

Ruzsacz István:

Lágy hasonlat

A tizenharmadik-tizennegyedik század fordulóján, Németföldön a képzőművészet új alkotása jelent meg. Az ájtatosságot szolgáló szobrok (Andachtsbilder) ezen új típusát, a halott Krisztus és az őt ölében tartó Mária sajátos ábrázolásmódját a nagypéntek esti vécsernyére utalva *Vesperbild*nek nevezték el. Az *Andacht*, áhítat szó latin megfelelője, egyben a gyermeki szeretet istennőjének neve: *Pietas*. Mely tehát jelenthet még gyermeki szeretetet, ragaszkodást, de (figyelemreméltó megfordítással) szülői szeretetet, gyöngédséget is; továbbá odaadást, kegyeletet, szelídséget és könyörületességet. Olasz leszármazottja, a *pietà* ez utóbbi értelem irányába mozdult el, és mint a szájalom, a (szenvedésben való) részvét (*Mitleid*) szava, ez lett a később Itáliában is elterjedt szobortípus közismert megjelölése.

Ha ezt a szót halljuk, *pietà*, alighanem legtöbbünknek Michelangelo Buonarroti csodálatosan lágy, szelíd, az elképzelhető emberi szépséget elénk állító márványszobra jelenik meg. Ín azonban az eredetekhez visszatérve a bonni Rheinisches Landesmuseum kicsiny, fából faragott szobrocskáját szeretném megidézni, az úgynevezett Pietà Röttgent¹, mely valamikor az 1300-as évek elején készülhetett. A valószerűtlenül sovány Krisztust egyenesen ülő helyzetben tartja térdén Mária, gyengéden, mintha nem akarná tudomásul venni, hogy nem újszülött kisfia eleven teste simul testéhez. A meggyötört fölé hajol, de tekintetét nem rá irányítja, hanem szinte tompa, megtört, kérdő pillantással maga elé mered. Arcába reményt féltő kín vés barázdát. Fiának feje természetellenes szögben csuklik hátra. A szent sebek virágillatának plasztikus nyoma, hogy stigmái körül az alvadt vér rózsaszirmokként szétterül. A figurák aránytalanok: fejük túl nagy, ugyanígy Jézus kezei és lábai mint a sebhelyek

¹ A szobor képe megtalálható az alábbi albumokban: *Gótikus stílus*, szerk.: R. Toman, B. Beyer, B. Borngässer, Vince Kiadó, Bp., 2000, 352. o. ill. *Skulptur. Mittelalter*, szerk.: G. Dubay, Taschen, 1989, 153. o.

hordozói, miközben egész testmérete kisebb az Anyáénál, “a halott alárendelődik Mária alakjának.”² Az ábrázolás félig még reális, félig szimbolikus.

A *Vesperbild* mint ikonográfiai típus meghatározásában Passarge néma, magányos *pár-beszéd*ként jellemzi Mária és a halott gyermek *viszonyát*.³ A paradox megfogalmazás jól érzékelteti a köztük lévő kapcsolat jellegét. Bár kétségtelenül összetartoznak, mégis egyúttal kimérhetetlen az őket elválasztó távolság. A szakadék többszörösen felnyílik: a nő és a férfi⁴, az élő és a holt, az ember és Isten között. A végletekig fokozott másság megfelel a buberi-lévinasi gondolkodói hagyomány támasztotta követelményeknek, a transzcendens, az abszolút más olyan Te, aki integrálhatatlan a vele szemben álló Én szubjektumába. E szakadék mégis áthidalt. Ha a fentiek alapján a *pietast* ’az anya szeretete’-ként fordítom, egyszerre értem *genitívus obiectívusnak* és *subiectívusnak*. Természetesen nem a német idealizmus reflexivitás gondolata értelmében, mely a szubjektum és objektum azonosítása által lehetetlenné teszi a szeretetet egyáltalán⁵, hanem a mutualitás⁶, a kölcsönösség buberi fogalma mentén, mint szeretet és viszontszeretet dinamikáját. A kölcsönviszony tételezése persze nagyon is közel sodor ahhoz, hogy a metafizikai aszimmetria⁷ parancsát áthágva Én és Te egyetlen közös fogalom⁸ egyedeként feloldódjanak egy totalizáló szinoptikában egyazon rendszer többé nem más, hanem felcserélhető elemeivé alacsonyítva, ahogy a gyár futószalagjának közömbös, hogy a soron következő csavart Chaplin húzza-e meg vagy akár egy robotgép.

² Passarge 92. o. (Bibliográfiai adatokat ld. az irodalomjegyzékben.)

³ Uő. 3. o.

⁴ A *Teljesség és Végtelen* egy helyén Emmanuel Lévinas írja: “Az én-te, amelyben Buber az emberek közti viszony kategóriáját meglátja, nem a beszélgetőtárral, hanem a női mássággal való viszony.” Lévinas b, 127. o.

⁵ Tatár a, 13. o.

⁶ Martin Buber nem egyetlen terminust használ az *Én és Te* során, hanem szinonim kifejezések változatos készletét, a magyarban viszont mindig a ’kölcsön-’ tő származékait találjuk: Gegenseitigkeit (Buber d, 82. o.) = kölcsönösség (Uő. b, 11. o.), Wechselwirkung (d 89. o.) = kölcsönhatás (b 22. o.), gegenseitige Beziehung (d 108. o.) = kölcsönviszony (b 55. o.), csak a majdnem négy évtizeddel későbbi utószóban szerepel: Wechselseitigkeit (d 162. o.), Mutualität (Uo.), Reziprozität (d 163. o.), ez utóbbiak fordírása mindig: kölcsönösség (b 149-150. o.).

⁷ Lévinas b, 36

⁸ Uo. 22. o.

“Az Én helyzete nem cserélhető fel a Te által elfoglalt helyzettel.”⁹ Ezért megkérdőjelezhető Wcöres Sándor *Simon mágus* című versének igazsága is:

Az Alkotó, meg a Romboló
nem léptek harcba sosem:
köztük, a két örök-egy között
összjáték áll, nem küzdelem,
s a két szerető is délibáb csak,
a valóság: az egy szerelem.

Egyetértének tehát Lévinas megállapításával, de ő ezt Buber-kritikának szánta. Csakugyan maradéktalanul elmarasztható az *Én és Te* szerzője? Ennek ellene szól a mű azon része, ahol Buber a hamisként felismert misztikával igyekszik megbirkózni (jóllehet egyéb helyeken valóban az lehet az olvasó benyomása, hogy győzelme nem volt maradéktalan, és a küzdelem során időnként a misztika áll nyeresre.) Szót emel ugyanis “a viszony egymással elmozdíthatatlanul átellenben álló hordozói”¹⁰ mellett. János evangéliumáról pedig – félremagyarázó-íval szemben – állítja: “Ez csak igazán a tiszta viszony evangéliuma. Itt igazabb dolgok vannak, mint az ismert misztériumversben: »Én vagyok te, és te vagy én.«”¹¹

Kezdeti hasonlatomhoz visszatérve úgy is elmondhatnám a szerepek felcserélhetetlenségéről szóló tételt, hogy a *pietával* egy másik művészeti ág éppoly kedvelt ábrázolástípusát helyezem szembe. A festészetben jól ismert, hiszen a tizenkét nagy ortodox ünnep egyikének témáját dolgozza fel, a *dormitatio*, az ‘Istenanya elszenderedése’ ikon, mely a *pietà* diametrális ellentétének tekinthető, hiszen a halott Isten-szülő és az ő lelkét kisgyermek formájában kezében tartó eleven Krisztus kettőse áll középpontjában. Csak a példa kedvéért idézzük fel Feofan Greknek, az egykori Röttgen-gyűjteményből származó *Vesperbild*del közel egyidős *Venerue*-téma feldolgozását. A bizánci

⁹ Lévinas a 109. o.

¹⁰ Buber b 105. o.

típushoz közel került novgorodi ikonokkal szemben, ahol a körben álló apostolok és szentek “mindegyike egyedül marad a maga szomorúságával”, itt “az apostolok kétségbeesése nagyobb szenvedéllyel kerül ábrázolásra, ám a fekhely fölé hatalmas Krisztus alak tornyosul, és egy fényesen ragyogó kerub töri át a kék mandorla félhomályát.”¹² Jóllehet a két jelenet szituációja hasonló, esetünkben a testméretek aránytalansága is rokonítja a műveket, mégis világos, nem csupán a szerepek cserélődtek fel, a két alkotás jelentése is egészen más. A szobor a szinte reménytelen szenvedés felmutatásával megdőbbsen, alázatra szólít, a nézőjétől várja, hogy benne szülessen meg a remény, maga is vigasztalanul. Az ikon a már megdicsőült Krisztust mutatja, aki a Szent Szület is megdicsőíti, itt körülállókra van szükség, hogy az emberi álláspontot képviseljék, de az ő bánatuk elhomályosul a mennyei fényességben.

Azt hiszem sikerült kellően megvilágítanom, miért szükséges a szemben állók össze-mérhetetlenségét hangsúlyoznunk. Két kérdés merülhet fel ezek után. Az első talán kevésbé veszélyes ellenvetés, tudniillik, ha – mint ahogy ténylegesen – Buber és Franz Rosenzweig kapcsolatának egy fontos dokumentumát szeretném ismertetni, akkor viszonyukra tekintettel miért nem olyan történetek képeivel közelítek hozzájuk, mint amilyen Patroklosz és Akhilleusz, Dávid és Jonatán vagy akár Schiller és Goethe barátsága. A válasz kitalálható, Lévinasszal szólva: “a spirituális barátság tiszta szellemisége nem látszik összhangban állni a tényekkel.”¹³ Vagyis a *pietà* kevésbé engedi a találkozás pólusainak megfordítását, és jobban hangsúlyozza a Másik *fenségét*.

