Visky S. Béla*
Kolozsvár

Jankélévitch metafizikája és emberképe, valamint a megbocsátás. I.

The problem of forgiveness in the context of the metaphysics and anthropology of Vladimir Jankélévitch. I. Abstract

This paper concludes that within the moral philosophy of Jankélévitch, the problem of forgiveness is ambiguous; or rather the author has an ambiguous attitude towards forgiveness. His point of view also has shortcomings that are due to the deficiencies of his metaphysics, his anthropology, his image of God and his interpretation of death. The God of Jankélévitch is creative energy, eternal acting goodness and love, but it is not a person and does not personally know its creations. It does not rule, does not enter into a covenant, does not bring redemption at the cost of its own heartbreak, does not judge sins and does not forgive them, does not speak, does not give commandments, does not conquer death, does not resurrect the dead, and does not offer eternal life. So the imperative of forgiveness is not – cannot – be supported by faith.

Keywords: forgiveness, metaphysics, God, Jesus, anthropology, death, good, evil, skepticism.

Vladimir Jankélévitch[1] bocsánatfogalmának elemzése során bizonyossá válik, hogy számára semmilyen néven nevezhető személyes vagy történelmi aljasság, még Auschwitz sem jelent abszolút metafizikai kivételt a megbocsátás lehetőségével szemben: a bocsánatban testet öltő önfeláldozó-

---

* Dr. Visky S. Béla (sz. 1961) 1985-ben szerzett teológiai diplomát a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben. Tizenkét éven át gyülekezeti szolgálatot végzett Bákóban és a Maros megyei Galambodon. 1996 és 2013 között a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának volt oktatója, 2013-tól a Protestáns Teológiai Intézet rendszeres teológia tanszékének a tanára. Genfben, Budapesten és Párizsban folytatott tanulmányokat. Teológiai doktori disszertációja (Budapest, 2004) a teodicea kérdéskörével foglalkozik, míg filozófiából (Kolozsvár, 2013) *A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában* című disszertációjával szerzett doktori címet. Megjelent kötetei: *Bizalom a határon* (Koinónia, 2003); *Játék és alap. Teodiceakísérletek a kortárs teológiában* (Koinónia, 2006); *A keresztyén etika alapelemei. Teodicea egykor és ma* (Egyetemi Műhely Kiadó, 2010); *Play and Foundation. Theodicy in contemporary theology* (Boekencentrum – Exit, 2013); *A filozófia keresztje* (Exit, 2016). Teológiai, filozófiai és szépirodalmi szövegeket fordít angolból, németből, franciából és románból. Publikált fordításai: *A La Rochelle-i Hitvallás* (Koinónia, Kolozsvár, 2000); D. Bonhoeffer: *Bevezetés a Zsoltárokhoz* (Koinónia, Kolozsvár, 2002), *Az egyház lényege* (Exit, Kolozsvár, 2013), *Etika* (Exit, Kolozsvár, 2015); John C. Lennox: *Isten és Stephen Hawking. Mégis ki tervezte a mindenséget?* (Koinónia, Kolozsvár, 2016); Vladimir Jankélévitch: *A megbocsátás. Az elévülhetetlen vétek*. (Exit, Kolozsvár, 2016. Megjelenés előtt).

[1] Vladimir Jankélévitch a párizsi Sorbonne Egyetemen volt a morálfilozófia professzora (1951–1979). Életrajzát ld. a *Református Szemle* 2014/5. számában, az 577. s köv. oldalon.

önpusztító szeretet ölelésének a szuverenitása előtt semmi sem jelenthet végső akadályt. Morálfilozófiájának hiperbolikus jellege éppen azt jelenti, hogy számára a szeretetnek nincsen, nem lehet elvileg meghúzható végső határa. Ezzel együtt azonban továbbra is nyitott marad a kérdés, hogy ezt a számtalan változatban és brillírozó nyelvi gazdagságban kifejtett tételét mi teszi mégis kérdésessé gondolkodói életművén belül? Miből táplálkozik az a sokak számára áthidalhatatlannak tűnő ellentmondás, amely szétfeszíti e kérdéskör tárgyalásának a szerves egységét? Miért jut el a szeretet filozófiájának e 20. századi apostola[2] addig a kérlelhetetlenül egyértelmű kijelentésig, miszerint „a bocsánat meghalt Auschwitzban". Ezen túlmenően pedig a zsurnalisztikus kirohanásokon keresztül hogyan vált át időnként az átokzsoltárok hangjára, hogyan jut el a legközelebbi barátai számára is vállalhatatlan „átkozódásokig" (Ricoeur)? És főként: miből táplálkozik az a vigasztalhatatlan metafizikai rezignáció, amellyel szerzőnk a jó és gonosz párharcát végső szó nélküli, örök körforgásként látja?

Feltételezésünk szerint Jankélévitch megbocsátásfogalmának a helyenként megmutatkozó inkoherenciája összefüggésben van metafizikájának belső ellentmondásaival. A következőkben azt kívánjuk feltárni, hogy vajon megalapozott-e ez az elgondolás?

Jankélévitch istenképe

Xavier Tillette frappáns megállapítása szerint Jankélévitch valamennyi zsidó gondolkodó közül a leginkább görög.[3] Joggal toldhatjuk meg ezt a jellemzést azzal, hogy ő a szövetség népének huszadik századi gondolkodói közül nem csupán a leginkább görög, hanem a legerőteljesebben keresztény is. Számtalanszor idézi a Bibliát, az Újszövetséget lényegesen többször, mint az Ótestamentumot, az egyházatyákat is igen gyakran. Talán azoknak a gondolkodóknak a közösségébe lehetne elhelyezni őt, a mindig elhelyezhetetlent és betagolhatatlant, akik a zsidó és a keresztyén identitás között valóságos *pontifex*ek voltak a két világégés letűnt századában. Franz Rosenzweighoz vagy Simone Weilhez hasonlóan ő maga sem lett soha konvertita keresztény – gyanakvással tekintett az intézményesített vallás valamennyi formájára –, ám morálfilozófiai életműve elképzelhetetlen Krisztus alakja, a *Hegyi Beszéd* etikája, Pál apostol *szeretethimnusza* vagy János apostol *Isten-szeretet* meghatározása nélkül.

Társadalmi elköteleződését tekintve kifejezetten baloldali gondolkodónk nem átallja Párizs – és híres egyeteme, a Sorbonne – szekularizált, ateista-egzisztencialista légkörében Isten nevét leírni. Mégpedig nem alkalomszerűen, elvétve, perifériikusan, valamiféle önfitogtató szellemi dacból, hanem számta-

---

[2] Teológusok között is alig akad olyan, aki több mint kétszáz oldalt (!) szentelne egyetlen könyvében a szeretet témájának, ahogyan azt Jankélévitchnél találjuk. Ld. Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour.* Champsessais, Flammarion Paris 1986, 145–354.

[3] Tillette, Xavier: Préface. La thèse de Jankélévitch. In: Jankélévitch, Vladimir: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling.* L'harmattan, Paris–Torino–Budapest 2004, IX.

lanszor, mégpedig úgy, hogy az Isten-kérdés filozófiájának szerves részévé, sőt megalapozó mozzanatává válik.

