

Kelemen Gábor

Heller Ágnes futó szellemi kalandja

Martin Buberrel

Amikor a 79 éves Heller Ágnes egy ötnapos, Torinóban tartott előadás-sorozat keretében összefoglalta filozófiája központi témáit, a korszakban beágyazott, ám a maga módján megjárta addigi útját négy szakaszra osztotta. A képességeit kipróbáló, 21-től 36 éves koráig tartó, Lukács György tanítványként töltött *tanulóéveket* a *dialógus* ciklusa követte, ami 51 éves koráig, az emigrációban talajt fogás időhatáráig húzódott.¹ A dialógus időszakában a határon túli magyarság mérvadó filozófusaival kapcsolatba kerülő, majd a korčulai találkozók révén 1965-től a filozófiai világ nemzetközi nyilvánosságának porondjára lépő Heller Lukács fiatalkori bálványa, Søren Kierkegaard munkásságában talált új orientációt. Heller a dialógus éveit általában nem mutatott érdeklődést a dialógusfilozófia egyik legnagyobb alakja, Martin Buber munkássága iránt. Sőt, egyetlen futólagos kivételtől eltekintve, az *építkezés és intervenció* fázisaként jellemzett harmadik fejlődési szakaszból is feltűnően hiányzik Buber neve. Pedig Heller Buberre ugyanúgy rálehetett volna az ifjú Lukácsban, mint ahogy ráakadt Kierkegaard-ra. Lukács Buberrel Berlinben ismerkedett meg, amikor mindketten eljártak a szociológiai vizsgálódást a *hivatásos idegen* ismerelméleti pozíciójából folytató Georg Simmel egyetemi szemináriumára. Továbbá – ha nem is egyidőben – előszeretettel látogatták a szellemtudomány önálló módszertanát kidolgozó, a komplex intellektuális kérdéseket különböző nézőpontokból tanulmányozó Wilhelm Dilthey előadásait. A berlini gazdag színházi élet iránti rajongásuk is közel vitte őket egymáshoz.² Az ifjanc Lukács éppen Buber első haszidkönyveinek, az 1906-ban megjelent *Nahmán rabbi története* s az 1908-ban publikált *Baalshem legendája*, hatására időlegesen mintegy „felfedezte” saját zsidóságát. Történetesen Lukács elkészült Kierkegaard-kéziratának ürügyén – melyet szeretett volna német folyóiratban publikálni – 1911 elején újította meg Buberrel a kapcsolatát. Alkalmi levelezésüket egy évtizeden át fenntartották.³

A 66 éves korától kezdődő *vándoréveim*-ciklust Heller a dialógus éveivel való visszatérésnek tekintette. E visszatérés kezdetén növekvő érdeklődéssel

fordult a zsidósággal kapcsolatos témakörökhöz, sőt, 1995-ben közreadta első – Gershom Scholemmel foglalkozó – judaisztikai tárgyú írását.⁴ Amíg Scholem asszimiláns zsidó apjával szemben tizenöt évesen – a kierkegaard-i egzisztenciális választás értelmében – önmagát zsidónak választotta, s a zsidó szellemiség tanulmányozásával rátért a disszimiláció (visszaszármazás) útjára, addig Heller számára tizenkilenc éves korától fogva a filozófia „erotikus szellemi tevékenysége” vált élete szerelmévé. A magát filozófussá választó, s e választása mellett élete végéig kitartó Hellert a zsidó kultúra, hit és hagyomány filozófiai művelésére kiváltképpen Kőbányai János inspirálta. A *Múlt és Jövő* Könyvkiadó Heller *Az idegen* címmel összeállított tanulmánykötete előszavának szánt egy, a szerzővel folytatott beszélgetést. A terapeutikus jellegű fejlődő beszélgetéssorozat során Heller ráeszmélt arra, hogy egész életében Auschwitzot és a Gulagot akarta megérteni. A gondolatok szókratészi bábájának szerepébe került Kőbányai kérdések nélküli könyvvé formálta a dialógus előszavát. Ebből született Heller hazánkban legnépszerűbb műve, a *Biciklőző majom*, mely javarészt Kőbányai János alkotása. Az írásmű Heller 1944-ben megölt barátainak és Auschwitzban meghalt apjának állít emléket.⁵ A *interjúregényt*, mondta Heller, „nem is én írtam, hanem a velem készített interjúorozatból lett összeszerkesztve és -hegesztve az önéletrajz fikciója”.⁶ Serkentően hatottak Hellerre a vele baráti kapcsolatban álló Bitó László bibliai tárgyú könyvei is, főként az *Izsák-trilógia*, melynek befejező kötete 2002-ben jelent meg.⁷ Heller jól ismerte Bitó biblia-regényeit. E regények szerzőjéről úgy vélte, nem a Bibliát próbálta átírni, ami egyébként sem lehetséges, hanem demitologizáló ellenmeséket vetett papírra.⁸ Heller maga is kedvet kapott a radikális demitologizálásra.

EURÓPA VARÁZSTALANÍTÁSA

A szerzők 2004 februárjában készültek el az interjúregény második, átdolgozott változatával. Az el-



Fotó: Kőbányai János

Heller Ágnes a Jaffo-i sukon, 2015

végzett munkával való elégedettség légkörében Kőbányai János szóba hozta: Heller írhatna a Bibliáról.⁹ Hazánknak az Európai Unióba való belépése Hellert Európa specifikumainak keresésére sarkallta. A „*zsidókérdés*” megoldhatatlansága címmel 2004-ben megjelent könyvében a holokausztot nevezte az európaiak olyan egyetlen közösen átélt tapasztalatának, mely itt mindenütt megtörtént, ugyanakkor sehol máshol nem történt meg.¹⁰ Ugyancsak ekkor dolgozott az *Európa mesterelbeszélései a szabadságról* című tanulmányán, mely 2004. május 1-jén, Magyarország EU-csatlakozása napján jelent meg a *Magyar Tudományban*. E tanulmányban Heller azt a tételét fejtegeti, hogy „az európai ember már vagy kétezer éve nem a mítoszokon »dolgozik«, hanem a mesterelbeszéléseken”. Európának két mesterelbeszélése létezik, az „egyik a *Biblia*, a másik a görög-római filozófia és történetírás”, írja, majd így folytatja: „A görög-római vallás és mitológia nem tartozik Európa mestertörténetei közé. [...] Az európai kultúra mestertörténetei között mitológia nem szerepel. A monoteizmus minden változata kizárja a mitológiát, a Biblia nem mitológia.”¹¹ A „folytatása következik” szavakkal záruló tanulmányban Heller

nem tesz említést arról, hogy miképpen tervezi továbbvinni a témát. A hamarosan angolul is megjelenő kibővített változathoz Heller hozzáteszi, hogy írásában a francia zsidó Pierre Nora, a *Történelem és Emlékezet* iskola megalapítójának felfogását követi.¹² A Biblia szabadságról szóló mesterelbeszélései közül Heller hármat említ: a jó és rossz tudás fájáról szakított gyümölcsbe harapó Ádám és Éva esetét, a magát a rabszolgáktól származtató zsidó nép Egyiptomból való kivonulásának elbeszélését és a vallásszabadság gondolatát megjelenítő megváltó, Jézus történetét. A görög-római filozófia és történetírás, állapítja meg Heller, ugyancsak a szabadság három mesterelbeszélését hagyományozta ránk: Periklész beszédét, Szókratész történetét és a köztársaság, illetve a politikai pluralizmus eszméjét, ami egyúttal a szabadság törekénységének története.

A szabadságok elhalványulásának idején a *re-volutio*, a kezdetekhez visszatérés a szabadság megújításának érzelmi és gondolati forrása, mondja a mitikus gondolkodást bizonyos fokig a mítosz-vallás-tudomány evolúciós sémájába helyező Heller. Hannah Arendt nyomán ehhez hozzáteszi, hogy a forradalom, mint politikai fogalom, már nem az ősi

szabad intézményekhez való visszafordulást jelenti. Tanulmánya angolul írt változatának végén kritizálja a zsidó származású német filozófus, Hans Blumenberg 1979-ben megjelent *A mítoszon való munkálkodásról*¹³ című művét, mely Heller nézetével ellenkezőleg abból indul ki, hogy a mítosz döntő szerepet játszott az európai nemzetek küzdelmeiben, felemelkedésében, újjászületésében és valóságuk megteremtésében.