Másrészt viszont nem kerülök-e ellentmondásba a Lévinas által ugyanott meg-fogalmazott gondolattal, miszerint “az Én-Te viszony eredetisége abban rejlik, hogy nem kívülről, hanem csak a viszonyban lévő Én felől érthető meg.”¹⁴ Márpedig a szoborcsoport párosához képest én természetesen kívülálló vagyok, nem Én és nem Te, hanem róluk harmadik személyben, Az-

¹¹¹ Buber b 102. o. Ismét Weöres idézettel, a *Vásári tükrösség* kevésbé szép, vagy mondhatnám, idéetlen soraival illusztrálva: “Bika vagyok, tehen vagy,/ én te vagyok, te én vagy.”

¹² M. V. Alpatov: *Early Russian icon painting*, Iskusstvo, Moscow, 1974, 11. o. Az ikon reprodukciója ezen kötet 62. Tábláján látható.

¹³ Lévinas b 109. o.

beszéddel szóló Ő. Miközben *őket* egyetlen teljessé tevő pillantással átfogom, láthatatlanná válik számomra az a másság, amivel egymáson találkoznak. I hogy (nevezzük így) 'Meister Goldmund megfaragta a szobrot', vagy az hogy 'R. I. látja *azt*', ezek egyértelműen olyan mondatok, melyek a tárgyas igék tartományáról¹⁵, az *Az*-világról, a létezőket alanyra (szubjektum) és tárgyra (objektum) hasító duális ontológia birodalmáról szólnak. Goldmund Mester könnyen megkapja a kiutazási engedélyt: ő a szellemi világ létezőjével áll viszonyban, nem kész nyelv valódi szavaival szólnak egymáshoz, de a Mester valóban sejti, mit sugall neki. Kicsoda? Nem kérdi, de elfogadja szótlán, de nyelvet létrehozó szavát.¹⁶ A sugallat formáját azonban, érzékelhető, tapasztalható, tárgyá válható dologgá teszi, melyet más dolgok határolnak. Ez a műalkotás credite, ahogyan Buber megfogalmazza. A művész tehát tárgyat alkot ugyan, de ez eredmény- és nem iránytárgy, egy szellemi alakkal való megtermékenyítő randevú eredménye. Milyen esélyei vannak a műélvezőnek, hogy a műtárgyat ne csak megcélozza, élvezze, használja, esetleg illusztrációként, hogy aztán lényegtelenként hátrahagyja, miután betöltötte célját? Nehéz ügy, és nem csak a mi fáradhatatlan jó szándékunkra, de az illetékes hatóságok kegyelmes urainak irgalmára is szükség van ahhoz, hogy vízumhoz jussunk, és beléphessünk a találkozás exkluzív paradicsomába. "A teremtett mű – dolog a dolgok között, és mint tulajdonságok összessége, tapasztalható és leírható. De a befogadó szemlélő egyszer s másszor testi valójában szembetalálkozhat vele."¹⁷

"Az »Én és 'Te« című írás fő tartalma ismeretes módon egy, miként Buber véli, alapvető ellentét: az »Én-Az alapszó« és az »Én-'Te alapszó« ellentétének leírása."¹⁸ A leírás természetesen nem semleges: miközben az Én-'Te viszonyt minden pozitív értékkel felékesíti, az Én-Az alapszó mondásának kényszerét

¹⁴ Uo.

¹⁵ I.d. Buber d, 80. o. A magyar fordítás (Buber b 6. o.) az 'Umkreis der zielenden Zeitwörter' kifejezést költőiben adja vissza: "céltudatos igék tartománya".

¹⁶ Buber újra és újra Nietzsche mondását idézi az ihletről: "az ember elfogad, s nem kérdi, ki az aki ad." (Buber b, 134. o., 155. o.)

¹⁷ Buber b, 14. o.

¹⁸ Theunissen 321. o.

elrettentő színekkel ecseteli. Mert itt bizony végzet-szerű kényszerről van szó, és erre a sorsra nem mondhatunk, csak fogcsikorgatva igent. Hogy minden Te hamarosan Az-zá válik, “ez osztályrészünk magasztos szomorúsága.”¹⁹ Theunissen megállapítását rögtön a műalkotásról szóló Buber-idézet után olvasva szembetűnik, hogy még maga a dialógus prófétája sem tesz, nem tehet mást, mint “leír”. Hiszerint az, hogy anya és fia viszonyáról leíró módon, harmadik személyben beszéltem elkerülhetetlen volt, ám ez a kénytelenség el kellene, szomorítson.

“Vagy a harmadik személyben való beszéd szükségszerűsége nem sokkal inkább arra utal, hogy az Az által szót kér valami, ami mélyebb értelemben az Én-Te tiszta relációja számára is létszükséglet?”²⁰ – teszi fel a kérdést Bernhard Casper alapvetőnek számító előadása szövegében, melyben Franz Rosenzweig Buberhez írt levelét²¹ elemzi. A keltezés nélküli levélben Rosenzweig az *Én és Te* első korrektúra íveinek elolvasása utáni közvetlen észrevételeit írja meg kollégájának: az imént vázolt problémahorizont megvilágításával bizonyos értelemben rehabilitálja az Az-t. Buber 1922. szeptember 14-ével válaszol filozófiai főművének meg-kerülhetetlenül komoly kritikájára, mely ezek szerint néhány nappal szeptember 8-a után keletkezhetett (ekkor kelt levélkéjében értesítette Rosenzweig a “kedves professzor urat” fiának születéséről).

E levél a magyar olvasónak sem egészen ismeretlen, ugyanis az *Én és Te* fordítója, Bíró Dániel a Buber-mű utószavában²² erősen támaszkodott rá, sőt

¹⁹ Buber b, 22. o.

²⁰ Casper b, 227. o.

²¹ Rosenzweig a, 824-827. o., 812. számú levél. Először 1973-ban Buber a-ban hozta nyilvánosságra G. Schaefer. A Rosenzweig összkiadásban közölt változat néhány apró félreolvasás kiigazításával, valamint a héber szövegrészek eredetiben hagyásával tér el ettől.

²² Bíró a. Ez jórészt azonos a Rosenzweig (születésének századik évfordulóján Kasselben megtartott) konferencia (előadásait tartalmazó) kötetben található, németnyelvű szöveggel (Bíró b). A kontextusuk eltéréseiből adódó szükséges változtatásokon kívül (pl. a kettejük közös története helyén a magyarban Buber életrajzának vázlatát találjuk) szóval ezeken kívül is vannak kisebb eltérések a két tanulmány között, sajnálatos módon néhány hiba is megjelent a magyar változatban. A 174. oldalon a talmudi történetnek a németből még hiányzó kifejtésében négy helyett három bölcsről van szó. A következő oldal elírásai a német alapján javíthatók: “az ember teremtő cselekedete” helyett “megváltó”-nak kellett volna szerepelnie. A lap alján “az Én-Az-ban találja meg a helyét” pontosabban: “Mi-Az-ban”. A 177. oldalon “Formája szerint...az Én-TE pedig a Mi-Az-hoz [tartozik]”, helyesen: “Mi-AZ-hoz”.

egy-egy mondatát le is fordította. A kötet recenzense, Donáth László jelzése azonban megfontolandó: “A komfort-falatként föltálat Rosenzweig-levélrészletek – meghintve némi életrajzi adalékkal – aligha tekinthetők a mű egyik értelmezési lehetőségének, s legföljebb a szűk szakmai elit bágyadt elismerését válthatják ki.”²³ Itz a talán túl erős fogalmazás feljogosít arra, hogy vállalkozzam annak megmutatására, a levél igenis képes lényegesen hozzájárulni a dialógus-filozófia legismertebb, legnépszerűbb művének jobb megértéséhez. Miközben azt sajnos el kell ismernem, hogy Bíró Dániel sok mindent homályban hagyott, így a téma kiegészítésre szorul.

Mindenekelőtt álljon itt maga a levél²⁴, beszéljen előbb magáért. Azután lehetőség(eim) szerint igyekszem kommentárokkal ellátni.

Tisztelt Professzor Úr!

Igazán nem könnyű a feladatomb. Ön is egészen jól látja a különbséget aközött, amit Önnek, és aközött, amit a könyvről mondhatok. Egyébként ez utóbbihoz hiányzik is nekem néhány dolog, melyeket az olvasó a könyvesboltban már tudni fog, ezeket még árulja el nekem: milyen vastag lesz hozzávetőleg? hány – nyilván cím nélküli – részből áll? kiderül-e az olvasó számára, hogy ez csak egy első rész? – Az első kérdés rögtön az előzetes megjegyzés szempontjából lényeges. Egy legföljebb 10 ív terjedelmű karesú kötetnél megfelelő volna. Egy vaskos esetén fennállna a veszély, hogy felakasztják rá, mint egy szögre, és leesik. Ugyanis szöggként hat, jóllehet alapkőnek kellene lennie. Így alapkövet nem kell szükségszerűen elsőként lefektetni. Először ki lehet jelölni az építési területet, aztán ásni, anyagot odaszállítani stb.; így nyugodtan el lehetne azt mondani magában a könyvben

²³ Donáth 84. o.

²⁴ A fordítás elkészítésében nyújtott segítségért Tatár Györgyöt köszönet illeti, engem pedig a kritika az esetleges hibákért.

is. – Aztán a zárójel ellenére vagy talán épp a zárójelben megbotlottam a 14. oldalon. Ez kicsik. “Énnek ki kell esnie!” Akkor hát jobb lenne, ha – kiesne.

