

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

UTASI KRISZTINA

ÉSZ ÉS KINYILATKOZTATÁS KÖZÖTT. A *FRAGMENTENSTREIT*
ESZTÉTIKATÖRTÉNETI JELENTŐSÉGÉRŐL

Filozófiatudományi Doktori Iskola

Doktori Iskola vezetője: Dr. Kelemen János egyetemi tanár

Esztétika Doktori Iskola

Esztétika Doktori Iskola vezetője: Dr. Radnóti Sándor egyetemi tanár

A bizottság tagjai és tudományos fokozatuk:

A bizottság elnöke: Dr. Bacsó Béla, az MTA doktora

Hivatalosan felkért bírálók: Dr. Radnóti Sándor, az MTA doktora

Dr. Horváth károly, PhD

A bizottság titkára: Dr. Szécsényi Endre, PhD

A bizottság további tagjai: Dr. Weiss János, az MTA doktora

Dr. Papp Zoltán, PhD

Dr. Pintér Tibor, PhD

Témavezető: Dr. Balassa Péter, az MTA doktora

Dr. Fodor Géza, az MTA doktora

„Oh, was ein langsamer Deutscher nicht alles fragt!“*

„Azt mondja a rest: ordító oroslán van az úton!
Oroszlán van az utcákon!“**

Tartalom

Bevezetés	4
1. A 'lassú német': Gotthold Ephraim Lessing	12
2. Taktika és vívótudomány: Schmidt és Goeze	42
3. A 'névtelen' és töredékei	58
4. Tudós háborúk	82
5. Szünet a teológiai harcban	105
Exkurzus: Mendelssohn 'élő írás' fogalma	132
6. Gyűrűk és ékkövek: az igaz vallás mibenlétének kérdése	150
7. A költői nyelv alkalmazásának elméleti háttere	171
8. Válasz egy felesleges kérdésre: <i>Nathan der Weise</i>	194
9. A <i>Nathan der Weise</i> mint <i>Anti-Candide</i>	218
Appendix	239
Bibliográfia	242

Bevezetés

„Endlich fiel man darauf, selbst das, was mich zu einem so langsamen oder wie es meinen wüctigen Freunden scheint, so faulen Arbeiter macht, selbst das man mir nutzen zu wollen: Die Kritik.”¹

A lessingi életművet vagy annak egyes szegmenseit szisztematikus szempontok alapján feldolgozni kívánó kutató nincs irigylésre méltó helyzetben, hisz munkája többszörösen is akadályokba ütközik. Minderre természetesen bizonyos mértékig már a kutatás megkezdése előtt felkészülhetett, tudván, nem egy rendszeralkotó gondolkodó munkásságával fog dolgozni az elkövetkezőkben, hanem egy eklekticizmusát nem kendőző szerzővel, aki éppoly otthonos a színház világában, mint a művészeti vagy teológiai kérdések megvitatásában, s aki e területek között éppoly szabadon, határait figyelemre sem méltatva mozog, mint ahogyan problémafelvetéseit emeli ki eredeti kontextusukból.

„Ich denke nur zu meiner eigenen Belehrung. Befriedigen mich meine Gedanken am Ende: so zerreiße ich das Papier. Befriedigen sie mich nicht: so lasse ich es drucken.”²-veti máig ható büszkeséggel papírra Lessing az *Über eine zeitige Aufgabe*-ban, s e kijelentés a Lessing művek egészére érvényes általános érvényű figyelmeztetés: nem kipróbált, rögzített, tömörségükben lezárt tanításokkal van dolgunk; Lessingnek soha, munkásságának egyetlen állomásán sem állt szándékában apodiktikus kijelentésekkel elhalmozni az olvasót, sokkal inkább önálló gondolkodásra kívánta készíteni. A lessingi

¹* „Ó, mi mindent nem kérdez egy csigalassúságú német!” G. E. Lessing, *Abhandlungen über die Fabel*. R 4,46. o. magy. Gotthold Ephraim Lessing, *Válogatott esztétikai írásai*. (Balázs István) Budapest: Gondolat, 1982. 68. o. ford. Kárpáty Csilla.

** Példabeszédek 26, 13. A Szentírásból származó helyeket a továbbiakban külön említés nélkül Károli Gáspár fordításában idézem.

„Végül is fölmerült, hogy azt a képességemet hasznosítsák, amely engem oly lassú, vagy, miként tetterősebb barátaim vélik, olyan lusta munkássá tesz: a kritikát.” HD Hundert und erstes, zweites, drittes und viertes Stück. Den 19. April 1768 R 6, 507. o. magy. im. 527. o. ford. Timár Ilona.

² „Csak önnön okulásomra gondolkodom. Ha gondolataim kielégítenek, széttépem a papírt. Ha elégedetlen vagyok velük: megjelentetem őket.” G. E. Lessing: *Über eine zeitige Aufgabe*, in Lessing, *Werke*, (Herbert G. Göpfert, Karl Eibl, Helmut Göbel, Karl S. Guthke, Gerd Hillen, Albert von Schirnding, Jörg Schönert), München: Hauser, 1970. /H/ 8, 549. o.

kritika nyelvi és gondolati nyitottsággal bír, célja a tudósítás, az ellenvetések, kételyek megfogalmazása, a cáfolat – de ezzel egyidőben igyekszik elkerülni az igazság egyoldalú birtoklásának még a látszatát is. E kritikai attitűd prózájának éppúgy sajátossága, mint költői műveinek; ez az, amit „Lust am Text”-ként jellemezhetünk, s ez az, ami arra ösztönzi Lessinget, hogy gyakorta „Gärstoffe” -ként, „unordentliche Collectanea”-ként, „Zufälle”-ként jellemezze papírra vetett gondolatait. A *Hamburgi dramaturgia* híres szöveghelyén tőle szokatlan egyértelműséggel fogalmazza meg:

„Ich erinnere hier meine Leser, daß diese Blätter nichts weniger als ein dramatisches System enthalten sollen. Ich bin also nicht verpflichtet, alle die Schwierigkeiten aufzulösen, die ich mache. Meine Gedanken mögen immer sich weniger zu verbinden, ja wohl gar sich zu widersprechen scheinen: wenn es denn nur Gedanken sind, bei welchen sie Stoff finden, selbst zu denken. Hier will ich nichts als Fermenta cognitionis ausstreuen.”³

Mindez nem Lessing szeszélyének vagy szisztematikus inkapacitásának következménye – a Laokoónban a XVI. fejezet felütése ennek ellenkezőjét bizonyítja: „Doch ich will versuchen, die Sache aus ihren ersten Gründen herzuleiten. Ich schließe so.”⁴-, hanem egy megfontolt választás eredménye, melynek elméleti alapjait későbbi elemzésünkben tárjuk majd fel.

Ugyenezen elméleti megfontolások második, a Lessing-kutató életét megkeserítő második következménye egy újabb, a rendszeres tárgyalást megnehezítő elem, a szövegek megszokott strukturális rendjének szándékolt mellőzése:

„Sie sind zufälliger Weise entstanden, und mehr nach der Folge meiner Lektüre, als durch methodische Entwicklung allgemeiner Grundsätze angewachsen.”⁵

Lessing gondolatainak keletkezésük sorrendjét megtartó rögzítése szintén nem egyszerű jelenség, s noha saját eljárását a Herrnhutiakról írott szövegében ironikusan „die liebe

³ „Emlékeztetem olvasóimat: e lapoknak legkevésbé sem céljuk, hogy valamely drámaelméleti rendszert tartalmazzanak. Nem vagyok köteles megoldani tehát mindazokat a nehézségeket, amelyeket okozok. S ha gondolataim kevésbé függenek is össze, sőt szinte ellentmondanak, mégiscsak gondolatok, s anyagot adnak olvasóimnak arra, hogy maguk gondolkozzanak. Csupán fermenta cognitionis – a megismerés kovászát – szándékozom elhinteni.” HD Fuenfundneunzigstes Stueck Den 29. Maerz 1768. LM 10, 187-188. o. magy. Lessing (1982) 524. o. ford. Timár Ilona.

⁴ „Most pedig megkísérlem az egészet alapjaiból kiindulva levezetni. Így következtetek.” *Laokoon*, XVI. R 5, 115. o. magyar fordítása: „De megkísérlem az egészet a legeslegelején kezdeni.” (im. 252. o. ford. Vajda György Mihály) elhibázza s ezzel félreérti a rendszeres tárgyalásmódot bevezető mondatot.

⁵ „Alkalomszerűen keletkeztek; inkább olvasmányaim sorrendjében, mintsem általános elvek módszeres kifejtéséből.” *Laokoon*, Vorrede. R 5,11. o. magy. im. 195. o.

Ordnung der Faulen”⁶-ként értékeli, e quasi-lustaság háttérében nem elvetendő elméleti megfontolások állnak: Lessing lemondása az igazság birtoklásának igényéről, mi több, az igazság birtokolhatóságának következetes tagadása szükségszerűen együtt jár az argumentáció funkciójának s ezzel szerkezetének változásával is. Nem kész következtetéseket tár olvasói elé, hanem genezisében mutatja fel azt a bonyolult gondolati szövedéket, melynek szikár tudományos prózává formálása mindazon konnotációktól megfosztaná, melyeknek megtartása épp az igazság opaleszcenciájának állításával jár.

Lessingről szólva Hannah Arendt ugyanerre, a lessingi gondolkodást kitüntető karaktervonásra hívja fel figyelmünket, melyet a *Lessing-Preis-Rede*-ben mint „unermülich denkende Überallhingehen” jellemez; s ugyanerre utal a lessingi gondolatmenet követésébe belefáradt Goeze, amikor bosszúsan azzal vádolja Lessinget, hogy „als ein Papillon von einem Gegenstande zum andern herum flattert.”⁷ A kinyilvánított igazság elveszti kitüntettségét s egy lesz a többi vélekedés között; az olvasó a a szöveggel együtt keletkezésének történetét s ezzel konnotációit is megismeri, s mint az önálló gondolkodás mintáját sajátítja el, hogy aztán a szöveg legváratlanabb pontjain a szerző által önmagára hagyva egyedül folytassa az igazság keresésének végeérhetetlen kalandját.

Lessing e döntését nem az atipikus gondolkodó szeszélye diktálja, háttérében a kortárs diszkusszió kereteinek jelentős, szinte földrengésszerű változásai állnak. A 18. századra a *sola scriptura* elvéhez ragaszkodó álláspontok épp a fenti elv rigorózus alkalmazása során megerősödő teológiai hermeneutika, s a vele együtt fejlődő filológia nyomában kialakuló történeti tudat fényében tarthatatlannak bizonyulnak: az eddig szent szöveggként kezelt bibliai textus tudományos vizsgálódások tárgyává válik, s ezzel elveszti a kiinduló elv garantálta integritását. A racionális kritériumokkal s filológiai instrumentáliummal operáló Biblia-kritika azonban nemcsak a Szentírás autoritását kezdi ki; ha a felvilágosult ész fényében az emberi történelem elmúlt tizennyolc évszázadának alapkövei tévedésnek, racionálisan megalapozhatatlannak bizonyulnak,

⁶ „Die Ordnung, der ich Folgen werde, ist die liebe Ordnung der Faulen. Man schreibt, wie man denkt: was man an dem gehörigen Orte ausgelassen hat, holet man bei Gelegenheit nach; was man aus Versehen zweimal sagt, das bittet man den Leser das andermal zu übergehen.” (A rend, melyet követni fogok, a lusták szeretett rendje. Az ember úgy ír, ahogy gondolkodik: amit a megfelelő helyen kihagyott, azt alkalomadtán bepótolja; s amit figyelmetlenségből kétszer mond, annál megkéri az olvasót, hogy a második alkalommal lapozza át.) *Gedanken über die Herrnhuter* R 7, 186. o.

⁷ „mint egy pillangó csapong egyik dologtól a másikig” Goeze, *Etwas vorläufiges*, VI. LW 9. 136. o.

úgy a vallással együtt az észnek tulajdonított lényegi tartalmat is felszámolja, s ezzel kiiktatja a történelemből.

Ez a megállíthatatlannak tűnő önfelszámolási mechanizmus elsöpörni látszik az emberi lét két meghatározó területének, a hit és tudás szférájának együttes tarthatóságát. Lessing megoldási javaslata, a vita fenntartása s áthelyezése egy, mind a vallás, mind az ész kizárólagos igényeitől mentes, közvetíteni képes területre, kiküszöbölni igyekszik az egyébként elkerülhetetlen lemondást a további diskurzusról. Az autonóm médium szerepét a költői nyelv tölti be, s bár térnyerése ekkor még nem válik kizárólagossá, a *more geometrico* tárgyalásmóddal szembeni bizalmatlanságtól⁸ „egyenes” út vezet annak teljes tagadásáig:

„... es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr. Die Dichtkunst allein wird alle übrige Wissenschaften überleben.”⁹

A következő analízis célja annak felmutatása, milyen elméleti megalapozás s milyen előfeltevések szükségesek a probléma-transzponáció végrehajtásához, s választ keres a kérdésre, a konnotációk aktivizálása s a parergonikus funkció átértelmezése szolgálhat-e, s ha igen, mennyiben, megnyugtató megoldással; tárgya Lessing késői korszakának egyik jelentős, ha nem legjelentősebb eseménye, a *Fragmentenstreit* néven rögzült, 1777 és 1780 között lezajlott teológiai vita szövegtöredéke, különös tekintettel a lessingi életmű utolsó színdarabjára, a *Nathan der Weise*-ra. A nyelv, irodalom, filozófia, teológia, történelem és segédtudományaik interdiszciplináris találkozási pontjaként definiálható, a rendszeres tárgyalásmódról tudatosan lemondó szövegek elemzésekor módszertani választásunkban két, egymással nehezen egyeztethető szempontot kell figyelembe vennünk: egyrészt nem feledkezhetünk meg a szerzői szándékról, mely a szövegek nyitottságát jelentős episztemológiai súllyal terhelte, másrészt az elemzés - amennyiben sikeres kíván lenni - kénytelen határt szabni a szöveg nyitottságának. A következőekben e két szempont közötti egyensúly reményében a „lusták rendjét” a szöveganalízis eszköztárával vegyítve kíséreljük meg az elemzésbe bevont szövegek tárgyalását, jelezve, de nem követve az útközben felmerülő, de számunkra kevésbé termékeny problémákat illetve ezek konnotációit.

⁸ „Es ist nicht war, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist.” (Nem igaz, hogy a legrövidebb vonal mindig az egyenes.) *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 91. R 8. 614. o. magy. MaFisz 36/5-6 (1992) 1010. o. ford. Boros Gábor.

⁹ „... nincs többé filozófia s történelem. Egyedül a költészet fog minden tudományt túlélni.” *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*. In (M. Mieth), Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. Bd. 2. 917-919. o.

Mindeközben azonban a fentebb már vázolt nehézségek okán nem szolgálhatunk egységes, minden kérdésben egyaránt felhasználható Lessing-képpel, s ehelyett meg kell elégednünk a Lessing képet fedő, vagy talán valójában azt alkotó „maszkok” többes számával:

„Aus dem Wege dieses Übergang tritt uns ein verschwiegenen Antlitz entgegen ... Und das es uns ... entgegenhält, ist – Rätsel und Maske. Sie wechseln vom Christen zum Aufklärer, zum Stoiker, Spinozisten und Mystiker, sie scheinen zu lächeln über das, was sie vertreten, und durch ihr Lächeln noch scheinen sie ernster auf ein Unenthüllbares zu weisen. Das ist das Neue, das Aufreizende an Lessing, daß er unter lauter enthüllten, aufgeklärten Gesichtern eine Maske trägt.”¹⁰

Mindezzel azonban még nem adtunk választ a jogosan felmerülő ellenvetésre, mely a lessingi életmű esetleges aktualitására kérdez rá. A lessingi pozíció újradefiniálása és az életmű e szegmensének visszaemelése a kortárs tudományos diskurzusba nem öncélú filológiai gyakorlat, hanem a felvilágosodás-kritikák mögött megbúvó modernitáskritikák Lessing-olvasatának korrigálása és vádjainak elvetése. A „tolerancia” és „emancipáció” hívószavakra épülő Lessing-díjat 2001-ben elnyerő Botho Strauss azzal vádolta a díj névadóját, hogy az gőgös, nagyképű módon kezelte irodalmi és teológiai ellenfeleit,¹¹ s e személyes támadás nyilvánvalóan a felvilágosodás Lessing személyében képviselt értékeit is céltáblájává tette. Az irodalomtörténész Peter J. Brenner Lessing-könyvében¹² a szkeptikus Lessinget leválasztja a felvilágosodás fogalmáról, s a figyelmünk középpontjában álló *Fragmenenstreit*ről szólva Goeze-t mint jobb „Aufklärer”-t jellemzi, aki a polgári 18. század szükségleteinek jobban megfelelt, mint a nyugtalanságot és békétlenséget keltő, az igazság keresését - a szükségszerű komolyság és praxisorientáltság hiányában - játékká, személyes szórakozássá formáló Lessing. Elemzésünk téje tehát nem pusztán a vita körülményeinek s a képviselt álláspontok érvkészletének tisztázása, hanem annak bizonyítása is, hogy a diskurzus hagyományos eszköztárát elvető és kereteit lebontó Lessing az igazságról való lemondás negatív megalapozásán túl képes azt pozitív feladattá is változtatni.

¹⁰ Az átmenet (ti. a felvilágosodásból az idealizmusba) útján egy hallgatag arc lép elénk ... És amit velünk szembeállít - rejtély és álarc. Keresztényből aufklärístává, sztoikussá, spinozistává, misztikussá változnak, nevetni látszanak azon, amit képviselnek, s nevetésük által még komolyabban valami leleplezhetetlenre látszanak utalni. Ez az új, az izgató Lessingben, hogy a felfedett, felvilágosult arcok alatt álarcot visel.” Hans Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Heidelberg, 1947. id. Bernd Bothe, *Glauben und Erkennen. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*. Reisenheim am Glan: Verlag Anton Haim, 1972. (Monografien zur philosophischen Forschung, Bd. 75) 11. o.

¹¹ Botho Strauss, „Der Erste, der Letzte” Die Zeit 2001. szeptember 6.

¹² Peter J. Brenner, *Gotthold Ephraim Lessing*. Stuttgart: Reclam, 2000.

Az első három fejezet a *Fragmentenstreit* résztvevőire, s közülük elsőként Lessing személyére koncentrálnak; először a vitát magát fogjuk elhelyezni a lessingi életműben, s mivel a kronológiai felosztás pusztán orientációs pontokat szolgáltat vizsgálódásunkhoz, a továbbiakban három új szempont bevonásával jutunk el egy pontosabb meghatározáshoz: a vitát beillesztjük a „Rettungen” írások sorába, Schlegel utalását tovább elemezve felmutatjuk a lessingi Kritik fogalmának itt is érvényes aspektusait, majd jelezzük helyét a költészet határainak meghúzását célzó lessingi szövegek között.

A második fejezetben két, a vita kontextusához kapcsolódó szerzőről esik szó; Johann Lorenz Schmidt nevének felbukkanását meg kell indokolnunk, hiszen az említett szerző a Wertheimi Biblia 1735-ös megjelentetésével került a lutheránus ortodoxia támadásainak kereszttüzebe, s már nem élt Reimarus töredékeinek megjelentetésekor; érintettségének forrása Lessing a kiadott töredékeket kísérő bevezetőjében tett utalása, melynek elemzése a *Fragmentenstreit* taktikai szintjéhez szolgáltat fontos adalékokat. Egy, a teológiai problémafelvetést (is) szem előtt tartó elemzésben nem feledkezhetnénk meg a szakirodalom által gyakran „kleinere Respondenten”-ként aposztrofált résztvevőkről, akiknek e félreérthető elnevezés ellenére is jelentős szerep jutott a vita menetében, számunkra azonban pusztán egyetlen valós résztvevő válik fontossá: Johann Melchior Goeze megelőző vitáinak rekonstrukciója érthetőbbé teszi Lessing ellenében képviselt álláspontját, s bizonyos mértékig Lessing válaszlépéseit is.

A vitát kiváltó töredékek szerzője a vita általunk tárgyalt résztvevői közül az utolsó helyre szorult, s elemzésünkben a vitában egyáltalán nem érintett Schmidtnél is kevesebb figyelmet kap – e meglepőnek tűnő választás oka maga a vita sajátos szerkezete: a névtelen személye már a vita korai szakaszában mellékessé válik, s a későbbiekben töredékei is éppígy zárójelbe kerülnek, s így az a sajátos helyzet alakul ki, hogy az egyébként jelentős filológiai és filozófiai teljesítményt elkönyvelő tudós a kéziratát kirobantotta vitában sokszor pusztán a lábjegyzetekben kap helyet. A harmadik fejezetben a töredékek keletkezéstörténete és tartalmi elemzése mellett felmutatom a kézirat kapcsolódását az apológia hagyományához, s a szerzői alapintenció tökéletes felülírását Lessing azon döntése által, hogy a gondosan kiválasztott töredékeket megjelentesse.

A negyedik fejezetben igyekszem rekonstruálni a vita menetét, nem megfélemlítve az ellentétes álláspontok rögzítéséről s előzményeik felvázolásáról – a vitairatok

megjelenésének időrendjét követő tárgyalásmódnak Mendelssohn és Lessing hetvenes években kirobbanó teológiai vitáinak összehasonlítása ad keretet, mely ezen túlmenően újabb, a lessingi álláspont értelmezését megkönnyítő állítások megfogalmazásához is segítséget nyújt.

A következőekben Lessing stílusválasztásának elméleti háttérét vázolom fel a vitát megelőző írások állításainak analízisbe való bevonásával: az életmű mozaikdarajaiból állítjuk össze azokat a háttérállításokat, melyekre Lessing a költői nyelv választásakor támaszkodott. Utalásai nyomán megvizsgáljuk az igazság és a művészetek viszonyának ágostoni koncepcióját, a szemlélődő megismerés morálfilozófiai szerepét és a *Laokoon* tézisei a költői nyelv és a cselekedetek szférájának összefüggéseire irányítják figyelmünket.

Lessing kísérlete, hogy a teória teljes csődjét a praxis előtérbe állításával ellenpontozza, a cselekedetek súlyának felértékeléséhez vezet; az ezen a ponton elemzésünkbe illesztett Exkurzus Moses Mendelssohn „élő írás” fogalmát tárgyalja. Mendelssohn kései írásaiban kinyilatkoztatás és ész feszültségében kísérel meg helyet biztosítani a zsidó vallás számára, s a felvilágosodás tendenciáival ellentétben megpróbálja az észvallás keretein belül legitimálni a zsidó vallás ceremonális törvényeit, s megőrizni a vallási kultusz nélkülözhetetlenségét. E nagyívű konstrukcióban a lessingivel sok tekintetben azonos nyelvi szépséggel találkozhatunk, a cselekedetek kommunikatív karakterének felismerése nála azonban egészen más szerepet tölt be: a reprezentáció alapkérdésére az élő írás fogalmának bevezetésével válaszol, ahol a cselekedetek nem pusztán a vallási meggyőződések jelei, de egyben eszköz is a vallás racionálisan nem birtokolható értelmének rögzítéséhez.

A hatodik fejezetben a *Nathan der Weise*-t a vita kontextusához kapcsoló elemek felmutatásán túl a gyűrű-parabola variánsait és a kinyilatkoztatott vallások igazságtartalmára reflektáló és hasonló eszköztárat alkalmazó művek sorát ismertetem. A darab szereplőinek, helyszínének, eszmetörténeti előzményeinek hetedik fejezetbeli tárgyalása segít felvázolni azt a gondolati hálót, melyben Lessing visszatérése régi szöszékéhez, a színházhoz a cenzúra tiltásának kikerülésén túl önálló értelmet nyer és álláspontjának konzekvens összefoglalásává válik.

A nyolcadik fejezetben a szakirodalom szokásos eljárási módjától némileg eltérve a gyűrű-parabola mellett a darab egészét s a darabnak keretet adó mottót is elemzésünk tárgyává tesszük, s ez újabb előnyhöz juttat bennünket: Lessing már a vita folyamán határozottan hangoztatja a teoretikus szféra teljes csődjét, kiutat azonban itt még nem

mutat. A gyűrűparabolában még csak lehetőségként szereplő megoldás a darab folyamán az utolsó jelenet néma családgyesítési tablójához vezet, s ezzel nem pusztán a gyakran külön kezelt részeket kovácsolja össze, hanem utólagosan is legitimálja a színpadi mű jelenlétét a komoly teológiai repertoárt megmozgató vitában. Ezen túlmenően további két szinten is új eredményeket mutathatunk fel: már maga a darab is a költői szöveg teherbírásának gyakorlati bizonyítéka, elemzésekor pedig a vitairatokban már feltárt állítások megerősítésére bukkanhatunk, mely szintén a lessingi választás legitimitását bizonyítja – mindennek köszönhetően megnyugtató válaszokat találhatunk a valóság és fikció, művészetek és igazság problémakörében elemzésünk kiindulópontján felmerült kérdésekre.

A kilencedik fejezetben egy Lessing halála utáni s értelemszerűen a *Fragmentenstreit* keretein kívüli mozzanat szolgáltatja elemzésünk anyagát: a Lessing vélt vagy valós spinozizmusa nyomán Jacobi és Mendelssohn között kirobbant vita egy, a darab elemzésében eddig nem említett momentumra – mely szerint a Nathan der Weise egyfajta Anti-Candide-ként a gondviselés védelmében íródott - hívja fel figyelmünket, mely megerősíti s egyben finomítja is analízisünk végeredményét.

1. A 'lassú német': Gotthold Ephraim Lessing

Lessing híres színházi szerző, rettegett kritikus¹³ és elismert gondolkodó egy személyben, amikor 1770-ben Wolfenbüttelbe érkezik; 19 évesen jelentette meg első színdarabját, s 26 éves, mikor műveinek első hatkötetes kiadása napvilágot lát, s alkotói intenzitása néhány év kivételével¹⁴ mit sem változott a következő évtizedekben. A hercegi könyvtár új könyvtárosa azonban minden tekintetben távol áll a megszokott tudóstípustól, nem ír az egyetemi disszertációk stílusát hűen követő rendszeres filozófiai vagy filológiai értekezéseket, sem komoly történeti műveket, s mindent megtesz annak érdekében, nehogy véletlenül az általa oly gyakran kritizált tudósok köré soroljuk. „Weiß ich nur, wer ich bin” - írja nem kis büszkeséggel *Ich*¹⁵ című költeményében, s e határozott állítás jól tükrözi Lessing élete végéig képviselt öndefiníciójának tudatosságát:

„Ich bin nicht gelehrt — ich habe nie die Absicht gehabt gelehrt zu werden — ich möchte nicht gelehrt seyn, und wenn ich es im Traume werden könnte. Alles, wornach ich ein wenig gestrebt habe, ist im Fall der Noth ein gelehrtes Buch brauchen zu können.”¹⁶

E pozíció és választott kategóriafüggetlensége nem véletlenül tart igényt ily mértékű szabadságra; Lessing egyike az első független íróknak, akiket irodalmi tevékenységükben nem köt sem professzori állás, sem gazdag pártfogó, sem állami hivatal,¹⁷ s ennek megfelelően témaválasztása sem engedelmeskedik más kényszernek,

¹³ Többek között Gottsched, Basedow, Lange, Klotz, Goeze vált a lessingi kritika céltáblájává.

¹⁴ A breslauer évek alatt Lessing alaposan kihasználta az anyagi gondoktól mentes élet örömeit, vö. 23. jegyzet.

¹⁵ „Jól tudom, ki vagyok.” (Paul Stapf) Lessing, *Werke I. Dichtungen – Briefe*. Wiesbaden: Emil Vollmer Verlag, o. J. (Tempel-Klassiker) 113. o.

¹⁶ „Nem vagyok tudós – soha nem állt szándékomban, hogy az legyek – s nem szeretnék tudós lenni, még ha álmomban is lehetnék azzá. Mindaz, amire valamennyire is törekedtem, az, hogy szükség esetén egy tudós könyvet használni tudjak.” *LM* 16, 535. o. vö. „der aus büchern erworbene reichthum fremder erfahrung heisst gelehrsamkeit. eigne erfahrung ist weisheit. das kleinste capital von dieser ist mehr werth als millionen von jener.” (a könyvekből szerzett idegen tapasztalatok gazdagságát tanultságnak hívjuk. a saját tapasztalat bölcsesség. ez utóbbi legkisebb mennyisége is többet ér, mint az előbbi milliói.) Id. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960, *Gelehrsamkeit* szócikk 2b.

¹⁷ „Ich bin über die Hälfte meines Lebens, und ich wüßte nichts, was mich nötigen könnte, mich auf den kürzern Rest desselben noch zum Sklaven zu machen.” (Túl vagyok életem felén, s nem ismerek olyan okot, mely arra kényszeríthetne, hogy a hátralevő rövidebb felében rabszolgává legyek.) Lessing levele apjához, 1764. június 13. Lessing (*Werke I.*) 1096. o.

mint önnön kedvének s érdeklődésének. E függetlenség azonban nem szükségszerűen jelent könnyebbséget: Lessing állandó anyagi gondokkal küzdött; élete végén a tökéletes zsákutcaként megélt wolfenbütteli állás anyagi biztonságot, de lassú agóniát jelentett.¹⁸

„Besonders würde ich die Einsamkeit, in der ich zu Wolfenbüttel notwendig leben muß, den gänzlichen Mangel des Umgangs, wie ich ihn an andern Orten gewohnt gewesen, auf mehrere Jahre schwerlich ertragen können. Ich werde, mir gänzlich selbst überlassen, an Geist und Körper krank: und nur immer unter Büchern vergraben werden, dünkt mich wenig besser, als im eigentlichen Verstande begraben zu sein.”¹⁹

A Lessing életét összegző írások legtöbbször korszakfelosztások bevezetésével igyekeznek rendet teremteni a nehezen kezelhető információáradatban, s hozzávetőleges viszonyítási rendszert szolgáltatni a lessingi életmű összefoglalásához, s a vizsgálódásunk alapját képező *Fragmentenstreit* elhelyezésének első, hozzávetőleges megoldását számunkra is ez fogja szolgáltatni:

I. periódus (-1755) Lessing 1746-ban érkezett Lipcsébe, hogy teológiai tanulmányokat folytasson a helyi egyetemen, érdeklődését azonban sokkal inkább a színház és az irodalom kötötte le - a helyi „bohém” körbe a nála hat évvel idősebb Christlob Mylius vezette be, s a fiatal Lessing epigrammák, verses mesék és színdarabok írásával töltötte az idejét: e korszakában születnek a *Damon*, *Die alte Jungfer*, *Der Mysogin*, *Die Juden*, *Der Freigeist* című színpadi művei. Tanárai közül Abraham Gotthelf Kästner²⁰ és Johann Friedrich Christ²¹ voltak rá legnagyobb hatással, ez utóbbi már ekkor írt Lessing későbbi *Rettung*-jaihoz hasonló indíttatású műveket. Felgyülemllett adósságai²² miatt kénytelen elhagyni Lipcsét, s 1748-ban Wittenbergben kezdett orvosi tanulmányokat, de elhatározása átmenetinek bizonyult, s ugyanebben az

¹⁸ A népszerűsítő *Quid* például a halála előtti évekről ennyit tart említésre méltónak: „1778-81 dépressif”. (D. és M. Frémy), *Quid*. Paris: éd. Robert Laffont, 2001. 270a o.

¹⁹ „Különösen nehezen fogom évekig viselni a magányt, melyben Wolfenbüttelben szükségszerűen élnem kell, s a más helyeken megszokott társaság teljes hiányát. Teljesen önmagamra hagyva testben és lélekben egyaránt meg fogok betegedni: úgy gondolom, mindig csak könyvekbe temetkezni nem jobb, mint a szó valódi értelmében eltemetkezni.” Levél Karl Lessinghez, 1771. November 14. Lessing (*Werke I.*) 1153. o. úgy többek között Eva Könighez, 1773. június 27 im. 1160-62. o., Karl Lessinghez, 1774. április 30. im. 1175-76. o. és 1776. szeptember 15. im. 1185-86. o., 1780. február 25. im. 1223-24. o., Moses Mendelssohnhoz, 1780. december 19. im. 1227. o.

²⁰ Jó tollú irodalomkritikus, akit szatirikus hangvételű írásai tettek ismertté.

²¹ Archeológus és filológus, aki elsőként tanít német egyetemen művészettörténetet, s többek között 1749-ben egy aiosopusi meséket tartalmazó művet is megjelentetett: *Fabularum veterum Aesopiarum libri duo*. Leipzig: Breitkopf, 1749.

²² Caroline Neuber társulatának azon tagjai, akikért Lessing kezességet vállalt, fontos szerepet játszottak eladósodásában.

évben már Berlinben találjuk, ahol fordításokból és önálló publikációkból élt. Ismertségét a *Berlinische privilegierte Zeitung* szerkesztőinek egyikeként alapozta meg, elindította saját, *Beiträge zur Historie und Aufnahme des Theaters* és *Theatralische Bibliothek* című periodikáit. 1754-ben találkozott Friedrich Nicolai-al és az akkor még ismeretlen Moses Mendelssohn-nal, majd 1753-55-ben megjelentette műveinek első, hatkötetes kiadását, s 1755-ben befejezte a *Miss Sara Sampson*-t.

2. periódus (1756-1759) 1756-ban újra Lipszében találjuk, ahol befejezte az *Emilia Galotti*-t; 1756-57 a Lessing, Mendelssohn és Nicolai között a szomorújáték mibenlétéről folytatott levelezés éve is egyben, majd visszatért Berlinbe, ahol 1758 és 1760 között a Nicolai szerkesztette s heti rendszerességgel megjelenő *Briefe, die Neueste Literatur betreffend* közölte a kortárs irodalmat támadó írásait. 1759-ben jelent meg az *Abhandlungen über die Fabeln*, mely a prózamesék mellett a mese lényegéről szóló elemzést is tartalmaz, és az egyfelvonásos *Philotas*.

3. periódus (1760-65) 1760-ban Lessinget a berlini Akadémia felveszi tagjai közé; Breslauba költözött, ahol Tauentzien generális, Szilézia katonai kormányzójának titkáráként elég szabadidővel rendelkezett²³ egy újabb nagy hatású mű, a *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie* megírására, melyen 1762-ben kezdett el dolgozni s 1766-ban fejezte be. 1763-ban kezdte el írni a *Minna von Barnhelm* című színdarabot, mely 1766/67-ben készült el.

4. periódus (1766-1769) 1766-ban Löwen Hamburgba hívta az újonnan alapított Nemzeti Színház szerzőjének, de Lessing inkább a dramaturgi állást választotta. 1767 áprilisában a színház megnyitásával egy időben kezdte el a *Hamburgische Dramaturgie* kiadását – ekkor már dolgozik a *Faust*-on s a *Minna von Barnhelm* ösbemutatója is itt van. 1768-ban Halleban barátságot kötött a Reimarus családdal, s találkozott Engelbert Königgel, Klopstockkal és Herderrel is; újabb irodalmi vitába keveredett, ezúttal a hallei professzor C. A. Klotz ellenében, s megírta a *Briefe antiquarischen Inhalts* című művét és a *Wie die Alten den Tod gebildet* című esszéjét.

5. periódus (1770-1781) 1770-ben Lessing elfogadta a wolfenbütteli *Bibliotheca Augusta* könyvtárosi állását; 1772-ben megírta az *Emilia Galotti*-t, majd névtelenül megjelentette Hermann Samuel Reimarus kéziratának töredékeit. A *Fragmente eines Ungenannten* (1774-77) a kezdeti közöny után a későfelvilágosodás legelkeseredettebb

²³ Melynek egy nem lebecsülhető részét szerencsejátékokkal töltötte, s már 1763-ban így írt apjának a breslauer évekről: „Ich habe mit diesen Nichtswürdigkeiten nun schon mehr als drei Jahre verloren. Es ist Zeit, daß ich wieder in mein Gleis komme.” (E semmirekellőségekkel már több mint három évet elvesztettem. Ideje, hogy visszazökkenjek a kerékvágásba.) R 9,226. o.

és legtermékenyebb teológiai vitáját robbantotta ki, mely a reimarusi álláspontot ért kritikák után Johann Melchior Goeze közbelépésével egy Lessing elleni támadássá változott. A hercegi publikációs tilalom miatt félbeszakadt *Fragmentenstreit* lezáró darabja az 1779-ben írt *Nathan der Weise*, de ugyanehhez a kontextushoz tartozik az 1778-ben befejezett *Freimaurergespräche* és az 1780-ban kiadott *Die Erziehung des Menschengeschlechts* is.

E korszakfelosztás ugyan képes a további elemzéshez szükséges orientációs pontokat nyújtani, de elégtelen a Goezevel folytatott vita kontextusának és a lessingi életmű egészéhez való viszonyának tisztázásához, melyhez a továbbiakban három újabb orientációs pontot szolgáltatunk.

Mint életrajzírói gyakran hangoztatják, lipcsei tanulmányai alatt Christ munkássága jelentős hatással bírt Lessing későbbi témaválasztásaira, s az egyik jelentős szövegsorozatának, az ún. *Rettungen* megírásához ő szolgáltatott példát. A protestáns szellemi környezetben a hasonló célú írások megjelenése egyáltalán nem számít ritkaságnak, s szellemi táptalaja a római-katolikus perspektívából rögzített hivatalos dogma- és egyháztörténet ellen folytatott szellemi harc öröksége. Már Matthias Flacius (Vlacich), a héber nyelv wittenbergi professzora s Luther és Melanchthon barátja is lutheránus mártírok után kutatott;²⁴ a Böhme, Grotius, Pufendorf, Thomasius nyomait követő Gottfried Arnold 1996-ban Makarius *Fünzig Geistlichen Homilien*-jének német nyelvű fordításával, majd a *Die Erste Liebe der Gemeinen Jesu Christi, das ist wahre Abbildung der ersten Christen*²⁵ című művének kiadásával vétette észre magát, ahol a „reine Gemeinde” ókeresztény ideálját igyekezett feleleveníteni. Az 1699/ 1700-ban megjelent *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*²⁶ című műve eretnekeket tisztázott az egyház vádjai alól, a belső igazság valódi keresőinek minősítve őket. A katolikus egyház elleni álláspontot képviselő református egyháztörténelem kiindulópontját²⁷ elfogadva, de azt kiterjesztve azt állította, hogy a kereszténység hanyatlása már az apostolok korában elkezdődött, Luther tevékenységének első éveitől ugyan megállt, de hamarosan elérte a református egyházat is – e hanyatlás

²⁴ Vö. Martin Mulsow, *Der tugendhafte Vanini, der trinitarische Spinoza und der lutheranische Bruno. Das 'Deus sive natura' innerhalb der Theorienmotorik der deutschen Frühaufklärung.* „Deus sive natura” Kolloquium, Heidelberg, 1996. július 17-i előadás. Flacius jól ismerte Luther titkos követőjének, Baldo Lupetino sorsát, aki hosszas raboskodás után 1556-ban mártírhalált halt.

²⁵ *Cave Primitive Christianity* (1673) című művének hatása jól felismerhető.

²⁶ Suppl.bd., 1703.

