

I. B. Siegumfeldt A posztmodern judaizálódásáról

Ebben a században nagy változás történt a nyugati gondolkodásban és kultúrában egyaránt. Az episztemológiai megközelítést az ontológiai megközelítés kezdte felváltani, és az ontológián túl, a dekonstrukció által a grafocentrizmus irányába mint az észlelés közép-pontjához kezdtünk közeledni: mozgalom ez a tudás felől a szöveg felé. A judaista hagyomány mássága egy szövegközpontú, nonfiguratív interpretációban gyökerezik, amely mint intertextuális terület számos közös vonást mutat a kortárs gondolkodás egyes irányelveivel. Az a kérdés, hogy a rabbinikus interpretációs mód, a midrás mennyiben tekinthető a posztmodern kriticismus hírnökeként. Ez a cikk a zsidó eszmekör Harold Bloom és Jacques Derrida írásaira gyakorolt hatását vizsgálja, és megpróbálja kimutatni azokat a trendeket, amelyek nemcsak a kortárs gondolatok behellenizálódását jelzik, hanem valószínűleg a posztmodern judaizálódását is.

A nyugati kultúrában a beszéd mindig mint bensőséges, természetes hang jelentkezik, amely a világban való jelenlétünket igazolja. Ahol az elmélet mindenekelőtt és visszavonhatatlanul a görög „logos” fogalomban tetten érhető, ott általában a posztmodern és különösképpen a dekonstrukció a különbségre, az eltávolodásra, a sokféleségre mint az emberi és textuális azonosságot és interakciót meghatározó elvekre irányul. A görög–keresztény hagyománytól eltérően a zsidó hagyományt minimálisan érdeklik a beszéd és a létezés egyse-

gei, a gondolat és a hang. A zsidó hagyomány az írásokból ered, az írásban és az exegézisben él tovább: a könyvekben léteznek. Lévinas tréfas megjegyzése szerint: „...a könyvek táplálták Izraelt. Valóban különös diéta, égi ételekből.” A judaizmus módszerét kevésbé foglalkoztatja tehát a Teremtő mint az isteni létezés fogalma, mint inkább a szöveg, annak formája és struktúrája és végső soron a nyelv inherensen végtelen dimenziója.

A görög–keresztény és a judaikus gondolkodás közötti legnagyobb diszkrepancia a szó különböző értelmezésében, valamint a jelenlévő természet jelentőségében és az íráshoz való különböző viszonyulásban ragadható meg. Az Újszövetségben Isten konkrét és jelenvaló, ezzel szemben a héber Biblia Istene absztrakt és elfátyolozott. Evvel ellentétben Isten szava a keresztény szellemiség számára konkrét, de homályos írás. Ebben az értelemben, Derrida szerint a görög–keresztény kultúra logo-, illetve fonocentrikus, míg a zsidó kultúra grafocentrikus, magában hordozva minden további eltérést, amely ebből a különbségből adódik. Jóllehet egyértelmű, hogy a hellenikus és a héber gondolkodás sok közös vonást tartalmaz – végül is megalapozásuk számos közös elemet tartalmaz, és kölcsönösen hatottak egymásra –, ez a tanulmány szándékosan a különbségekre fekteti a hangsúlyt: mindenekelőtt az írott és kimondott szóhoz való különböző viszonyulásra, amely elsősorban a Jacques Derrida és Harold Bloom által képviselt posztmodern el-

mélet körül folyó vitához készíti elő a talajt.