Az említett barát, L. Jerphagnon Jankélévitchről írott könyvének bevezetőjében arról a dilemmáról beszél, amely munkája folyamán végigkísérte.[4] Pascalt idézi:

„Az alkotói munka során a legutolsó dolog, amire az ember rájön, az, hogy mivel kell kezdeni."[5]

Joggal állítja, hogy a vizsgált életművön belül a metafizika, etika és esztétika sorát a metafizikával kell kezdeni, hiszen a gondolkodó munkásságának súlypontja a *Philosophie première*, a metafizika, azaz, ez esetben a metaontológia. Aki ezen áttöri magát, annak a továbbiakban már ismerős lesz az életmű valamenynyi meghatározó témája. Ebben a tanulmányban a fordított utat járjuk: a következtetést kívánjuk levonni szerzőnk metafizikájának elemzése alapján.

Isten mint Teremtő

Jankélévitchet – ókori görög mestereihez hasonlóan – *a thaumadzein*, a létezés felfoghatatlan tényével szembeni döbbenet teszi filozófussá. Tapasztalatból írja:

„A filozofálás lényegében azt jelenti: úgy viszonyulni az univerzumhoz és az élethez, mintha semmi sem volna magától értetődő."[6]

A nem magától értetődő dolgok megértésére és kifejezésére tett törekvés rendjén, amelynek mindig el kell mennie a lehető legvégső határig, Jankélévitch élesen megkülönbözteti a mindenség létezésének a tényét, azt, *hogy* a világ van – *Quod* –, attól a kérdéstől, hogy *mi* is az tulajdonképpen – *Quid*. A valóság módját, mikéntjét, hogyanját, működésének belső folyamatait firtató kérdésekre adott válaszok ugyanis nem magyarázhatják meg a legszorosabb értelemben vett metaontológiai problémát: *Miért van inkább valami ahelyett, hogy semmi se volna?* A *Quod* kérdésére Jankélévitchnél csakis az *Első filozófia*, a *Protológia* válaszolhat, amely alapvetően a teremtésre vonatkozik. Hogyan fordul a nemlét – akár csöndben, észrevétlenül, akár égzengéses robajjal – létbe? Csakhogy a fordulat pillanatában, e pillanat milliószor milliomodszori töredékében, ebben a *majdnem semmi* időatomban nyilván anakronizmus égről beszélni, tehát égzengésről is, és ugyancsak az, amikor hanghullámról vagy annak hiányáról, a csöndről képzelődünk. Ezt a vízválasztó időatomot azonban nem lehet eléggé komolyan venni! Ehhez képest az emberről és minden egyébről már csak a *Deuterológia* szólhat. Az emberi akarat moccanásának kémiai reakcióból, társa-

---

[4] Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie par Lucien Jerphagnon. Editions Seghers, Paris 1969.

[5] Uo. 11.

[6] *La mauvaise conscience*. Idézi uo. 80.

dalmi folyamatból, kulturális mintából, vallási hagyományból, pszichológiai alkatból vagy bármi másból teljességgel soha le nem vezethető, irreduktibilis valósága, illetve az *ex nihilo* teremtés analogikus viszonyban áll egymással:

„A relatív kezdet vagy a kicsi kezdet, amely az emberi akarat döntésében minden pillanatban megszületik, utal valamire: a kezdetek kezdetére, arra az origóra, amely valóban *radikális*."[7]

Gondolkodónk számára a metafizika *a létezés* megalapozását jelenti elsősorban, emellett ugyanakkor, mint látni fogjuk, az *értékek* megalapozását is. A teremtő *Fiat* szóba sűrített metafizikai origó úgy jelenik meg nála, mint ami nemcsak hogy nem igényel semmiféle megelőző filozófiai vagy fundamentális teológiai felvezetést vagy igazolást, hanem ami eleve kizár és kudarcra ítél minden ilyen próbálkozást. Le kell szögeznünk: Jankélévitchnél a metafizika deklaratív módon a metafizikával kezdődik; itt nem lehet szó semmiféle fokozatos átmenetről.[8] „Vajon milyen hullámhosszon váltana át, kérem szépen, a fizika metafizikává?" – kérdezi szerzőnk, nem leplezett malíciával.[9]

Térnek és időnek ez az abszolút nullpontja, illetve a valóság egésze – amely teljesen más léptékű, és egészen más rendből való, mint a rész szerint való – túl van a Pascal-féle *ésprit géometrique* illetékességi körén; ezt csakis az intuíció, az *esprit de finesse* képes megragadni.

„Az intuitív szellem, miközben a kimondhatatlant és a tapinthatatlant keresi, magukban a létezőkben igyekszik megragadni valamit, ami egy más rendből való, mint az adott létező maga."[10]

Ez az egészen más rendű és léptékű valóság filozófusunk számára a Numinózum, a Titok, a Misztérium világa, a rejtőzködő Isten, a *Deus absconditus* birodalma, akiről Ézsaiás próféta, Nüsszai Gergely, Augustinus, Angelus Silesius, Luther, Pascal, Kierkegaard és Karl Barth beszél. Ám rögtön pontosítanunk kell, hisz szerzőnk részben úgy beszél a *nem-tudom-mi* valóságáról, mint e derék férfiak, másrészt pedig egyáltalán nem hozzájuk hasonló módon. Jankélévitch úgy szól Istenről, hogy minden egyes mondata elolvasása után hallanunk kell kissé éneklő, érces, figyelmeztető szavát: ezt az állítást azonban pontosítanunk kell. És a pontosító állítást ismételten kiegészíteni, ellensúlyozni, csiszolni, azaz újból pontosítani kell – és így tovább a végtelenségig. Az infinitezimális árnyalatok körülírásának mesteréről ebben az értelemben éppúgy kell beszélnünk, ahogyan ő nyilatkozik Istenről: minden egyes róla szóló jogos állítást felülbírál-

---

[7] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris 2011, 174.

[8] Uo. 12, Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 23.

[9] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 3. Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 21.

[10] Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 22. Uo. 101: Jankélévitch, Vladimir: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. PUF, Paris 1957, 16–18.

va, pillanatig sem sugallva azt a hamis érzést, hogy íme, megragadtuk őt, hogy lám a gyermekhez hasonlóan, akiről Augustinus beszél, csigahéjjal kimerítettük az óceánt! Jankélévitch *Deus*a nem azonos a katekizmusok Istenével. Joggal állapítja meg L. Jerphagnon:

A mintegy ötezer oldalas életmű olvasása során soha nem találkoztam azzal a Jankélévitchcsel, aki az Atya Isten nézőpontjából szemlélné a világot, vagy aki arról elmélkedne, hogy milyen a világ önmagában, amikor az ember éppen nem figyeli. Ennek a „teológiának" a levegője nem alkalmas a megnyugtató csevegésre. Arról az Istenről van-e itt szó, akiben sokan hisznek? Mindenki döntse el maga.[11]

Miben más, és miben azonos szerzőnk szemlélete ezen a téren a hagyományos, Biblián tájékozódó istenképhez viszonyítva? A párizsi gondolkodó számára Isten mindenekelőtt végtelen teremtő energia, akinek tulajdonítható az az egyszeri, megismételhetetlen esemény, amely *kezdetben – böresit* – végbement a Genézis könyve elbeszélése szerint.