²⁷ vö. Flacius és az ún. Magdeburger Centurien, *Ecclesiastica Historica* 1564-74.

ellenpontja a szellem láthatatlan egyháza, mely a misztikus-aszketikus „Stillen im Lande”²⁸-ból álló, egyedüli valódi egyház, melynek tagjai közé tartoztak a (16. 17. században) üldözött és kivégzett eretnekek,²⁹ akiket Arnold művében rehabilitálni igyekezett. A valódi kereszténység lényege a személyes meggyőződéshez való ragaszkodás a nehéz időkben is, s e nézőpontból tekintve Spinoza sem ateista, hanem a vallási igazságra szomjazó gondolkodó mintája, hisz az eretnekség nem más, mint az egyén lázadása a rákényszerített hamis dogmák uralma ellen, s ennyiben progresszív jelenség.³⁰ A mű a megjelenést követően a regresszív ortodoxia³¹ heves támadásainak céltáblájává vált; Christian Thomasius előadásában gyakran utalt e kötetre, hangsúlyozva, hogy ez kedvenc könyve, természetesen a Biblia után, s Peter Friedrich Arpe *Patronus accusatorum generalis*-ként aposztrofálta a szerzőt, akinek Vaniniról szóló fejezetét latinra fordította. Arpe a heterodox könyvek és kéziratok megszállott gyűjtője volt, többek között ismerte és birtokolta a *De imposturis religionum*, a *Borboniana*, a *l’Esprit de Spinoza* másolatát. Az ezerhétszázados évek elején vetette papírra az *Apologia pro Vanino* című művét, majd a *Bibliotheca curiosa heterodox* megjelentetésébe fogott; jelenleg egyedül a *Bibliotheca curiosa Volumen X Irreligiosum* kötetet ismerjük, mely a huszas években keletkezett és a *Breve compendium de tribus impostoribus*, a *l’Esprit de Spinoza (Damnatus liber de impostoribus)* mellett Beverland (*Perini del Vago [...] Epistolium*), Lau (*Meditationes*), Stosch (*Concordia*), Knutzen (*Epistola*) és Postel (*Abscondit. a Const. Mundi Clavis*) szövegeit tartalmazza.³² E teológiai átértékelés sajátos pendantját találta meg Gabriel Naudé³³ *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupconnez de magie* (1625/1712) című könyvében, ahol a szerző filozófusokat és matematikusokat tisztáz a vallásgyalázó- illetve mágiavádak alól. Művében a mágiát négy részre osztja, megkülönböztetve a

²⁸ „Mert nem beszélnek békességet, hanem a kik békességesek e földön, azok ellen álnok dolgokat koholnak.” Zsolt 35, 20

²⁹ „... die tyrannisierende Clerisey hat aufs greulichste die theuersten Zeugen Jesu Christi als Ketzler angeklagt” (a tirannikus klérus Jézus Krisztus leghívebb tanúit a legirtóztatóbb módon eretnekséggel vádolta meg) *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Band XX. Nordhausen: Verlag Bautz, 2002. 47-48. o.

³⁰ A hamis dogmák uralmának példája természetesen a katolicizmus és a judaizmus.

³¹ Így pl. Ernst Salomon Cyprian, Tobias Pfanner, Georg Grosch.

³² Arpe gyűjteményében a heterodox iratok mellett alkimista-mágikus illetve libertinus-erotikus szövegekkel is találkozhatunk, vö. Muslow, Martin, „Freethinking in Early Eighteenth-Century Protestant Germany: Peter Friedrich Arpe and the *Traité des trois Imposteurs*.” in: (S. Berti, F. Charles-Daubert, R.H. Popkin) *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought*. Dordrecht: Kluwer 1996. 193-239. o.

³³ Naudé a mai Bibliothèque Mazarine alapítója (életében több mint 40 000 értékes könyvet és kéziratot gyűjtött össze), a *l’Advis pour dresser une bibliothèque* (Paris: Targa, 1627) című könyve az első hasonló témájú francia nyelvű kötet.

fehér-, a fekete-, az isteni- és a természetes mágiát,³⁴ ez utóbbi a tudományokat foglalja magában,³⁵ majd e felosztás alapján az általános érvek felsorolása után (chapitre 3-7) olyan gondolkodókat véd meg a kortárs vádakkal szemben, mint többek között Zoroaster (8), Orpheusz (9), Püthagorasz (10), Numa Pompilius (11), Démokritosz, Empedoklész, Apollonius (12), Szókratész, Arisztotelész, Plótinosz, Scaliger, Cardanus (13), Raymundus Lullus, Arnauld de Villeneuve, Agrippa (14), Savonarola, Nostradamus (15), Bacon (17), Nagy Albert (18) és Vergilius (21).

Az 1700-as évektől a katolikus egyházzal vagy annak uralkodó véleményével való szembenállás elemének felmutatása elégséges alapot szolgáltatott az egyébként tökéletesen eltérő álláspontok kommenzurábilításának megalapozásához. A göttingeni filológus Heumann Giordano Bruno-ban álláspontjának pápaellenességére hivatkozva fedezi fel a proto-luteránust,³⁶ Vanini éppoly erényes ateistává válik Arpe elemzésében, mint Spinoza, Johann Georg Wachter pedig provokatív művében, a *Der Spinozismus im Judenthumb, oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen geheimen Kabbala*

³⁴ „... quatresortes de magies, la divine du premier, la theurgique du second, la goetique du troisieme, et la naturelle du dernier.” (... a mágia négy fajtája, az első az isteni, a második a teurgia, a harmadik a goétikus, és az utolsó a természetes.) Naudé (1625/1712) 20. o.

³⁵ „... il est facile de la desbrouïller d' une infinité de superstitions, la cantonner dans ce qui est de sa dependance, et luy prescrire au juste des vraies bornes et limites, (...) lesquelles ne sont autres que celles qui sont données par Vendelinus Combach et le subtil Algazel, à la physique, et confirmées par Avicenne en son livre de la division des sciences auquel faisant un denombrement des parties de la philosophie naturelle, il luy attribué premierement la medecine, par apres la chymie, l' astronomie, la physiognomie et l' onirosophie ; ausquelles l' on doit encores rapporter la chiromantie, metoposcopia, elioscopia, et geomantie ; sçavoir les trois premieres à la physiognomie, et la derniere au moins, comme veulent Albert Le Grand, Vigenere, Flud, Pomponace et Agrippa, à l' astrologie. Toutes lesquelles parties pour avoir leurs fondements dans les causes de la nature, peuvent estre, comme disent ces auteurs, pratiquées librement, et sans soupçon d' autre magie que de la naturelle” (... nem nehéz tisztázni a babonák végtelen sokaságát, elhelyezni összefüggéseik rendszerében, s pontosan előírni igazi határvégeiket és korlátaikat, (...) melyek ugyanazok, mint amit Vendelinus Combach és a kifinomult Algazali a fizikának adott, s amit Avicenna a tudományok felosztásáról szóló könyvében megerősített. Ebben felsorolta a természetfilozófia részeit, ide tudván először is az orvostudományt, majd a kémia, az asztronómiát, a fiziognómiát, az oniroszkiópiát, amelyekhez hozzá kell még sorolnunk a kiromantiát, a metoposzkópiát, az elioszkópiát s a geomantiát, melyek közül az első három a fiziognómiához, az utolsó pedig, mint ahogyan azt Nagy Albert, Vigenere, Flud, Pomponace és Agrippa is vélte, az asztrológiához tartozik. Mint ahogyan azt a szerzők is mondják, mindazon részek, melyek a természeti okokban bírják alapjaikat, szabadon gyakorolhatóak, anélkül, hogy más mágia-gyanú, mint a természeti, felmerülne.) im. 32-33. o.

³⁶ *Jordanus Brunus Unschuld in puncto Atheristere*, 1718.

*vergötterte Welt*³⁷-ben rehabilitálja a Kabbalát.³⁸ Wachter könyve több, mint egyszerű antijudaista irat, lényegét tekintve minden kinyilatkoztatott vallás elleni támadás is egyben - Schröder az első német szabadgondolkodóként jellemzi, bizonyítékként kezelve Wachter taktikáját, mely teret ad Moses Germanus kereszténységet érő támadásának, s ő úgymond védelmébe veszi azt, de valójában védelem helyett a zsidó vallást támadja ugyanazon az alapokon, ahogyan Germanus a kereszténységet: kinyilatkoztatott mivoltát vonja kétségbe. Az Ótestamentumot érő vádjai, miszerint pogány és egyiptomi törvények maradéka, illetve a Mózes személyét érő állítások a kereszténységre nézve is károsak, a kereszténységet leválasztja alapjairól, s ezzel érvényteleníti azt a legitimációs érvet, miszerint a kereszténység a zsidóknak adott kinyilatkoztatás folytatása és beteljesülése.³⁹ Reimarus később ugyanígy érvel, mikor azt állítja, nincs csak egy népre korlátozott kinyilatkoztatás. Wachterrel ellentétben Johann Franz Budde a reneszánsz keresztény kabbalistáit védi a Thomasius és G. E. Stahl közreműködésével megjelentetett *Observationes selectae ad Rem Litterariam Spectantes*-ben.⁴⁰ A moralitás és teória éles elválasztásának Bayle-i tézisének éppígy megtalálhatjuk Guillaume Postelről írt szövegében is, ahol még a gyanúját is elutasítja annak, hogy Postelt védené, majd megjegyzi, hogy mindazon vádak felsorolása mellett, melyek Postel ateizmusát állítják, azt is meg kell jegyeznünk, hogy életvitele kifogásolhatatlan volt.⁴¹

Mindezen pozitív példák megemlítése mellett nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy az eretnekek keresésének célja nem minden esetben a vádak enyhítése vagy érvénytelenítése volt; míg a 18. századi apológiák az előző századok gondolkodói között kutatták a védhető elődöket, a kortársak helyzete helyenként a középkori

³⁷ Amsterdam, 1699. modern kiadás: W. Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994. ill Schröder, Winfried, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987. [Epistemata, R. Philosophie 34] 32-58. illetve 59-123. o. Wachter a latin nyelvű *Elucidarius Cabalisticus*-ban (1706) változtat 1699-es álláspontján, s az elítélő hangnem helyett itt már egyetértően fogadja Spinoza állítólagos kabbalista forrásokból táplálkozó pantheizmusát. A változás nem szükségszerűen rejt önellentmondást: a felvilágosodás egészére jellemző ambivalens álláspont, melynek legfőbb oka, hogy Spinoza filozófiájának megvárosításába gyakran keverednek zsidó származását tárgyaló érvek. Vö. (Ross Brann, Adam Sutcliffe), *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture. From al -Andalus to the Haskalah*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004. 170-171. o.

³⁸ A korszakban a Kabbala-recepció elenyésző - Buddeus, Leibniz, Wachter, Brucker olvasta és értékelt Christian Knorr von Rosenroth (Franciscus Mercurius van Helmont segítségével összeállított) kompendiumát, a *Kabbala denudata*-t, mely több mint 3000 oldalból, 8 részből és 27 szövegegységből áll -, s csak a *Pantheismusstreit* kirobbanása után illetve Schelling, Baader, Molitor színrelépésével válik igazán jelentőssé.

³⁹ (Allison P. Coudert, Jeffrey S. Shoulson), *Hebraica Veritas?: Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. 299. o.

⁴⁰ Halle, 1700-1705.

⁴¹ Vö. Muslow, im.

eretneküldözések forgatókönyvét elevenítette fel: 1747-ben például Jakob Schmidlin (Sulzjoggi) és több mint száz letartóztatott eretnek pere végződött a főbünösök nyilvános kivégzésével (Luzern), mindez pietista iratok és tanok terjesztése miatt, Bernben 1753-ban a prédikátor Hieronymus Kohler jutott hasonló sorsra, Genfben pedig Rousseau műveit égették el nyilvánosan 1762-ben.

A *Rettung* fogalom Lessing gondolkodásának központi kategóriái közé tartozik, mely egyrészt beilleszthető a fent vázolt apológia-hagyományba, másrészt teljesen megújítja azt: ellentétben az elődök kísérleteivel, a különböző korszakok és irodalmi hagyományok szerzőinek és írásainak nyilvános védelme - akiket az a véletlen sorol közös halmazba, hogy kortársaik vagy az utókor elítélte és/vagy üldözött őket – már nem kristályozódik ki egyetlen védelemre nem szoruló, mert a szerző számára egyedül igaz álláspont körül; Lessing számára a *Ketzer* fogalom, vagyis az uralkodó nézeteket racionális megfontolások alapján elutasító vagy megkérdőjelező gondolkodó személye nem szükségszerűen feltételez véleménybeli megegyezést és utólagosan felmutatható igazságot: sokkal inkább egyfajta intellektuális merészséget, mely a tévedés lehetőségét rejti magában.

„Das Ding, was man Ketzer nennt, hat eine sehr gute Seite. Es ist ein Mensch, der mit seinen eigenen Augen wenigstens sehen wollen (...) Ja, in gewissen Jahrhunderten ist der Name Ketzer die größte Empfehlung, die von einem Gelehrten auf die Nachwelt gebracht werden können”⁴²

A lessingi védelmi taktika Gottfried Arnold és Pierre Bayle 17. századi kísérleteinek közvetlen örököse, ahol az apológia a polémikus jogi *vindicaciones* mintáját követi, s célja a félreértett gondolkodók vagy tanítások utólagos védelme. Különösen szemléletes példát szolgáltat Bayle nagyszabású vállalkozása, a *Dictionnaire*,⁴³ ahol a főszöveget kritikai jegyzetapparátus kíséri, mely korrigálja a hagyományozás hibáit, felmutatja és elveti a megalapozatlan vélekedéseket s előítéleteket, s új nézőpontokat emel be a diskurzusba.

⁴² „A dolognak, amit eretneknek hívunk, van egy nagyon jó oldala. Olyan ember az, aki legalább megpróbált a saját szemével látni. (...) Igen, bizonyos évszázadokban az eretnek név a legnagyobb ajánlás, melyet egy tudósról az utókorra hagyhatunk.” *Berengarius Turonensis: oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desselben, wovon in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Manuskript befindlich, welches bisher völlig unerkantt geblieben.* R 7, 315. o.

⁴³ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique.* Rotterdam: Reiner Leers, 1697.

Bayle munkássága és az ifjú Lessing közötti összekötőkapocs a lipcei Johann Friedrich Christ, akinek hatására Lessing az 1753/54-es *Schriften*ben öt *Rettungen*-t jelentetett meg. A költőt a gyávaság, az istentelenség vádjaival szemben védelembe vevő *Rettungen des Horaz* előszavában Lessing megadja a *Rettung* műfajának programmatikus megalapozását:

„Sie [die Vorsehung] erweckt von Zeit zu Zeit Leute, die sich ein Vergnügen daraus machen, den Vorurtheilen die Stirne zu biethen, und alles in seiner wahren Gestalt zu zeigen, sollte auch ein vermeinter Heiliger dadurch zum Bösewichte, und ein vermeinter Bösewicht zum Heiligen werden. [...] Ich selbst kann mir keine angenehmere Beschäftigung machen, als die Namen berühmter Männer zu mustern, ihr Recht auf die Ewigkeit zu untersuchen, unverdiente Flecken ihnen abzuwischen, die falschen Verkleisterungen ihrer Schwächen aufzulösen...”⁴⁴

A további védelembe vett gondolkodók: Johannes (Dobeneck) Cochläus; Luther egyik legelkeseredettebb ellenfele, az 1530-as *Confutatio Confessionis Augustana* társszerzője. Nürnbergben majd Kölnben folytatott tanulmányokat, 1517-ben promovált Ferrarában, majd visszatért Frankfurtba, ahol humanista teológusból vált a reformáció ellenzőjévé; 1522-től számtalan Luthert támadó s gyakran személyeskedő írást jelentetett meg. A Lutherrel való szakítás okai: *De captivitate babilonica* és *An den christlichen Adel deutscher Nation* című Luther írások.

Adam Neuser 1560-ban lelkész Heidelbergben, Erasmus és Sylvan oldalán lép fel a presbiteriánus rend bevezetése ellen, s emiatt 1569-ben el kell hagynia a St. Peter Kirche-t, majd Sylvanusszal együtt antitrinitárizmussal vádolják. 1570-ben Békés Gáspár erdélyi követen keresztül levelet juttat el a császárhoz, s amikor mindez kiderül, menekülnie kell. Az enyhe ítélet reményében hamarosan visszatér, de a per nem

⁴⁴ „(A gondviselés) időről időre embereket támaszt, akik örömet lelnek abban, hogy szembeszálljanak az előítéletekkel, s mindent valós alakjában mutassanak meg, még ha egy vélt szentből ezáltal gonosztevő, s egy vélt gonosztevőből szent is válik. (...) Én magam sem tudok kellemesebb elfoglaltságot találni annál, mint hogy híres emberek nevét szemügyre vegyem, az örökkévalóságra való jogukat megvizsgáljam, eltöröljem a méltatlanul viselt foltokat, gyengéik hamis elkendőzését felfedjem...” R 3,548. o. Friedrich Schlegel ugyanígy foglalja össze Lessing célját az *Über Lessing* (1797) című írásában: „...den Namen des verehrten Mannes von der Schmach zu retten, daß er allen schlechten Subjekten zum Symbol ihrer Plathheit dienen sollte, [...] ihn wegzurücken von der Stelle, wohin ihn nur Unverstand und Mißverstand gestellt hatte.” (...a tiszteletnek örvendő férfi nevét megmenteni a szégyentől, hogy minden értéktelen személy laposságának szimbólumául szolgáljon, (...) elmozdítani a helyről, ahová tudatlanság és félreértés helyezte.) *Kritische und theoretische Schriften*. (Andreas Huyssen) Stuttgart: Reclam, 1997. 46-75. o. Hasonló megnyilatkozással Lessinget megelőzően is találkozhatunk, vö. Drurius, *De Hasidaeis* (1603) „... if a heretic is someone who loves truth, then I certainly confess to be heretic.” (Ha az eretnek olyasvalaki, aki szereti az igazságot, akkor bizony megvallom, eretnek vagyok.) idézi Johannes v. d. Berg, in: (Jan de Bruijn, Pieter Holtrop, Ernestine van der Wall), *Religious Currents and Cross-Currents. Essays on Early Protestantism and the Protestant Enlightenment*. Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999. 44. o.

várakozásai szerint alakul,⁴⁵ s ezért újra elmenekül. London, Párizs és Lengyelország után Erdélyben bukkan fel, Franz Davidis környezetében, majd a temesvári pasa fogságába kerül, ahol áttér az iszlámra. 1576-ban Konstanmínápolyban halt meg, utolsó éveiről nem rendelkezünk megbízható ismeretekkel.

Cardanus (Girolamo Cardano)⁴⁶ 1520 és 1526 között a Pavia-i és a Padua-i egyetemen folytatott orvosi tanulmányokat, 1543 és 1551, illetve 1559/60-ban a paviai, majd 1562 és 70 között a bolognai egyetemen tanított. 1570-ben eretnekség vádjával börtönbe került, miután elkészítette Krisztus horoszkópját. Pár hónapnyi rabság után szabadult, de továbbra is publikációs tilalom alatt állt és nem taníthatott. 1576-ban Rómában halt meg.

Simon Lemnius ingolstadti (1533) és wittenbergi (1534-38) tanulmányai után karrierje gyorsan véget ért, amikor első kötetét, az *Epigrammaton libri duo*-t 1538-ban Mainz érsekének, Albert von Brandenburgnak ajánlotta,⁴⁷ magára haragítva ezzel Luthert, aminek következtében háziőrizetbe került, s a nyomdászt letartóztatták. Szökése után Luther elérte, hogy elbocsássák az egyetemről (*relegation*), mire Lemnius a wittenbergieket támadó polemikus iratokkal reagált. 1542-ben elbocsátották churi tanítói állásából - nem tisztázott, hogy az elbocsátás oka az *Amorum libri* IV c. kötete vagy a helyi lelkésszel folytatott vitája. 1543-ban Bologna-ban felveszik az *Academia Ermatena* tagjai közé, 1544-től újra tanítóként dolgozik Churban, ahol 1550-ben a pestisjárvány következtében hunyt el.

Noha a *Rettung* szó nem minden esetben szerepel címként Lessing írásaiban, de ugyanezen kategóriába sorolhatunk más, műfajukban különböző műveket is.

Lessing már lipcsei évei alatt megismerhette a Leibnizet érintő pro- és kontra álláspontok kortárs konfigurációját: tanára, Abraham Kästner érdekelt volt a Leibniz-Newton vitában, s 1746-48-ban két tanítványa, Mylius és Lessing is csatlakozott a newtoniánusok⁴⁸ Leibniz-ellenes támadásának elhárításához. Kästner álláspontjának kidolgozásában Cadwallader Colden 1745-ös művére, az *Explication of the First Causes of Action in Matter and the Cause of Gravitation*-ra támaszkodott, melyben

⁴⁵ Neuser aggodalma érthető, hisz Sylvanusnak nem sikerült elmenekülnie, s 1572. decemberében két fiatal fia jelenlétében lefejezték.

⁴⁶ Életéről lásd az 1643-ban megjelent *De propria vita*-t.

⁴⁷ Lemnius esete nem egyedi, 1751-ben a wittenbergi fizikaprofesszor Bose a pápát a tudományok protektorának nevezte, s emiatt heves támadások érték. Lessing reakciója: „Er hat den Papst gelobt. Und wir, zu Luthers Ehre, / Wir sollten ihn nicht schelten? / Den Papst, den Papst gelobt? Wenns noch der Teufel wäre / So ließen wir es gelten.” (Dicsérte a pápát. És mi, Lutherre, / Mi ne gyaláznánk? / A pápát, a pápát dicsérni? Még ha az ördög volna, / Úgy rá is hagynánk.) „Auf den Streit des Herrn Bosens mit den Wittenbergischen Theologen” *Sinngedichte* LM 1, 152. o.

⁴⁸ Többek között Maupertius és Voltaire.

Colden a newtoni üres tér elmélete ellenében az elasztikus éter fogalmát dolgozta ki. Kästner elkészítette a mű német fordítását és megjelentetését tervezte – szándékában az akadályozta meg, hogy Colden ekkor már egy másik fordító mellett kötelezte el magát.⁴⁹ Moses Mendelssohn filozófiai debutálása a Christian Friedrich Voss kiadójánál megjelent anonim mű, a *Philosophische Gespräche* volt 1755-ben, egy évvel Lessinggel való megismerkedése után. Ugyanebben az évben szintén Friedrich Voss kiadójánál jelent meg Mendelssohn második műve is, a *Briefe über die Empfindungen*, mely szintén anonimként került a kortársak kezébe. A megjelenések mögött Lessing áll, akinek biztatása nélkül Mendelssohn nem vállalta volna a nyilvánosság előtti megmérést. Következő, Lessinggel közösen írott műve, a *Pope ein Metaphysiker!* szintén névtelenül jelent meg 1755 késő őszi Danzigban, Schuster kiadójánál. A megjelenés körülményei arra engednek következtetni, hogy ebben az esetben már nem pusztán Mendelssohn félelmei,⁵⁰ hanem más, Lessing számára megfontolandó érvek is szóltak az anonimitás mellett: a Berlińi Akadémia az 1740-es évek közepétől pályaműkiírásaiban Leibniz-kritikára ösztönző témákat hirdetett meg, így pl. 1747-ben a monadológia kritikája, 1751-ben a leibnizi determinizmus kritikája volt a pályázók feladata. 1753-ban a Pope-i „rendszer” kulcsmondatának, a „minden jó” tételének és a leibnizi „System des Optimismus”-nak összehasonlító vizsgálatát kérték a benyújtandó pályaművekben; a kiírás megfogalmazása⁵¹ egyértelműen magán viseli az Akadémia elnökének, Maupertuisnek kézjegyét, aki 1746-os, a mozgás és a nyugalom Leibniz által megfogalmazott törvényeivel foglalkozó írásában már elvégezte ugyanezt az

⁴⁹ vö. Franklin levele Colden-hez, 1753. február 28. in (Leonard W. Labaree), *The Papers of Benjamin Franklin*. New Haven: Yale University Press, 1969. 13, 425. o.

⁵⁰ A *Briefe* megjelenés után pár nappal Mendelssohn levelet írt a göttingeni professzor Johann Daniel Michaelisnek, megköszönve az első művéről alkotott kedvező ítéletét s a mellékelt mű értékelésére kérte egy Lessingnek megírandó levélben. E levélből nyilvánvalóvá válik, hogy Mendelssohn milyen mértékben volt tisztában saját helyzetével, illetve helyzete ellentmondásosságával egyrészt mint a nyilvánosság előtt épphogy megjelent szerző, másrészt mint a nyilvánosság előtti megjelenésből kizárt zsidó. (JubA 11, 16.o.) Michaelis a *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*-ben megjelentetett recenziója a szerző személyét illető kijelentéseiben ugyanerre utal. (1755. 113. Stück. 1107-1108. o.)

⁵¹ Az 1753-as kiírás így hangzott: „Candidates are required to examine the philosophic system of Pope ...: All is right. It will be necessary (1) to determine the precise meaning of this proposition in the light of its author's premises, (2) to compare it with the system of optimism, ... to bring out clearly where they agree and where they differ, (3) to adduce reasons which, in the candidate's view, would justify the retention or rejection of the system in question.” (A pályázóknak meg kell vizsgálniuk Pope filozófiai rendszerét ...: minden jó*. Szükséges (1) e tétel pontos értelmének meghatározása a szerző premisszáinak fényében, (2) összehasonlítása az optimizmus rendszerével, ... világosan felmutatni, miben egyeznek meg s miben különböznek, (3) olyan okokat felhozni, melyek a pályázó szerint igazolják a kérdéses rendszer elfogadását vagy elvetését.) Id. Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century*. Harmondsworth: Penguin Books, 1965. 340. o. *Hazard a német 'gut' szót fordítja így, visszatérve a Pope-i mondat eredeti értelméhez, de kijavítva a kiírás értelmezését. Vö. 59. jegyzet.

összehasonlítást.⁵² Samuel König 1751-ben a lipcsei *Acta Eruditorium*-ban megjelentetett Maupertuis-kritikájában Leibniz egy Hermannhoz írott leveléből idézett, mely ekkor még nem jelent meg nyomtatásban, s ahol a Maupertuis által kidolgozott *minimum actionis / le principe de la moindre action* elve szintén szerepelt. König célja a levél ismertetésével minden bizonnyal az elv pontosítása és érvényességi területének szűkítése, s nem a plagizálás vádjának megfogalmazása volt, Maupertuis azonban személyes támadásként értékelte, ráadásul König nem rendelkezett a levelek eredeti példányával, azok ugyanis Henzi birtokában voltak, akit két évvel azelőtt Bernben egy összeesküvésben való részvétel miatt kivégeztek. A vita König 1752-ben megjelentetett *Appel au public*-jának⁵³ s Voltaire Maupertuist támadó írásainak ellenére az utóbbi teljes győzelmével ért véget, s a pályamű kiírása a győzelmet követő erődemonstráció részévé vált.

A Lessing - Mendelssohn szerzőpáros a *Vorbericht*-ben jelzi, hogy a mű az Akadémia kiírására született, és megemlítenek egy, az olvasóközönséggel megosztható okot is arra, miért nem nyújtották be: a két szerzőnek győzelem esetén minden valószínűség szerint komoly gondot okozott volna a dicsőségben való osztozkodás. Lessing Mendelssohnhoz írt február 18-i leveléből azonban kiderül, hogy az eredeti tervek szerint a *Pope ein Metapysiker!*-t mindketten pályaműnek szánták, s a fentínél sokkal komolyabb okok merültek fel a benyújtás ellenében: Lessing elsősorban Mendelssohn kívánságára hivatkozik, aki nem szándékozott szerzőségét felfedni, megemlíti azonban saját indokait is; amennyiben Mendelssohn ragaszkodott volna névtelenségéhez, úgy Lessingnek is hasonlóképpen kellett volna cselekednie, s az Akadémia minden bizonnyal megtagadta volna egy névtelen értekezés kiadását.⁵⁴ Ezen túl azonban a Maupertuis - König vita lezárulásának mikéntje is hozzájárulhatott Lessing döntéséhez: 1753-ban egy töredéket jelentetett meg, melyben az 1749-ben kivégzett Henzit egy polgári dráma hőségévé teszi.⁵⁵ Henzi felmagasztalása a Leibniz-levelek illetve Maupertuis tételének eredetisége körüli vita idejében nem szolgálhatott jó ajánlólevélként az Akadémia pályázatán, s e körülmény erős érvet szolgáltatott az anonim megjelentetés mellett. Mendelssohn

⁵² Leo Strauß, Juba 2, 384-85. o. ill. Alexander Altmann, *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1969. 184-185. o.

⁵³ König itt további három Leibniz-levelt adott közre, melyek eredetisége időközben beigazolódott.

⁵⁴ JubA 11, 14. o.

⁵⁵ Lessing információi valószínűleg Sulzertől származtak, aki Samuel Gotthelf Lange baráti köréhez tartozott, éppúgy, mint Henzi. E körben König állítását, miszerint a Leibniz-levelekhez Henzin keresztül jutott, tényként kezelték, és Martin Künzli, aki szintén sértve érezte magát egy korábbi pályaműve kedvezőtlen elbírálása miatt, hallei látogatásakor még Wolffot is igyekezett meggyőzni a levelek megtalálásának fontosságáról. Ez az igyekezet valószínűleg nem váltotta ki Maupertuis tetszését.

októberben Sulzer társaságában látogatta meg Maupertuist, aki rendkívül jó véleménnyel volt róla,⁵⁶ és érthető módon igyekezett a konfrontációt elkerülni az Akadémia elnökével, ami elkerülhetetlenné vált volna egy, a leibnizi filozófiát védelmező pályamű benyújtásával.⁵⁷

A Berliini Akadémia kiírására született közös pályamű az irodalmi és filozófiai igény összeegyeztethetlenségét s a költészet teljes körű autonomitását állítja:

„Was macht Saul unter den Propheten? Was macht ein Dichter unter den Metaphysikern?”⁵⁸

Ugyanitt a szerzőpáros az akadémiai kiírás címében ejtett hibára is felhívja a figyelmet: a Pope-i sor eredetileg így hangzott: „Whatever is, is right”, míg ennek francia illetve német fordítása („tout ce qui est, est bien” illetve „alles ist gut”) elvéti az eredeti értelmet, hisz Pope azt írta, hogy „alles recht sey, aber unmöglich, daß alles gut sey”, s a pontatlan fordításon alapuló optimizmus-hit az ész kényelmességének jele:⁵⁹

„Sie ist das beträchtlichste Stück der Weltweisheit der Faulen: denn was ist fauler, als sich bey einer jeden Naturbegebenheit auf den Willen Gottes zu berufen, ohne zu überlegen, ob der vorhabende Fall auch ein Gegenstand des göttlichen Willens seyn können?”⁶⁰

Lessing a későbbiekben két teológiai kérdésben is védelmébe vette Leibniz nézeteit, közeli barátaival éppúgy ellentmondásba kerülve ezzel, mint a felvilágosodás főáramának más neves képviselőivel.

Johann August Eberhard⁶¹ Leibniz kritikájával szemben született *Leibniz von den ewigen Strafen*⁶² című írása, melyben az „ewigen Folgen der Sünde” lelkiismeretbe ágyazott problémakörét tárgyalja, tagadva a „Hölle”, de nem elvetve az „Ewigkeit der natürlichen Strafen” létezését:

⁵⁶ JubA 11, 392. o.

⁵⁷ A szerzők kilétét nem sikerült tökéletesen titokban tartani, ui. 1755-ben Premontval már tudta, hogy a szerzők egyike Lessing, és valószínűleg Maupertuishez is eljutott ugyanez az információ; Mendelssohn szerzőségét azonban a *Vorbericht*-ben írtak ellenére sem gyanították.

⁵⁸ „Mit keres Saul a próféták között? Mit keres egy költő a metafizikusok között?” LM 6, 413. o.

⁵⁹ „Bármí, ami van, helyes.” mely a francia fordításban “Minden, ami van, jó.” Míg a német fordításban “Minden jó.”-ra módosul. Pope azt írta, hogy “Minden helyes, de nem azt, hogy minden jó.” LM 6, 426. o.

⁶⁰ „Ez a lusták filozófiájának legjelentősebb darabja, hisz mi is lehetne lustább, mint hogy minden természeti eseménynél Isten akaratára hivatkozzunk, anélkül, hogy megfontolnánk, vajon a fennálló eset lehet-e az isteni akarat tárgya.” LM 6, 412. o.

⁶¹ *Neuer Apologie des Sokrates*, 1772.

⁶² R7, 454-488. o.

„Obgleich wir also selbst zugeben würden, daß keine Sünde von sich aus unendlich ist, kann man in der Tat dennoch behaupten, daß die Vergehen der Verdammten ihrer Zahl nach unendlich sind, da sie ja die ganze Unendlichkeit hindurch in der Sünde verharren. Darum entspricht es der Gerechtigkeit, daß, wenn die Vergehen ewig sind, auch die Strafen ewig sind. (...) Wenn daher auch keine Sünde ohne Folgen sein kann, und diese Folgen die Strafen der Sünde sind: wie können diese Strafen anders als ewig dauern?“⁶³

A probléma - a bibliai Istentapasztalat ellentmondásossága - a lutheránus teológia alapélménye: maga Luther is beszámol arról a hitbéli válságról, melyet számára az Ó- és az Új Testamentum istenképének összeegyeztetése okozott,⁶⁴ s Reimarus ugyanerre hivatkozik, amikor bibliakritikájának alapjairól tudósít,⁶⁵ míg azonban az előbbi esetben a büntető Isten képe a hit megerősödéséhez vezetett, az utóbbiban a bibliai autoritás lebontásához. Lessing ebben a vitában -Leibnizhez hasonlóan - az ortodox álláspontot képviseli, véleménykülönbségbe keveredve a felvilágosodás alapelveivel és többek között Mendelssohnnal is.⁶⁶ Lessing álláspontjával arra igyekszik kényszeríteni a teológiai megfontolásból a bibliai textus megtisztításába kezdő neológokat, az azt elvető deistákat és a lutheri alaptapasztalatról megfélemedezni látszó ortodoxokat, hogy a morális-észelvű értelmezés helyett új utat keressenek.

A *Des Andreas Wissowatius Einwürfe*⁶⁷-ben Lessing a szentháromság tanának teológiai problémáját érinti; mint a cím is mutatja, az írás apropóját Leibniz és az antitrinitárius Andreas Wissowatius 1665 és 1669 között lezajlott vitája szolgáltatta.

⁶³ „Noha magunk is elismerjük, hogy egyetlen bűn sem végtelen önmagától, valójában mégis azt állíthatjuk, hogy az elkárhozottak vétkei számuk szerint végtelenek, mert a végtelenség egészén keresztül megmaradnak a bűnben. Ezért megfelel az igazságosságnak, hogy ha a vétek örök, úgy a büntetés is az. (...) Ha nem létezhet következmények nélküli bűn, s e következmények a bűn büntetései: hogyan lehetnének e büntetések mások, mint végtelenek?” R7, 466-471. o.

⁶⁴ „Ich selbst habe mehr als einmal daran Anstoß genommen, und zwar bis an den Abgrund und die Hölle der Verzweiflung, daß ich wünschte, niemals als Mensch geschaffen zu sein, ehe ich wußte, wie heilsam jene Verzweiflung sei und wie nahe die Gnade.” (Magam is többször megütöttem azon, s bizony a kétség mélységéig és pokláig, hogy azt kívántam, bár ne teremtődtem volna meg, mint ember, mielőtt felismertem, mily üdvös ama kétely s mily közel a kegyelem.) id: G. Freund, *Theologie in Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1989. 74. o.

⁶⁵ *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. 2 Bde (Alexander, G.) Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Frankfurt, 1972. 50. o.

⁶⁶ vö. Dominique Bourel, „Die Kontroverse zwischen Lessing und Mendelssohn um die Ewigkeit der Höllenstrafen bei Leibniz.” in *WSA* VIII (1983), 33-50. o.; Reimarus és a neológ Semler egyaránt azt vallja, hogy az ótestamentumi istenkép összeegyeztethetetlen a felvilágosodás alapposztulátumaival, leértékelve ezzel az Ótestamentum könyveit. Semler ebben egészen odáig elmegy, hogy javasolja egy „gesunde Auszug aus den Büchern” (az (ótestamentumi) könyvekből összeállított józan kivonat) összeállítását, mely mentes lenne mindattól, ami a felvilágosult kortársak izlését és erkölcsökről vallott felfogását sérti. (Semler, *Kanon*, 57, 67.) Vö. Freund (1989) 74-82. o.)

⁶⁷ R7, 489-535. o.

Szentháromság tanának egyik legfontosabb teológiai nehézsége, hogy e két, egymással nehezen egyeztethető állítást kell egyszerre tartalmaznia – e problémára jó példát szolgáltat Petrus Lombardus, aki egyrészt az *una substantia - tres personae*⁶⁸ dogmáját, másrészt az atya, a fiú és a szentlélek teljes különbözőségét állítja:

„Filius non sit qui pater est, pater non sit qui filius est et spiritus sanctus nec pater sit nec filius.”⁶⁹

Az első német nyelvű filozófiai szótárban Johann Georg Walch szintén a probléma észáltali kezelhetetlenségére utal:

„Die Lehre von der heiligen Dreyfaltigkeit ist ein Geheimnis. (...) die Vernunft das Wesen dieses Geheimnisses (...) nicht begreiffet, das ist, wir können uns in unserm Verstand von der Beschaffenheit und wie es zugehe, dass drey Personen in dem einigen göttlichen Wesen sind, keine Idee ... machen.”⁷⁰

Wissowatius szentháromság-ellenes szillogizmusainak módszere ezt a problematikus ellentétet használja ki az *opposita disparata* (Isten - ember) vagy *relativa* (atya - fiú) - minden lehetséges formájának *contradictio*-ra kihegyezett interpretációját nyújtva. Leibniz az 1669-ben írott *Defensio Trinitatis*-ban nem a három isteni személy egységének pozitív fogalmából kiindulva védi meg a szentháromság fogalmát, pusztán Wissowatius logikai érvelését cáfolja, felmutatva annak hibáit, megelőlegezve a *Theodicée*-ben megfogalmazott módszertani lépéseket:

„Il n'est pas nécessaire non plus que pour répondre aux objections qui se font contre les mystères, ... on les soumette à la confrontation avec les premiers principes qui naissent des notions communes: car si celui qui répond aux objections devait aller si loin, il faudrait que celui qui propose l'objection le fit le premier; car c'est à l'objection d'entamer la matière, et il suffit à celui qui répond de dire oui ou non; ...il lui suffit à la rigueur de nier l'universalité de quelque proposition de l'objection ou d'en critiquer la

⁶⁸ Mivel a szentháromságra vonatkozó állítások mindig afirmatívak, esetükben a *via negationis* megközelítés nem alkalmazható, s ez újabb nehézséget jelent.

⁶⁹ „A fiú nem az, ami az atya, az atya nem az, ami a fiú, s a szentlélek sem nem az atya, sem nem a fiú.” Petrus Lombardus, *Liber Sententiarum* I, 2°. A megértés nehézségének lehetséges teológiai következményeitől tartva óvott a kérdés kellő elővigyázatosság nélküli megközelítésétől: „De hac re cum modestia et timore agendum est, quia nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur nec fructuosius aliquid invenitur.” (E dologról szerényen és félénken kell szólnunk, mivel sehol nem tévedhetünk veszélyesebb módon, nem kutathatunk serényebben s nem találhatunk gyümölcsözőbbet.) Uott.

