

A KONSZENZUS NÉLKÜLI VITÁK ÉRTÉKE A ZSIDÓ HAGYOMÁNYBAN

BALÁZS GÁBOR

A viták filozófiatörténeti hasznáról és értelméről az egyik legoptimistább véleményt J.S. Mill fogalmazta meg: „[az ember] Vita és tapasztalás segítségével le tudja győzni tévedéseit. A tapasztalás önmagában nem elég. Vitára is szükség van, ebben kell eldölnie, hogy hogyan kell értelmezni a tapasztalatot. A tények és a viták fokozatosan kiszorítják a helytelen vélekedéseket és a rossz gyakorlatot...”¹

A 21. századi tapasztalataink alapján sokak számára megmosolyogatóan naiv ez a remény, hiszen a *post-truth* korszak épp az ellenkezőjét tűnik bizonyítani: a viták folytatódnak, szaporodnak, egyre szabadabbá és kötetlenebbé válnak (minden állítás, bármilyen stílusban vitathatóvá vált), de nemhogy az igazsághoz nem sikerült közelebb kerülni a segítségükkel, hanem inkább az igazság fogalma vált tűnékenyvé és megfoghatatlanná. Sőt, „az Igazság” keresése egyre inkább idejétmúlt, illetve bizonyos körökben, a korábbi – patriarchális, heteroszexuális fehér férfiak dominanciájával jellemzett – korokra jellemző megvetett célkitűzéssé vált. A *post-truth* korszak fogalmának a használata persze nem azt feltételezi, hogy korábban kellett léteznie egy *truth* korszaknak is (ahogy ezt feltehetően Yuval Noah Harari, az izraeli celebtörténész is csak egy *bon mot* kedvéért felejt el²), hanem azt, hogy észleljük azt a tendenciát, hogy mind a vezető értelmiség, mind pedig az átlagemberek számára az „igazság” fogalma majdhogynem megszűnt relevánsnak lenni. Még ideálok szintjén sem jelenik meg az igény, hogy saját álláspontunkat olyan érvekkel, adatokkal – és elnézést a divatja múlt szó használatáért: – tényekkel támasszuk alá, amelyekkel esélye lehet meggyőzni a jelentős kérdésekben más álláspontot képviselőket. Az egyes álláspontok igazolásához egyre inkább elégenek tűnik, hogy egy vitában ki-ki a saját nézetét, saját maga szerint koherensnek tűnő, saját maga által valószínűsíthetően igaz állításokkal tudja

¹ Mill, John Stuart: *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Readers, Századvég, Budapest, 1994. 29.

² “De ha a mi korunk az igazságon túli kor, mikor éltük az igazság aranykorát? A 80-as években? Az 50-es években? A 30-as években?... Az az igazság, hogy az emberiség mindig is a *post-truth* korában élt. A Homo sapiens egy *post-truth* faj, amelynek ereje azon alapul, hogy fikciókat talál ki és hisz el.” Harari, Yuval Noah: *21 lecke a 21. századra*. Aminus, Budapest, 2018. 17. fejezet (e-könyv verzió)

alátámasztani. Lassan már nemcsak a remény, hanem az igény is eltűnik arra, hogy majd „a tények és a viták fokozatosan kiszorítják a helytelen vélekedéseket és a rossz gyakorlatot”.

Mill véleményénél jelentősen kevésbé optimista álláspontot képvisel Tózsér János, aki miután tíz oldalon keresztül sorol különböző vitatott, de soha meg nem oldott problémákat a filozófia különböző területeiről, arra a konklúzióra jut, hogy:

„Az tehát, hogy a fenti problémák egyike kapcsán sincs konszenzus, és ennél fogva egyiket sem sikerült megoldani közülük, világosan jelzi a filozófia episztemikus kudarcát.”³

Még ha nem is fogadjuk el Tózsér premisszáját (a filozófia **egy** helyes megoldásra törekvő episztemikus vállalkozás), sem a konklúzióját, miszerint a filozófiai problémák megoldatlanságából következik, hogy ez a vállalkozás kudarcot vallott, de azt nehéz vitatni, hogy több évezrednyi vita után is a filozófia szinte minden területén a konszenzus hiányáról beszélhetünk. Ez pedig legalábbis valószínűsíti, hogy Mill reménye a helytelen vélekedések és rossz gyakorlatok kiszorulásáról nem több illúziónál.

Írásomban egy több mint háromezer éves írott hagyománnyal rendelkező értelmezői közösség, a zsidó nép hagyományának egy részét kísérlem meg a konszenzus nélküli vitás kérdések szempontjából vizsgálni.

A VITA HELYE ÉS ÉRTÉKE A ZSIDÓ HAGYOMÁNYBAN⁴

Nem túl ötletes szójátékkal élve, azt mondhatjuk, hogy a zsidó hagyománnyal kapcsolatban csak az a kijelentés vitathatatlan, hogy minden vita tárgyát képezi. A zsidó szöveghagyomány az igazság megtalálásával kapcsolatban inkább tűnik támogatni a szkeptikus, mintsem az optimista feltevést. Különösképpen igaz ez, ha a klasszikus rabbinikus korszak⁵ legfontosabb irodalmi termékét, a Talmudot vizsgáljuk, az ugyanis felfogható több száz éven keresztül tartó vallásjogi, teológiai és bölcséleti viták jegyzőkönyveként. E viták lejegyzői – különösen a Jeruzsálemi Talmudban – sokszor megelégednek azzal, hogy rögzítik a vitákban elhangzott érveket, és meg sem próbálnak

³ Tózsér János: *Az igazság pillanatai*. Kalligram, Budapest, 2018. 117.

⁴ Filozófiai szempontból az egyik legátfogóbb és legrészletesebb tárgyalást lásd: Sagi, Avi: *The Open Canon – on the Meaning of Halakhic Discourse*. Continuum, London, 2007.

⁵ A klasszikus proto-rabbinikus és a rabbinikus korszak körülbelül az i.e. 2/3. századtól tartott az i.sz. 7. századig. Természetesen ezen körülbelül egy évezrednyi időszak alatt rendkívül sokféle és egymástól stílusában, tartalmában, teológiai-bölcséleti szemléletében és következtetéseiben különböző, egymásnak ellentmondó alkotás született.

kötelező érvényű jogi vagy teológiai konklúzióra jutni. Ebből azonban nem következik, hogy a talmudi rabbik az episztemológiai szkepticizmus hívei voltak, egyszerűen csak a viták lezárását többnyire nem tekintették elérhető, vagy akár elérendő vallási célnak.

A talmudi terminológiában még a megoldás nélkül zárult vitáknak – amelyek sok szempontból rokonságot mutatnak a görög *epokhé* fogalmával – is két külön kategóriája létezik, az egyik a „קשי” [arámi: *kásjá*], azaz „valóban nehéz”, „valódi probléma”. E kifejezést a talmudi bölcsek olyankor használták egy vita lezárására, amikor úgy érezték, annyira komoly ellentmondást találtak a különböző szentírási források és/vagy rabbinikus hagyományok és értelmezések között, hogy a keletkezett ellentmondás teljesen feloldhatatlan. A másik terminus a megoldhatatlan vitás kérdések lezárására a „תקו” [arámi: *téku*]. Ennek a megoldhatatlan vitákat jelző kifejezésnek ironikus módon még a jelentése is megoldhatatlan vita tárgyát képezi, de a – leginkább a népi etimológia körébe sorolható – népszerű értelmezés szerint a kifejezés annak a mondatnak a rövidítése, hogy a döntést felfüggesztik addig, amíg Elijáhu [Illés] próféta a messiás előhírnökeként vissza nem tér, hogy megoldja e problémákat.⁶ Ezek szerint vannak olyan elméleti problémák, amelyeket csak a történelmen túli, messiási időkben lehet megoldani. Az ironia netovábbjának pedig azt tarthatjuk, hogy a megoldhatatlan vitás kérdésekre vonatkozó két kifejezéssel kapcsolatban is vita létezik, mert van olyan Talmud értelmező, aki szerint az első kategória (*kásjá*) mégis inkább a kevésbé reménytelen vitákra vonatkozik, amelyeket bár egy adott korban nem tudtak a bölcsek megoldani, de elvben bármelyik korszakban megoldhatóak lehetnek, szemben a *téku* jellegű vitákkal, amelyekre csak a messiási korban lehet majd megoldást találni.⁷ Nem könnyen megválaszolható az a kérdés, hogy mennyire tartották a talmudi rabbik reális, a történelmi világban elérhető célnak a konszenzus megtalálását.

