

Opponensi vélemény Száz Pál Tizedik kapu (a haszidizmus hatása a magyar irodalomra) című habilitációs dolgozatáról

Sokszor használjuk egy-egy tudományos munkára azt a kifejezést, hogy hiánypótló. Sokszor túlzó vagy téves ez a szóhasználat. Ebben az esetben viszont biztosan nem. Korábban is születtek összefoglalások a magyarországi haszidizmus kultúrájáról és egyes kiemelkedő személyiségeiről. Száz Pál is több ilyen műre hivatkozik. De korábban senki nem nyújtotta a haszidizmus magyar irodalmi jelenlétének, hatásának és recepciójának olyan kiterjedt összefoglalását, mint ő. A már könyvként is megjelentetett disszertáció egyedisége többek közt abban rejlik, hogy nem néprajzi forrásanyagként tekint a haszidizmus nyomaira, hanem az irodalmiság megközelítési módjait vizsgálja, kutatásába hangsúlyosan bevonva a kortárs irodalom jelentős alkotásait. A könyv bevezetője világosan meghatározza a vizsgálat kereteit. A haszid örökséget kívánja feltárni a magyar irodalomban, de nem törekszik teljességre, vagyis arra, hogy minden előfordulást, közvetett kapcsolatot feltárjon. Az irodalmi hatás jellegét szakadozottnak és töredezettnek látja, és azt is helyesen állapítja meg, hogy a haszidizmus irodalmi hatása sokszor egyéb diskurzusoknak volt kitéve, és többnyire a zsidó kultúrán belüli jelenség maradt (10.). Száz Pál olyan szerzőkkel foglalkozik, akik esetében a diskurzus kilép a zsidó kulturális közegeből, vagy eleve azon kívül születik meg. Persze egyáltalán nem könnyű eldönteni, mikor értelmezhető a haszidizmus hatása transzgresszívnek, és mikor nem, hiszen a zsidó kultúra keretei a 19. század utolsó évtizedeiben már nem jelölhetők ki világosan a magyarországi kulturális mezőben, a 20. század második felében pedig elsősorban a holokauszt következtében gyökeresen más mintázatokkal találkozunk.

Száz Pál választása mégsem kelti fel a tetszőlegesség gyanúját. A 20. század első feléből Patai József és Szabolcsi Lajos tárgyalása megkerülhetetlen, hiszen ők tolmácsolták először magyarul a haszid anekdotakincset. Ugyancsak szükségszerű Ujvári Péter tárgyalása, akinek a prózája a leginkább telített a kor zsidó népi kultúrájának elemeivel. A kortársi anyagban Kárpáti Péter, Röhrig Géza és Borbély Szilárd jut főszerephez, és ezzel a választással sem lehet vitatkozni. Nem élnék szívesen a bírálók megszokott gesztusával, amikor egy amúgy hatalmas filológiai és szellemi teljesítménnyel szemben további igényeket fogalmaznak meg. Ha mégis felhívom a figyelmet néhány hiányra, azt kizárólag azért teszem, mert úgy látom, a tárgyalás egy pontosan meg nem magyarázott döntés következtében nem kíván kitérni a haszidizmus korai irodalmi hatásaira, vagy épp olyanokra, amelyek Ujvári Péter műveivel egyidejűek, de kevésbé kiterjedtek. Ilyen hiánynak érzem Kiss József *Legendák nagyapámról* című, 1912-ben közre adott versét. Kiss József kétségtelenül az első olyan jelentős alkotó, aki zsidó vallásos nevelődési háttérből érkezve asszimilálódott, Arany János örökségét folytatva. *Legendák nagyapámról* című versében viszont Reb Mayer Litvák örököseként lép olvasói elé. Kiss legendája olyan jámbor zsidóként láttatja a Vilnából származó nagyapát, aki iszákosságában is szent, mert énekelve az Úr hegedűjeként szólal meg, és Jeremiásként megsiratja a pogromban legyilkoltakat: „Ó, gáncsom nincs, én értelek egészen, / S csak egyet veszek tetőled zokon, / Hogy megcsonkítád az én jogos részem / Az örökdben lemenő fokon. / Hogy zengő húrod rám hagyta merészen, / S elittad előlem a borom: / Ó legalább – én jámbor nagyapám! – / A szomjúságod hagyta volna rám. (...) Leült a földre, köntösét megtépve – / Szikes pusztán egy árva sirató. / Az ezrekért – kik fönna trón elébe / Járulnak most, mint bizton várható. / A legyilkoltakért – ő vére, népe, / Fohász-, ima- és véres könny-adó! / Aztán lerázta e rút föld porát, / És ment hazátlan, földetlen tovább.”