⁷⁰ „A Szentháromság tana titok. (...) az ész e titok lényegét nem fogja fel, azaz értelmünkben nem tudunk ... ideát előállítani azon állapotról s arról, hogyan eshetik meg, hogy három személy egyben egyazon isteni lényeg.” Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig: Gleditsch, 1725. „Dreyfaltigkeit” szócikk, 557 skk.

forme; et l'un aussi bien que l'autre se peut faire sans pénétrer au delà de l'objection. Quand quelqu'un me propose un argument qu'il prétend être invincible, je puis me taire en l'obligeant seulement de prouver en bonne forme toutes les énonciations qu'il avance, et qui me paraissent tant soit peu douteuses; et pour ne faire que douter, je n'ai point besoin de pénétrer dans l'intérieur de la chose: au contraire, plus je serai ignorant, plus je serai en droit de douter."⁷¹

Leibniz nem pusztán általános hitbéli kérdésekben, hanem a református egyházon belüli konfliktusokban is toleráns álláspontot képviselt. Jól példázza ezt Henning Huthmann esete, aki az eredendő bűn fogalmának értelmezésében jelentősen eltért az ortodox állásponttól - azt állította, hogy annak közvetlen tárgyai nem a lelkek, hanem az emberi test, melynek korrupciója idézi elő a bűnbeesett ember lelki képességeinek változását -, s Leibniz éleselméjűségét dicsérve vette védelmébe, majd ifeldi rektori állásának elvesztése után igyekezett egy *commoda statio*-hoz segíteni. E toleráns álláspont a Szentháromság teológiai kérdésében jelentősen megváltozik: az antitrinitárius tanokat Leibniz a keresztény egyházak legveszélyesebb ellenfelének tartotta.⁷² Azt nem tudjuk pontosan megállapítani, mikor ismerkedett meg az angliai antitrinitárius eszmékkel; 1694 márciusában Sophie hercegnőnek küldött levele az 1693-ban az angol parlamentben titokban terjesztett iratra reagál⁷³ - a kísérőlevélből kiderül, hogy a szöveget maga a hercegnő bocsátotta Leibniz rendelkezésére annak véleményét kérve. Leibniz Nye szintén névtelen művével⁷⁴ foglalkozó jegyzetei s a hozzá írott

⁷¹ „Az sem szükséges, hogy a hittitkok ellen emelt kifogások megválaszolásához... azokat a közös fogalmakból születő első elvekkkel szembeni konfrontációnak alá vessük: mivel ha annak, aki válaszol az ellenvetésekre, ily messzire kell mennie, úgy kellene, hogy ezt az tegye meg először, aki az ellenvetéseket teszi, mivel az ellenvetés feladata a kérdés kifejtése, és a válaszolónak elég igent vagy nemet mondania... Ha feltétlenül szükséges, elég tagadnia az ellenvetés néhány javaslatának általánosságát, vagy kritizálnia formáját, s mindkettőt megteheti anélkül, hogy az ellenvetésben távolabbra merészkednék. Ha valaki olyan érvet javasol, melyet cáfolhatatlannak tart, elhallgathatok, egyedül arra kötelezve, hogy bizonyítsa kellő módon mindazon állítását, melyekkel előáll, s melyek oly kevésbé tűnnek kétségesnek számomra; s a kételyhez nincs szükségem a dolog mélyére hatolnom: épp ellenkezőleg, minél kevésbé veszek tudomást róla, annál több jogom van kételkedni.” *Discours de la conformité de la foi avec la raison* in: (Paul Janet) *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Paris: Félix Alcan 1900. II, 73-74. o. Lessing ugyanerre hívja fel a figyelmet: „Leibniz hatte nicht im geringsten die Absicht, die Lehre der Dreieinigkeits mit neuen ihm eignen philosophischen Gründen zu unterstützen. Er wollte sie bloß gegen den Vorwurf des Widerspruchs, mit sich selbst und mit unleugbaren Wahrheiten der Vernunft, retten.” (Leibniznek egyáltalán nem állt szándékában, hogy a Szentháromság tanát saját új érvekkel támassza alá. Pusztán az önellentmondás és az ész tagadhatatlan igazságaival való ellentmondás vádjaitól szándékozott megmenteni.) R7, 524. o.

⁷² Vö. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie Verlag, 2004. IV,4 520. o.

⁷³ *A Dialogue ... concerning the Deity. A Brief and Clear Confutation of the Doctrine of the Trinity*, 1693. Az anonim mű szerzője W. Freke volt.

⁷⁴ *Considerations on the Explication of the Doctrine of the Trinity*.

Remarques részletes teológiatörténeti vizsgálódást tartalmaznak, s többszöri átdolgozása arra enged következtetni, hogy Leibniz nem pusztán Sophie hercegnővel szándékozott tartalmukat megosztani; további lankadatlan érdeklődését jelzi, hogy 1695-ben Thomas Burnett-tel folytatott levélváltásában is az angliai vita részleteiről érdeklődött.⁷⁵

1709 októberében Locke-ot érintő kritikájának főbb elemeit foglalja össze egy Bierlingnek írott levélben; az összefoglalás végén Leibniz megjegyzi, más ellenvetések is felsorolhatóak Locke ellen, aki a szociniánusok tanaihoz közelít a lélek immaterialitását elvető gondolataival. Egy évvel korábban került birtokába Christoph Stegmann metafizikai értekezésének kézírata,⁷⁶ melyre válaszul 1709-10-ben írta meg az *Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum* című kritikáját.

A Leibniz-Clarke vita súlypontját szintén e teológiai kérdés képezi: Clarke 1712-ben megjelentetett *The Scripture Doctrine of the Trinity* elveti a szentháromság gondolatát, s Leibniz Caroline Wales-i hercegnő közvetítésével írott s ellenvetéseit tartalmazó levelei halála után, Clarke gondozásában jelentek meg *A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion* című angol-francia nyelvű kötetben.

A szociniánus tanok előfordulásának gyakorisága nem meglepő Leibniz leveleiben/műveiben: ideológiájuk egy, a leibnizi megoldással szöges ellentétben álló utat javasol az isteni igazságosság kérdésében. Noha a felsorolt késői reakciók a *Theodicée* keletkezésének idejéből származnak, Leibniz maga is utal arra,⁷⁷ hogy e tanokkal már fiatalkorában megismerkedett.

Lessing e három, Leibniz metafizikáját védelmébe vevő *Rettung*-ja ugyanazon logika mentén mozog: Leibniz metafizikája önmagában megálló struktúra, mely azonban - s erre maga Leibniz is többször felhívja a figyelmet - lényegi pontokon felel meg az ortodox teológia igényeinek.⁷⁸ Az örök kárhozat lehetőségét, a szentháromság fogalmát érő támadások egyben a leibnizi 'lehetséges világok legjobbika' koncepcióját is célozzák egyben, éppúgy, ahogyan ezt a Berliini Akadémia pályaműkiírásainak sorozata is tette. Mindez kiegészül azzal az Eberhard⁷⁹ által megfogalmazott váddal, hogy

⁷⁵ Leibniz, im. IV,5 XLII-XLIII. o.

⁷⁶ *Christophori Stegmanni Rupinensis Marchichi Metaphysica Repurgata*, 1635.

⁷⁷ Így pl. egy Ernst von Hessen Rheinfels-hez írott 1691-es levelében, a *Nouveaux Essais*-ben, illetve a már említett *Ad Christophori Stegmanni*-ban.

⁷⁸ Vö. Nicholas Jolley, "Leibniz on Locke and Socinianism", in *Journal of History of Ideas*, 39/2 (1978) 233-250. o.

⁷⁹ vö. 196. jegyzet.

Leibniz a filozófián kívüli szempontok előtérbe helyezésével építette fel saját metafizikai rendszerét, az ortodox teológia igényeihez igazítva azt – ez pedig egy sokkal általánosabb szinten két, Lessing által egyaránt elfogadhatatlan háttérállításhoz vezet: egyrészt ahhoz, hogy Leibniz esetében nem beszélhetünk a filozófia mint tudomány autonómiájáról, pusztán a már jól ismert *ancilla theologiae* státuszról, másrészt pedig ahhoz, hogy a felvilágosult ész racionális törvényhozása képes felülbírálni és korigálni a teológia szférájába tartozó kijelentések igazságértékét.⁸⁰ Mindezzel a szerepek egy olyan keveredéséhez jutunk el, melyet Lessing legszemléletesebben a *Herkules und Omphale*⁸¹-ban kritizált, Lukas Cranach azonos című 1537-ben festett képére utalva,⁸² ahol az interpretáció a filozófusból női ruhában szövő Herkulest teremt.

Lessing 1770 áprilisában, nem sokkal a wolfenbütteli könyvtárosi állás elfoglalása után találkozott a helyi teológiaprofesszorral, Konrad Arnold Schmid-tel, aki az év elején jelentetett meg egy, a könyvtárban talált 11. századi kéziratot *De veritate corporis et sanguinis Domini ad Berengarium epistola* címmel.⁸³ E találkozás minden valószínűség szerint fontos helyet foglal el azon okok között, melyek Lessinget a wolfenbütteli években arra ösztönözték, hogy tudós elmélyültséggel tanulmányozza a 11. század úrvacsoravitájának részleteit,⁸⁴ s melyek hozzásegítették, hogy a középkor e

⁸⁰ Mendelssohn Eberhard véleményével értett egyet, vö. JubA 8, 188. o.; JubA 7, 72. o. és 302. o. ill. 197. jegyzet

⁸¹ R 7,540-41. o.

⁸² Lessing a festményt minden bizonnyal Braunschweigban látta.

⁸³ A Berengarius Turonensis-nek címzett levél szerzője Adelman.

⁸⁴ Berengarius ellenfelei között olyan teológusokat találhatunk, mint pl. Lanfranc, Durandus, Guitmund. Mindezt megelőzte egy, szintén az eukarisztiáról folytatott vita a 9. században, Padchasius Radbertus és Ratramnus között; ez utóbbi Ágostonhoz közeli álláspontot képviselt, éppúgy, mint két évszázaddal később Berengarius, de esetükben egyik oldalt sem ítélte el az egyházi hierarchia. A 11. századi vita súlyosságát jelzi az 1059-ben Berengariusra kényszerített hitvallás szövegének mai szemmel meghökkentő brutalitása: ” I; Berengarius, ... acknowledging the true and apostolic faith, anathemize every heresy, especially that one for wich heretofore I have been infamous: which (heresy) attempted to prove that the bread and wine which are placed on the altar remain merely a sacrament after consecration - and not the true body and blood of our Lord Jesus Christ; and further, that (the body and blood) are touched and broken by the hands of the priests and crushed by the teeth of the faithful in a sacramental manner only - and not physically (sensually). I assent to the Holy Roman Church and the Apostolic See, and I confess with mouth and heart that (...) the bread and wine which are placed on the altar are not merely a sacrament after consecration, but are rather the true body and blood of our Lord Jesus Christ – and that these are truly, physically and not merely sacramentally, touched and broken by the hands of the priests and crushed by the teeth of the faithful.” (Én, Berengarius, ... elfogadva az igaz és apostoli hitet, kiátkozok minden eretnekséget, különösképpen azt, melyben becstelen voltam én is azelőtt: mely megkísérelte bizonyítani, hogy az oltárra helyezett kenyér és bor a megszentelés után pusztán szakramentum marad, s nem a mi urunk, Jézus Krisztus valós teste és vére. Továbbá, hogy (a testet és a vért) pusztán szakramentális s nem fizikai módon érinti s töri meg a papok keze, s zúzza össze a hívek foga. Elismerem a szent római egyházat és az apostoli Szentszékét, s számmal és szívemmel vallom, hogy ... az oltárra helyezett kenyér és bor a megszentelés után nem pusztán szakramentum, hanem a mi urunk Jézus Krisztus valós teste és vére – s ezt igazán és fizikailag érinti és töri meg a papok keze s zúzza össze a hívek foga.) Id. Nathan Mitchell, *Cult and Controversy: The worship of the Eucharist Outside Mass.*

teológusában, aki a dogma autoritása ellenében az ész elsőbbségét hangsúlyozta, egy korai szellemi társra leljen.⁸⁵ Lessing megtartja ugyan a korábbi *Rettungen*-írások azon igyekezetét, hogy védelmébe vegye a hatékony hatalmi eszközöktől megfosztott egyént, aki a vele szemben minden tekintetben előnyt élvező hatalmi apparátussal szemben pusztán gondolkodására s érveinek súlyára kénytelen hagyatkozni s ezzel kockáztatni azt, hogy eretnekként megbélyegezve az önvédelem e korlátozott lehetőségétől is megfosztódjék, de a Berengariusról írott szöveg⁸⁶ egyben túl is lép e célkitűzés határain, s a teológiai viták struktúráját és eljárási módját is igyekszik felmutatni, mintegy felrajzolva azt a teret, ahol pár évvel később – igaz, sokkal kevesebb veszélynek kitéve – maga Lessing is kénytelen lesz megvédeni saját álláspontját. E szövege patetikus plaidoyer az intellektuális nagykorúság védelmében, mely képes elhatárolódni a gyermekkorban készen kapott előítéletektől, s megőrizni az így desztillált igazságokat – e lehetőség tagadása, az előítéletek legyőzhetetlensége Lessing szemében a teremtő által végrehajtott „grausamer Spott”-nak minősülne, melynek léte elképzelhetetlen. A személyes hangvételi sorok, melyekben Lessing az igazság nyílt felmutatásának vállalásáról ír, a Goezevel folytatott vita elszánt résztvevőjének megelőlegzett intellektuális önarcképe:

„Ich weiß nicht, ob es Pflicht ist, Glück und Leben der Wahrheit aufzuopfern; wenigstens sind Mut und Erschlossenheit, welche dazu gehören, keine Gaben, die wir uns selbst geben können. Aber das, weiß ich, ist Pflicht, wenn man Wahrheit lehren will, sie ganz, oder gar nicht, zu lehren; sie klar und rund, ohne Rätsel, ohne Zurückhaltung, ohne Mißtrauen in ihre Kraft und Nützlichkeit, zu lehren: und die Gaben, welche dazu erfordert werden, stehen in unserer Gewalt.”⁸⁷

Hermann Samuel Reimarus kéziratredékeinek megjelentetése⁸⁸ szintén beilleszthető a *Rettungen* sorozat szövegei közé; mint a későbbiekben látni fogjuk, már maga az eredeti mű is – ahogyan azt címe⁸⁹ is jelzi - apológiai szándékkal, egy esetleges jövőbeni

Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1990. 137. o.

⁸⁵ Bővebben lásd Michel Henri Kowalewicz, *Lessing et la culture du Moyen Age*. Hildesheim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 2003.

⁸⁶ Vö. 42. jegyzet

⁸⁷ „Nem tudom, vajon kötelesség-e boldogságot s életet az igazságért feláldozni, mindenesetre bátorság és eltökéltség kell hozzá - adottságok, melyeket nem adhatunk meg magunknak. De az, tudom, kötelesség, hogy ha az igazságot akarjuk tanítani, akkor azt egészében, vagy sehogyan se tegyük: világosan és egyenesen, rejtély, tartózkodás, erejében és hasznosságában való bizalmatlanság nélkül – s az adottságok, melyeket mindez megkövetel, hatalmunkban állnak.” R 7,323-24. o.

⁸⁸ bővebben lásd 3. fejezet

⁸⁹ *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*

támadás elhárításának eszközeként íródott titokban, hosszú évtizedeken keresztül. Reimarus nem tervezte kézírata önálló megjelentetését, pusztán válaszlépésként tartogatta egy, meggyőződése szerint előbb-utóbb kirobbanó s a deisták testi épségét is fenyegető vitában. Lessing közbelépésével azonban az eredetileg defenzív szöveg egy, a neológia hadállása elleni offenzíva főszereplőjévé vált, felborítva ezzel a hagyományosan alkalmazott apológiai struktúrát, s függetlenül a műfaj eredetének szerkezeti kötöttségeitől, új, polemikus arzenállal gyarapodott. Mindez a lessingi életmű egy újabb, mindeddig nem tárgyalt sajátosságához vezet el bennünket.

„Alles, was Lessing gethan, gebildet, versucht und gewollt hat, läßt sich am füglichesten unter den Begriff der Kritik zusammen fassen.”⁹⁰

Schlegel azon megállapítása, hogy Lessing munkásságának alapvető elve a kritika, esetünkben - mivel figyelmünket Lessing elméleti munkásságára összpontosítva elkerülhetjük a költői teljesítményének megítélése körüli bizonytalanságot - különösebb korrekció nélkül elfogadható, de az eredeti szándékkal ellentétben nem szolgáltat elégséges kritériumot ahhoz, hogy Lessing egyedinek ítélt teljesítményét elhatárolja a kortárs tendenciáktól. A felvilágosodás a kritikai szellem eddig soha nem látott térnyerésének korszaka, elég pusztán Gottsched nagyszabású poetikájára,⁹¹ vagy a filozófiatörténetileg túlértékelhetetlen kanti kritikákra gondolnunk ahhoz, hogy belássuk, további kiegészítés nélkül egy általános, a kortárs attitűdre egyaránt alkalmazható kijelentéssel van dolgunk. Lessing műveinek felületes ismerete is elégséges kiindulóponttal szolgál annak megállapításához, hogy a kortárs kritikák és a lessingi eljárás mód legfontosabb különbözősége a szisztematikus tárgyalás mód igénye illetve annak tudatos hiánya. Mint az előszóban is láttuk, a kritikai rendszer és a rendszeres kritika választott mellőzése a lessingi életmű szembeötlő sajátossága, de e felismerés ellenére továbbra sem állíthatjuk, hogy ezzel sikerült célhoz érünk: Lessing közvetlen környezetében is felmutathatunk szintén tudatos aszisztematikus tárgyalás módot alkalmazó szerzőket.

⁹⁰ „Mindaz, amit Lessing tett, alkotott, megkísérelt és akart, legmegfelelőbbben a kritika fogalmában foglalható össze.” Friedrich Schlegel, *Lessings Gedanken und Meinungen, aus dessen Schriften zusammengestellt und erläutert*. Leipzig, 1804. I, 19. o.

⁹¹ *Versuch einer kritischen Dichtkunst*, 1730.

Mendelssohn a *Briefe über die Empfindungen*⁹²-hez írott *Vorbericht*-ben stílusválasztásának megindoklásakor⁹³ a német filozófia terhévé vált „Trockenheit und Phlegma” kiküszöbölésének eszközeként nevezi meg az általa választott levélformát; ezt erősít meg a szintén névtelenül írt *Schreiben eines jungen Gelehrten zu B. an seinen Freund*,⁹⁴ melyben Mendelssohn - tovább növelve a szerző kiléte körüli homályt - önmagát kívülállóként feltüntetve igyekszik megvédeni a *Briefe* stílusválasztásának jogosságát.

A *Weltweisheit* az itt közölt mendelssohni kép szerint egy labirintushoz hasonlít, ahol a tapasztalatlanok számára a belépés azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a bejáratot szem elől veszítve képtelenek lesznek megtalálni a visszautat. Az utak, melyeken a vezetőül választott filozófus(ok) személyétől függően végig kell sétálnunk, „sind rauh und uneben, und man muß durch tausend Dornhecken durchbrechen”,⁹⁵ hol virágokkal teleszórtak, ahol „man findet in dieser Irre weder Ein- noch Ausgang”.⁹⁶ A leginkább *Irrgarten*-ként jellemezhető *Weltweisheit* azonban a szerző szerint mégis kecsegtet némi reménnyel: meggyőződése szerint ugyanis e kert bejáratánál az Igazság Szeretete ül, aki minden egyes belépő kezébe, „der sich um ihre Gunst bewirbt” biztos vezérfonalat ad.⁹⁷ A Talmud *Chagiga* traktátusa⁹⁸ szerint négy híres törvénytáncos, Rabbi Akiba, Ben Zóma, Ben Azaj és Áchér járt a Paradicsomban.

„Az egyik látott és meghalt, a másik látott és eszét vesztette, a harmadik elpusztította az ifjú palántákat. Csak Rabbi Akiba ment be épségben és jött ki épségben.”⁹⁹

A Kertnek itt is bizonyosan csak egy bejárata van, melyet lángpallosú őr áll el - mint látjuk, hiába, a behatolóknak a ki- és nem a belépés okoz gondot -, s a kertben sétálók bizony itt is komoly veszélyeknek teszik ki magukat,¹⁰⁰ hisz négyük közül egyedül Rabbi Akiba az, aki a szöveg tanulsága szerint ki is jutott, miután bemerészkedett.

⁹² *Briefe über die Empfindungen* JubA 1 41-123. o.

⁹³ JubA 1, 43. o.

⁹⁴ JubA 1, 523-535. o.; Bamberger még nem tulajdonította Mendelssohnnak a szerzőséget (vö. JubA 1, XXXIV. ill. 604. o.), Bruno Strauss azonban egyértelműen Mendelssohn tollából származtatja (JubA 11, 405. o.); ez utóbbi véleményt erősíti maga a szöveg is, melyben a szerző utal egy később megjelent rövid mendelssohni írás tartalmára.

⁹⁵ „egyenetlenség és göröngyök, s ezernyi tüskés sövényen kell áttörnünk” JubA 1,523-24. o.

⁹⁶ „e zürzavarban sem be-, sem kijáratot nem találunk.” uott

⁹⁷ „aki kegyéért folyamodik” uott.

⁹⁸ 14b

⁹⁹ Tatár György fordítása, *Pompeji és a Titanic*. Budapest:Atlantisz, 1993. 217. o.; uel. in: *A Talmud könyvei*. Budapest: Korvin testvérek Könyvnyomdája, 1921-23. 230-31. o. ford. Dr. Molnár Ernő

¹⁰⁰ E gondolat egyébként is sajátja a merkaba-misztikának vö. Gerschom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. 2. Kap. „Merkaba-Mystik und jüdische Gnosis” 43-86. o.

A középkori kabbalisták a szövegben szereplő Paradicsom (pardesz) kifejezést betűszóként értelmezték: *pesat*, azaz szó szerinti értelem, *remez*, vagyis allegorikus jelentés, *derasa*, a talmudi magyarázat és *szod*, titok, vagyis misztikus értelem; a Paradicsom tehát, ahol a négy behatoló mind különböző veszedelmekbe keveredett, a Szentírás négy jelentésrétegének összessége, organikus egésze.¹⁰¹

Mendelssohn anonim kísérlete a *Briefe* stílusválasztásának védelmében nem véletlenül mutat hasonlóságot e talmudi történet alapmotívumával. Ami talán csodálkozásra adhat okot, az a magától értetődő természetesség, ahogyan saját műve éppúgy, mint minden más filozófiai szöveg „kertté” (sőt mi több, „Irrgarten”-né) válik - s az, hogy a bejárat őrének lángpallosa a visszautat megőrizni hivatott fonallá válhat.

Scholem a *Chagiga* e történetének két másik mondatát idézi:

„Rabbi Akiba sprach zu ihnen: 'Wenn ihr an den Ort der glänzenden Marmorsteine kommt, so sprech nicht: Wasser! Wasser! Denn es steht geschrieben: wer Lügen redet, soll vor meinem Angesicht nicht bestehen.’”¹⁰²

Mendelssohn történetében a kert bejáratánál az Igazság Szeretete ül, s ez szintén párhuzamot teremt a két szöveghely között. A kérdésre, hogyan nyerhetnénk el e szeszélyesnek tűnő hölgy jóindulatát s ezzel hogyan háríthatnánk el magunktól a végleges útvesztés veszélyét, Mendelssohn még ugyanitt választ ad:

„Die schöne philosophischen Schriftsteller, diejenige, die es gemerckt haben, daß der systematische Vortrag nicht immer die beste Einkleidung ist, von einem Leibnitz (sic!), einem Shaftsbury (sic!), oder einem Hume an, bis auf den Verfasser der Briefe über die Empfindungen; lassen uns nicht selten in Nebenwege ausweichen. Allein sie lenken bald wieder in die Heerstrasse ein, und man brauchet, nach einer so kleinen Ausschweifung, nur ein wenig zurück zu sehen, um den einfachen Weg den man zurück gelegt hat, niemals aus dem Gesichte zu lassen.’”¹⁰³

Mendelssohn számára a „systematische Vortrag” jól láthatóan nem jelent könnyebb érthetőséget; egy szintén 1756-ban, a *Schreiben*-nel együtt megjelentetett másik rövid

¹⁰¹ Ugyanez Mendelssohnál: *Kohelet* bevezetője, JubA 15.1, LV.o. ill. *Or Lanetiwah*, JubA 9.1, 60. o.

¹⁰² „Rabbi Akiba így beszélt hozzájuk: Amikor a fénylő márványkőhöz értek, ne szóljatok: Víz! Víz! Mert meg vagyon írva: aki hazugságot szól, nem állhat meg az én orcám előtt.” im. 56.o.; A *Tosefta* verziójában hiányzik a második, döntő jelentőségű mondat.

¹⁰³ „A szépfilozófiai írók, azok, akik észrevették, hogy a szisztematikus előadás nem mindig a legjobb kifejezésforma, egy Leibnitz-től, egy Shaftsbury-től vagy egy Hume-től a *Briefe über die Empfindungen* szerzőjéig, nem ritkán mellékutakra térítenek bennünket. Azonban hamarosan újra befordulnak a főútra, s egy ily apró kitérő után nem kell messzire visszatekintenünk, hogy a magunk mögött hagyott egyszerű utat többé ne tévesszük szem elől.” JubA 1, 524. o.

írásban, a *Sendschreiben an einen jungen Gelehrten zu B*-ben¹⁰⁴ Mendelssohn tovább védi a *Briefe* stílusválasztását, felsorolva annak előnyeit: az olvasó a levélformának köszönhetően egyedüli címzettnek érezheti magát, s az aszisztematikus tárgyalásmód amellett, hogy kevésbé fárasztja, nagyobb élvezetet is okoz - *Briefe*-hez írt későbbi kiegészítés a *Rhapsodie* címet viseli, szintén az aszisztematikus tárgyalási módra utalva.¹⁰⁵

A kritika fogalmának központi szerepe és az aszisztematikus tárgyalásmód tudatos alkalmazásának kritériuma ugyan közelebb segítette elemzésünket a lessingi szövegek sajátosságának meghatározásához, de mint láttuk, egyik sem szolgált kizárólag itt alkalmazható támpontokkal; Mendelssohn példája jól mutatja, hogy a rendszeres kifejtésről való lemondás bizonyos esetekben jobban megfelelt a szerzői szándéknak, még egy olyan rigorózus wolffianus esetében is, mint a „zsidó Szókratész”.¹⁰⁶

Mélyreható vizsgálódás nélkül is felfigyelhetünk egy újabb, a vizsgált szövegeket kísérő sajátosságra: Lessing írásaiban tökéletesen más kritikai módszert alkalmaz, mint Gottsched vagy Kant; míg az utóbbiaknál szinte csak kizárólag deduktív módszert találunk, Lessing megközelítéseiben szinte kizárólag induktívát használ. E módszertani különbözőség elválaszthatatlanul együttjár a forma különbségével is: Steinmetz elemzésében¹⁰⁷ e megbonthatatlan szimbiózisra Lessing irodalmi recenzióinak sorát, s recenziókból és kritikákból felépülő két poetológiai főművét¹⁰⁸ hozza fel példaként. A recenzió szabadságát választott tárgya korlátozza, melyet állandóan figyelme középpontjában kell tartania, s ezért el kell tekintenie attól, hogy ezt elfedő, rendszerré összeálló bonyolult elméleti megfontolásokat alkalmazzon – e korlátozottság egy másik szempontból azonban sokkal nagyobb mozgásteret kínál, mint a szisztematikus tárgyalásmód, s erre maga Lessing is felhívja az olvasó figyelmét:

„Ich erinnere hier meine Leser, daß diese Blätter nichts weniger als ein dramatisches System enthalten sollen. Ich bin also nicht verpflichtet, alle die Schwierigkeiten aufzulösen, die ich mache. Meine Gedanken mögen immer sich weniger zu verbinden,

¹⁰⁴ *Vermischte Abhandlungen und Urtheile über das Neueste aus der Gelehrsamkeit*, Berlin, 1756. JubA 1, 133-146. o.

¹⁰⁵ *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen* (1761) JubA 1, 381-424. o.

¹⁰⁶ A berlini közönség Phädon című művének 1767-es megjelenése után így emlegette Moses Mendelssohn.

¹⁰⁷ Horst Steinmetz, „Der Kritiker Lessing. Zu Form und Methode der Hamburgischen Dramaturgie” *Neophilologus* LII (1968) 30-47. o.

¹⁰⁸ *Briefe, die neueste Litteratur betreffen* illetve *Hamburgische Dramaurgie*.

ja wohl gar sich zu widersprechen scheinen; wenn es dene nur Gedanken sind, bey welchen sie Stoff finden, selbst zu denken.”¹⁰⁹

E ponton kifizetődőnek látszik visszatérni kiindulósövegünkhöz: Schlegel szintén tisztában van megállapításának pontatlanságával, és a következökben megpróbálja tisztázni a lessingi kritika jellemzőit - *Universalität, Popularität, Polemik* azok a fogalmak, melyekkel tárgyát körülhatárolni igyekszik. Míg a rendszeres tárgyalásmód nyelvhasználata a dedukciók, definíciók, észrevételek és kiegészítések szigorú s száraz prózájában kezeli tárgyát, a lessingi szöveg eltekint mindettől, s a publikum közvetlen megszólításával, gondolkodás- és beszédmódjához való közelítéssel, retorikai elemek bőkezű alkalmazásával igyekszik eltüntetni a szöveg és olvasó közötti távolságot s együttgondolkodásra készíteni. Ez a Schlegel által is említett *Popularität* forrása: a „den gesunden Menschenverstand vor dem Publico zu vertheidigen”¹¹⁰ programja a *Fragmentenstreit* nyilvánosan vállalt célkitűzése, mely jól mutatja, hogy a közönség aktív szerepvállalása Lessing értelmezésében nem korlátozódik pusztán az esztétikai és irodalomkritikai írások szférájára. A megváltozott szerzői taktika a vita egészének megszokott struktúráját is átformálta: az első recenziók még üdvözölték Lessing tettét, s csak a későbbi kritikák hatására változott meg a légkör. Az utolsó, ún. *Zweck-Fragmentum* megjelenése után élesedett a hangnem; az előző fragmentumok ugyanis még a tudós publikumot megcélzó orgánumban jelentek meg, de az utolsó töredék már mindenki számára hozzáférhetővé vált, s így az elhallgatás addig hasznos taktikája csődöt mondott. A válaszírások alkalmazkodtak a megváltozott vitakeretekhez, s megszólítottjuk a különösebb teológiai jártassággal nem rendelkező hívő lett, s a jobb érthetőség érdekében kerültek a szubtilisabb argumentációkat és a latin nyelvű idézetek és/vagy szakterminológia használatát. Mindez tökéletes ellentétben állt az addig hangoztatott véleményekkel, melyek ragaszkodtak ahhoz az állásponthoz, hogy a

¹⁰⁹ „Emlékeztetem olvasóimat: e lapoknak legkevésbé sem céljuk, hogy valamely drámaelméleti rendszert tartalmazzanak. Nem vagyok köteles megoldani tehát mindazokat a nehézségeket, amelyeket okozok. S ha gondolataim kevésbé függnék is össze, sőt szinte ellentmondanak, mégiscsak gondolatok, s anyagot adnak olvasóimnak arra, hogy maguk gondolkozzanak.” HD 95. LM 10, 187-188. o. magy. Lessing (1982) 524. o. ford. Timár Ilona.

¹¹⁰ „a józan emberi értelmet a publikum előtt megvédeni” Anti-Goeze 7. R 8,247. o. (magyar nyelvű részletek: (Mádl Antal), *A német felvilágosodás*. Budapest: Gondolat, 1968. 142-144. o.) vö. Karlhoz írott levele, 1777. március. „... es mir bei meinem theologischen – wie du es nennest – Neckereien oder Stänkereien mehr um den gesunden Menschenverstand, als um die Theologie zu tun ist.” (... teológiai – ahogy nevezni akarod – évődéseimben és civakodásaimban sokkal inkább a józan emberi értelem, mintsem a teológia fontos nekem.) Lessing (Werke I) 1189. o.

teológiai viták – épp a laikus tömegek kételytől való megvédése érdekében – csak latin nyelven folytathatóak.¹¹¹

A kritikai módszer másik következménye az aktualitás, a közvetlen hatás állandó keresése, melynek következtében a szerző kénytelen a lehető leggyakrabban polemikus álláspontot képviselni. A *Hamburgische Dramaturgie* 70. számában maga a vita műfaja válik Lessing elemzésének tárgyává:

„Ein kritischer Schriftsteller (...) richtet seine Methode auch am besten nach diesem Sprüchelchen¹¹² ein. Er suche sich nur erst jemanden, mit dem er streiten kann: so kömmt er nach und nach in die Materie, und das übrige findet sich.”¹¹³

E leírásból nyilvánvalóvá válik, hogy a lessingi *Polemik* pusztán a pillanatnyilag legmegfelelőbbnek tűnő eszköz a szerző által kitűzött s a vita felett álló cél eléréséhez, s mindazok, akik Lessing korántsem finomkodó stílusának áldozatául estek – így például a fent idézett lapokon Voltaire és a francia *Scribenten* -, ugyanezen pillanatnyi konstelláció esetleges, a gondolatmenet ellenpontjául szolgáló elemei csupán.¹¹⁴

A lessingi kritika *Universalität* karakteréhez visszatérve Schlegel egy, a lessingi szövegekre jellemző formanélküliségről is szól, melynek okaira különböző magyarázatot ad, megemlítve az ötletgazdagságot s a feldolgozandó anyag sokszínűségét, melynek ugyan egy bizonyos szinten összetartó erőt s ezzel formát is ad a szerzőt kitüntető *genialische Kraft*,¹¹⁵ de nem képes elfedni a formaelv hiányát:

„Kühn ging er von einem zum andern über, in unregelmäßiger Laufbahn, viele Systeme, so wie sehr verschiedene Fächer der Litteratur durchschneidend.”¹¹⁶

Mint láttuk, az „unregelmäßiger Laufbahn” sokkal inkább tekinthető egy konzekvens választás eredményének, mely Lessing elméleti írásainak egészét jellemzi, mint ahogyan

¹¹¹ Az ellentábor másik, szándékaiban és módszereiben kevésbé kifinomult eljárása a Lessing ellenes pamfletek sorának megjelentetése, melyek (antiszemita) ressentimentot igyekeztek kelteni az olvasókban. Vö. Lessing, *Märchen von 1000 Dukaten oder Judas Ischarioth, dem Zweiten*. H 8,324-347. o.

¹¹² „Primus sapientiae gradus est, falsa intellegere; secundus, vera cognoscere.” (A bölcsesség első foka, hogy észrevevesszük a hamisat. A második, hogy felismerjük az igazat.) LM 10, 83-84. o. magy Lessing (1982) 451. o. ford. Timár Ilona.

¹¹³ „A kritikus (...) legjobban e kis mondáshoz igazíthatja módszerét. Először csak keressen magának valakit, akivel vitatkozhat: így lassan-lassan belejön az anyagba, és a többi majd kialakul.” uott.

¹¹⁴ Vö. Peter U. Hohendahl, *A History of German Literary Criticism, 1730-1980*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1988. A szerző idézi Moses Mendelssohnt, akinek meghatározása szerint a felvilágosodás lényegét tekintve nem más, mint kontradikció; a vita pedig módszere. (56-57. o., 124. jegyzet ill. LM 9, 105. o.)

¹¹⁵ Schlegel (1804). 17. o.

¹¹⁶ „Merészen lépett át egyiktől át a másikig, rendszertelen pályán, átszelve számtalan rendszert és különböző irodalmi műfajok sokaságát.” uott. 33. o.

Johannes Schneider találóan fogalmazta meg Lessing e rendszernélküli rendszere kapcsán:

„Das einzige, das man wohl festhalten darf, ist, das Lessing die Infragestellung eines Systems zu System gemacht hat.”¹¹⁷

A lessingi életműben a költészet határainak meghatározásával járó problémák tárgyalása nem egyedül a Goeze-vel folytatott vitában merült fel; az 1750-es évek második felétől egészen haláláig elkísérte Lessinget a költészet szféráját meghatározó/lehatároló elméleti megfontolások megfogalmazásának kísérlete: tette ezt először az 1759-ben megjelentetett meseelméleti értekezésében,¹¹⁸ ahol a morál és a költészet territóriumai között helyezte el a mese műfaját. A költészet és a képzőművészetek határainak rögzítése a 18. századi esztétikai „közbeszéd” kurrens tárgya, Lessing az 1762-66 között írt Laokoónban¹¹⁹ teszi meg saját javaslatát, s ezzel csatlakozik az ugyenezen problémát korábban feszegetők köréhez, akik között olyan gondolkodókkal találkozhatunk, mint Shaftesbury, Harris, Richardson, Burke, Dubos, Diderot vagy Moses Mendelssohn.¹²⁰ A kérdés egy újabb, ezúttal a praxis problémakörét is érintő kontextusát teszi meg vizsgálódásai tárgyává élete végén a *Fragmentenstreit*-ben, ahol azonban az eddig defenzív taktikával ellentétben expanzív törekvéseknek lehetünk tanúi: a vita záróköveként ugyanis egy, a boccaccioi *Dekameron* ihlette dráma születik, a *Nathan der Weise*, mely önmagában is megálló bizonyítéka annak, hogy a költői nyelv (legyen szó színpadi műről vagy (aesopuszi) meséről) hatásosabban közvetíti az olvasónak/nézőnek szánt tudásanyagot, mint a rigorózus tudományos próza. Az első német nyelvű Aesopus-fordítás 1476-ban jelen meg, Steinhöwel¹²¹ tollából, és egészen az 1700-as évekig számtalan újabb kiadás látott napvilágot. A *paideia* irodalmi előretörésének megfelelően a mese a szórakoztatáson túl is a figyelem előterébe került: 1668 és 1694 között jelentek meg La Fontaine meséi, melyeket először 1713-ban

¹¹⁷ „Az egyetlen dolog, amit megállapíthatunk, hogy Lessing a rendszer kétségbevonását tette meg rendszerré.” „Lessings Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der Religion” *WSA II* (1975) 142. o. vö. 889. jegyzet.

¹¹⁸ *Abhandlungen über die Fabeln*. magy. in Lessing (1982) 35-102. o. ford. Kárpáty Csilla és Rónay György. Később két, mesékkal foglalkozó Lessing publikáció jelent még meg, egy a minnesängerek korából származó mesékről, egy pedig Romulusról és Riniciusról.

¹¹⁹ *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie. Mit beiläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte*. magy. in Lessing (1982) 191-319. o. ford. Vajda György Mihály

¹²⁰ A szoborcsoportot Winckelmann *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke* című műve emelte a tudós diszkusszió középpontjába, Lessing után Christian Garve (*Allgemeine deutsche Bibliothek*), Herder (*Erste kritische Wäldchen*), Wilhelm Heinse (*Von der italienischen Reise, Ardinghello*), Goethe (*Propyläenaufsatz*) is megfontolásainak tárgyává tette.