Minden más, amit mondandó vagyok mélyebbre megy, az már nem a “korrektúrához” tartozik. Szeretnék *manu brev*²⁵ hozzáfogni: Ön az Én-Te-vel az Én-Az képében egy kriplit állít szembe ellenfélként. Hogy ez a kripli kormányozza a modern világot, mit sem változtat kripli voltán. Ezt az Az-t Ön természetesen könnyedén félreállítja. Ám ez nem a valódi Az, hanem a nagy félrevezetés terméke, mely Európában alig 300 éves. Csak ezzel az Az-zal lesz egy Én együtt-(nem: mondva, hanem:)-gondolva. A kimondott Azzal semmiféle Én nem mondatik együtt. Mindenesetre nem emberi. Amit emberként vele együtt mondok, ha Az-t helyesen mondom ki, így hangzik: Ő²⁶. Az “Én-Az alapszót” természetesen nem mondhatja egész lényével az ember. Ez éppenséggel nem alapszó, legjobb esetben alapgondolat. Vagy még az sem: csúcsgondolat, egy gondolati csúcs, egy filozófiai csattanó. Tehát ha Az mégis teljességgel valóságos, akkor bizony olyan alapszóban kell állnia, amelyet ugyancsak egész lényünkkel mondunk ki arról, *aki* azt mondja. Az ő nézőpontjából ez az alapszó így szól: ÉN-Az. A miénkből: Ő-az. Mondja ki egyszer: **ממית ומחיה**²⁷! Akkor Ön ezt az alapszót mondta, mégpedig egész *lényével* mondta.

Ebből az Én-Te alapszóra való szorítkozásból (amelyben egyébként Ön Ebnerrel²⁸ osztozik) következik – gondolom én – minden más. Ön, akárcsak Ebner, a felfedezés örömeinek mámorában minden mást (szó szerint) a holtak közé hajít. Az azonban nem halott, habár a halál hozzá tartozik; Az teremtett. Mivel azonban Ön Az-t egyenlővé tette azzal a kétségkívül halott Az-zal, mely az Én számára Az, ezért mindent, amiről nem akarja, mert persze nagyon is

²⁵ Az eredetiben itt a ‘den Stier bei den Hörnern packen’ német szólás szerepelt, amely szó szerint azt jelenti, hogy ‘szarvánál ragadni meg a bikát’, de mivel ez szerintem a magyarban nem él, és nem találtam (hasonló) magyar fordulatot, mely ugyanezt (azaz ‘nem késlekedni, nem teketóriázni’) fejezné ki, jobbnak láttam ezzel a latin kifejezéssel átültetni.

²⁶ A németben csupa nagybetűvel írt személyes névmások (ICH, DU, ER) Istenre utalnak.

²⁷ “(Az Úr) öl és elevenít (, sírba visz és visszahoz).” 1 Sám 2,6.

²⁸ Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* = Uő.: *Schriften 1. Band*, Kösel Verlag, München, 1963. Magyarul: *A szó és a szellemi valóságok. Pneumatológiai töredékek*, ford. Hidas Zoltán, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995

eleven, hogy a halálnak ebbe a völgyébe hulljon, ezért mindazt be kell emelnie az Én-Te alapszó Országába, amelynek ezáltal rettentően ki kell tágulnia.

Így épp az ellenkezője történt Önnel, mint felfedező társával Cohennel²⁹ (valódi **לפרדס דננסו**³⁰-történet!): aki az Én-Te viszonyt mint a szabály alóli nagy kivételt fedezte fel, és egy toldaléképületet húzott fel számára a már kész építménye mellé, mindig ügyelve arra, hogy a már elkészültet, ne csúfítsa el. Ez természetesen nem sikerült neki; túlon túl sok minden költözött volna a melléképületbe, ami már megtalálta a maga helyét a régi házban; így az fenyegetett, hogy a toldalékszárny saját külön házzá növi ki magát, melyben aztán azok igazodnak ki a legkevésbé, akik a régi házban már otthonosan mozogtak. Ezzel szemben Ön már eleve új épületet emel. A teremtést káosszá teszi, ami épp arra jó Önnel, hogy építőanyagként szolgáljon az új épülethez. Mindaz, ami nem illeszkedik bele, lényegtelenné válik. Cohen megrémült a felfedezésétől, Ön meg van *mámorosodva* tőle; így Önt követni fogják az **אחרים**³¹ és **מקצצים בנטיעות**³²-tá lesznek. De ebben a **פרדס**³³-ben is lehetséges **בשלום ויצא ננסו בשלום**³⁴. Az Ön szavaival szólva: az Én-Te mellett van két másik, a lényeknek ugyanúgy megfelelő alapszó, alapszavak, amelyeknek az egyik fele mindenkor éppúgy átárasztja magát a másikba, mint az Én-Te esetében. Az egyikről, az Ő-Az-ról, a “belépés” szaváról már beszéltem. A “kilépés” szava, épp az a bizonyos **יצאה**³⁵ így hangzik: Mi-Az (ugye lehetek Önnel szemben ilyen formulaszerűen tömör?) Ez a második módja az Az egész lényvel való kimondásának. *Én* nem vagyok képes lényem teljességével Azt mondani, de *Ő* képes rá, és *Mi* képesek vagyunk. (NB. a Mi-Az alapszóban megtalálható a felelet mindazon problémákra, amelyeket a filozófia az Én-Az ál-alapszóban

²⁹ Hermann Cohen: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, (1919), Frankfurt a. M. 1980

³⁰ “(A)kik beléptek a pardeszbe.” A ‘pardesz’ – ugyanabból a szóból származik, mint a görög *παράδεισος* (paradicsom) – eredetileg díszkertet jelent.

³¹ Aherim = a másikkak (a hitüket elhagyók értendő)

³² A fiatal hajtságok irtói(vá).

³³ Pardész.

³⁴ Bemenni épségben és kijönni épségben. (Értsd: bemenni... és kijönni...)

³⁵ Kijárat. A héberben nőnemű szó széles jelentésmezővel rendelkezik, és jelenthet kijövetelt, láthatóvá válást, (rabszolgaságból való) megszabadulást.

próbált megválaszolni.) Ha mi mondunk Az-t, Az átváltozik AZ-zá. Így aztán a következő sor jön létre, melyben az Én-'Te kell, hogy a középpontot alkossa, mert egyedül ebben a **ספרדס**-ben uralkodik teljes egyensúly, amennyiben az Én-'Te bármely pillanatban ÉN-'Te-ként és ugyanúgy bármely pillanatban Én-TE-ként mutatkozhat meg:

Ő-Az, Én-'Te, Mi-AZ

ÉN-'Te

Én-TE

Ennek a sornak az elejét és végét összekötve megkapjuk Schelling nevezetes mondatát: “Akkor a panteizmus igaz lesz.” Ellentétünk minden részletében, amelyet alaposan megvitattunk, az Az szó körül forog; nem pusztán a fa (ami különben most engem is szinte elbűvölt, olyan fenségesen ragyog a 13. oldalon) és a műalkotás, de a “törvény” kérdése is, az engedélyé (engedély! csak egy engedély! **ורבותי! מרנן ורבנן ורבותי!!!**)³⁶, hogy ismét harmadik személyben lehessen beszélni Istenről, és ebből (egyedül *ebből*) kifolyólag a 'Tereptőről való beszéd lehetősége, – minden ebből a pontból indul ki. Nem rója-e le Ön is a megvetett szónak kénytelen-kelletlen, de szüntelenül az adót? Miközben Én-'Te-*ről* beszél. És amikor Cohen “korrelációja” helyett az igazán nem németebb “kapcsolat”³⁷ szót választja. Lehetett volna más szavai, olyan szavak, melyeket az Én mondhat a 'Te-nek, a 'Te az Én-nek (beszélhet így az Én a 'Te-hez: 'hozzád vagyok kapcsolva??), németebb szavak, – ha nem kellett volna annyi mindent (még hozzá minden valódi életet) belepréscselnie az Én-'Te alapszóba, ami az Az-ban, persze az Ő-Az és a Mi-Az szópárokban álló valódi Az-ban, és nem az Én-Az fiktívjében, fesztelenül és egészében kimondható.

³⁶ “Uraim, Barátaim, Tanítóm engedelmeikkel...”

³⁷ Nem világos számomra, hogy miért ne volna a 'Beziehung' németebb (deutscher) szó a latin eredetű korrelációnál. Talán beleértendő a jelzőbe a rokon eredetű 'deutlich' (értelmes, világos, érthető) kifejezés is, mintha azt mondanánk: a 'kapcsolat' nem eléggé *magyar*, mert nem *magyarázza*, nem világítja meg, nem teszi érthetővé kellőképpen azt, amit jelöl.

Kedves Professor Úr – ezúttal az Az igazán önzetlen lovagja vagyok, jobban mint valaha. Befüggönyözött ablakaim mögött valóban csak Én és Te *érdekel*. De mégis, mivé lenne Én és Te, mi válna belőlük, ha az egész világot és hozzá a Teremtőt el kell nyelniük? Vallás? Tartok tőle – és megborzongok a szótól, mint mindig, valahányszor hallom. Az *Én számára* és a *Te számára* lennie kell másnak is, mint – Én és Te. Maradok mindig

az Ön Franz Rosenzweigje.