Heller 1975-ben fogalmazta meg azt a később gyakorta ismételt tételét, hogy a filozófiát nem lehet cáfolni, csak verifikálni. Amennyiben mégis cáfolják, azzal a cáfolók egyrészt csak azt bizonyítják, nem tudják mi a filozófia, másrészt a cáfolat nem ért az adott filozófia érvényességének, hanem érdekesebbé teszi azt az utókor számára.¹⁴ A náci ideológiát modern mitológiaként vizsgáló német zsidó filozófus, Ernst Cassirer szerint ugyanez részben a mítoszlól is elmondható, amennyiben az sem cáfolható, igaz nem is verifikálható.¹⁵ Heller minden bizonnyal nem filozófiaként, hanem történelmi műként tekint a mítoszt nagyfokú állandóságot mutató centrális maggal, alapmítoszzal és alakítható, formálható, újrakölthető marginális variációkat megengedő perifériával rendelkező elbeszélésként megragadó Blumenberg könyvére. A mítosz nem szent szöveg, nem dogma, mondja Blumenberg, aki az érzelmeket, vágyakat és szenvedélyeket keltő mítosz misztikus, kozmológiai, társadalmi, történelmi, nevelő és politikai funkciójának magyarázatára és igazolására törekvő művét nem történelmi, hanem filozófiai vállalkozásnak tartotta. E cél elérésének érdekében a filozófia Kant által megfogalmazott első fő kérdését („mit tudhatok?”) egy, a késői Schelling szellemében feltett kérdéssé („mi volt az, amit tudni akartunk?”) gyúrta át. Heller élete utolsó nagy vállalkozásában, a négy kötetesre tervezett *A filozófia rövid története gólyáknak* című monográfiájának harmadik kötetében csupán Schelling korai műveivel foglalkozott, míg későbbi, pozitívnek titulált filozófiájának elemzését – ígéretként – a negyedik kötetre hagyta.¹⁶ Ez a kötet, mely Hellert – amennyiben feldolgozza a kései Schelling filozófiáját – saját mitológia-konceptiójának átgondolására készíthette volna, soha nem készült el. F. W. J. Schelling volt az első modern filozófus, aki a mítoszt az ésből levezethetetlen, az ész által nem megalapozható, az önmagában jelentés nélküli, misztikus folyamatként létező emberi élet számára értelmet adó, a pusztai biológiai létet a társadalomban élő ember identitásával összekötő, minden kultúrában és történelmi időben jelenlévő, egységesítő erőként fogta fel. Amikor Európa görög eredetű műfaja, a filozófia – mondta Schelling – nem képes a saját kultúrájában

általános érvényű világlátást nyújtani, akkor új mítoszok vagy megújuló mítoszok töltik ki az értelmezés űrjét, s adnak narratív képszerű mintába ágyazott jelentőséget és vázlatot az életünknek.¹⁷

Szemben a modern ember mitikus otthonának elvesztése miatt neheztelő Friedrich Nietzschevel, Georges Sorel éppen fordítva, a modernitást a tömeget összetartó és felbújtó politikai mitológiák korának, s egyben a szabadság legfőbb forrásának tekintette. A mítosz nem hamis tudat, amint ezt Marx állította, hanem tömegeket megmozgató, valamely üggyel való elkötelezettségre és azonosulásra galvanizáló, történelmet formáló erő, mondta az embert „mitikus lénynek” nevező Sorel. A 20. század két nagy demagógja, Mussolini és Lenin Sorel tanításából merített.¹⁸ A mítosz nélkülözhetetlen az emberi élet összeegyeztethetetlen jelenségeinek integrálásához, vélte Polányi Mihály.¹⁹ Mindamellet korunk egyik – a tudomány nevében fellépő – mítosza az, hogy a modernitás mentes mindenféle mítosztól. Ez a „felvilágosult” mítosz a túlélést veszélyezteti, vette észre Rene Girard.²⁰ A lengyel Leszek Kolakowski, akit Heller igen sokra tartott és akivel baráti viszonyt ápolt, *A mítosz jelene* című könyvében amellet érvel, hogy emberi lényként való megmaradásunkhoz nemcsak racionális gondolkodásra, hanem mitikus kép- és szemléleti forrásokra is szükségünk van. Az isteni jelenlétben és gondviselésben való hit, bizalom és a kritikus gondolkodás együttesen garantálják az emberi civilizáció fennmaradását.²¹

A fentiek fényében jogosnak tűnik fenntartást megfogalmazni Heller ama nézetével szemben, hogy az európai kultúra egyáltalán nem mítoszon, hanem mesterelbeszéléseken dolgozik. Ugyancsak megkérdőjelezhető az az álláspont, hogy a monoteizmus kiküszöböli a mitológiát. Heller nem tudományos módszerrel, felvilágosult hozzáállással „leplezi le” a mítoszt, s nem is azonosítja azt a babonával, sőt, primitívnek nevezi az efféle bánásmódot. Ráadásul azt is megjegyzi, hogy „persze kimutathatók a Bibliában mitológiai maradványok, mint például az angyalok, de módjával”, viszont „az egész Jákob–József-regényben egyetlen csoda sem történik”.²² Azt a tételét, hogy „a monoteizmus minden változata kizárja a mitológiát, a Biblia nem mitológia”, Heller a következőképpen magyarázza: „Nálunk itt, az utolsó minimum ezeröttszáz esztendő Európájában, nem harcolnak egymással az istenek, nem szülnek és nem nemzenek, mi művészi gyűjteményekben tartjuk őket, nem az Olimposzon.”²³ Ennek az állításnak azonban nincs meggyőző ereje a tekintetben, hogy a monoteizmus gátat vet a mítosznak. A Biblia valóban nem mitológia, a Bibliát

nem lehet újra és újra másképp elmondani, mint ahogy a mítoszt. A rögzített bibliai szövegnek mindamellett számos olyan szabadon hagyott területe, rése van, melyet ki lehet tölteni, ki lehet egészíteni a Biblia szövegének legcsekélyebb megmozgatása, megváltoztatása nélkül. A rögzített szöveg egyáltalán nem akadálya a találékony és alkotó szellemű – ugyanakkor az eredeti jelentést változatlanul hagyó – hozzáfűzésnek. A teremtés, a kinyilatkoztatás és a megváltás isteni igazságát magában foglaló Biblia nem módosítható, nem alakítható szent szöveg maradt az utóbbi ezeröttszáz évben is. Az *Örökkévaló* által sugallt szöveg rögzített, örök érvényű. Abból, hogy a Biblia nem mitológia, még egyáltalán nem következik mitikus tartalmának hiánya. Természetesen lehet még az olyan nyilvánvalóan sagaszerű, szent motívumok mitikus jellegét is tagadni vagy „mitológiai maradvány”-ként jelentékteleníteni, mint a Genézis 6. fejezetének ama sorait, melyek az Isten fiainak és az ember leányainak házasságáról eképpen szólnak. „Látták Isten fiai az ember leányait, hogy szépek azok és vettek maguknak feleségeket mindazok közül, akiket választottak. [...] Az óriások voltak a földön ama napokban és azután is, midőn Isten fiai bementek az ember leányaihoz és ezek szültek nekik; ezek azok a hősök, akik ősidőtől fogva hírneves férfiak voltak.”²⁴ Meg lehet kérdőjelezni azt, hogy Isten fiai az ősidőkben az ember leányaival szeretkeztek és gyermekeket nemzettek. S valóban vannak olyan bibliamagyarázók, akik visszautasítják a mitológiai értelmezést. A Biblia igazságtartalmát annak hatása, emlékezetben élése fényében értelmezni szándékozó Heller is ezt teszi, anélkül, hogy bármit tételesen, szövegkritikai szempontok alapján cáfolna. A filológiai igénnyel, részletekbe menően cáfolók ebben a konkrét esetben vagy azon az alapon vitatják a szöveg jelentését, hogy nem Isten, hanem a hatalmasok fiairól van szó, vagy pedig úgy kommentálva a szöveget, hogy itt egyszerűen csak az Istent szolgáló, Istennek engedelmeskedőkre kell gondolni, ők Isten fiai, míg Káin utódai az emberek leányai. Az elbeszélés tehát többféleképpen magyarázható. Olvasható történelemként, irodalmi alkotásként, üdvtörténetként vagy meseként. Akármilyen szemmel is nézik, magát az alaphelyzetet az utóbbi ezeröttszáz évben sem írták át a „korszerűsítés” jegyében. Ezt Heller is így látja: „Mindenki ugyanabban a szent szövegben mást olvas. Azaz: értelmezve olvas. Ennélfogva mindenki másként értelmez. Aki nem tud egy új elemet belevinni a Szentírás értelmezésébe, aki nem tud más értelmezésekkel vitába szállni, az nem is igazi olvasó. Van egyfelől tehát egy feltétlen Tekintély, maga az Írás

– amelyben minden benne van – és másfelől az értelmezők, akik biztosan nem egyeznek meg abban, hogy mi az, ami az írásban van.”²⁵ Az új elem, amit Heller bevisz, az a „monoteizmus kizárja a mitológiát” tétel, voltaképpen nem új, hanem egy régebbi felfogás felrészítése. Ezzel az egykori nézőponttal szállt vitába Michael Fishbane *Bibliai mítosz és rabbinikus mítoszalkotás* című, Heller tanulmánya előtt egy évvel, 2003-ban megjelent könyve.²⁶ A kétféle – időtlen, isteni és történelmi időbe helyezett – mítoszt megkülönböztető Fishbane megdönteni látszik Yehezkel Kaufmann 1951-ben megfogalmazott, a bibliai vallást alapvetően nem mitikusnak tartó kijelentését. Minthogy az időtlen isteni mítosza elemi része a monoteizmusnak, Fishbane elutasítja a mítosz és a monoteizmus szembeállítását. Fishbane álláspontját a kulturális emlékezet teóriáját megfogalmazó, Heller által igen sokra tartott Jan Assmann is messzemenően támogatja.²⁷

Indokolt ezek után feltenni a kérdést: vajon mi késztette Hellert arra, hogy kitartsa az EU-csatlakozás euforikus hangulatában szavakba öntött nézete mellett?