> Isten maga hívja létbe a létezést: ám Isten semmiképpen sem meghatározásként az, *aki létbe-hívja-a-létezést*. Ez azt jelenti: Isten „cselekszik", Isten a tiszta cselekvő alany, aki teljességgel kifejezést nyer cselekvő szavában.[12]

Úgy tűnik, Jankélévitch beemeli a maga istenfogalmába a skolasztika meghatározását, amely szerint Istenben együtt van a lehetőség és a megvalósulás: ő maga az *actus purus*. Ez a „tiszta kezdeti pozíció" nem azonos Plotinosz *arché*jával: a Cselekvő nem használ semmiféle preegzisztens adottságot teremtő munkája során; alkotása valóban – ezúttal a katekizmusokkal összhangban – *creatio ex nihilo*.[13] Gondolkodónk, akinek platonikus-neoplatonikus vonzalma kétségtelen, ezen a ponton elhatárolja magát Platón *Timaioszá*nak a szemléletétől is. Itt ugyanis az alapvető kérdésre: „miért a teremtés?", a válasz ez: mert a demiurgosz az örökkévaló modellnek megfelelően „jó volt" (*agathos én*).[14] Jankélévitch szemléletében viszont a teremtés *ex nihilo* módja olyan radikális, hogy az „első akarat" esetében nem beszélhetünk semmiféle azt megelőző, örökkévaló modellről, sőt ennek az akaratnak előzetesen adott „természetéről" sem. Erre a kérdésre azonban még vissza kell térnünk.

Míg a világ részelemeinek és belső mozgásának a fentiek értelmében *Quid*del jelölt területe számtalan fokozatról tud, addig a *Quod* csak a lét vagy nemlét *igen*jét vagy *nem*ét ismeri. Szerzőnk a létegész tényét a „kezdeti parancs" *Fiat*jának eredményeként értelmezi:

> A *Fiat* […] teszi lehetővé a *Quod*ot, amely egyidejű a már létbe hívott léttel, a megvalósult határozattal, a megválasztott választással, amely *opus operatum* és

---

[11] Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 16.
[12] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 182.
[13] Uo. 195.
[14] Uo. 229.

electio electa. A *Quod* immár nem az ősi és kikutathatatlan imperativusra vonatkozik, hanem a megvalósultra, amit immár a múlt idejű melléknévi igenév ír le, és amely a kezdeti parancs eredménye: az engedelmes alkotásra, amely az első akarat hatékonyságáról tanúskodik.[15]

Később pedig kijelenti:

„*Dixit: Fiat lux. Et facta est lux.*" [...] Az átmenet a *Fiat*ból a *factum est*ig majdhogynem azonnali egybeesés és kvázi szimultaneitás. [...] *Genetheto fós! Káj egeneto fós*... Az imperativus és a perfectum azonossága vajon nem éppen a teremtés *mysterium maximum*át jelenti?[16]

Az imperativus ősi és kikutathatatlan ugyan, ám azzal, hogy Jankélévitch kifejezetten a bibliai teremtés igéivel írja le a létezés létbe szólítását, vajon nem arra utal-e, hogy azt az Istent, akinek ez az imperativus tulajdonítható, ő maga is a Szentírás, vagy legalábbis a Tóra összefüggésében értelmezi? A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, és további vizsgálódást igényel. Mielőtt azonban pontosabban körülírnánk szerzőnk istenfogalmát, állapítsuk meg ennek – a teremtéssel való kétségtelen összefüggése mellett – másik, szintén sajátosan bibliikus jellegzetességét, amelynek értelmében Isten a szeretet.

Isten a szeretet

Jankélévitch teljes etikai univerzumát a 20. század szörnyűségeinek kohójában edzett, letisztult, *józan misztikán*ak nevezhető szemlélet hatja át, amelyen belül *Erénytan*ának az *agapé*ról szóló tanítása valóságos modern szeretethimnusz. Hiperbolikus erkölcstanának kétségtelenül bibliai gyökerei vannak, és ezeket gyakran tételesen idézi is. Ebben a filozófiában a szeretet – az ember kérészéletű szeretetét mérhetetlenül megelőző és felülmúló módon – ugyanaz a teremtő hatalom, amely Dante látomásában „mozgat Napot, s minden csillagot". Nem az emberi szeretet megistenítéséről van itt szó, annak a feuerbachi értelemben vett kivetítéséről a végtelenség vásznára, nem is a jóság preegzisztens-platonista fogalmáról vagy annak modern romantikus-humanisztikus változatairól, hanem a keresztény istenszemlélet szívéről, melyet szerzőnk az 1953-ban publikált *Alapvető filozófiá*ban a protestáns teológus Anders Nygren *Éros et Agapé* című, 1944-ben megjelent nagy hatású könyvére hivatkozva így fogalmaz meg:

„Isten nem jó, hanem ő maga a jóság, hisz a jóságnak csakis reá nézve van értelme. Isten nem valamely preegzisztens lényeg részese, amely a jóság volna... Nem! Isten maga a jóság; Isten a maga teljességében a teljes jóság, Isten nem más, mint jóság. [...] Istenről nem mondhatjuk, hogy többek között jó is; jósága épp olyan, mint a teremtés: kizárólagos, lényegi, minden esszenciát meghalad; ő az örökkévaló jó. Ez az értelme Isten és a szeretet-jóság paradox azonosságá-

[15] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 176.
[16] Uo. 186.

nak, amit János mond ki levelében: Isten a szeretet, *ho Theos agapé estin* (1Jn 4,8.16). Isten ontológiai értelemben szeretet, mert a szeretet semmi más, mint cselekvő jóság. Isten nem úgy a szeretet Istene, ahogyan Érosz a szerelemé. Azt sem mondhatjuk, hogy Isten némelykor szeret, máskor meg nem szeret, mintha személyét megkülönböztethetnénk a cselekvő szeretettől [...]. Szó sem lehet erről![17]

Itt jutunk el annak a korábbi megállapításunknak az indoklásához, miszerint Jankélévitch Istene (bárhogy is nevezzük őt meg) nem csupán a létezés, hanem az értékek megalapozója is.

„Ez az abszolútum ruház fel értékkel valamennyi értéket, és éppen ezért áll oly közel a szeretethez: mert a szeretet nem a javak közül a legértékesebb, hanem az, amely nélkül minden értéktelen."[18]

Itt kapcsolódik össze az istenkérdés az etikával, hisz a közvetlen folytatásban – és számtalan más helyen – arról olvashatunk, hogy „kegyelmi pillanatokban" az ember által gyakorolható szeretet egylényegű a maga isteni alapjával. Így valójában mindkettőről elmondható, hogy

„[...] a szeretet felcseréli azt a jól ismert ontikus rendet, amely szerint a szeretetre méltóság vonzza a szeretetet [...]."[19]

Nem a szeretetreméltóság előzetes minősége ébreszti fel, teremti meg a szeretetet, hisz ez csak a természetes ösztönök moccanása volna, hanem a mindent megelőző szeretet teremtőereje az, amely nem csupán találja, hanem létrehozza a maga tárgyát, minőséget kölcsönözve neki megteremti azt. Isten tehát Jankélévitch számára a mindenség *tény*ének a szerzője: a kozmosz rendje éppúgy reá vezethető vissza, mint az erény világának ragyogó teljessége.

„Isten nem erényes, mondja Angelus Silesius: belőle úgy buzog az erény, mint sugarak a napból és víz a tengerből."[20]

Apofatikus, negatív teológia

Úgy tűnik, Jankélévitch a hagyományos istenhit két legmeghatározóbb vonását emeli metafizikája fókuszába: egyrészt az *ex nihilo* teremtést, másrészt pedig azt a meggyőződést, hogy ennek szerzője az a tökéletes szeretet, aki – mint ilyen – minden néven nevezhető érték értékkölcsönzője is egyben. De vajon így van-e ez? Egyrészt számtalan szöveg beszél erről, akár tételesen, akár utalásokban, másrészt igaz marad az, hogy szerzőnk számára Isten és az ő értékeinek a világa „megközelíthetetlen fenségben lakozik". Az Istenre vonatkozó fenti két

---

[17] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 233.
[18] Uo. 221.
[19] Uo.
[20] Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour,* 7.

pozitív kijelentésen túl – amelyben tulajdonképpen Jankélévitch teljes „dogmatikája" sűrűsödik, és amelyben ki is merül – sokkal hangsúlyosabb gondolkodásában az a fajta negatív teológia, amely inkább arról tud, hogy kicsoda *nem* Isten. Róla nem lehetnek szavaink, róla csak „dadogni" tudunk Keresztes Szent János szerint, és Jankélévitch nagyon kedveli a spanyol misztikusnak ezt a *balbutendo* kifejezését.