A poszt-talmudi korszakban a viták nemhogy nem szűntek meg, hanem inkább élesebbekké, konceptuálisan kiforrottabbakká⁸ és egyre több vallási

⁶ Ezt a magyarázatot hozza például a 17. századi közép-kelet európai talmudista: rabbi Jom Tov Lipmann Heller: *Toszfot jom tov, Édujot* 8:7. A filológiai szempontból legvalószínűbb feltevés, hogy a „*téku*” az arámi תקום [*tékum*] szó torzult alakja, melynek jelentése: „állni fog”. Azaz, a vita fenn fog állni, tartani fog hosszú időn keresztül. E terminus több mint 300 alkalommal zárja a talmudi vitákat.

⁷ Így gondolja például a 16. századi lengyelországi talmudista: rabbi Slomo Luria: *Jám sel Slomo, Bává kámá* 2:5

⁸ A részletes teológiai, filozófiai viták például csak a 9. század környékén váltak elterjedté a zsidó filozófiában, előtte nehéz szisztematikus zsidó teológiai, filozófiai irodalomról beszélni. Alexandriai Philón kivételt képez, de ő a hellenisztikus kor utáni rabbinikus irodalomban szinte teljesen ismeretlen maradt.

területre kiterjedtebbé váltak, a vitáknak tehát éppen mindenütt jelenvalóságuk miatt kiemelten fontos helye van a zsidó kultúra történetében.⁹ A hitelvekről folytatott viták lezárása még a jogi vitáknál is reménytelenebb vállalkozásnak tűnt, már a középkorban is.¹⁰

A viták kétségtelen elterjedtsége, a vitákban megnyilvánuló, a judaizmus alapjait érintő egymást gyakran kizáró vélemények jelenléte azért nem magától értetődő, sőt kifejezetten problematikus, mert a zsidó hagyomány egyik alapvető tanításával tűnik szemben állni.¹¹ A rabbinikus gondolkodás kiinduló hipotézise szerint a zsidó hagyomány (és ezen belül a vallásjog) legfontosabb forrása a Mózes, majd az utána élt próféták által szóban közvetített isteni üzenet. Ennek az írásban rögzített változata az „Írott Tóra”¹², avagy a Héber Biblia (héber rövidítése szerint: Tánáh)¹³. A hagyomány másik fontos forrása az „Írott Tóra” poszt-biblikus értelmezése, a „Szóbeli Tóra”¹⁴, azaz a rabbinikus hagyomány. A – szó tágabb értelmében vett – Tóra valójában tehát

⁹ A viták történetét bemutató egyik legátfogóbb szöveggyűjtemény: Ben Menáchem, Chániná et al (szerk.): *Hámáhloket báháláhá* [héber, A vita a zsidó vallásjogban]. Boston, University of Boston, 2002. (2 kötet).

¹⁰ A középkori hitelvekről folytatott vitához lásd: Kellner, Menachem: *Dogma in Medieval Jewish Thought*. Littman, Oxford-Portland, 1986. A modern korban zajló vitához: uő: *Must a Jew Believe Anything?*. Littman, Oxford-Portland, 2006. Kellner szerint a zsidó hagyományban soha nem alakult ki konszenzus arról, hogy egyáltalán vallási elvárás-e, hogy valakinek legyenek „*belief that*” jellegű meggyőződései, vagy elegendő, vagy akár helyesebb, ha csak „*belief in*” típusú hite van. Valószínűleg felesleges is megjegyezni, hogy Kellner megállapításainak helyessége is vita tárgyát képezi, ami implicit módon az ő álláspontját támasztja alá: a teológiai meggyőződések jellegéről, elvárhatóságáról és tartalmáról is lezárhatatlan vita folyik a zsidó hagyományban.

¹¹ Az itt következő bekezdések meghatározásaiban és példáiban számos elemét felhasználtam egy korábbi írásomból: Balázs Gábor: Az értelmezés szabadsága a zsidó hagyományban. *Pannonhalmi Szemle*, 2020. 3. 8-22.

¹² A Tóra szó szűkebb értelemben Mózes öt könyvét jelenti, de kiterjesztett értelemben ez a gyűjtőneve a teljes zsidó vallási irodalomnak. A Tóra szó fordítása lehet „Tan” vagy „Törvény”, mindkettő indokolt, és mindkettő bizonyos fokig pontatlan, hiszen a Tóra többek között erkölcsi, teológiai, politikai tanítást és jogi részt is tartalmaz.

¹³ A *Tánáh* betűszó, és a Héber Biblia három fő részére utal – *Tóra* (Mózes 5 könyve), *Neviim* (prófétai könyvek), *Ktuvim* (szent iratok) –, 24 könyvet tartalmaz, amelyek szövege és felosztása nagyjából megegyezik a protestáns Bibliában található, keresztény szóhasználat szerinti „Ószövetség”-gel, amely a zsidó teológiai felfogás szerint természetesen nem az „ó”, hanem „a” szövetség. Maga a betűszó használata napjainkban nagyon elterjedt, de valójában nem ősi eredetű: Tal, Ilan: „The Term and Concept of TaNaKh”. In. Finterbusch, Karin és Lange, Armin (Ed.): *What is Bible?* Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2012. 219-234.

¹⁴ A „Szóbeli Tan” elnevezés arra utal, hogy eredetileg az interpretációkat nem volt szabad leírni, és szójhagyomány útján kellett továbbadni (Babilóniai Talmud, Temurá 14b, és vö. Gittin 60b).

két egymással szorosan összefüggő részből áll, ahogy ezt a következő forrás is példázza:

Agnitus, a hadvezér egyszer megkérdezte Rábán Gámliélt: „Hány Tórárt adott [Isten] Izraelnek?” Azt felelte: „Kettőt, az egyiket írásban, a másikat szóban.” (Szfíre Dvárim 351¹⁵)

Az egy a júdeai tartományba kirendelt római hadvezér és egy – az 1. században élt – zsidó vezető közötti – minden bizonnyal fiktív – párbeszéd visszatérő elem a rabbinikus forrásokban.¹⁶ Ezekben a szövegekben sokszor fogalmazódnak meg olyan állítások a zsidó hagyományról, amelyeket rabbinikus körökben általánosnak elfogadottnak tekintettek, és amelyekről azt gondolták, hogy mindenképpen érdemesek – a nem-zsidó világot jelképező – rómaiak figyelmére is. Az itt megfogalmazott, a Tóra „kettős jellegét” feltételező állítás előnye egyértelmű, hiszen isteni autoritással ruházza fel a római korban egyre inkább kizárólagos zsidó vezetői szerepet kiharcolni próbáló rabbikat. E tételnek azonban komoly hátránya is van: a viták jelensége magyarázatot követel. Ha mind az Írott és mind a Szóbeli Tóra az isteni kinyilatkoztatásból ered, akkor hogyan lehet megmagyarázni a gyakori és egymással radikálisan szembenálló nézetkülönbségeket? Ha az értelmezés maga is isteni eredetű, akkor miért nem tökéletes a harmónia a zsidó jog világában?

A viták elterjedtsége önmagában tehát nagyon keveset mond a vita értékéről, abból ugyanis, hogy a viták ténye tagadhatatlan, nem következik, hogy ebben pozitív értéket kellene látni. Mivel a vita jelenségével a zsidó kultúrában már hatalmas mennyiségű szakirodalom foglalkozik, ezért itt csak a példa kedvéért idézek néhány egymással szöges ellentétben álló forrást a vita értékéről.

A VITA: EMBERI HIBA KÖVETKEZMÉNYE

Az egyik talmudi szöveg a következőképpen írja le a viták kialakulását:

Rabbi Jozsé azt mondta: Kezdetben a vita nem volt elterjedt jelenség Izrael népe körében. Eleinte egy hetvenegy bíróból álló bíróság ülésezett a Faragott Kő tanácstermében, azaz a Jeruzsálemi Szentély északi fala melletti oszlopcarnokban, és ezt a

¹⁵ A *Szfíre* a *Numeri* és a *Deuteronomium* könyveihez írott korai rabbinikus magyarázatok gyűjteménye, amelyeket valószínűleg az 5. század körül szerkesztettek.