A disszertáció Ujvári mellett megemlíti Kaczér Illés *Ne félj szolgálom, Jákob* című regényét, de úgy vélem, Kaczér más műveiben is számos haszid elem található. Ugyanígy Ágai Adolfnál is. Mindkettejükkel kapcsolatban feltűnőnek találok, hogy a disszertáció meg sem említi Scheiber

Sándor nevét, aki pedig irodalmi művek folklorisztikai kutatásaiban rendre kitér a haszid elemek felbukkanására, így *Ágai Adolf zsidó folklorisztikus adatai* és *Kaczér Illés és a folklor* című tanulmányaiban is. Scheiber kutatásainak mellőzésére akkor sem lelem a magyarázatot, ha azok túlnyomó részt nem a haszid örökséghez, hanem a hagyományos ortodoxia vallási életéhez kapcsolódtak. Scheiber ugyanis az elsők között kutatta a zsidó kultúra hatását a magyar irodalomra.

A hiányok között kell megemlítenem Pfeiffer Izsák esetét is. A könyv megemlíti a nevét mint Buber haszid történeteinek magyar tolmácsolójáét. Pfeiffer azonban sokkal több volt, mint fordító. A tudós rabbi 1942-ben adta ki Buber haszid történeteinek válogatását. A könyvhöz alapos előszót csatolt, amelyben igen részletesen tárgyalja a haszidizmus kapcsolatát Luria misztikájával, és bőségesen kitér arra is, hogy Buber miként értelmezte Luria tanait. Meg kell jegyezni, hogy Erdély Miklós több alkalommal megemlékezett erről a könyvről, amely megvolt a családi könyvtárunkban, és jelentős hatást gyakorolt a gondolkodására, ami filmjeiben és verseiben is tetten érhető. Ugyanitt azt is jelzem, hogy a disszertáció nem tér ki részletesen Buber és Gerschom Scholem vitájára, amely pedig nem mellékes a haszidizmus értelmezésében. Scholem számára haszidizmus anarchikus fuvallat volt, amely betört judaizmus rendezett világába, de ez nem akadályozta meg abban, hogy *Jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen* című könyvében önálló fejezetet szenteljen a haszidizmus eredetének. Scholem szerint a haszidizmus Sabbatai Cevi 17. századi tanaihoz képest megkísérelte háttérbe szorítani a Messiás-várás motívumait, és a kései kabbala népszerű elemeit állította előtérbe. Anélkül, hogy Scholem értelmezésébe részletesen belemennék, nyilvánvaló, hogy az ő perspektívája egészen más, mint Buberé vagy Langeré, akik a dolgozat hangsúlyos szereplői. Itt jegyzem meg azt is, hogy a haszid elbeszéléskincs kialakulására nézve Scheiber Sándornak is van egy érdekes megfigyelése. Éppen Pfeiffer Izsákról szóló méltatásában említi, hogy a haszid legendák kialakulására hatással lehetett a *Fioretti* és általában Szent Ferenc kultusza. Ezt azért is említem, mert a megjegyzésből látható, hogy nem Borbély Szilárd volt az első, aki a haszidizmust kapcsolatba hozta a kereszténységgel, bár kétségtelen, hogy Borbély Szilárd éppen a messianizmus kapcsán teremt meg a kapcsolatot, ami Scholem szerint kevésbé fontos eleme a haszidizmusnak, mint a kalandos életű Sabbatai Cevi gondolkodásának.

