

KISS Endre

A fogalmak történeti szemantikájának változása a csodák és a tudomány viszonyának összefüggésében

A csodának nemcsak történeti, de jelenkori, aktuális szemantikája is rendkívül kiterjedt, skolasztikus elrendezése szinte lehetetlen. Éppen ennek a jelenkori sokrétűségnek a tudatában is (amely gazdagságból e tanulmányban elsősorban a tudomány/reálkauzalitás és a csoda szinte folytonos *helycseréjét* fogjuk középpontba állítani) különösen is fontos hangsúlyozni, hogy maga az alapjelenség, a „csoda és vidéke” egyértelműen meghatározható: a csoda eredendően *kauzális* magyarázat, valami okának a megnevezése (s ebben az összefüggésben az vonatkozik rá, mint az „ok”-ra általánosságban):

Ebben a definícióban bennefoglaltatik, hogy ha csodáról beszélünk, mindig két különböző korszak találkozik, a filozófiai egyidejűség megszakad. Ideális alapesetben, a maga idejében, a „csoda” teljes jogú és érvényű kauzalitás, nem lehet szó arról, hogy van, aki „hisz” a csodában, van, aki nem.

A modern diskurzusnak a csodáról való eltérő értelmezéseiben történelmi korszakok különmeműsége ütközik össze.

Ezért történhet meg, hogy a kellő összpontosítás nélkül böngésző olvasó csodálkozásba eshet, hogy az antik mitológiában a későbbi értelemben vett csodák nem fordulnak elő, holott a mindennapi tudat vagy a köznyelv a mitológiát éppen a csodák természetes világának tartja. A mitológiában a történet alakításának összes eszköze az istenek hatókörében helyezkedik el, az istenek akarata határozza meg az emberek világot, de ez nem csoda, az *emberfeletti nem szükségszerűen csoda*.

A zsidó hagyományban is hasonló a helyzet.

A kereszténység későbbi fejlődése vezet el a csoda mai értelméhez. Emberfelettinek, de egyben természetfelettinek is definiálja, aki a csodára képes, egyben különleges helyet is foglal el a hit, a vallás világában.

A csodára való képesség meghatározó valláson belüli pozíciót, a csoda legitimálja a vallást, hiszen az emeli fel a hit világát a közönséges hétköznapi világ fölé.

Ez a csoda-értelmezés eleve természetfeletti, hogy pusztán létevel utaljon arra, aki a természetfeletti beavatkozásokat a kezükben tartja, s akinek hatalma azok mögött áll, akik az aktuális csodákat véghezviszik.

A csoda itt különleges státuszú „lehetetlenség”, hogy minősítse azt, aki képes megtenni.

A csoda fejlődéstörténetében kezdetben a csoda még nem egy bizonyított és természetesen mindig újra bizonyításra is szoruló tudományos igazsággal (vagy az amögött álló szemlélettel), „csak” a valószínűséggel, a mindennapi tudat plauzibilitás-fogalmával áll szemben.¹

A fejlődési trend egyértelmű. A „természetfölötti” egyre inkább a tudományok diskurzusában rögzített kijelentésekkel, mint igazságokkal, és nem azzal áll szemben, ami a mindennapi tudat számára „valószínűtlen” vagy „elképzelhetetlen”.²

A későbbi fejlődés alakítja ezt így. Ebben a fejlődésben már elhalványul a görög antikvitás, a zsidó vallási gondolkodás másokra való kisugárzása néhány korszakot eltekintve korlátozott.

Nagyon fontos kiemelni, hogy a tudomány jelzett fejlődése a maga teleológiájában korántsem a mindennapi tudat mértékeinek vagy a vallási plauzibilitások összefüggéseinek figyelembevételével megy végbe. Ha létrejönnek konfliktusok, azok nem a különbözőképpen definiált szemléletek, de a társadalmi szereplők között jönnek létre, melyek közül mindenkinek eredendően megvannak a maguk választási lehetőségei a konfliktus elfogadásának vagy elutasításának kérdésében.

¹ Ld. erről Kiss Endre, A mindennapi tudat tudományelméleti vizsgálata. in: *Mindennapi tudat: Etológia, filozófia, pszichológia*. Értelmezési kérdések. Szerk: Balogh Tibor és Pléh Csaba. Szeged, 1997. 7-31. és uő, A szimmetria tudásszociológiájához. in: *Szimmetria, aszimmetria*. II. Szerkesztette: Balogh Tibor és Gévay Gábor. Szeged, 1999. 67-74.

² Ez a különbség a mai mindennapi tudat számára leginkább a *felnőttség és a gyermek valóságérzékelése* között lép fel. Egy cirkuszi mutatványt a gyerek szintén nagyon valószínűtlennek tartja, de ezért akár csodaként is felfoghatja. Nem gondol arra, hogy ez szemben áll azzal az evidenciával, amelynek alapja nem a valószínűség, hanem a bizonyítottság. A felnőtt számára a tudományból megismert összefüggésekkel való szemben állás eleve eldönti a kérdést, ezáltal nyomban kategorizálni is képes a szeme előtt lefolyó cselekményt.