¹⁶ Ezekről a párbeszédokről lásd részletesen például: Gribetz, Sarit Kattan és Vidas, Moulie: *Rabbis and Others in Conversation*, *Jewish Studies Quarterly*, 19. 2012. 91-103.

bíróságot neveztek a Nagy Szánhedrinnek. **Volt még két további, huszonhárom bíróból álló bíróság; az egyik a Templomhegy bejáratánál, a másik pedig a Szentély udvarának bejáratánál ülésezett.** Továbbá: **Izrael népének minden városában egy huszonhárom bíróból álló bíróság ülésezett.** Amikor szükség volt rá, hogy egy jogi ügyben kérdést tegyenek fel, a vitában álló felek megkérdezték a saját városuk bíróságát. **Ha** a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű jogi hagyományt az adott ügyben, **akkor megmondták nekik** a választ, mármint a vitatkozó feleknek. **Ha pedig** a bíróság tagjai **nem** tudtak egyértelmű hagyományról a kérdéssel kapcsolatban, a peres felek és a bírók **elmentek a szomszédos város bíróságához.** **Ha** ennek a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű hagyományt a kérdéssel kapcsolatban, **akkor megmondták nekik, ha nem, akkor elmentek a Templomhegy bejáratánál ülésező bírósághoz.** **Ha** ennek a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű hagyományt a kérdéssel kapcsolatban, **akkor megmondták nekik, ha nem, akkor elmentek a Szentély udvaránál ülésező bírósághoz.** **A vén,** azaz a bölcs, aki a kisebbségi véleményt képviselte **azt mondta: én így meg így értelmeztem, a kollégáim pedig amúgy értelmezték; én így meg így tanítottam, a kollégáim pedig amúgy tanították.** **Ha** a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű jogi hagyományt az adott ügyben, **akkor megmondták nekik** a választ. **Ha pedig** a bíróság tagjai **nem** tudtak egyértelmű hagyományról a kérdéssel kapcsolatban, **elmentek ezek a bírák és azok a bírák is a Faragott Kő tanácstermében ülésező bírósághoz.** ... Amikor egy kérdést tettek fel nekik, **ha** a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű jogi hagyományt az adott ügyben, **akkor megmondták nekik** a választ. **Ha pedig nem,** akkor **szavaztak** a kérdésről. **Ha többségben voltak** a bírák, **akik** rituálisan **tisztátalannak**¹⁷ **ítélték** a kérdéses tárgyat, akkor **tisztátalannak nyilvánítottak, ha többségben voltak** a bírók, **akik** rituálisan **tisztának ítélték,** akkor **tisztának nyilvánították.** Amikor Sámáj és Hilél¹⁸ tanítványainak száma megszaporodott, és ezek a tanítványok

¹⁷ A rituális tisztátalanság vagy tisztaság kérdését csak példaként hozza a Talmud, bármilyen más kérdésben is ez volt az eljárás.

¹⁸ Két nagytekintélyű, i.e. 1. században élt bölcs, akik számos kérdésben tiszteletteljes vitában álltak egymással, de a talmudi historiográfia szerint a tanítványaik között elmérgesedett a helyzet. A két iskola közötti különbségről és általában is a rabbinikus viták jellegéről és értékeléséről lásd: Lifshitz, Berachyahu: *Háláhá: ál dáát háமாகom o ál dáát hákáhál.* [héber: Zsidó vallásjog: Isten vagy az ember szerint?] Bialik, Jeruzsálem, 2018. 157-277.

nem méltó módon szolgálták a mestereiket, azaz nem figyeltek a tanulás során minden részletre, **annyira megszaporoedtak a viták Izrael népe körében, hogy a Tóra olyan lett, mintha valójában két Tóra lenne.**¹⁹

E forrás nem történelmileg hitelesnek tekintett helyzetet kíván leírni, hanem idealizált valóságot teremt, és a valós világban valószínűleg sosem létezett teljes jogbiztonság korának a mítoszát táplálja.²⁰ E szövegnek tehát nem a történelmi szempontból történő vizsgálata az érdekes, hanem az, hogy a vita értékére vonatkozó állításokat azonosítsuk benne. E képzel, legalábbis jogi szempontból ideális korszakban, semmilyen vitás kérdés nem maradt eldöntetlenül, a tökéletesen felépített jogi hierarchiában minden kérdés megoldható volt. A jogrendszer stabilitását egyszerre biztosította a helyi bíróságok autonómiája, és ugyanakkor a felsőbb bíróságok egyértelmű autoritása felettük. E forrásban megkülönböztethető legalább három érdekes állítás a vita értékével kapcsolatban.

Az első állításból úgy tűnik, hogy az ideális jogi helyzetben sem minden kérdésre létezett a hagyományból „készen kapott” megoldás – az ilyen hagyományon alapuló válaszokat jelzi a „hallották” szó. A vita ebben a korban ritkább, de létező jelenség volt, és az emberi értelemnek itt is fontos szerep juthatott a jogi döntéshozatalban: „én így meg így értelmeztem, a kollégáim pedig amúgy értelmezték; én így meg így tanítottam, a kollégáim pedig amúgy tanították”. A szövegből nem derül ki egyértelműen, hogy az elszaporodott viták korában (i.sz. 2. század, Izrael) élő, de kompromisszumra törekvő attitűdjéről²¹ ismert Rabbi Joszé úgy véli-e, hogy Mózes idején egyáltalán nem voltak viták. Abból, hogy mondandóját azzal a kijelentéssel indítja, hogy „Kezdetben a vita nem volt elterjedt jelenség Izrael népe körében”, és nem azzal, hogy egyáltalán nem létezett vita, arra következtethetünk, hogy a vitákat

¹⁹ Babilóniai Talmud, Szánhedrin 88b. A talmudi forrásokat a könnyeb olvashatóság kedvéért a fordítás testébe integrált magyarázatokkal együtt idézem, ahogy ez napjaink angolszász szövegkiadásáiban egyre elfogadottabbá válik. Lásd pl. https://www.sefaria.org/Sanhedrin.88b.8?ven=William_Davidson_Edition_-_English&vhe=Wikisource_Talmud_Bavli&lang=bi&with=all&lang2=en.

A vastag betűs részek a lehetőségekhez mérten szó szerinti fordítást jeleznek, a normál betűk pedig a kiegészítéseket mutatják.

²⁰ A Szánhedrin, azaz a zsidó legfelsőbb bíróság intézményéről a történelmi valóság szempontjából lásd: Kee, Howard, Clark: „Central authority in Second-Temple Judaism and subsequently: from Synhedriom to Sanhedrin”, *Annual of Rabbinic Judaism*, 2. 1999. 51-63.

²¹ Lásd pl. Babilóniai Talmud, Bává bátrá 22b, Jevámot 32b, Peszáhim 78a. Rabbi Joszé neve több mint háromszázszor fordul elő a Talmudban, ami igen magas szám, és jól jelzi, hogy egy fontos bölcsről van szó.

– amennyiben nem volt belőlük túl sok – nem tekintette a rendszer kudarcának, és mindenképpen legitim jelenségnek tartotta. A problémát nem a viták léte, hanem csak azok szükségtelen megszorodása jelentette.

A vita értékével kapcsolatos második következtetés az, hogy még az eszményi jogbiztonság korában sem létezett bizonyosság arra vonatkozóan, hogy vajon a bölcsek válasza valóban tükrözi-e a metafizikai, isteni igazságot, és egybe esik-e az Isten által Mózesnek kinyilatkoztatott „megoldással” (már amennyiben R. Joszé szerint egyetlen megoldást nyilatkoztatott ki Isten). A „Faragott kő tanácstermében” ülésező legfelsőbb bíróság döntései csak olyankor estek szükségszerűen egybe az isteni, „metafizikai” igazsággal, amikor a „legfelsőbb bíróság” tagjai ismertek egy olyan Mózes-től eredeztetett hagyományt, amely a hierarchiában alattuk elhelyezkedő bíróságok számára ismeretlen volt. Azonban létezett olyan helyzet is, amikor e bíróság tagjai is csak emberi belátásuk segítségével, szavazás útján tudtak döntésre jutni. Ez azonban, úgy tűnik, nem jelentett „rendszerhibát” Rabbi Joszé számára, mert a „Faragott kő tanácstermében” hozott ítéletek mindenki által elfogadott jogi igazságok voltak, így nem vezettek szükségtelen vitákhoz. A vita, amennyiben egy vitathatatlan jogi döntés követte, a döntéshozatal megengedhető, időnként egyenesen szükséges része volt.