¹²¹ *Ulmer Aesop*, 1476.

fordítottak le német nyelvre. Ugyanígy rendkívül népszerű volt De la Motte is, aki egy mesegyűjtemény kiadása mellett elsőként írt külön értekezést a meséről.¹²² 1738-ban jelent meg az első német mesekönyv Hagedorn tollából,¹²³ s ezzel a műfaj divatirányzattá vált. 1742-ben például egy morális tartalmú hetilap indult *Der deutsche Aesop* címmel, mely kizárólag meséket közölt. A Gottsched és a svájciak között 1730 után kirobbant irodalomelméleti vita¹²⁴ kifulladására után már csak az ismert érvek ismétlődnek; ebben a kontextusban jelent meg 1759-ben Lessing értekezése, mely új szempontokat és érveket hozott – Bodmer a következő évben hevesen meg is támadta. Lessing a lipcsei évek alatt ismerte meg Phaedrus műveit,¹²⁵ ekkoriban jelent meg ugyanis Gellert *Fabeln und Erzählungen* és Lichtwert *Vier Bücher Aesopischer Fabeln* című kötete. Lessing első meséi 1747-től, teológia tanulmányai alatt¹²⁶ jelentek meg, majd 1753-ban összegyűjtve is napvilágot láttak írásainak első kiadásában. E korai mesék Hagedorn és Gellert, illetve rajtuk keresztül La Fontaine és La Motte mintáját követik – a két francia műveinek 1713-as illetve 1721-es német nyelvű fordítása, majd az új műfaj lehetőségeit felismerő Hagedorn 1738-ban megjelentetett kötete a német nyelvű meseirodalom születésének és a következő évtizedek megjelenési hullámának kiváltó oka. Az eredetiséget mellőző első kísérletek után Lessing érdeklődése 1757-ben fordul ismét a mesék felé; e korszak az Aesopus-stúdiumok kezdete is egyben, melyet Richardson tanító célzatú Aesopus-válogatásának lefordítása ösztönzött, s 1759-ben jelentette meg az *Abhandlungen über die Fabeln* című művét. Az értekezés öt fejezetből áll, ebből számunkra az első fejezet tűnik a legfontosabbnak; Lessing itt a korhangulat didaktikus igényeire referál, s a mese tanításban betöltött helyét elemzi. Saját mese-definícióját csak az első értekezés végén adja meg, ez azonban nem egy újabb meghatározási kísérlet a sorban, hanem az előzőleg felsorolt gondolkodók De la Motte, Richer, Breitinger, Batteaux - definícióinak teljes felülírása:

¹²² Antoine Houdar de La Motte, *Fables nouvelles ... avec un discours sur la fable*. Paris: Dupuis, 1719.

¹²³ Friedrich von Hagedorn, *Versuch in Poetischen Fabeln und Erzählungen*. (ND Stuttgart: Metzler, 1974.)

¹²⁴ Gottsched 1730-ban jelentette meg a *Versuch einer Critische Dichtkunst vor die Deutschen* című művét, mely 1751-ig négy kiadást élt meg; a svájci Bodmer és Breitinger támadásai mellett a német Jakob Immanuel Pyra az ízlés megrontásával vádolta Gottschedet (*Erweis, daß die G*ttisch*dianische Sekte den Geschmack verderbe*. 1743).

¹²⁵ Lessing 1476-ban hallgatta Christ mesékről szóló előadását. Vö. recenziója a *Berlinische Privilegierte Zeitung*-ban (1749) LM 4, 27. o.

¹²⁶ Az *Ermunterungen zum Vergnügen des Gemüths* (1747), a *Berlinischen privilegierten Staats- und gelehrten Zeitung* (1751) és a *Neuesten aus dem Reiche des Witzes* (1751) hasábjain.

„man ist in Gefahr, sich auf dem Wege zur Wahrheit zu verirren, wenn man sich um gar keine Vorgänger bekümmert.“¹²⁷

Az értekezés *Vom Wesen der Fabel* címet viselő első fejezetében Lessing a 18. századi meseelméletek gyakorlatától eltérően az aesopusi mesét megkülönbözteti más, a kortárs elméletekben szintén meseként kezelt műfajoktól, s értekezése egyedüli tárgyává teszi. Fontos megjegyeznünk, hogy már itt jelen van az a gondolat, mely a mese műfaját nem pusztán a poézis, hanem a morál területeihez is tartozóként definiálja: a mese filozófiai teljesítményének központi fogalma a tiszta, közvetlen ismerettel szolgáló szemlélődő megismerés (*anschauende Erkenntnis*). Breitinger a mesét még „lehreiches Wunderbares“-ként határozza meg, melynek értelmében a költői forma az igazság felöltöztetése, a szubtilis érvelésment követésére képtelen befogadó ismeretszerzésének megkönnyítésére, s e definícióban La Motte hatása fedezhető fel, aki szerint „die Fable ist eine unter die Allegorie einer Handlung versteckte Lehre“¹²⁸ - ugyanez a gondolat van jelen Gellert *Fabeln und Erzählungen* kötetének vignettáján, ahol a női alakban megjelenő meztelen igazság a költészet által nyújtott leplet veszi át. Lessingnél a mese fogalmának ezen meghatározása érvényét veszti, s - Wolffhoz hasonlóan - a mese mint a megismerés egy formája egyértelműen felértékelődik; a mese nem poétikus csomagolásban közvetített filozófiai tartalom, s morális hasznának nyitja a szemlélődő megismerésben rejlik - az első értekezés fogalmi apparátusa megelőlegzi a *Laokoon* érvelésbázisát.

A *Laokoon*¹²⁹ megírásának kiváltó oka Winckelmann *Gedanken*¹³⁰-jának azon állítása volt, mely szerint a szoborcsoport alkotói morális, s nem esztétikai megfontolások okán enyhítették sóhajjá Laokoon fájdalomkitörését¹³¹ – mely megállapítás elméleti alapjait az *ut pictura poesis*¹³²s elvében találta meg. Lessing

¹²⁷ „Az a veszély fenyeget, hogy eltévedünk az igazság felé vezető úton, ha egyetlen elődünkkel sem törődünk;” magy. R 4,38. o. magy. Lessing (1982) 61. o.

¹²⁸ „...a mese egy cselekmény allegóriája mögé rejtett tanulság” R 4,14. o. magy. Lessing (1982) 42. o. Folytathatnánk a sort más meseelméleti írások megemlékezésével, így pl. Richer: „... kleines Gedicht, das irgend eine unter einem allegorischen Bilde versteckte Regel enthalte.” (kis költemény ... mely allegorikus kép mögé rejtett szabályt tartalmaz.” R 4,22. o. magy. im. 49. o.

¹²⁹ Az első vázlatok 1762/63-ból származnak, s az 1766-ban megjelent *Laokoon* a tervezett mű első része csupán.

¹³⁰ Ugyanígy meg kell említenünk az okok között Spencer *Polymetis* című, 1747-ben megjelent művét, s Caylus *Tableaux tirés de l'Iliade*. kötetét.

¹³¹ Winckelmann művére s e kulcsfontosságú állítására Mendelssohn a *Trauerspiel*-levelezés során hívta fel Lessing figyelmét. JubA 11, 66-86. o.

¹³² Horatius *Ars poetica* 361. sor; illetve a beszélő festészet-néma költészet megfogalmazásban Plutarkhosz *De gloria Atheniensium*-ban, ahol a szerző Szimonidész idézi (346). Legszélesebb körben ismert felevenítése: C. A. Dufresnoy *De arte graphica* (Paris, 1667), s annak angol nyelvű fordítása: John Dryden (London, 1695.): „Painting and Poesy are two sisters; which are so like in all things, that they mutually lend to each other both their Name and Office. One is called a dumb Poesy, and the other a

művének két alapvető szándéka egyrészt a költészet megszabadítása ezen ortodox érvényességűvé merevedett elv fennhatósága alól, másrészt a képzőművészetekkel szembeni primátusának megalapozása. A művészetek határainak meghúzóása az antikvitas óta visszatérő probléma, s a Lessing által alkalmazott fogalmi apparátus nem tartalmaz lényegi újdonságot a már elhangzottakhoz képest – így például Mendelssohn *Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*¹³³ című műve már megelőlegezte a lessingi megállapítások egy részét -, Lessing előtt ismert az időmomentum szerepe a művészeti ágak elkülönítésében, a koexisztencia és a szukcesszivitás, a pregnáns és a gyümölcsöző pillanat fogalma, az önkényes és természetes jelek tana. A Lessing által javasolt megoldás újdonsága az *ut pictura poesis* elv teljes elvetése, s a művészeti ágak határainak világos meghatározása, mint ahogyan ezt a Laokoón alcímében is jelzi,¹³⁴ de már az első oldalakon elszólja magát s a festészet szűkebb illetve a költészet tágabb köréről szól. A festészet felől nézve Lessing elméleti fejtegetése természetesen értelmezhető veszteségként, hisz az *ut pictura poesis* elv garantálta határok leszűkülésével jár, másfelől azonban a képzőművészetek kizárólag önnön belső törvényeik szabályozta autonómiát nyernek, míg a költészet esetében¹³⁵ a befogadói oldalon a képzelőerő nyer nagyobb mozgásteret, s a költő fantáziáját sem kötik műfaján kívüli szabályok. Lessing nem áll meg a képzőművészetek és a költészet teljes függetlenségének bizonyításánál; a költészetet megillető tágabb mozgástér állítása egyben a költészet előtérbe állítását is jelentette.

A költő a lényegi összefüggések feltárásában is előkelőbb helyet foglal el, mint a festő, s joggal állapíthatjuk meg, hogy a Lessing által felállított hierarchiában a költészet a legfilozofikusabb művészeti ág, hisz általánossága, melyet a különösen őriz meg,

speaking Picture.” (A festészet és a költészet két nővér, akik olyannyira hasonlítanak egymásra minden dologban, hogy nevüket és működési körüket egyaránt kölcsönzik egymásnak. Az egyiket néma költészetnek, a másikat beszélő képnek hívjuk.) A dráma-cselekmény és a festészet-vonal pusztán illusztratív párhuzamos említése Arisztotelész Poetikájában (1450 b 1-3) Dryden *A parallel of Poetry and Painting* című előszavában már a két művészeti ág viszonyának meghatározó elemévé vált: „Expression, and all that belongs to words, is that in a poem which colouring is in a picture”, (A kifejezés, s mindaz, ami a szavakhoz tartozik, az a költeményben, ami a színezés a képen.) etc. Ugyanez a gondolat jelenik meg Batteux *Les beaux arts réduits à un même principe* (Paris 1746) című művében. Az *ut pictura poesis* elv ugyanígy fontos szerepet tölt be a retorikában; Quintilianus a *De institutione oratoria*-ban (VIII. 3) rögzíti azt a retorikai toposzt, hogy a szónoknak képesnek kell lennie láttatni hallgatóságával mindazt, amiről beszél, s *progymnasmata* retorikai gyakorlatai e képességet igyekeznek fejleszteni; az *ekphrasis*, a *descriptio locorum* és a *descriptio temporum* szintén képi megjelenítést szolgált.

¹³³ Berlin, 1757. JubA 1, 165-190. o. magy. (részletek) Janus 4.1 (1987) 48-61. o.

¹³⁴ „... oder über die Grenzen der Malerei und Poesie.”

¹³⁵ Lessing költészetet érintő alaptéziseinek megfogalmazásakor Du Fresnoy műve helyett Ludovico Dolce jóval korábban született *Dialogo della pittura* (1557) című művét támadja – a jóval ismertebb francia szerző mellőzésének legvalószínűbb oka az, hogy művét a festőknek címezte, ellentétben Dolce-vel, akinél a címzett a költő Aretino, s a költészetet a festészet fennhatósága alá sorolja.

mélyebb és átfogóbb, mint amit más művészetek kínálni képesek – s a költő kötelessége a karaktervonás kiaknázása.

„In der Natur ist alles mit allem verbunden; alles durchkreuzt sich, alles wechselt mit allem, alles verändert sich eines in das andere. Aber nach dieser unendlichen Mannigfaltigkeit ist sie nur ein Schauspiel für einen unendlichen Geist. Um endliche Geister an dem Genusse desselben Anteil nehmen zu lassen, mußten diese das Vermögen erhalten, ihr Schranken zu geben, die sie nicht hat; das Vermögen abzusondern und ihre Aufmerksamkeit nach Gutdünken lenken zu können. (...) Die Bestimmung der Kunst ist, uns in dem Reiche des Schönen dieser Absonderung zu überheben, uns die Fixierung unserer Aufmerksamkeit zu erleichtern. Alles, was wir in der Natur von einem Gegenstande oder einer Verbindung verschiedener Gegenstände, es sei der Zeit oder dem Raume nach, in unsern Gedanken absondern, oder absondern zu können wünschen, sondert sie wirklich ab und gewährt uns diesen Gegenstand, oder diese Verbindung verschiedener Gegenstände, so lauter und bündig, als es nur immer die Empfindung, die sie erregen sollen, verstattet.“¹³⁶

¹³⁶ „A természetben minden összefügg mindennel; minden kereszteződik egymással, minden változik, minden átalakul. Ámde ebben a végtelen változatosságban a természet színjáték csupán egy végtelen szellem számára. Hogy véges szellemek is élvezhessék e színjátékot, meg kellett szerezniük azt a képességet, hogy korlátozzák a természetet, holott neki nincsenek korlátai; meg kellett szerezniük a különválasztás képességét és azt, hogy figyelmüket tetszés szerint irányíthassák. (...) A művészet hivatása az, hogy felmentsen bennünket a szépség birodalmában ez alól a különválasztás alól, és megkönnyítse figyelmünk rögzítését. Mindazt, amit a természetbe egy tárgytól vagy különböző tárgyak összefüggésétől, akár az idő, akár a tér tekintetében, gondolatban elválasztunk – vagy elválasztani szeretnénk, azt a művészet valóban elválasztja, és ezt a tárgyat vagy a különböző tárgyaknak ezt az összefüggését olyan tisztán és nyilvánvalóan állítja eléink, amennyire csak az érzések, amelyeket fel kell kelteniük, megengedik.” HD. 70. R 6,358-59. o. magy. Lessing (1982) 450. o.

2. Taktika és vívótudomány: Schmidt és Goeze

Lessing az 1774-ben kiadott töredékek bevezetőjében egy nyomozó alaposságával építi fel a vélt szerző profilját: „a papírok külső állapota után ítélve a töredékeket körülbelül harminc évvel ezelőtt írhatták”, „több részről a héber nyelv alapos ismerete világlik ki”, „a szerző általában Wolff alaptételeiből kiindulva filozofál”; majd meg is nevezi, kinek a kézjegyét véli felismerni a töredékeken: „Schmidtre, a biblia wertheimi fordítójára gondolok”.¹³⁷

Schmidt nevének bedobása a köztudatba minden, csak nem a Reimarushoz vezető nyomok összezavarása – Reimarushoz ugyanis, mint ahogyan a következő fejezetben látni fogjuk, nem vezetnek nyomok.¹³⁸ A köztiszteletben álló hamburgi tudós minden gyanú felett áll, s az évtizedek alatt régimódivá vált wolffianizmusa rég nem elég ahhoz, hogy a bárhol szabadgondolkodót sejtő ortodoxia szemében potenciális szerzővé váljon. Schmidt menekülésének utolsó állomása egyben Lessing birodalmi cenzúrával történő összeütközésének színtere is, s ennyiben kézenfekvő, hogy Lessing e verzióval álljon elő - levelezésében megtalálhatjuk annak jelét, hogy helyzete nemcsak számára mutatott hasonlóságokat a Wertheimi Biblia fordítójának sorsával,¹³⁹ és Schmidt védelmezőjének, I. Károlynak 1779 márciusi halála illetve az őt követő Károly Vilmos Ferdinánd várható reakcióinak kiszámíthatatlansága nyilvánvalóan újra felszínre hozta a korántsem lebecsülhető potenciájú ellenfél keltette aggodalmakat. Mindez egy újabb hipotézis megfogalmazására bátorít: Lessing nem annyira Reimarus szerzőségének eltitkolásához alkalmazza *camouflage*-ként Schmidt alakját, hanem saját magáról igyekszik elterelni a gyanút – mindennek igazolásához azonban célszerű felvázolnunk, mit is tudhatott a kortárs olvasó Johann Lorenz Schmidtről.

¹³⁷ Mádl (1968) 81-82. o. ford. Timár Ilona. A kiinduló állítás, miszerint Lessing a hercegi könyvtár kiadatlan kéziratai között bukkant rá a töredékekre, önmagában hihető: 1774-ben ugyanilyen előzmények után *Vom Alter der Ölmalerey aus dem Theophilus Presbyter* címen jelentette meg Theophilus Presbyter *De diversis artibus*-át is.

¹³⁸ A vitával foglalkozó szakirodalom mégis gyakran ezt az álláspontot képviseli, így pl. a fentebb idézett kötetben is azt olvashatjuk, hogy „Lessing a tulajdonképpeni szerzőről, Reimarusról el akarja terelni a figyelmet, ezért említ szándékosan más nevet.” im. 82. o. Johann Albrecht Heinrich Reimarus 1778. március 19-i levelében arról panaszkodik Lessingnek, hogy az a hír terjed, miszerint Lessing többeknek elárulta a töredékek szerzőjének kilétét - s ez a vitairatokból is sejthető (LM 21,195-199. o.), de ez inkább az ifjabb Reimarus féltelmeiről, mintsem az apját illető vádakról tanúskodik.

¹³⁹ Lessing levele Elise Reimarushoz, 1780. november 28, LM 18, 355-356. o. illetve Elise Reimarus levele Lessinghez, 1780. december, LM 18, 314-315. o. Ez utóbbi sógorához, August Hennings-hez írott figyelmeztető leveleiben is utal Schmidt esetére, s a kereszténységről alkotott véleményének eltitkolására kéri.

Az 1648-as westfáliai béke a következő évszázadokra is kihatóan rögzítette a teológiai viták és publikációk kereteit az érintett három egyház (katolikus, református, lutheránus) védelmében s tartotta életben a cenzúra intézményét. Mindez azonban várakozásainkkal ellentétben nem jelenti a teológiai diskurzus és a publikáció szabadságának teljes elvesztését; a befolyásos barátokkal és némi szerencséivel bíró radikális (heterodox, egyház- vagy akár keresztényellenes) gondolkodók képesek voltak a tiltások és üldözések közepette is megőrizni valamit szellemi befolyásukból és a kiadók sem zárkóztak el minden esetben a névtelen publikációk terjesztésétől.¹⁴⁰ A legismertebb példa az ateizmusvadász miatt elűzött Christian Wolff esete, aki pártfogóinak köszönhetően szabadon működhetett Marburgban,¹⁴¹ de ugyanez igaz pl. A *Berleburgi Biblia* szerzőire, akik Casimir von Sayn-Wittgenstein-Berleburg védelmét élvezték a birodalmi *Corpus Evangelicorum*¹⁴² ellenében, vagy több radikális pietistára is¹⁴³ – miközben az üldöztetés és a börtön veszélyeit sem becsülhetjük alá.

E felemás hatásfokú cenzúra s az éledő bibliakritika legjelentősebb példája Johann Lorenz Schmidt esete, aki 1735-ben névtelenül publikálta nagyszabású tervének, a Biblia új német fordításának első darabját.¹⁴⁴ Esetében a birodalmi cenzúra sokkal éberebben és erőteljesebben reagált, mint elődei ellenében, s befolyásos barátainak csak egyévi raboskodás után sikerült biztonságos helyre menekíteniük s publikációs lehetőséget biztosítaniuk a már elkészült első résznek, mely Mózes öt könyvének német nyelvű fordítását tartalmazta (a tervezett további részek nem készülnek el).

A pozitív hangvételű kritikák¹⁴⁵ ellenére a protestáns ortodoxia heves ellenérzéssel fogadta a művet, s a megjelenés utáni időszakban több mint százhusz elítélő s a fordítót s a művet egyaránt támadó írás született, melyek közül a legnagyobb hatással Joachim

¹⁴⁰ lásd. pl Mendelssohn könyvtárának tiltott darabjait; 159. jegyzet.

¹⁴¹ lásd Carl Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. 388-441. o.

¹⁴² vö. 400. jegyzet

¹⁴³ Hans Jürgen Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

¹⁴⁴ *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus[.] Der erste Theil worinnen Die Gesetze der Jisraelen enthalten sind nach einer freyen [Ü]bersetzung welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird*. Wertheim, 1735.

¹⁴⁵ Így pl. Johann Lorenz Mosheim, a korszak legjelentősebb egyháztörténésze, Christian Wolff, Johann Gustav Reinbeck, Frigyes Vilmos tanácsadója és az egyik legbefolyásosabb német protestáns teológus; a legfontosabb pozitív értékelések a *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen* és a *Hamburgische Berichte von neuen Gelehrten Sachen* hasábjain jelentek meg; a hozzászólók között találjuk Lange, Pfaff, Walch, Carpov, Gottsched, Edelmann és Reimarus nevét is.

Lange értekezése bírt: a szerző hevesen támadta Schmidt-et, akit már a címben is azzal vádolt, hogy gúnyolódik a kereszténységen.¹⁴⁶

A teológusok felzúdulását Schmidt fordításban alkalmazott módszere okozta: a szöveg racionális kezelése az előszóban, a jegyzetekben s magában a szövegtestben, mely tökéletes ellentétben állott a német nyelvterületen még érvényben lévő gyakorlattal, ami a Szentírást, mint egyedülálló, isteni inspiráció által létrejött szöveget a szimbolikus interpretáció „szent” eszközével igyekezett értelmezni. Schmidt ellenben a bibliai textusra a definíció és dedukció általa univerzálisnak tartott szabályait alkalmazza, ahogyan azokat Wolff műveiben készen találta. Ennek következménye a mózesi szövegek értelmezésének másik sarkalatos pontja, az a meggyőződése, hogy azokat csak saját kontextusuk keretein belül értelmezhetjük, s mellőznünk kell minden olyan interpretációs kísérletet, mely időben később íródott szövegekre támaszkodik¹⁴⁷ – nyilvánvaló, hogy az Újtestamentum kiiktatása az értelmezés horizontjáról sérti a hagyományos *concordia*-elvet és elveti a szokásos értelmezési gyakorlatot, mely bizonyos ótestamentumi szöveghelyeket Jézus eljövételére vonatkozó próféciákként kezel.¹⁴⁸

A teológiai tiltakozásokat politikai lépések kísérték; már a mű megjelenése előtt megszületett az első tiltó határozat, melyet a következő hónapokban újabbak követtek többek között Szászországban, Poroszországban, majd birodalmi szinten is.¹⁴⁹ Ez utóbbi a keresztény hit alapelveinek tagadása miatt a megjelent példányok elkobzását s a szerző, „egy bizonyos Schmidt” *prosecutio*-ját rendeli el. Az első intézkedések hatására Schmidt addig meglévő intellektuális háttérbázisa az óvatosságot választotta; Johann Christoph Gottsched például, akitől Schmidt leveleiben hiába kért nyilvános támogatást, a cenzúrától való félelmében hallgatásba burkolózott és csak a privát

¹⁴⁶ *Der philosophische Religionspöthter, in dem ersten Theile des Wertheimischer Bibelwercks verkappet...* Leipzig, Halle, 1735, ²1726.

¹⁴⁷ A *hermeneutica sacra* alaptézise szerint az Ótestamentum valódi értelme csak az Újtestamentum alapján érthető meg – ennek megfelelően még Mózes sem látja át az általa írásban rögzítettek teljes értelmét. Ezzel ellentétben Schmidt a *Die göttlichen Schriften* előszavában így ír: „...denn der erste Verfasser muß fuer sich verstanden werden, und es wuerde eine verkehrte Sache seyn, wenn man die Begriffe von seinen Worten in den folgenden Schriften suchen wollte, welche erst lange nach ihn verfertiget worden.” (... mert az első szerzőt önmagában kell megértenünk, s fonák dolog lenne, ha szavainak jelentését a rákövetkező írásokban keresnénk, melyeket sokkal később készítettek el.) Schmidt (1735) 44. o. id Peter Stemmer, *Weissagung und Kritik. Ene Studie zur Hermeneutik bei H. S. Reimarus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. 104. o. Stemmer aláhúzza, hogy Schmidt az első szerző német nyelvterületen, aki felszámolja a *hermeneutica sacra* / *hermeneutica profana* kettős felosztását, s egy egységes *hermeneutica universalis*-t fogalmaz meg.

¹⁴⁸ Pl. 1Móz. 49,10; 4Móz. 24,17

¹⁴⁹ lásd Paul Spalding, „Noble Patrons and Religious Innovations in 18th Century Germany: The Case of Johann Lorenz Schmidt”, in *Church History* 65/3 (1996) 379-380. o.

szférában szolt bátorítólag a fordításról. Mindebben nyilvánvalóan szerepet játszott az is, hogy írásai miatt ő maga is a hatóságok figyelmének keresztüztüzebe került, s valószínűleg e két eset együttesen készítette arra, hogy nem sokkal később csatlakozzon a Johann Gustav Reinbeck körül szerveződő berlini *Alethophile* társasághoz.

A politikai nyomásgyakorlás nem kímélte a kedvező kritikákat megjelentető újságokat sem: a *Hamburgische Berichte* szerkesztője, Johann Peter Kohl aggódó leveleket írt a közvetítőszeretet betöltő Johann Höfleinhez, a lap részlelhajlás nélküli publikációs politikáját lehetetlenné tevő körülményekre panaszkodva. A *Neue Zeitung von Gelehrten Sachen* szerkesztője, Friedrich Otto Mencke ugyanebben a helyzetben találta magát; az ellentábor az előzőleg publikált kedvező hangvétellű kritikák miatt arra „kényszerítette”, hogy az újság nyilvánosan vizsgálja felül álláspontját, s amikor az önkritikát nem találta elég mélyrehatónak, egy előre megírt változat közlését sikerült elérnie.¹⁵⁰

Schmidt eközben a helyi hatóságokkal szemben igyekezett álláspontját tisztázni, majd egy év után homályos körülmények között sikerült megszöknie. Mindez nem gátolta meg abban, hogy a bibliafordítás első részének megjelenését követő két évben névtelen iratok sorában védje magát és művét. Noha az eredetileg tervezett bibliafordítás befejezetlen marad, a következő évek fordításai éppoly jelentősek voltak: Mathew Tindal nagyhatású műve, a *Beweis, daß das Cristenthum so alt, als die Welt*,¹⁵¹ Baruch Spinoza *Etiká*-ja,¹⁵² az ottomán birodalom első komoly és alapos története, Dmitry Cantemir *Geschichte des osmanischen Reich* című kétkötetes műve.¹⁵³

Schmidt önvédelmi taktikája sikeresnek bizonyult a birodalmi cenzúra egyébként könyörtelen gépezetével szemben: írásait névtelenül publikálta, s levelezésében wertheimi tartózkodása alatt a „Germann”, szökése után a „Johann Ludwig Schröter” pszeudonimet használta – Ansbach-i majd Altona-i tartózkodása után e néven kapott tanítói állást I. Károly Braunschweig-Wolfenbüttel-i udvarában, természetesen a herceg tudtával. Személyes bátorsága és valós identitásának titkolása azonban önmagában nem lett volna elég ahhoz, hogy sikeresen vegye fel a harcot az ortodox ellentáborral;

¹⁵⁰ *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen* no. 14 (1736. február 16) 128. o. illetve no. 36 (május 3) 325-328. o.

¹⁵¹ 1741; *Christianity as Old as the Creation*. London, 1730.

¹⁵² *B[aruch] S[pinoza] Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff* (1744) az első német nyelvű Spinoza-fordítás.

¹⁵³ 1745; *History of the Growth and Decay of the Othman Empire. London 1734-1735*. ford. latin eredetiből.

szerencsés menekülésében s műveinek publikálásában tagadhatatlanul oroszlánrésze van pártfogói politikai befolyásának s anyagi segítségének.¹⁵⁴

A Wertheimi Biblia megjelenésekor heves vihart keltett német szellemi körökben; egyrészt nyílt támadásnak minősült a megkérdőjelezhetetlen autoritással bíró két évszázados Luther-fordítással szemben, másrészt tovább súlyosbította helyzetét nyelvhasználatának megválasztásával: a leibnizi-wolffii racionális filozófia nyelvének teológiai környezetben való alkalmazása ellenséges lépésként értelmeződött a teológusok között. Harmadrészt tartalmi megjegyzései sem a harci hangulat elcsitítását segítették elő; azon állításai, melyek a tradicionális *concordia* elv legitimitását vitatva azt igyekeztek bizonyítani, hogy a Tóra szó szerinti értelmében nem szól sem a trinitásról, sem Jézus eljövételéről, csak további olajat jelentettek a már így is lángoló tűzre.¹⁵⁵ A kirobbanó vita hevességére és kiterjedtségére jellemző, hogy a szász és porosz kormány, sőt még a bécsi *Reichshofrat* is megtiltotta a mű adás-vételét, és büntette tulajdonlását is.

Annak ellenére, hogy a tilalmak hatására Schmidt fordítása szinte ismeretlen maradt a kortársak számára, továbbra is jelentős befolyással bírt az éledő bibliakritikára. Schmidt-et követve más német teológusok is (így pl. Siegmund Baumgarten vagy tanítványa, Johann Salomo Semler) racionális kritériumokat kezdtek alkalmazni a bibliaértelmezésben, beleértve történelmi kontextusának elemzését vagy a csodák kritikus vizsgálatát. E sorba illeszthető Hermann Samuel Reimarus titokban írott nagyszabású műve, az *Apologie*¹⁵⁶ is, noha természetesen kérdéses marad, mennyiben beszélhetünk Schmidt közvetlen hatásáról, s mennyiben a megváltozott feltételekéről illetve a közös filozófiai gyökerekről.

¹⁵⁴ Nem mellékes megjegyezni, hogy Schmidt pl. Cantemir művének fordítását Mária Teréziának ajánlja, és két tiszteletpéldányt el is juttat Bécsbe, nem sokkal később pedig II. Frigyesztől kér védelmet – ez is jól mutatja tudatos szövetséges-keresését a befolyásos körökben, akiknek segítsége nem ritka a nonkonform gondolkodók környezetében: a pietista Berleburgi Biblia szintén üldözött fordítóinak egyike, Johann Christian Edelmann Hachenburgban, Neuwiedben és Berlinben is védelmet talált, Carl Friedrich Bahrdd pedig porosz területre tudott menekülni, dacára az ellene kiadott birodalmi rendeletnek.

¹⁵⁵ A vita kortárs irodalmáról lásd: *Ausführliche Historie der verruffenen sogenannten Wertheimischen Bibel* (Erfurt, 1739.); Schmidt névtelenül megjelentetett szöveggyűjteménye: *Sam[m]lung der[j]enigen Schriften welche bey Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt heraus gegeben* (Frankfurt, Leipzig, np., 1738); Emmanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Bd. I-V. Gütersloh: Gütersloher Verlag, ³1964.

¹⁵⁶ [Gerhard Alexander] Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftige Verehrer Gottes*. 2 Bde (Gerhard Alexander) Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Frankfurt, 1972.

Lessing környezetében szintén felbukkan a Wertheimi Biblia: Mendelssohn egy, Georg August von Breitenbach-hoz írott leveléből tudjuk,¹⁵⁷ hogy a berlini filozófus ismerte¹⁵⁸ és kiváló műnek tartotta a Wertheimi Bibliát, sőt, könyvtárában őrizte annak egy másolatát is.¹⁵⁹

Spalding elemzése szerint¹⁶⁰ Mendelssohn 1780-83-ban született Tóra-fordítását, a *Sefer netivot ha-Shalom*-ot (A béke ösvényeinek könyve) is nagyban befolyásolta a *Wertheimi Biblia*. Ellenvetésként megjegyezhetjük, hogy a fent említett levélrészleten kívül nem találkozhatunk a *Wertheimi Biblia* említésével sem Mendelssohn későbbi leveleiben, sem műveiben. De mint láttuk, a kötet birtoklása is illegális, említése vagy egy nyomtatásban megjelenő hivatkozás komolyan megtépázhatja bármely tudós hírnevét.¹⁶¹ Spalding elemzésében megkísérli felmutatni Schmidt inspiratív hatását Mendelssohn fordítására, de nem beszélhetünk meggyőző bizonyítékokról, ui. a két gondolkodó életében és álláspontjában illetve a munka körülményeiben meglévő párhuzamok már magukban is elégséges anyaggal szolgálnak a hasonlóságok kezelésére, és Mendelssohnál nem találkozhatunk a már említett részleteknél explicitebb utalásra. E meglévő közös jellemzőket Spalding is felsorolja (a fordítói munka ösztönzője mindkettőjükénél a nevelő/házitanító szembesülése a meglévő Biblia-fordítások elégtelen színvonalával, nyelvezetének elavultságával, etc; álláspontjuk legmarkánsabb jellemzője a lebnizi-wolffi filozófia racionalizmusa; a héber nevek és fordulatok fordításában mutakozó homogenitást a héber nyelvű kommentáriródalom ismerete és értékelése megmagyarázhatja), de nem tekinti elégségesnek.

Lessing is felhasználja Schmidt érvkészetét az ótestamentumi próféciák diszkvalifikálására,¹⁶² és már 1754-ben aláhúzza a cenzúra káros hatását a kényesebb témákkal foglalkozó művek esetében.¹⁶³ Mendelssohn tórafordítása egybeesik Reimarus

¹⁵⁷ 1756. július 2. JubA 11 52-53. o.

¹⁵⁸ Barátja, Christian Nicolaus Naumann lakásában fogta először kézbe 1756 nyarán.

¹⁵⁹ *Verzeichnis der auserlesener Büchversammlung des seligen Herrn Moses Mendelssohn*. Berlin, 1786 (Repr. Leipzig, 1929.) N. 254., 16. o. Berlinben a tiltás ellenére is meg lehetett venni a *Wertheimer Bibel*-t, az eredetinel természetesen jóval borsosabb áron; 1761 őszén pl. a Haude und Spener kiadó kereste meg a wertheimi Johann Nehr nyomdáját néhány másolat beszerzése érdekében.

¹⁶⁰ Paul Spalding, „Toward a Modern Torah: Moses Mendelssohn’s Use of a Banned Bible” in *Modern Judaism* 19/1 (1999) 67-82. o.

¹⁶¹ vö. Mendelssohn levele Johann David Michaelis-hez, 1771. április 10. JubA 12.2 9.o.; Mendelssohn itt egy elmaradt személyes találkozásra sajnálkozik, ahol a Zsoltárok keresztény értelmezéséről remélt véleményt cserélni Michaelissal – a Schmidt fordításában is szereplő probléma sejlik fel a háttérben, a keresztény olvasat ui. Jézus eljövételére vonatkozó utalásokat vél felfedezni az ótestamentumi szövegben -, s jelzi, mindez nem tehető meg levelezés útján. Mindez jól jelzi a teológiai témájú kérdésekkel szembeni korabeli bizonytalanságot.

¹⁶² H 3. 25. ill. 63-64. o.

¹⁶³ H 3, 197. o.

töredékeinek megjelentetésével, melyekről Mendelssohn korántsem alkotott olyan kedvező véleményt, mint egykor a *Wertheimer Bibel*-ről¹⁶⁴ – igaz, ő ismeri a kéziratokat és a valódi szerző kilétét.

Noha a források szűkszavúsága lehetetlenné teszi, hogy e kérdést megnyugtatóan tisztázzuk, az azonban nyilvánvaló, hogy Schmidt munkássága jelen van Lessing és Mendelssohn életművében, pályájuk kezdetén éppúgy, mint végén. Mindez nem alaptalanul kelti fel gyanúkat, hogy Schmidt nevének említése a töredékek megjelentésekor több mint a pillanat szülte ötlet, melyet a hely azonossága inspirált.

A másik, módosított hipotézisünket gyengítő momentum, hogy noha Lessing elterelő hadművelete csupa racionálisnak tűnő elemből épül fel – Schmidt mindig névtelenül publikált, így természetesen a kéziratai sem tartalmazzak a szerző kilétét egyértelműen felfedő utalásokat; wolfenbütteli tartózkodása alatt az őt bűjtató herceg iránti tiszteletből hozzávetőleges hallgatási fogadalmat tett, de ez nem jelenti azt, hogy ne dolgozott volna egy későbbi megjelenésre szánt művön; e kézirat Schmidt váratlan halála után vagy akár még életében is bekerülhetett a könyvtár iratai közé; Lessing rábukkanhatott az elfeledetten porosodó kéziratkötegre, s mivel a hercegi könyvtár kevésbé ismert gyöngyszemeinek publikálása cenzúramentességet élvezett, merő ügybuzgalomból akár még fontosnak is érezhette, hogy felfedezését nyilvánosságra hozza, annak veszélye nélkül, hogy bárki is őt magát vélné az anonimitásba burkolózó szerzőnek -, több kérdést megválaszolatlanul hagy. Kérdéses, miért gondolhatta úgy Lessing, hogy Schmidt személye, aki, mint láttuk, sokkal inkább vörös posztó az ortodoxia szemében - hisz egyrészt nem pusztán egy megalázó vereség és a cenzúra tehetetlenségének, de közvetetten Wolff hallei elűzésének majd diadalmas visszatérésének emlékét is felidézi, másrészt megsemmisíti azt a totális vereséget kompenzáló soványka sikert is, hogy Schmidt halála után a wolfenbütteli udvartól sikerült kikényszeríteni a kézirathagyaték átadását -, jó csalétek lesz az ellentábor megtévesztéséhez és ellenreakciójának eltereléséhez. Arra sem kapunk választ, egyáltalán miféle ellenreakcióra gondol itt Lessing? A töredékek a későbbiekkel ellentétben Lessing által írott előszó nélküli első felének megjelenését a kortárs közvélemény hallgatag közönye fogadta; mint levelezéséből tudjuk, Lessing volt a legelégedetlenebb e ténnyel. Mindennek fényében sokkal valószínűbbnek látszik, hogy a *Wertheimi Biblia* és szerzőjének említése a töredékeket kísérő előszóban korántsem Reimarus szerzőségének álcázását célozza, s

¹⁶⁴ Mendelssohn levele Lessinghez, 1770. november 29. JubA 12.1 237-38.o.

nem is Lessing önvédelmi manővere, sokkal inkább a közönyös kortárs publikum felrázására és a teológiai vita kikényszerítésére tett kockázatos kísérlet.

Thomas Abbt egy 1765. július 9-i levelében arra kérte Friedrich Nicolai-t, hogy berlini kiadója jelentesse meg a mellékelt elküldött rövid vitairatot. Nicolai az ortodoxiának szánt hadüzenetet túl támadónak találta, ennek ellenére két hónappal később arról értesítette a meglepett Abbt-ot, hogy megjelent a néhány apró kiegészítéssel ellátott *Erfreuliche Nachricht von einem hoffentlich bald zu errichtenden protestantischen Inquisitionsgerichte und dem inzwischen in Effigie zu haltenden erwünschten Evangelisch-Lutherischen Auto da Fe*.¹⁶⁵ A csípős hangvételű írás egy, a hamburgi ortodoxia jelentős alakjainak jelenlétében zajló privát istentiszteletet ír le, Johann Melchior Goeze vezetésével. A vallásos összejövétel keretében Damm, Basedow, Michaelis, Ernesti, Semler és Teller műveit égetik el, majd C. F. Bahrdt a Berlini Akadémia döntéshozó urai ellen tart beszédet, amiért azok a zsidó Mendelssohn pályaművét merészelték díjazni.¹⁶⁶ Az abszurd jelenet végén Goeze egy hosszú s ünnepi imát mond, záróaktusként a Bibliára megesketve a jelenlevőket.