A Hitler és Sztálin fennhatósága alá került Magyarországon Heller megtapasztalta a mítosz romboló erejét. „A mítosznál semminek nincs nagyobb hatalma”²⁸ – írta visszaemlékezve ezekre az időkre. Nem mondhatjuk, hogy a pozitív módon ható mítosz kérdése egyáltalán nem ragadta meg a figyelmét. 1994-ben, Kertész Imre *A holocaust mint kultúra* könyvét elemezve, Heller azt írta, hogy „az egyetemes mítosz, melyet kultúránk szilárd – és egyedül szilárd – alapjának tekintünk, nem minden történetet és még csak nem is minden nemzeti mítoszt fogad be”.²⁹ Ezt a megállapítást nehéz összhangban hozni azzal, amit tíz évvel később állított arról, hogy Európa mestertörténelmi mentesek a mitológiától. „A mitológia a döntő, ha életformát alakítunk ki magunknak és azokhoz hű magatartásokat választunk”, írta 1998-ban, s nem törölte ezt a mondatot a *Bicikliző majom* 2004-es, második kiadásából sem.³⁰ Más szóval, az egyéni pszichológia szintjén – a hiteles élet tekintetében – nemcsak elismerte, de döntőnek tekintette a mítosz meglétét. Mindazonáltal, mind a mítoszt a valósággal ellentétesnek, hamis tudatnak tekintő marxista Lukács, mind pedig Kierkegaard eltántorította attól, hogy ezzel foglalkozzon. A mitikus és a dialogikus érvelési módot egymással vagy-vagy kizárólagossággal szembeállító és voksát az utóbbi mellett letévő Kierkegaard-t követve, Heller sem mélyedt el a mítoszkutatásban.

Az *Európa mesterelbeszélései* tanulmány elkészítése után mindemellett csaknem három éven át két bibliai tárgyú könyv megírása került teendőnek előtte



Fotó: Kramm Hédi

Heller Ágnes Kelemen Gábornak dedikál
(Budapesti Nemzetközi Könyvfesztivál, 2018. április 22.)

rébe. Ezek közül az *Ímbol vagyok* a Biblia első könyvével, a Mózes első könyveként ismert *Genézis* filozófiai olvasatával foglalkozik a tárgykört behatóan tárgyaló nyolc író munkáinak tükrében. Heller saját építésű „Noé bárkája”, szemben Blumenberg tutajával, nem a hajótörés utáni nyílt tengeren, hanem a szárazföldön készült. A bárka utasai között nő nem található. A kormányos – az akkor 76 éves Heller – az egyetlen asszony. A Heller-bárkára felvett írók egyike Martin Buber, akinek a sors vállalására és a sors betöltésére irányuló etikai megközelítését saját *személyiségetikájához* látja közelállóknak. Buber azonban – hasonlóan a férfi és nő (Ádám és Éva) teremtését magában foglaló *kezdet* s az *alapító* (Ábrahám) történetének tipikusan mitológiai témaköréhez – csak egyszer kapott önálló fejezetet Heller életművében. Heller ezt követő, egyben utolsó bibliai témájú könyve a csodálatosan született és csoda révén megmaradt Mózes utáni hősök nemzedékeinek egyik sorsválasztó alakjáról, *Sámsonról* szól. Heller tisztában van azzal, hogy a *bóstörténetet* sokan olvasták mitológiaként, azonban ismételten azt hangsúlyozza, hogy – mivel Sámson története nem mítosz – a mítoszelemzést nem veszi

figyelembe. Sőt, még azt a Goldziher Ignác által képviselt nézetet is erőltetettnek tartja, hogy kibányászható a Bibliából az archaikus mitológiai réteg.³¹

A héber Bibliát németre fordító Buber, a fordítás csaknem négy évtizedes munkája során több kísérő, kommentár jellegű könyvet írt. Ezek sorában az 1932-ben megjelent *Isten királysága* az első.³² A több kiadást megért könyv első kiadásának előszavában Buber hangsúlyozza, hogy amennyiben a hit nem csupán az istenség és ember találkozása, hanem a megváltással kapcsolatos remény kifejezése, úgy jogos a képlékeny, emlékeztető erejű mitikus, mítoszban testet öltő nyelvhasználat. Abban az esetben, ha elkerüli a túlkapaszkodásokat, igazolt a Szent Könyvek mitológiai szemlélete. E könyvben Buber nem történelmi eseményként, hanem *legendaként* hivatkozik Sámson csodás cselekedeteire.³³ A kinyilatkoztatás – így az égő csipkebokor, melyben Isten testi valóságban jelent meg Mózesnek – azonban kétségkívül nem mitológia, szögezi le Buber kommentárjainak harmadik kötetében, az 1946-ban megjelent *Mózesben*.³⁴

A pusztán filozófiára korlátozott bibliaértelmezés lendülete Hellernél, az asztronómiai által elárult Sámsonnal, megtört. A tervezett *Exodus* könyvből semmi sem lett. A helleri személyiségetika és a buberi viszonyulás közti rokonságot felismerő Hellerben egy pillanatra megfoganni látszott a szinte csírájában elhalt Buberprojekt. A következőkben e Buberprojekt megelevenítésére teszek kísérletet, utat nyitva azoknak a főbb kérdésköröknek, melyekben nézeteik egymásra vonatkoztatása megtermékenyítő lehet az általuk felvetett problémák kibogozásában.

A BUBER-PROJEKT HOZADÉKA

Egy kezünkön megszámálhatóak azok a tanulmányok, melyekben 76 éves kora előtt az *agnosztikus* Heller Ágnes (1929–2019) a semmilyen vallási közösséghez nem tartozó, azonban *istenhívó* Martin Buberre (1878–1965) hivatkozik. Ezek közül három számottevő.

Az 58 évesen, először angol nyelven megjelent *Az igazságosság túl* című könyvében, az igazságosság profetikus eszméjét elemezve, az egymást követő szerencsétlenségekben szinte mindenét elvesztő

Jób kapcsán Heller Bubertől a következőket idézi: „Ennek ellenére Jóbnak az igazságba vetett hite nem rendül meg, arra azonban immár nem képes, hogy *hitét pusztán* Istenből és az igazságosságából merítse. Az igazságosságba vetett hitét immár nem Isten becsületessége támasztja alá”.³⁵ Más szóval, Jób akkor is becsületes akar maradni, ha Istent nem tudja annak tekinteni – szögezi le Heller.

Az *idegen* című tanulmánykötet az egyik legjelentősebb zsidó filozófussal, Gershom Scholemmel foglalkozó esszéjében Heller Scholemet a *kabbalát* és ezen belül a *Zóhárt* a modern tudomány számára felfedező és próféta elhivatottsággal művelő gondolkodóként mutatja be.³⁶ Heller azt tekinti *zsidó filozófusnak*, akinek számára maga a zsidó vallás válik filozófiai problémává. Bubert kizárólag Scholem szemével – aki például túlzottan tartotta Bubernek az izraeli zsidóság szekularizációja miatt érzett haragját – mustárlja. Egyetértően említi Scholemnek azt a nézetét, hogy egy népet csak a szellem tartalmazhatja életben, s a zsidóságot megújítani csak a misztikát is magában foglaló hagyomány alapján lehet.

Heller 71 éves korában írt első bibliai tárgyú könyve, *A zsidó Jézus feltámadása* a Jézust kétezer éven át zsidótlanító, identitását elfelejtő hagyomány megtörésének reményét fejezi ki. Annak a bizakodásának ad hangot, hogy mind a keresztény, mind pedig a zsidó vallásfilozófus és tudóskörök felismerik: Jézus éppen a zsidóság számos addigi hagyatékának és örökségének egyetlen karizmatikus személyben történő megtestesülése. Eljöhet az az idő, amikor Jézus, akinek üzenete az egész világba eljutott, Izrael hittörténetében is kiemelkedő helyet kap – jegyzi meg Heller Buber nyomán. A modernitás Isten halálát hirdető, a vallásosság kihalását csak idő kérdésének tekintő gondolkodóival szemben Heller az *istenfogyatkozásról* beszélő Buber meglátását fogadja el. Könyvét, a gyógyító Jézus alakját felidézve, a vallási megújulás tereputikus szerepe kérdésének felvetésével zárja.³⁷

Heller az erkölcsfilozófia vonatkozásában is szóba hozza a terápia kérdését, amennyiben az értelmező és normatív oldal mellett ezt tekinti az erkölcsfilozófia harmadik rendeltetésének.³⁸ *Morálfilozófiájában* pedig kitér korunknak arra problémájára, hogy az erkölcsi beszédmódot a pszichológiai beszédmód váltotta fel.³⁹ Buber pszichoterápiás jellegű, a *gyógyító találkozás* elvét kidolgozó írásai egy egész kötetet tesznek ki.⁴⁰