A harmadik állítás mutatja a vitákkal kapcsolatosan a leginkább negatív attitűdöt: rabbi Joszé a viták megszorodását csak egy adott kor – Sámáj és Hilél kora – utáni emberi gyengeség következményének tekinti. Ebben a korban sem maga az intézményrendszer, hanem csak annak emberi képviselői romlottak meg, a történelem viszontagságai (a nagy vezetők halála) és az emberi gyarlóság volt tehát az oka a viták elszaporodásának.²²

A VITA: AZ ISTENI TERV RÉSZE

Alapvetően különböző attitűdöt találunk a vitával kapcsolatban egy másik talmudi forrásban, ahol a bibliai Kohelet (Prédikátor) könyve egyik versében (12:11)²³ szereplő „gyülekezetekben levőké” kifejezés szolgál a homília alapjául.

²² E forrás szemlélete közeli rokonságot mutat egy másik talmudi szöveggel, ahol szinte ugyanezeket a gondolatokat találjuk meg: Terumá 16a. Ott Mózes halála feletti gyász okozza a hagyomány egy részének elfelejtését, és a rabbik ott is arra a konklúzióra jutnak, hogy szavazással kell megállapítani a helyes választ, amikor nem áll rendelkezésre megbízható hagyományos forrás egy kérdés eldöntésére.

²³ A teljes vers így szól a Bernstein Béla fordításában: „A bölcsek szavai olyanok, mint az ösztökék és mint a bevert szögek a gyülekezetben levőkéi: egy pásztortól adattak.” (<https://zsido.com/fejezetek/es-parancsolatait-orizd-meg/>). Sokkal érthetőbb a Református Új Fordítású Biblia: „A bölcsek szavai olyanok, mint a tüskék, és azoknak gyűjteménye olyan, mint az egymás mellé levett cövekek, amelyek egy

A bibliai versben szerepel a „**gyülekezetben lévők**” kifejezés, és **ez a Tórában jártasságot szerzett Bölcsék tanítványaira** vonatkozik. **Ők különböző gyülekezetekben ülnek, és a Tóra tanulásával foglalkoznak.** Amikor vita támad közöttük, **vannak, akik tisztátalannak nyilvánítanak** valamit, **és vannak, akik tisztának** nyilvánítják ugyanazt. **Vannak, akik megtiltják** egy adott tevékenység elvégzését, **és vannak, akik megengedik** ugyanazt. **Vannak, akik használatra alkalmatlannak, és vannak, akik használatra alkalmasnak nyilvánítják** ugyanazt. Emiatt **talán azt mondhatja az ember: Hogyan tanulhatnék így Tórát,** amikor ennyi vita létezik azzal kapcsolatban?! **Ezt a véleményt kizárandó mondja** a szentírási vers folytatása: „**mindet ugyanaz a pásztor adta.**” Egy Isten adta mindezt, a Teremtés egyetlen Ura száján keresztül nyilatkoztatott ki, és egy pásztor, azaz Mózes, **adta tovább mindezen szavakat**²⁴, **ahogy a Szentírásban áll: „Isten elmondta mindezeket a szavakat”**²⁵ (2Móz 20:1). Így hát **te is,** azaz a kétkedő tanuló, **tedd olyanná a füledet, mint egy tölcserít, tedd a szívedet a megértés eszközévé, hogy értő módon hallgasd meg azok szavait, akik tisztátalannak nyilvánítják** az adott tárgyat, **és azokat is, akik tisztává nyilvánítják, azokat is, akik megtiltják** az adott tevékenységet, **és azokat is, akik megengedik** azt, **és azokat is, akik használatra alkalmatlannak, és azokat is, akik használatra alkalmasnak nyilvánítanak** valamit. (Babilóniai Talmud, Hágigá 3b)

E talmudi mondást az i.sz. 1-2. században élt rabbi Elázár ben Ázárjának tulajdonítja a hagyomány, aki egy ideig maga is a Szánhedrin elnöke volt. A forrás kezdete készségesen elismeri, hogy a vallásjogi viták elterjedtsége zavart okoz, és az egymásnak ellentmondó döntések láttán a kezdő tanuló érthetően retten meg, mondván, hogy lehetetlen egy olyan jogrendet megfelelően elsajátítani, amelyben nincs egyértelmű hierarchia, és az egymásnak ellentmondó

Pasztortól valók.” (<https://szentiras.hu/RUF/Pr%C3%A9g12>). A vers pontos értelmezése lényegtelen a tárgyalt kérdés szempontjából, és a talmudi szöveg fordításában a kontextusnak megfelelően, saját fordításomban idézem a bibliai citátumot is, hiszen a talmudi bölcs bevallottan nem a bibliai szöveg érthetőbbé tételét tűzi ki céljául, hanem felhasználja a nehezen értelmezhető kifejezést a saját teológiai gondolata hivatkozási alapjául. Ez az eljárás a rabbinikus értelmezés keretrendszerében egyáltalán nem különleges.

²⁴ A magyar fordítás érthetővé tétele a mondat eredeti szórendjének megváltoztatását tetten szükségessé.

²⁵ A héber szövegben az „elmondta” és a „szavak” szó ugyanabból a nyelvi gyökből [.ר.ב.ד] származik, csakúgy, mint a talmudi szöveg folytatásában visszatérő a „szavak” szó.

határozatok egyszerre érvényesek. A korábban elemzett forrás alapján feltételezhetjük, hogy rabbi Joszé szerint a megoldás a tökéletes intézményrendszer visszaállításában, a történelmi hibák kijávitásában van. Rabbi Elázár megoldása sokkal radikálisabb; ő a probléma valós mivoltát tagadja: nem a viták ténye a zavaró, hanem az egyén vitákhoz való viszonyulása. Amikor valaki megérti, hogy minden rabbinikus magyarázat része volt az eredeti kinyilatkoztatásnak, akkor a zavar elmúlik, mert felismerésre kerül, hogy Isten maga tette a vitákat a zsidó vallásjogi rendszer egyik alapjává.

Az olvasó, aki a rabbinikus gondolkodás rendszerén kívülről érkezve közelít egy talmudi szöveghez, teljes joggal érzi zavarban magát, hiszen a fenti értelmezés igen távol esik a kiindulásként szolgáló Prédikátor könyvéből származó szöveg vélhető eredeti értelmétől. Ráadásul magyarázata folytatásában rabbi Elázár a dekalógust bevezető verset használja fel, amelynek kézenfekvő értelme szintén más, mint ahogy ez ebből a magyarázatból következni látszik. Jelen írásomnak nem tárgya a rabbinikus hermeneutikai szabályok részletes elemzése, így az olvasótól csak az kéretik, hogy munkahipotézisként fogadja el igaznak az állítást, hogy mindez a rabbinikus értelmezési szabályok keretében cseppet sem különös.²⁶

Rabbi Elázár magyarázata alátámasztásául azt használta fel, hogy a második idézett tórai helyen a „szavak” [*devárim* – דברים] szó többesszámú alakban áll. A tórai textus szerint Isten elmondta „mindezeket a szavakat”, ami a szöveg kézenfekvő értelme szerint az ezután következőkre, azaz a dekalógusra vonatkozik. Rabbi Elázár viszont abból a hipotézisből indul ki, hogy a Szináj hegyen Isten az Tóra egészét – azaz az Írott és a Szóbeli Tant együtt – tárja fel Mózesnek, tehát a „mindezek” szó nemcsak a mózesi könyvekre, hanem azok értelmezésére is vonatkozik. Magyarázata épp ezért szolgálhat megnyugtatóként az aggódó tanítványnak: még maguk a viták is Isten szavaiból származnak.