A habilitációra benyújtott könyv szerkezete világos. Az első rész általánosságban foglalja össze a később részletesebben kifejtett gondolatmeneteket. Kitér a haszidizmus szépirodalmi hatásának változataira, és eközben a téma jellegéből adódóan figyelemmel van e hatás transzkulturális és transznacionális jellegére. Buber és Langer anekdota- és legendagyűjteménye értelemszerűen kerül a disszertáció középpontjába. A magyar mellett elsősorban a szlovák és a cseh irodalomban tapasztalható hatásokról esik szó, de kisebb részben a legyen irodalmi hatásokról is, amelyek egyébként minden más kelet- és közép-európai hatástörténetnél kiterjedtebbek. A román, az orosz, az ukrán és a német kapcsolatok jobbra háttérben maradnak. A téma egy későbbi, erőteljesebben transznacionális horizontú feltárásakor ezeket mindenképp pótolni kellene.

A bevezető rész hivatott tisztázni, hogy a szekundernek nevezett, vagyis nem az autentikus haszid környezetből sarjadzó szépirodalmi alkotásokat milyen aspektusok alapján kapcsolhatjuk össze haszid kultúra örökségével (53.). Ezek közül a genetikus aspektus a legegységesebb, amennyiben itt a jellegzetesen haszid szociális mintázat vagy a tanítások, a tipikus narratív formák jelenléte valóban látványos bizonyítékkal szolgálhat a haszid kultúra odaértésének indokoltságára. A második aspektus, a szociokulturális kontextus figyelembevételére már sokkal bizonytalanabb. Mit jelentene az, hogy egy szekunder irodalmi szöveg „a haszidizmus táptalajából, hagyományos zsidó közegből, a stettlvilágból nő ki”, amennyiben e második aspektust az elsőtől el kívánjuk különíteni. Nekem úgy tűnik, hogy a genetikus aspektusban benefoglalt szociokulturális mintázat tartalmazza a stettl jellegzetes életmódjait, azzal a megszorítással, hogy a második elv esetében nem világos, mit is jelent, hogy egy irodalmi mű innen „nő ki”, és az sem állja meg a helyét, hogy a stettlvilág volna az egyedüli szociokulturális környezete a hagyományos keleti zsidó vallásos életnek, vagy akár a

haszidizmusnak. A formai-generikus kritérium ugyancsak problematikus volna önmagában, mert a leírt elbeszélésformák nem csak a haszid történeteket jellemzik. Ezért indokolt, hogy legalább két aspektus egyidejű megléte igazolható legyen, de valójában még így sem egyértelmű a témakörhöz tartozó szövegkorpusz meghatározása. Ehhez hozzá kell tennünk azt is, hogy a haszid jegyeket igen nehéz megkülönböztetni az askenázi zsidó kultúra és a judaizmus általános elemeitől (57.) Ezt a belátást érdemes mindvégig szem előtt tartani, mert a disszertáció sok ponton éppen emiatt látszik elveszíteni világos kontúrajait. A 126. oldalon Patai József *A középső kapu* című művében az emlékezet által újrateremtett világot az ortodox vidéki zsidó közösség szociokulturális beágyazottságának megjelenítéseként értelmezi, ami nem azonos a haszid közösségek szociokulturális beágyazottságával. Azt is a könyv kifejezett előnyének látom, hogy nem veszi át Kóbányai János magyar zsidó irodalomról szóló apokaliptikus narratívájának mintázatát, vagyis nem egy egykor virágzó, mára azonban kihalt kultúra temetési beszédét kívánja megtartani, hanem éppen az irodalmi recepció nyitottságára hívja fel a figyelmet. A szerkezet sajátosságából adódik azonban, hogy a haszidizmus magyar irodalmi recepciójának általános áttekintése után az egyes alkotók tárgyalása rengeteg ismétlést tartalmaz. Több esetben a részletesebb bemutatás sem mond sokkal többet, mint amit már az áttekintésben olvashattunk. Ezt jó lett volna kiküszöbölni.