> „Akinek a teljes lényege az, hogy más, aki úgymond más önmagában és rendeltetésében, mindig más és abszolút értelemben más, mindörökre más, minthogy a végtelenségig más, mint bárki vagy bármi egyéb [...]. Ez a *mindig-teljesen-más-mint-bármi-más,* mivel más valami, mint minden más valami, csakis anti-valami vagy nem-valami lehet. És relációnak sem nevezhető [...]: ő a minden ismétlődésen túli megnevezhetetlen, az, aki mindig minden megnevezetten túl van. Merészeljük végre megnevezni e megnevezhetetlen nevet, amely, ahogyan Szent Pál mondja, meghatározás szerint „minden név fölött való": egyszerűen csak azt mondjuk, így alanyesetben, *ő maga,* Autosz."[21]

Isten teljes transzcendenciájának, másságának, elérhetetlenségének hangsúlyozása a teológiatörténet jól ismert motívuma, ahogyan ezt fentebb a *Deus absconditus* tradíciójára utalva említettük. L. Jerphagnon méltán helyezi ebbe a hagyományláncba szerzőnket, Nazianzoszi Gergely rokonának nevezve őt, aki *Isten-himnusz*ában így énekel:

> *Te, aki mindenen túl vagy,*
> *Ez minden, nemde, mi rólad mondható* [...].[22]

Van azonban Jankélévitchnél ehhez képest egy igen lényeges különbség. Szerzőnk előszeretettel hivatkozik János apostol megállapítására, miszerint „Istent soha senki nem látta", és az isteni misztérium kimondhatatlanságát hangsúlyozó apofatikus teológia hasonló kijelentéseire, ám nem veszi figyelembe, hogy keresztény teológiai kontextusban ennek a tagadásnak egyértelműen korrelatív jellege van: csakis Istennek teljességgel pozitív önkijelentése összefüggésében értelmezhető. Jánosnál ez nem az utolsó mondat, hanem csak az azt megelőző: az ember szánalmasan korlátolt lehetőségeire utal az istenismeretet illetően; az ember mindaddig teljes sötétségben tapogatózik a láthatatlan valóságot illetően, amíg keresésének tárgya meg nem mutatkozik önmaga leleplezésének a csodájában. Hisz nála ezt a negatív kijelentést nem pont zárja le, hanem kettőspont követi, majd így folytatja: *az egyszülött Fiú, aki az Atya kebelében van, az jelentette ki őt.* A tagadás itt az ember lehetőségeire, míg az állítás Isten pozitív, önmagát kijelentő cselekvésére utal. Ez pedig nem csupán elszigetelt mondat a Bibliában, hanem annak egész alapszemléletét tükröző, lényegi megállapítás. Ennek sajátossága az a paradoxon, hogy a kijelentés eseménye nem csökkenti, nem oldja fel a misztériumot, hisz Isten transzcendenciája és szent-

---

[21] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 123.
[22] Uo. 117. Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité,* 33.

séges mássága továbbra is megmarad, sőt ha lehet, még inkább fokozódik ezzel; és fordítva: a misztérium nem homályosítja el a kijelentést, nem teszi bizonytalanná, nem vonja vissza azt, nem teszi szaggatottá, szikraszerűen felvillanóvá és kihunyóvá annak evidenciáját. Jankélévitchnél viszont éppen ez történik: az isteni valóság kimondhatatlansága és megragadhatatlansága nála olyannyira hangsúlyos, hogy kétségessé teszi az azzal való bármely pozitív kapcsolat lehetőségét. „Relációnak sem nevezhető", olvastuk fentebb.

„A legfőbb pozitívum" nála nem található meg, még csak nem is kereshető.[23]

Számtalan változatban sorjáznak nála azok a megállapítások, melyek, úgy tűnik, nem csupán Isten misztériumát mélyítik, hanem a róla szóló korábbi pozitív kijelentéseket is aláássák. Nehezen szabadulunk attól az érzéstől, hogy szerzőnk dialektikája a mindenséget megalapozó valóságra vonatkozó állításokra és azok azonnali visszavonására épül. Ez a módszer kétségtelenül alkalmas arra, hogy örök őrködésben tartson – nála a gondolkodói és egyáltalán a méltó emberi egzisztencia metaforája ez –, hogy ne hagyjon eltunyulni a mások által hirdetett dogmatikai alapigazságok vánkosán; alkalmas arra, hogy a stílusnak és a szövegnek ezzel a vibrálásával valamiképpen érzékeltesse, hogy itt valóban az élet vibráló áramáról van szó, amely makacsul tiltakozik az ellen, hogy végleges formulák kényszerzubbonyába szorítsák. Ám annál, amit így nyerünk az istenképre vonatkozóan, mérhetetlenül többet veszítünk az ilyen kijelentéseknél:

„Isten sem nem evidencia, sem apodiktikus bizonyosság, sem pedig valamilyen megállapítható tény […]. Isten egy szép fogadás."[24]

Tudjuk, hogy Pascal fogadása és egész gondolatvilága szerzőnk számára mennyire meghatározó jellegű. És azt is, hogy Istenre, az ő létére vagy nemlétére valóban fogadhat az ember. Ám nehezen gondolható el, hogy ő maga – akinek szerzőnk a mindenség megalapozását és a tökéletes szeretetet tulajdonítja – bármilyen értelemben is azonos volna egy ilyen fogadással.

Szintén igen homályos és ellentmondásos az a mód, ahogyan szerzőnk a bibliai teremtés *Legyen* szavára, a Vulgata szerinti *Fiat*ra hivatkozik. Egyrészt kijelenti, hogy ez alapozza meg és teszi lehetővé a világ létezésének tényét, ahogyan azt a teremtésről szóló pozitív megállapítás bemutatásánál láttuk, másrészt viszont – ugyanabban a mondatban! – ezt olvassuk:

„A *Fiat* nem más, mint egy hipotézis az emlékezet hajnalába vesző imperativusra vonatkozóan, és csak egy kifejezésmód a gondolatok rögzítésére."[25]

---

[23] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 117, Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité,* 33.

[24] Vladimir Jankélévitch: *La Mort.* Flammarion, Paris 1977, 396; Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité,* 35.

[25] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 176.