A valamivel később, a 3. században élt rabbi Jánájnak, tulajdonított mondás hasonló gondolatot fejez ki:

Rabbi Jánáj azt mondta: A Tóra szavai nem elszigetelten, vagy: „világosan tagoltan” adattak, azaz kerültek kinyilatkoztatásra, hanem minden egyes szóval, amelyet Isten Mózesnek mondott, mondott 49 aspektust, amely alapján rituálisan tiszta, és 49 aspektust, amely alapján rituálisan tisztátalan az adott dolog. Mózes azt mondta:

²⁶ A rabbinikus értelmezési szabályok megértéséhez nagy segítséget jelent az alábbi klasszikusnak tekintett mű: Halivni-Weiss, David: *Peshat and derash: plain and applied meaning in Rabbinic exegesis*. Oxford University Press, New York, Oxford, 1991.

Meddig lesz ez így, Világ Ura? Tegyük világossá a vallásjogot! Isten így felelt: „A többséggel tartva” kell dönten (2Móz23:2), **ha a többségben lesznek, akik szerint rituálisan tisztátalan, akkor tisztátalan, ha a többségben lesznek, akik szerint rituálisan tiszta, akkor tiszta.** (Midrás Tehilim 12)²⁷

Rabbi Jánáj még egy lépéssel továbbment rabbi Elázárnál is, és egyenesen úgy vélte, hogy Isten a Tóra minden egyes szavához majdnem száz egymásnak teljesen ellenmondó értelmezési lehetőséget fűzött. A szöveg a rituális tisztátalanság vagy tisztaság kategóriáját valószínűleg csak példaként használja, mint egy olyan teljesen elméleti területet, ahol a zsidó jog valóban rendkívül sok érvelési lehetőséget foglal magában. A teljes relativizmus lehetőségét látva már nem egyszerűen egy kezdő tanítvány rémül meg, hanem maga Mózes, aki tiszteletteljesen vitába is szál Istennel, és a Tóra egy olyan javított verziójának átadását kérelmezi, amely kevesebb vitalehetőséget ad. Isten számára azonban úgy tűnik, hogy egyáltalán nem ijesztő az a lehetőség, hogy minden és mindennek az ellenkezője is bizonyíthatóvá válik a bölcsek érveléstechnikájától (és értelmezői szándékától) függően, mindaddig, amíg létezik egy biztos döntéshozási technika: az egyszerű többség elve. Noha a vita értékelése radikálisan különbözik ebben a forrásban is rabbi Joszé álláspontjától, hiszen az nemhogy nem az emberi gyarlóság következménye, hanem egyenesen a határozott isteni terv része, egy kérdésben mégis egyetérteni tűnik rabbi Joszé és rabbi Jánáj: a gyakorlati kérdésekben akkor is szükség van egy döntéshozatali mechanizmusra, ha az ellentétes álláspontok egyformán jó érvekkel vannak alátámasztva.

Nehéz, sőt valószínűleg lehetetlen súlyos fogalmi anakronizmus nélkül megpróbálni lefordítani a rabbinikus véleményeket a 21. században használatos filozófiai nyelvre, de – a filológusok előrelátható rosszállása ellenére – mégis érdemes megpróbálni. Úgy tűnik, rabbi Elázár és rabbi Jánáj a megoldhatatlan viták sokaságában egyáltalán nem a vallási hagyomány episztemikus kudarcát látják, hanem úgy vélik, hogy a (vallási) igazság természete pluralisztikus és nem monisztikus. Maga Isten az, aki olyan valóságot teremtett és olyan tant/törvényt nyilatkoztatott ki, amely lehetővé teszi több egymásnak ellentmondó igazság létezését. Mivel – sajnos – a talmudi szövegek nem tartalmaznak hosszas kifejtéseket, és a korszak zsidó bölcsei filozófiai, teológiai gondolataikat példázatok, történetek által és aforizmaszerű rövid mondásokban fogalmazták meg, ezért nem tudjuk rekonstruálni rabbi Elázár és rabbi

²⁷ A Zsoltárok (héberül: Tehilim) könyvének egy részéhez fűzött rabbinikus magyarázatok gyűjteménye, melyet a korai források alapján valószínűleg a 11. században, Itáliában szerkesztettek egybe.

Jánáj értékpluralizmusának pontos részleteit. Remélhetőleg nem tűnik azonban nagyon légből kapottnak a feltételezés, hogy alapvető különbséget feltételeztek az isteni, abszolút, végtelen igazság között, és aközött, hogy a véges értelmű ember ebből mit képes megérteni.

Összefoglalásként tehát azt hangsúlyozhatjuk, hogy a zsidó hagyomány bölcseinek egy jelentős része szerint a viták eldönthetetlensége szerint a viták léte nemhogy nem a vallás episztemikus kudarcát, hanem egyenesen ez az isteni akarat megvalósulását bizonyítja. Érdekes módon még a vitákról sokkal negatívabb véleményt megfogalmazó rabbi Joszé véleménye is összeegyeztethető rabbi Elázár és rabbi Jánáj igazságról vallott nézetével. Rabbi Joszé is elfogadhatja, hogy az isteni igazság pluralisztikus és az ember számára felfoghatatlan, és csak ahhoz tűnik ragaszkodni, hogy a társadalmi stabilitás szempontjából a szilárd jogi hierarchia szükséges. Valójában a viták megítélésében a két jelentősen különböző álláspont főként az eszköz (azaz a vita) értékének megítélésében különbözik, de egy nagyon fontos ponton egyetértés van közöttük: ha a gyakorlati kérdésekben van az embernek megbízható döntéshozatali mechanizmusa, akkor viszonylag könnyű azzal együtt élnie, hogy az abszolút igazság kiderítésével kapcsolatban episztemikus kudarcra van ítélve.

A MEGOLDÁS NÉLKÜLI VITÁK A MODERN ZSIDÓ KULTÚRÁBAN

Írásom második részében a modern, szekuláris zsidó kultúra egy különösen izgalmas, a modern zsidó identitás lényegéről szóló vitáját szeretném felidézni. Társadalom-, eszme- és ideológiatörténeti szempontból sokat foglalkoztak azzal, hogy miután az újkori abszolutista állam létrejötte jelentősen hozzájárult a hagyományos, középkori zsidó közösség (*káhál*) lebontásához, és az emancipáció az európai történelem során először lehetővé tette a zsidók számára, hogy legalábbis jogi szempontból egyenrangúvá váljanak a keresztény polgárokkal, a tradicionális zsidó identitás alapjaiban kérdőjeleződött meg.

A modern zsidó identitás kialakításával kapcsolatos filozófiai-ideológiai vitát, egy látszólag a kérdéshez egyáltalán nem kapcsolódó filozófiai szöveg segítségével próbálom felidézni. Az *Idegen és Más* című könyvének egy pontján Gyenge Zoltán a következőket írja: „Ha ... őszinték vagyunk magunkhoz, nos, úgy talán döbbenettel kell felfedeznünk: az idegen leginkább *bennünk* van. Azáltal, hogy az ember individuum (és nem dividiuum), vagyis mondjuk Szókratésznek hívják, aki fáradhatatlanul járja az agorát, és vitába száll mindenféle alakkal, ha pedig pofon csapják, csak annyit mond: bosszan-

tó, hogy az ember reggel nem tudja, hogy sisakban kellett volna eljönnie ott-honról²⁸, akkor máris in-dividuum, azaz osztatlan, egy magával, *de különbözik a másától*, és egyben idegen a más számára, éppen a benne lévő idegenséget kiváltó lényeg tekintetében. És *vice versa*. Az idegen bennem van, belőlem ered. Mennyire érdekes, ha a φόβος (gyűlölet) önállóvá válik, mindent elborít, az ismeret nincs jelen, nem kell, hiszen csak összezavar. Sokkal jobb gyűlölni. De ekkor már a *más* nem egyszerűen idegen, hanem *ellenség*.²⁹

Gyenge Zoltán megállapítása a személyes identitással kapcsolatban, miszerint „az idegen bennem van”, felidézi a – több könyvében is visszatérő – Nárcisz mítosszal és Caravaggio *Nárcisz* című képével kapcsolatos elemzésének konklúzióját:

„...egyrészt a *mi* (wir) vagyunk azok, akik szemlélünk, és mi magunk vagyunk azok, akiket szemlélünk. A kettő azonossága tehát ebben az értelemben önmagából adódik.