Derrida grammatológiájának és dekonstrukcióelméletének döntő hatása van a filozófiára és az irodalomelméletre. Pillanatnyilag Amerika egyik legkiemelkedőbb irodalomkritikusa, Bloom az elmélet zsidó hagyományból kölcsönzött elemeire hívja fel figyelmünket. Derrida ezt az értelmezést nem vállalja, de az örökség nehezen tagadható. A bloomi kriticizmus legfőbb zsidó ihletése a kabbalisztika. Ez elsősorban a Luria által kifejezett istenség és teremtés nyelvi aspektusa. Alig néhány kritika vizsgálta meg a bloomi költészettan kabbalisztikus beütéseit. Bizonyára a kabbala és a kriticizmus élvezhetetlen korrelációja, a teozófia homályossága és elérhetetlensége okozta nehézségek óvták meg a bloomi elmélet ezen részét a komolyabb vizsgálódásoktól. Mi több, egy ilyen vizsgálódás megköveteli a kabbalisztikai szövegek első kézből való ismeretét, amellyel Bloom, véleményem szerint, nem rendelkezik. Megköveteli továbbá a héber nyelv olyan szintű ismeretét, amely Bloomról sokkal kevésbé mondható el, mint ő gondolja. És végül Bloom kabbalisztikai forrásainak felvázolását nagyon megnehezíti az a tény, hogy nem hajlandó az általa felhasznált irodalmat megjelölni. Becslésem szerint az ő forrása másodlagos: a kabbalisztikus elmélet nagyszabású átdolgozása Gershom Scholem 1946-ban megjelent *Major Trends of Jewish Mysticism* (A zsidó miszticizmus főbb irányvonalai) és az 1962-ben megjelent *Origins of the Kabbalah* (A kabbala eredete) című műveiben.

A nyolcvanas évek óta megszáporodtak a Derridáról szóló kritikák, de a legtöbb kritika csupán érintette a zsidó szellemiség Derrida elméletére gyakorolt lehetséges hatását. Jellemző ebből a szempontból Christopher Norris kommentárja: „Az ő zsidósága, az a tudata, hogy egy marginális, elveszített kultúrához tartozik – kétségtelenül meghatározó tényező és

tekintetbe vehető. De ezeket a hatásokat nem lehet mint valami tételeket vagy motiváló tényezőket egyszerűen kiolvasni Derrida szövegeiből. Csak annyiban válnak relevánssá az írásai szempontjából, amennyiben a filozófia könnyörtelen kikérdezésének formáját öltik magukra, egy olyan személy által, aki – valamilyen okból kifolyólag – meglehetősen kevésben osztozik a filozófia hagyományos meggyőződéseivel.” 1982-ben Susan Handelman *The Slayers of Moses* (Mózes gyilkosai) címen publikált úttörő munkát arról, hogyan bukkan fel a rabbinikus tradíció a modern irodalomelméletben. Kísérlete számos kritikát kapott, mert egyenlőségi jelet akar tenni szakrális és profán szövegek között, és Bloomot meg Derridát a rabbinikus interpretáció hagyományában akarja elhelyezni. De a *Fragments of Redemption*ban (A megváltás fragmentumai), amelyet 1991-ben közölt, valamennyire módosította régebbi munkájának konklúzióit, és inkább azt az utat választotta, hogy Derridát Walter Benjamin, Gershom Scholem és Emmanuel Lévinas közé sorolja, akik kiemelkedő gondolkodókként egyaránt gazdagítják a modern filozófiát és a zsidó tradíció megértését.

Derrida vonakodása attól, hogy a zsidó tradíciónak különösebb jelentőséget tulajdonítson, abban is megnyilvánul, hogy írásaiban nagyon elszórtan jelennek meg ezek az elemek. Az 1984-ben Kearneyvel folytatott párbeszéde során hangsúlyozta: „Tulajdonképpen én sosem hangoztattam a zsidó hagyományt, akár »mélyebb«, akár direkt értelemben. Annak ellenére, hogy zsidónak születtem, nem tevékenykedem és nem gondolkodom élő zsidó hagyományban. Így hát, ha van bármilyen judaikus elem a gondolkodásomban, amelyet időről időre bennem vagy rajtam keresztül kimondtak, ez sosem volt ez iránt a kultúra iránt érzett explicit hűség vagy tartozás vállalása.” Mindezt eddig felületesen vizsgáltuk meg, mindazonáltal nem alaptalan a zsidó hagy-

mány és a posztmodern között affinitást keresni, különösképpen a bloomi kriticismus és a derridai filozófia esetében. Mindketten hangsúlyozzák a textualitást, a közvetítést, a kétértelműséget, és elvetik a konvencionális irodalom jelenlevőség-, koherencia- és egyértelműségfogalmát. Természetesen, Hartman szavaival élve „a hasonlóság nem azonosság. De gyakran a hasonlóság feltérképezése visz a legközelebb ahhoz, hogy az azonosságot egyáltalán megismerjük.” Derrida önértelmezése ellenére, miszerint ő se nem zsidó, se nem hellén, se nem filozófus, és a bármilyen módusz, paradigma és bármilyen konvenció visszautasítása ellenére is termékenynek tűnik a zsidó és a posztmodern gondolkodás hasonlóságainak feltérképezése.