Goeze ekkor még csak az elején áll hosszú és heves vitákkal tarkított karrierjének, de a berlini felvilágosodott körökben máris a lutheránus ortodoxia inkvizíciós vágyainak megtestesítőjévé vált; az *Allgemeine deutsche Bibliothek*, mely általános programjaként az intolerancia elleni harcot nevezte meg,¹⁶⁷ szinte egyetlen, Goeze kézjegyével ellátott írást sem hagyott szó nélkül, legyen az akár csak pár oldalnyi, noha általában csak terjedelmesebb művekre reagált, s az évek alatt a Goeze-vel vitázó szövegek hangneme is egyre élesebbé vált – Goeze hasonló buzgalommal ragadott tollat minden egyes olyan írásmű ellenében, mely szerinte egyházának álláspontját támadta vagy az igaz hit

¹⁶⁵ Hamburg 1766.

¹⁶⁶Mendelssohn műve, az 1763-as *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* című akadémiai pályamű a szerző szkeptikus megnyilatkozásai ellenére elnyerte az Akadémia díját, s a június 2-i nyilvános ülésen kihirdették a győztes értekezés szerzőjének nevét, Merian pedig felolvasta a mű általa készített extraktumát. A *Berlinische privilegierte Zeitung* június 4-én tudósított az akadémiai eredményhirdetésről. Az akadémiai ülés jegyzőkönyvének tanúsága szerint a XX. és a XXVIII. számú értekezés a megismételt szavazáson is azonos pontszámot kapott (JubA 2, XLVI. o.), míg végül a XX. számú bizonyult a legjobbnak. A XXVIII. számú értekezés szerzője Kant volt.

¹⁶⁷ „Wir wollen der Intoleranz, diesem Ungeheuer, das alle Religion vertilgt, entgegen gehen; wir wollen Meynungen, Vorurtheile und Aberglauben, welche unserer Einsicht nach dem wahren Christenthum schädlich sind, und am meisten Freygeisterey veranlaß haben und noch veranlassen, zu vertilgen suchen...” (Elébe kívánunk menni az intoleranciának, e szörnyetegnek, mely minden vallást megsemmisít. El kívánjuk törölni azokat a véleményeket, előítéleteket és tévhiteket, melyek belátásunk szerint a valódi kereszténység kárára vannak, s melyek leginkább túlzó szabadgondolkodásra (*Freygeisterey*) ösztönöztek s ösztönöznek.) „Rez. Goeze, *Neue Sammlung auserlesener Canzelreden verschiedener berühmter und verdienter Lehrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche...*”. in *AdB* 8/1 (1768) 156. o.

számára veszélyes nézeteket képviselt; e túlfejlett hivatástudat arra kényszerítette gazdáját, hogy egyszerre több fronton vívjon könyörtelen harcot, kortársaiból tisztelet helyett sokkal inkább gúnyos megjegyzéseket kiváltva:

„Da fehlt es dem Verfasser nun völlig an der Gabe, des andern Urtheile mit ruhiger, stiller Fassung zu überlegen, sondern er ereifert sich gleich ... Auf solche Art von heiligen Flammen erhitzt, setzt er sich dann hin, tunkt, weil der Widersacher ein gottloser Mensch seyn soll, seine Feder in Schwärzeste Tinte und schüttet seine Gedanken gegen den verruchten Ketzer so aufs Papier, wie sie ihm sein geglaubter gerechter Eifer für die vermeinte Wahrheit eingibt.”¹⁶⁸

Goeze álláspontja az állandó vitapozíció ellenére sok tekintetben egyezik az egyik fő ellenfélként támadott neológ teológiáéval; közös jellemzőjük a szkepticizmus-, panteizmus-, materializmus- és ateizmus ellenesség. E felületes megegyezésen túl azonban nem találunk összeegyeztethető momentumokat a két álláspontban; ellentétük eredete ész és kinyilatkoztatás viszonyának gyökeresen eltérő megítéléséből fakad. A neológia felvilágosult észoptimizmusának olvasatában a kettő közötti viszony teljesen harmonikus,¹⁶⁹ míg Goeze határozottan képviseli, hogy e harmónia csak látszat, valójában a kinyilatkoztatásra támaszkodó hit komoly veszélyben van, amennyiben az ész határait is tiszteletben kell tartania. A kérdés, mely tartalmakat sorolhatunk a kinyilatkoztatás körébe, a neológ értelmezés szerint a természetes ész hatókörébe tartozik, mely ezzel nyilvánvaló fölényre tesz szert a kinyilatkoztatással szemben, ami kénytelen alárendelt szerepet betölteni:

„...so bewahre uns Gott vor ein solches Christenthum, als welches nichts anders, als ein mit ... biblischen Ausdrücken geschminktes moralisches Heydenthum seyn würde.”¹⁷⁰

Míg a neológiai szerint van hely a kritikai-történeti vizsgálódásoknak, mert azok hozzájárulnak a vallás igazságainak megismeréséhez, Goeze véleménye az, hogy nincs

¹⁶⁸ „A szerzőből tökéletesen hiányzik az adottság, hogy mások véleményeit nyugodt, csendes higgadtsággal mérlegelje, hanem azonnal tűzbe jön... A szent lángoktól ily módon feltűzelve leül, tintáját – mert ellenfele minden bizonnyal istentelen ember – a legfeketébb tintába mártja, s az elvetemült eretnek elleni érveit úgy önti a papírra, mint ahogyan azt a vélt igazságért jogosnak hitt buzgalma sugallja.” „Rez. Goeze, *Erweis und Vertheidigung des einigen, wahren und richtigen Begriffs von der Auferstehung der Todten nach der Schrift: gegen ... Hn. Basedow...*” in *AdB* 8/2 (1768)233. o.

¹⁶⁹ vö. pl. Johann Gustav Reinbeck, *Betrachtungen über die in der Augsburgischen Konfession enthaltene und damit verknüpfte Göttliche Wahrheiten welche theils auf vernünftigen Gründen, allesamt aber aus Heiliger Göttlicher Schrift hergeleitet, und zur Übung in der wahren Gottseligkeit angewendet werden.* (1733-39)

¹⁷⁰ „... Isten óvjon bennünket egy olyan kereszténységtől, mely nem más, mint bibliai kifejezésekkel díszített morális pogányság lenne.” Goeze, *Religionseifer*, 190. o. idézi: Harald Schulze, „Toleranz und Orthodoxie. Johan Melchior Goeze in seiner Auseinandersetzung mit der Theologie der Aufklärung”, in: *NZSTh* 4 (1962) 203. o.

más út, mint a Szentírás maga, melynek viszonyát a kinyilatkoztatáshoz a lutheránus ortodoxia inspiráció-tana rögzíti. A valójában hermeneutikai szintéren strukturálódó ellentét legjobb példája a végítélet kérdésében kirobbant vita: a neológ álláspont szerint Isten végtelen jóságával összeegyeztethetetlen a pokolbéli büntetések örökkévalósága, azonban ezzel a megoldással a Szentírás vonatkozó szöveghelyei¹⁷¹ elvesztik autoritásukat, és Jézus szavainak igazságtartalma megkérdőjeleződik.

Goeze polémikus hangvételű írásainak alapproblémája egyértelműen e kérdéskomplexumból nő ki: hogyan adható meg egy olyan állításhalmaz, mely tartalmazza a keresztény hit üdvösséghez nélkülözhetetlen alapigazságait? Figyelembe véve a természetes ésszel szembeni bizalmatlanságát, Goeze nem fogadhatja el a neológia megoldásjavaslatát, mely néhány alapállításra szűkíti le a különböző keresztény hitek közös alapját; az érv, hogy a szubtilis teológiai igazságok megértése nem várható el a gyülekezet egyszerű tagjaitól, szintén értelmezhetetlen: a Szentírás az egyetlen iránymutató az üdvösség kérdésében, a dogmatikus kijelentések megbonthatatlan, összefüggő láncolatot képeznek, melyből egyetlen elem sem hagyható ki vagy minősíthető mellékes állítássá. E rigorózus álláspont korántsem váratlan Goeze részéről: az 1750-es évektől a magdeburgi Szentlélek templomban kezdetben prédikátorként, majd lelkészként dolgozott, s prédikációi már karrierjének e korai állomásán is leginkább a halál, a feltámadás, az utolsó ítélet és a túlvilági lét témakörével foglalkoztak, melyek hamar híressé tették és nagyrészt ennek köszönhető, hogy 1755-ben nagy megtiszteltetésnek számító állást kapott, mint a hamburgi Katharinenkirche főlelkésze. Visszatérő témaválasztása nem meglepő, ugyanis a kortárs vélekedésekkel ellentétben Goeze egyáltalán nem tartja lehetetlennek a végítélet forgatókönyvének azon változatát, mely az örök élet ígérete mellett fenntartja az örök gyötrelmét is.¹⁷² Mint láthattuk, a felvilágosodás azon tendenciái, melyek kikezdi a Biblia szövegének autoritását, nem számolnak e fenyegető lehetőséggel és védtelenül hagyják a legfontosabb támaszától megfosztott hívőt – nem véletlen tehát, hogy a hamburgi főlelkész minden egyes lehetőséget megragad veszélyeztetett nyája védelmére.¹⁷³

¹⁷¹ Így pl. Mt.25, 34-46.

¹⁷² „És ezek elmennek majd az örök gyötrelmre; az igazak pedig az örök életre.” Mt. 25,46.

¹⁷³ Vö. Goeze „warer Religions-Eifer” fogalma a *Religionseifer* c. művében, különösen 18., 48-49., 100. és 157. o.

Goeze álláspontjának merevsége és reakcióinak abszurditásig fokozott kortárs kifigurázása nem fedheti el a képzett teológus saját keretein belül koherens érvelését; első személyes találkozásukkor a dicséretekben legtöbbször fukar Lessing is elismeréssel szól a főlelkész ismereteiről:

„Den 24. Jenner 1769, habe ich den Senior Götze zu erst persöhnlich kennen lernen. Ich besuchte ihn auf seine wiederholte Einladung und habe einen in seinem Betragen sehr natürlichen und in Betracht seiner Kentnisse gar nicht unebnen Mann an ihm gefunden.”¹⁷⁴

Goeze gyakorlott, mondhatni hivatásos vitázó, aki teológiai érvkészlete mellett ugyancsak sikeresen alkalmazza a világi hatóságok és a cenzúra figyelmének felhívását, amennyiben ellenfelei a hívők lelki békéjére nézve ártalmasnak tűnnek, de maga sem riad vissza az engedetlenségtől egyházi vagy világi előljárói ellenében, ha azok nem kellő szigorral sújtanak le vagy éppenséggel Goeze-t szólítják fel mértéktartásra.¹⁷⁵ Noha magatartása a kortársak szemében intoleránsnak minősült, saját álláspontjából e kijelentésnek nincs értelme; a toleranciát erkölcsi kötelességgé tevő kortárs elméletek az ortodoxia felől nézve pusztá pelagiánizmusnak minősülnek, a kinyilatkoztatás világos útmutatása ellenében a saját értelemre támaszkodó és tévedő ember bűnös, s e bűnt Goeze a *Gottesfeindschaft* fogalmában rögzíti¹⁷⁶ – Jézus újtestamentumi szavait nem relativizálhatjuk tetszésünk szerint,¹⁷⁷ a lutheri tradíciótól való bármely apró eltérés elfogadhatatlan, mert háttérében a károkozás szándéka áll. E meggyőződésének jó példája Carl Friedrich Bahrdt Biblia-fordítása ellenében írott művének címe: *Beweis, daß die Bahrdtische Verdeutschung des Neuen Testaments keine Übersetzung. Sondern eine vorsätzliche Verfälschung und frevelhafte Schändung der Worte des lebvendiges Gottes sey, aus dem Augenscheine geführt.*¹⁷⁸ Mindennek fényében már egyáltalán nem meglepő, hogy Goeze a hatvanas évektől a neológ dogmakritikával újraéledő teológiai viták¹⁷⁹ legmegbízhatóbb résztvevőjévé válik, aki minden egyes lehetőséget megragad a téves nézetek korrigálására.

¹⁷⁴ „1769. január 24. Személyesen megismerkedtem szenior Goeze-vel. Többszöri meghívására látogattam meg, s magatartásában természetes, ismereteit tekintve pedig szimpatikus embert ismertem meg személyében.” Id. Boehart William, *Politik und Religion. Studien zum Fragmenten-Streit (Reimarus, Goeze, Lessing)*. Schwarzenbeck, Martienss, 1988. 335. o. Ugyanígy nyilatkozott Nicolai is, aki megemlíti, hogy Lessing véleményét Goeze ortodox teológiai nézetei nem befolyásolták. R9, 339. o.

¹⁷⁵ vö. Boehart (1988) 235. skk.

¹⁷⁶ vö. Goeze, *Eine Predigt von dem wahren und falschen Frieden*, Hamburg, 1771. 19. o.

¹⁷⁷ vö. Mt. 7, 16-21.

¹⁷⁸ Hamburg. 1773.

¹⁷⁹ Schmidt elmenekülése és Edelman elhallgatása után egészen a hatvanas évekig német nyelvterületen nem találkozunk komoly teológiai vitával.

Spalding 1748-ban megjelent anonim *Betrachtungen von der Bestimmung des Menschen* című műve nem kerüli el Goeze figyelmét; még ugyanebben az évben egy *Sendschreiben*-nel kiegészítve újra megjelenteti Halle-ban¹⁸⁰. Az akkor még diakónus Goeze, aki jénai és hallei tanulmányai után tért vissza Aschersleben-be, nem Spalding a természetes vallásról kialakított kedvező véleményét kritizálja, hanem azt, hogy az erény, a halhatatlanság, a vallás fogalmát nem eredezteti egyértelműen a kinyilatkoztatásból; Goeze ez utóbbi szükségszerűségét hangsúlyozza s azt a spaldingi alapállítást támadja, mely szerint az ész önjeléből eljuthat az igazság megismeréséhez. Ezzel a feltörekvő neológia neuralgikus pontját érinti: a tézist, mely a természetes vallás kinyilatkoztatás-teológiai determináció alóli lehetséges emancipációját állítja. Spalding a harmadik kiadás függelékében válaszol e kritikára, aláhúzva, hogy pusztán az ész határainak felderítése volt a mű szándéka, s a természetes vallás hipotézisére támaszkodó bibliakritika távol áll a szerző világnézetétől, s mindemellett megjegyzi, hogy a kinyilatkoztatás és a természetes vallás tökéletes harmóniája régóta bizonyított. Goeze 1755-ben Magdeburgból Hamburgba kerül főpásztorként; ugyanebben az évben érkezett a Katharinenkirche-hez Julius Gustav Alberti is – a neológ teológia elkötelezett híve és Goeze társbérlete a következő két évtizedben állandó feszültségek forrásává válik. 1760-ban, Friedrich Wagner halála után Goeze tanácsadói funkcióba került, mint a *geistliche Ministerium* vezetője. E funkciójában került sor az első komolyabb összeütközésre Albertivel 1761-ben, aki a Zsoltárok egy szöveghelyének¹⁸¹ kiiktatását javasolta, mint a keresztényi felebaráti szeretettel összeegyeztethetetlen kitétel. 1763-ban Johann Bernhard Basedow¹⁸² *Philaethie. Neue Absichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der glaubwürdigen Offenbarung dem denkenden Publico eröffnet*¹⁸³ című kötete vált Goeze támadásainak céltáblájává. A kötet az általános vallási igazságok felmutatására és az állam különböző vallásokkal szembeni toleranciájának elvi megalapozására koncentrált, s ennek érdekében a morál szféráját leválasztotta az institucionált vallás fogalmáról. Hamburgban Basedow műve ellen prédikáltak, Goeze 1764-ben megjelentette a *Pastoral-Schreiben an die Gemeinde*

¹⁸⁰ -, in *einem Sendschreiben entworfen, nebst dem Abdruck gedachter Betrachtung selbst*. Halle, 1748.

¹⁸¹ „Öntsd ki haragodat a pogányokra, a kik nem ismernek téged, és az országokra, a melyek nem hívják segítségül a te nevedet.” (Zsolt. 79,6); illetve „Öntsd ki haragodat ama nemzetekre, a melyek nem ismernek téged, és ama nemzetségekre, a melyek nem hívják segítségül a te nevedet; mert megették Jákóbot, bizony megették őt, és elemésztették őt, és lakóhelyét elpusztították.” (Jer. 10,25)

¹⁸² vö. Lessing Lit. Briefe 102-112. LM 8, 223-266. o.

¹⁸³ 2 Bde. Altona, 1764.

Gottes in Hamburg an des Licht gestellet von dem Ministerium daselbst című kiméletlen kritikáját, mely a lehető legsötétebb színben igyekezett lefesteni a *Philalethie* álláspontját. Basedow ezekután nem talált kiadót védekezésének megjelentetéséhez, a *Verteidungsschriften*-t saját költségén adatta ki, s még az úrvacsoráról is kizárták. A felfokozott hamburgi hangulatra jellemző, hogy Goeze egyik prédikációját a következő mondattal zárta: „Den Kerl [ti. Basedow] muß man steinigen!”¹⁸⁴ Alberti, aki Basedow baráti köréhez tartozott, elutasította a tömeg „felheccelésének” gyakorlatát, és álláspontjáról személyesen tájékoztatta Goeze-t.

Basedow vallásoktatási reformja a gyermeki értelem fejlődéséhez szabott hitoktatás bevezetését szorgalmazta: az egyházi tradíció, a keresztény intézmény, s Isten tulajdonságainak elsajátítását csak a tizedik életév betöltése után javasolta, arra hivatkozva, hogy a kinyilatkoztatott vallás szupraracionalizmusa lényegében lépi túl az emberi ész kapacitásának és kompetenciájának határait. Goeze kritikájának bázisát az a kijelentés alkotja, hogy a hit nem függhet az emberi értelem erejétől.

Goeze egyre megalapozottabbnak érzi félelmét a keresztény világ repaganizálódásától, melynek csalhatatlan jegyeit vélte felfedezni a felvilágosodás eszméinek terjedésében:

„Wir haben die größte Ursache zu besorgen, daß, wo nicht unsere Kinder, doch unsre Enkel den völligen Untergang des Evangelii in Deutschland, und die schreckliche Rückkehr des Heydenthums, mit ihren Augen sehen werden.”¹⁸⁵

Basedow művének megjelenésével egyidőben Goeze elüldözteti Hamburgból Johann Matthias Dreyer-t, a *Schöne Spielwerke beim Wein, Punsch, Bischof und Crambambuli* szerzőjét, s a kötetet nyílt színen égették el.¹⁸⁶ Ugyanígy a hatvanas évek elejére esik az ún. *Teufelsstreit*, ahol Goeze legjelentősebb ellenfele Semler volt, aki elutasította a „leibhaftiger Teufel” tézisének.

1767-ben a berlini Friedrich Germanus Lüdke, az *Allgemeine deutsche Bibliothek* állandó recenzenseinek egyike névtelen írásban¹⁸⁷ bírálta az ortodoxia túlzott vallási

¹⁸⁴ „A fickót meg kell kövezni!”

¹⁸⁵ „Minden okunk megvan attól tartani, hogy ha nem gyermekeink, de unokáink saját szemükkel fogják látni Németországban az evangéliumok teljes hanyatlását, s a pogányság legszörnyűbb visszatérését.” *Einer erhabnen reformierten Standes ... Person Gedanken über die Gesinnung, Absichten und über das Verhalten der Toleranten unsrer Tage* (31. o.) i.: Gerhard Freud, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1989. 137. o. vö. „Im Jahre 1764 änderte sich auf einmal der ganze Schauplatz. Ein Feuer, des bisher unter der Asche geglimmet hatte, bracht in helle Flammen aus.” (1764-ben egyszerűen megváltozott az egész színtér. A tűz, mely eddig hamu alatt parázslott, újra fellángolt.) *Predigt von dem wahren und falschen Frieden*, XI.

¹⁸⁶ Vö. Christopher J. Wild, „Theorizing Theater Antitheatrically: Karl Philipp Moritz’s Theatromania” in *MLN* 120 (2005) 517-518. o.

¹⁸⁷ *Vom falschen Religionseifer*, 1767

elhivatottságát, mellyel a másként gondolkodókat igyekezett kiszorítani a szellemi közéletből. Goeze ugyan nem olvasta a művet, de egy hamburgi újság kedvező kritikája¹⁸⁸ elégséges volt ahhoz, hogy tollat ragadjon és cáfolja Lüdke állításait; a következő években többször visszatért e témához, különösen egy 1770-ben született terjedelmes írásban.¹⁸⁹

1769-ben Goeze vitairatával¹⁹⁰ tovább folytatódott a hatvanas évek elején kezdődött ún. *Bußtagsstreit*,¹⁹¹ Alberti kiadatott egy névtelen kritikát az *Erklärungen*-hez, a tanács egyértelműen mellé állt, Goezet figyelmeztették, majd a tanács megtiltotta a további írások közzétételét, s Goeze sértődötten lemondott hivataláról. A vita magát képező ótestamentumi szöveghely¹⁹² a neológia álláspontja szerint összeegyeztethetetlen a keresztény istenértelmezéssel, az emberré lett Isten kegyelmével s a keresztény életgyakorlás kardinális erényével – új utat kell találni a szöveghely megértéséhez, s történelmi kontextusba helyezve kell értelmezni. Goeze nem tagadja ugyan a történelmi értelmelést, de interpretációjának hangsúlya másutt van: az ótestamentumi zsoltárokat egykor kimondó zsidókat nem pusztán olyan embereknek kell tekintenünk,

„die ihrer eignen Einsicht gefolgt sind, oder die gar von dem Geiste der Erbitterung und der Rache getrieben worden, gebetet haben, sondern daß sie auch bey dieser Handlung geredet und geschrieben haben, getrieben von dem heiligen Geist.“¹⁹³

Noha Goeze exegézise támadható, hiszen az inspirációtan ekkor már nem vezető hermeneutikai elv a kortárs teológia számára, mégis figyelemre méltó, hogy vádja mögött, mely szerint a neológia a reformáció örökségét hamisítja, illetve változtatja meg, egy, az ótestamentumi szöveghelyet sokkal megértőbben kezelő álláspont húzódik meg: míg Alberti bosszú-imaként kiiktatná a vonatkozó sorokat a Zsoltárok szövegéből, Goeze *Volksklagelied*-ként kezeli és ennek megfelelően megőrzi érvényességüket.

¹⁸⁸ A *Hamburgische Kayserliche privilegierte Neue Zeitung* dicsérő névtelen cikkének szerzője Alberti volt.

¹⁸⁹ *Die gute Sache des wahren Religions-Eifers, überhaupt erwiesen: insonderheit aber gegen den Verfaßer des zu Berlin 1767 herausgekommenen Tractats vom falschen Religions-Eifer vertheidigt.* 1770

¹⁹⁰ *Richtige Erklärungen der Worte Assaphs: Ps. 79,6 „Schütte deinen Grim auf die Heyden und auf die Königreiche, die deinen Nahmen nicht anrufen“: und Beweis, daß die Hamburgische Kirche solche nun länger als siebenzig Jahre, an ihren feyerlichen Bustagen, ohne Versündung gebehrt habe, und noch ferner zu beten die höchste Ursach und Verbindlichkeit habe.* 1769.

¹⁹¹ Boehart, William: „Heilsame Publizität“: Der Streit zwischen den Pastoren Johann Melchior Goeze und Julius Gustav Alberti über das Bußtagesgebet in Hamburg.“ in: (Stephan, Inge/ Winter, Hans-Gerd): *Hamburg im Zeitalter der Aufklärung.* Berlin/ Hamburg 1989, 230-250.

¹⁹² Lásd. 181. jegyzet

¹⁹³ „akik saját belátásukat követték, vagy akik az elkeseredés és a bosszú szellemétől hajtva fohászkodtak, hanem e cselekedetnél is a Szentlélek sugallatára beszéltek és írtak.“ *Richtige Erklärung* 8. o.

Ugyanebben az évben J. G. Schlosser egy ifjúkori vígjátékának megjelenése kapcsán Goeze újabb heves támadást intézett¹⁹⁴ a német színpadok világa és a lelkeszi pálya összeegyeztethetőségét személyében bizonyító szerző ellen. A vitáiratban Lessing mint „edel denkenden Mann” szerepel, akinek Goeze elismeri azon jó szándékát, hogy „edle Gesinnungen, und eine Abscheu vor Lastern und Thorheiten” igyekszik átadni olvasóinak és a nézőknek, de felhívja a figyelmet arra, hogy a tömeg tetszése „allemaal auf die Seite tritt, auf welcher seine Lüste ihre Rechnung am besten finden”.¹⁹⁵

Mint láthattuk, a *Fragmentenstreit*-ot megelőző vitákban Goeze nem szükségszerűen képviselt a lessingitől homlokegyenest különböző álláspontot, még akkor sem, ha nem pusztán a biblikus szöveg státuszának problémája, hanem a filozófiai hagyomány megítélésének nehézségei is felszínre kerültek. Ugyanúgy elvetik például a neológia relativizmusra hajlamos megoldását az örök kárhozat problémakörével kapcsolatban; Lessing Johann August Eberhard¹⁹⁶ Leibniz kritikájával szemben megfogalmazott álláspontja elfogadja az „Ewigkeit der natürlichen Strafen” létezését:

„Nothwendige Folge von jeder Handlung des Menschen für* die positive Höllenstrafe - ein schöner Gedanke! Auch ein wahrer Gedanke!”¹⁹⁷

Lessinget Goeze-vel megegyező oldalon találjuk Basedow oktatási reformjavaslatának vitájában is – kritikájának súlypontját a morált és vallást azonosító eljárás filozófiára és vallásra nézve egyaránt káros hatásának felmutatása alkotta.¹⁹⁸ Lessing a neológiával szemben táplált ellenérzéseiben ugyan osztozott Goeze-vel, de ez nem jelenti azt, hogy rokonszenvezett volna a lutheránus ortodoxia álláspontjával, pusztán az adott pillanatban kevésbé tartotta veszélyesnek mind a vallásra, mind a filozófiára nézvést, mint a felvilágosodás nézeteit adoptáló teológusokat:

¹⁹⁴ *Theologische Untersuchungen den Sittlichkeit der heutigen deutschen Schaubühne überhaupt wie auch der Fragen: Ob ein Geistlicher, insonderheit ein wirklich im Predigt-Amte stehender Mann, ohne ein schweres Aergernis zu geben, die Schaubühne besuchen, selbst Comoedien schreiben, aufführen und drucken lassen, und die Schaubühne, so wie sie itzo ist, vertheidigen, und als einen Tempel der Tugend, als eine Schule der edlen Empfindungen, und der guten Sitten, anpreisen könne?* Hamburg, 1770.

¹⁹⁵ „nemesen gondolkodó férfi” ... „nemes indulatokat és a bűnöktől s balgaságtól való irtózást” ... „mindig arra az oldalra áll, ahol vágyai leginkább megtalálják számításukat.” Goeze vitáiról vö. Freund (1989); Thielicke, *Text+Kritik*, 26/27 (1970) 39-52. o.

¹⁹⁶ vö. 79. jegyzet

¹⁹⁷ „A pozitív pokolbéli büntetés helyett az ember minden cselekedetének szükségszerű következménye – szép gondolat! És igaz gondolat is!” Karl Gottheld Lessing levele fivéréhez 1773. Január 16. LM 20, 218. o. * Altmann (1973), 554. o. ford: „instead of”. Vö. Lessing levele Karlhoz, 1773. július 14. LM 18,86. o.

¹⁹⁸ Lessing Basedow nézeteiről alkotott véleményéhez lásd: Lit. Briefe 48. illetve 102-112. (LM 8, 124-125. ill. 226-266. o.)

„Ich bin von solchen schalen Köpfen auch sehr überzeugt, daß, wenn man sie aufkommen läßt, sie mit der Zeit mehr tyrannisieren werden, als es die Orthodoxen jemals gethan haben.“¹⁹⁹

Az átmeneti véleményegyezés és a lessingi álláspont kortársakat meglepő megengedő, sőt helyenként az ortodoxiát védelmező karaktere nem tudja elfedni azokat az alapvető ellentéteket, melyek a töredékek megjelentetése után kirobbanó vitában Lessing és Goeze érvelésmenetét meghatározták, s melyek már a publikálási tilalom kihirdetése előtt is két öntörvényű monológ²⁰⁰ változtatták a késő-felvilágosodás legjelentősebb teológiai vitáját.

¹⁹⁹ „Meg vagyok győződve arról, hogy az efféle üres fejek, ha hagyjuk őket erőre kapni, idővel nagyobb zsarnokok lesznek, mint amilyenek az ortodoxok valaha is voltak.” Lessing levele Karl Lessinghez 1773. április 8. LM 18. 83. o.

²⁰⁰ vö. Lessing értékelése: „...ein Dialog und kein Dialog” (párbeszéd és nem párbeszéd) Axiomata X, R 8. 189. o. vö. 398. jegyzet.

3. A 'névtelen' és töredékei

Hermann Samuel Reimarus rendkívül mély tiszteletnek örvendett városában, Hamburgban – egészen 1814-ig, amikor fia, Johann August Heinrich átadta az *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* kéziratát a göttingeni egyetemi könyvtárnak.²⁰¹ Ezzel egy több évtizedes rejtély oldódott meg, és bizonyossá vált, hogy Lessing névtelenje nem más, mint a gyanú legkisebb árnyékát is elkerülő európai rangú hamburgi tudós, aki jénai, majd wittenbergi tanulmányai után a héber filológia és a filozófia professzoraként működött a hamburgi *Akademisches Gymnasium*ban. Reimarus első művei a harmincas években születtek,²⁰² hírnevét Dio Cassius kritikai kiadásával²⁰³ alapozta meg 1752-ben, melynek megjelenése után a nagyhírű göttingeni egyetem Gessner megüresedett professzori állását ajánlotta fel neki. Populárfilozófiai művei és a wolffianus iskolafilozófiával szembeni lojalitása gyorsan híressé tették, *Vernunftlehre* című kötete 1756 és 1782 között négy kiadást is megélt, a természetes vallás legelőkelőbb igazságairól írott művét, melyet maga Kant is elismeréssel emített,²⁰⁴ a wolffi iskolafilozófia *metaphysica specialis*-ának szentelte. Kortársai nem sejtették e tiszteletre méltó életpálya álarcá mögött megbúvó frusztrációt, mely arra készítette, hogy valós meggyőződését – Schmidt és Edelmann példájából tanulva – pusztán közeli barátaival ossza meg.²⁰⁵

Reimarus évtizedeken keresztül, egészen a haláláig, 1768-ig dolgozott a többször módosított és titokban tartott kéziraton, melynek az *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* címet adta. A legkorábbi ismert felosztás, melynek címe

²⁰¹ A kb. 1600 oldalas kéziratcsomóból egy példányt a hamburgi Állami Könyvtár, egyet pedig a göttingeni Egyetemi Könyvtár őriz. A kézirat első megjelenése 1972 (Frankfurt: Insel Verlag) Johann Albert Heinrich Reimarus azzal a kéréssel adta át a kézirat másolatát, hogy az ne legyen kölcsönözhető „nur fürs erste Männern, welche man dazu geeignet findet, mitzuthemen”. (Csak a legkiválóbb férfiaknak, akik méltónak találhatók a közlésre.) Rilla, *Lessing und sein Zeitalter*. Berlin: Aufbau Verlag, 1960. R 10, 333. o.

²⁰² Adolph Hoffmann Jób-fordításához írt egy kommentárt 1734-ben, 1737-ben pedig apósa, Johann Albrecht Fabricius biográfiáját jelentette meg.

²⁰³ A kötetet apósa, J. A. Fabricius kezdte el.

²⁰⁴ *Die vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet* (1754.), illetve Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyn Gottes* (1763) in *Werke in sechs Bänden*. (Weischedel, Wilhelm), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. II 161. o.; a *Kritik der Urtheilskraft*-ban Reimarus nevéhez a „Gründlichkeit” és „Klarheit” kapcsolódik a kanti leírásban (im. V 476. o.)

²⁰⁵ Így pl. a *Patriotische Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützliche Gewerbe* tagjaival; e patriota társaság tagjaira jellemző a felvilágosodott és konzervatív politikai nézetek elegye. Vö. Boehart (1988) 103-108. o.

Gedanken von der Freyheit eines vernünftigen Gottesdienten, 1735-ből származik, hat könyvből s harminc fejezetből állt, melyből az első öt az ész illetve a természetes vallás tisztázását és tartalmi megtöltését tartalmazta, a további részek pedig a racionális bibliakritika eszköztárát dolgozták ki. Az *Apologie* létrejöttében három fázist különböztetünk meg: az első változat 1750 körül készült el; a második változat az elkészült első öt fejezet átdolgozott és kibővített változatának megjelentetéséhez kötődik: 1754-ben a *Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1756-ban a *Vernunftlehre*, majd 1760-ban a *Triebe der Thiere*²⁰⁶ – a megjelent részeken kívül fennmaradt bibliakritikai kéziratot Reimarus egy szisztematikus és egy történelmi részre osztotta. Ezt a második változatot használta Lessing 1774-ben, illetve 1777/78-ban, a *Fragmentenstreit* alatt. A harmadik változat születési dátuma Reimarus azon döntése, mellyel a szisztematikus felosztást feladja; a mű új szerkezete az Ótestamentum – Újtestamentum kettősségét követi.

Lessing hamburgi évei alatt ismerkedett meg a Reimarus családdal, akikkel távozása után is baráti kapcsolatban maradt; az ifjabb Reimarus, Johann August Heinrich és húga, Elise a korszak neves gondolkodóival levelezett s az utóbbi akaratán kívül jelentős szerepet játszik majd a Lessing halála után Mendelssohn és Jacobi között kirobbanó ún. *Pantheismusstreit*-ban is.²⁰⁷ Lessing 1768-ban a kéziratokból néhány részletet kapott „zu privaten Lektüre” Elise Reimarustól, majd később a család beleegyezésével megpróbált pár anonim töredéket kiadni, de a kényes teológiai téma miatt próbálkozása sikertelen maradt – a töredékek megítélésére jellemző, hogy a hetvenes években még a liberálisnak számító Berlinben sem talált olyan kiadót, aki vállalta volna a megjelentetéssel járó kockázatot. Emellett Lessing közeli barátai sem lelkesedtek a publikálás ötletétől, s véleményüket nem pusztán az esetleges jövőbeli kellemetlenségek befolyásolták – Mendelssohn nem tartotta figyelemre méltó műnek Reimarus kéziratát, s értékítéletében bizonyosan szerepet játszott a szerző Ótestamentumot és a zsidóságot általában érintő korántsem hízelgő véleménye.²⁰⁸

²⁰⁶ Mely az 1754-es kiadás egy fejezetének kibővített változata.

²⁰⁷ Vö. 9. fejezet.

²⁰⁸ Így pl. „Sobald man anfängt ihre Handlungen an sich selbst, und von dem Vorgeben göttlicher Erscheinungen und Befehle entblößt, zu betrachten: so erstaunt man über alle verübten Greuel dieser würdigen Vorfahren der heutigen Juden; ... die ganze ... taugt nichts, von ihrem ersten Vater Abraham her.” (Amint hozzáfogunk cselekedeteik önmagukban való vizsgálatához, s megszábadítjuk őket az isteni parancsok és megjelenések ürügyétől, meglepődünk a mai zsidók méltó elődeinek minden elkövetett szörnyűségén. Az egész ... mit sem ér, első ősapjuktól, Ábrahámától kezdődően.) Reimarus (1972) 673. sk. o.

Mindezek ellenére nem Lessing volt az egyetlen, akit megkísértett a kéziratok kiadásának gondolata: az ifjú Reimarus kollégája és barátja, az 1772-ben kivégzett Johann Friedrich Struensee koppenhágai tartózkodása alatt az egész kéziratcsomó megjelentetését tervezte.²⁰⁹

Struensee személye kapcsán érdemes egy rövid kitérőt tennünk: a felvilágosodás irodalmi nyilvánossága alig reagált kivégzésének hírére²¹⁰ - e közöny okai között mindenképpen fontos helyet töltött be a dán udvar politikai nyomásgyakorlása, mellyel elérte, hogy a per időközben nyilvánosságra hozott dokumentumait nem pusztán Koppenhágában, hanem a szomszédos német területeken is elkobozzák és megsemmisítsék.

A Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel megjelenését a herceg 1772-ben engedélyezte - az *Erste Beitrag* (1773 január) 7 feljegyzést tartalmazott, a *Fabeln aus den Zeiten der Minnesinger*-től a *Leibnitz von den ewigen Strafen*-ig terjedő, meglehetősen széles tartalmi palettával. A kiadvány negyedik darabja a *Die Nachtigall* címet viselte, melyre Lessing közlése szerint a *Heydenreichs Leipzigerischen Chronike* 1567. január 13-i száma hívta fel a figyelmét, s melynek egy, a nyilvános elégetéstől megmenekülő darabjára bukkant a hercegi könyvtár rendezetlen irathalmazai között. A mű az ún. *Grumbachscher Händel* tárgyköréhez tartozik,²¹¹ s Johann Friedrich von Sachsen verses formában rögzített védekezését tartalmazza. Lessing érdeklődése nem irodalmi vagy filológiai indíttatású, állásfoglalása általános és elvi:

„Was Einmal gedruckt ist, gehört der ganzen Welt auf ewige Zeiten. Niemand hat das Recht, es zu vertilgen. Wenn er es tut, beleidiget er die Welt unendlich mehr, als sie der

²⁰⁹ Struensee baráti köréhez tartozott a Mendelssohn jól ismerő Ahron Emmerich Gumperz és Hartog Gerson, akinek apjánál a negyvenes években a bujkáló Johann Lorenz Schmidt 'Schröter' álnéven lakott, s itt készítette el Spinoza *Etika*-jának német fordítását. Nem tudjuk, Lessing ismerte-e személyesen Struensee-t, noha Reimarusék házában találkozhattak; Eva Könignek írott leveleiben utal Struensee-re és a dániai politikai változásokra, melyek annak kivégzéséhez vezettek.

²¹⁰ Voltaire Genfből tiltakozott a kivégzés ellen, Lessingnél azonban csak magánlevelezésében bukkanhatunk a koppenhágai események távolságtartó megfogalmazásával. Az egy évvel később megjelentetett *Die Nachtigall* cenzúraellenes megfogalmazásai minden bizonnyal többek véletlen egybeesésénél. A Struensee ellen felhozott vádakról bővebben lásd John Christian Laursen, „Spinoza in Denmark and the Fall of Struensee, 1770-1772”, in: *Journal of the History of Ideas* (2000) 189-202. o

²¹¹ 1485-ben a Szászországon uralkodó Wettin-ház felosztotta területeit a két örökös, Albert és Ernst között (ún. Leipziger Teilung), majd 1547-ben Albert leszármazottai szerezték meg a másik ág örökségének nagyobb részét is, akik tovább osztották a megmaradt területet, s Johann Friedrich Gothában, Johann Wilhelm pedig Weimar-ban rendezte be udvarát. Az előbbi védelmébe vette a pártütésért *Reichsacht* alá helyezett von Grumbach lovagot, aki állítólagos látomásaival tovább erősítette pártfogója merész politikai terveit Ernst egykori területeinek egyesítéséről - a kaland azonban Gotha ostromával, Grumbach lefejezésével-felnégyelésével s Johann Friedrich 29 éven át, egészen haláláig tartó fogságával ért véget.