A koraujkori tudomány sokáig a legrokonszenvezőbb viszonyban áll a skolasztikával. A szemantika legitimizálódása, a modern racionalitás elvei lassan kristályosodnak ki, és ez a folyamat a maga konkrét csomópontjainál választás elé állítja a társadalmi szereplőket.

Ez a valós történelmi folyamat határozza meg azt, ahogy ma a csodát elgondoljuk: a csoda az, ami természetfölötti, *vagyis* ami konfliktusban áll a tudománnyal.

Csoda és valóság viszonyának ezt a csoda és a tudomány viszonyába való átmenetét felülmúlhatatlan telitalálatként Mark *Twain* mutatja be.³

Az irodalmi fikció időutazásában Artúr király hatodik századában ébredő észak-amerikai „modern” ember, a továbbiakban „jenki”, számára a csoda előbb ismertetett új fogalma, azaz „csoda az, ami szemben áll a tudománnyal”, már teljesen magától értetődő.

Természetesen elfogják, és természetesen el is akarják égetni, miközben a jenkinék kezdetben még az sem világos, hogy az egész jelenetet álmodja-e, vagy csak azt a részletet, amikor Clarence, a „pillangószerű apród” (akinek, mint a kivégzőkkel folytatható kommunikáció egyetlen letéteményesének, fontos technikai, dramaturgiai szerepe lesz a továbbiakban) emlékezteti arra, hogy „téged holnap elégetnek”.

A jenki elgondolkodik a megoldáson („máglyára menni még álomban sem a legkellemesebb dolog”), megszökni azonban lehetetlen. Merlin szakadatlan varázslatai (amelynek egyike éppen azt a célt szolgálja, hogy ő ne tudjon megszabadulni a börtönből) megérteti vele, hogy ebben a világban *a varázslat mindenké fölötti úr*, s ha menekülni akar, neki is a varázslásban kell mindenki fölé emelkednie.⁴

³ *Egy jenki Artúr király udvarában*. Eredeti címe: *A Yankee in King Arthur's Court*, 1889.- A filozofikus témaválasztás, mely felülmúlhatatlan egyértelműséggel állítja középpontba a modernséget meghatározó „valóság – csoda” szembeállást, napjainkban nem számít mindenki által ismert, különösen pedig nem a mindenki által olvasott művek sorába. Pedig valóságos, mélységi és horizontális hatása egyáltalán nem volt elhanyagolható, hiszen a 1920 és 2001 között 9 film, 4 rajzfilm, 2 sorozat, 1 zenésfilm, 1 némafilm és 1 musical készült belőle.

⁴ Amikor először hallja, spontán módon tör ki belőle a varázslat elutasítása: „Cacsóság, csacsóság, a legnagyobb csacsóság a világon! Azt hiszem, nincs az az ostoba, gyerekesen bárgyú, nyúlszívű babonás, aki...” - „Ha itt mindenki olyan őszintén és igazán retteg Merlin állítólagos varázsserejétől, mint Clarence, akkor egy magamfajta felsőbbrendű emberben feltétlenül kell lennie annyi ravaszságnak, hogy valamilyen módon ki tudja használni ezt a helyzetet...” Ld. *Egy jenki Artúr király udvarában*. www.misogaadel.weebly.com/uploads/1/4/7/3/14732912/egy_jenki_arthur_kiraly_udvaraban.pdf. 20-31.

„Én magam is varázsló vagyok” – jelenti ki, s ezzel meg is indul a kibontakozás felé.⁵

Twain, az írói hatás kedvéért, annyival még feszíti is az olvasó idegrendszerét, hogy egy pillanattal a jenkivel együtt nekünk is azt kell hinnünk, hogy a zseniális terv mégsem fog valóra válni, mert egy nappal előrehozzák a máglya meggyújtását, de aztán ez az utolsó feszültségforrás is megoldódik.

A jenkik tehát fényes nappal eltünteti az égről a napot. S

csak az udvar és a nép legnagyobb könyörgésének engedve válik hajlamossá ismét arra, hogy kiengedje az égtestet a szürke felhők sötétje mögül.

A vallások (köztük a zsidó vallás) és a csodák viszonyának beláthatatlan területéből az eddigiekben imént egyedül azt a fő szálát emeltük ki, amelynek során a valószínűtlen és a természetfeletti értelmezése a keresztény vallás fejlődésének során sajátos *minősítő jelentőségre* tesz szert.

A történetfilozófiai értelemben vett modernség felemelkedésekor a csoda immár egy másik konkrét összefüggésben (s ezen belül nyugodtan mondhatnánk, egy „*tárgyi*” összefüggésben) vált a vallások legitimitásának (és ezzel identitásának) középponti kérdésévé.