Heller az *Ímhol vagyok* címet adta a Genézis filozófiai elemzéseit áttekintő könyvének. Amikor Isten megkísértette Ábrahámot és azt mondta: „Vedd a te fiadat, ama te egyetlenegyedet, akit szeretsz, Izsákot és menj el Mórijának földjére és ál-

dozd meg ott égő áldozatul a hegyek közül egyen”, Istennek arra a kérdésére, hogy „Ábrahám, hol vagy?” ő azt felelte: „Ímhol vagyok”.⁴¹ A címválasztás arra utal, hogy az *Akéda* (megkötözés) értelmezései hangsúlyos szerepet kapnak a kötetben. Mindenekelőtt Szent Ágoston és Kierkegaard kapcsán. Izsák megkötözésének történetét – írja Heller – Ágoston Ádám vétkének jóvátételeként értelmezi, mert a Sátánra hallgató, Isten szavára fittyet hányó Ádámmal szemben, Ábrahám éppen azáltal talál vissza Istenhez, hogy feltétlenül bízik abban: „Isten nem parancsolhat számára semmit, mely bármely korábbi ígéretét, hogy Izsák által lesz nagy néppé, annullálná”.⁴² Ahogy Buber leírásaiból is tudható, a haszid közösségek hiteles vezetői, a cadikok gyakorta hivatkoztak az Akédára s adtak különféle magyarázatokat a hit paradoxonára. A *Tóra* „arra tanít bennünket, hogy csak Isten parancsolhatja meg nekünk, hogy megöljünk egy embert. De ha aztán a legparányibb angyal érkezik és azt mondja: »Ne emelj rá kezdet!«, akkor az ő szavát kell követnünk”, szól az egyik tipikus értelmezés.⁴³

Buber sosem beszél Isten lényegéről, mert az isteni lényegről semmit nem tudunk azon kívül, amit Isten a vele való dialógusban, mint „örök Te”, feltár a számunkra. Buber Genézis-értelmezésének taglalását Heller négy Buber-kötetre építi. Ezek közül elsősorban a 18 tanulmányt magában foglaló *A Bibliáról* című könyv első három fejezetére (*A zsidó ember és a Biblia; A tudás fája; Ábrahám a látó*) szorítkozik.⁴⁴ A régi keresztény egyházatyák akéda-értelmezései – akiket Heller főként Heidl György 2004-ben megjelent áttekintő munkájából ismer⁴⁵ – a hit atyjává, illetve Kierkegaard kifejezésével: a hit lovagjává ütötték Ábrahámot. Heller felfigyel arra, hogy amíg a dogmatikus hagyomány akéda-értelmezései lényegüket tekintve igen hasonlítanak egymáshoz, addig a modern vallásos interpretálók már sokkal szabadabban sütögetik saját filozófiájuk pecsenyét a Genézis tűzhelyén.⁴⁶ Bubert, mint filozófust, nem annyira a teremtés és a megváltás, mint a *kinyilatkoztatás* igézte meg, ami a lutheránus Kierkegaard-ról és a katolikus Ricoeurról ugyanúgy elmondható. Nem véletlen, hogy az *Ímhol vagyok* kötetben a Buber-fejezetet éppen a Kierkegaard-ról szóló esszé előzi meg. Heller megemlíti, amit már mások is megírtak, hogy az akéda-szöveg kiválasztásánál Kierkegaard-t személyes élettörténeti motívumok is vezették. Egyrészt az az eset, amikor Kierkegaard apja egyszer kétségbeesésében megátkozta Istent, majd bűnét legjobban szeretett fia, Søren feláldozásával akarta levezekelni. Kierkegaard – más formában – megismételte apja bűnét, amikor felbontotta jegyességét Regine Olsennel,

akivel kölcsönösen szerették egymást. Reginét cserbenhagyó döntését azzal racionalizálta, hogy azt Isten szolgálatának érdekében hozta. Heller 1971-es Kierkegaard-tanulmányában, melyet az életét szinte megváltoztató vállalkozásként jelölt, megvilágítja, hogy a lánnyal való szakítás *ideológiai funkciót* töltött be Kierkegaard életében. Kierkegaard naplójegyzetei azt sejtetik, hogy képtelen lett volna az intim házasesetre. Élete legszemélyesebb konfliktusát világnézeti konfliktussá emelte, s ezt az élményanyagot egész filozófiai munkájában újra és újra értelmezte. Így lett „a Regina Olsen szerelem mítosza: a kommunikációképtelenség, illetve a kommunikációról való tudatos lemondás mítoszáva”, írta Heller.⁴⁷

Az, hogy itt a kiválasztottság öntudatának személyes mítoszáról van szó, illetve a saját problematika mitikus mezbe öltöztetéséről, Buber fejtette ki, a Németországból Palesztinába történő emigrálása előtti évben, 1936-ban írt, *Az egyedülálló kérdése* című tanulmányában.⁴⁸ Buber ifjúkorától fogva vonzalmat érzett Kierkegaard egyházával folytatott küzdelme iránt. Maga Buber is hadilábon állt az intézményesített vallással, annak szertartásaival és előírásaival. A vallásos szekuláris Buber a *vallásosság*hoz (istenhithöz) s nem a valláshoz kötelezte el magát. Ahogy Kierkegaard, úgy Luther Márton is bibliai alapon fordult szembe egyháznak tanításával. Míg Luther a katolikus egyházzal, addig Kierkegaard már a lutheránussal. Kierkegaard-ral szemben Luther nem kolostori jellegű magányba menekült, hanem elutasította a cölibátust, s feleségül vette Katharina von Borát. Az ortodoxiát elvető Buber vallási közösséghez tartozás nélkül maradt vallásos zsidó. Buber katolikus nőt – Paula Winklert – vett feleségül, aki nemcsak eltávolodott a kereszténységtől, de felekezetét elhagyva, áttért a zsidó vallásra. Buber szerint Kierkegaard-nak az az elgondolása, hogy a hit tárgy nélküli, s a hit kedvéért el kell szigetelődni minden tárgyas kötéstől, Isten teljes félreértése. A teremtés tárgyai nem akadályok az Istenhez vezető úton, hanem magát az utat mutatják, mondta Buber. A tömeghatástól mentesülni, individuumként élni akaró, az egyedít a tömeggel szembeállító Kierkegaard úgy vélte, az egyedülállás az Istennel való érintkezés egyetlen lehetősége. Más szóval az embernek minden világi kötöttségtől el kell szakítania magát az Istennel való kapcsolat érdekében. Kierkegaard az etikát tekintette az Istennel való kommunikáció egyetlen módjának.

Buber, Ludwig Feuerbach nyomán, már az emberi lény morális és mentális értelemben való emberré *válását* sem látta lehetségesnek emberi kap-

csolatban létezés nélkül. Simmellel egyetértően az emberi életet elképzelhetetlennek tartotta az ember–ember és az ember–dolgok (Simmelnél: az ember–természet) kapcsolat megőrzése nélkül. A kapcsolatok harmadik nagy tartományának fenn tartását, amint ezt a modern kor mutatja, meg lehet szakítani, s el lehet idegenedni Istentől, a vallásosságtól és a vallástól. Az Isten előtt egyedül megállni képes egyes embernek Kierkegaard gondolatvilágában – állapítja meg Buber – a valamely életformán (erkölcsi, esztétikai vagy vallási) belül fejlődő személyiség az ellenpárja.⁴⁹ Noha Kierkegaard a vallásos stádiumot tekintette a legmagasabb rendűnek, csak a „szerencsétlen individuum” esztétikai és etikai stádiumát elemezte részletesen. Az első, az erotikával fűtött stádium még nem emberi kapcsolat, a harmadik stádium pedig, mely az Isten iránti szeretet realizálása, már kizárja a másik embert. Az etikai stádium marad az egyetlen igazi emberi kapcsolat. A modern társadalom a szerencsétlen individuum valósága; a rezignációhoz vezető etikai csőd világa. Az erkölcs azonban nem alkot külön szférát, szögezte le Heller a *Morálfilozófiában*. Habár az értékszféra elkülönülése, más szféráktól eltérő szabályoknak és normáknak való alávetettsége a modernitás jellegzetessége – mondja Heller Max Weberrel egyetértve –, az erkölcsiség áthatja és magában foglalja az egész társadalmi világot, amennyiben minden szférának, így a politikainak, vallásinak, joginak stb. erős erkölcsi oldala is van. Ebből kifolyólag nincsenek pusztán morális cselekedetek.⁵⁰ Heller osztozott „abban a közhelyes megfigyelésben, hogy az emberi lények általában se nem jók, se nem gonoszak, inkább néha tisztességesen, néha gonoszán cselekszenek. A tisztességet a gonosztságtól elválasztó ösvény zavarba ejtően szűk”.⁵¹ A *szűk ösvény* – amin dialógusok által mehetünk végig – jellegzetesen buberi nézet. Az ember, más lényektől eltérően, lehetőségekkel rendelkezik, jóllehet ezek a lehetőségek szűkkörűek. A lehetőségek az emberi szabadság és a gonoszság viszonyai között adóttak. Kierkegaard-ral szemben sem Buber, sem pedig Heller nem akarta elszigetelni magát a közösségtől, s csakis az embertársaink iránti felelősség és lojalitás megtartásával, a bensőséges kapcsolatok fenntartásáért és fejlődéséért küzdve, az emberi szenvedésre aktívan válaszolva, kapcsolatra irányulónak képzelte el az egyedülállót. Kierkegaard-tól sok mindent tanulhatunk, de az érettségire felkészítő végső leckét nem, mondta Buber.⁵²

Heller mielőtt Buberre térne az *Ímhol vagyok*ban, rámutat arra, hogy Kierkegaard ama kevesek közé tartozik, akik filozófiai jelentőséget tulajdonítanak

a bibliai Éva alakjának. A női nem iránti tisztelet kifejezésével talán Regine Olsen kapott „egy csokor teoretikus virágot” – mondja Heller – „mindez azonban nem tünteti el a szexuális aktus problematikáját a szellem filozófiájának szempontjából”.⁵³ Minthogy Kierkegaard e probléma kezelésére nem ad leckét, Heller máshol keresett választ, amit misztikus Meister Eckhartnál talál meg. „Eckhart is gúnyosan említi azokat az értelmezőket, akik szerint a nő és férfi gyermekükben lesznek egy testté. Nem, mondja, a nemi aktusban válnak egy testté”. „Ez a nemi aktus misztériuma. A kettő eggyé válása, az Istennel való teljes szellemi egyesülésének »másolata«. Azért szent és misztérium, mert jelen van a szellem. Ha nem így lenne, akkor tökéletesen mindegy lenne, hogy kivel szeretkezünk”.⁵⁴ Ez utóbbi mondatok immár Heller megállapításai. Heller sokkal engedékenyebben, sőt, elismeréssel bánik a Biblia misztikummal kapcsolatos tartalmait keresőkkel, különösen a személyes misztikus racionalizmus képviselőivel, mint azokkal, akik a mitikus vonásokra kíváncsiak. Buber pályának kezdetén elmélyülten foglalkozott a német misztikusokkal, akik közül Eckhartot a nyugati misztikus gondolkodás legnagyobb alakjának tekintette.