A könyv második fejezete részletes összefoglalást tartalmaz arról, miként látta Szabolcsi Lajos és Patai József a haszidizmus kultúráját, magyarországi jelenlétét. Száz Pál jól érzékeli és mutatja meg felfogásuk alapvető különbségeit, amelyek csak részben következnek abból, hogy Patai haszid környezetben nevelkedett Gyöngyöspátán, majd reb Sáje mellett tanult, míg Szabolcsi a halachikus zsidóság világában, egy olyan családban, amely igen korán és később több nemzedéken át nagy szellemi erővel az asszimiláció szorgalmazójává vált. Lényeges perspektívát nyit meg a disszertáció azzal, hogy Patai haszidizmusról szóló cikkeit az Egyenlőség, illetve a Múlt és Jövő által közvetített szemléleti keret viszonylatában értelmezi. Szabolcsi és Patai közül a disszertáció az utóbbit tünteti ki inkább figyelmével. Ennek, ha jól értem, két oka van. Száz Pál úgy véli, Patai anekdotagyűjteménye autentikusegyenrangú Buberével, Langerével és Agnonéval, narratív eljárásai pedig sokkal összetettebbek, mint Szabolcsi elbeszélői eszközei. A *Lelkek és titkok* című kötet elbeszéléseinek narratív vizsgálata ezt részben bizonyítja is. Azért csak részben, mert a Szabolcsit bíráló retorikai elemek többször magyarázat nélkül maradnak. Amikor a 107. oldalon azt olvassuk, hogy *A három kártyás* című elbeszélés a narratív szintek „közötti” összjáték szempontjából sikerültebb” (107.), mint *A leveleki menyegző*, amely egyébként „ideális példa erre a narratív rétegzettségre” (106.), akkor végül is nem tudjuk meg, mi az, ami Száz Pál szerint sikerületlen *A leveleki menyegző*ben, de persze a kijelentés nem jelenti azt, hogy a másik elbeszélést sikeresnek tekinti. Pataival kapcsolatban ilyen bíráló elemeket nem találunk. Ez az attitűd akár akadályává is válhat annak, hogy a könyv feltegyen egy odakívánczó kérdést. Amikor például Száz Pál közli megfigyelését, mely szerint Patai és Szabolcsi egyaránt a héber és a jiddis nyelvi elemek magyarításával igyekeznek közérthetőbbé tenni elbeszéléseit, de Szabolcsi számára ez nem tűnik elégségesnek, és helyenként nehézkes magyarázatokat is fűz az egyes kifejezésekhez (109.), akkor keveredik egymással Szabolcsi stílusának bírálata és az a feltételezés, hogy Szabolcsi esetleg más közönséghez fordul, mint Patai. Az utóbbi feltételezés, vagyis hogy amíg Patai a haszidizmust nem ismerő zsidó közönséghez, Szabolcsi viszont a keresztény polgári közönséghez (109.) is fordul, lényeges aspektusa a munkájának, amely további recepcióvizsgálatot igényelne. Miként azt is érdemes volna megmagyarázni, miként teszi pontosabbá az előbbi feltételezést az a megfigyelés, hogy Szabolcsi előszeretettel épít be hangsúlyosan etnografikus elemeket a fikcióba (110.), amelyek minden bizonnyal ismeretlenek a közönség számára, valamint az a tény, hogy amíg Patai a haszid világ jellegzetes központjait összekapcsolja néhány magyarországi helyszínnel (Újhely, Nagykálló, Huszt, Pata), addig Szabolcsi ezt nem teszi. Kézenfekvő a következtetés, hogy Szabolcsi a haszidizmus világát idegenként, biztonságos távolságból kívánja megismertetni asszimilált zsidó és

nem zsidó közönségével, míg Patai bizonyos ismereteket feltételez, és közelebbi viszonyba lépteti olvasóit az ábrázolt világgal. Ugyanezt támasztja alá mindaz, amit Száz Pál igen jó érzékkel megfigyel és elmond a történelmi kontextusok és a konverzió-narratívák különbségéről (112.). Mindkét szempont hangsúlyos felvétele a vizsgálatba telitalálat. Általában is elmondható, hogy Száz Pál igen jól működteti és kapcsolja össze a close valamint a distant reading eljárásait, és ennek eredményeképpen számos fontos megállapításhoz jut el.