Eredetileg, a modernség előtt, a csoda képzete nem elsősorban a vallási nézetrendszernek a valószínűséggel, az elképzelhetőséggel, azaz a plauzibilitással való összefüggésére épült, hanem arra az evidenciára, hogy a *szent törvények elsajátítása szükségszerűen a kinyilatkoztatás útján kellett, hogy végbemenjen.*

Nem magában a csodában (mint a valószínűséggel való szembenállásban), hanem a kinyilatkoztatás (evidens) tényében rejlő „csodá”-ban összpontosult ezért a korai modernségben a kor legmélyebb teológiai és filozófiai vitája.

⁵ „Az utolsó pillanatban eszembe jutott, hogy Columbus vagy Cortez vagy valamelyik másik egyszer kijátszott adunak egy napfogyatkozást a vadak ellen, s rögtön láttam az előttem álló lehetőségeket. Most én is kijátszhatom ezt az adut; még csak plágiumot sem követek el vele, hiszen csaknem ezer esztendővel megelőzőn a tulajdonképpeni szerzőket.” Uo.

Friedrich *Nietzsche*, aki ha nem is minden szempontból a legösszpontosítottabb formában, de mindenképpen a *legtöbb eltérő vizsgálati perspektívából* vizsgálta vallás, tudomány és filozófia számos szempontból igen közeli, egymásba átcsapó, egymásból kinövő fejlődését, tökéletes egzakttsággal ragadja meg a kinyilatkoztatás problémájának a fejlődéstörténetben történő meghatározóvá válását: „X. Leo pápa egyszer (a Beroaldohoz írott apostoli levélben) megénekelte a tudomány dicséretét: életünk legszebb ékszereként és legnagyobb büszkeségeként jellemzi a tudományt, nemes foglalatosságként boldogságban és balsorsban egyaránt, ’nélküle – mondja végül –, minden emberi vállalkozás szilárd támasz nélkül maradna – pedig vele együtt is túlságosan változékony és bizonytalan az élet!’ Ám ez a meglehetősen szkeptikus pápa elhallgatja végső ítéletét a tudományról, ahogyan ezt teszi a tudomány valamennyi egyházi dicsőítője. Hiába halljuk ki szavaiból, hogy a tudományt a művészet fölé helyezi, ami elég különös a múzsák e híresen nagy barátjától, végső soron csak merő udvariasságból nem beszél egyáltalán arról, amit magasan mindenféle tudomány fölé helyez: a ’kinyilatkoztatott igazságról’ és a ’lélek örök üdvösségéről’ – ezekhez képest mit neki ékszer, büszkeség, szórakozás, az élet biztosítása!”⁶

Amikor Moses *Mendelssohn* a zsidó hagyomány külső és belső vonulatainak együttes elemzésekor a hagyomány forrásairól beszél, nem a csodát emeli ki, amit ráadásul előszeretettel „puszta” csodaként szeret alá is értékelni, hanem a törvényhozás „nyilvánosságá”-t. Mendelssohn nemcsak saját zsidóságértelmezése szempontjából választ fontos új gondolati pályát, de vallástipológiai értelemben is *érdekes kontrasztot* mutat fel: „csoda” és „nyilvánosság” közül az ideál-tipikusan értelmezett keresztény felfogásban⁷ nyilvánvalóan a csodának kell dominálnia - ha egyszer a csoda a fejlődéstörténetnek ezen a szakaszán a vallás legitimáló tényezői közé kerül, akkor elégséges lehet, ha az egész vallás csodákon alapul, valakinek a létén, aki a csodák megtételére alkalmas: aki mindenre képes.⁸

A nyilvános törvényhozás viszont Mendelssohn szerint „tettcselekvés”, egy fajta „praxis”, s hogy még egy harmadik alapvetően fontos filozófiai alapfogalmat is megnevezzünk, „teremtés”. A „tett”, a „praxis”, a „teremtés” a lényeges, nem a csoda.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Vidám tudomány*, III/123.

⁷ Ez vezetett a klasszikus deizmusban és a korai ateizmusban ahhoz, hogy minden lehetséges olyan elképzelést elutasítsanak, ami túlmegy az „ész” világán. Ld., erről pl. *Reimarus* munkásságát.

⁸ Az isteni *omnipotencia* persze történeti dolog is, hiszen az isteni mindenhatóság, a mindenhatóság képzetének archaikus megjelenése a maga helyében és idejében teljesen normális. - Kell, hogy legyen valaki, aki mindenre képes - eltérő formákban ez mind Kant, mind Feuerbach valláskritikájában is benne van, hogy csak a legutóbbi moderneket említsük.

A csoda azonban nemcsak a teremtő aktus összetevőjeként értékelődik le, de leértékelődik a magában a „termék”-ben is. S a termék, az eredmény a *törvény*, amely Mendelssohn szerint megszületése, kihirdetése pillanatától egyszeri és kivételes státusszal rendelkezik Mendelssohn szerint a zsidóság életében.