Ami a korrektúrához tartozik

A levél első bekezdése néhány futó kérdést, és két kevésbé lényegesnek tűnő javaslatot tartalmaz a “könyvről”. Ezek a ’korrektor’ megjegyzései. A kérdésekre adható választ, hiszen jártunk a könyvesboltban, tudjuk már (vékonyka, nagyjából 8 ívnyi kötet, mely három cím nélküli részből áll, és nem utal rá semmi jel, hogy további köteteknek kellett volna követniük), azt viszont nem, hogy ezekre Buber mikor és hol felelt; mindenesetre 14-i levelében ezt írja: “Ezen kötet terjedelmére vonatkozó kérdést már megválasztam, úgyszintén a részeinek számára vonatkozót; ezek *nálam* nem névtelenek – *Szó, Történet, Isten* – ám szégyellem ezeket a címeket följük írni; erről és néhány más pontról kész vagyok megváltoztatni a véleményemet.”³⁸

Hgyébként az egész művet ötkötetesre tervezte³⁹, és nyitott volt ennek az *Én és Te*-ben való jelzésére is. ’22 szeptemberében a kézirat végén a szövegtől elkülönítve ennyi állt: “a mű vázlata, melynek kezdete ez a könyv: 1916 május; ezen könyv első lejegyzése: 1919 nyár; végleges változat: 1922 tavasz”⁴⁰. A végül soha el nem készült folytatások az alábbiakat tárgyalták volna: “II.

³⁸ Buber a, 104. számú levél

³⁹ Ezt tudjuk a válaszlevélből, és a *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips (A dialógus elv történetéről)* című dolgozatából is (Buber f, 298. o.).

⁴⁰ Buber a, 104. számú levél

Ósformák¹¹, III. Istenismeret és isteni törvény, IV. A személy és a közösség, V. Az erő és az Ország.¹² A válaszlevélben azt is megemlíti, hogy ha Rosenzweig kívánatosnak tartja az egészbe való szorosabb besorolást, akkor ő ezt is megkísérelné azzal, hogy elhatározza magát egy átfogó címre. 1922. november 14-i levele tanúsága szerint egy ideig a nem túl frappáns *Das wirkliche Leben* (Az igaz élet) változat merült fel benne.

Ami az “előzetes megjegyzést” illeti, az a következőképp hangzott volna: “Amit itt nyelvnek nevezünk, az a szellem őszaktusa, melynek emberi megvalósítása a hangzó nyelv és minden jelbeszéd, és a kifejezés összes hatalmai kiegészítőként és mesteremberként szolgálják.”¹³ Erről Buber azonnal leszögezi, hogy ha gondolkodótársa nélkülözhetőnek tartja, akkor szívesen kitörli¹⁴, és miután Rosenzweig megerősíti, biztos benne, hogy kimaradhat (mondván, nyelvről beszélni amúgy is mindig veszélyes vállalkozás, jobb tehát várni, míg önmagát kimondja)¹⁵, az első javaslat szellemében jár el: beépíti a szöveg egy kitüntetett és kiemelkedően szép pontjára: “mondhatom a magam nyelvén, ahogy mindenki a sajátján: Te; ezáltal és evégett létezik Én és TI, létezik párbeszéd, létezik nyelv, létezik a szellem, melynek őszaktusa a nyelv, létezik, örökké, a szó.”¹⁶

Az eredetileg a fáról szóló szakaszban szereplő zárójelbe tett mondatot, melyben a korrektor megbotlott, a szerző engedelmesen félretette az útból. Ki kellett esnie, bizonyára jobb is, hogy kivettetett. Nem tudom, pontosan hol lehetett, és mit állított, bár Buber ismerteti rövid történetét: “A korábbi megfogalmazásban nem volt zárójelbe téve, és a ’kezdeni’ szó után így folytatódott: »ezeknek segítene Isten, hogy újra világhoz jussanak, és lelküket ne kelljen többé szájukba venniük, mint medvének a mancsait!« A törlés és

¹¹ Későbbi címtervek e kötethez: *Szent Cselekvés* (1922. szeptember 19-i levél, Buber a), *Átalakulások* (1923. február 10-én kelt levelében, Uo.).

¹² Buber a, 104. számú levél

¹³ A szöveget a jeruzsálemi Zsidó Nemzeti és Egyetemi Könyvtárban található Martin Buber Archívum őrzi. (Ld. Buber a, 104. levél 2. lábjegyzetét.)

¹⁴ Az eredeti megfogalmazás – “ich will sie gern austreichen” – meglepő önalárendelést sugall.

¹⁵ Rosenzweig a, 813. levél, 827. o.

¹⁶ Buber b, 115. o.; Uő. d 142. o.

zárójelzés feleségem kifogásának következményei voltak – amit aztán Ön juttatott befejezéshez.”⁴⁷ Sokkal okosabbak ettől nem lettünk, de biztosak lehetünk benne, hogy valóban megakasztotta az amúgy magával ragadó szöveg sodrát, ami különben Rosenzweiget is szinte elbűvölte, olyan fenséges.

A kripli

A továbbiak már nem a könyv formai részét érintik, ezek a mondandók Buberhez szólnak, már nem a 'korrektortól', hanem a 'bírálotól', aki a szöveg teológiai-filozófiai gondolata felé fordul. És legelőször is kijelenti, hogy az Én-Te találkozás-valóságával szembehelyezett ellenfél egy kripli. Ezzel persze nem az emberi magatartás kétféle módjának, teoretikus szemléletnek és eleven átélésnek az ellentétét kérdőjelezte meg, és ennyiben igaza van Bíró Dánielnek, mikor azt mondja, “a kritika nem a központi intuíciót érinti”⁴⁸. Másrészt viszont Casper állításának igazságát sem vitatnám el, miszerint “nem a részleteket veszi célba, hanem a buberi mű legbensőbb gondolatát.”⁴⁹ A Martin Buber életmű egészen más irányából, a haszidizmus értelmezések felől, Rosenzweighez hasonló módon lendül támadásba Gershom Scholem, aki nagyon tanulságosnak találja, hogy az Én-Te párbeszéd-filozófia előrehaladó kimunkálásával párhuzamosan Bubernek “a haszidizmus elméleti irodalmára való utalásai egyre erőteljesebbek és ritkábbak lettek.”⁵⁰ Ez tulajdonképpen szintén azt jelenti, hogy az egyetlen jogos uralkodónak deklarált Én-Te kedvéért, számtalan jogos alattvalót száműzött a valóság birodalmából, az udvari teendőik ellátására pedig egy nyomorékot bérelt fel, aki persze nem is álmodhat a trónról.

⁴⁷ Buber a, 104. levél

⁴⁸ Bíró a, 170. o.

⁴⁹ Casper b, 225. o.

⁵⁰ Scholem b, 1355. o.

De ki ez a förtelmes, megvetett lény (*teremtménynek* nevezni egyelőre korai lenne)? Torzszülött vagy ép-léte során érte baleset, esetleg mások nyomorították-e meg? Életkorát tudjuk: mikor Rosenzweig ír róla, nem egészen három évszázada létezik, ma tehát bő 350 esztendeje regnál, Buber minden puccskísérlete ellenére. A nagy *Väuschung* terméke, amit Bíró csalatkozásnak⁵¹ magyaráít, én inkább félrevezetést vagy szemfényvesztést mondanék. Jobban megismerjük, ha elolvassuk *Az új gondolkodás* rá vonatkozó megjegyzéseit, ahol eltérő oldala felől, de nyilvánvalóan ugyanazt próbálja megragadni Rosenzweig: “a tapasztalat mit sem tud tárgyról; ő emlékezik, megél, remél és retteg. Az emlékezés tartalmát éppenséggel lehet tárgyként érteni; ebben az esetben értés volna, nem a tartalom maga. Mert a tartalom nem mint az én tárgyamra emlékezem; nem egyéb, mint az utolsó három évszázad előítélete, hogy az »Ién« szintén jelen volna minden tudásban.”⁵² Az itt említett Én a buberi Én-Az Én-je. A tárgyitételező alany, a *cogitátumát* elgondoló *cogito egója*, az újkori tudományos gondolkodás megismerő szubjektuma. Ám itt értelmezésem szerint kétfontos harc dül. Először is számolnunk kell a szubjektum-objektum dichotómia meghaladására törekvőkkel⁵³, és itt biztosan egy táborba kerül Spinoza, Hegel és Husserl. Ám közben megalakult az ő, mondhatni, belső ellenzékük, akik korántsem a régi jó dualizmust akarják vissza⁵⁴, csupán a totális államot igyekeznek korlátozni, a privátszférát pedig felszabadítani.

Kierkegaard nevével fémjelezhető azok küzdelme, akik a valódi egyes embert megóvni törekedtek, mielőtt a rendszerfilozófusok mindent és mindenkit beolvasztottak volna az abszolút szellem kohójában. Rosenzweig számára ez a

⁵¹ Bíró a, 168. o., 170. o.

⁵² Rosenzweig í, 122-123. o. A két szerző közötti terminológiai eltérés ne tévesszen meg minket: rosenzweigi szóhasználatban a ’tapasztalat’ a buberi ’tapasztalat’ ellentétének, a ’találkozásnak’ felel meg.

⁵³ Vö.: Lévinas a

⁵⁴ Ezt mindenképp szemünk ekelőtt kell tartanunk, mikor azt olvassuk, hogy a dialógus filozófusai az európai gondolkodás monista tendenciájával kerülnek összetűzésbe (ld. pl. Heering 476. o.), és a gondolkodás totalitárius diktatúrája ellen annak általánosság-seregébe egyediségük révén besorozhatatlan, arctalan katonáinak fogalom-egyenruhájába beöltöztethetetlen partizánokat vetnek be.

monizmus elleni állásfoglalás volt az elsőrendű érdek, miközben az *Én és Te* még sokat használ a dualizmus elleni küzdelem fegyverei közül. Ez vezet a viszony totalitásához, figyelmen kívül hagyva a találkozáson kívüli más valóságok valódi meglétét.