Egy intertextuális dialógus, amely átvág az elsődleges és a másodlagos irodalom, a midrás és a narratív interpretáció rabbinikus módjának hagyományosan meghúzott határvonalain, lehetővé tesz egy radikálisan szövegcentrikus diszkurzust, amely Daniel Boyarin szerint „taníthat nekünk valamit arról, miként olvassunk és hogyan értelmezzünk”. A midrás természetesen csak nagyon érintőlegesen része egy szent szövegekörpusznak, és mint ilyen kevésbé vonatkozik az eredeti szövegre és annak jelentésére, mint inkább a szöveg formálódására, a nyelvre és a struktúrára. Mint ilyen se nem mimetikus, se nem teljesen hermeneutikus, és nem is vonatkozik csupán a jelentés interpretációjára. Nem szándékozik valamit megvilágítani, mivelhogy „a jelentést nem úgy fogjuk fel, mint valamit, ami a jel érzéki dimenzióján túl eljut a jelölt értelemhez.” A midrási diszkurzus egy köztes tér a kommentár és az alkotás között, „eltemetvén önmagát” az írásokban, ahogy Jill Robbins mondja, „akárcsak az irodalomkritika, irodalmat hoz létre az irodalomról.”

Mindenekelőtt a nyitott interpretáció és az intertextualitás a midrás azon vonásai, ame-

lyet Geoffrey Hartman *Midrash and Literature* (Midrás és irodalom) című művében összefüggésbe hoz a kortárs irodalomkritikával. A midrási és a posztmodern diszkurzus hasonlóságát egyfelől abban látja, hogy egyik sem sorolható be valamilyen autoritás vagy divat szerint, másfelől pedig abban, hogy mindkettő látzólagos határok nélkül működik. Hartman szerint a midrás nemcsak abból a szempontból döntő fontosságú, hogy a különböző, „topikai, strukturális, folklorikus és kinyilatkoztatás szerinti” interpretációknak széles skáláját sűríti magában, „hanem azért is, mert a szöveg és a kommentár összevetése elősegíti annak megértését, mi a szövegalkotás, és utat nyit az értelmező és a kreatív írás szimbiózisa felé. Az eredetiség áthelyezi a jelentést, vagy megduplázza a helyét.” A nyugati irodalomkritika és a midrás felvállalván az intertextualitást mint a diszkurzus alapelvét, tudatosan dialógust folytat egymással, és az elmúlt években ebbe a dialógusba a szépirodalom is bekapcsolódott. A posztmodern korszakában a metairrodalom (az irodalomról szóló irodalom), a pastiche, a paródia, a divatok ömlesztése a kortárs stílus meghatározó vonása lett. Önmegsemmisítő szerzők egyidejűleg megszakítják, majd folytatják a hagyományt rendkívül öntudatos és önreflexív diszkurzusokban, amelyekben a jelentés kevésbé fontos, mint a jelentés keresése, és a befejezés nyitott marad. Az irodalom, akár csak a midrás, a nyelvnek az a területe lett, amely utalásokból áll. Harold Bloom *The Anxiety of Influence*, 1973 (Szorongás a hatástól), *Poetry and Repression*, 1976 (Költészet és represszió), valamint a *Kabbalah and Criticism*, 1975 (Kaballa és kriticismus) című műveiben feltárt gondolatok erőteljesen kabbalisztikusak. A kabbala elsősorban a teremtő írás érvével szolgál egy olyan nyelvelmélet számára, melynek központi gondolata szerint Isten írta a világot. A kabbalisztikus kozmogóniák enyhe különbségeket mutatnak, de megegyeznek abban,