„Első pillantásra Buber szintézisre törekszik egyrészt a misztikusok, másrészt Kierkegaard között”⁵⁵, nyugtázza Heller, hogy aztán megmutassa, ennél többről van szó. Buber „gondolkozásában a zsidó Biblia játszotta a főszerepet. Megtalált ebben mindent, amit filozófiája számára sugallt, vagy fordítva – bibliaértelmezése sugallta filozófiáját. [...] A zsidó Biblia – Buber szerint [...] – a találkozásokról szól. Isten és ember, Isten és nép között. Az Istennel való találkozás mindig egyszersmind embertársainkkal való találkozás is. Akkor van »Istenfogyatkozás«, amikor nincsenek efféle találkozások, mi több, amikor az embert az efféle találkozások már nem is érdeklik. Ilyenkor a mindennapokból eltávozik a szellem. [...] Amikor a Bibliát olvassuk, így Buber, érezzük, látjuk, ahogy a szellem szentesíti a mindennapi életet, ahogy a Szent áthatja a történelmet. Ez nem egy »vallásos« könyv, hanem az »itt vagyok, jelen vagyok« történéseinek könyve”.⁵⁶ Heller pontosan mutat rá arra, amit Buber korunk problémájának tekint, tudniillik a szellem mindennapi életből való eltávozására. Ugyanakkor Heller nem tartja meggyőzőnek Bubernek azt a megoldási javaslatát, hogy tartsuk nyitva magunkat a hit előtt, mivel a varázstalanított világban az emberektől ez jobbára nem várható.

A Buber-tanulmány további része már kevésbé lendületes. „Buber szerint Ábrahám és Mózes története nem tartalmaz »etikai« indíttatást, az erkölcs

teológiai felfüggesztésének gondolata [...] sem játszik szerepet ezekben az elemzésekben”.⁵⁷ Az „ezekben az elemzésekben” megjegyzés Buber *A Bibliáról* szóló kötetének két fejezetére vonatkozik. Heller *briliánsnak* tartja Buber Biblia-elemzéseit. Buber egyébként – amit Heller nem tárgyal – az *Istenfogyatkozás* című könyvének *Az etika felfüggesztéséről*⁵⁸ című tanulmányát teljes egészében Kierkegaard akéda-értelmezése bírálatának szentelte. „Buber a Bibliát, mindekelőtt az aggadikus könyveket »narratív teológiának« tekinti. A »teológia« nem valami találó kifejezés, hiszen a kifejezés Istentől való beszédet (logosz) jelent, míg a Biblia nem Istentől beszél, hanem fordítva, Isten beszél hozzánk benne és rajtunk keresztül” – kifogásolja Heller Buber szóhasználatát. Buber valójában a következőket mondta: „a Biblia nem teológiai kijelentések formájában tárja fel a Teremtő szándékát és a teremtésének jelentését, hanem ezt csupán történetben mutatja meg a számunkra, ám ez a történet teológia; a bibliai teológia elbeszélte teológia”.⁵⁹ Jobb kifejezésre Heller sem lelt, csak kevésbé találóra.

Az *Ímhol vagyok* hátralévő fejezeteiben Heller még kétszer tér vissza Buberre. Előbb a Paul Ricoeur Genézis-elemzését vizsgáló fejezetben. Itt ismét Buber *narratív teológiája* kerül szóba – ezúttal Ricoeur visszapergető narratív stratégiájának tükrében –, ám most már minden negatív felhang nélkül. Míg Buber a Biblia »kedvéért« alkalmazza a visszapergetést, addig Ricoeur a narratív technika elméletének gazdagítása érdekében teszi ezt, állapítja meg Heller.⁶⁰ Ugyanakkor, szemben a narratív teológiát a vallási kijelentések történetbe ágyazott tükröződésének tekintő Ricoeurrel, Buber nem a vallási mondanivalóra, hanem a létezés konkrét kapcsolatiságára helyezi a hangsúlyt, tehetjük hozzá.

Könyvének végén Heller arra a kérdésre, hogy „Milyen ember Ábrahám?”, a következő választ adja: „Buber jó öregembert lát benne, Kierkegaard a hit lovagját. Én Kierkegaard-t tartom meggyőzőbbnek”.⁶¹ Minthogy azonban Buber valójában sem jó, sem pedig öregembert nem lát Ábrahám-ban, arra gondolhatunk, hogy itt Heller a saját Buber-képét vetítette át Ábrahámra. E futó rövid időskori szellemi kalandja után Heller élete során többé már nem engedett a briliáns Biblia-elemzőnek tekintett Buber művei csábításának.

ELVÁLASZTÓ ÉS ÖSSZEKÖTŐ MEZSGYÉK

Buber egyik legjobb barátját, Gustav Landauert, a Bajor Tanácsköztársaság kommisszárját a forrada-

lom bukása után 1919 májusában kivégezték. (Landauer felesége, Hedwig Lachmann fordította le németre Petőfi Sándor költeményeit.) Izrael megalakulása előtt két évvel, 1946-ban jelent meg Buber héber nyelven írt *Utak az utópiában* című könyve. A könyv egyik fejezete Landauernek állít emléket, aki Buber szerint sokkal közelebb állt a proletárokhhoz, mint Marx.⁶² Marx és Lukács hozzáállásáról Heller azt írta, hogy bennük „nagyon-nagyon kevés szerep jut a szegényekkel való együttérzésnek”.⁶³ Bubernek, aki úgy látta, hogy a kapitalizmussal együttjáró individualizmus tönkreteszi a társadalom szerves strukturáit és közösségeit, nem voltak illúzió a bolsevizmussal kapcsolatban. Buber nem a szovjet típusú erőszakos kollektivizálásban, hanem a cionizmust és a szocializmust ötvöző palesztinai kollektív településekben, a kibucokban és kvucában látta a jövő útját. A kvucá és kibucok aztán valóban kiemelkedő szerepet játszottak az új izraeli állam felépítésében. A fölszabadulás után, 1945-ben a *hánbáct* (HáNoár Hácioni – Cionista Ifjúság) felkereső Hellert éppen későbbi férje, az akkor még Slómó keresztnévre hallgató Hermann István szervezte be a mozgalomba. Hellert magával ragadta a mozgalom intenzív közösségi élete. „A cionista dalok a szívemhez nőttek, s a kibuc eszméjétől el voltam ájulva. A kibuc: közösség. Nincs benne pénz, mindenki együtt él, a gyerekeket közösen nevelik. Maga a megváltás”, idézi fel korabeli élményeit Heller,⁶⁴ akire idővel egy kvucá vezetését bízták. Kvucájának tagjai később jelentős szerepet játszottak az izraeli haditechnika és komputertechnika kialakításában.⁶⁵ Miután Heller és Hermann felismerték, hogy Magyarországon kűszöbön áll a kommunista hatalomátvétel, 1947-ben beléptek a kommunista pártba. A döntést Heller utólag a következőképpen racionalizálta: „Mi a különbség a kibuc és a kommunizmus között? [...] jó lesz, én mindig a szegényekkel akarok lenni! [...] a szegényekkel szolidarizálunk. De nem akartunk a cionistákkal sem szakítani: a kommunista pártban össze fogjuk egyeztetni a cionistaságot a kommunizmussal. Palesztinában is lehet kommunista az ember. Mert még nem volt biztos, hogy nem fogunk kimenni”.⁶⁶

Azt a problémát, hogy miképpen tud a zsidó felvilágosodás, a haszkala légkörében nevelkedő fiatal tartósan továbblépni a cionizmus felé, a 18 éves Heller nem tudta megoldani. Kommunistává válása szükségszerű szakítást jelentett a zsidó nemzeti kultúra újraépítésének tervén dolgozó cionizmussal. Fél évszázaddal korábban, az ifjú Buber ugyanezzel a problémával, a haszkala modern hagyománya és a cionizmus közti személyes viszony kialakításának kérdésével küzdött. Ő is érzékelte a Moszkva

vagy Jeruzsálem dilemmát, melyen elgondolkozva rájött arra, hogy fontos tudnunk: mit nem akarunk követni.⁶⁷ Buber semmiképpen sem akart Moszkva nyomába szegődni. Ugyanakkor, a cionizmus uralkodóvá vált szekularizált politikai változatával szemben, Buber elsősorban vallási és szociokulturális megújulást várt a cionizmustól. E nézete miatt fokozatosan elvesztette korábbi erőteljes társadalmi influenszer szerepét.