Verfasser des vertilgten Buches, von welcher Art es auch immer sei, kann beleidiget haben. Denn eine Obrigkeit, die die Stimme des Angeklagten auf diese Weise unterdrückt (...), beraubt sie (die Welt) des einzigen Mittels, selbst zu sehen, selbst zu urteilen.”²¹²

Lessing Grumbachról alkotott véleményében elismeri ugyan büntetésének jogosságát, de a „vielleicht damals” kitét nem ok nélkül kelti az olvasóban azt a benyomást, hogy a *Nachtigall* megjelentetése egyrészt egyfajta válaszként értelmezhető Struensee kivégzésére - akit kétszáz évvel később ugyanúgy lefejeznek / felnégyelnek / kerékbe törnek, mint egykor Grumbach-ot -, az eljárás s a felvilágosodás összeegyeztethetlenségének képét erősítve a történelmi kontraszt hangsúlyossá tételével, másrészt egy általánosabb, a Reimarus-töredékek megjelentetésének közelsége miatt korántsem feledhető szinten pedig az elnyomás és a cenzúra elleni vádirat.

Lessing 1774-ben a *Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*²¹³ harmadik számában megjelentett egy részletet *Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten*²¹⁴ címmel, ez azonban nem keltett feltűnést; dacára előszavának azon utalására, hogy az írás Schmidt tollából származik. Az 1777-ben *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend*²¹⁵ címmel megjelentetett újabb töredékek - *Erstes Fragment. Von Verschreitung der Vernunft auf den Kanzeln; Zweites Fragment. Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten; Drittes Fragment. Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer; Viertes Fragment. Daß die Bücher A.T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren; Fünftes Fragment. Über die Auferstehungsgeschichte*²¹⁶ - s a Lessing ellenvetéseit tartalmazó *Gegensätze des Herausgebers*²¹⁷ illetve a *Die Erziehung des Menschengeschlechts* első 53

²¹² „Ami egyszer kinyomtatásra került, örökre az egész világra tartozik. Senkinek sem áll jogában megsemmisíteni. Ha megteszi, végtelenül jobban megsérti a világot, mint amennyire azt a megsemmisített könyv szerzője, legyen az bármilyen is, teheti. Mert a hatalom, mely a megvádolt hangját ekképpen nyomja el, (...) a világtól egyetlen eszközt rabolja el, hogy maga lásson, s maga ítélkezzen.” (W. Barner) Lessing, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker, 2000. 7, 449. o.

²¹³ A kiadványt 1772. február 13-ától mentesítették az előzetes cenzúrától, „da man ... wohl versichert sei, daß er nichts werde drucken lassen, was die Religion und guten Sitten beleidigen könne.” (... mivel bizonyosak vagyunk abban, hogy ... semmi olyat nem fog kinyomtatni, mely a vallást s a jó erkölcsöket sérthetné.) *Text+Kritik* 26/27 (1970) 53. o.

²¹⁴ *A deisták iránt tanúsított türelemről*. R 7,651-667. o. magyarul: Mádl (1968) 81-94. o. ford. Timár Ilona

²¹⁵ Lessing az újabb töredékekhez írott előszavában olvasói kéréseivel indokolta a megjelentetést.

²¹⁶ *A józan ész rágalmozása a szószékről; Lehetetlen az olyan kinyilatkoztatás, amelyet megindokolt módon mindenki elhihetne; Az izraeliták átkelése a tengeren; Az Ó-Testamentum könyvei nem azért íródtak, hogy egy vallást kinyilatkoztassanak; A feltámadás történetéről.*

²¹⁷ R 7. 812-855. o. magyarul (részletek): Mádl (1968) 94-111. o. ford. Timár Ilona

paragrafusa²¹⁸ előre kiszámított mértékben adagolták a kortárs teológusokat sokkoló állításokat és heves reakciókat váltott ki az ortodoxia képviselőinek körében, melyet csak fokozott a *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten* című töredék önálló megjelentetése. A több évig tartó, rendkívül intenzív s a német szellemi életet felrázó vitának egy, Lessinget teológiai témákban való publikálástól eltiltó hercegi határozat vetett véget:

„Resolution für den Hofrat Lessing, dessen neuere Schriften in Religionssachen betreffend: (...)also auch Höchstdieselbe ... nicht gestatten können, daß er in Religionssachen, so wenig hier als auswärts, auch weder unter seinem noch anderen angenommenen Namen, ohne vorherige Genehmigung desFürstl. Geheimen Ministerii ferner etwas drucken lassen möge...”²¹⁹

Reimarus elsőként megjelentetett töredékének²²⁰ célkitűzése nem kevesebb, mint hogy a vallási meggyőződések választásában és e választás megalapozásában az előítéletek és a félelem ellenében helyet biztosítson a józan ész számára. Mindennek érdekében rekonstruálja a kereszténység kialakulásának azon momentumait, melyek miatt az ész elnyomása szükségszerűvé vált – e gondolatmenet kiindulópontja, hogy Krisztus „tisztá tana” amennyiben általános érvényűként, s nem pusztán a zsidóságra korlátozva értelmezzük, nem más, mint ésszerű gyakorlati vallás, s az ész pozícióvesztésének oka az apostolok majd az egyházatyák működése, melynek nyomán e kezdetekben racionális és általános érvényű vallás eltávolodott eredeti alaptételeitől. Az új tanítás e betoldások okán kénytelen lemondani az ész alkalmazhatóságának kereteitől és a belátás és meggyőződés nélküli vakhítre támaszkodni, s Reimarus ezzel magyarázza azt az intoleranciát, mellyel képviselői az ariánusok és a szociniánusok mellett a deistákat és naturalistákat is elnémitani igyekeznek:

„... nem lehet büntetni azt, aki lemond a koholt és vaktában beléoltott hitről, s nem veszítheti el az embernek, az emberi társadalom tagjának járó előnyöket, nem terhelhetik mindenféle világi kellemetlenséggel. ... egyedül azok, akiknek a vallása

²¹⁸ *Az emberi nem nevelése.* ford. Boros Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle* 36 (1992) 986-1012. Lessing névtelenül csatolja a töredékekhez, egy baráti körben közkézen forgó kéziratos fogalmazványra hivatkozva. Vö. Mádl (1968) 111. o.

²¹⁹ „Határozat az udvari tanácsos Lessing részére, annak vallási dolgokban megjelent legújabb írásaira vonatkozóan: ... Őkegyelmessége megtiltja ..., hogy vallási dolgokban, itt vagy külföldön, saját vagy más felvett név alatt, a hercegi titkos minisztérium engedélye nélkül a továbbiakban bármit is kinyomtasson.” Braunschweig, 1778. augusztus 17. vö. *Text+Kritik* 26/27. 53-65. o.

²²⁰ vö. 216. jegyzet

bizonyos mértékben józan ész árul el, mint az ariánusok és szociniánusok, vagy akik semmiféle kinyilatkoztatást nem ismernek el, és csupán ésszerűen akarnak gondolkodni és élni, ezek azok, akik az egész kereszténységben nem élveznek polgári toleranciát, hanem mindenütt kiűzik, kiátkozzák, gyűlölik és üldözik őket.”²²¹

Az 1777-ben megjelentetett további töredékek a hit és észhasználat e radikális elválasztását továbbra is fenntartva túllépnek az általános kritika keretein és az észhasználat, a kinyilatkoztatás, az ótestamentumi történetek valóságát, az Ótestamentum karaktere és a feltámadás történetének megkérdőjelezése válik központi témájukká.

Az első töredék a generációkról generációkra hagyományozott vallási meggyőződések természetét elemzi, s ellenállásukat a józan ész vizsgálódásainak. Az örökölt vallás s az általa megkövetelt vakhit alapjainak önálló vizsgálatairól való lemondásért cserébe az evilági boldogulás ígértét s a túlvilági üdvözülés kényelmét kínálja; a gyerekkorban elsajátított előítéletek ereje képes elvakítani az ésszerű belátást, még azok esetében is, akiknek minden lehetősége megvan az igazság felderítéséhez:

„Vallását és szektáját mindenkibe gyerekkorában vették bele ... Így húz mindenki saját szektájához, és ha érettebb korban az igazság vizsgálatára kerül sor, akkor magát a tudást és a józan ész használják eszközül ahhoz, hogy bebizonyítsák és igazolják ugyanazt, amit már előre igaznak kívántak találni.”²²²

A második töredék vezérfonala a kinyilatkoztatás általános karakterének tagadása: az univerzalitás igénye megalapozhatatlan, mert elfogadásához egy olyan, a kinyilatkoztatott tanítást érintő komplex feltételrendszernek kell teljesülnie, melynek elemei már önmagukban is tarthatatlanok; a szöveget kísérő megszorítások – így pl. minden nyelven elérhető fordítás, a fordítás helyességének ellenőrzése, a szöveg romlatlanságának bizonyossága, a szerzők személyének és szándékainak ismerete, a szöveg megértéséhez nélkülözhetetlen ismeretek elsajátítása, etc. – mellett leküzdhetetlen akadálynak bizonyul a kinyilatkoztatás előtt élt pogányok, a misszionáriusi tevékenység fősodrából kieső és az újabb földrajzi felfedezések köszönhetően ismertté váló területek lakosságának, illetve a gyermekéveikben elhunytak

²²¹ Mádl (1968) 86-90. o. ford. Timár Ilona

²²² Mádl (1968) 96-97. o. ford. Timár Ilona

üdvözülésének problémája. Reimarus végkövetkeztetése a kinyilatkoztatás szerepének teljes elvetése s az istenismeret egy általános lehetőségének felvázolása:

„Mivel isten az ő bölcsességében és jóságában, ha azt akarja, hogy minden ember boldog legyen,²²³ nem teheti a boldogság szükséges és egyetlen eszközévé azt, ami a legtöbbnek egyszerűen lehetetlen, hogy megkapja, elfogadja és alkalmazza. Így a kinyilatkoztatás bizonyára nem szükséges, és az ember nem teremtett semmiféle kinyilatkoztatás számára. Marad az egyetlen út, amely által valami általánossá válhat, a nyelv és a természet könyve...”²²⁴

Az érv, mely szerint a kinyilatkoztatás koncepciója egészében tarthatatlan, mert történeti karaktere összeegyeztethetetlen az észigazság szükségszerű és univerzális karakterével, a kereszténységet egy gyakorlati észvallásra redukálja, a zsidó vallás esetében pedig tagadja, hogy egyáltalán vallásról lenne szó. Reimarus már az 1731-ben *Vindictio dictorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum* címmel tartott előadásában is hasonló nézeteket képviselt:²²⁵ az Ótestamentum önmagában, az Újtestamentum értelmezésétől elszakítva s ezzel szimbolikus funkciójától megfosztva nem tartalmaz semmi istenit, pusztán „Schale”, „Kleis”, „Schleier”, s ennek megfelelően az ótestamentumi istenstisztelet sem más, mint külsőség, mely babonás hiten alapul – a zsidóságról alkotott véleménye nem változik az *Apologie* megírásának éve alatt, az egyetlen valóban jelentős különbség a harmincas években még határozottan képviselt ó- és újtestamentumi harmónia teljes feladása, s ezzel a kereszténységet illető vádak megjelenése.²²⁶

Fontos megjegyeznünk, hogy Reimarus nem áll egyedül a kinyilatkoztatás általános karakterét vitató gondolatmenetével, Mendelssohn például azonos alapokon álló érveléssel veti el annak meglétét – végkövetkeztetése azonban ellentétes az *Apologie* álláspontjával. A *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*²²⁷ című művében azzal a megoldhatatlannak álló problémával áll szemben, hogy ész és kinyilatkoztatás

²²³ Az emberi boldogságra irányuló isteni szándék a korszak egyik legelterjedtebb teológiai toposza, vö. Johann Joachim Spalding számtalan kiadást megélt, s többször átdolgozott *Die Bestimmung des Menschen* (1748. ¹³1794.) című kötete, melyet a szakirodalom a felvilágosodás teológiájának manifesztumaként értékel. Lásd Albrecht Beutel, „Spalding und Goeze und Die Bestimmung des Menschen. Frühe Kabbalen um ein Erfolgsbuch der Aufklärungstheologie” *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 101/4, (2004) 426-449. o.

²²⁴ Mádl (1968) 102. o. ford. Timár Ilona.

²²⁵ Ugyanez a témája 1737-ben tartott előadásának is, de erről írott változat nem maradt fenn.

²²⁶ vö. Peter Stemmer, *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983. [Veröff. d. Joachim-Jungius-Gesellschaft Hamburg; 48] III. fejezet.

²²⁷ 1783. JubA 8, 99-204. o.

feltételeit összeegyeztesse, s e kereteken belül teremtsen helyet a zsidó vallás számára. Kiindulópontja megegyezik a reimarusi bibliakritika alaptéziseivel: feltételezi egy, a természet törvényein keresztül mindenki számára elérhető monoteizmus létét, s elveti egy általános, az üdvösség egyedüli forrásaként értelmezett kinyilatkoztatás lehetőségét. A zsidó vallás így nem alapulhat hagyományos értelemben vett kinyilatkoztatáson, sőt, valójában még vallásnak sem nevezhető, mert lényegét tekintve kinyilatkoztatott törvény, mely tanítását egy partikuláris, csak a zsidó népet érintő kinyilatkoztatásból nyeri. Az így megkonstruált zsidó specifikum nem kerül ellentmondásba az ész feltételeivel, mivel parancsolatok és tilalmak alkotják, s nem a hit, hanem a bizalom (*Vertrauen - emmuna*) szférájához tartozik:

„Unter allen Forschriften und Verordnungen des mosaisches Gesetzes lautet kein einziges: Du sollst glauben oder nicht glauben, sondern alle heißen: Du sollst tun oder nicht tun! Dem Glauben wird nicht befohlen; (...) Ja, das Wort in der Grundsprache, das man durch den Glauben zu übersetzen pflegt, heißt an den mehresten Stellen eigentlich Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheißung.”²²⁸

Reimarus harmadik töredéke címéhez híven az Egyiptomból való kivonulás részleteit elemzi, és matematikai számításokkal igyekszik igazolni a bibliai történet, s ezzel természetesen Mózes szerzőségének s az ótestamentumi korpusz isteni eredetének lehetetlenségét. A gondolatmenet aláhúzza a csodák bizonyító erejének a felvilágosult ész elvárásaival szembeni elégtelenségét, mely nem pusztán a leírtak belső ellentmondásait kéri számon, de morális kérdéseket is felvet.²²⁹

²²⁸ „A mózesi törvény előírásai és rendelkezései közül egy sem hangzik így: hinned kell vagy nem szabad hinned, hanem mind így szól: meg kell tenned vagy nem szabad megtenned. A hitet nem parancsolja meg. (...) Igen, az alapnyelv szava, melyet hitként szokás lefordítani, a legtöbb helyen valójában a beleegyezésbe és ígéretbe vetett bizalmat, bizakodást, nyugodt bizonytságot jelent.” *Schriften über Religion und Aufklärung*. Berlin: Union Verlag, 1989. 418. o. A Mendelssohn által említett, s általában hitként fordított kifejezés a héber aman tóból származik, s jelentését a Septuaginta rögzítette. Saadia gaon szerint a kötelességek (*mitzwoth*) sorában az első, a Talmud Makkoth 24a pedig a Hab 2,4 versére utal, mint minden parancsolat kvintesszenciájára. Mendelssohn olvasata megegyezik a zsidó vallásos gondolkodás eme értelmezésével, mely szintén a fogalom bizalomaspektusát részesíti előnyben. Mendelssohn rendkívül következetesen Maimonidész *Ikkarim*-jének német fordításában az „ani aminí” fordulatot „ich erkenne für wahr und gewiß”-ként adja vissza.

²²⁹ Vö. „Aber auch Wunder, die an sich wahr wären, würden doch die Glaubenslehren nicht beweisen, noch die Handlungen oder Befehle (...) rechtfertigen, wenn sonst die Lehren, Handlungen oder Befehle etwas anstößiges enthalten. Das Widersprechende läßt sich durch kein Wunder auflösen, und Laster können nicht wunderthätig in Tugenden verwandelt werden.” (Még az önmagukban igaz csodák sem képesek a hittételek bizonyítására, s a cselekedetek vagy parancsok igazolására, ha egyébként e tanok, cselekedetek és parancsok valami megbotránkoztatót tartalmaznak. Az ellentmondás nem szüntethető meg csoda által, s a bűnök nem képesek a csoda ereje folytán erényekké válni.) Reimarus (1972) 187-191. o.

A negyedik töredék az Ótestamentum könyveitől vitatja el azon eredeti szándékot, miszerint létrejöttük oka egy vallás kinyilatkoztatása lett volna, legfontosabb érvként azt hangoztatva, hogy az ótestamentumi könyvekből nem pusztán hiányzik a lélek halhatatlanságának tanítása, de annak ellenkezőjét, a lélek anyagiságát hangoztatják. Mindez tovább erősíti Reimarus Ótestamentum-elleni érveit, melyek a zsidó vallást a ceremonialitás üres külsőségeivel azonosítják - e véleménye jól illeszkedik a felvilágosodás azon tendenciáihoz, melyek a hangsúlyt a külső kultusztól élesen elválasztott *cultus internus*-ra teszik, s ez ismételtelen felmutatja Mendelssohn elutasító álláspontjának²³⁰ okait.

Az 1777-ben megjelentetett utolsó töredék az evangéliumok feltámadásról szóló tudósításainak ellentmondásait, következetlenségeit vizsgálja: a négy evangélista közül leginkább a két szemtanú, Máté és János mondanak ellent egymásnak, beszámolójukból teljességgel hiányzik a mennybemenetel leírása, s a feltámadás és a mennybemenetel közötti időszakot illető tudósításaik is problematikusak, hiszen az egyedüli szemtanúk maguk a tanítványok, akik csak a mennybemenetel után s így múlt időben adnak hírt a Megváltó feltámadásáról. Reimarus számára mindez egyértelműen hiteltelenné teszi az ótestamentumi tudósításokat, s arra készteti, hogy alapos gyanúnak minősítse a feltevést, miszerint a tanítványok mesterük testét annak halála után titokban ellopták, s a feltámadás története nem más, mint Jézus eljövételének céljával tökéletesen összeegyeztethetetlen hamisítás.

Lessing a töredékeket kísérő ellenvetése²³¹ és a hozzá csatolt *Erziehung*²³² nem járult hozzá a felkavart teológiai közhangulat lecsillapításához: a szöveg a keresztény vallás védelme helyett leginkább arra koncentrál, hogy kiküszöbölje az ész Reimarus vállalkozása nyomán elkerülhetetlennek tűnő fiaskóját.²³³ E célt szolgálja a vita érvényességi területének újradefiniálása, két, vitapartnerei számára elfogadhatatlan megkülönböztetés alkalmazásával: a vallás alátámasztásával fáradozó teológusokat megzavarhatja, fogadja el Lessing, ha munkájuk gyümölcsét lerombolva találják, de a keresztény hívő számára e hipotézisek s magyarázatok elvesztése nem jelent valódi veszteséget, mert hitének táptalaja nem a teológia bonyolult felépítménye, hanem saját érzései, melyek megfelelő bizonyossággal szolgálnak hitéhez. A *der (Gefühls)christ* -

²³⁰ Mendelssohn már a Lavaterrel folytatott vitában is igyekezett bizonyítani a külső vallási kultusz nélkülözhetetlenségét, de érvelését a *Jerusalem*-ben dolgozza ki a legrészletesebben. Vö. Exkürzus.

²³¹ *Gegensätze des Herausgebers*.

²³² vö. 218. jegyzet

²³³ vö. 110. jegyzet

der gelehrte Theologe fogalmi felosztással párhuzamos a betű és a szellem²³⁴ megkülönböztetése:

„...der Buchstabe ist nicht der Geist: und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben, und gegen die Bibel, nicht eben Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. ... Auch war die Religion ehe eine Bibel war.”²³⁵

Mindennek fényében a reimarusi töredékek cáfolhatóságának illetve cáfolhatatlanságának kérdése irrelevánssá válik, s ez a lessingi vitapozíció legjelentősebb újdonsága: a kereszténység szent könyveinek papírra vetése előtt s rögzített kánon nélkül is létezett, s ennek következtében nyilvánvaló, hogy léte nem is függ e szövegektől, és igazsága nem igényli támaszukat. A ’belső igazság’ fogalmának bevezetése tölti be az így felszabaduló helyet, s a 18. században ez az első eset, hogy a keresztény kinyilatkoztatás ténye a keresztény vallás igazságának szempontjából irrelevánsként értelmeződik – ennek megfelelően Reimarus érveinek igazsága nem gyengíti a keresztény vallás igazságát:

„Die Religion ist nicht wahr, weil ... Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.”²³⁶

Az általános ellenvetések megfogalmazása után Lessing az ötödik töredék állításait vizsgálja meg közelebbről, a korábbiakban megfogalmazott szempontok következetes alkalmazásával: a Reimarus által megfelelő alapossággal elemzett s ellentmondásosnak minősített szentíráshelyek nem a tanúk, hanem a történetírók ellentmondásai, s így a fenti érvek alapján ugyanúgy alkalmazhatatlanok a keresztény vallás igazságának cáfolatához:

²³⁴ E megkülönböztetés Szent Pálíg visszanyúló hagyományáról lásd Klaus Bohnen, *Geist und Buchstabe. Zum Prinzip des kritischen Verfahrens in Lessings literarästhetischen und theologischen Schriften*. Köln/Wien: Böhlau, 1974. (Kölner germanistische Studien, Bd. 10).

²³⁵ „... a betű nem a szellem; és a biblia nem azonos a vallással. Következésképpen az ellenvetések a betű ellen és a biblia ellen nem feltétlenül ellenvetések a szellem ellen és a vallás ellen.* A vallás már a biblia előtt is létezett.” *(Mádl) 110. o.ford. Timár Ilona.

²³⁶ „A vallás nem azért igaz, mert az ... apostolok tanították, hanem azok azért tanították, mert igaz. Az írásbeli hagyományokat (a vallás) belső igazságából kell megmagyarázni, s az írásbeli hagyományok nem képesek (a vallásnak) belső igazságot adni, ha az nem rendelkezik vele.” *Gegensätze des Herausgebers* H 7, 458. o.

„Der große Proceß, welcher von der glaubwürdigen Aussage dieser Zeugen abhing, ist gewonnen. Das Christentum hat über die Heidnische und Jüdische Religion gesiegt.”²³⁷

A vita kirobbanása után önállóan megjelentetett *Von dem Zwecke der Lehre Jesu und seiner Jünger* címet viselő töredékhez írt előszóban Lessing jelzi, gondolatmenete alapján szorosán kapcsolódik a feltámadás történetét tárgyaló töredékhez, s megjelentetésének indoka a névtelen védelme, illetve az ötödik töredék jobb megértése,²³⁸ emellett azonban Lessing helyet szorít a nyilvánosságra hozatalt érő vádak elutasításának is, arra hivatkozva, hogy – paradox módon – a kéziratban terjedő mű az őt övező titokzatosságnak köszönhetően sokkal nagyobb nyilvánosságot élvez, mint a nyomtatásban megjelent, s így kritikának, cáfolatoknak kitett könyv, mely a titok személyes karakterét elvesztve „Jedermannssage”-vá s így a tömeg számára érdektelenné válik.

Reimarus gondolatmenete a megelőző töredékek ismeretében nem tartalmaz többet, mint a már eddig állítottak következetes alkalmazását egy újabb és a kortársak számára nyilvánvalóan minden elfogadható határt átlépő kérdés megválaszolásához: mi volt valójában Jézus célja? Mivel nem hagyott maga után írott forrást, tanításának rekonstruálása ó- és újtestamentumi szöveghelyek komparatív elemzését kívánja meg, melynek eredményeképpen Reimarus megállapítja, hogy Jézusnak nem állt szándékában új vallást alapítani, nem vetette el az ótestamentumi törvényeket, s csak az apostolok későbbi tevékenységével összekeverve jutunk el ahhoz a téves állításhoz, hogy új és addig ismeretlen hittételeket hirdetett volna (így pl. szentháromság tana vagy a megkeresztelés motívuma) - s tanítása kizárólag a zsidókra vonatkozott. Jézus Istenről alkotott képzeleti időben korlátozott relevanciával bírnak; elfogadta a messiást illető zsidó várakozást, mely világi megváltóként kezeli, aki majd megszabadítja népét a római elnyomástól. A keresztrefeszítés története Reimarus szerint Jézus azon felismerését mutatja, hogy megbukott, mint messiás. A spirituális megváltás gondolata pusztán Jézus követőinek ötlete, akiknek mesterük halála problémát okozott, s ennek megfelelően a feltámadás története is merő fikció. Reimarus elemzése során elkülöníti a

²³⁷ „A nagy pert, mely e tanúk hihető kijelentéseinek múlik, már megnyerte. A kereszténység győzött a pogány s a zsidó vallás felett.” *Gegensätze des Herausgebers* uott.

²³⁸ „Incivile est, nisi tota lege perspecta, una aliqua particula proposita, judicare vel respondere.” (Igazságtalan dolog egy törvény egészének ismerete nélkül, egyetlen részlete alapján ítélni vagy válaszolni.) áll Lessing indoklásában, mely annak fényében, hogy éppenséggel Lessing az, aki töredékformában ismerteti meg kortársaival Reimarus kéziratát, illetve hogy ő maga sem rendelkezik kézirat egészével, nem igazán jogos ellenvetés.

történeti Jézus személyétől a tanítványok és a korai egyház betoldásait, melyek Jézus istenítését szolgálják.

Mielőtt a töredékek publikálását követő vita elemzését folytatnánk, két, a töredékek megjelenésének formáját és a bibliakritika hagyományában elfoglalt helyét illető megjegyzést kell tennünk. Lessing választása s a kézirat töredékeként való megjelentetése természetesen elsősorban a reimarusi szöveg állapotának kényszerű következménye: mint tudjuk, Lessing nem rendelkezik az egész kézirattal, csak részleteivel,²³⁹ melyek ráadásul nem az *Apologie* harmadik, s Reimarus halála miatt végleges változatából, hanem keletkezésének második fázisából származnak. Mindez azonban nem zárja ki más megjelenési formák választását, s nem indokolja Lessing azon igyekezetét, hogy többszörösen hangsúlyozza a publikált szövegek fragmentum mivoltát, s így azon sejtésünk, hogy döntésében legalább ilyen fontosságúak a pragmatikus megfontolások, nem tűnik megalapozatlannak, s bizonyításához több érvet is segítségül hívhatunk.

Hamann a *Beylage zu Danguel*²⁴⁰ stílusválasztásának²⁴¹ magyarázataként a következő sorokat veti papírra:

„Meine Anmerkungen werden so wenig zu einer eigenen Abhandlung sich passen, als sie zum Buche selbst gehören. Ich werde denjenigen Gedanken nachsetzen, die mir aufstossen, und selbige nach meiner Bequemlichkeit verfolgen.”²⁴²

A rendszerességet szándéka szerint mellőző mű egy adott pontján Hamann „ein verloren Blatt”²⁴³-ra hivatkozva egy ideális család leírásának töredékét illeszti be; a *Sokratische Denkwürdigkeiten*-ről írva pedig így jellemzi saját stílusát:

„Wahrheiten, Grundsätze, Systems bin ich nicht gewachsen. Brokken, Fragmente, Grillen, Einfälle. Ein jeder nach seinem Grund und Boden”²⁴⁴

²³⁹ Herderhez írt 1779. januári levelében arról panaszkodik, hogy nem áll rendelkezésére a kézirat egésze, mert tulajdonosai félnek kiadni a kezükből, Lessing azon ígérete ellenére, hogy minden következményt magára vállal. Lessing (Werke I) 1215. o.

²⁴⁰ *Beylage zu Danguel*. 1756.

²⁴¹ vö. Elizabeth Wanning Harries, *The unfinished manner: essays on the fragment in the later eighteenth century*. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1994. ill. (Schmoll, J. A. gen. Eisenwerth) *Das Unvollendete als Künstlerische Form: Ein Symposium*. Bern: Francke, 1959.

²⁴² „Megjegyzéseim éppoly kevésbé fognak egy külön értekezéshez illeszkedni, mint ahogyan a könyvhöz magához is tartoznak. A felbukkanó gondolatokat fogom folytatni és saját lustaságom szerint követni.” (Josef Nadler), Hamann, Johann Georg, *Sämtliche Werke*. Wien: Herder, 1949-1957. 4, 227. o.

²⁴³ „egy elveszett lap” im. 4, 238. o.

²⁴⁴ „Nem boldogulok igazságokkal, alaptételekkel, rendszerekkel. Morzsák, töredékek, szeszélyek, ötletek. Mindenki aszerint, amit birtokol.” Hamann, Briefwechsel, id. Zinn, „Fragmente über Fragmente” in (Schmoll, J. A. gen. Eisenwerth) 169. o.

Herder szintén sűrűn alkalmazza a fragmentum-formát, így pl: az *Über Thomas Abbt's Schriften: Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet*,²⁴⁵ az *Über die neuere deutsche Literatur: Erste Sammlung von Fragmenten*,²⁴⁶ a *Kritische Wälder*²⁴⁷ című művekben, melyeknek legtalálhatóbb jellemzését maga Herder adja:

„Mein halbverständlicher halb-sombrer Stil, meine Perspektive von Fragmenten, von Wäldern, von Torsos, von Archiven des menschlichen Geschlechts.”²⁴⁸

Ugyanezen stíluselemmel találkozhatunk többek között Lavatermél,²⁴⁹ Klopstocknál,²⁵⁰ Friedrich Bouterwerknél²⁵¹ is, s e gyakoriság egyes kortársaknál egyenesen szaturációhoz vezetett:

„... es sind ... viele während dieser Streitigkeit erschienene Schriften so sehr mit Laune überwürzt, dass man darüber in ihnen den Geschmack der Wahrheit kaum finden kan. Bey denkenden Lesern, die dem teutschen männlichen Ernst treu bleiben, wird ohnehin diese Entschuldigung unnüz seyn.”²⁵²

A formaválasztás azon felül, hogy tökéletesen megfelelt Lessing más műveiben is alkalmazott megfontolásainak, Reimarus kéziratának esetében további előnyökkel is járt: Lessing könyvtárosi elfoglaltságának köszönhetően a megjelentetés orgánuma a könyvkiadók szkepticizmusának dacára adott, s nem mellékesen a cenzúramentesség felbecsülhetetlen előnyével is rendelkezik.²⁵³ A fragmentumok eredetének s megtalálásának Lessing által kitalált története e két, a megjelentethetőség szempontjából kulcsfontosságú elemet tartja életben, noha Schmidt szerzőségének hitelességét mindenképpen gyengíti, hogy a hasonló kerettörténetek korántsem ritkák a filozófia történetében, többek között maga Lessing is többször él hasonló megoldással taktikai vagy politikai megfontolásokból, s mindez egyáltalán nem oszlatja Lessing szerzőségének gyanúját.

²⁴⁵ 1768.

²⁴⁶ 1766.

²⁴⁷ 1769.

²⁴⁸ „Félig érthető, félig homályos stílusom, az emberi nem töredékeiből, erdőiből,* torzóiból, archívumaiból álló perspektívám.” Herder, Johann Gottfried, *Journal Meiner Reise im Jahre 1769*. (A. Gillies Blackwell's German Texts. Oxford: Blackwell, 1947. 101. o. *lat. *silvae*, vö. Herder, *Kritische Wälder*.

²⁴⁹ *Physiognomische Fragmente*. 1775.

²⁵⁰ *Fragmente über Sprache und Dichtkunst*. 1779-1780.

²⁵¹ *Parallelen. Vom griechischen und modernen Genius. Neue Fragmente*. 1791.

²⁵² „... e vita folyamán megjelent írások közül sok szeszéllyel olyannyira túlfűszerezett, hogy eközben az igazság ízét alig találjuk meg bennük. A gondolkodó olvasók számára, akik a német férfiúi komolysághoz hűek maradnak, e mentség amúgyis hasztalan.” J. C. Döderlein, *Fragmente und Antifragmente* (1779) id. Elizabeth Wanning Harries (1994) 40. o.

²⁵³ vö. 213. jegyzet.

A töredék-forma alkalmazásának harmadik előnye, hogy tökéletesen megfelelt Lessing taktikai célkitűzéseinek, s lehetővé tette, hogy feltérképezze a várható ellenérvek természetét s a vitázó felek reakcióitól függően újabb fragmentum(ok) megjelentetésével irányítsa a vita menetét. A töredékek felsorakoztatta vádak más deistáknál is megtalálhatóak, Reimarus érdeme rendszerezésük és megfogalmazásuk letisztultsága; tartalmukat tekintve három csoportba sorolhatóak: az első (a *Von Duldung der Deisten*, illetve az 1777-ben megjelentek közül az első két töredék) a kinyilatkoztatás-koncepció ellenében megfogalmazott általános filozófiai kritika érveit gyűjti össze, a második (harmadik és negyedik töredék) az Ótestamentum elleni tartalmi és morális észrevételeket tartalmazza, még a harmadik csoport (ötödik töredék és az önállóan megjelentetett *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*) központi célkitűzése az Újtestamentum kritikája, a szerzők tévedéseinek felmutatása s Jézus és az apostolok tanításainak elválasztása. Lessing tudatos sorrendbe szerkesztése a kortársakat kevésbé megdöbbentő kijelentésektől haladt az egyre inkább elfogadhatatlan állítások felé, egyszerre mozgósítva a különböző álláspontokat. Így például az első töredék kapcsán fentebb megjegyeztük, hogy nem keltett feltűnést, a válaszreakciók tesztjének eredménye azonban nem tekinthető negatívnak: Lessinget nem érthette különösebb meglepetés a *Von Duldung der Deisten* megjelenését követő általános közöny miatt, hisz Reimarus attitűdje nem tartalmaz új elemeket: a kinyilatkoztatáshoz való racionális viszonyulás a korszak teológiájának általános jellemzője, mely már Leibniznél is megtalálható, de kiérlelt megfogalmazása Wolffnál jelenik meg, aki meghatározta azokat a racionális kritériumokat, melyeknek egy igazi kinyilatkoztatás szükségszerűen eleget tesz: i) szükségszerűség; ii) nem mondhat ellent az isteni tökéletességnek, s ebből következően az emberi értelemnek; iii) nem állíthat/követelhet meg olyasmit, ami ellentmond a természet törvényeinek. A másodlagos kritériumok megfogalmazása (kinyilatkoztatás természetes módon való elérhetetlensége, nyelvi forma szigorú szabályozása, stb.) tovább növeli a racionális-természetfeletti pozíció feszültségét, s annak felbomlásához vezet. Ezzel természetesen a töredékek Reimarus életművében betöltött helyének meghatározása is módosul: noha az intellektuális száműzetés leírása továbbra is találó, annyi pontosításra mindenképpen szorul, hogy mindez nem jelenti azt, Reimarus a wolffiánus tudós – deista kettős életét élte, és sokkal pontosabb az az állítás, mely szerint a töredékek a nyilvánosan is képviselt wolffi racionális filozófia következetes végiggondolásának eredményei. Mendelssohn Lavaterrel folytatott vitájában a „puha” érvek, vagyis a vita elsimításának kezdeti kísérletek

megfogalmazott érvek egy része hasonló, a józan ész védelmébe vevő s a meggyőződések racionális választásának jogát s kötelességét aláhúzó állításokat tartalmaz, mely figyelembe véve Mendelssohn helyzetének bizonytalanságát, a keresztény és zsidó oldalról egyaránt várható ellenreakciók természetét s a cenzúra közbelépésének nagyon is valós veszélyét nyilvánvalóan nem tartozhat a kortársakat sokkoló vagy legalábbis heves reakciókra készítő kijelentések közé.²⁵⁴

Ugyanígy az sem véletlen, hogy Johann Salomo Semler az utolsó töredékre adott válaszként írta meg a *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*²⁵⁵-t, ahol a töredékek kritikai jelentőségét mint „Nullitát”²⁵⁶ jellemezte, s melynek függelékében²⁵⁷ a következő történetet adja közre: a londoni Lord Mayor elé egy rabot visznek, akit távozni láttak egy égő házból. A rab védekezésésképpen elmeséli, hogy előző nap délután a szomszéd raktárában egy, valamelyik szolga által otffelejttett égő gyertyára bukkant, mely leégve éjjel tüzet okozott volna. Szalmát szórt a gyertyára, hogy a tűz minél gyorsabban terjedjen, s így még nappal el lehessen oldani. A Lord Mayor kérdésére, miért nem oltotta el inkább az őrizetlenül hagyott gyertyát, a rab azt válaszolja, úgy a felelőtlen szolga nem okult volna tetteből. A magyarázat hallatán a Lord Mayor úgy dönt, a rab nem bűnöző, csak „fejben kicsit gyenge”, s a bolondok házába csukatja²⁵⁸ - mindez nyilvánvalóan egy Lessing ellen irányuló *ad hominem* érv, akit a kéziratok- különösen az utolsó - kiadatása miatt örültnek nyilvánít a szerző. Természetesen Lessing reakciójának hevesége sem múlja alul a névtelen támadás személyeskedő hangnemét, és „Schubiack”-nak, „impertinente Professorgans”-nak²⁵⁹ titulálja a szerzőként gyanított Semlert, s halála után fivére a *Theologische Nachlaß*-ban kiadta a válaszként tervezett *Briefchen aus Bedlam* vázlatát.²⁶⁰

²⁵⁴ Az ifjú Lessing ugyanígy érvel apjához írt levelében. R 9, 29. o.

²⁵⁵ Halle, 1779.

²⁵⁶ Uott, Vorrede. unpag.

²⁵⁷ Von dem Zwecke Herrn Lessing und seines Ungenannten. Ein paar Fragmente eines Ungenannten aus meiner Bibliothek.

²⁵⁸ A szövegrészletet megtalálható: LW 9 1346-1351. o., vö. Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (W. Montgomery) London: A. & C. Black, 1910. 15-16. o. még Semlert tartja szerzőnek, de az újabb kutatások szerint az írás Johann Peter Eberhard tollából származik. Vö. T. Yasukata, *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*. New York: Oxford University Press, 2002. 161. o. 32. jegyzet.

²⁵⁹ „gazember”, „impertinens, ostoba professzorliba” Lessing levele Elise Reimarushoz 1779. május 19. LM 18, 317. o.

²⁶⁰ Lessing a világot magát bolondokházának titulálva gúnyolja ki Semler igyekezetét, hogy a töredékek kiadóját egy saját tébolydácskába(*in ein eignes Tollhäuschen*) kívánja zárni. Lásd Lessing levelei Karlhoz 1779. április. és Elise Reimarushoz 1779. május 14. illetve az erre született válaszok. Vö. LM 16, 450. o. és „Orsina: „Wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verlieret, der hat keinen zu verlieren.” (Aki bizonyos dolgokon el nem veszti az esztét, annak nincs is mit elveszítenie.) 4/7 magy. (Vajda György

A felvilágosodás bibliakritikájának eredetét rekonstruáló művek két álláspont körül rendezhetőek el: az első²⁶¹ szerint a természettudományos világkép és a descartesi racionális filozófia térhódítása, illetve Spinoza *Tractatus*-ának²⁶² hatása együttesen vezet a korai felvilágosodás angol szerzőinek, Toland és Tindal bibliakritikai műveinek²⁶³ megjelenéséhez, míg a második²⁶⁴ ezzel ellentétben azt állítja, hogy a mindez nem elégséges forrás a bibliakritikai eszköztár kifejlődéséhez, s a humanizmus szerzőit is bevonja az eszmetörténeti elemzésbe. Analízisünk szempontjából a két álláspont feszültségének vagy összeegyeztethetőségének problémája nem érdemel különösebb figyelmet, említésre méltó azonban a tény, hogy fényében a reimarusi töredékek megjelentetése körüli reakciók egy több száz éves múlttal bíró, koreográfiájukban rögzített pro- és kontra érveket felvonultató vita egy késői etapjává válnak, melynek nem újbóli felbukkanása, sokkal inkább kontra-érveinek hevesége meglepő.