hogy Isten a kezdeti űrbe helyezte el nevét, amelynek első betűjéből fényként és tűzként áramlott ki a héber ábécé: fehér tűz nyomtatózott fekete tűzre. A fény az első Ádám, Adam Kadmon mintáját kirajzolva sugárzott ebből a huszonnégy betűből. Ez a fény nagyobb erőt sugárzott, mint amennyit az edény el tudott viselni, így hát meggyulladt, és darabokra tört. A fényrészek egybegyűltek, és egy új kisebb edényt képeztek: a világegyetemet. Ahogyan a Genézisből tudjuk, ezután a teremtés következett, de a teremtés már alapvetően törést szenvedett. Világunknak ez a sérülése a nyelvben és az írásban tükröződik. Az eltörött, majd helyreállt edénynek ez a lurianikus teremtésmintája minden diszkurzust, minden alkotó folyamatot meghatároz, beleértve Bloom alkotását is. Bloom összefüggésbe hozza ezt a hármas ütemet az irodalomelmélettel és a kriticismussal, majd az irodalomra és egy kánon kialakítására egyaránt felhasználja, mondván, hogy egy jó vers alkotása elengedhetetlenül magában foglalja a kánon megtörését és ugyanakkor helyreállítását is. Más szóval Bloom a kabbalisztikus teremtés elveit arra használja fel, hogy megmutassa, hogyan lépnek fel a fiatal költők a hagyomány ellen, merész újításokat bocsátva közre, amelyek – Bloom szerint – ha nagyon erőteljesek, óhatatlanul egy adott kultúra kanonizálódott irodalmának a részévé válnak. Bloom szerint a költők írnak, felszámolnak egy hagyományt és végül helyreállítják azt. Ebben az értelemben minden szöveg összefügg egymással, mivel egy új vers egy régi hatása alatt úgy módosítja a régebbit, hogy a régi vers egy új közvetítés fényében alterálódik. Következésképp Bloom számára nem létezik semmilyen jól meghatározható rend az elsődleges–másodlagos, a korai–késői és a szerző–kritikus között. Ugyanez igaz a judaikus módra, ahol az interpretáció a közvetítő subjektummal egyenértékűnek bizonyul, a szerző és a kritikus egyenlő mértékben eredeti – va-

lójában tehát nem eredeti – a könyv közvetítésének aktusában.

Bloom nyíltan elismeri a zsidó és a kabbalisztikus elméletekbe vetett bizalmát, és ünnepli ezeknek alkalmazhatóságát az irodalomban. Ezzel ellentétben, amint már említettem, Derrida tagadja, hogy különösebben jelentős volna számára a zsidó hatás. Derrida természetesen a fogalmi és terminológiája által a hellenisztikus gondolkodásnak lekötözött filozófiában jártas. Ezzel szemben grammatológiája és dekonstrukcióelmélete ennek a hagyománynak a kíméletlen megsértése, mi több, aláásása, és azt mondhatnánk, hogy fonocentrizmusa és a görög–keresztény ontológia elleni cáfolata nem csupán a logosz megingatásában gyökerezik, ahogyan Handelman érvel, hanem abban az alternatív hagyományhoz való közelségben is, amely a dekonstrukcióhoz hasonlóan visszautasítja a Nyugat uralkodó eszméit.

A derridai dekonstrukció egy interdiszciplináris és intertextuális elmélet, amely magában foglalja a filozófiát, az irodalomkritikát és irodalomelméletet, valamint a nyelvészetet, a történelmet és az antropológiát. Miként a terminus is mutatja a de-konstrukció inkább szétbont, mint elpusztít. Szétválasztja a nyugati kultúra alapjait, széttöri, majd újrendezi az igazság és jelenlét, a kifejezés és lét logoszban meglévő fogalmait. A grammatológia, a dekonstruktív tevékenység elméleti megalapozása magában foglalja mindenekelőtt a különbségek nyugati kultúrára jellemző dichotomikus mintáját: a jelenlét-hiány, belső-külső, ok-efektus, igaz-hamis, de elsősorban a beszéd ideáját, amely előbbvaló és természetesebb, mint az írás. A dekonstrukció nem azt keresi, miként lehet ezt az elsőbbséget megfordítani, hanem ezeknek a pároknak a belső kapcsolataira kérdez rá, kimozdítván azokat arról a helyről, ahova a hagyomány helyezte őket.