Hogyan? Egy hipotézis csupán az ember részéről? De hát egy feltételezésnek, egy kifejezésmódnak vagy egy fogadásnak hogyan tulajdonítható magának a mindenségnek, illetve valamennyi értéknek a megalapozása? És hogyan nevezhető mindez egyáltalán Istennek, *Dieux*-nek vagy létforrásnak, ahogyan ezt Jankélévitch teszi? A Biblia szerinti *Fiat* feltételez egy személyes, abszolút alanyt, aki ezt a teremtő szót kimondja. Szerzőnknél ez nincs így: a *Fiat* csupán „mágikus szolilokvium a tökéletes másság sivatagában".[26]

Transzcendentális szkepticizmus

Jankélévitchnél Isten személyességének kérdése igen problematikus. Rámutattunk már, hogy számára Isten *actus purus*, merő cselekvés. Ám ez nála nem gondolható el az ember analógiájára, aki „először" alanyként létezik, „utána" pedig cselekszik. Gondolkodónk számára az isteni cselekvés valóságos harmadik ontológiai rendként jelenik meg:

> „A lét és a semmi között ott van a cselekvés, mely sem nem lét, sem annak a hiánya."[27]

Ennek értelmében Isten neve szerzőnk metafizikájában a *Lét-nélküli-Cselekvő*, a *Faire-sans-Etre*. Isten, akiről nem lehet azt állítani, hogy „létezik" – ez a különböző változatokban előforduló kijelentés Jankélévitchnél távolról sem ateista istentagadás, csupán annak az ismételt hangsúlyozása, hogy a *lét alapjá*ra vonatkozóan nem használhatjuk adekvát módon ugyanazokat a megjelöléseket és kategóriákat, mint a létezés megannyi tárgyára vagy adottságára nézve. Ez így érthető és akár el is fogadható, csakhogy filozófusunk adós marad annak az egyértelművé tételével, hogy ez az isteni léttöbblet valóban többletet jelent, aminek a kifejezésére egyáltalán nem az „Isten nem létezik" formula a megfelelő választás még akkor sem, ha mellékeli a fenti, a félreérthető kifejezést helyére tevő magyarázatot.

> „Az abszolútum, amelyet csak valami érzékelhetetlen nem-tudom-micsoda különböztet meg a semmitől (ám ez a nem-tudom-micsoda hatalmas, mint az ég, és ez a majdnem-semmi maga a mindenség), nem olyan dolog, ami létezik. Az *ő maga*, aki tiszta szubjektum, nem valamely dolog; nem ez vagy az, még csak nem is az, aki a legsajátosabb módon létezik, és nem is minden dolgok foglalata […], ám nemcsak hogy nem valamely dolog, hanem egyenesen azt állíthatjuk, hogy ő *nem létezik* a létige ontológiai és abszolút értelmében."[28]

Istennek ezzel a „nemlétezésével" kapcsolatban fontos értelmezési támpont, ha tudjuk, hogy szerzőnk hasonlóképpen az ember „nemlétezéséről" is beszél.

---

[26] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 228, Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité,* 39.

[27] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 179.

[28] Uo. 181.

Amikor ugyanis az erkölcsi tűzpróbákban önmaga megtagadásával életet fakaszt valaki, akkor tulajdonképpen minimálisra szorítja vissza az önmagáról való gondoskodás természetes mértékét, vagy éppen teljességgel felfüggeszti azt. Ebben a pillanatban tulajdonképpen „nem létezik" – hisz a létezés, ha nem is mindig a test önzésével, de legalábbis annak tehetetlenségével, gravitációjával jár együtt. Nem létezik – csak szeret. De ennek a fordítottja is lehetséges, és ez a gyakoribb: a test önsúlya a szeretet minden súlytalan szelleme nélkül.

> „Nem lehet egyszerre szeretni és lenni: mert választani kell a szeretet nélküli létezés és a létezés nélküli szeretet között; az előbbi a fagyos tél, az utóbbi a tavaszi halál. Ám létezik egy érzékelhetetlen pillanat, amikor ez a tragikus alternatíva csodálatos lehetőséggé változik. Űzőbe kell-e vennünk vajon ezt a nagyon is bizonytalan esélyt? Végül is lehetséges élni a *nem-tudom-mi* nélkül, ahogyan filozófia, szeretet, öröm nélkül is lehetséges. Ám nem olyan jól."[29]

Az ember esetében nyilván csakis jelképes módon beszélhetünk annak „nem létezéséről". Ennek analógiájára Isten „nem létezése" tulajdonképpen a tiszta, akadálymentes szellem abszolút cselekvését jelöli szerzőnknél – ám sajnálatos módon ez az erőteljes, oszcilláló, helyenként költői stílus időnként a szabatos kifejezés, illetve a pontos megértés lehetőségének a rovására megy, tág teret nyitva a félreértések előtt. Jankélévitch antropológiai szemléletére vonatkozóan azonban – amelyre a következőkben még kitérünk – bizonyos gnosztikus szemléletről árulkodik ez a dualizmus, mely szerint „nem lehet egyszerre szeretni és lenni". Hiszen éppen ez a mindenkori morális parancs, hogy űzőbe vegyük ezt az alig lehetséges esélyt, amelynek a megvalósításán vagy elmulasztásán áll vagy bukik egész emberségünk: mindaz, ami nélkül lehet ugyan élni, „ám nem olyan jól". A bibliai szemlélet Isten- és emberképe erőteljesen szembemegy minden ilyen platonikus dualizmussal, amikor azt hangsúlyozza, hogy nem a természeti létünkben, hanem az istenellenesség talaján tenyésző önzésben és bűnben székel mindenféle létrontás.

Nos ha Isten ily módon nem *létezik*, helyes-e, ha azt mondjuk, hogy ő *történik?* Szerzőnk fejtegetései ilyen irányba mutatnak. Követi ugyan a Genézis könyvének első két mondatát, a *Kezdetben* és a *Legyen* kezdetűeket, ám nem jut el a narráció végéig: hogy Isten megpihen a hetedik napon. Ez az igen fontos kitétel nyilvánvalóan megkülönbözteti Isten *személyét*, illetve *cselekvését;* e kettő természetesen összefügg, ám nem azonos egymással. Jankélévitch istenképének ez már nem része, hisz ily módon a cselekvéstől valamiképpen függetlenül is *létező* Istenről kellene beszélnie. Ez azonban számára már túlzottan is a katekizmusok és a kimerevített istenképzetek terminológiáját jelentené, amitől igencsak óvakodik. De meddig lehet elmenni ebben a *szenvedélyes óvatosság*ban a lényeg megcsorbítása nélkül? Vajon a teremtés és az abszolút szeretet fogalmai – amelyek alapelemei bármely katekizmusnak – nem válhatnak-e avatatlan ke-

[29] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 266.

zekben ugyanolyan üres formulává, mint bármely pontosabb meghatározás? Jankélévitch Istene *pura operatio,*[30] olyan Lét-nélküli-Cselekvő, aki teremtve önmagát is teremti:

> „Isten önmagát teremti és a létet önmagával együtt: soha nem avatkozik be a már megteremtett létezésbe, mert ő maga teljességgel a teremtés. Bergson ezt így mondaná: az abszolútum nem egy dolog, hanem tartam, szabadság és élet; az abszolútum nem valamilyen befejezett valóság, hanem teremtő sugárzás. A teremtésnek – ennek az abszolút megalapozó és radikálisan elsődleges cselekvésnek – tárgya nem csupán a küszöbön álló mű, hanem magának a teremtőnek is a lénye."[31]

Az abszolútum mint emanáció gondolati modellje Isten és a teremtés kapcsolatának a leírásában éppen az említett személytelenséget sugallja, amely sokkal inkább a hindu-buddhista vallásos szemlélet sajátossága, semmint a zsidó-keresztény gondolkodásé; ez utóbbinak ugyanis szerves eleme a Teremtő és a teremtés megkülönböztetése. Enélkül nem lehet szó sem teremtésről, sem az Alkotónak a maga alkotásához való viszonyáról. Isten, aki örök cselekvőként önmagát teremti, és aki „soha nem avatkozik be a már megteremtett létezésbe", bizonnyal nem Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, hanem sokkal inkább Plótinoszé, akire hivatkozva szerzőnk kijelenti:

> „A gondolat, aki a gondolkodás ajándékát adja a gondolkodó lényeknek, maga nem gondolkodik; Isten – ez a tökéletesen ártatlan és gyökeresen eredeti gondolat, ez a tiszta operatív gondolat, aki maga a nem gondolkodó – oka az okozott gondolatnak."[32]

Szerzőnk szándéka itt is nyilvánvalóan az, hogy Isten transzcendenciáját hangsúlyozza: az okra nem alkalmazhatjuk ugyanazokat a meghatározásokat, mint az okozatra. Ennek a veszélyét elhárítja ugyan, ám annak, hogy a metaempíria „kívül esik minden lehetséges tapasztalaton",[33] túlságosan magas az ára: a forrás mindenféle vonatkozását és kapcsolatát elveszíti a belőle eredő folyóval, az ég a földdel, avagy személyes képpel, az Atya a gyermekeivel. A személytelen istenkép könnyen olyan vak és süket ideológiai bálvánnyá változhat, amelyre érvényes lehet Ézsaiás próféta dörgedelme: aki a szemet alkotta, vajon nem lát-e, és aki a fület, nem hall-e? Aki a gondolat forrása, maga egyáltalán nem „gondolkodik" – vagy pedig minden értelmet meghaladó módon teszi ezt? Ez utóbbi megfogalmazás kétségtelenül találóbb lenne a létezésnek arra a forrására nézve, aki maga a szeretet. E személytelenül sugárzó istenkép felől meglehetősen nehezen értelmezhető az azzal azonosított szeretet; ugyanígy a neki tulajdonított

---

[30] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 183.
[31] Uo. 184.
[32] Uo. 189.
[33] Uo. 4.

öröm. „Isten a csupa cselekvés, maga az öröm, *laetitia ipsa*."[34] Miért lehet inkább szeretetről vagy örömről beszélni Isten kapcsán, semmint „gondolkodásról"? Miért kevésbé antropomorfizmus ez, mint amaz?

Pármenidésznél, tudjuk, nincsen radikális kezdet, csak örök folytatás. A „teremtve önmagát teremtő Isten" képzete sem feltételez olyan idő előtti időt, amikor Istenről ugyan beszélhetünk, ám teremtésről „még" nem. Pedig a bibliai *böresit* feltétlenül ezt jelenti. A Teremtő örökkévaló, a teremtés viszont nem. A „nyomorult imádsága" a 102. zsoltárban ezt így vallja meg: *Te vetettél hajdan alapot a földnek, az ég a te kezed alkotása. Azok elpusztulnak, de te megmaradsz. Mind megavulnak, mint a ruha, váltod őket, mint az öltözetet. Ők változnak, de te ugyanaz maradsz, éveidnek soha sincs vége.* (26–28. versek) Jankélévitch számára viszont, aki nem különbözteti meg Isten személyét és cselekvését, „a teremtés napjának és órájának" a meghatározása „kreacionizmusnak" minősül, „mintha valami már létezett volna a kezdet előtt".[35] Márpedig ha valóban teremtésről beszélünk, valaminek – pontosabban Valakinek – bizonnyal léteznie kellett a „kezdet" előtt. Ezt az egyszerű bibliai – és természetes – logikát nem lehet elködösíteni semmiféle filozófiával anélkül, hogy súlyos ellentmondásokba és következetlenségekbe ne keverednénk. Jankélévitch szemléletében viszont mintha megmaradna a világ Parmenidész-féle örökkévalósága, hiszen számára felfoghatatlan a mindenség teljes megsemmisülése, ez a „spekulatív nagypéntek".[36]

Szerzőnk szemléletében az örökkévalóság, mint megalapozó-szerető valóság és annak minden java, csupán érinti az időt: így jön létre az a minőségi, kegyelmi pillanat, az a kiterjedés nélküli, matematikai pont, amely mintegy tagolja a köznapi történések és események intervallumát, ugyanakkor minőséggel ruházza fel azt. *Pillanat, intuíció, megtérés, kairosz, alkalom, katarzis*[37] – ezek az eszközei és móduszai az abszolútum megragadásának; így érzékeljük Istent, a nem-tudom-mit, nem-tudom-kit, a lét nélküli cselekvőt, a kimondhatatlant, magát az ineffabilitást. A találkozás örömét azonban aligha élvezhetjük. Az örökkévalóságnak nincs ideje arra, hogy átjárjon, hogy valamiképpen részünkké, netán második természetünkké váljon; a csoda felvillanó szikrájának sugara alighogy retinánkhoz ért, máris elnyelte e világ áthatolhatatlan sötétsége. Mintha a mirákulum magzatát valaki – Isten-e vagy démon? – folyamatosan eleve halálra ítélné.

„Világra jövet meghalni, vajon ez nem éppen az abortusz meghatározása?"[38]

Jankélévitch számára ez maga az istenismeret drámája: a levitációt minden pillanatban lehúzza a gravitáció. A pillanat az egyetlen mód, amelyben az abszolútum közöltetik a teremtménnyel.

---

[34] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 258.
[35] Uo. 176.
[36] Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité,* 30.
[37] Instant, intuition, conversion, kairos, occasion, katarsis.
[38] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 240.

De hát miért van ez így? Vajon a mennyei adóban vagy a mi érzékelésünk siralmasan gyenge rádió-vevőkészülékében van a hiba? Más szóval az ember episztemológiai alkalmatlanságának, ismeretelméleti nyomorúságának tulajdonítható-e mindez, vagy a transzcendens birodalmából érkező jeleknek, magának a kijelentés természetének? Gondolkodónk mindkét tényezőre utal szövegeiben. Tud egyrészt érzékelésünknek arról a bárdolatlanságáról, amely „*a-majdnem-semmi* ipszeitásával képtelen reális érzékelésbe jutni".[39] Azonban nem csupán érzékeink korlátoltsága, hanem maga a kijelentés is vibráló, pillanatnyi, csalódást okozó esemény:

> „Amikor azt állítjuk, hogy ő maga semmi, és még csak nem is ő maga (és egyáltalán nem ő maga), és hogy éppen ez az, amiben felismerhetjük őt, ha lehet ezt mondani, akkor ez azt jelenti, hogy dialektikus módon fejezzük ki az ő kinyilatkoztatásának pillanatszerű, légies és csalódást okozó jellegét. Azt jelenti, hogy elfogadjuk: alighogy megtaláltuk, abban a pillanatban újra el is veszítettük, és hogy csak valamilyen akrobatikus mozdulattal ragadhatjuk meg, amikor a *más* és az *azonos* szinte nem is létező küszöbén egyensúlyozunk. Az az *önmaga*, akit végérvényesen és mintegy alanyi jogon meghatároz, ez az »autista« jelleg, lehet-e vajon megalapozó kezdet? Igen, így kellene hívni, névelő nélkül, hogy önmaga, azaz megszólítani, hogy megmaradjon a maga pneumatikus-légies sajátossága; hiszen *az* önmaga fogalomként körülhatárolva épp annyira különbözik attól, akire mutat, mint amennyire az általam kimondott »én« szó különbözik attól, aki valójában vagyok."[40]