A hitet ugyan csoda alapozza meg, de a zsidó vallás szerint a valóságos megalapozás nem a csoda (kinyilatkoztatás), de az immár megfogant „törvény”. Nem a „meggyőződés természete” a végső megalapozás tehát (amely oksági sor végén a „csoda” állhatna, hanem a törvény a maga objektivitásában és tényszerűségében. A hit előtti állapotba való visszaesésként jellemzi, ha a csodát el akarják ismertetni az igazság érdemi összetevőjének, különösen pedig, ha valamely csoda varázsserejére hivatkozva a törvény ellen fordulnának, s azt akár még egy új törvénnyel váltanák is le. Ha kissé nyomatékosítjuk ezt a gondolatot, akár oda is eljuthatnánk, hogy a csoda komolyan vétele a hit elvesztésével egyenlő.⁹ Figyelemreméltó a kapcsolat ezen álláspont és Martin *Luther* egy fontos kijelentése között. Eszerint Jézus egyszer leszállt a földre és megmutatta magát. „Többet nem kérek”, folytatta Luther, azt sem, hogy egy angyal érkezzon a földre. És ha leszállna, és „ezekkel a saját szemeimmel láthatnám is őt, mégis azt mondanám, nem hiszek neked.”¹⁰

Mendelssohnnak ez az álláspontja két igen fontos, civilizációs kapcsolat felmutatását teszi lehetővé.

Az egyik a zsidó gondolkodáson belül Franz *Kafka* gondolkodásához vezet. A valamikor valamilyen csodán alapuló törvény a lét igazi törvényeként hatja át a társadalmat és az egyéb életét, megértéséhez – hogy csak ezt az elemet emeljük ki – még egy lehetséges kinyilatkoztatás érzülete felől sem lehet közeledni – a törvény létezik, mindent áthat és ismeretlen, a lét nem más, mint a törvény nyomait összegyűjtő és értelmező lét-hermeneutika.¹¹ A törvényt a törvény saját, hatalmas ereje tartja életben, de nem lehet

⁹ Ld. erről: Roderich Barth – Ulrich Barth – Dieter Osthövener (szerk), *Christentum und Judentum*. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermachers-Gesellschaft in Halle, 2009. Berlin – New York, 2012 (De Gruyter) - A teljesség kedvéért meg kell említenünk, hogy Mendelssohn azért is lép fel olyan határozottan a lessingi kinyilatkoztatási iránnyal szemben, mert a kinyilatkoztatás alapjainak elfogadása esetén a kereszténység jogosan válthatná le a zsidóságot, de természetesen a törvény értelmezésére alapuló érvelés *pozitívan meghatározó*.

¹⁰ Martin Luther, *Tischreden*. Vierte Auflage, Herausgegeben Kurt Aland. Göttingen, 1983. (Vandenhoeck-Ruprecht).S.5.

¹¹ Ld. Kiss Endre, *A k.u.k. világrend halála Bécsben*. Budapest, 1978. (Magvető)

megismerni. Ebben a karkai (egyben karkai módon ideáltipikus, azaz már nemcsak Karkára vonatkoztatható) összefüggésben törvény és csoda viszonya is sajátos metamorfózison megy keresztül. Ha történik „valóságos” csoda, már az sem a törvény ellentéte vagy cáfolata, de a törvény működésének következménye, *a törvény üzenete*.

Mendelssohn törvény- és csoda-értelmezése azonban egy ugyancsak civilizatórikus nagyságrendű *másik* irányba is mutat előre. A törvénynek az az értelmezése, amelyben a törvény a maga létezése (és a létezésében megmutatkozó objektivitása) okán válik új módon „valóságossá” (felülmúlhatatlanul érvényessé), amelynek „valósága” és „érvénye” mintegy ellenállhatatlanul eltaszítja magától a csoda-eredetet és függetlenné válik attól, *Hegel* egyik legnagyobb filozófiai innovációja felé is utat tör. Ez a „valóságos” és az „ésszerű” nemazonosságán belül állandóan újratermelőző azonosság, amely innentől fogva a történelem és a társadalom filozófiájának alap-megközelítésévé válik.

Mendelssohn és Hegel kapcsolatának kutatása nem elhanyagolt területe a filozófia történetének. Érthető módon azonban e figyelem nagy része Hegel vallásfilozófiájára irányult, ahol részben általában, részben pedig Hegelnek a zsidó vallással foglalkozó gondolatai kötötték le a kutatói érdeklődést. A „valóságos” és „ésszerű” kapcsolata azonban a filozófia legalapvetőbb problémái közé tartozik, s nem ez az egyetlen szövegösszefüggés, amelyben Mendelssohn életműve itt még további meglepetéseket tartogathat.¹²

Amikor legkoherensebb elemzését írja a zsidó vallásról, Moses *Hess* már nem tekinthető fő-foglalkozású filozófusnak, közelebbi értelemben talán vallás-filozófusnak sem. Mégis nagyon fontos az a jellemzés, amit a zsidó vallási gondolkodásról ad¹³, hiszen ez a jellemzés azt van hivatott megállapítani, milyen fegyverzettel kezdhet bele a zsidóság saját, kor- és kontextus-meghatározta nemzetépítő tevékenységébe.