A viszonyoknak a létezők három szférájának megfelelő három szintje első látásra megfelelni látszik a rosenzweigi gondolkodás három öshegységének⁵⁵, világ, ember, Isten háromságának. Ám az érzékelés túlhaladásának vagy ha tetszik megelőzésének mégis négy formája van: megismerés, szeretet, művészet és hit.⁵⁶ De a hit nem egyenrangú a többivel, hanem egyszerre bennük és fölöttük áll. Isten helyén a 'szellemi létezők' elkülönített kategóriáját találjuk. Isten pedig "nem foglaltatik benne semelyik szférában sem."⁵⁷ A dolgok ily módon való magyarázatára azért van szükség, mert különben Ő sem kerülhetné el a mindig újra Az-zá váló véges Te-k sorsát, míg azáltal hogy nincs a természethez, az emberekhez és a szellemi alakzatokhoz való viszonyon kívül külön viszony Istennel, így Ő "már eleve kivonja magát az intencionális séma alól"⁵⁸, és a viszonyok meghosszabbított vonalainak végtelenben található metszéspontjaként⁵⁹ örökké Te, örök Te-vé lehet. Kívül áll minden szférán, de minden szférán át a velünk született Te egy jelenléte sugárzik⁶⁰, nem beszélhetünk vele, de minden szólításunkban Ő szólít, minden válaszukban Neki felelünk. Buber így igyekszik Kierkegaardon túllépve megfogalmazni legfőbb mondanivalóját: "az Istenhez való viszony szoros kapcsolatát az embertársainkkal való viszonyhoz".⁶¹ Hangsúlyozza, hogy félrevezető a "modern filozófus" olyan dilemmája, miszerint vagy Istenben, vagy bálványokban hiszünk⁶², hogy igenis viszonyban kell állnia a "vallásos" embernek a világgal és a lényekkel.⁶³ I hogy "Isten nem Regine Olsen riválisa."⁶⁴

⁵⁵ Rosenzweig d

⁵⁶ Lévinas a, 108.o

⁵⁷ Buber b, 123. o.

⁵⁸ Theunissen 329. o.

⁵⁹ Buber b, 42. és 89. o.

⁶⁰ Uo. 124. o.

⁶¹ Uo.148. o.

⁶² Uo. 127. o.

⁶³ Uo. 130. o.

Az *Én és Te* első kiadásának Goethe Nyugat-keleti Dívánjából származó mottója⁶⁵: “So hab ich endlich dir erharrt:/ In allen Elementen Gottes Gegenwart”⁶⁶, pontosan ezt a miszticizmust tükrözte, mellyel Rosenzweig vádolta a másik gondolkodót, s amely vád alól csak lassacskán mentette fel.⁶⁷ Dialógusuk eredményének tekinthetjük a mottó későbbi elhagyását⁶⁸, ám a szövegben maradt olyan kifejezések, mint a “velünk született 'Ic”⁶⁹, továbbra is a mindent átistenítő miszticizmus maradványaiként érthetőek. Buber azért esett ebbe a csapdába, mert bár világosan látta csapda voltát, ám az Én-Te kapcsolat szűkre épített falai nem engedték, hogy előre haladtában kikerülje azt, de talán azt hitte, tovább tud majd menni, ha már nem is lesz talaj a lába alatt. Talajt azonban csak a valódi Az múltja szolgáltatathatott volna, és a jövőbe néző tekintet előrelátást. A jelen idejű kapcsolat – felfedezésének első mámore⁷⁰ által ki-váltott – túlértékelése kényszeríti erre a veszélyes folyosóra. A találkozás mindenigénye nem tűr meg maga mellett más lényegiségeket, csupán egy kripli Az-t. Amely viszont nem kimondható. “Hiszen mióta világ a világ soha egyetlen ember sem mondta, hogy” a szobrot látom. “Csak filozófusok mondanak effélet.”⁷¹ A karteziánus Az csupán egy filozófiai gondolat terméke, nem a nyelvi harmadik személy által jelentett valódi Az. Természetesen Buber maga is, miközben Én-Te-ről beszél, vagyis egy viszonyról, melyben ő maga nem áll benne, kénytelen “a megvetett szónak” megfizetni, ami annak jár. Ez nem ad okot akkora bánatra, nem olyan szomorú helyzet, mint amilyennek buberi látószögéből tűnik. Hiszen, ha mondhatunk Az-t, akkor annak

⁶⁴ Rácz a, 14. o.

⁶⁵ Buber c, 5. o.

⁶⁶ Varró Dániel fordításában: “Végül hát tőled ezt tanultam:/ az elemekben mindenütt az Úr van”.

⁶⁷ Heering 477. o.

⁶⁸ így értékeli Casper is (b, 235. o.).

⁶⁹ Buber b, 89. o.

⁷⁰ Rosenzweig jellemzését visszautasítva írja Buber: “arra szeretném kérni, higgyen szavamnak, miszerint egyetlen pillanatra sem voltam »megmámoreodva«, az elmúlt évek során amikor csak erre a dologra irányítottam figyelmemet és erre koncentráltam, mindig sajátos józansággal tettem ezt, amit leginkább egy csak félig-meddig zeneértő állapotához hasonlíthatok, aki azon fáradozik, hogy egy nehéz szimfóniát maradéktalanul kövessen. Ez nem különösebben sikeres, de a fáradságot alig tudom józanabbnak elképzelni.” (Buber a 104. sz. levél) Ha Buber szavainak természetesen hitelt adva mégsem vettem el Rosenzweig fordulatát, azt annak kifejező ereje miatt tettem.

valóságosnak kell lennie. Akkor tehát én is szólhatok anya és fia viszonyáról lényegi szavakat. Buber a nyelvnek jelentős szerepet szánt gondolati drámájában, mégis úgy tűnik, nem vette azt eléggé komolyan. Az, hogy a 'te' nyelvi formáját önmagában nem tartja a viszonyban állás mellett tanúskodónak⁷², hogy a 'te' időnként 'az'-t jelent, viszonylag könnyen elfogadom. Kevésbé meggyőző a fordított eset, mikor az Istenről mondott 'ő'-t és 'az'-t, mint allegorikus⁷³ beszédet és tulajdonképpen 'te'-t kellene fel-fognunk. Ha Bubernek igaza van, akkor az elbeszélés, mely aligha lehet meg a múlt idő használata nélkül, kívül esvén a viszony területén szükségképpen lényegtelené és hamissá válna.

A megváltás csillagának szerzője ettől eltérően, lényegesen konkrétabb értelemben történetileg gondolkodik. A múlt mindig tartó dimenzióját a teremtés fogalmában ragadja meg. "Először a teremtés gondolata szakítja ki a világot elementáris lezártaságából és mozdulatlanságából, és rántja bele a mindenség áramába, nyitja addig befelé fordult szemeit kifelé, teszi titkát nyilvánossá."⁷⁴ A befelé fordult szemekkel bandzsán okoskodó, tévedő és csaló gondolkodásával szemben a valódi Az a teremtett valóság. Számunkra nem mint Én-Az mondható, mert ez azt jelentené, hogy mi tolakszunk a Teremtő helyére, a dolgokról beszélve nem saját énünket mondjuk ki, hanem hívó lélekkel a világ teremtettségét valljuk meg, így a dolgok nevével létre-hozójukra utalunk: Ő-Az. A teremtésvalóság a dolgok mindigtartó alapja, számunkra pedig az értelemadó működés, mely a világot már mindig is élénk állítja.

Az Én-Te, a mindenkor megújuló (mindig jelen és nem egykor volt elmúlt) kinyilatkoztatás szférája. Magától értetődően kevésbé átfogó kategóriává válik, mint amilyen Bubernél volt. A másik megszólítása (die Anrede des Anderen) nem egy bárkihez fordul, nem mindenkihez, hanem valakihez való beszéd, "és ez a Valaki mindig egy egészen meghatározott

⁷¹ Buber a, 108. levél (Rosenzweig írta Bubernek), 137. o.

⁷² Buber b, 76. o.

⁷³ Buber b, 121. o.

⁷⁴ Rosenzweig b, 131. o.

Valaki”⁷⁵. Mikor pedig felel, a beszélgetés nem egy pillanatban történik, hanem a beszélgetőtársak konkrét történetének idejében, előre ki nem számítható pályán futva. A buberi egymásra találók ellenben az Az világtól megkülönböztetendő nem voltak tér és idő koordinátái közt elhelyezhetőek, és ezt az ő térbe és időbe nem rendezett létüket hangsúlyozták a “kizárólagosság” és “a pillanatnyiság” fogalmai. Mind Buber, mind Rosenzweig úgy tekinti a pár-beszédet, mint az Én konstitutív tényezőjét. Az Én csak mint megszólító és megszólított, mint a Te-nek felelő, hozzá a felelősség kötelékével kötődő Én létezik. Léz a másakra való szükség létszükséglete, mivel én önmagában-valóan nincs. A legfontosabb eltérés közöttük, hogy Rosenzweig gondolkodásában helyet talál a múlt (és a jövő) fenomenje is. A találkozás szép példája Hermann Cohen és Rosenzweig ismeretsége. Cohen, a marburgi neokantiánus iskola megalapítója, “Hegel képviselője a megelőző generációban”⁷⁶, aki aggastyánként zsidósága újrafelfedezése során az idealizmus határait is átlépte késői művének korreláció fogalmával, olyan döntő befolyást gyakorolt az ifjúra, aki épp akkor szánta rá magát egy saját világát kutató nyomozásra, hogy ez a hatás “felismerhető mindenben, amit akkortól élete utolsó nap-jáig írt.”⁷⁷ Kapcsolatukat természetesen mélyen meghatározta a múlt, mely megelőzte találkozásukat, és amely végső soron belehelyezte őket a dialógusukat lehetővé tevő szituációba. És a néhány év, mely alatt kapcsolatban állhattak egymással, és hatással lehettek egymásra termékeny jövőt szült. Még ha az idős professzor, mint Kolumbusz, maga nem is igen vette észre, hogy mindez egy addig számára ismeretlen földrészen zajlott.⁷⁸ E egymáshoz való viszonyuk Cohennel olyan gazdag történetnek mutatkozik ebben a pár mondatban is, mely aligha préselhető bele a Buber által felvázolt Én-Te viszony keretei közé. Egy valódi történet nem csak jelenből áll, hanem minden jelennek megvan a maga múlt és jövő dimenziója is. A felebaráti

⁷⁵ Rosenzweig f, 131. o.