Fontos erénye a könyvnek, hogy figyelemmel van a zsidók és nem zsidók közötti határzónák eseményeire, a kulturális és anyagi transferek narratíváira. Az emlékezet transzferfunkciója egyre lényegesebb aspektusává válik Patai olvasásának. Már a szövegek keletkezési idejében is így volt, holokauszt utáni helyzetünkben, a haszid kultúra felszámolásának következtében ez még inkább így van. A szövegköziségben megragadható transfereket Száz Pál Genette transztextualitás fogalmával ragadja meg. A disszertáció koherens abból a szempontból, hogy a narráció jelenségeit Genette naratológiai tipológiája alapján közelíti meg. Bár indoklást nem kapunk, miért éppen Genette fogalmi rendszere a legalkalmasabb Patai és Szabolcsi szövegeinek feltárására, az apparátus működőképessége önmagában is bizonyítja a döntés helyességét. Ez azonban nem jelenti, hogy nincsenek olyan pontok, ahol az olvasónak kétségei támadhatnak. Amikor *A középső kapu* elemzése metatextusnak nevezi az elbeszéléshez kommentárként kapcsolódó részleteket, valójában két szöveggel ütközik egymással. A kommentárnak, azon belül a disszertáció által hivatkozott talmudi kommentároknak egészen más szerepük van a szöveghagyományozódás zsidó kultúrájában, mint az európai modernitáséban. Az előbbiben a kommentár az értelmezés szükséges következménye, státuszában nem különül el határozottan a kommentált szövegtől, és mint ilyen, elengedhetetlen része a hagyományozódás folyamatának. A kommentár maga is az eredetivel együtt kommentált szöveggé válik, státusza nem alárendelt. A metatextus fogalma viszont elhatárol és szétválasztja a vonatkozót a vonatkoztatott szövegtől, mert kereszténység hagyománya másképpen viszonyul az eredeti szöveg önkimondásához és az értelmezés munkájához. Ez a különbség akkor válik hangsúlyossá, amikor Száz Pál „személyes talmudkommentárként” olvassa *A középső kaput* (130.).

Visszatérve a kulturális transferekre, úgy látom, hogy amikor Buber német nyelven elmesélte a haszidok történeteit, az irodalomba száműzte az ő kelet-európai kis zsidóit, a halotti bizonyítványukat állította ki. És minthogy ezt németül tette, hiszen ez volt az ő nyelve, tudatára kellett ébrednie, hogy emlékezetük megőrzésének ára az, hogy visszamenőlegesen megfosztódnak mindenféle valós élettől. Ne feledjük, a német szempontjából a jiddis a huszadik század elején sem volt még egyéb, mint a németnek egy tisztázatlan körülmények közt létrejött, szegényletes és műveletlen dialektusa, amelyen a keleti végeken nagyszakállú, kaftános zsidók éltek szegényletes és piszkos életüket. Buber az irodalomban, a német nyelvben tisztította meg az ő haszidjait ettől a szegényletes árnyéktól, és ezt azért tette, mert úgy hitte, hogy a haszidok kultúrája hozzájárulhat a modern zsidó önmegértés újjászületéséhez Közép- és Kelet-Európában, és így a száműzetés éppen itt válhat ismét a zsidó gondolat és élet új termőhelyévé. Jó volna pontosabban látni, hogy Patait milyen célok vezették, és gondolkodása hogyan viszonyult Pap Károlyéhoz és Tábor Béláéhoz, ahhoz a két gondolkodóhoz, akik a korszakban alapvető munkákkal járultak hozzá magyarul az asszimilált térségi zsidóság önértelmezéséhez, és az asszimiláció kritikus átértelmezéséhez. Szívesen olvasnám erről Száz Pál gondolatait. A disszertációban mindez legföljebb jelzésszerűen kapott helyet, kifejtve nem. Talán azért sem, mert mindezzel kapcsolatban kérdések sora vethető fel, amelyek közül az egyik, mely a könyv módszertanát is érinti, hogy a vándorló elméletek, akár Homi Babha hibriditás-elmélete, akár az elveszett otthonok emigrációs tapasztalatokkal összekapcsolódó amerikai perspektívája, mennyiben alkalmas a lokális tapasztalatok megértésére, mit képesek megnyitni, és mit fednek el.