Az 1967-ben megjelent *Grammatológia* és az 1972-ben megjelent *Dissemination* című műveiben Derrida egy sajátos olvasat eredményeképpen Rousseau, Platón, Levi-Strauss és az egyiptomi mitológia között számos közvetítést mutat ki. A gondolkodást és nyelvet reprezentáló beszédet és írást mélyrehatóan és kritikusan felbecsüli, az írás természetét figyelmesen megvizsgálja, gondosan megtisztítja a logoszt truízusaitól és idealitásaitól, valamint a tudás és a gondolkodás történetét tulajdon spekulatív terek eszközeivel töri szét. Más szóval Derrida a filozófiát a filozófia eszközeivel szedi szét, és az akadémiai arisztokráciához méltó törekvéssel sújt le a nyugati hagyományra, amellyel kihívóan szakít a dekonstrukció által. Kérdés, hogy ez az elfordulás a hellenisztikus filozófiától párhuzamosan történik-e egy tékozló megtérésével a zsidó eszmerendszerhez.

Derrida egy olyan tudomány megalapozására szólít fel, amely szakít az isteni kreativitás és szó egységének logocentrikus történelmével. „A tudomány tudománya”, „amely többé nem rendelkezik a logikai formákkal, hanem csak a nyelvtaniakkal?” Az írásnak egy olyan elmélete volna ez, amely a grammatológiánál dinamikusabb, és erőteljesebben szétbontó reprezentációs eljárásként szolgálna. „Lehetne meditálni az írásról mint az út és a különbség lehetőségéről, az írás történelméről és az út történelméről, a via ruptának [a szakítás útjának] szakadásáról, az elpusztított ösvényről, a visszafordíthatóság és ismétlés megnyílt teréről, az eltérésről és az erőszakos térteremtésről, a természetéről, a kegyetlenségről, a megmentésről,

az erdőről.” A nyugati gondolkodás történelmével éles ellentétben az elpusztított ösvény, a szakadás, a történelem ismétlődése és visszafordítása a zsidó tapasztalatra utal. Ismervén Derrida zsidó háttérét és viszonyát egy olyan tradícióhoz, amely az írásban megtalált autoritás, illetve a kérdezés és a közvetítés attitűdje által alapjaiban különbözik a görög–keresztény gondolkodástól, nem megalapozatlan a gyanú, miszerint Derrida valóban elkötelezetten elődeinek, mint amennyire elismeri.

A bloomi elmélet judaizálódása meglehetősen látszólagos, és sokkal érdekesebb feladat első sorban megvizsgálni a kabbalisztikus gondolkodás alkalmazhatóságát egyes kortárs elméletekben, és másodsorban felfedni Bloom pontos forrásait. Egy ilyen vizsgálódás különbözik attól, amit Derrida esetében végzünk el, mert a zsidó hatás Derrida írásaiban elszórtan jelenik meg, és nehezen azonosítható. Sok helyen megjelenít zsidó képeket, leginkább a *Glas* című művében, amely a zsidó identitásról szól, és az 1978-ban megjelent *Writing and Difference* (Írás és különbözés)-ben. De továbbra is azt hiszem, a leginkább zsidó elem Derrida elméletében az írott szó invokációja, a szöveg autoritása, a szabadság és az interpretáció.

Sok hasonlóságot kell még itt feltérképezni, és ennyit már megtettünk. Azt hiszem, kimondhatjuk, hogy a dekonstruktív tevékenység nem csupán – Douglas Atkins 1980-ban kifejtett véleménye szerint – „az irodalomkritika dehelizálódása”, hanem egyben judaizálódása is.

SZILÁGYI MIHÁLY FORDÍTÁSA

Röbrig Géza

dal

*sajnál engem az Úr
 de nem segít
 hogy le ne kötelezzen
 csak azért*

*hogy szabadon higgyem
 ha hiszem
 hogy csak neki tűzzem
 ki szívem*