⁷⁶ Scholem a, 527. o.

⁷⁷ Uo.

⁷⁸ Casper a, 176. o.

szeretet megélésén, a “Hol vagy?” (Ter 3, 9) megszólításán kívül még másnak is kell lennie.

A megváltás ideje az örök jövő. A teremtett világ célja, mely csak megelőlegezhető a reményben, anticipálható a kultusz ünnepi tetteiben, ám megjelenítése ellenére megmarad eljövendőnek. A kinyilatkoztatás igazi nyelve, mely kezdet és vég között egyszerre összekapcsol és elválaszt, a teremtést és a megváltást nyilatkoztatja ki. Ez a nyelv, pontosabban a nyelvek, az egymáshoz beszélni tudás az emberiség közös java. Mindenki részesedik belőle, ez az emberség pecsétje az emberen. “Az ember azáltal válik emberré, hogy beszél; mégis mind a mai napig nem létezik az emberiség nyelve; az majd csak a véggel lesz.”⁷⁹ Ahogyan végső soron az egy egységes emberiség, igazi értelemben Mi is csak az idők végén lesz. “S a jövő könyvében a kórus nyelve uralkodik, mert az eljövendő az egyes egyént is ott és akkor ragadja meg, ahol és amikor azt tudja mondani, hogy: Mi.”⁸⁰ Mikor zsidó és keresztény megszűnik annak lenni, és együtt lépnek be a Mennyeik Országába. Akkor majd Isten lesz minden mindenben. (1 Kor 15, 28) “Akkor a pantcizmus igaz lesz”, mert Teremtő és teremtménye, Megváltó és a megváltottak eggyé válnak, Ő AZ-zá lesz.

Az Az-t ért “nagy, nagyszerű kritiká”-ra felelő Buber részben jogosulatlanak, részben korainak⁸¹ találta a bírálatot: “Ialán mégis már az első rész vége előtt a jogtalanságot, mely az Az-t érte itt, kevésbé súlyosnak fogja találni; talán elismeri, hogy a második során vissza is kapja jogait; és szinte biztosan észre fogja venni a harmadik (és egyben utolsó) részben, hogy Ő (és Mi) itt is valóságosnak számít.”⁸² A viszontválasz immár a teljes mű ismeretében lényegében helyben hagyja az eredetileg mondottakat: “Honnan tudja, hogy a pálya nem körforgás⁸³? Nem kellene, hogy az Ön számára képes legyen az lenni? És ha tudja, akkor honnan máshonnan, minthogy éppen – így

⁷⁹ Rosenzweig b, 122-123. o.

⁸⁰ Rosenzweig f, 129. o.

⁸¹ Rosenzweig még nem olvasta a könyv teljes szövegét, mikor megküldte kritikai észrevételeit.

⁸² Buber a, 104. sz. levél

⁸³ Az *Én és Te* legutolsó bekezdésére utal. Itt jegyezném meg, hogy a magyar fordításból hiányzik a hátulról számított harmadik mondat, mely nagyjából így hangozhatna: “A történelem titokzatos közeledés. [Útjának minden kanyarulata... stb.]”

van? Ám ha van ilyen meglét, miért kell számunkra láthatatlannak és hallhatatlannak lennie? Miért csak a pillanatok villannak fel nekünk? Miért kell a kontinuitásnak felfoghatatlannak maradnia számunkra? Jóllehet Ön is hisz benne. Ez egy köteg kérdés, és mégis tulajdonképpen az az egy logikaiból metafizikaivá tett első kérdés az Az-ról. Merthogy ezt felelem Önnek: Igen. Néhány helyen az Az megkapja teljes jogát, de ez nem az Ön érdeme, hanem az övé; azok a helyek kiesnek az Ön gondolat-menetéből; a teremtett, minden képzeletbeli Az-t megelőző valóság betör az Ön koncepciójába, Istennek hála (valóban!).”⁸⁴

Rosenzweig a teremtés logikájáról írja⁸⁵, hogy a világ a *Genezis* elképzelésének értelmében, mint teremtett világ számunkra mindenekelőtt jelen van, egész egyszerűen. A világnak ez a léte már mindig is jelen- és meglétében áll. Számunkra adottként előttünk áll. Innen tudható, hogy a történelem útja nem körpálya. Mindez csak akkor látható, ha múlt és jövő egyforma valóság a jelennel. Ha viszont valóban a találkozások pillanatszerűsége volna az egyetlen igazi élet, mit sem tudhatnánk a korok mozgásáról.

A hagyomány aranylánca és a vallás

Rosenzweig levelében a dialógus-elv felfedezését valódi ’négyen jártak a paradicsomban’ történethez hasonlítja, mely történet a *Talmud Chagiga* című traktátusának 14b jelű részéből származik⁸⁶, és An-ski, jiddis költő drámája által vált híressé. Négy bölcs rabbiról mesél, akik behatoltak a kertbe, vagyis a misztika titkaiba. A פָּרְדֵּס (párdesz) szó négy mássalhangzóját a kabbala, mint

⁸⁴ Buber a, 108. számú levél (Rosenzweig levele Buberhez), 137. o.

⁸⁵ Rosenzweig b 146. o.

⁸⁶ Magyarul ld.: *A talmud könyvei*, az eredeti szöveg alapján Dr. Molnár Ernő, Paginarum Kiadó – Saxum Kft. Közös kiadása, Budapest, 1997, 230-231. o. Szépen kifejtett változatát, magyarázatát Rosenzweig zsidóság és kereszténység egymásrataltságáról szóló teológemájával összekapcsolva adja elő Tarár c.

az írásmagyarázat négy módjának kezdőbetűit értelmezi: *pesat* = a szó egyszerű értelme, *remez* = rámutatás, *deras* = homiletikus (Midrás szerinti) magyarázat, *sford* = titkos értelem. Eszerint a szent tekeresek megfejtésének kertjébe léptek az írástudók. Közülük egy meghalt, a másik megőrült; a harmadik, nevezetesen Ahér (tulajdonképp 'Másik', az állítólag a kereszténységre áttért tanaita, Elisa ben Abuja gúnyneve) "tépdesni kezdte a fiatal hajtásokat" (tudniillik hitehagyottá vált, és tévtanokat terjesztett). Rabbi Akiba volt az egyetlen, aki bement épségben és kijött épségben.

Rosenzweig szereposztása szerint bizonyára ő alakítja Rabbi Akibát, hiszen a lehetséges viszonyok általa készített rajzos összeállításáról azt állítja, hogy "egyedül ebben a párdeszben uralkodik teljes egyensúly. Cohen, aki akkor már meghalt, lehet Simeon ben Azzaj, Ferdinand Ebnér Simeon ben Zóma, Buber pedig a *Másik*. Buber nem hagyván méltó helyet a teremtés és megváltás számára eltér a dialógus igaz tanától. Fizáltal azonban hűtlen lesz magához a helyesen felfogott kinyilatkoztatáshoz is. Míg ugyanis Rosenzweig hangsúlyozza annak szükségességét, hogy Isten minden pillanatban megszólító (É-N-'Te), vagy megszólított (É-n-'Te) lehessen, addig Bubernél, mint láttuk Istennel nem lehetséges közvetlen viszony. Ha azonban közvetítő viszonyt veszünk igénybe, akkor fennforog annak a veszélye, hogy az eredeti találkozás áttetszővé válik csak azért, hogy mögötte kilátás nyíljen az igazi célra; vagyis a nekem rendelt Másikat eszközzé teszem, akin keresztül elérhetővé válik az örök Te. Ellenkező esetben viszont embertársam nem áll-e közém és Isten közé. Tudom, Buber intenciója arra irányult, hogy a kétoldalt szédítő szakadék közt biztonsággal járjon a csipkés hegygerinc keskeny ösvényén, de nekem úgy tűnik, többször is közel kerül ahhoz, hogy lezuhanjon valamelyik oldalon.