Habár Buber és Heller hithez és mítoszhoz való viszonya, továbbá generációs, történelmi, szociokulturális és területiséggel kapcsolatos tapasztalata alapvetően különbözött egymástól, életükben legalább annyi az összekötő hasonlóság, mint az, ami szétválasztotta őket. Mindketten élték a filozófiájukat, s noha a műveik önmagukban is a világ menetére számottevő hatást gyakorlók közé emelték őket, az életük több és teljesebb, mint a könyveik összege. Buber generációjának talán legbefolyásosabb zsidó értelmiségi gondolkodója volt, Heller pedig nemcsak a legkiemelkedőbb magyar filozófus, de a világban filozófiát művelő nők közt nemzedékében a legtekintélyesebbé vált. Míg Heller, Hermann István feleségeként és Lukács György tanítványaként, aránylag hamar rátalált a maga műfajára, a filozófiára, addig a többek közt Biblia-fordító, kulturális cionista, filozófiai antropológiát, vallásfenomenológiát és zsidó filozófiát művelő Buber esetében kevésbé markáns az életműben központi szerepet játszó műfaji besorolhatóság.

A felsőfokú tanulmányait különböző egyetemeken folytató Buber 21 éves korában a zürichi egyetemen ismerkedett meg későbbi feleségével, a katolikus, de később zsidó vallásra térő Paula Winklerrel. A Bubernél egy évvel idősebb, írói ambícióval fűtött, 1901-ben a cionizmus zsidó nőkre gyakorolt hatásáról esszéét közreadó Winkler, megismerkedésüket követően, kreatív energiáinak tetemes részét Buber alkotó pályájára támogatásába fektette. A miszticizmussal és orientalista bölcselettel foglalkozó Winkler keltette fel Buber érdeklődését a haszidizmus iránt. Mindamellet Winkler nem hagyott fel az önálló írással. Georg Munk írói álnéven novellákat és rövid történeteket jelentetett meg.⁶⁸

A gyermekkora zömét Lembergben töltő Buber a 19–20. század fordulóján Közép Európában új társadalmi kategóriaként megjelenő – gazdálkodásban eredményes, asszimilálódó szülei „kettős mércejű” világképét elutasító – zsidó értelmiségi réteghez tartozott. E rétegnek, Buber mellett, többek közt Franz Kafka, Gustav Landauer, Lukács György, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin és Gershom Scholem voltak az emblematisz képviselői. Ők már nem az üzletben, hanem az egyetemi

tanulmányokkal és diplomával legitimált tudományban és művészetben akartak tiszteletet és megbecsülést kivívni önmaguknak. Az egyik út számukra a nemzeti keretet meghaladó romantikus-forradalmi messianizmusba, az utópiák világába vezetett, a másik pedig az autentikus és kötődésre alkalmas vallási gyökerek kereséséhez. Ez utóbbihoz, paradox módon, a német romantikusok és neoromantikuskok művein keresztül jutottak el. Buber előbb először a német misztikusok, Meister Eckhart és Jakob Böhme írásain rágta át magát, s csak ezután mélyedt el a haszidizmus tanulmányozásában.⁶⁹ A legtöbben egyébként – mielőtt kikötöttek volna az egyik vagy másik alternatívánál – mindkettővel kísérleteztek. A kulturális-spirituális gyökerek politikai ügyé aktivizáló felkutatásában kulcsszerepet játszott a pesti születésű, középiskolai tanulmányait a Fasori Evangélikus Gimnáziumban befejező Herzl Tivadar által alapított cionista mozgalom. A mozgalom alapműve, Herzl *A zsidó állam* című könyve 1896-ban jelent meg.

A zsidó értelmiségi nővé vált Heller is, miként korábban Buber generációjának számos közép-európai zsidó fiatalja egyaránt, kísérletezett azzal, hogy a cionizmusban vagy a kommunizmusban találjon közösségre. „A közösség volt számomra a legvonzóbb az életben. Ez fakadt a lelkemből: a cionizmusban és a kommunizmusban is ezt kerestem”, olvasható az interjúregényben.⁷⁰ A nőként kiválni és hírnevet szerezni ambícióját Heller apja által felfokozott intergenerációs örökségként kapta. „Mindenkori azt mondta, hogy egyszer nagy zeneszerző vagy festő fog kikerülni közülünk, ami eddig még nem következett be. Apám lányt akart, mert pszedofeminista hajlamokkal rendelkezett. [...] mindig azt mondta: a lánynak nem a háztartásban a helye, inkább legyen filozófus vagy zeneszerző. Már a gyerekkocsiban azzal gúnyoltak: »kis filozófus« [...] arra esküdött, hogy a nők éppoly kiválóak lehetnek szellemileg, mint a férfiak”, emlékezett vissza Heller a családtól és az apjától kapott küldetésre.⁷¹

Heller második férjében talált olyan társra, akitől megkapta azt, amit első férjétől nem. Fehér Ferenc nemcsak elfogadta azt, hogy a filozófia Heller életének szerelme, hanem ennek feltétel nélküli igénylésére és támogatására is kész volt. Heller így ír erről: „Feri számára igen fontos volt a munkám. Főlnézett rám, és nagyon akarta, hogy nekem minden sikerüljön. Szemben Hermann-nal, számára az volt a fontos, hogy én dolgozzam. Egész életében támogatta a munkámat. Hermann féltékeny volt, Feri viszont sokra becsült, s arra törekedett, hogy nagy tudós, nagy gondolkodó legyen belőlem. Önmagát kevesebbre becsülte: mindig úgy gondolta,

hogy alacsonyabb szinten áll, mint én. Ezt én abszurdnak tartottam”.⁷² Ellentétben Buberrel, aki soha nem emelte Paulát társszerzőjévé, habár rendre megbeszélte vele az elgondolásait, Heller jó néhány Fehérrel közös tanulmányt írt. Buber korában ez más – kreatív házastársakkal élő – nagy nemzsidó íróknak, illetve filozófusoknak, így Thomas Mann-nak vagy Karl Jaspersnek sem jutott eszébe. Az ő esetükben egy ilyen gesztus zsidó feleségeknek, Katia Pringsheimnek és Gertrud Mayernek adta volna meg a kóvedet.

Az olvasók ítélete alapján egyértelmű, hogy az *Én és Te* Buber főműve. Az a kérdés, hogy melyik Heller-mű fejt ki a legnagyobb hatását a filozófiában, egyelőre eldöntetlen. A *Személyiségétika, A modernitás elmélete, Az igazságosságon túl* vagy a *Szégyen hatalma* egyaránt számíthat intellektuális gazdagságának és értékének újrafelfedezésére. Heller személyiségétikájának hordereje Polányi Mihály *személyes tudás*, Michel Foucault *önmagunkkal törődő személyes élet* s Buber *személyes vallás* koncepciójához mérhető. Heller az egyetlen olyan magyar gondolkodó, aki nemzetközi súlyú modernitáselméletet alkotott. Heller először az 1987-ben megjelent *Az igazságosságon túl* című könyvében fejtette ki részletekbe menően a modern korban a *szabadság* és az *élet* végső és egyetemes értékévé válásának elméletét. A szabadság és az élet regulatív eszméjének szerepe különösen napjaink *COVID-19* járványának kezelésében – melyben a biopolitika legyűrni látszik a szabadságot – vált időszerűvé.

Az *igazságos* társadalmi rendet Buber – az utópikus szocialisták nyomán – az emberi együttélést megalapozó tényezőnek tekinti.⁷³ Az igazságos rend buberi koncepciója alapkővévé vált a nemzetközi szinten legnevesebb magyar családterapeuta, Böszörményi-Nagy Iván kontextuális megközelítésének.⁷⁴

Buber és Heller – noha egészen más megközelítésben – ugyanazzal a tágabb tárgykörrrel, a *mindennapi élet* témájának megragadásával vívtak ki nemzetközi figyelmet. Buber felhívó erejű legendát keltett életre, Heller pedig a társadalomfilozófia és politikai filozófia mezejére lépett. Heller akkor még csak készülő, magyarul 1970-ben megjelent *A mindennapi élet* könyvének csak a címét és annak tervét ismerték az 1965, 1966 és 1968-as korçulai találkozók résztvevői. A hír innen terjedt tovább s tette Hellert népszerűvé a mindennapi élet magatartásban, kapcsolatokban és érzéskifejezésben megnyilvánuló forradalmát meghirdető új baloldal körében. Heller Heideggerrel ellentétben tagadta, hogy az embernek ki kell lépnie a mindennapi életből ahhoz, hogy hitelessé váljon. A mű, melyet Heller

élete legbátrabb könyvének tekint, azt a tételt fogalmazza meg, hogy az autentikusság egyáltalán nem a mindennapokon való „felülemelkedésen”, hanem a világhoz és önmagunkhoz való viszonyunk minőségén múlik.⁷⁵