A Patai Józsefről és Ujvári Péterről szóló fejezetek mellett a disszertáció legértékesebb részének kétségtelenül a haszidizmus kortársi újraértelmezésének szentelt elemzések tekinthetők. Mind a Kárpáti Péterről és Röhrig Gézáról, mind a Borbély Szilárdról szóló értelmezéseket igen sikerültnek találom. Közülük az utóbbi jelentősége meghaladja az előbbieket. Nem csupán azért, mert a haszidizmus és a luriai misztika hatása Borbély Szilárd életművében a legátfogóbb és a legmélyebb, hanem azért is, mert az ő életműve minden bizonnyal maradandó része lesz a kánonnak, az irodalmi hagyományozódásnak. Mindhárom esetben világos képet nyújt a könyv arról, milyen módon vesz, vehet részt a haszid hagyomány átírása a kortársi kultúra jelentésképzésének folyamatában. Bár Röhrig kapcsán előbb azt olvassuk, „a kötetet végigolvasva úgy tűnik, a szövegek intenciója a haszid szellemiség újrafogalmazása, hiszen a misztikus odaadás, az Istenbe vetett feltétlen hit, a reményteli jámborság lelkületét tükröző elbeszélésekről van szó, csupa olyan témáról, amelyet a tradicionális történetek is megfogalmaznak” (198.), a későbbi elemzés során fény derül az imitáció hiperbolikus jellegére, és arra, milyen intenció kapcsolódhat mindehhez akkor, amikor a tradicionális történetek szociokulturális közege felszámolódott, és a feltétlen hitnek immár a holokauszt traumájára is választ kell adnia. Itt csupán annyit jegyeznek meg, hogy Röhrig Géza műve olyan haszid közösségről szól, amely az Amerikai Egyesült Államokban, közelebről New Yorkban újrászerveződött. New Yorkban a haszid hagyomány része a kortársi kultúrának, így az sem meglepő, hogy a populáris kultúrával elegyedik (201.), vagy maga is termelőjévé válik a populáris kultúrának (pl. népszerű kabbala). A magyar célközönség viszont ebben a folyamatban nem vesz részt, tehát számára alighanem más jelentések képződhetnek meg, és ez az interferencia alighanem fontos eleme a mű hatásának.

A Kárpáti Péter haszid hatásokat mutató drámáiról szóló rész nem csupán az adaptált kultúra ismeretének köszönhetően emelkedik ki a korábbi tanulmányok közül, hanem azzal is, hogy külön figyelmet fordít Kárpáti dramaturgiai eljárásaira is. Kárpáti színdarabjainak elemzése azt is bizonyítja, hogy Langer hatása történeteinek magyar kiadását követően valóban beépült a magyar irodalomba.

Száz Pál jó érzékkel távol tartja magát attól, hogy a haszid irodalmi hatásoknak egyfajta kortársi kánonját próbálja megalkotni. Eközben számos szóba jöhető művet említetlenül hagy. De az nem képezheti vita tárgyát, hogy a kortárs átírások legfontosabb darabjai Borbély Szilárd életművében találhatók, amelynek poétikai szemléletét – a korábbi kötetekben található előzmények után – a *Halotti pompa* második kiadásától és a *Míg alszik szívünk Jézuskája* megírásától kezdve mélyen alakítja a találkozást a haszid hagyománnyal és Luria misztikájával. A találkozás itt persze túlságosan semleges kifejezés, hiszen épp az *Olaszlisztkai* című (publikált, mégis befejezetlennek tekinthető) dráma mutatja, hogy Borbély Szilárdnál az Auschwitz utániség léthelyzetében erősen szubverzív teológiai, nyelvszemléleti és filozófia vonatkozások közepette nyernek gyökeresen új jelentéseket a haszid történetek. Ide tartozik, hogy Borbély Szilárd a haszidizmus helyét hangsúlyosan a magyarországi lokális emlékezetekhez köti, amit Száz Pál joggal emel ki.