Lorenzo Valla 1540-ben elkészült *Annotationes ad Novum Testamentum* műve forradalmian új megközelítési módot alkalmazott: a Biblia korpuszát profán szöveggként kezelte, és szövegkritikai megjegyzésekkel látta el. E módszertani választást előlegezte meg John Colet 1496-ban tartott oxfordi előadásainak eszköztára: a páli leveleket tárgyalásukkor a megszokott Szentírás-elemzés kereteiből kiemelve új kontextusba helyezte –hallgatóságának soraiban ült az ifjú Erasmus is, aki 1516-ban és 1519-ben elkészítette az Újtestamentum görög illetve latin fordítását, melyeket megjegyzésekkel és metodológiai bevezetéssel látott el. Már e korai bibliakritikai pozíciók is jól mutatják a bibliai hermeneutika alapproblémáját, melynek eredete a dogmatikus tanelvek és az exegetikai módszer tudományos igényének egymásmellettsége.

A történeti ténykritika első jelentős képviselője Hugo Grotius,²⁶⁵ aki a Bibliát bármely más könyvvel azonos szintre helyezve azt állította, hogy a kitüntetett státusz elnyerésének kritériuma tradíciófüggő:

Mihály) Gotthold Ephraim Lessing, *Drámák, versek, mesék*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1958. 301. o. ford. Németh László. illetve a „gute Sibylle”-t idézve Odoardo Galotti: „Wer über gewisse Dinge seinen Verstand nicht verlieret, der hat keinen zu verlieren.” (Aki bizonyos dolgokon el nem veszti az eszét, annak nincs mit elvesztenie.) magy. im. 311. o.(5/5) in *Emilia Galotti. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*. Berlin: Friedrich Voß, 1772.

²⁶¹ pl. Gerhard Ebeling, Klaus Scholder.

²⁶² Spinoza, Baruch, *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest: Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984.

²⁶³ John Toland, *Christianity not Mysteriorous* (1696), Matthew Tindal, *Christianity as old as the Creation* (1730) –ez utóbbi mű német nyelvű fordítását Johann Lorenz Schmidt készítette el 1741-ben.

²⁶⁴ így pl. Henning Graf Reventlow, „Die Auffassung vom Alten Testament bei Hermann Samuel Reimarus und Gotthold Ephraim Lessing,” *Evangelische Theologie* 25 (1965) 445-446. o.

²⁶⁵ *Annotationes in Vetus Testamentum*, 1644; *Annotationes in quatuor Evangelia*, 1641; *Annotationes in Novum Testamentum*, 1650.

„Welche Bücher die Synagoge als solche beurtheilte, die sind für die Hebräer kanonisch. Welche als solche die Kirche, sind den Christen kanonisch.”²⁶⁶

Francia nyelvterületen Richard Simon *Histoire critique du Vieux Testament*²⁶⁷ című művének megjelenése kavart vihart 1678-ban; az első kiadás 1300 példányát Bousset javaslatára elkobozták, s csak néhány példány menekült meg az elégetéstől. A könyvek betiltása nem ritka e korszakban, ugyanígy járt például Piere Bayle *Pensées Diverses* című műve is 1681-ben, az azonban figyelemre méltó, hogy Simon művének megjelenését az elkobzást megelőzően jóváhagyta a Sorbonne-i *censeur des livres* és az *Oratoire supérieur général*-ja is, s Bossuet a kancellár Le Tellier-vel szövetkezve akadályozta meg a terjesztést; a *Conseil d'en haut* tiltó határozatát maga Colbert szignálta.²⁶⁸ Simon nézeteiről nem rendelkezünk elégséges ismerettel, levelezésének egy részét maga égette el, s Aurray azon állítása, miszerint élete végéig lojális maradt volna a katolikus egyházhoz,²⁶⁹ éppúgy bizonyíthatatlan, mint az esetleges spinozizmusát érintő vádak, melyek már életében elterjedtek – annak ellenére, hogy műveiben nyíltan támadja Spinoza *Tractatus*-ának következtetéseit, metodológiai megfontolásainak elfogadása elégséges a spinozizmus gyanújának életben tartásához, s már a kortársak is azzal vádolják Simont, hogy a látszólagos elutasítás árca mögött éppenséggel a spinozistáknak szolgáltart érveket. Basnage ugyanígy jellemzi Simon művét:

„À l'égard de quelques écrits contre la bible, je n'en connois point qui ayent faits directement contre la bible. Mais il y en a quelques uns qui l'attaquent indirectement. Par exemple la *Critique du V. Testament du P. Simon*. Il a copié beaucoup de remarques critiques du *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza.”²⁷⁰

²⁶⁶ „Mely könyveket a zsinagóga mint olyanokat megítélt, azok a héberek számára kanonikusak. Melyeket mint olyanokat az egyház ítélt meg, azok a keresztények számára kanonikusak.” id. Henning Graf Rewentlow, „Wurzeln der modernen Bibelkritik”, in (Rewentlow, Sporn, Woodbridge), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*. Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1988. 54. o.

²⁶⁷ Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*. Rotterdam, 1678.

²⁶⁸ A történet további érdekessége, hogy miközben Bossuet mindent elkövetett a veszélyesnek ítélt könyvek betiltásáért – így pl. a Simon művére válaszként született Le Clerc értekezést (*Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, contre la réponse du prieur de Belleville*. 1686.) az eredetinel is károsabbnak tartotta -, saját érdeklődésének kielégítésére kénytelen volt külföldről beszerezni az általa betiltatott műveket. Vö. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002. 99-100. o.

²⁶⁹ Paul Auvray, *Richard Simon (1638-1712) Etude bio-bibliographique avec des textes inédits*. Paris: PUF, 1974. 170-172. o.

²⁷⁰ „A Biblia elleni néhány írás tekintetében én nem ismerek olyat, mely direkt módon íródott volna a Biblia ellen. De van néhány olyan, mely indirekt módon támadja azt. Így például P. Simon *Critique du V. Testament*-ja. Spinoza *Tractatus theologico-politicus*-ának sok kritikai észrevételét lemásolta.” Basnage levele Hans Sloane-hoz, idézi Jan de Vet, „In Search of Spinoza in the *Histoire des ouvrages des savans*” in (W. van Bunge, W. Klever) *Disguised and Overt Spinozism Around 1700: Papers Presented at the International Colloquium, held at Rotterdam, 5-8 October 1994*. Köln: Brill, 1995. 87. o.

Ugyanígy bizonytalanok Simon művének hatástörténetét illető kijelentések: Aurray és Steinmann²⁷¹ állítása szerint Simon nem számít befolyásos szerzőnek a 18. században, ennek azonban ellentmond például Diderot *Encyclopédie* szócikkeinek egy része.²⁷² Német nyelvterületen kifejezetten élénk, noha nem szükségszerűen pozitív recepciótörténettel találkozhatunk: a mű latin fordítása 1681-től ismert, s az első reakciók szintén ennek megjelenéséhez köthetőek; Jochan Joachim Wolff Simon-ellenes értekezése mellett Simont Spinozához hasonlító értekezés jelenik meg az *Acta Eruditorum*-ban is, majd a nyolcvanas évek folyamán további, Simon álláspontját támadó értekezések látnak napvilágot, többek között Le Clerc, Carpzov, Honcamp, Mains tollából, és Johann Jakob Rambach *Institutiones Hermeneuticae*-jában²⁷³ több tucatszor említi elítélően Simon nevét. Noha a negatív kritika továbbra is uralja a német szellemi közéletet, a Simon halála utáni években megjelent az első német nyelvű fordítás²⁷⁴ Leibniz barátja, Jacob F. Reimann méltató előszavával,²⁷⁵ s Semler és Michaelis ugyanígy dicséri Simon teljesítményét – ez utóbbi egyenesen „Vater der neuern Kritik”-ként említi.

A *Histoire critique* első része a héber szöveget használja, s a keletkezéstörténet és a hagyományozás kérdését érintve a szövegkritika problémáit és módszertanát tárgyalja, a másodikban Simon az Ótestamentum fordításait vizsgálja, a harmadikban pedig a gazdag kommentárirodalomra összpontosít. E harmadik rész érthetővé teszi a protestáns kritikák negatív hangvételét: a kánon kritikai elemzése a szerkesztés különböző szintjeit képes megkülönböztetni - a jahvista és elohista eredet megkülönböztetésének első nyomtatásban fennmaradt helye²⁷⁶ Jean Astruc *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse*²⁷⁷ -, s a Genesis és az Exodus első két fejezetének szövegét igyekszik rekonstruálni két párhuzamos oszlopban, állítva, hogy a mózesi könyvek további részeinek szerzője

²⁷¹ Jean Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*. Paris: Bruges: Desclée de Brouwer, 1960.

²⁷² Art. *Écriture-Saint, Inspiration, Pentateuque*.

²⁷³ 1723, Johann Franz Buddeus előszavával.

²⁷⁴ Leonhard Christoph Ruhl tollából, König Gostar, 1713. 8°.

²⁷⁵ „Das guten ist ungleich mehr in dieser Schrift zu finden als das bösen.” (Ebben az írásban összehasonlíthatatlanul több jó található, mint rossz.) Id. John D. Woodbridge, „German Responses to the Biblical Critic Richard Simon: from Leibniz to J. S. Semler”, in Rewentlow (1988) 77. o.

²⁷⁶ Kraus a *Geschichte ... des Alten Testaments*-ben a hildesheimi lelkész Hennig Bernhard Wittert (1711) tartja a két szöveghagyomány első megkülönböztetőjének. vö. Peter G. Bietenholz, *Historia and fabula: myths and legends in historical thought from antiquity to the modern age*. Leiden-New Work-Köln: Brill, 1994. 230-231. o.

²⁷⁷ Brussels, 1753. Astruc a *Bible de Genève*re támaszkodott, mely Pierre Robert Olivétan bibliafordításán alapul, ami a korszak egyetlen Bibliája, mely következetesen adja vissza a két isteni név alkalmazását.

valóban Mózes; emellett a hagyományozás pontatlanságát is felmutatja, s e két eredmény komoly kihívást jelent a *sola scriptura* elv követői számára.

Szerzője nem szándékozott megjelentetni az *Apologie*-t; mindaz, amit a nyilvánosság előtt is vállalhatónak tartott, saját néven publikálta. E döntésében nem pusztán a félelem és a szabadgondolkodók elhallgattatásának példája játszott szerepet; a kézirat titokban tartásának fő motívuma sokkal inkább az volt, hogy a hamburgi professzor nem látta elérkezettnek az időt gondolatai megosztására az olvasóközönséggel s íróasztalfiókjában szándékozott tartani „bevor sich die Zeiten mehr aufklären”²⁷⁸ Reimarus e szándékára maga Lessing is utal:

„Daß ich ihn schon itzt an das Licht gezogen, ist nicht allein ohne seinen Willen, sondern wohl gar wider seinen Willen geschehen.”²⁷⁹

Lessing egy másik kérdésben is a töredékek szerzőjével ellentétes álláspontot képvisel: Reimarust a több évtizedes munkában az a meggyőződés motiválta, hogy a felvilágosodás új eszméitől érintetlen s megtévesztett tömeg a meghatározatlan jövőben a „die ungläbige obwohl vernünftige Verehrer Gottes”²⁸⁰ ellen fog fordulni, s ez lesz az a pillanat, amikor a titokban tartott kézirat hasznos művé válik majd.

„...dann sind wir im *Statu legitimae defensionis*, wie ich auch diese Schrift, in Absicht auf diesen Gebrauch, eine Apologie oder Schutzschrift für die vernünftige Verehrer Gottes genannt habe.”²⁸¹

Reimarus e művet tehát egyáltalán nem a kereszténység elleni támadásként vetette papírra, hanem saját és sorstársai legitim védekezésének eszközeként tartotta készenlétben, egy jövőbeli veszély elhárításához – s addig is, míg a felvilágosodás eszméinek képviselője nyilvánosan vállalhatóvá válik, az intellektuális emigrációt választotta, mint egyetlen biztos megoldást. Lessing döntése, hogy konfrontálja Reimarus vallásról alkotott nézeteit a kortárs teológia képviselőinek véleményével, ezt az apologetikai alapszándékot írta felül. Mindez módosította a kéziratok érvelésének irányát is; Reimarus éppoly bizalmatlan a neológiával, mint a lutheránus ortodoxiával

²⁷⁸ „mielőtt az idők jobban fel nem világosulnak” Reimarus (1972) II. 639. o.

²⁷⁹ „S hogy én már most napvilágra hoztam, nem csupán akarata nélkül, hanem egyenesen annak ellenére tettem.” H8, 247. o. illetve *Gegen Fr. Macho*. H7, 661. o.

²⁸⁰ „Isten hitetlen, noha ésszerű tisztelői”

²⁸¹ „... akkor a legitim védekezés állapotában leszünk, mint ahogyan én is e használat szándékával *Apológia avagy Isten ésszerű tisztelőinek védőirata* címmel láttam el ezt az írást.” Reimarus (1972) 58-59. o.

szemben,²⁸² de a vita kisajátítása Goeze részéről és a kényszerű befejezés elfedi a Lessing szándéka szerint neológia-ellenes élt és sokkal inkább egy, az ortodoxia ellen intézet támadásként marad meg a kortársak emlékezetében. Mindehhez hozzájárult Lessing álláspontjának szokatlansága is, mely szerint az ortodoxia nyílt ellentéte az ész autonomitását követelő érvekkel szemben az eredendő intoleranciáját bizonyos értelemben képes toleranciává változtatni, míg a neológia a tolerancia álarca mögött bontja le ezt az autonómiát²⁸³ – barátai és vitapartnerei szemében mindez merő ellentmondás, hisz nem lehet egyszerre a fekvilágosodás és az ortodoxia oldalán állni. Mindez egy újabb ponton retusálja a töredékekről alkotott kortárs képet: az *Apologie* megírásának eredetileg nem a keresztény vallás alaptéziseinek lerombolása, hanem egy, az ész kritikáját kiálló bizonyosság elérése a központi késztetése.

„Ich suchte die Zweifel nicht, sondern vielmehr eine gründliche Gewißheit meines Glaubens.”²⁸⁴

Nyilvánvaló egy, a felvilágosodás fogalmában jelentkező eltérés is Lessing, Goeze és Reimarus között – Reimarus a cenzúra megkerülése és a fennálló rendet s tanításait kétségbe vonó mű publikálása helyett egy felülről kiinduló, a jövőben kiteljesedő felvilágosodásban bíz, mely a vallás kérdéseiben az ész szabadságát hozza majd magával, s eljövételéig türelmet s a politika területén konzervatív kötöttséget ígér:

„In der That ist es ein Zeichen guten Sache un eines gelassenen Gemüths, wenn man wartet bis die Wahrheit von selbst mehr und mehr durchdringt; und wenn man nichts, wie die Apostel, mit Ungestühm und mit Störung der obrigkeitlichen Verordnung, seine Meynung auszubreiten sucht.”²⁸⁵

²⁸² Reimarus a neológ teológiáról pl. így ír: „Ich zweifle aber fast, ob nach dieser Methode von dem Christentume viel mehr nachbleiben werde, als der bloße Name?” (Szinte kétlem, hogy e módszer nyomán a kereszténységből több maradna pusztá nevéen túl.) *Apologie*, 315. o.; véleménye az ortodoxiáról sem kedvezőbb: „Ihre Sache muß wohl schlecht stehen, da sie ihrer Gegner Schriften und Verteidigungen mit Gewalt ... als hätten sie dieselben rechtschaffen widerlegt.” (Rosszul kell, hogy álljon a dolga, mivel ellenfelei írásait és védekezéseit erőszakkal nyomja el, ... mintha becsületesen cáfolta volna meg.) uott. 319. o.

²⁸³ „Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder, und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen.” (Az ortodox felfogással – hála istennek – eléggé megbirkóztunk; határvonalat húztunk közte és a filozófia között, s így mindegyik mehetett volna a maga útján, anélkül, hogy a másikat akadályozná. De mit tesznek most? Lebontják a válaszfalat, s olyan ürüggyel, hogy értelmes keresztényeket csináljanak belőlünk, nagyon is értelmetlen filozófusokká változtatnak bennünket.) Levél Karl Lessinghez, 1774. február 2. LM 18, 108. o. magy. Mádl (1968) 42. o. for. M. Jászka Zsuzsa

²⁸⁴ „Nem a kételyt, sokkal inkább hitem alapos bizonyosságát kerestem.” Reimarus (1972) II. 639. o.

²⁸⁵ „Valójában jó dolog s a higgadt kedély jele, ha addig várunk, míg az igazság teljesen érvényesül, s ha nem - mint az apostolok - féktelenséggel és a felsőbbiség rendeleteinek megszarásával kísérjük meg

A várakozásnak a korszak változásait illető pozitív prognózisa ad erőt, mely szerint a felvilágosodás folyamata nem más, mint az ész megszabadulása a hit fennhatósága alól.²⁸⁶: A reimarusi előrejelzésnek gyökeresen ellentmond Goeze korszakelemzése, mely szerint a reformáció földjén, melyet egykor az igazság fénye hatott át, a felvilágosodás éppenséggel annak elhomályosulását idézi elő:

„... haben eine frecher Unglaube und eine feindselige Bosheit gegen die seligmachende Wahrheit ihr Haupt noch nie so sehr erhoben, und noch nie so viel Anhänger, Bewunderer, Freunde und Beschützer gefunden, als in diesen greulichen und gefährlichen Tagen....”²⁸⁷

Lessing felvilágosodás-konceptiója gyökeres ellentéte Goeze negatív, a felvilágosodásban a keresztényi értékek hanyatlását prognosztizáló leírásának, de a felvilágosodás igenlésének általános karakterén túl Reimarus álláspontjától is jelentős távolság választja el. Saját, e hármas konstellációban elfoglalt pozícióját legfrappánsabban az *Anti-Goeze* sorozat hetedik darabjában²⁸⁸ fogalmazza meg, ahol az *Apologie* bevezetéséből idézett sorokkal igyekszik a névtelent ért vádakát semlegesíteni, s a megjelentetés felelőségét egyedül vállalni. Ironikus megfogalmazásaiban a papok dühével²⁸⁹ a névtelen békés természetével²⁹⁰ s a saját örültségét²⁹¹ ütközteti, mintha a felelős írói magatartás elválaszthatatlan lenne e kategóriától. Lessing értékelésében Reimarus béketűrő, az egyszerű nép igazságokkal való bosszantásától tartózkodó álláspontja valójában Goeze főlelkészi attitűdjének pendantja:

véleményünket elterjeszteni.” Reimarus (1972) 57. o.

²⁸⁶ im. 58. o.

²⁸⁷ „... a pimasz hitetlenség s a gyűlölködő gonoszság még soha nem emelte fel fejét oly magasra az üdvözítő igazság ellenében, s még soha nem talált oly sok követőt, csodálót, barátot s védelmezőt, mint ezekben az irtóztató és veszélyes időkben...” J. M. Goeze, *Pastoral-Schreiben an die Gemeinde Gottes in Hamburg, um Dieselben vor der Gottesvergessenheit und Gotteslästerung dieser Zeiten, väterlich zu warnen, und treulich zu verwaren. Hamburg, 1764.* 12. o.

²⁸⁸ magyarul (részletek) Mádl (1968) 142-144. o. ford. M. Jászka Zsuzsa

²⁸⁹ „Gern, gern will ich auch der billigen Gerechtigkeit darüber in die Hände fallen, wenn Gott mich nur vor den Händen des zornigen Priesters bewahrt! Und was wird dieser zornige Priester nun vollends sagen, wenn ich bei Gelegenheit hier bekenne, daß der Ungenannte selbst, an das Licht zu treten, sich nicht übereilen wollen.” (Szívesen, nagyon szívesen esem a megérdemelt igazságszolgáltatásnak is a kezeibe: csak a dühös papok kezétől óvjon meg az isten! S mit fog mondani ez a dühös pap akkor, ha alkalomadtán beismerem, hogy maga a Névtelenem a közlést szintén nem akarta elsietni.) H 8, 247. o. magy. im. 142. o.

²⁹⁰ „Der Ungenannte war bei aller seiner Freigeisterei, doch noch so ehrlich ... Der Ungenannte war ein so friedlicher Mann, daß er zu keinen Unruhen Anlaß geben wollte ... Der Ungenannte war ein so behutsamer Mann, daß er keinen Menschen mit Wahrheiten ärgern wollte...Der Ungenannte war ein so kluger Mann.” (A Névtelen minden szabadkőművessége* ellenére mégis annyira becsületes volt ... A Névtelen oly békés ember volt, hogy semmiféle nyugtalanságra nem akart okot adni... A Névtelen olyan figyelmes volt, hogy senkit sem akart az igazságokkal igazgatni...A Névtelen annyira okos ember volt...) H 8, 248. o. magy. im. 143-144. o. *szabadgondolkodása

²⁹¹ H 8, 248. o. magy. im. 144. o. vö. 260. jegyzet

„Oder meinen Sie auch, Herr Hauptpastor, daß es gleich viel ist, was die Verständigen im Verborgenen glauben, wenn nur der Pöbel, der liebe Pöbel fein in dem Geleise bleibt, in welchem allein ihn die Geistlichen zu leiten verstehen? Meinen Sie?“²⁹²

Lessing az egymást alapértékelésük ellentétes mivolta ellenére kiegészítő álláspontok ellenében meghozott, s lépésének veszélyeivel is számoló döntése markáns véleménykülönbséget tár fel:

„... und ich, ich schlage als ein Rasender meine eigene Sicherheit zuerst in die Schanze, weil ich der Meinung bin, daß Äußerungen, wenn sie nur Grund haben, dem menschlichen Geschlechte nicht früh genug kommen können. ... und ich, ich glaube, daß die Zeiten nicht aufgeklärter werden können, um vorläufig zu untersuchen, ob das was er für Wahrheit gehalten, es auch wirklich ist.“²⁹³

A töredékek megjelentetése után kirobbant vita Goeze bekapcsolódásával új irányt vesz és Lessing, s nem a névtelen álláspontja válik a vélemények ütközőpontjává, s ezzel a fordulattal az *Apologie* kikerül a vita centrumából. Mindezek ellenére a töredékek, különösen az ötödik, hatástörténeti jelentősége tagadhatatlanul fontos: Reimarus az első, aki figyelemre méltó kritikai apparátussal és kellő ismeretanyaggal rendelkezve kísérli meg rekonstruálni Jézus életét a *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* címet viselő töredékben. Ez az első olyan kísérlet, mely történeti koncepció formájában kezeli Jézus életét,²⁹⁴ noha az evangéliumok összeegyeztethetőségének problémája már a kereszténység korai századai óta ismert: Tatianus *Diatessaron*-ja kiiktatta a feleslegesnek tűnő ismétléseket és pontatlanságokat,²⁹⁵ Alexandriai Ammonius, Origenész mestere összeállította az első szinopszist,²⁹⁶ mely Eusebios *Canons*-ához szolgált mintaként, Ágoston *De Consensu Evangelistarum*-ja kevésbé az

²⁹² „Vagy Ön is azt hiszi Főlelkész uram, hogy az mindegy, hogy mit gondolnak a hozzáértők titokban; a fontos csak az, hogy a köznép, a kedves együgyű nép maradjon meg szépen azokon a csapásokon, amelyeknek kizárólag a papok vezetik? Így gondolja?” R 8,253. o. magy. im. 144. o.

²⁹³ „... s én, én örült, először is saját biztonságomat kockáztatom, mert az a véleményem, hogy olyan nyilatkozatok, amelyeknek alapjuk van, nem jöhetnek elég korán az emberi nem számára. ... s én, én azt hiszem, hogy az idő nem lehet felvilágosultabb anélkül, hogy előzetesen meg ne vizsgálánánk, hogy amit ő igazságnak tartott, valóban az-e?” uott.

²⁹⁴ Reimaruszt megelőzően két esetben történt halvány kísérlet Jézus életének összefoglalására, az első szerzője Hieronymus Xavier, akinek perzsa nyelvű műve Louis de Dieu fordításában jelent meg latinul (*Historia Christi persice conscripts simulque mvltilis modis contaminata a Hieronymo Xavier, lat. reddita et animadd, notata a Ludovico de Dieu.* Lugd. 1639.) illetve Johann Jacob Hess, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu* (1768) három kötetből álló műve. Az első esetben Jézus életének meghamisított változatával, a másodikban pedig az evangéliumokban leírtak szolgálai visszaadásával van dolgunk.

²⁹⁵ 153 és 170 között. Az evangéliumok 3780 verséből 2769-et hagy meg.

²⁹⁶ Itt fordul elő először a 'harmonia' szó az evangéliumok tartalmának problematikájával kapcsolatban.

időbeli sorrendre, inkább a történetvariációk értelmezésére koncentrált s legfontosabb újdonsága azon állításnak az elfogadása, miszerint az evangélisták nem rögzítették szóról szóra Jézus tanait, ezért lehetséges közöttük e szinten eltérés.²⁹⁷ Luther nem tekintette vizsgálódásai fontos részének az evangéliumok tudósította események kronologikus rendjének kérdését, és úgy vélte, ha a Szentírással kapcsolatban nehézségek merülnek fel, jobb érintetlenül hagyni őket.²⁹⁸ A lutheránus teológia köreiből éledő igény az események időbeli harmonizációjára nem javított a helyzeten, s Osiander az evangéliumok harmóniájáról írott művében²⁹⁹ egészen addig az állításig jut el, hogy amennyiben az evangéliumok többször s eltérő időben említenek egy eseményt, akkor az többször is megtörtént, így pl. Jairus lánya esetében, akinek történetét Máté és Márk eltérően rögzíti: a tengeren való átkelése után³⁰⁰ Jézus életre keltette,³⁰¹ majd újabb gyógyításokat hajtott végre,³⁰² találkozott Mátéval és tanítványait oktatta. Eközben Jairus leánya újra meghalt, s Jézusnak vissza kellett térnie, hogy újra életre keltse.³⁰³ Reimarus töredékei a Jézus életéről meglévő ismeretek csekély s bizonytalan mivoltára utalva egy új irányt javasolnak a bibliakutatásnak, radikálisan leválasztva Jézus eredeti tanításairól a tanítványok írásban rögzített, de Jézus tanításaihoz közvetlenül nem köthető kitéteit - a *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* töredék a Jézus-élete kutatás alapkövévé vált.

²⁹⁷ Vö. M. B. Riddle, „Introductory Essay” in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Vol. VI. (Roberts, A. – Donaldson, J. – Schaff, P. – Wace, H.), Hendrickson Publishers, 1994.

²⁹⁸ lásd Schweitzer (1910) 13. o.

²⁹⁹ *Harmoniae evangelicae*. Bâle, 1537. Osiander emellett Kopernikusz *De Revolutionibus*-ának első kiadásához írt előszaváról ismert.

³⁰⁰ Mk 5,21

³⁰¹ Mk 5, 35-43

³⁰² Mt 9,1-8

³⁰³ Mt 9,9-26

4. Tudós háborúk³⁰⁴

Lessing és Mendelssohn életében az 1770-es évek jelentős párhuzamot mutatnak: mindketten olyan vitá(k)ban vesznek részt, mely(ek) túllép(nek) a vallásfilozófiai kérdésselvetéseken s a teoretikus elemzésen túl személyes meggyőződéseiket illető vádakkal is szembe kell nézniük: az új problémakonstellációt legjobban a *fides historica* s a pozitív vallások hagyományozásának alapkérdései jellemzik.

Noha ugyanazon problémakörben mozognak mind a ketten, s az álláspontjukra adott kortárs reakció bizonyos szempontból azonosnak mondható,³⁰⁵ választásuk alapmotívuma mégis jelentősen különbözik: Mendelssohn Lavater, majd Cranz nyilvános támadásai által kényszerítve foglalt állást személyes meggyőződésének védelmében: először³⁰⁶ 1769-ben Lavater Bonnet fordításának³⁰⁷ ajánlása³⁰⁸ hozta kellemetlen helyzetbe a berlini filozófust, ahol a svájci egy évvel ezelőtti berlini beszélgetés emlékére hivatkozva nyíltan megtérésre szólította fel Mendelssohnt, amennyiben az a kereszténység igazát bizonyító érveket nem tudná meggyőzően cáfolni:

³⁰⁴ „Gelehrte Streitigkeiten sind eben sowohl eine Art von Kriegen...” (A tudós viták éppúgy egyfajta háborúk...) R7, 185. o.

³⁰⁵ Mendelssohn véleménye saját zsidóság-definíciójáról: „... im Grunde weder Orthodoxe, noch Heterodoxe befriedigen” (... alapján nem elégti ki sem az ortodoxokat, sem a heterodoxokat) JubA 13, 178. o.; a Lessing által elfoglalt pozícióról így ír Elise Reimarus August Hennings-hez: „Was sagen sie zu Lessing's vierten Beytrag? Wie mich deucht, schlägt er einen höchst wunderlichen Weg ein, den weder Orthodoxe noch Heterodoxe mit ihm gehen können.” (Mit szól Lessing negyedik közleményéhez? Úgy gondolom, egy felettébb különös útra tér, melyen sem ortodoxok, sem heterodoxok nem képesek követni.) 1777. március 28. id.: Neues Lausitzisches Magazin, BD. 38. 1861. 207. o.

³⁰⁶ A szakirodalom gyakran „Lebenswende”-ként értékeli, vö. pl. Bruno Strauss, „Moses Mendelssohn,” in *Moses Mendelssohn zur 200jährigen Wiederkehr seines Geburtstages*. 1929. 25. o.; Ingrid Strohschneider-Kohrs, „Lessing und Mendelssohn im Dialog des letzten Lebensjahrzehnts. 1770-1781,” in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 61/3 (1987) 422. o.; Bertha Badt-Strauss, „Einleitung,” in (-), *Moses Mendelssohn: Der Mensch und das Werk: Zeugnisse, Briefe, Gespräche*. 1929. XIX. o.

³⁰⁷ *La Palingénésie philosophique, ou Idées sur l'État passé et sur l'État futur des êtres vivans*. I-II. Genève, 1769. – Herrn Carl Bonnets // verschiedener Academieen Mitglieds, // philosophische Untersuchungen // der // Beweise // für das // Christenthum. // Samt desselben // Ideen // von der // künftigen Glückseligkeit der Menschen. // Aus dem Französischen übersetzt, // und mit Anmerkungen herausgegeben // von // Johann Caspar Lavater. // Zürich, bey Füesslin und Compagnie. A fordítás csak a 16-22. fejezeteket tartalmazza.

³⁰⁸ *Zueignungsschreiben Johann Caspar Lavaters an Moses Mendelssohn*. JubA 7. 1-3.o.; magyarul lásd: „Johann Caspar Lavater ajánlása Moses Mendelssohnak” in: *Filozófiai figyelő* XIII (1991) 152-153. o. ford. Kisbali László

„... ich es wagen darf, Sie zu bitten, (...) diese Schrift (...) öffentlich zu widerlegen, wofern Sie die wesentlichen Argumentationen, womit die Tatsachen des Christenthums unterstützt sind, nicht richtig finden: Dafern Sie aber dieselben richtig finden, zu thun, was Klugheit, Wahrheitsliebe, Redlichkeit Sie thun heissen; - was Sokrates gethan hätte, wen er diese Schrift gelesen, und unwiderleglich gefunden hätte.”³⁰⁹

Lavater indiszkrécióját súlyosbította az 1763 márciusi berlini beszélgetés egy, a kortársak számára sokatmondó momentumának megemlézése is:

„...Und unvergeßlich ist mir jene sanfte Bescheidenheit, mit welcher Sie, bey aller Ihrer Entferntheit von dem Christenthum, dasselbe beurtheilen; und die philosophische Achtung, die Sie in einer der glücklichster Stunden meines Lebens über den moralischen Charakter seines Stifters bezeugt haben; ...”³¹⁰

Az explicit módon meg nem fogalmazott, de az olvasó számára egyértelmű utalás azt sugallja, hogy Mendelssohn jelentős mértékben, vagy talán teljesen eltávolodott atyái vallásától - nem véletlenül épült a középkori térítési taktika első lépése Jézus, mint morálisan kiemelkedő ember alakjának elismertetésére.³¹¹

A lavateri felkérés nem hagyott túl sok mozgásteret Mendelssohn számára, aki a ki nem mondott vád súlyossága miatt nem ignorálhatta az ajánlást, de a felkínált vitakeretek elfogadásával könnyen csapdahelyzetbe kerülhetett volna. Megoldása, a morális kényszerrel operáló felkérés diszkvalifikációja elegáns, de Lavater térítési buzgalmát nem csökkentő lépés:

„Ich darf sagen, daß ich meine Religion nicht erst seit Gestern zu untersuchen angefangen. Die Pflicht, meine Meinungen und Handlungen zu prüfen, habe ich gar frühzeitig erkannt ... Sie sehen also, daß ohne aufrichtige Überzeugung von meiner Religion der Erfolg meiner Untersuchung sich in einer öffentlicher Tathandlung hätte zeigen müssen. Da sie mich aber in dem bestärkte, was meiner Väter ist, so konnte ich meinen Weg im stillen fortwandeln, ohne der Welt von meiner Überzeugung

³⁰⁹ „... szabadjon megkérnem önt – nem, nem arra, hogy filozófusi elfogulatlansággal olvassa el ezt az írást, hiszen bizonyára kérésem nélkül is így tenne – hanem arra, hogy tegye közzé nyilvánosan cáfolatát, ha nem találja helytállóknak azokat a lényegi érveket, amelyekre a kereszténység tényei támaszkodnak, ám ha helyesnek találja őket, tegye meg, mit okosság, igazságszeretet és becsület tenni rendel, s mit egy Szókratész tett volna, ha olvasta s cáfolhatatlannak találta volna ezt az írást.” *Filozófiai figyelő* XIII. 152. o.

³¹⁰ „... nem feledhetem, hogy milyen szerény tartózkodással ítélte meg – a tőle való minden távolság ellenére – a kereszténységet, s életem egyik legboldogabb órájában milyen filozófusi tiszteletet tanúsított alapítója morális karakterével szemben ...” uott.

³¹¹ Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times*. New York: Schocken Books, 1962. Part II. VI.

Rechenschaft ablegen zu dürfen. ... Man muß gewisse Untersuchungen irgendeinmal in seinem Leben geendigt haben, um weiterzugehen. Ich darf sagen, daß dieses in Absicht auf die Religion schon eitlichen Jahren von mir geschehen ist. Ich habe gelesen, verglichen, nachgedacht und Partei ergriffen.”³¹²

Mendelssohn álláspontja szerint a saját vallás melletti érvelés lehetősége csak a racionalitás – Lavater által már kisajátított – interperszonális szférájában függesztődik fel, s az észérvek egymást kizáró dinamikája helyett a meggyőződéseknek megfelelő cselekedetek hordozzák magukban a várt választ:

„Die verächtliche Meinung, die man von einem Juden hat, wünschte ich durch Tugend und nicht durch Streitschriften widerlegen zu können.”³¹³

A cselekedetek bizonyító erejének felhasználását Rawidowicz az apologetika megszokott érvelésirányának megfordításaként jellemzi, s a filozófiai viták menetében új elemként értékeli,³¹⁴ de ezzel figyelmen kívül hagyja, hogy Mendelssohn a válaszadáskor a zsidó hagyomány felől nézve az egyetlen felvállalható megoldási lehetőséggel él: a cselekedetek primátusának megalapozásában a rabbinikus hagyomány két ószövetségi szöveghelyre támaszkodik,³¹⁵ a két momentumon nyugvó rabbinikus magyarázatok az Isten és világ/ember közötti szakadás áthidalhatóságát állítják, s e kölcsönös függés alapja a szentség és a morál paralellitása. Ezen értelmezés szerint a profán emberi cselekedetek súlya egyértelműen növekszik, s az isteni világrend fenntartásának részeseivé válnak: a bűn nem pusztán a bűnös lelkében okoz sérülést (*pegima*), hanem az isteni glóriát is gyengíti, s az erkölcsös cselekedetek erőt kölcsönöznek az isteni szférának:

³¹² „Szabadjon mondanom, hogy nem a tegnapi napon kezdtem meg vallásom vizsgálatát. Meglehetősen korán felismertem már vélekedéseim és cselekedeteim megvizsgálásának kötelességét. (...) Látja tehát, hogy a vallásomat érintő őszinte meggyőződés híján vizsgálódásom végeredményéről nyilvánosan véghezvitt cselekedettel kellett volna számot adnom. Mivel azonban e vizsgálódás atyáim vallásában erősített meg, nyugodtan folytathattam csendben az utamat, anélkül, hogy a világnak számot kellene adnom meggyőződésemről. (...) Ahhoz, hogy továbbléphessünk, bizonyos vizsgálódásokat be kell fejeznünk egyszer az életben. Szabadjon megmondanom, hogy a vallást illetően én már jó néhány éve bevégeztem a vizsgálódásokat. Olvastam, összehasonlításokat végeztem, elmélkedtem, majd állást foglaltam.” *Filozófiai figyelő* XIII. (1991) 154-155. o.

³¹³ „Erényekkel, nem vitairatokkal óhajtánám megcáfolni azt a megvető véleményt, amelyet a zsidóról kialakítottak.” *Filozófiai figyelő* XIII. 155. o.

³¹⁴ vö. JubA 7, XXI-XXII. o.

³¹⁵ 2Móz 24,7 s az ehhez kapcsolódó *bat qol* értelmezések (ez utóbbihoz vö. Peter Kuhn, *Bat Qol. Die Offenbarungstimme in der rabbinischen Literatur*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1989.) illetve 3Móz 22,31-32 és Ez 20,41.

„Die Bösen bestehen durch ihren Gott; aber die Gerechten – da besteht Gott durch sie, denn es ist gesagt worden: Siehe der Herr steht auf ihm.”³¹⁶

Mendelssohn 1770 decemberi levelének utószavában³¹⁷ azt kérdezi Lessingtől, vajon olvasta-e a *Jenaische Zeitung von gelehrten Sachen* hasábjain Johann Caspar Lavater útinaplójából megjelent részletet,³¹⁸ utalva arra is, hogy nem hagyhatja válasz nélkül Lavater otromba lépését, akitől magyarázatot kért, és ha e válasszal nem lesz elégedett, kénytelen lesz olyan dolgokat is a nyilvánosság elé tárni, melyek mindkét oldalt kellemetlenül érintik majd.