Buber hároméves volt, amikor anyja hirtelen elhagyta, s egy évvel később a szomszéd kislány azt is tudomására hozta, hogy anyja sosem fog visszatérni. Ez a traumatikus közlés vált élete első fontos emlékévé. Az anya ugyan 30 évvel később egyszer meglátogatta a fiát és annak családját (feleségét és két gyermekét), de ez a látogatás egyáltalán nem adta meg Bubernek a találkozás meleg, bensőséges élményét. Buber ennek az illúzióvesztő összejövetelenek az élményéből alkotta meg az *elvetélt találkozás* fogalmát.⁷⁶ Ez a maradandó érzés adott tartós impulzust a hiteles találkozásról, a dialógusról szóló *Én és Te* megírásához, mellyel egy évtizeddel az elvetélt találkozás után készült el. A témakör első megközelítésére Buber számára a haszid mozgalom történetében való elmélyülés adott eshetőséget. A cadikok a mindennapi élet több vetületében, a közösségükkel való kapcsolatukban, egymás közti érintkezéseikben és a tanítványaikkal való kontaktusok során egyaránt bizalmat építő, a sebezhetőséget is megmutató őszinte, mély és hiteles találkozások kialakítására törekedtek. A mindennapokat átható hittel mélyen átitatott haszidok lelkesültségben és örömben éltek le a gyermekeik felnevelésére és az Örökkévaló szolgálatának megtanulására összpontosító életüket. Buber külön könyvet szentelt az elragadtatás kérdésének.⁷⁷ A elvetélt találkozás gondolata azonban nem csupán egyéni tapasztalatból, hanem társadalmi élményből nőtt ki. Az Osztrák–Magyar Monarchia, melyben Buber felnőtt, a népek közti kölcsönös megértés nélküli kölcsönös tisztelet világa volt – írta önéletrajzi töredékeiben.⁷⁸

A Monarchia összeomlása után egy évtizeddel született Heller, szemben Buberrel, egy olyan Magyarországon nőtt fel, ahol a zsidók és magyarok közti kölcsönös megértés hiánya a többségi társadalom részéről fokozódó és totálissá váló tiszteletlenséggel, a másik méltóságának módszeres eltiprásával, végül pedig bestiális legyilkolásának hallgatóságos beleegyezésével párosult. Heller 15 éves volt, amikor az apját és minden közeli barátját Auschwitzba hurcolták. Egyikük sem tért vissza, ám elgyászolás híján nem váltak halottakká, hanem kísértetek maradtak.

Buber *Én és Te*-je azt mutatja, hogy életünk a találkozások és az elvetélt találkozások keveréke.⁷⁹ Hellernek elvesztett szeretteivel még elvetélt találkozásra sem volt alkalmá, viszont gyötörte a halot-

tak iránti kötelesség és adósság, a túlélők krónikus megfizetési kényszere. Nem véletlen, hogy míg Buber a bűn és büntudat, addig Heller a szégyen és lelkifurdalás érzelmileg telített témaköréről írt invenciózus és egyben öngyógyító tanulmányt. Ezzel kapcsolatos meglátásaik összevetése megérné egy értekezést.

MEGÉLNI A FILOZÓFIÁT

Heller két csoportra osztotta a filozófusokat. Az egyik csoportba tartozók Platón nyomdokain haladva azt hiszik, hogy a filozófusnak az a feladata, hogy tanácsokat adjon a zsarnokoknak, illetve az államok vezetőinek, hogyan kellene az államot felépíteni. Úgy vélik, hogy hallgatni fognak rájuk. Ezzel próbálkozott Arisztotelész is, ahogy a 20. században Sartre, majd Foucault. Valamennyien csúfos kudarcot vallottak. Azt gondolták, hogy ők, akik felépítettek egy államot a fejükben, jobban tudják mit kellene tenniük a politikai vezetőknek. Jobb esetben az uralkodók és államfők kihasználják az ilyen filozófust, rosszabb esetben pedig az életükkel fizetnek, mint Szókratész vagy Giordano Bruno. A filozófusok mindig rossz politikusnak bizonyulnak. A másik típusú filozófus a demokrácia iránt elkötelezett, aki mint honpolgár, amikor mondanivalója van, meggyőződése szerint – nem filozófusként – részt vesz az ügyek intézésében, vagyis a közéletben. Ehhez nem kell együgyűnek lenni, ahogy a magyar kifejezés jól megvilágítja azt, amikor valaki egyetlen ügyet választ.⁸⁰ A filozófia mindkét esetben életmód, nem egyetemi diszciplína, tehetjük hozzá. Buber barátja, Franz Rosenzweig szerint – akivel haláláig együtt dolgoztak a héber Biblia németre fordításán – *Könyvecské az egészséges és a beteg emberi értelemről* című, csak halála után megjelent művében azt írta, hogy a filozófia az élettől való félelemből ered.⁸¹ Barátja álláspontját Buber azzal egészítette ki, hogy az élettől és haláltól való félelmével tisztában lévő filozófus nemcsak elvontan gyűjt bátorságot ahhoz, hogy az életről való szemlélődés, annak sodrásából való kilépés helyett legyen mersze élni, hanem ahhoz, hogy konkrétan és személyesen *válaszoljon* életének kihívásaira.⁸² A válasz Buber számára nem az önismeretet fejlesztő technikák elsajátítását, hanem a valódi *dialógus* gyakorlását jelentette.

Bubernek nem voltak platóni ambíció és illúziói. A magát Buberhez hasonlóan lengyel zsidónak tekintő David Ben-Gurion, Izrael állam első miniszterelnöke – akinek Buber számos intézkedését bírálta – a 85 éves Bubert születésnapján a következő

távíráttal köszöntötte: „tisztelek, de nem értek veled egyet”.⁸³ Mindamelllett Buber egyszer, a kubai rakétaválság kapcsán, 1962 őszén mégis bele tudott szólni, mégpedig igen hathatósan, a világpolitika alakulásába. Közbenjárása hozzájárult az atomháború elkerüléséhez. A történetre Buber egykori tanítványa, a kommunitarizmus elméletét kidolgozó és azt mozgalommá fejlesztő Amitai Etzioni a következőképpen emlékezik vissza: „A világ a két atomnagyhatalom, az USA és a Szovjetunió összecsapásától, a III. világháborútól rettegett. [...] a világégés elkerüléséhez egy olyan, egyik fél felé sem részrehajló, világszerte köztiszteletnek örvendő személyiség közvetítésére volna szükség, aki úgy tudná kedvező irányba katalizálni a folyamatot, hogy közben mindkét fél megőrizze a tekintélyét. [...] felmerült a római pápa neve. XXIII. János a bibliafordítás révén került és maradt kapcsolatban Martin Buberrel”.⁸⁴ Az amerikaiak diszkrét megkeresésére, Buber a pápához folyamodott. A II. vatikáni zsinatot az egyház modernizálása érdekében összehívó XXIII. János felismerte a cselekvés igaz pillanatának eljöttét: telefonon beszélt Kennedyvel és Hruscovval, kérve őket a kapcsolatfelvételtől a béke megőrzése érdekében. A később egy évig a Brookings Intézet közpolitikai kutatóközpontjának (think-tank) dolgozó Etzioni, mint írja, maga kérte Buberrel arra, hogy beszéljen a pápával a közvetítés céljából.

Buber és XXIII. János dialógusa nem kapott nyilvánosságot. Az utókor, ahogy Heller esetében is, inkább csak „másképp gondolkodásuk” miatti politikai megbélyegzésükre emlékszik. Ennek erőssége azonban korántsem egyforma. Buber sosem érezte azt, hogy hazájában „boszorkányüldözés” folya ellene.

Heller előszeretettel hasonlította önnön filozófiai építkezését Thészeusz hajójához, amely úgy őrzi meg az állandóságát, hogy közben folyamatosan szinte az összes alkatrésze kicserélődik. Mint Heller élettörténetéből ismert, „hajója” többször jelentős irányváltásokat hajtott végre. Azt gyanítom, hogy egyre növekvő hajóról van szó, mely minél nagyobb, annál nehezebb lesz számára az irányváltás. Heller 75 éves korában kezdett el zsidó filozófiával, az Ószövetség filozófiai olvasatával foglalkozni. Egy időre úgy látszott, hogy tartani fogja az új irányvonalat. Az irány valóban változott, de a Buber művei felé közeledés csak futó kalandnak, végeredményben félbemaradt találkozásnak bizonyult. Amennyiben ennél több lett volna, úgy szinte a teljes addigi életművét át kellett volna értékelnie. Azonban – ahogy írta 79 évesen: „nem lehet mindent egyidejűleg kérdésessé tenni. [...] Amit nem

teszünk kérdésessé, azt elfogadjuk, bár csak ideiglenesen”.⁸⁵ Heller tehát – ideiglenesen – nem tette kérdésessé a saját filozófiájában a legnehezebben mozdítható alkatrészek közé tartozó, Buber által bíralt Kierkegaard nézeteit. Ezt a feladatot, s egyúttal saját és Buber életműve közös pontjainak megmutatását követőire hagyta.