Lefordítva: látok valamit, mondjuk Nárcisz egy képet, én a látó (*Nárcisz*), amaz látót (*Nárcisz képe*) – ez a két különböző szélsőség. A közvetítő a látásban feltűnő jelenség, ebben az esetben a víz képe. Nárcisz látja a más, ami nem ő, hanem más, de nem érti meg, hogy az ő másléte.”³⁰

Gyenge Zoltán két jellegében nagyon különböző, de következtetéseiben mégis hasonló szöveg elemzésével folytatja. Az első a *Szellem fenomenológiája* – amelyet szinte reménytelen megérteni az olyan nem-Hegel szakértő olvasónak, mint jelen sorok írója –,³¹ majd szerencsére idézi Ovidius mítosz értelmezését. Ez utóbbi szöveg – Hegelével ellentétben – tökéletesen alkalmasnak tűnik arra, hogy összekapcsoljuk a valósággal, és a konkrét egyének és csoportok identitásával foglalkozó elméletek nyelvére fordítsuk. Az alábbiakban Gyenge Zoltán egyéni identitásra alkalmazott mítosz értelmezésének

²⁸ Seneca: *De ira / A haragról*. Id. kiad. XI.2.

²⁹ Gyenge Zoltán: *Idegen és Más*. L'Harmattan, Budapest, 2020. 92.

³⁰ i.m. 57. vö. Gyenge Zoltán: *Kép és mítosz*. Typotex, Budapest, 2014. 180-183. Csak az érdekesség kedvéért érdemes megjegyezni, hogy a Nárcisz mítosznak létezik a Talmudban (Babilóniai Talmud, Nedárim 9b, Názir 4b) is egy variációja, ám az összehasonlítás ezzel most túl messzire vezetne.

³¹ „Pontosan azt mondja ki, hogy a két szélső (*Extreme*), Nárcisz és a kép, azért esik egybe, mert bár azt hiszi a megismerő, hogy a kettő között (Nárcisz / kép) van valamilyen függöny, amely közéjük áll, és egyben eltakar, ami elválaszt és nem engedi a teljes behatolást. Ám a függöny nem eltakar, illetve csak addig, amíg nem vonjuk félre, amíg nem akarunk mögé pillantani, mert abban az esetben kiderül, hogy a függöny mögött nincs semmi látnivaló (*nichts zu sehen ist*), ha mi magunk nem lépünk be mögé (*dahintergehen*) azért, hogy lássunk, és azért is, hogy legyen ott valami, ami látható (*das Gesehen werden kann*).” Gyenge Zoltán: *Idegen és Más*. L'Harmattan, Budapest, 2020. 57.

gondolatmenetét követve, megkísérlem bemutatni, hogy olvasata – ha az írásom első felében bemutatott rabbinikus szövegértelmezési kreativitásnak akár csak egy töredékét is sikerül felhasználni, akkor – alkalmazható lesz a modern kori zsidó közösség útkeresésének leírására is.

„Víz közepén meglátva nyakát, jaj, hányszor akarja
fonni be karjaival, hányszor nyúl vízbe hiába!”

A jelentős történelmi, társadalmi változások közepette az önazonosságát kereső zsidó közösség (Nárcisz) úgy érezte, hogy már nem ismeri fel, vagy akár egyenesen elveszti saját magát abban a közegben (a víz / nem-zsidó társadalom), amelyben egykor tiszta képe és önképe volt.

„Mit lát, még nem tudja, de lángol azért, amit ott lát,
tevelgyése, szemét rászedve, szemét tüzesíti.”

A változó politikai, társadalmi közeg tükreben a közösség tagjai saját megváltozott „imidzsüket” kissé értetlenül, de annál lelkesebben szemlélik. Amikor a zsidó közösség a modernizálódó, fokozatosan – legalábbis a felszínen – egyre befogadóbbá váló társadalomban saját tükröződését figyelte, a vele szemben megváltozott viszonyból fakadóan önmagáról – sokszor pozitívan – torzított képet kapott. Sem maga a víz tükre, sem a benne visszatükröződő kép nem maga a megragadható valóság, ám ahogy ezt Nárcisz sem értette, úgy az új identitást kereső zsidó közösséget is megzavarta a látott, vágyott képmás. A feljűk tükrözött legfontosabb üzenet az volt: „Nézd meg magad, milyen szép vagy a mi szemünkben, válj olyaná, mint amilyenek mi látunk téged, és amilyen képet mi tükrözünk rólad, saját magad felé!” Ez az új, nem saját maga által kialakított, hanem egy másik közegben tükröződő önkép egyszerre töltötte el a közösséget bizonytalansággal saját mivoltát illetően, és ezzel egyidejűen vonzódás keletkezett benne a saját valóságának hasonló, de mégiscsak torzított képe iránt.

„Illó képek után mért nyúlsz, te szegény, te hiszékeny?
Nincs mire vágyakozol: fordulj meg s kedvesed eltűnt.”

Nárcisz zavara elsősorban identitászavar: elvesztette eredeti önazonosságát, az új önazonosság valójában csak egy mások felfogása, és önön megfigyelése által kialakított illúzió, amely amikor megpróbálják megragadni, szükségszerűen eltűnik. Nárcisz tragikomikus helyzetbe kerül: minél jobban kapkod saját képe után, annál frusztráltabbá válik, és helyzete annál reménytelenebb. Nehéz ennél találóbban leírni a modernkori zsidó közösség identitásválságát: az idegen közegben, mások ideáljai és elvárásai által kialakított

önkép nagyon hamar egyfelől hamisnak bizonyult: a zsidók nem olyanok voltak, mint amilyenek a nem-zsidók, és sokszor saját maguk is, a tükörben magukat látni akarták. Hamarosan az is kiderült, hogy a kép nemcsak a valóságban nem létezik, hanem ideálként is elérhetetlen. És mégis: a zsidó közösség önmaga képébe már beleszeretett, és elfelejtette, hogy nem a valós önmagát szemléli, hanem csak egy önmagáról a közvetítő médiumként szolgáló közeg tükrözése által torzított képet lát, és kétségbeesetten kezdett kapkodni a saját magáról alkotott illúzió után. A végeredmény előre megjósolható volt: sem önmagát nem tudta megragadni, hiszen a valós én-jét nem saját egyediségében, magábanvalóságában (Hegelnek bizonyára erre is van egy szép szava) kereste, hanem mások elvárásaiban, elképzeléseiben és illúzióiban vélte megragadni.

Végül aztán úgy járt, mint Nácisz, aki, amikor önmaga tükröződése után nyúlt, magát is eltüntette, és a vizet is összezavarta, és épp azáltal tűntette el benne a saját képét, hogy azt megragadni és magáévá tenni akarta. Ezzel egyidőben a nem-zsidó társadalom számára is megzavart két képet is: az egyik kép az volt, amelyet a befogadásra váró zsidóról (az idegenről) alakított ki, a másik pedig az, amelyet a társadalom saját magáról, mint befogadó közegről alkotott. Az ilyen zavar okozása ritkán marad büntetlenül.³²

„Nem más, mit szemlélsz: magad árnya, mi visszaverődik:
semmi magában e kép: idelép, ha te jössz; s ha te itt vagy,
itt marad; és elenyész, ha te el tudsz tőle szakadni.”

Az elemzésnek ebben a fázisban érdemes visszatérni Gyenge Zoltán korábban már idézett soraihoz: „Ha ... őszinték vagyunk magunkhoz, nos, úgy talán döbbenettel kell felfedeznünk: az idegen leginkább *bennünk* van. Azáltal, hogy az ember individuum ... azaz osztatlan, egy magával, *de különbözik a mástól*, és egyben idegen a más számára, éppen a benne lévő idegenséget kiváltó lényeg tekintetében. És *vice versa*. Az idegen bennem van, belőlem ered.”

Bár úgy tűnhet, hogy az előző fejtegetés pusztán posztmodern játszóadás különböző szövegek olvasatainak lehetőségeivel, de remélhetőleg egy konkrét példa felidézésén keresztül sikerül bemutatni, hogy a Nácisz mítosz Gyenge Zoltán féle olvasata valóban segíthet egy identitás-paradoxon megértésében.