A talmudi történeten kívül még kétszer hivatkozik Rosenzweig a zsidó hagyomány szavaira. Először a szinte ironikus felszólításban, hogy mondja ki egyszer: "öl és elevenít". Ez a Hanna hálaénekéből származó kifejezés a zsidó reggeli imában is szerepel. Aztán pedig az áldás-mondásra való felszólítást hívja tanújául, amellyel az asztali ima kezdődik (ha legalább három felnőtt férfi is jelen van): "Uraim, engedelmezzük: áldjuk (ha tízen vannak, hozzáteszi:

Istenünket), akiéből ettünk!” Hogy végül mind együtt azt válaszolják: “Áldott Ő, és áldott a Neve!”⁸⁷ Mindkét példa a Teremtőről harmadik személyben való beszéd hagyomány megszentelte lehetőségét olvassa a filozófus fejére. Aki, ha tanításának követőket találna, mintegy a kinyilatkoztatással szemben egy új vallást alapítana. Azonban úgy tűnik, a tradíció nem döntő érv Buber számára: “sem engedéllyel nem rendelkezem, hogy határozottan Ő-t mond-hassak; sem felhatalmazással, hogy határozottan mond-hassam: Mi.”⁸⁸ Itt már egy másik vita körvonalaí sejlenek fel kettejük között. Nevezetesen a Törvénnyel szembeni (vagy amelletti) állásfoglalást illető nézetkülönbségük disputájába nyerhetünk bepillantást. Rosenzweig szemléletes képpel felel: kívülről vagy a küszöbről nem tudható, hogy a templom kupoláján beragyog-e az Ég; még a Pantheonba is jó darabon be kell gyalogolni, hogy ezt megállapíthassuk.⁸⁹

Ezen a ponton ismét összetalálkozik Scholem és Rosenzweig Buber-kritikája: “Az élő kapcsolat világában semmi nem fogalmazható meg, és nincsenek parancsolatok...a haszidizmus nem oszthatta ezt az...anarchikus nézetet, mert inkább a zsidó hagyományhoz tartotta magát.”⁹⁰ *Az Én és Te* gondolatai viszont csakugyan ellene mondanak a törvények üdvös voltának, hiszen “az Az-világból való kilépés nem tanítható előírások formájában.”⁹¹ A szerző ennek szellemében valóban nem ápolja a hagyományt, és rituális külsőségek nélkül éli meg hitét.⁹² Ez még önmagában nem zárja ki egy határozott, saját világnézet és életfelfogás meglétét, ami az egyik alapja lehet a dialogikus gondolkodás és a fundamentál-ontológia pár-huzamba állításának. Így mondhatja Löwith, hogy “mint a földi ember faktikus álláspontján lábát megvető előítéletteljes gondolkodás, mindkét filozófia »álláspontfilozófia«”.⁹³ Így vagy úgy ez mindenképp valamiféle hagyomány melletti elkötelezettség felvállalására kell, hogy buzdítson. Ám Rosenzweig rendszerében már

⁸⁷ *Sámuel imája. Zsidó imakönyv*, Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest, 1996, 111. o.

⁸⁸ Buber a, 104. sz. levél

⁸⁹ Buber a, 108. sz. levél

⁹⁰ Scholem b, 1362. o.

⁹¹ Buber b 93. o.

⁹² I.d. Rácz b, 62. o.

viszonylag határozottan korlátozottak tűnnek a lehetőségek: csupán két út létezik, mely az egy igazságba vezet – zsidóság és kereszténység. Az Istenhez való igaz viszony lehetőségét ez a két tradíció közvetíti, lévén nem alapított vallások; az egyik egy tényen, a választott nép tényén, a másik egy eseményen, a gyülekezeti-alapító cseménycen alapul.

A hagyomány-gondolatnak egy lánc képében való megragadása Rosenzweig-től sem idegen⁹⁴, hadd idézzek most mégis egy keresztény szerzőt, akire az *Én és Te*-ben is történik utalás.⁹⁵ Új Teológus Szent Simconnál ugyanis különösen nagy jelentősége van a lelki atyán keresztül való közvetlen személyes kapcsolódásnak a közösséghez. “Mert a nemzedékről nemzedékre, az Isten parancsolatainak cselekvéséből megjelenő szentek a korábbi szentekhez ragaszkodva hozzájuk hasonlóan megvilágosodnak, részesülés útján megkapják az Isten kegyelmét, és olyanná lesznek, mint valami aranylánc...”⁹⁶

Az istennév

Martin Buber és Franz Rosenzweig nagyszabású vállalkozása a Szentírás eredeti hangvételét a lehető leghívebben megőrző német fordítás elkészítésére együttműködésük sokat méltatott csúcspontja. Munkájuk ihletett voltának jellegzetes példája a tetragrammaton személyes névmással való visszaadása⁹⁷. Ezt a megoldást Rosenzweig már az itt vizsgált levelében megelőlegezte, világos tehát, hogy a közös nevezőt ez esetben a fiatalabb fordító álláspontja

⁹³ Löwith 79. o.

⁹⁴ Ld. Rosenzweig g, 94. o., ill. Tatár c, 221. o.

⁹⁵ Buber b, 126. o.

⁹⁶ Új Teológus Szent Simcon: *Száz fejezet a teológiáról és a gyakorlatról. 4. fejezet*, idézi: Perczel István: *Utászó = Új Teológus Szent Simcon: Huszonöt fejezet az istenismeretről és a teológiáról*, Paulus Hungarus – Kairosh, 2000, 81. o.

⁹⁷ Azonban minden esetben a személyes névmás sem használható, erre figyelmeztetnek Rosenzweig feljegyzései: “*is milhama JIWII sómó JIWII: ER ist 'iš milhamah GOTT sein Name (Kiv 15,3). Ani JIWII áser...: biztosan nem: Ich bin es, ICI (Ter 15,7).*” (Rosenzweig c, 28. pont, 32. o.)

jelentette. A tény, hogy Buber elfogadta istennévnek az 'Ő'-t azokra az esetekre, mikor Róla van szó, joggal szokás⁹⁸ úgy értékelni, hogy legalábbis részben megfogadta együttgondolkodó társának kritikáját. Az európai zsidóság körében elterjedt istennévvel, az 'Örökkévaló'-val szembeni kifogásai mellett Rosenzweig Mendelssohn érdemként ismeri el, hogy bár rosszul választja ki a név megfelelőjét, de legalább felhívja a fordítói figyelmet a szoros kötődésre név és annak kinyilatkoztatása között. A Kiv 3, 14-ben található névproklamáció ugyanis arra utal, hogy annak jelentése van, vagyis egyszerre melléknév és tulajdonnév. De hogy milyen út vezet innen a névmáshoz, az magyarázatra szorul, mert a csipkebokor-jelenetből kihallható ugyan, hogy a név jelent is valamit, de Mendelssohn "tévedése" is mutatja, meg kell magyaráznunk ezt a jelentést.

A *Könyvecske* gondolatmenete a dolgok, az ember és Isten nyelvi jelét egybevetve, arra az eredményre jut, hogy míg ezeket köznevekkel, azokat tulajdonnevekkel nevezük meg, addig Neki olyan neve van, mely a másik kettőhöz köti, egyszerre köznévi és tulajdonnévi. Illetve hogy az embernek azért van neve, hogy azon szólíthassák. Istennek ellenben, "Neki mi-érettünk van neve"⁹⁹, hogy mi szólíthassuk Őt. Ahogy névre, úgy időre is a világ és az ember kedvéért van szüksége. Nem Önmaga miatt, hanem mint Megváltónak, hiszen "ő örök és az egyetlen Örökkévaló, egyszerűen az Örökkévaló; az »Én vagyok« az ő szájából annyi, mint »Én leszek«, és egyedül ebben leli magyarázatát."¹⁰⁰ Isten neve nem lehet számunkra jelentés nélküli tulajdonnév, nem lehet Jahve és nem lehet Adonáj. De nem fejezhet ki valamiféle teológiai kijelentést magánvaló létéről, ön-azonosan maradásáról vagy örökkévalóságáról sem. Azt kell üzennie a teremtmények felé, aminek tudására nekik van szükségük: hogy velük van, és hogy így a jövőben is.¹⁰¹ A Mózesnek való megjelenés konkrét történeti helyzetéhez kell igazítanunk az értelmezést. Azt kell látnunk, milyen élethelyzetben van akkor a nép, milyen ínség gyötri,

⁹⁸ Casper b, 235. o., Heering 479. o.

⁹⁹ Rosenzweig d, 94. o.

¹⁰⁰ Rosenzweig b, 303. o.

¹⁰¹ Vö.: Buber e, 1128. o.

milyen szükség kiállt az ég felé. “Így az elbeszélés összefüggésében csak egy olyan fordítás jogosult, amely nem az öröklétet helyezi az előtérbe, hanem a jelenlétet, az érettetek és veletek létet, és ennek jövőre irányuló ígértét.”¹⁰² A mindenkori szükséghez igazodó, folyton jelenlevő, de mindig új alakban megjelenő Istennek megfelel a személyes névmás dinamikája, mely követni képes a beszéd három dimenzióját: megszólító (Í'n), megszólított (I'e) és szóvá tett (Ő.).

“Ich bin da als der ich da bin. Das Seiende ist, nichts weiter.”¹⁰³ Így hangzik az *Én és Te* javított fordítása, elszakadva az eredeti, 1923-as kiadás hagyományos értelmezésétől.

Tanúságtétel

Úgy tűnhet érdemes volt Buber és Rosenzweig útitársául szegődnünk. Olykor talán fárasztó kaptatókon kellett kitartanunk, máskor sivár tájakon cpedt a lelkünk üdítőbb látvány után, ám elvezettek a titkos sziklabarlanghoz, ahol állítólag egy dísztelen, csorba cserépkorsóban megtalálhatjuk az istennevet tartalmazó elrongyolódott kézirattekercset. Innen már magunknak kell továbbmennünk. Belépünk a barlang frissítő félhomályába. Ott a korsó. Valóban öregecske, mint a pásztorkunyhók edényei. Fölkhajlunk, belenézünk. Sötét, nem látni semmit sem. Belekostrunk. Megvan. Hol van az üdvöt adó szó?

A nyelv az a közeg, melyben Í'n és a Másik egymásra találhat. Hogy milyen esélyekkel, arról nem szól a fáma. Bacsó Béla szerint Celan költészetében korántsem olyan probléma-mentes, mint ahogy néhány olvasója

¹⁰² Rosenzweig c, 180. o.

¹⁰³ Buber d, 129. o. “Itt vagyok, akként, aki itt vagyok. A létező jelen van, semmi több.” (Buber b, 137. o.) “Jelen leszek, akként jelen leszek.” (Rosenzweig e, 176. o.)

képzeli a “naiv buberi humanizmus” felől érkezve hozzá.¹⁰⁴ Mindenesetre rögzíthetjük a látványt: a távoli hegyeket sötét viharfelhők borítják, ott áll Celan törődött alakja a komor ég alatt; az előtér naposabb, langyos tavaszi késő délután, Buber egy nyugágyon fekszik. Mit számít? A kép nem állókép, még sok minden lehetséges. Lássuk!