A „csoda” problematikája szinte előzetesen meghatározott szisztematikus helyre kerül, hiszen a zsidó vallás alapvetően „modern” és „történeti” vallás (egzaktabban kifejezve:

¹² Hasonló nagyságrendű vizsgálati teret nyithatna meg a mendelssohni kérdésfeltevés Kantra tett hatása (vagy legalábbis az a kihívás, amit ez Kant számára jelentett), a kant- kriticizmus nem egy felülmúlhatatlan meghatározásán lenne kimutatható ez a reflexió. A jelenség és a magánvaló dolog kettősségében például benne rejlik a „természetellenes” és a „természetfölötti” Mendelssohnnal is kapcsolatba hozható meghatározása.

¹³ Moses Hess, *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage* (1862). in:

M.H. *Ausgewählte Schriften*. Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher. Wiesbaden, é.n. 253.

„történetvallás”), amelyet nem fenyegetnek sem a *modern nemzeti*, sem a *modern humanista* eszmeáramlatok. Dogmára emlékeztető eszmerendszert Hess amúgy sem tételez fel a zsidó vallásban, de alapkoncepciója magát ezt az egész kérdést már önmagában is mellékvágányra tereli, hiszen Hess alapkoncepciója a „megfiatalodás”, ami ha kitölti a jelen filozófiai tereit, nem is lehet dogma, mert azt, ami a zsidó vallás szelleme, élő és jelenkori tartalommal galvanizálja.

Az „élet”, a modernség és egyben a modern, irodalmi és filozófiai impresszionizmus e kulcsfogalma, meghatározó a hatvanas évek Hess-ének vallásértelmezésében. Mindez maga is egyik összetevője annak, hogy Hess nem akar olyan irányzatot megalapozni, mint ami a nem sokkal ez után kialakuló *neológiának* felelhetne meg, miközben egész gondolkodásának *kérlelhetetlenül modernizáló* beállítódása (azaz nemcsak önmagában a hatvanas évek vallásértelmezése) mégiscsak a neológia szélesebb körében értelmezhető, és minden bizonnyal nagy segítséget is adott kibontakozásának.

A vallást eleve, mint fejlődést, mint továbbfejlődőt értelmezi, ami valamely bázison a nép életének menetével fejlődik tovább.¹⁴ Bárki, bármikor, bármilyen okból állított is volna fel egy „dogma”-át, ez a definíció nyomban már ki is húzta a talajt a lába alól.¹⁵

Egy olyan tézis például (a „megfiatalodás” jegyében), mint az, hogy a „szorgos stúdium” és a „lelkiismeretes kutatás” Isten „szabad” megismeréséhez vezet¹⁶, ugyancsak már eleve, további konkrét utalás nélkül is kizárja a „csoda” olyan értelmezését, amelyik a valóságos kauzalitás pozíciójába emelhetnék át azt. A vallási irányzatok döntő teológiai kérdéseken való vitáinak hiánya miatt sem lehet a zsidóságot egy filozófiai világnézetre redukálni.¹⁷

¹⁴ Nem egyszerű feladat Hess remek evolúció-értelmezését jellemezni, félő, hogy lehúzza maghoz napjaink evolúcióval foglalkozó elterjedt közhelyeinek szürkesége. Konkrétan: „Ich sage nicht mit Mendelssohn, dass das Judentum kein Dogma habe, aber ich behaupte, dass seine Gotteslehre zu keiner Zeit fertig und erstarrt war, dass sie vielmehr stets auf der ...Basis der göttlichen Einheit des Lebens mit dem Geiste des jüdischen Volkes und der Menschheit fortentwickelt.” (Uo.)

¹⁵ A dinamikus gondolkodás mintegy eleve immunis a dogmaképződéssel szemben.

¹⁶ Dem Juden ist nicht der Glaube, sondern das Forschen nach Erkenntnis Gottes Gebote.” (Uo.)

¹⁷ Hess megközelítésének alapvető modernizációs tartalma van akkor is, ha a zsidó vallás lényegét akarja megmutatni, és ebben nincs semmiféle külsődleges modernizációs szándék. Ebbe az is benne foglaltatik, hogy a zsidó vallás megújulása keresztülmehet a nemzetépítésen is - azaz a zsidó nemzetépítésnek lehetnek közös szakaszai azzal, amit a neológiai teológiaiilag jelentett.

Hess érett vallásértelmezésének maradéktalan ismertetése nem e gondolatmenet feladata. A jelzett tézisek önmagukban elégséges garanciái lehetnek annak, vajon miért nem játszanak, most Hess értelmezésében, csodák abban az értelemben meghatározó szerepet a zsidó vallásban, hogy átvállalnák a valóságos kauzalitás szerepét.

Rosenzweig filozófiája megkerülhetetlen a csoda fogalmának és jelenségének értelmezésében.