JEGYZETEK

- Heller Ágnes: *Filozófiám története*. Múlt és Jövő, Budapest, 2009.
- Grete Schaeder: *The Hebrew Humanism of Martin Buber*. Wayne State University Press, Detroit, 1973.
- Pamela Vermes: The Buber–Lukács Correspondence (1911–1921). *Leo Baeck Institute Year Book*, 1982, XXVII. 369–377.
- Heller Ágnes: Az elrejtőzött próféta. In *Az idegen*. Múlt és Jövő, Budapest, 1997. 135–148.
- Heller Ágnes, Kőbányai János: *Bicikliző majom*. Múlt és Jövő, Budapest, 2004. XVI.
- Heller Ágnes: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. Múlt és Jövő, Budapest, 2015. 9.
- Bitó László: *A názáreti Izoák*. Argumentum, Budapest, 2002.
- Heller Ágnes: Az Édentől keletre: Nód népének „ellenmese” története. Utószó az Áldott vagy, Káin című regényhez. In Bitó László: *Áldott vagy, Káin*. Argumentum, Budapest, 2009.
- Kőbányai János: *Heller Ágnes-ünnep*. Múlt és Jövő, Budapest, 2019. 353.
- Heller Ágnes: *A „zsidókérdés” megoldhatatlansága*. Múlt és Jövő, Budapest, 2004. 39.
- Heller Ágnes: Európa mesterelbeszélései a szabadságról. *Magyar Tudomány*, 2004, CXI. évf. 5. sz. 549–554.
- Agnes Heller: European Master Narratives about Freedom. In Gerard Delanty (Ed.): *Handbook of Contemporary European Social Theory*. Routledge, New York 2006. 257–265.
- Hans Blumenberg: *Work on Myth*. MIT Press, Cambridge, 1985.
- Heller Ágnes: *A filozófia radikalizmusa*. Gond–Cura, Budapest, 2009.
- Ernst Cassirer: *Language and Myth*. Harper, New York, 1946.
- Heller Ágnes: *A filozófia rövid története gólyáknak*. III. Az újkor. Múlt és Jövő, Budapest, 2018.
- F. W. J. Schelling: *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. State University of New York Press, Albany, 2008.
- David Ohana: *Homo mythicus*. Sussex Academic Press, Brighton, Portland, 2009.
- Michael Polanyi, Harry Prosch: *Meaning*. The University of Chicago Press, Chicago, 1975, 156.
- René Girard: *Violence and the Sacred*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2017.
- Leszek Kolakowski: *The Presence of Myth*. The University of Chicago Press, Chicago, 1989.

- ²² Heller Ágnes: *Ímbol vagyok. A Genézis könyvének filozófiai értelmezései*. Múlt és Jövő, Budapest, 2006. 29.
- ²³ Heller Ágnes: Európa mesterelbeszélései a szabadságról. *Magyar Tudomány*, 2004, CXI. évf. 5. sz. 549–554. 551.
- ²⁴ Mózes első könyve. Brésit (1Mózes 1:1–6:8.) <https://zsidodo.com/fejzetek/bresit-1mozes-11-68/> (Letöltve: 2020. szeptember 30.)
- ²⁵ Uo. 33.
- ²⁶ Michael Fishbane: *Biblical Myth and Rabbinical Mythmaking*. Oxford University Press, Oxford, 2003.
- ²⁷ Jan Assmann: Myth as historia divina and historia sacra. In Deborah A. Green, Laura S. Lieber, *Scriptural Exegesis. The Shapes of Culture and the Religious Imagination. Essays in Honor of Michael Fishbane*, OUP, Oxford 2009, 13–24.
- ²⁸ Heller Ágnes, Kőbányai János: *Bicikliző majom*. Múlt és Jövő, Budapest, 2004. 60.
- ²⁹ Heller Ágnes: A holokausz mint kultúra. *Múlt és Jövő*, 1994, 5(2) 92–96. 94.
- ³⁰ Uo. 301.
- ³¹ Heller Ágnes: *Sámson. Erősz és Thanatosz a Bírák könyvében*. Múlt és Jövő, Budapest, 2007. 17–19.
- ³² Martin Buber: *Kingship of God*. Harper & Row, New York, 1967.
- ³³ Uo. 68.
- ³⁴ Martin Buber: *Moses. The Revelation and the Covenant*. Harper & Brothers, New York, 1958. 41.
- ³⁵ Heller Ágnes: *Az igazságosságán túl*. Gondolat, Budapest, 1990. 76.
- ³⁶ Heller Ágnes: Az elrejtőzött próféta. In *Az idegen*. Múlt és Jövő, Budapest, 1997. 135–148.
- ³⁷ Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*. Múlt és Jövő, Budapest, 2000.
- ³⁸ Heller Ágnes: *Általános etika*. Cserépfalvi, Budapest, 1994. 7.
- ³⁹ Heller Ágnes: *Morálfilozófia*. Cserépfalvi, Budapest, 1996. 267.
- ⁴⁰ Judith Buber Agassi (Ed.): *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy*. Syracuse University Press, Syracuse, 1999.
- ⁴¹ Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Európa, Budapest, 1986. 29. és 33.
- ⁴² Heller Ágnes: *Ímbol vagyok. A Genézis könyvének filozófiai értelmezései*. Múlt és Jövő, Budapest, 2006. 60.
- ⁴³ Martin Buber: *Haszid történetek*. Atlantisz, Budapest, 2006. 519.
- ⁴⁴ Martin Buber: *On the Bible. Eighteen Studies*. Schocken Books, New York, 1982.
- ⁴⁵ Heidl György: *Akeda – Ábrahám és Izák története az egyházatyák értelmezésében*. Kairosz, Budapest, 2004.
- ⁴⁶ Heller Ágnes: *Ímbol vagyok. A Genézis könyvének filozófiai értelmezései*. Múlt és Jövő, Budapest, 2006. 276.
- ⁴⁷ Heller Ágnes: A szerencsétlen tudat fenomenológiája. Kierkegaard „Vagy-vagy”-ának történelmi funkciójáról. In *Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat, Budapest, 1976. 289–332. 290.
- ⁴⁸ Martin Buber: *Between Man and Man*. Routledge, Abingdon. 2002.
- ⁴⁹ Uo. 51.
- ⁵⁰ Heller Ágnes: *Morálfilozófia*. Cserépfalvi, Budapest, 1996. 272.
- ⁵¹ Uo. 197.
- ⁵² Martin Buber: *Between Man and Man*. Routledge, Abingdon. 2002. 65.
- ⁵³ Heller Ágnes: *Ímbol vagyok. A Genézis könyvének filozófiai értelmezései*. Múlt és Jövő, Budapest, 2006. 164.
- ⁵⁴ Uo. 165.
- ⁵⁵ Uo. 171.
- ⁵⁶ Uo. 174–175.
- ⁵⁷ Uo. 185.
- ⁵⁸ Martin Buber: *Eclipse of God*. Princeton University Press, Princeton, 2016.
- ⁵⁹ Martin Buber: *On the Bible. Eighteen Studies*. Schocken Books, New York, 1982. 26.
- ⁶⁰ Heller Ágnes: *Ímbol vagyok. A Genézis könyvének filozófiai értelmezései*. Múlt és Jövő, Budapest, 2006. 234.
- ⁶¹ Uo. 267.
- ⁶² Martin Buber: *Paths in Utopia*. Syracuse University Press, Syracuse. 1996. 50.
- ⁶³ Heller Ágnes, Kőbányai János: *Bicikliző majom*. Múlt és Jövő, Budapest, 2004. 106.
- ⁶⁴ Uo. 71.
- ⁶⁵ Uo. 75.
- ⁶⁶ Uo. 81.
- ⁶⁷ Martin Buber: *Daniel. Dialogues on realization*. Syracuse University Press, Syracuse. 2018. 50.
- ⁶⁸ Rose Stair: The Woman's Voice in Zionism: Disentangling Paula Winkler from Martin Buber. *Religions* 2018, 9, 401.
- ⁶⁹ Michael Löwy: *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe*. Verso, London, 2017.
- ⁷⁰ Heller Ágnes, Kőbányai János: *Bicikliző majom*. Múlt és Jövő, Budapest, 2004. 365.
- ⁷¹ Uo. 14.
- ⁷² Uo. 212.
- ⁷³ Martin Buber: *Paths in Utopia*. Syracuse University Press, Syracuse. 23.
- ⁷⁴ Kelemen Gábor: A kontextuális terápia eredete. *Psychiatria Hungarica*, 2020. 35(3) 247–253.
- ⁷⁵ Heller Ágnes: *Filozófiám története*. Múlt és Jövő, Budapest, 2009. 83.
- ⁷⁶ Martin Buber: *Meetings. Autobiographical Fragments*. Routledge, London, 2002.
- ⁷⁷ Martin Buber: *Ecstatic Confessions: The Heart of Mysticism*. Syracuse University Press, Syracuse, 1996.
- ⁷⁸ Martin Buber: *Meetings. Autobiographical Fragments*. Routledge, London, 2002. 28.
- ⁷⁹ Martin Buber: *Én és Te*. Európa, Budapest, 1991.
- ⁸⁰ Kőbányai János: *Heller Ágnes-ünnep*. Múlt és Jövő, Budapest, 2019. 360.
- ⁸¹ Hilary Putman: *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Indiana University Press, Bloomington, 2008. 29.
- ⁸² Maurice Friedman: *Martin Buber. The Life of Dialogue*. University of Chicago Press, Chicago, 1976.
- ⁸³ Paul Mendes-Flohr: *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*. Yale University Press, New Haven, 2019. 319.
- ⁸⁴ Amitai Etzioni: *My Brother's Keeper*. Rowman & Littlefield, Lanham, 2003. 67.
- ⁸⁵ Heller Ágnes: *Filozófiám története*. Múlt és Jövő, Budapest, 2009. 40–41.