Gadamernek van egy hosszabb tanulmánya Paul Celan *Atemkristall* kötetéről *Wer bin Ich und wer bist Du?* címen. Ennek bevezetőjében a már a címmel világosan megjelölt problematikát explikálja: nevezetesen, hogy kicsoda Ién és Te ezekben a költeményekben. Nyilvánvaló, írja, hogy nagyon bizonytalan a kérdésre a válasz. Nem meghatározott, hogy szerelmi líráról vagy vallásos költészetéről van-e szó, esetleg a lélek önmagával folytatott párbeszédéről. Ám a szerepek rögzítetlensége nem eredményezi azt, hogy Ién és Te különbsége összemosódna, hangsúlyozza a neves hermeneuta. Különösen nincs ez így azon négy verssor esetén, melyet a költő zárójelbe tett, és amelyek metrikailag, szinte epikus dikciójukkal is kitűnnek.¹⁰⁵ Ezt a négysorost szeretném alaposabban tárgyalni:

(Ich kenne dich, du bist die tief Gebeugte,
ich der Durchbohrte, bin dir untertan.
Wo flammt ein Wort, das für uns beide zeugte?
Du – ganz, ganz wirklich. Ich – ganz Wahn.)¹⁰⁶

“Az itt beszélő Ién... ebben a versben nem alakul át azzá a mindenütt jelen lévő Iénné, melyben egyébként a lírai költemény költője és olvasója egybeolvad. A zárójel az Ién-t mondó partikularitásába zárja és az általánosságból kizárja... A vers a *pietà* motívumaival játszik (Iiefgebeugte/Durchbohrter).”¹⁰⁷ Az átdöfött

¹⁰⁴ Bacsó 28. o.

¹⁰⁵ Gadamer 384-385. o.

¹⁰⁶ (Ismerlek én, mélyen görnyedt asszony,/ én, átszúrt fiú, neked alávetett.

Hol lángol szó, hogy rólunk tanúskodjon? Te – valóságos. Ién – képzelet.)

¹⁰⁷ Gadamer 424. o.

testű fiú valószerűtlen alakja alárendelt a bánattól megtört, fölé görnyedő asszonynak, akinek eleven valósága összemérhetetlennek tűnik az ő létével. A metafizikai szintkülönbség előállt. Én és Te összetartozásuk keretén belül különülnek el egymástól. Differenciális egységük összetéveszthetetlenségük összetapadtságában áll. Mint *egy* szoborcsoport *két* tagja, mint egy lényegi alapszó pólusai. Van-e szó, mely képes kifejezni paradox valóságukat?

Ez a vers a ciklus két utolsó, "rendes" költeménye, a *Wortaufschüttung* és a *Weg-gebeizt* kezdetűek között helyezkedik el. Azok mindketten a nyelvről, az igazi nyelv felszínre kerülésének reményéről szólnak. Az elsőben ez a nyelvi valóság mint szennyes tengerár által körülmorajlott vulkanikus hegység várakozik. Előre tekintve az apály csodájára, a pillanatra, mikor a Te felröpíti a Szó-holdat és újra megteremti a pillanatot, mikor a szív formájú kráter kitörhet, tanúskodva (zeugen) a kezdetek mellett, és királyi szülötteket nemzve (zeugen), hogy új dinasztia uralkodjon, megfélékezve a csőcseléket.

Érre felel a zárójeles négysoros a maga lemondó könyörgésével a szóért, mely még nem vesztette hitelét, mely képes megteremteni Én és Te szemtől szemben állását. Kétkedő kérdést szegezve a reménynek. Van-e megbízható tanú? Képes-e megújulni a devalválódott nyelv?

A *Weggebeizt* fenséges képekben mond biztató igent. A Te beszéded sugárszele félresöpri a bemocskolódott havat az áttetsző gleccserről. Mélyen az időhasadékban vár egy lélegzet-kristály, a megrendíthetetlen tanúd. Lehetséges egy idiomatikus, romlatlan nyelv meg-teremtése. A nyelvi folyton megújulást Buber is igenelte az *Én és Te* apokaliptikus zárlatában. Szükségesnek tartotta Rosenzweig is, ám kizárólag a hagyomány talaján, hiszen "a dogákat új néven szólítani, ez az ember ősi joga. Régi nevükön nevezni őket, ez az ember számára parancs. Így kell tennie, ha nem akarja is. A régi nevek és a kötelesség, hogy tovább-hagyományozva átültessék és a saját neveikbe fordítsák bele őket: végső soron ez teremti meg az emberiség összefüggését."¹⁰⁸ Képesek vagyunk-e erre még?

¹⁰⁸ Rosenzweig d, 74. o.

Irodalomjegyzék

- BACSO Béla *A Szó árnyéka*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1996.
- BÍRÓ Dániel a Martin Buber dialógus-filozófiája. In Martin BUBER: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994.
- BÍRÓ Dániel b Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers "Ich und Du". In *Das neue Denken und seine Dimensionen, Der Philosoph Franz Rosenzweig* Bd. 2. Hrsg. Von Wolfdieterich Schmied-Kowarzik, Verlag Karl Alber GmbH. Freiburg/München, 1988.
- Martin BUBER a *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Bd. 2. 1918-1938. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1973.
- Martin BUBER b *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994.
- Martin BUBER c *Ich und Du*. Insel Verlag, Leipzig, 1923.
- Martin BUBER d Ich und Du. In uő: *Werke* Bd. 1., *Schriften zur Philosophie*. Kösel Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1962.
- Martin BUBER e Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift. In uő: *Werke* Bd. 2., Kösel Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider, *Schriften zur Bibel*, Heidelberg, 1964.
- Martin BUBER f Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. In uő: *Werke* Bd. 1., *Schriften zur Philosophie*. Kösel Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1962.
- Bernhard CASPER a *Das Dialogische Denken*. Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1967.
- Bernhard CASPER b Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers "Ich und Du". In *Philosophisches Jahrbuch* 86. Jg., 2. Halbbd., 1979,
- DONÁTH László Párbeszélő próféta. Martin Buber: *Én és Te* In uő: *A szeretet leleménye*. T-Twins Kiadó, Budapest, 1994.
- Hans-Georg GADAMER Wer bin Ich und wer bist Du? In uő: *Ästhetik und Poetik II., Gesammelte Werke* Bd. 9. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1993.
- H. J. HEERING Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig. In *Revue Internationale de Philosophie* (Martin Buber 1878-1978), année 32., No. 126., 1978.

- Emmanuel LÉVINAS a Martin Buber és a megismerés elmélete. In uő: *Nyelv és közelség*. Tanulmány Kiadó – Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997.
- Emmanuel LÉVINAS b *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999.
- Karl LÖWTH M. Heidegger und H. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit. In *Zeitschrift für philosophische Forschung* XII., 1958
- Walter PASSARGE *Das deutsche Vesperbild im Mittelalter*. F. J. Marcan Verlag, Köln, 1924.
- RÁCZ Péter a Belépés a kapcsolatba. Kierkegaard Budapesten avagy filozófiájának hatása Martin Buberre. In *Irgel* VIII. évf., 1995/1.
- RÁCZ Péter b Martin Buber és a haszidizmus. In *Irgel* IX. évf., 1996/1.
- Franz ROSENZWEIG a Briefe und Tagebücher 2. Band 1918-1929. In *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I*. Martinus Nijhoff, Haag, 1979.
- Franz ROSENZWEIG b Der Stern der Erlösung. In *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II*. Martinus Nijhoff, Haag, 1976.
- Franz ROSENZWEIG c Sprachdenken 2. Band - Die Schrift. In *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III*. Martinus Nijhoff, Haag, 1984.
- Franz ROSENZWEIG d *Könyvecske az egészséges és a beteg emberi értelemről*. Atlantisz, Budapest, 1997.
- Franz ROSENZWEIG e "Az Örökkévaló." Mendelssohn és az istennév. In uő: *Nem hang és füst*. Holnap Kiadó, Budapest, 1990.
- Franz ROSENZWEIG f Az új gondolkodás. Néhány utólagos megjegyzés A megváltás csillagához. In uő: *Nem hang és füst*. Holnap Kiadó, Budapest, 1990.
- Franz ROSENZWEIG g Az építők. A törvényről. In uő: *Nem hang és füst*. Holnap Kiadó, Budapest, 1990.
- Gershom SCHOLEM a Franz Rosenzweig und sein Buch "Der Stern der Erlösung". In Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Verlag Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
- Gershom SCHOLEM b Martin Buber haszidizmus-értelmezése. In *Holmi*, VIII. évf. 9. szám, 1996. szeptember.
- TATÁR György a Barlang és Exodus. Franz Rosenzweig filozófiájáról. In Franz Rosenzweig: *Könyvecske az egészséges és a beteg emberi értelemről*. Atlantisz, Budapest, 1997.
- TATÁR György b Nem hang és füst a név. In Franz Rosenzweig: *Nem hang és füst*. Holnap Kiadó, Budapest, 1990.

- TATÁR György c Idegenek a Kertben. In uő: *Pompeji és a Titanic. Atlantisz*, Budapest, 1993.
- Michael THEUNISSEN Bubers negative Ontologie des Zwischen. In *Philosophisches Jahrbuch* 71. Jg. 2. Halbbd., 1964.

A 97. jegyzetben szereplő héber szövegek és fordításuk Károli alapján:

יהוה שמו יהוה אִישׁ מִלְחָמָה = Vitéz harcos az Úr, az Ő neve Jehova. 2 Mózés 15,3

אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר = Én vagyok az Úr, aki 1 Mózés 15,7