A nyelvi teremtés rosenzweig-i filozófiájában a csoda *alapvető* jelenség. A nyelvben egymásból nő ki a teremtés, a kinyilatkoztatás és a megváltás, a megváltó szó anticipációja nem új tartalom az azt megelőző világ néma jeleihez képest, de az addig a teremtés éjszakájában addig némának megmaradó gondviselés teljes láthatóvá válása.¹⁸

E *Rosenzweig-parafrázis* célja tanulmányunkban egyáltalán nem teljes filozófiai értelmezés, pusztán jelzés annak a dilemmának a megoldására nézve, amit a csoda (rosenzweig-i) középponti jelentése és ugyanakkor a fogalomnak (csoda, ugyancsak rosenzweigi) saját, az eddigiektől eltérő szemantikájának kettőssége elkerülhetetlenül okoz.

Szövegösszefüggésünk előkészítette a megválaszolandó kérdést.

Jelenti-e Rosenzweig csoda-interpretációja annak a csoda-értelmezésnek a konkrét, analóg vagy esetleg más módon ideáltipikus újrafogalmazását, amit az előzőekben a „keresztény-típusú” csodának nevezünk, olyannak, ami szemantikailag a valóságos kauzalitás szerepét játssza, és amelyikről még azt is feltételeztük, hogy kölcsönös és reflexív viszonyra lépett az újabb kori kereszténységgel, amennyiben a csodák legitimálták a keresztény vallás fejlődését, s ezzel a keresztény vallás kiterjesztette a maga legitimáló ernyőjének védelmét?¹⁹

A rosenzweig-i megoldás, a nyelvi teremtés koncepciója, egyrészt középpontinak tekinti a csodát (és az előbbi típusra egyenesen emlékeztetően a vallás kritériumának, meghatározásának nevezi, egy helyen a „hit legkedvesebb gyermeké”-nek.²⁰

¹⁸ Ld. erről Martin Fricke, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung: eine Interpretation des Sterns der Erlösung*. Würzburg, 2003 (Königshausen – Neumann). pl. 123. vagy 146.

¹⁹ A kérdés önálló szemantikai vetületét meg kell különböztetni attól, hogy éppen megjelenik-e az emberek gondolkodásában, hitében az, hogy egy-egy csodáról szóló elbeszélést, „csoda-értékű” történetet valóban úgy értelmeznek-e, hogy a csodát valóságos kauzális mozgatonak tekintik. Ennek szemantikai lehetősége akkor is fennáll, ha az értelmezés ezt a lehetőséget nem valósítja meg.

²⁰ Egy anyjának írt levelében (1916. augusztus 12) Rosenzweig ezt a kifejezést használja: „des Glaubens *affenliebster* Kind”.

Éppen a csoda ilyen mérvű középpontba állítása vezet a csoda sajátos *dialektikájához*, jelentésének olyan döntő kiszélesedéséhez, amely önmaga eddigi ellentétét is immár képes magába foglalni.²¹

Ez a dialektika azt jelenti, hogy a fogalom a teremtés, kinyilatkoztatás és a megváltás egymásból kinövő sorozata sajátos pozitív *valóság-státuszra* tesz szert.

A csoda része lesz a valóságnak, így nem lehet annak semmilyen szempontból sem ellentéte vagy alternatívája. „Csoda” és „realitás” meghatározó ontológiai differenciája fel sem merülhet.-

Részben a chasszid hagyomány (és analógia), részben a keresztény-típusú csoda öndestruktív pályájának elkerülése alakítja ki e csoda-felfogás kereteit.

A csoda nem arra szolgál, hogy a múlt determinációit megszüntesse, eljuttassa a valóságosnál valóságosabb, illetve a *valóságosnál is valóságosabb* kauzalitás szerepét, de arra, hogy a bölcsesség, az inspiráció és az intuíció erőire támaszkodva „fellebbenthesse a jövőt rejtő fátylat”.²²

Gondolatmenetünkben több eltérő perspektívából kívántuk végiggondolni a csoda problematikáját, különös figyelmet fordítva a zsidó filozófia ezzel kapcsolatos különleges álláspontjaira.

Egyik, korántsem szándékolt eredménye e gondolatmenetnek a csoda sajátos *funkcionális helyének* kirajzolódása, a csoda és a valóság gyakori és igen sok változatban fellépő *sorozatos helycseréje*.

²¹ A „dialektika” fogalmának ez az értelmezése a *Frankfurt Iskola* „felvilágosodás dialektikája” fogalmának felel meg.

²² nem a determinációt szünteti meg, de képes a determinációk eredményét előre látni - Rosenzweig potraetiert (?) ein geschichtliches Wunderverstaendnis gegenüber einer „das Wunder” rationalisierenden Erkenntnsitheologie

Mark Twain különösen is tobzódik az író a helycserék végül áttekinthetlenné is váló fokozásában. A modern amerikai, ha emlékszünk még a regény elejéről, aki éppen munkás, Arthur király udvarában arra kényszerül rájönni, hogy itt a varázsló Merlin a legnagyobb úr.

Valóság és csoda helycseréjére ő is helycserével reagál.

Elhatározza, hogy ha éppen ez vezet kiszabadulásához, ő még nagyobb varázsló lesz, mint Merlin. Ezt a *második* helycserét viszont (azt azért ne próbáljuk komolyan végiggondolni, hogy a napfogyatkozás gondolata szinte véletlenül jut eszébe) úgy valósítja meg, hogy a tudományhoz fordul.