Hangsúlyozzuk: a zsidó-keresztény hagyomány kijelentésfogalma úgy fogalmaz meg Istenre, illetve az ő személyére, akaratára és az emberrel való találkozására vonatkozó markáns tartalmi állításokat, hogy ezzel nem kisebbíti az Örökkévaló végső misztériumát, és fordítva: úgy beszél a Titok áthatolhatatlanságáról, a csipkebokor szentségéről, Isten szeretetének és ítéletének a megközelíthetetlen tűzfészkéről, hogy ezzel nem bizonytalanítja el az arra vonatkozó pozitív állításokat. Jankélévitch kijelentésfogalma nem ilyen: nem ennek a két alapvető szempontnak a dinamikus tere. A kijelentés pillanatnyisága hangsúlyozásának megvan ugyan a maga megfelelője a hagyományos teológiai gondolkodásban is, ott viszont csakis az ember korlátozott képességeinek az állításaként szerepel. Funkciója az, hogy szüntelenül emlékeztesse az embert: nem uralhatja Istent, nem veheti elő bármikor kedve szerint, nem idézheti meg mágikusan, nem manipulálhatja őt. Emellett persze Isten szabad marad arra, hogy az egyes emberrel való személyes kapcsolatában szuverén döntése szerint akkor, ott és oly módon jelentse ki önmagát, ahogyan ez neki tetszik. Ám Istennek ez a szabadsága nem jelenti az ő – Tórában, Izráel népe történetében, Krisztusban, Szentírásban adott – történelmi kinyilatkoztatásának és ígéretének pillanatonként való visszavonását, bizonytalanná tételét. A kijelentéseseménynek ez a fajta stabilitása, folytonossága,

---

[39] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 192.
[40] Uo. 125.

az ember hűségét megalapozó és előhívó állhatatossága azonban teljességgel hiányzik szerzőnk felfogásában. A „megszólítani kellene" optatívusza pedig gyönge sóhaj csupán ebben az összefüggésben, semmint az önmaga személyességének az állítása, aki valóban meg is szólítható. Nem vélhetjük-e joggal azt, hogy filozófusunk gondolkodásának e sajátosságai lényegesen befolyásolják a morális értékekről, így a megbocsátás természetéről alkotott felfogását is?

Mindent egybevetve, nem véletlen, hogy az idézett barát és az életmű szakavatott értője, L. Jerphagnon is megfogalmazza az időnként elbizonytalanodó olvasó kikerülhetetlen dilemmáját: végül is hitt Jankélévitch Istenben, vagy sem? A kérdésre viszont kérdéssel válaszol: milyen Istenre gondol ön, aki kérdez? Kicsoda pontosan az az Isten, akiben szeretné, ha Jankélévitch hitt volna?[41]

Jankélévitch Jézusa

Filozófusunk számára a **n**ázáreti Jézus mindenekelőtt a passiótörténet meggyötört és megalázott alakját jelenti, a fájdalmak férfiját, a Getsemáne-kertben vért verejtékezve tusakodó Krisztust, aki nagypénteken így kiált: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?" Az ő Jézusa az az ember, aki Szókratésztől eltérően elhárítaná a keserű poharat, aki nem kívánja oly derűsen fogadni a halált, mint a derék bölcs. E fokozhatatlan metafizikai drámában az Atya tesz úgy, *mintha* elhagyná Fiát, nem pedig a Fiú kiált úgy, *mintha* elhagyatott volna. Mert ő valóban az: a halállal szemben magára maradt ember. Jankélévitch Pascalt idézi: Jézus e pillanatban egyedül van, kiszolgáltatva az Atya haragjának.[42]

Gondolkodónk egyik első munkájában, a harmincesztendős korában megjelentetett doktori disszertációjában a kései Schelling filozófiáját elemzi; ezen belül igen fontos Krisztus személyének és a megváltás drámájának a kérdésköre. Amikor Jankélévitch a német idealizmus e kimagasló alakjának a tanait elemzi, jelesen ennek megváltásértelmezését, parafrazálva mutatja be a vizsgált szerző Krisztus halála megváltói jellegére vonatkozó kijelentéseit. Ennek értelmében

> „Jézus Krisztus a maga testében egy hamis uradalmat feszít meg, azt a birodalmat, amely istenségének körén kívül esik."[43]

Krisztus inkarnációja pedig „nem valaminek a felfüggesztése, hanem abszolút pozitív és hatékony cselekvés".[44] Jankélévitch azonban gyakran úgy szövi gondolatait, hogy nem lehet mindig egyértelműen elkülöníteni a szövegben a saját szemléletét tükröző kijelentéseket azoktól, amelyek Schelling gondolatait közvetítik.

---

[41] Jerphagnon, L.: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité,* 35.
[42] Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour,* 369.
[43] Jankélévitch, Vladimir: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* 303.
[44] Uo.

„Bacchusnak mindig újra kell kezdenie az áldozatát – állapítja meg szerzőnk –, Krisztus azonban egyszer hal meg minden emberért."[45]

Meglehetősen kézenfekvőnek tűnik viszont, hogy Jankélévitch maga egyet is ért ezekkel a megállapításokkal, hiszen – például – német mestere szemléletét az értetlenkedő „moralistákkal" szemben értelmezi és védelmezi.

„Isten halálának gondolata botránykő moralistáink számára (tudjuk, hogy Nietzsche milyen rettenetesnek vélte), és sokkolja a természetes értelmet. Valójában az, ami meghal a Jézus Krisztus halálával, a lényegtelenség: a halál halála ez. Az atyai harag nem kérhet többet, mint a halál: Jézus azzal, hogy ennek aláveti magát, megöli a halált."[46]

Úgy tűnik, mintha Jankélévitch nemcsak hogy igen közel járna itt az egyház tanításához, hanem annak a Krisztus megváltó haláláról szóló leglényegesebb elemével azonosulna. És ez nem csupán a háború előtti ifjú bölcselőre érvényes, hanem a holokauszt utáni érett gondolkodóra, az *Erénytan* szerzőjére is. Ebben például arról ír, hogy Platón *Lakoma*jának lapjain a *mania* Diotima beszédében „egyféle pogány prelúdium a kereszt bolondságához, amelyről Szent Pál beszél".[47] Mire utal itt Jankélévitch? Nyilvánvalóan az apostolnak a Korinthusiakhoz írott első levele kezdőfejezetében foglaltakra: *Mert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Istennek ereje.* [...] *Mert az Isten bolondsága bölcsebb az embereknél, és az Isten erőtlensége erősebb az embereknél.* (1Kor 1,8.25)

Majd azt a Porciusz Fesztusz császári helytartót idézi szerzőnk, aki cézáreai rezidenciáján tartott kihallgatáson Agrippa király jelenlétében bolondnak nevezi Pált.

De hát mit is mondott Pál Fesztus előtt? Az apostolok cselekedeteiről szóló könyv 26,2–23. szakasza meglehetős részletességgel írja le ezt a beszédet, amelyben az apostol beszámol arról, hogyan kereste halálra a keresztényeket mindaddig, amíg a damaszkuszi úton „a nap fényénél is ragyogóbb világosságban" társaival együtt a földre nem rogyott. *Saul, Saul, miért üldözöl engem?*, kérdezi egy hang. *Ki vagy, Uram?* A döbbent kérdésre a hang gazdája bemutatkozik: *Én vagyok Jézus, akit te kergetsz.* Új megbízással látja el a főpapok porba sújtott megbízottját: *Azért küldelek el, hogy nyisd meg a szemüket, hogy a sötétségből a világosságra, és a Sátán hatalmából az Istenhez térjenek; hogy az énbennem való hit által megkapják bűneik bocsánatát.* Lendületes beszédében azt állítja a Saulusból lett Paulus, hogy *semmit sem mondok azon kívül, amit Mózes és a próféták megjövendöltek: a Krisztusnak szenvednie kell, és mint aki elsőnek támad fel a halottak közül, világosságot fog hirdetni a népnek és a pogányoknak.* Ez már túl sok az előkelő füleknek! Fesztusz gúnyos felkiáltása szakítja félbe: *Bolond vagy, te Pál! A sok tudomány őrültségbe visz.*

---

[45] Jankélévitch, Vladimir: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* 301.