Mivel ezt a Borbély Szilárdról szóló fejezetet a könyv legkiválóbb részének tartom, csak örömet fejezhetem ki, amiért olvashattam. Opponensi véleményemben emellett egyetlen mozzanatra szeretném felhívni a figyelmet. Száz Pál többször idézi Borbély Szilárdtól, hogy a haszidizmus virágzását ő olyan üdvtörténeti pillanatnak tartotta, amelyet a kereszténység észrevétlenül hagyott, és nem lépett vele szellemi kapcsolatba. A disszertációban sajnálkozik amiatt, hogy a szerző nem fejtette ki bővebben, miben is állna szerinte a haszidizmus üdvtörténeti pillanata, amely összekapcsolódik a passió történetével. A *Halotti pompa* második, bővített kiadásának, valamint az *Amíg alszik szívünk Jézuskája* című misztériumjáték szellemi alapzatát ez a kapcsolat jelenti, tehát a kapcsolat megértése valóban igen fontos volna. Feltűnő, hogy Borbély Szilárd már egy, a disszertáció által is idézett (253.) 2008-as interjúban, majd Szuromi Lajos halálára írott nagy

versében is fölcseréli a test és a lélek hagyományos pozícióját. Az interjúban így fogalmaz: „A haszidok vallási forradalma újra kiszabadítja a Reményt, felszabadítja a nyelvet, a felszabadítja a testet a lélek nyűge alól, amelyet rá raktak”. Érdekes és izgalmas összekapcsolni azt a jelölősort, amely ez a vallási forradalom Borbély szerint felszabadít: Remény, nyelv, test. Ezek közül az utolsó a legérdekesebb, mert a hagyományos keresztény gondolkodás a lelket látja a test börtönében sínylődni. Pál apostol pedig a betűt helyezi a test és a halál oldalára, velük szemben a lelket az életére. A kereszténység gondolkodása ezen az úton haladva platonikus vonásokat öltött, és ezek valóban akadályává válhattak az eredeti jézusi forradalom megértésének. Borbély Szilárd ezt a hagyományos viszonyt fordítja meg, alighanem valóban a luriai kabbala, illetve a Zohár indíttatására, ahol a betű a hordozója és emanációja az isteni jelenlétnek. Hasonlóképpen a test, és az anyagi valóság minden eleme szikrája lehet a teremtéssel szétszóródott isteni egységnek. Innen nézve feltűnő, hogy Jézus sok esetben a test gyógyítójaként lép fel, és ezen keresztül gyógyítja a lelket. Vagyis Borbély Szilárd nagy hagyományokkal rendelkező és nem kevésbé komoly következményekkel járó hagyomány korrekciójába ágyazva képzel el a kereszténység találkozását a haszidizmussal. Ez a gondolat a legkevésbé sem idegen Buber gondolkodásától.

Összefoglalva kijelenthetem, hogy Száz Pál habilitációra benyújtott munkája messzemenően eleget tesz a habilitációs dolgozatokkal szemben támasztott követelményeknek. E követelményeken pedig túllépve fontos, valóban hiánypótló munkával gazdagította az egyébként ínséges időket élő magyar szellemi életet. Biztos vagyok abban, hogy könyve további kutatások és értelmezések kiindulópontjául szolgál majd. **A habilitáció odaítélését messzemenően és örömmel támogatom.**



Schein Gábor
egyetemi tanár, ELTE BTK
Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet

Budapest, 2022. 09. 02.