Ez a *harmadik* helycsere tehát azt jelenti, hogy immár varázslóként épít a tudomány biztos eredményeire. Miután a varázslás sikerül (amin, mint a tudomány őszinte hívei, nem is csodálkozhatunk), mint sikeres varázsló már lázasan kezdhet hozzá Arthur király udvarának *tudományos alapú* átszervezéséhez. Ez lenne *negyedik* helycsere.

Csoda és valóság, csoda és tudomány állandó helycseréi hozzátartoznak mind a mindennapi élet, mint pedig a megismerés mélyebb heurisztikus rétegéhez.

A komplikált kauzalitás, a lehet, hogy adott esetben addig még ismeretlen kauzalitás, gyakran jelenik meg elementáris kényszerűséggel a mindennapi tudat számára csodaként. Nem véletlen, hogy egy sor tevékenység a *játék*, tágabban a *szórakoztatás* szoft miliójében egész hivatásokat épít erre a jelenségre.

A *bűvész*, s minden hasonló tevékenység, pontosan kauzalitások érzékenységgel dolgozik. Egyszerű eseménysort jelenít meg, amely a nézők szemében a csodával kell, hogy egyenlő legyen. Ezzel egyszerű kauzalitást fogalmaz meg, amely azonban nem lenne lehetséges addigi tudásunk, és ismereteink alapján ezért csodának kell tekintenünk, és végrehajtóját olyan embernek, aki különleges erővel rendelkezik.

Nyilvánvaló, hogy az úgynevezett csoda-kauzalitást egy mérhetetlenül bonyolult, nehezen megvalósítható kauzalitás hozza valójában létre.²³

²³ Majdnem pontosan ugyanezt foglalja össze Nietzsche is egy fontos szövegében: "Der Taschenspieler und sein Widerspiel. - Das Erstaunliche in der Wissenschaft ist dem Erstaunlichen in der Kunst des Taschenspielers entgegengesetzt. Denn dieser will uns dafür gewinnen, eine sehr einfache Causalität dort zu sehen, wo in Wahrheit eine sehr complicirte Causalität in Thätigkeit ist. Die Wissenschaft dagegen nöthigt uns, den Glauben an einfache Causalitäten gerade dort aufzugeben, wo Alles so leicht begreiflich scheint und wir die Narren des Augenscheins sind. Die "einfachsten" Dinge sind sehr complicirt, - man kann sich nicht genug darüber verwundern!" (*Hajnalpír*, I/6§) – Miközben csoda és valóság különlegesen komplex viszonyáról értekezünk,

Ugyan ennek a jelenségnek az ellenkezője is elterjedt módon létezik. Gyakran tételezünk fel igen bonyolult kauzalitás-sorokat események mögött, amelyeket valójában igen egyszerű, sokszor elemi okok hoznak létre. E jelenség végtelen számban fordul elő, az álom magyarázataitól az érzéki csalódásokig, bizonyos társadalmi tényezők szelektív túlértékelésétől elemi partikuláris érdekek érvényesüléséig.

Ez a jelenség újabb játéktereket határoz meg az emberi gondolkodás és cselekvés számára.

A valóságos kauzalitások felismerése tudományos fejlődés és annak elterjedése révén részben bizonyos *spontaneitással* történik. Részben azonban a társadalmi léthez-kötöttség, *hit, mentalitások* hatásának eredménye is.

Napjaink dekonstruktív világában nem lehet nem szót ejteni arról, milyen természetes szövetség alakulhat ki a tudományokat elvileg megkérdőjelező elméletek és a már meghaladott kauzalitás magyarázóinak között. Érdemileg már a '80-as évektől kezdve megindult egy több irányú tudománykritikai mozgalom, amely eredetileg „új valóságok megismerésének érdekeire hivatkozott.” Ezek az irányzatok történeti dimenziókban balszerencsés módon találkoztak össze az érdemileg már a '70-es évektől markánsan felemelkedő, sokak által üdvözölt és eredeti formájában igen nagy kreatív ígéreteket tevő posztmodern mozgalommal.

Nincs terünk e két hatalmas, önmagában is összefüggő irányzat teljes történelmének ismertetésére, ezért csak azt a végeredményt emelnénk ki, hogy egyik irányzat tudománykritikája sem bizonyult legitimnek.

Ezek alatt az évtizedek alatt a tudomány sokak szemében folyamatban lévő viszonylagossá válása érzékelhető erővel vezetett a felvilágosodás addigi eredményeinek akár szándékos lerombolásához is.