A 18. század előtt élt zsidók jelentős része számára nem lett volna értelemzhető a modern kor egyik leggyakoribb kérdése: „a zsidóság nemzetiség-e

³² A fenti folyamat a történelemtudomány szokincselv történé, de tartalmilag igen hasonló módon történé leírását lásd: Avineri, Shlomo: *Herzl*. Corvina, Budapest, 2015. 45-78.

vagy vallás”.³³ A zsidó történelem folyamán a népi és a vallási elem szinte mindig elválaszthatatlanul és megkülönböztethetetlenül összefonódva létezett. A 18-19. század európai politikája, a hajlandóság arra, hogy a zsidóknak egyenlő jogokat adjanak, többek között azzal is járt, hogy az európai modern nemzetek számára kényelmes fogalmi keretek használatát rákényszerítették a zsidókra is. A társadalmi integráció lehetőségétől lelkesedő, a modernizációs folyamatokhoz pozitívan viszonyuló zsidók meglepően gyorsan felejtették el azt, hogy a zsidó identitás etnikai és nem csak vallási alapon nyugszik. Csak e felejtési folyamat miatt hatott újszerűen Herzl a *Zsidó állam* című könyve bevezetőjében tett kijelentése: „Nép vagyunk, egy nép.” (*Wir sind ein Volk, ein Volk.*)³⁴ Ez a mondat, miszerint a zsidók nem pusztán egy vallás, hanem egy olyan nép is, amelynek a tagjai akkor is egy népi közösséghez tartoznak, ha más-más országban élnek, és más-más nyelven beszélnek, evidenciának számított volna másfél évszázaddal korábban. Herzl egy régi igazság újra-fogalmazásával igyekezett felgyorsítani a zsidó népi identitás újdonsült felismerését a nyugat- és közép-európai zsidók számára. (Kelet-Európában, ahol az antiszemitizmus sokkal erőszakosabban volt jelen, erre az emlékeztetőre kevésbé volt szükség.)

Visszatérve a Herzl tevékenységét megelőző korszakra, az emancipáció lehetősége megteremtett egy olyan új zsidó önfelfogást, amelyben a zsidóság népi mivolta megtagadásra kerülhetett. A cionista mozgalom születésekor, a 20. század fordulóján, amikor Herzl – nem egyedül persze, hanem előfutáiraival és támogatóival együtt – rehabilitálta a zsidó népiség fogalmát, a zsidó történelem során először jött létre olyan zsidó tömegmozgalom, amelyben a zsidó nép a vallástól teljesen, vagy szinte teljesen függetlenül jelent meg. Így született meg egy másik, nem kevésbé meglepő identitás opció is: a zsidó népi identitás igenlése a zsidó vallás és hagyományos eszmerendszer és életforma tagadásával egyidejűleg.

Shmuel Almog egy rövid, ám nagyon fontos tanulmánya megérdemli, hogy felidézzük gondolatmentét.³⁵ Almog arra hívta fel a figyelmet, hogy a cionista

³³ A téma irodalma rendkívül gazdag, de máig alapvető fontosságúnak számítanak a magyar származási, izraeli történésznek iskolaalapító művei: Jákov Katz: *Kifelé a gettóból*. MTA Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest, 1995., uő: *Végzetes szakadás*, Múlt és Jövő, Budapest, 1999., uő.: *Hagyomány és válság*, Múlt és Jövő, Budapest, 2005.,

³⁴ Herzl Tivadar: *A zsidó állam*. Jövők, Budapest. 1919. elektromos kiadás: <https://regi.sofar.hu/book/herzl-tivadar-a-zsido-allam/bevezetes/>

³⁵ Almog, Shmuel: „Normálizációjá ve'or lágojim' bácionut” [héb: Normalizáció és 'fény a népeknek' a cionizmusban], In. Almog, Shmuel és Hed, Michael (szerk.) *Rájon hábehirá* [héber: A kiválasztás eszméje], Merkáz Zálmán Sázár, Jeruzsálem, 1991. 287-298.

identitás elemzéséhez elkerülhetetlen előfeltétel a zsidó nemzeti mozgalom két legfontosabb szellemi elődjének, a felvilágosodásnak és a romantikának a megértése. A felvilágosodás korának meggyőződése az volt, hogy elég a társadalom primitív és sötét rétegeinek felmutatni a fényt, és ennek hatására rögtön meg fognak változni. A mi kontextusunkban ez azt jelentette, hogy a zsidók „civilizálása” – mind kulturális, mind állampolgári értelemben – elég lesz ahhoz, hogy a nem zsidó társadalom sötét rétegei (értsd: az előítéletek és az antiszemitizmus) is eltűnjenek. A felvilágosodás korát a romantika követte, amelynek az alapérzése a melankólia volt, és amely a felvilágosodás optimizmusát felületesnek találta. A romantika hívei gyakran nacionalisták voltak, és antiszemita érzelmeket tápláltak, épp ezért egy zsidó többnyire csak akkor nyert teljes bebocsátást, ha kikeresztelkedett. Ez persze paradoxon volt, hiszen egy zsidónak az egyedisége feladására volt szüksége ahhoz, hogy az egyediséget dicsőítő romantikusok befogadják.

A cionizmus születésére egyszerűen volt hatással e két egymásnak sok mindenben ellentmondó irányzat, hiszen mindkettő csak némi késéssel jutott el a zsidó köztudatba. Egyidejűleg hatott tehát két ellentétes ideál: a felvilágosodás univerzalizmusa és a romantika vonzódása az egyéniséghez és az egyediséghez, így aztán a cionista ideológiában egymás mellett létezett két egymással nehezen összeegyeztethető tendencia: a felvilágosodás örökségként a normalizáció vágya („legyünk olyan nép, mint a nem-zsidó népek”), és a romantika jellegzetes egyedi küldetéstudata („legyünk fény a népek számára”³⁶).

Az ellentétes hatások nyomán kialakult ellentétes célkitűzések az új zsidó identitás kívánatos mivoltáról nem meglepő módon – máig ható³⁷ – vitát eredményeztek a cionista mozgalmon belül. Shmuel Almog három fő tendenciát különböztet meg a normalizáció – ami a felvilágosodás mozgalmának egyik visszatérő gondolata – és az egyedi küldetéstudat – a romantika öröksége – vitájában.³⁸ A nem vallásos cionisták – akik a mozgalom hatalmas többségét képezték – abban egyetértettek, hogy lehetséges a zsidó identitás teljes értékű megélése a zsidó vallás bármilyen formában történő gyakorlása nélkül is. Abban azonban, hogy milyen mértékben kell normalizálódni, azaz olyanná válni, mint a nem zsidó népek, és mennyiben kell megőrizni a zsidó kultúra eszmei, filozófiai hagyományát az új szekuláris életvitel mellett is, már korántsem volt egyetértés.

Az első csoportba azok a cionista gondolkodók sorolhatóak, akik úgy gondolták, hogy miként Izrael népének a klasszikus kultúrában az volt a feladata,

³⁶ A kifejezés forrása Jesájáhu (Ézsaiás) 42:6, 49:6, 60:3.

³⁷ E vita továbbélése a 20. és 21. században az úgynevezett poszt-cionizmus vita: Silberstein, Laurence: *Postzionism: a Reader*. Rutgers, New Brunswick, N.J, 2008.

³⁸ Almog, i.m. 295-298.

hogy vallási szempontból példát mutasson etikai-monoteista küldetésével a nem zsidó népeknek, úgy a modern Izrael megalapítását célként kitűző zsidó nemzeti mozgalomnak is fel kell újítania a prófétai szellemiséget és erkölcsöt. Egy olyan nemzeti mozgalmat kell létrehozni, amely kiemelkedik morális és spirituális színvonalával a kortárs nacionalista mozgalmak közül. A kiválasztottság eszméje nem vesztette tehát érvényét, Izrael népének univerzális küldetése e gondolkodók szerint megmaradt, éppencsak a vallásos formát váltotta fel a modern államalapító nemzeti mozgalom eszköztára.³⁹ A normalizáció az ehhez a csoporthoz tartozók számára tehát inkább csak modernizációt, a hagyományos vallásos életforma elvetését, de nem a zsidó különlegesség feladását jelentette.