[46] Uo. 305.

[47] Jankélévitch, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II.* Tome 2. Flammarion, Paris 1986, 309.

(ApCsel 26,24) A replika nem marad el: *Nem vagyok bolond, nagyra becsült Fesztusz…* Agrippa király dohog: *Majdnem rávesztel engem is, hogy keresztténnyé legyek.* Adná az ég, hogy olyanok legyetek, mint én – így a végszó. A humor toldaléka sem marad el az apostol részéről: természetesen nem a bilincseimre gondolok.

Lényegében két dologról beszél tehát Pál: a végidőkben való feltámadásnak (amelyben a korabeli farizeusok, a szadduceusokkal ellentétben, szintén hittek) a Krisztus feltámadásában elővételezett reménységéről, valamint a belé vetett hit általi bűnbocsánatról. Ebben az összefüggésben meglepő Jankélévitch megállapítása:

„*Mané Paule!* Kiált Fesztusz az apostolra: Bolond vagy, te Pál! Fesztusz kétségtelenül nevetségesnek tartotta azt, ami minden racionalitás irracionális és minden legitimitás illegitim forrása, minden rend forradalmi princípiuma, minden szeretet buzgó eredete: mert a *Quod* teremti meg a rendet és alkotja a törvényt."[48]

Hogyan? Jankélévitch azonosítja végül a teremtő ősforrást azzal a töviskoronással, akiről a kereszt bolondsága szól? A *Philosophie première* lapjain is találunk hasonló utalást. Isten nevének kimondhatatlanságával viaskodva – ősi zsidó tradíciója olvad itt össze neoplatonikus hatással – erre a következtetésre jut:

„Merészeljük végre megnevezni e megnevezhetetlen nevet, amely, ahogyan Szent Pál mondja, meghatározás szerint »minden név fölött való«: egyszerűen csak azt mondjuk, így alanyesetben, ő *maga*, Autosz."[49]

A *minden név fölött való* kifejezés viszont egyértelműen arról a Krisztusról szól a Filippi levél himnuszában, aki *nem tekintette zsákmánynak, hogy ő Istennel egyenlő*, hanem *megalázta magát, engedelmes lévén halálig, mégpedig a keresztfának haláláig.* Erre a felfoghatatlan isteni önkiüresítésre, kenózisra nézve pedig *Isten is felmagasztalta, és ajándékozott neki oly nevet,* mely minden név fölött való, *hogy a Jézus nevére minden térd meghajoljon: mennyeieké, földieké és föld alatt valóké, és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére.* (Fil 2,6–11)

Hogyan értsük ezt? Vajon Jankélévitch egyszerűen csak kölcsönvesz egy kifejezést, miközben Isten apofatikus megnevezhetetlenségéről beszél? Mindösszesze ennyiről volna szó? De akkor mégis miért éppen egy olyan, Pál által idézett őskeresztény himnuszból kölcsönzi ezt, amely a Krisztusról szóló keresztény tanítás szívét jelenti? Vagy mégis többre utal ez? Vajon Jankélévitch rendszeres formában soha ki nem fejtett Krisztus-képének a lényegét szabad-e látnunk a fenti mondatában és abban, amit a kereszt bolondságáról kijelent?

Nem adhatunk egyértelmű választ erre a kérdésre. Szerzőnk Plotinoszról szólva állapítja meg, hogy nála valamennyi apofatikus formula annak a visszautasítását szolgálja, hogy az *Egy* bármit is állíthatna önmagáról. Egyetértően idézi:

„Az egység nem beszélhet az Egyről; az Egy nem mondhatja: *agathon eimi*, sem pedig azt, hogy *ego eimi* – én vagyok a jó, én vagyok; sem általánosságban *eimi to*

[48] Jankélévitch, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus.* II. Tome 2., 310.
[49] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première,* 123.

de – ez vagyok. Ő még csak nem is tekinthető annak, »aki van«, *esti ou de to estin*, még kevésbé a »létezőnek« (*on*)."[50]

Jézus viszont János evangéliumában ugyanazt jelenti ki igen gyakran önmagáról, mint az égő csipkebokor Istene: *ani hu*, *ego eimi*, *én vagyok*. Akár a világ világosságaként, a jó pásztorként, a mennyei mannaként vagy az igazi szőlőtőként mutatkozik be, mindannyiszor önmagáról beszél és arról, akit kijelent: mennyei Atyjáról.

A francia gondolkodó istene sötétben felvillanó és elhaló szikra. Hivatkozik ugyan a kereszt bolondságára, de annak az apostol idézett védőbeszédében megjelenő két tartalmi jegye – a Krisztus-hitben nyert bűnbocsánat és a feltámadás reménysége – egyáltalán nem játszik szerepet sem antropológiai, sem pedig etikai felfogásában. Az Istenben megalapozott embertársi szeretet és megbocsátás hagyományos teológiai tanítása idegen marad számára; úgy véli, valamiképpen levon az embertárs iránti szeretet feltétlenségéből, ha ezt Istenre nézve gyakoroljuk „csupán", ha nem önmagáért és önmagában szeretjük az embert.

„Azt, aki »testvér az Úrban«, azaz egyszerűen csak testvér, közvetlenül a maga személyében kell szeretnünk kitérő, magyarázkodás és közvetítő nélkül: a szerető fél közvetlenül jut el a szeretethez, miért kellene hát az egyházon keresztülmennie? Nem Istenben kell szeretni az embertársat, hanem Istent az embertársban, hiszen éppen a felebarát egzisztenciája a misztérium, ami úgymond természetfeletti."[51]

Az Istenre való tekintet, egyáltalán az ő színe előtt való létezés, a *coram Deo* által meghatározott egzisztencia itt nem mindeneket lehetségessé tevő ontológiai alap és valamennyi erény kimeríthetetlen szeretetforrása, hanem – furcsamód – mintha konkurenciája lenne az emberre való figyelésnek és az iránta megnyilvánuló szeretetnek. A kereszt drámájában nem ismeri fel a minden meggyötört és megalázott iránti szolidáris szeretet végtelen, isteni tárházát. Az imádságban sem látja a *Quod*dal való személyes kapcsolat lehetőségét és kegyelmi ajándékát, amely képes újratölteni az éhezők és üldözöttek iránti elköteleződés oly könnyen kiürülő lelki tartalékait. A szellemi töltekezés és az elkötelezett gyakorlat életadó szívverésének a dialektikája helyett meglehetősen lapos egyoldalúsággal jelenti ki:

Nem azáltal szeretjük Istent, hogy a kereszt szögeiről elmélázunk, hanem az embertárs szeretete révén, ha segítséget nyújtunk az éhezőknek és üldözötteknek, és ha ezt inkább tettekben mutatjuk meg, semmint imádságban.[52]

Jankélévitch hiperbolikus etikája nem képes gyökeret verni az örökkévalóság talajába.

---

[50] Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 127.
[51] Jankélévitch, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II.* Tome 2, 209.
[52] Jankélévitch, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus. II.* Tome 2., 209.