A tudomány vélt viszonylagossá válásának folyamatában számos jelenség tudomány-előtti magyarázata majdhogynem restaurálódott. Bonyolítja a helyzetet, hogy a tudomány előtti

emlékeztetünk Hobbes áthatóan egyértelmű javaslatára a *Leviathán*-ból: „Csodák vannak, de hogy mi a csoda, az állam határozza meg.” E kijelentéshez egyrészt hozzá kell fűznünk, hogy Hobbes önmagában azért igen komplexen fordul modern filozófiájában a „csoda” problémaköréhez, mely komplexitás a szakirodalomban egyenesen parttalanná válik. A fenti frappáns kijelentés a fő mű latin változatából származik, és a természet-illetve a társadalom törvényeinek való alávetettségét volt hivatott artikulálni. Ld. erről: Andreas Heuer, *Die Geburt des modernen Geschichtsdenkens in Europa*. Berlin, 2012. (Duncker-Humboldt), 33. - Ebbe az irányba mutat: Nietzsche, *Túl jön és rosszon*, II/1 § („A 'csoda' csak az értelmezés hibája?”)

nézetek restaurálása (s benne a csoda jelenségének restaurációja is) a felszínen, kívülről, látszat szerint, nem követte a tudomány előtti, immár legitim módon meghaladott jelenségek és magyarázatok külső formáját, hanem előszeretettel új struktúrákban, új nyelven, a mediatizálás új kódjait használva lépett színre.

Az elmúlt évtizedeknek ezért ez vált egyik középponti jelenségévé.

A látszólag viszonylagossá váló tudomány árnyékában a meghaladott, a tudomány előtti nézetek újak és korszerűnek tűnhettek, miközben ebben az előnytelen, igazságtalan, s ráadásul tarthatatlan összevetésben a tudomány aktuális álláspontja tűnhetett elavultnak.²⁴

Mindez a csoda sajátos funkcióváltozásával is együtt járt.

Napjaink tudományellenes új tudásai, az asztrológia, a horoszkópok, a jóslás egyes változatai, a parafenomének, a *new age* egyes elemei és nap, mint nap új alakot öltő, sebesen mutáló változataik nem emlékeztetnek már minden vonásukban a csodának annak a fogalmára, amellyel mondjuk egy középkori szent emberfölötti beavatkozását ismerjük.

A felismerhetőség, az alaki hasonlóság azonban nem elsődleges kritérium összehasonlításunkban. Mindezek a jelenségek új változataikban is saját jogú oksági magyarázatokat rajzolnak fel, amivel szerves részévé teszik a csoda nem várt visszatérését abba a világba, amit látszólag a tudományosság hiperkomplex világának tekintünk.

Kitekintésként alá kell húznunk, hogy a csoda jövője lehetséges. Mindenesetre ez a jövő mélyen és szükségszerűen beleépül a hamis tudat jövőjének várhatóan széles komplexumába, hiszen az egzakt tudományos, azaz tudásszociológiai értelemben vett hamis tudat a társadalmi lét soha meg nem haladható eleme.²⁵

A csoda jövőjének mai eleme egy 2011-ben, Hamburgban megtartott, kritikai szándékú kiállítás a „mai csodák”-ról, az olyan hírek ismétlődése, mint „Azok a bányászok, akik

²⁴ Csak azt a példát érintenénk e teljességre nem törő összefoglalásban, hogy ilyen összevetésben a legitim tudomány megközelítése tűnhet „ideologikus”-nak (ha egyszer a dekonstruktivizmus valamelyik válfaja korszerű, minden más konzervatív).

²⁵ Egy szinte véletlenszerűen kiválasztott példa a mindennapi tudat működéséről: „Némely ember, ha pappal találkozik, hármát lép előre, kettőt vissza. Másik ily alkalommal világért sem mulasztaná el, hogy - köpjön egyet. Az ilyen, látszólag ártatlan és komikusan ható kényszer ... mögött is a halálfélelem lappang. Meg van győződve arról vagy legalábbis úgy érzi, hogy magát vagy családját nagy baj érné, ha e babonás cselekvéseket elmulasztaná.” Ld. Völgyesi Ferenc, *Üzenet az ideges embereknek!* Idegesség, hipnózis, önfegyelem. Harmadik, átdolgozott, bővített kiadás. Budapest, 1947. (Athenaeum) 232.

néhány nappal ezelőtt csodaszerűen éltek túl a bányaszerencsétlenséget, ugyanazok között a körülmények között ismét felvették a munkát a bányában”.

S végül a csoda mindennapos újraszületésének egyik módját Nietzsche már 1877-ben megfogalmazta, arról az emberről, aki háromszor egymás után megjósolta, milyen lesz az időjárás, s ezért lelke mélyén már hisz önmaga prófétikus képességeiben.²⁶

URL: <http://yerushaonline.com/?v=ui09jmf60>

²⁶ „Wunderliche Eitelkeit – Wer dreimal mit Dreistigkeit das Wetter prophezeit hat und Erfolg hatte, der glaubt im Grunde seiner Seele ein Wenig an seine Prophetengabe. Wir lassen das Wunderliche, Irrrationelle gelten, wenn es unserer Selbsteinschaetzung schmeichelt.”- Friedrich Nietzsche, *Emberi, nagyonis emberi*, 574§, - Hasonló nietzschei „előzetes” a félműveltség tematizálása (uo. 578§), stb.