A második csoportot Almog a „normális normalizációsoknak” nevezte el, és az ő közös jellemzőjük elsősorban a territorializmus és a diplomácia eszköztárába vetett hit, a racionalizmus és társadalmi szempontból a konzervatív liberalizmus volt. Őket ideológiai szempontból a radikális eszméktől való tartózkodás, a másként gondolkodókkal szembeni tolerancia jellemezte, és bár személyes életvitelükben teljesen szekulárisak voltak, nem akarták kirekeszteni a cionisták táborából a vallásos meggyőződésűeket sem.⁴⁰

A harmadik csoportba Almog a „provokatív normalizációsok”-nak titulált gondolkodókat és aktivistákat sorolta be.⁴¹ Ők azt követelték, hogy a zsidók szabaduljanak meg a zsidó jellemvonásoktól annak érdekében, hogy valódi néppé válhassanak. E radikális identitáskereső csoport meggyőződése többszörösen is paradoxonba hajlik. Egyfelől, noha magukat tartották az autentikus cionistáknak, és úgy vélték, az identitás-vita résztvevői közül csak nekik sikerült megérteniük a zsidó népiség lényegét, mégis tettek két olyan állítást is, amellyel legnagyobb ideológiai ellenfeleik, az anticionisták és az asszimiláció pártiak is örömmel egyetértettek volna. Az első állítás szerint a zsidók jelenleg nem tekinthetőek népnek (hiszen épp a zsidó vallás miatt kialakult jellemzőik miatt nem olyanok, mint a „normális” népek). Ezzel a kijelentéssel („a zsidóság nem nép”) boldogan egyetértettek volna mind az anticionisták, mind pedig az asszimiláció hívei. A második állításuk („olyanná kell válni,

³⁹ Almog ebbe a csoportba sorolt olyan gondolkodókat, mint Áhád Háám és A.D. Gordon, de Izrael Állam első miniszterelnökét, Dávid ben Guriont is. Valamennyiükről, csakúgy mint az alább felsorolásra kerülő gondolkodókról képet kaphat az érdeklődő olvasó e bevezető alpművek közé tartozó, magyarul is megjelent könyvből: Avineri, Slomo: *A modern cionizmus kialakulása*. Századvég, Budapest, 1994.

⁴⁰ Ide sorolta Almog például a cionista mozgalom alapítóját, Herzl Tivadart és a szintén magyar származású legfőbb szövetségesét, Nordau Miksát.

⁴¹ Közéjük sorolta be például a héber nyelv megújítóját, Eliezer Ben-Jehudát illetve Joszef Hájim Brennert.

mint amilyenek a nem zsidók”) az anticionista, de zsidó identitásukban elkötelezett zsidókból bizonyára ellenkezést váltott volna ki, annál nagyobb öröme szolgált volna az asszimiláció híveinek.

A paradox tétel – amelynek megértésében segíthet a romantika kapcsán már említett paradoxon: csak azt a (zsidó) egyént fogadjuk be, aki megszűnik zsidónak lenni – megszületése, miszerint a zsidóknak ahhoz, hogy igazán önmaguk lehessenek előbb tulajdonképpen nem-zsidóvá kell válniuk, egy hosszabb folyamat eredménye volt. Keserű történelmi tapasztalataik, a rendszeresen visszatérő üldöztetés, fizikai és lelki abúzus okait kutatva saját magukban vélték felfedezni a hibát. A sajátos logika abból indult ki, hogy a bántalmazó folyton a nem zsidó, és a bántalmazott mindig a zsidó. Ha pedig – szól a konklúzió – a zsidók ki akarnak törni ebből az ördögi körből, akkor át kell értékelniük a hagyományos irodalomban jellemzően a nem zsidóknak tulajdonított tulajdonságokat. A jellegzetes nem zsidó tulajdonságok megmaradnak, de a csoporthoz tartozó gondolkodók szerint már vonzóvá kell válniuk a zsidók számára, akik ezáltal normalizálhatják magukat. Míg a korábbi korszakban a zsidók a nem zsidókhöz kapcsolt testiséget és fizikai erőt a zsidók spiritualizmusával ellentétes negatívumokként értékelték, most már elkezdtek vágyani a természet, az élet, az érzés és az ösztön világára. Ezzel párhuzamosan elkezdtek megvetést mutatni a korábbi zsidó ideálok, az olvasottság, az önfegyelem, a mértékletesség, és a szofisztikáltság iránt. A klasszikus zsidó szövegek szerzői többnyire gúnyolódtak azon, hogy a nem zsidók a kocsmába mennek, amíg a zsidók a tanházba tartanak, az „új zsidó”⁴² születését követelő cionista gondolkodók radikális szárnya viszont irigykedni kezdett rájuk. A zsidók önkritikai érzéke sokszor öngyűlöletnek minősülhetett, vagy akár a bizonyos értelemben vett önpusztítás határát súrolta. E tendencia példázására itt mindössze egy szöveget idézek:

„Vetessük le teljesen a *žid*-del minden tipikus vonását és helyette öltöztessük föl azokkal a tulajdonságokkal, amelyek annyira hiányoznak belőle. Mivel a *žid* csúf, beteges és nincs benne külső báj, az ideális héber képe legyen a szépség, az erő, a széles vállak, a mozgás bája és a színes ruhák. A *žid* retteg és reszket, a másik tehát legyen büszke és független... a *žid* megszokta, hogy engedelmeskedik, a másik szokjon hát hozzá a parancsoláshoz. A *žid* szeret elrejtőzni, visszatartani a lélegzetét és lesüti a szemét, a másik legyen határozott, magabiztos, nézzen az egész világ szemébe, feszítse ki a zászlóját és hirdesse: én héber vagyok.”⁴³

⁴² Az „új zsidó” fogalma történetének részletes elemzését lásd: Shapira, Anita: *Jehudim hádásim, jehudim jesánim* [héber: Új és régi zsidók]. Ám oved, Tel Aviv, 1998.

⁴³ Zeev Jabotinsky: *Ketávim cioniim risonim* [héber: Első cionista írások], Ámicháj, Jeruzsálem, 1949. 9. 98-99.

A szöveg ironiája az, hogy szerzője az a Vladimir Jabotinsky, aki a militáns, jobboldali cionizmus megalapítója volt, és akit legtöbbször ért a „zsidó felsőbbrendűségben” való hit vádja.⁴⁴

Almog konklúzióját érdemes egészében felidézni: a normalizáció gondolatával az a legnagyobb probléma, hogy feltételezi egy olyan ideális norma létét, amelyhez minden népnek, így a zsidóknak is hasonulni kell. A „provokatív normalizációs” irányzat álláspontja pedig rámutat egy újabb paradoxonra: a zsidó hagyománytól legradikálisabban elszakadni kívánó irányzat is kizárólag a többi zsidóval volt képes vitatkozni, a nem zsidó világot a legkevésbé sem érdekelte, hogy ők kinek tekintik magukat, mert az ő szemükben ugyanúgy zsidók voltak, mint a vitapartnereik. Csak az vonhatta szubjektív alapon kétségbe, hogy ő maga zsidó, aki számára a zsidóság egy objektív adottság volt.

A zsidó identitásról folytatott vitában az előbb ismertetett állásponttal kapcsolatban különösen aktuálisnak érezhetjük Nácisz mítoszát. Nácisz – akinek van saját identitása, hús-vér valósága, akarata – addig néz egy illúziót (önmaga képét), ami valójában persze nem önmaga, hanem csak fények játéka a víz tükrén, amíg beleszeret, és rabjává válik ennek az önmagára emlékeztető, benne rejlő „más”-nak, eggyé akar vele válni, és végül egy önbecsapásból született ideál elérhetetlensége miatt hagyja saját identitását, hús-vér valóságát elpusztulni.

A zsidó kultúra számos lezáratlan vitája közül egy időben távoli és egy időben közeli példán keresztül azt próbáltam megmutatni, hogy a megoldhatatlan vitás kérdések létében nem szükségszerű „episztemikus kudarcot” látni. Ezek a meg nem oldott kérdések legalábbis a zsidó bölceleti hagyomány esetében állandó inspirációs forrásként szolgálnak a következő nemzedékek számára, és éppen a meg nem oldott viták biztosítják egy önmagával folyamatosan vitatkozó hagyomány számára, hogy intellektuális életereje mindig meg tudjon újulni, mindig releváns tudjon válni bármely nemzedék számára. Ezt pedig nehéz lenne bármilyen értelemben kudarcnak tartani.

⁴⁴ Jabotinskyról lásd a némiképpen talán negatívan elfogult, de mértéktartó bemutatást: Avineri, im. 188-220. Jabotinskytől magyarul is olvasható néhány esszé: [Zeev Jabotinsky]: *Jabotinsky írásaiból*. Budapest, 1990.