Lessing 1771 januárjában válaszolt Mendelssohn decemberi levelére, két kérést megfogalmazva: az első a Brunswick-ben beszerezhetetlen *Jenaische Zeitung* másolatának elküldésére vonatkozott, a második pedig a jövőbeni vitában képviselendő mendelssohni álláspontra:

“Noch mehr aber bitte ich Sie, wenn Sie darauf antworten, es mit aller möglichen Freiheit, mit allen nur ersinnlichen Nachdrucke zu tun. Sie allein dürfen und können in dieser Sache so sprechen und schreiben, und sind daher unendlich glücklicher, als andre ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders, als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können.”³¹⁹

Mendelssohn 1770 nyarán tett braunschweigi látogatása alatt minden bizonnyal szóba került Bonnet műve és a Lavater ajánlása okozta helyzet, ui. Lessing e levélben “újabb támadásról” ír, és Bonnet leveleit is említi, így nyugodtan állíthatjuk, hogy Lessing óhaját a vita kontextusának teljes ismeretében vetette papírra. A levél meglepően indulatos megfogalmazásai – “abscheuliches Gebäude von Unsinn”, “das Vorwand, es neu zu unterbauen” – két eltérő értelmezési gyakorlatnak is érveket

³¹⁶ „A gonoszak Isten által léteznek, de az igazak – Isten általuk léteznek, mint ahogyan kimondatott: nézd, az Úr áll rajta.” *Midrash Bereshit rabbah* par. 69., id. Hugo Bergmann, „Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem) (1913)”, in (Schalom Ben Chorin, Verena Lenzen), *Lust an der Erkenntnis: jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*. München – Zürich: Piper, 1988. 163. o.

³¹⁷ LM19, 425. o.

³¹⁸ vö. JubA 7, 353. o. Bár Lavater tagadja szerzőségét és egy halott barátja, Felix Hess tollából származtatja a latin nyelvű feljegyzést, mely Mendelssohn számára kínos részleteket tartalmaz, védekezése oly heves és önellentmondásokkal terhelt, hogy a kortársak nem hisznek neki. A legújabb kutatások valóban Lavater eredeti állítását erősítik meg (Luginbühl-Weber megtalálta az eredeti példányt a zürichi központi könyvtárban Ms. S 602 Nr 4 szám alatt), magyarázkodása pedig csak azzal magyarázható, hogy már nem emlékszik pontosan az évekkel azelőtt leadott konzisztóriummi jelentés tartalmára.

³¹⁹ „Azonban még inkább arra kérnem, hogy ha válaszol rá (ti. Lavater írására), tegye azt a lehető legteljesebb szabadsággal és minden elgondolható nyomatékkal. Csak Ön teheti meg, csak Ön beszélhet és írhat ez ügyben így, s ezáltal mérhetetlenül boldogabb, mint más becsületes emberek, akik az értelmetlenség legutálatosabb épületének ledöntését csak annak ürügyén segíthetik elő, hogy azt újra megalapozzák.” LM 17,364 skk. o.

szolgálat ; Friedrich Fittbogen³²⁰ szerint Lessing kész lerombolni a lutheránus ortodoxia rendszerét, hogy helyette egy látszólag új teológiai rendszert építsen fel, de ez utóbbi valójában pusztán *Scheintheologie*, melynek alkalmatlansága éppúgy napvilágra fog kerülni, és ezzel a kinyilatkoztatott vallás fosztódik majd meg alapjaitól s dől össze.

Edward S. Flajole értelmezésében³²¹ Lessing távol áll a Fittbogen által sugalmazott megoldástól; a mendelssohni érvekkel szembeni elvárása azt mutatja, hogy elégedetlen annak első válaszával, mely engedményeket tesz a lavateri álláspontnak, és nem utasítja el egyértelműen a kereszténység megalapozásában mind Bonnet, mind Lavater érvkészletében jelentős szerepet játszó irracionális elemeket, így többek között a vallási igazságok fokmérőjének beállított *moralische Gewißheit* fogalmát.

Mendelssohn, ellentétben a neológ teológusokkal, a kereszténységet illető megfontolásokban helyzeti előnnyel bír: zsidóként egészen más alapokról érvelhet. A kinyilatkoztatott vallások kapcsolatának új alapokra helyezése s ezzel a megszokott teológiai diskurzus kereteinek teljes átszabása nem pusztán Lessing számára válik a Lavaterrel folytatott vita lehetséges hozományává, ugyanezzel a gondolattal találkozhatunk Herdernél is:

„Aber mein Herr, wenn ein Dritter, der kein Secundant seyn will, Sie bei Ihrer Antwort um etwas bitten dürfte: ... nicht bloß auf *Bonneten* zu antworten, , sondern die Sache überhaupt zu nehmen und ja nicht bloß zu sagen, wozu Sie kein Christ werden, sondern *warum Sie ein Jude bleiben.*”³²²

³²⁰ *Die Religion Lessings*. Leipzig: Mazer und Müller, 1923. 79. o.

³²¹ „Lessing’s Attitude in the Lavater-Mendelssohn Controversy” in *PMLA* LXXIII (june 1958) 201-214. o.

³²² „De Uram, ha egy harmadik, aki nem akar párbajsegéd lenni, válasza kapcsán megkérheti valamire: ... ne pusztán Bonnet-nak válaszoljon, ... hanem a dolgot általában véve és ne csak azt mondja el, miért nem keresztelkedik meg, hanem azt, *miért marad zsidó.*” J. G. Herder Mendelssohn-hoz írt levele, 1769. dec. 1. JubA 12.1, 201.o.

A kezdetben heves vita³²³ azonban a felek kibékülésbe öltöztetett óvatos meghátrálásával végződött,³²⁴ felemás reakciókat kiváltva a kortársak körében: a megkönnyebbülés jelein kívül³²⁵ a csalódottságét is felfedezhetjük.

A következő, a Lavaterrel folytatott vitához kapcsolódó, de több mint egy évtizeddel későbbi, s így csak elemzésünk egy későbbi a pontján fontossá váló s ezért itt pusztán röviden említendő támadás alapja az 1782-ben megjelent *Rettung der Juden*³²⁶-hez előszó,³²⁷ melyben Mendelssohn Dohm azon állításával³²⁸ vitatkozik, mely szerint a zsidó közösséget is megilletné az *excommunicatio* joga:

„Ich weiß von keinem Rechte auf Personen und Dinge, das mit Lehrmeinungen zusammenhänge. ... Die wahre, göttliche Religion maßt sich keine Gewalt über Meinungen und Urteile an.”³²⁹

³²³ Mendelssohn, *Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie*, JubA 7. 95.o., *Schreiben an den Herrn Diakonus Lavater an Zürich. Schriften*, 309-323.o., *Mendelssohns Nacherinnerungen*. JubA 7, 41-57.o. Lavater, *Antwort an den Herrn Moses Mendelssohn zu Berlin, von Johann Caspar Lavater. Nebst ein Nacherinnerung von Moses Mendelssohn*. JubA 7, 23-57.o. *Zusätze* vö. JubA 7, CLXVII.o.

³²⁴ „Das kleine Vorspiel ist geendiget, und der Vorhang herabgelassen. Komen sie, wir wollen uns in Gedanken umarmen! Sie sind ein christl. Prediger, ich ein jüdischer Buchhalter. Was thut dieses? Wen wir dem Schafe und dem Seidenwurm wiedergeben, was sie uns geschenkt haben; so sind wir beide Menschen.” (A kis közzjáték befejeződött, a függönyt leengedték. Jöjjön, öleljük meg egymást gondolatban! Ön egy keresztény prédikátor, én egy zsidó könyvelő vagyok. Mit számít ez? Ha mindazt visszaadjuk a juhoknak s a selyemhernyóknak, amit nekünk ajándékoztak, úgy mindketten emberek vagyunk.) 1770. március 10. JubA 7, 337. o.

³²⁵ így pl. Bonnet, Lavater barátainak egy része s a Mendelssohn mögött álló berlini kör.

³²⁶ Menasseh ben Israel, *Rettung der Juden* (JubA 8, 1-73. o.) Az amszterdami rabbi művét 1655-56-ban Cromwellhez címezve írta, a zsidók szigetországi befogadása ügyében, szisztematikusan összefoglalva és cáfolva a keresztény oldalról elhangzó ceremóniákkal kapcsolatos vádakát, s az antijudaista iratok más, istenkáromlással, bálványimádással foglalkozó állításait.

³²⁷ Dohm könyve 1781 szeptemberében jelent meg, októberben hirdették ki II. József Toleranzediktjét Csehországban majd 1782. januárjában Ausztriában is. Mendelssohn keresve sem találhatott volna kedvezőbb időpontot Menasse ben Israel művének kiadatásához. Az előszó egy része már 1782 februárjában készen volt (Mendelssohn Nicolai-hoz írt levele, JubA 13, 31. o.), az egész március 19-én készült el. Mendelssohn sietségét mutatja a kéziratot kísérő levél is: „Ich denke, man sollte itzt beständig das Publikum über diese Materie *en haleine* halten, und immer für und wider die Sachen streiten.” („Úgy gondolom, hogy a publikumot e témában most *en haleine* kell tartani, s folyamatosan vitatkozni a dolgokról.” uott) Érdekes, hogy Cranz a *Forschen*-ban szintén e felgyorsult változásokra hivatkozik. (JubA 8, 75. o.) vö. 330. jegyzet

³²⁸ Christian Wilhelm Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Berlin, Stettin: Friedrich Nicolai, 1781. 124. o.

³²⁹ „Nem tudok dolgokra és személyekre irányuló jogról, mely a tanvéleményekkel összefüggne. ... A valódi, isteni vallás nem tulajdonít magának hatalmat a vélemények és az ítéletek fölött.” Moses Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*. Berlin: Union Verlag, 1989. 341. o., illetve Mendelssohn levele Dohmhoz, 1781. december 14. JubA 13, 29. o.

Mendelssohn az 1769/70-es vitában – véli a *Das Forschen nach Licht und Recht*³³⁰ névtelen szerzője³³¹ - pusztán kitérő válaszokat adott, s csak a *Vorrede*-ben mutatta meg az igazi arcát.³³² Ezek után pontos választ kell adnia arra a kérdésre, mit is ért valójában „atyái vallása” alatt, hiszen a zsidó vallás épületének alapkövét semmisíti meg, amennyiben az *excommunicatio* jogát megtagadja a közösségtől.³³³

Mendelssohn frappáns hasonlattal utal a zsidó vallástól való eltávolodás s a kereszténységhez való közeledés illetve -Mörschel személyében - a titkolt deizmus vádjának teljes ésszerűtlenségére: ha a kereszténység önmaga fundamentumaként kezeli a zsidó vallást, s szent könyveit önmagára nézve is érvényesnek tekinti, úgy a zsidó vallás megtagadása után annak ismételt elismerését kérni egyrészt önellentmondásos, másrészt az így talaját vesztő kereszténységre nézve teljesen értelmetlen:

„Wenn es wahr ist, daß die Ecksteine meines Hauses austreten und das Gebäude einzustürzen drohet, ist es wohlgetan, wenn ich meine Habseligkeit aus den untersten Stockwerke in das oberste rette? ... Nun ist das Christentum, wie Sie wissen, auf dem Judentume gebaut und muß notwendig, wenn dieses fällt, mit ihm über einen Haufen stürzen. Sie sagen, meine Schlußfolge untergrabe den Grund des Judentums, und bieten mir die Sicherheit Ihres obersten Stockwerks an; muß ich nicht glauben, daß Sie meinen Spotten? Sicherlich!”³³⁴

³³⁰ *Das Forschen nach Licht und Recht // in einem // Sendschreiben // an Herrn Moses Mendelssohn // auf Veranlassung seiner Merkwürdigen Vorrede // zu // Manasseh ben Israel. // Berlin, // bei Friedrich Mauer, 1782.* A címben szereplő 'Licht und Recht' (az utóbbit Mendelssohn következetesen *Wahrheit*-ra módosítja) a héber *urim* és *thummim* (az „ítélet hósené”-nek egyik része (2Móz. 28,30) - az ótestamentumi szöveghelyek tanúsága szerint (4Móz. 12,6-8; 4Móz.27,21; 1Sám.28,6; 1Sám30,7-8) a papi viselet más darabjaival együtt a jóslatok egyik fontos eszköze volt) fordítása Luthernél.

³³¹ Mendelssohn sokáig a bécsi Sonnenfels bárót tartotta az írás szerzőjének, aki nem elhanyagolható szerepet játszott a türelmi rendelet létrehozásában: lásd Friedrich Münter levele Herder-hez, 1782. okt.3. J. Katz erre a levélre hivatkozik, amikor szintén Sonnenfelst teszi meg a *Forschen* szerzőjének (*Zion*, XXIX (1964) 112-132. o.), később úgy véli, valójában August Wilhelm Cranz volt az („To whom did Mendelssohn reply in his Jerusalem” (*Scripta Hierosolymitana*, XXII (1972) 214-243. o.); 1783-ban azonban már Cranzot tartja a valódi szerzőnek, Eberhard Mendelssohn-hoz írott levele alapján. JubA 13, 102. o.

³³² Cranz éppúgy a 2.Móz. 3,6 ill. 33,34-re hivatkozik e képpel, mint Mörschel a *Forschen*-t kísérő *Nachschrift*-ben - ugyanez az ótestamentumi hely volt a középkori *synagoga / ecclesia* ábrázolások alapja is.

³³³ JubA 8, 80. o.

³³⁴ „Ha igaz, hogy házam sarokköve kilazulással és az épület összedőléssel fenyeget, vajon jól teszem, ha javaimat az alsó szintről az emeletre mentem? A kereszténység, mint ahogyan Ön is tudja, a zsidóságra épül és szükségszerű, hogy ha ez széthull, vele együtt rombadőljön. Azt mondja, hogy végkövetkeztetésem aláássa a zsidóságot, s felkínálja felső szintjének biztonságát; vajon nem azt kell gondolnom, hogy gúnyolódik? Bizonyosan!” *Shriften*, 405. o. Kant kommentárja a mendelssohni érvhez: „Mendelssohn ügyesen használja ki a kereszténység szokásos elképzelésének e gyenge oldalát arra, hogy teljességgel elutasítson minden olyan rábeszélést, hogy Izrael fiai változtassák meg vallásukat. Mivel – mondja - még a keresztények bevállása szerint is a zsidó hit az a fundamentum, amelyen a kereszténység építménye alapszik, így a kitérés olyan, mintha valaki le akarná bontani a földszintet, azért, hogy megtelepedhessék a második emeleten. Ezen az érvelésen jól áttetszik a szerző igazi véleménye. A

A felvilágosodás teoretikusai a vallást az ész kritériumainak rendelik alá, s a kinyilatkoztatást az ész által megismerhető igazságokkal egy szintre helyezik; az észvalláson belül e fogalmi transzponáció hatására a kereszténység dogmái problematikussá válnak és háttérbe szorulnak. Moses Mendelssohn egyedülálló kísérlete az így felszabadult helyet biztosítani a zsidó vallás számára, amely a megosztott kereszténységgel szemben azzal az előnnyel rendelkezik, hogy mentes a dogmáktól és így könnyebben megfeleltethető a megváltozott feltételeknek. Mindezek ellenére a szinte lehetetlenre vállalkozik a *Jerusalem* második részében, amikor lényegi változtatások árán megpróbálja a törvényre redukált zsidó specifikumot s az ésszel felfogható tiszta monoteizmus alaptételeit egyaránt megőrizni, s ész és kinyilatkoztatás fogalmainak és egymáshoz való viszonyuknak tisztázásával a zsidóság új definíciójának legitimitását biztosítani.

Lessing esetében nem adhatunk meg pontosan rögzíthető korszakhatárt, sem Mendelssohn személyét érő támadásokhoz hasonló eseményeket nem említhetünk, melyek állásfoglalásra kényszerítették volna. Megjelent művei s a hagyaték korábban kiadatlan kéziratai között az ötvenes évektől kezdődően találkozhatunk olyan írásokkal, melyek tárgyukat tekintve e témakörhöz sorolhatóak, s az egyedüli, jelentősnek ítélt változás – azon túl, hogy a teológiai problémafelvetések fontosabb helyet foglalnak el gondolkodásában, mint azt megelőzően – sokkal inkább Lessing szándékaiban, mintsem érdeklődésében követhető nyomon.

Mendelssohn már első wolfenbütteli látogatásakor, 1770 októberében kezében tartja a Reimarus családjától Lessinghez került kéziratcsomót, melyet Lessing beleegyezésével magával visz Berlinbe. Mendelssohn egy kifejezetten hosszúnak mondható novemberi levélben közli Lessinggel a papírokról alkotott véleményét: a névtelen szerző Ótestamentumról alkotott ítéletét „unbillig”-ként jellemzi, megjegyezve, hogy e szövegeket „nach den Sitten, Gewohnheiten und Kenntnissen seiner Zeit” kell elemezni, mert enélkül az ótestamentumi szereplők „Phantome im Kopf”-á válásának veszélye fenyeget.³³⁵ Lessing válaszában ugyan elismeri Mendelssohn ellenvetésének jogosságát,

következőket akarja mondani: küszöböljétek ki vallásotokból mindenekelőtt a zsidóságot, s akkor fontolóra foghatjuk a kitérésre vonatkozó javaslatotokat. (Valójában akkor nem maradna más, mint a státúumoktól ment, tiszta morális vallás.) A mi terhünkön mit sem könnyít a külső obszervanciák igájának levetése, ha helyébe másokat kapunk, egy szent történet hitvallását, ami a lelkiismeretes embert még keményebben gyötri.” (*A vallás a pusztá ész határain belül*. Budapest: Gondolat, 1974. 316. o. lábjegyzet. A jegyzetapparátus hibásan a *Morgenstunden* című Mendelssohn művet adja meg a hivatkozott szövegrész forrásaként.)

³³⁵ „a kor erkölceinek, szokásainak, ismereteinek megfelelően” LM 19, 406-408. o.

de enyhíteni igyekszik kritikájának élét, s aláhúzza, hogy az ótestamentumi események értelmezésének keresztény nézőpontja különbözik Mendelssohnétól.³³⁶ A történeti igazságok relativitásának problematikája a levél egy másik helyén is felszínre kerül, Ferguson³³⁷ írásaira utalva, s itt bukkanhatunk egy, a szakirodalomban sűrűn hivatkozott mondatra, melyben Lessing azon kétségére utal, hogy bizonyos előítéletek elvetésekor vajon nem mondott-e le túl sokról, melynek utólagos visszaemelésére kényszerül:

„... ich besorge es nicht erst seit gestern, daß, indem ich gewisse Vorurteile weggeworfen, ich ein wenig zu viel mit weggeworfen habe, was ich werde wieder holen müssen. Daß ich es zum Teil nicht schon getan, daran hat mich nur die Furcht verhindert, nach und nach den ganzen Unrat wieder in das Haus zu schleppen.”³³⁸

Egyre erősödő meggyőződése, hogy a neológ teológusok tevékenysége ártalmasabb, mint ahogyan azt kortársai vélik, még barátai körében is értetlenséghez s az ortodoxia helyét illető óvatosan megfogalmazott kérdésekhez vezetett, melyekre Lessing határozotan válaszolt:

„Was gehen mich die Orthodoxen an? Ich verachte sie eben so sehr, als Du; nur verachte ich unsere neumodische Geistlichen noch mehr, die Theologen viel zu wenig, und Philosophen lange nicht genug sind.”³³⁹

Lessing kortárs teológiát illető értékítéletének átrendeződése, témaválasztásának a Berengarius Turonensis-iratok megjelentetésétől nyilvánosan is nyomon követhető következetessége s Reimarus kéziratának megjelentetésére irányuló törekvése barátai számára már az első wolfenbütteli évektől előre kiszámíthatóvá teszi Lessing jövőbeli lépéseit; a kérdés már nem az, hogy a kortárs teológiát érő offenzíva nem hordozza-e magában egy nyilvános vita kockázatát, sokkal inkább az, Lessing mikor s milyen keretek között tervezi kirobbantani ezt a vitát. Berliini barátai, főként Nicolai és Karl

³³⁶ Lessing levele Mendelssohnhoz, 1771. január 9. LM 17, 364-367

³³⁷ uott. Aner szerint az *Essay on the History of Civil Society* című Ferguson írást említi Lessing (Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle/Saale: Niemeyer; 1929. 350. o. ugyanezen a véleményen volt korábban Danzel és Guhrauer, illetve Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* Leipzig: Teubner, 1907. 71. o.), és ennek kapcsán a korábban elutasított vallási igazságok felülvizsgálatáról szól (vö. következő jegyzet) Olshausen szerint Ferguson *Institutes of Moral Philosophy* című könyvéről van szó- így Lessing első sorban metafizikai igazságokról szól itt, s csak indirekt módon érinti a vallás igazságainak kérdését. vö. Edward S. Flajole, „Lessing’s Retrieval of Lost Truth” in *PMLA* 74/1 (1959) 52-66. o.

³³⁸ „... nem tegnaptól aggódom azon, hogy miközben bizonyos előítéleteket elvetettem, túl sok mindent lemondtam, amit vissza kell majd hoznom. Abban, hogy ezt részben még nem tettem meg, a félelem akadályozott meg, hogy apránként az egész szemétdombot visszahurcolom a házba.” LM 17, 364. o.

³³⁹ „Mi közöm az ortodoxokhoz? Éppúgy megvetem őket, mint te, de még jobban megvetem újmódi lelkészeinket, akik teológusnak túlságosan kevesek, s filozófusnak távolról sem elegek.” Lessing levele Karlhoz, 1773. április 8. LM 18, 87. o. Ugyanígy vö. 199. jegyzet.

Lessing már ekkor igyekezik lebeszélni az ortodoxia és heterodoxia problémakörét érintő írások megjelentetéséről, s egy esetleges válasz-erődemonstráció kiprovokálásáról.³⁴⁰ A Mendelssohn-Lavater vitához fűzött megjegyzései azonban jól mutatják, hogy Lessing már Reimarus kéziratrészeleteinek nyilvánosságra hozatala előtt is szorgalmazza egy, a teológia szférájában hagyományosan teret kapó vitamenettől eltérő, új típusú diskurzus kereteinek kidolgozását és a töredékek megjelentetése a hozzá fűzött előszóval együtt egy olyan szofisztikált csapda kidolgozása, ahol az erőfölényük biztos tudatába kényelmesedett ortodox teológusok már nem tehetik meg, hogy nem hallatják a hangjukat.

Reimarus *Apologie*-ja a fundamentális lutheránus kinyilatkoztatáshit elleni átfogó kritika, mely minden kinyilatkoztatáson alapuló vallás elleni könyörtelen támadás is egyben, hívja fel a kortársak figyelmét Lessing:

„Der Ungenannte, so viel ich nun von seinen Papieren näher weiß, hat nichts geringeres als einen Hauptsturm auf die christliche Religion unternommen. Es ist keine einzige Stelle, kein einziger noch so versteckter Winkel, dem er seine Sturmleiter nicht angeworfen ...”³⁴¹

A hetvenes évek teológiája azonban a korban már saját győzelmét ünnepli a *Freigeister* felett, s ebben a légkörben a töredékek megjelentetése anakronizmusként hatott. A megkésett kritika mindezek ellenére hatásosnak bizonyult, ugyanis a kortárs teológiai álláspontot lépcsőről-lépésre rombolta le: rámutatott a teológia áltudományos mivoltára s bizonyította, hogy a hit minden látszat ellenére egy fundamentális bizonytalanságon alapul – a lessingi taktika sikerességének bizonyítéka a keresztény hitről a reformáció utáni időszakban zajló leghevesebb vita.³⁴² Reimarus töredékeinek érdeme annak felmutatása, hogy a teológia filozófiai és filológiai kölcsönzései eredeti céljukra használhatatlanok, mert nem képesek biztos alapokat nyújtani a hitnek, sokkal inkább a

³⁴⁰ Nicolai levele Lessinghez 1770. november 19-én, LM 19, 400. o., Karl Lessing levele 1770 októberében, LM 19, 397. o. illetve 1771. június 4-én, LM 20, 846. o.

³⁴¹ „*A Névtelennek*, amennyiben közelebbit ki tudok venni a papírjaiból, nem csekélyebb a szándéka, mint hogy a keresztényt vallás ellen elsöprő támadást (*Hauptsturm*) indítson. Egyetlen oldal, egyetlen rejtett bástya sem létezik, amelynek ne támasztotta volna neki ostromlétráit.” *Duplik (Válasz*)* Mádl (1968) 128. o. ford. M. Jászka Zsuzsa. Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg Schumann, aki első vitáiratában úgy véli, a töredékek nem érnek meg egy vitát, illetve Semler, aki szerint noha írásával az akadémiai ifjúság körében nyugtalanságot keltett a névtelen, de a keresztény vallás igazsága mindenki számára adott, aki törekszik a morális bizonyosságra. (*Beantwortung der Fragmente*. Vorrede unpag.) * *Ellenválasz* vö. 358. jegyzet

³⁴² A Lessing halála után megjelentetett töredékek (C. A. E. Schmidt, *Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttelischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing*, 1787.) már egyáltalán nem keltenek figyelmet.

radikális kételynek szolgálnak táptalajul, s ezzel arra ösztönzi a kortárs teológusokat, hogy a hit bizonyosságát önmagában alapuló belső igazságára alapozza.

Az első recenziók még üdvözölték Lessing lépését, de a kedvezőtlen kritikák s a *Zweckfragmentum* megjelentetése megváltoztatta a hangnemet: Lessing teológiai ellenfeleinek táborában nyilvánvalóvá vált, hogy az elhallgatás addig alkalmazott óvatos taktikája tarthatatlan, s az újabb reakciók módosítottak az addig követett irányvonalon. A kezdeti ellenvetés, miszerint egy ilyen mélységű teológiai vita csak és kizárólag latin nyelven, a laikus olvasók kizárásával folytatható, felülíródott, s a válaszirások a „laikus keresztényt” célozták meg, kerülve a túlságosan szofisztikált érvmenetet s a latin nyelv alkalmazását.

Az első, a töredékeket cáfoló írás szerzője Johann Daniel Schumann hannoveri líceum-igazgató, aki már korábbi írásaiban is a keresztény vallás bizonyításának problematikájával foglalkozott.³⁴³ A töredékekre válaszul szánt *Ueber die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der Christlichen Religion* kettős argumentációra építkezik: egyrészt hangsúlyozza a kinyilatkoztatásban jelen levő s az emberi ész számára felfoghatatlan isteni szuverenitás mozzanatát, másrészt racionálisan felfogható evidenciát keres a keresztény vallás igazságainak igazolásához. Érvelésmenete a lutheri *theologia crucis*³⁴⁴-t követi, melynek első megfogalmazásával Luther *Heidelbergi disputáció*-jában találhatunk rá:

„19. Der ist es nicht wert, ein Theologe genannt zu werden, der Gottes „unsichtbares” Wesen „durch seine Werke erkennt und versteht”, (Róm. 1, 20; 1.Kor 1, 21-25)

20. aber der, der das, was von Gottes Wesen sichtbar ... ist, als in Leiden und Kreuz sichtbar gemacht begreift.”³⁴⁵

Schumann érvelésében nem találkozhatunk új, a reimarusi pozícióra adott válasszal, s ugyanezt mondhatjuk el a göttingeni professzor Gottfried Leß³⁴⁶ 1779-ben névtelenül

³⁴³ Így pl. *Neue Bestätigung des Schlusses von der Möglichkeit des allervollkommensten Wesen auf dessen Wirklichkeit, nebst einigen Erinnerungen gegen Mendelssohn's neue Wendung dieses Beweises.* 1771.

³⁴⁴ A *theologia gloriae*, vagyis a középkori egyház és a pápaság triumfalizmusa ellenében képviselt lutheri álláspont.

³⁴⁵ „19. Nem az érdemi meg, hogy teológusnak nevezzük, aki Isten „láthatatlan” lényegét műve által felismeri és megérti, 20. hanem az, aki azt, ami Isten lényegéből látható ..., a keresztén s a szenvedés által láthatóvá váltként ragadja meg.” *Disputatio Heidelbergae habita / Die Heidelberger Disputation*, (1518) WA I 361. o. úgy pl. *De servo arbitrio / Vom unfreien Willen*, (1525)-ben is (WA 18, 551-787). Luther ez utóbbi írása Erasmus *Diatribae sive collatio de libero arbitrio* című művére válaszul született, s határozott szakítás a keresztény humanizmussal.

³⁴⁶ Az 1768-ban megjelentetett *Wahrheit der christlichen Religion* (Göttingen & Bremen: Georg Ludewig Forster, 1776.) című művét, melyben jelentős teret szentel a csodák igazolásának, s az alkalmazandó eljárás - i, esemény történelmiségének, ii, csoda karakterének megállapítása – meghatározásának, Lessing

megjelentetett recenziójáról, az *Auferstehungsgeschichte nach allen vier Evangelisten.. Nebst einem doppelten Anhang gegen die Wolfenbüttler Fragmente von der Auferstehung Jesu; und vom Zwecke Jesu und seinen Apostel*³⁴⁷-ről is.

Johann Heinrich Reß szintén névtelenül megjelentetett *Die Auferstehungsgeschichte Jesu Christi gegen einige im vierten Beytrage zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel gemachte neuere Einwendung vertheidigt* (1777) illetve a későbbi *Die Auferstehungsgeschichte Jesu Christi ohne Widersprüche. Gegen eine Duplik* (1778/79) című írásaiban Lessinget, mint a töredékek kiadóját kitüntetett tisztelettel kezeli, s vitabeli ellenfelének a töredékek névtelen szerzőjét tekinti.

Reß a névtelen személyét is igyekszik kedvezőtlen színben feltüntetni, amikor azt állítja, rég cáfolt érveket³⁴⁸ élesztett fel gonosz szándékkal³⁴⁹ – a tudatos hazugság vádjával gyöngíteni igyekszik a töredékek hitelét, emellett azonban igyekszik a szerző álláspontját kikezdő érveket is megfogalmazni. Meggyőződése szerint a feltámadás éppúgy történt, ahogyan az evangéliumok beszámolójából megtudhatjuk - verbálinspirációs álláspontjából Reimarus negatív kritikájának éleselmjűségét elismeri ugyan, de úgy véli, állításai ellentmondásokkal terheltek, ellentétben a koherens és védhető bibliai tudósításokkal: szerzőik „unter dem Einflusse Gottes” vetették papírra az evangéliumokat, s így „unter ihnen kein Widerspruch sein kann”.³⁵⁰ Az eltérések magyarázata így csak úgy adható meg, ha feltesszük, hogy az evangélisták mindegyike más-más szándékot tartott a megírásakor előbbrevalónak, s ennek megfelelően „der eine diesen, der andre jenen Umstand berührt, ausläßt...”³⁵¹ - Reß meggyőződése szerint az evangéliumi híradások közötti harmónia megteremtése az olvasó kötelességévé válik.³⁵²

Lessing válaszában megsemmisíti Reß álláspontját, felmutatva, hogy a verbálinspirációban hívő olvasó az evangéliumok teljes harmóniájának feltételezéséből indul ki s így egy körkörös érvet követve jut el annak bizonyításához,³⁵³ mely Lessing szemében nem más, mint „die Mißhandlung der Vernunft und Schrift”,³⁵⁴ s így a

is ismerte.

³⁴⁷ Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen, Göttingen, 1779.

³⁴⁸ Lessing válaszában első fele ezt az állítást igyekszik cáfolni a „valamire válaszolni” és a „valamit megválaszolni” kategóriáinak megkülönböztetésével.

³⁴⁹ Vö. 362. jegyzet

³⁵⁰ „isteni sugallatra”, „nem mondhatnak ellent egymásnak” Reß, *Die Auferstehungsgeschichte*, 69. o.

³⁵¹ „az egyik ezt, a másik azt a körülményt érinti, hagyja ki...” uott.

³⁵² Reß megfogalmazásában: „dem einen Evangelisten aus den andern zuzusetzen”(az egyik evangélistát a másiktól kiegészíteni) Reß, 69. o.

³⁵³ LM 16, 69. o.

³⁵⁴ „Ja, ja; ich verspreche: - mir es nie wieder auch nur vorzunehmen, bei gewissen Dingen kalt und gleichgültig zu bleiben. Wenn der Mensch bei dem, was er deutlich für *Mißhandlung der Vernunft und*

tiszteletteljes légkörben kezdődő válasz korántsem végződik azonos hangnemben, mely változást maga Lessing is aláhúzza:

„Ich fühle es sehr wohl, daß mein Blut anders umfließt itzt, da ich diese Duplik ende, als da ich sie anfing. Ich fing so ruhig an, so fest entschlossen, alles, was ich zu sagen habe, so kalt, so gleichgültig zu sagen, als ich bin, wenn ich auf meinen Spaziergängen, vor langer Weile, Schritte zähle. Und ich ende so bewegt, kann es so wenig in Abrede sein, daß ich vieles so warm, so teilnehmend gesagt habe, als ich mich schämen würde, in einer Sache meines einzigen Halses zu sprechen.”³⁵⁵

A türelmét egyre inkább elvesztő Lessing vitastílusa nyílt megvetésbe csap, mely - noha Lessinget egyre hevesebb vitára ösztönzi – Reß-t egyáltalán nem egy kiérleltebb pozíció kidolgozására, hanem eredeti s kevésbé következetes álláspontjának abszolút s megkérdőjelezhetetlen fenntartására készíti:

”Diese ekeln Mißgeburten seines eigenes Gehirnes - deren man freilich den langen Tag über nicht so viele ersäufen kann, als er die folgenden Nacht wieder auszubrüten imstande ist: sind das, was seine Überzeugung an der Gewißheit der Auferstehung Christi vollendet hat.”³⁵⁶

Schrift erkennt, nicht warm und teilnehmend werden darf: wenn und wo darf es denn?” LM 16, 91. o. „Igen, igen; megígérem – eszembe sem fog jutni többé, hogy bizonyos dolgoknál hideg és közömbös maradjak. Ha az ember annál, amit az *ész és írás egyértelmű félremagyarázásának* tart, nem jöhet indulatba, és nem lehet pártos, akkor mikor és hol lehet az?” Mádl (1968) 140-141. o. ford M. Jászka Zsuzsa.

³⁵⁵ im. 91. o. „*Nagyon is érzem*, hogy a vérem, most amikor ezt a választ befejezem, másként folyik, mint amikor elkezdtem. Olyan nyugodtan, szilárd elhatározással fogtam hozzá, hogy mindent, amit mondani akarok, oly hidegen és közömbösen fogom előadni, mint amikor unalomból séta közben a lépteimet számolom. S mégis oly izgalommal fejezem be, s oly kevésbé tagadható, hogy sok mindent oly *indulatosan (warm) és pártosan (teilnehmend)** mondtam, mintha szégyellném magam, pedig a saját nyakamról van szó.” Mádl (1968) 140. o. ford M. Jászka Zsuzsa. *vö. 354. jegyzet

³⁵⁶ im 90. o. „... agyának ezek az undorító szörnyszüleményei -, amelyekből az ember természetesen nem bír annyit egész nap megfojtani, mint amennyit ő a következő éjjel ismét kikölt. Ezek azok, amik Krisztus feltámadásának a bizonyosságába vetett meggyőződését bizonyítják.” Mádl (1968) 140. o. ford M. Jászka Zsuzsa.

Lessing már válasza címével - *Duplik*³⁵⁷ – is ironizálva hangsúlyozza, hogy öndefiníciója szerint nem vitapartner, hanem ügyvéd, aki Reß és Reimarus támadásai ellenében az evangélistákat védelmébe veszi:

”Duplik: nicht Replik. Denn die Evangelisten und mich halte ich für den angeklagten Teil. (...) die, wenn sie erwiesen wäre, die Evangelisten gerade noch verdächtiger machen würde, als sie der Ungenannte zu machen weder Fug noch Wille gehabt hat. Also Duplik!”³⁵⁸

Lessing válasza szintén nem tartalmaz új elemeket, de jó példát nyújt vitabeli taktikájának megértéséhez: a *Duplik* látszólag egy, a feltámadás tényét támadó reimarusi racionális kritika s az azt védő ortodoxia közötti középutat választ, azt az állítást képviselve, hogy a feltámadás története annak ellenére igaz lehet, „ob sich schon die Nachrichten der Evangelisten widersprechen”.³⁵⁹ Az alapjában kifogásolhatatlan érv azonban Lessing egy, álláspontjának a vita ezen pontján még elhallgatott elemét takarja el: Lessing írásaiban több helyen is elveti a csodák bizonyítóerejét, még akkor is, ha a bibliai tudósítások eredetiségéhez nem fér kétség, s ezzel egészében diszkreditálja Reß álláspontját:

„Ein andres sind erfüllte Weissagungen, die ich selbst erlebe, und andres erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen erleben haben. Ein andres sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe, und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: ein andres sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen gesehen und geprüft haben.”³⁶⁰

³⁵⁷ Vö. „DUPLIC, DUPLICA, DUPLIQUE, nennen die Advocaten ... eine Gegen-Antwort, so zu Ablehnung der Replik eingebracht wird.(... nevezik az ügyvédek az ... ellenválaszt, melyet a válasz (*Replik*) elutasítására nyújtanak be) Zedler (1734) 7, 1629. o.

REPLIC, REPLICK, REPLICA, REPLICATIO, REPLIQUE, ... Antwort auf des Beklagten Exception, oder diejenige Antwort, so der Kläger auf des Beklagten Einwenden mündlich oder schriftlich vorbringt, und wodurch der erstere des letztern Ausreden ablehnet...” (Válasz a vádlott kifogására, vagy olyan válasz, melyet a vádló szóban vagy írásban a vádlott ellenvetéseire ad, s mely által az előző az utóbbi kifogását elutasítja) Zedler (1742) 31, 645-646. o.

„Die Duplik, ... eine Schrift, welche zur Ablehnung oder Widerlegung der Replik eingebracht wird.” (irat, melyet a *Replik* kifogásolására vagy megcáfolására nyújtanak be) Adelung (1811) 1, 1580. o.

³⁵⁸ „Ellenválasz: nem válasz. Mert az evangélistákat s magamat a megvádolt oldalhoz sorolom. (...) ha bebizonyosodna, az evangélistákat még gyanúsabbá tenné, mint amilyenné a Névtelennek sem joga, sem akarata nem volt. Tehát: Ellenválasz!” R 8,21. o.

³⁵⁹ „noha az evangélisták tudósításai ellentmondanak egymásnak.” im 37. o.

³⁶⁰ „Más a személyesen átélt beteljesedett jóslat, s más a beteljesedett jóslat, melyről csak történetileg tudom, hogy mások átélték. Más a csoda, melyet saját szememmel látok, s alkalmam van magam megvizsgálni, s más a csoda, melyről csak történetileg tudom, hogy mások látták és megvizsgálták.” *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* R 8, 10. o.

Lessing nem pusztán válaszirása címében utal a vita feladására; a vita megszakítása egyben kilépés is a megfogalmazott vádak logikájából:

„Will es denn eine Klasse von Leuten nie lernen, daß es schlechterdings nicht wahr ist, daß jemals ein Mensch wissentlich und vorsätzlich sich selbst verblendet habe? Es ist nicht wahr, sag ich; aus keinem geringern Grunde, als weil es nicht möglich ist.”³⁶¹

Ha Lessing elfogadná a vitairat álláspontját, úgy a benne felsorolt, s Lessing számára elfogadhatatlan érvek miatt Reß-t is hasonló vádakkal kellene illetnie,³⁶² s így a teológiai-vallásfilozófiai vitában éppenséggel lényege, a véleménykülönbségek tisztázása nem juthatna szóhoz, s így a vita abszurditásának elkerülése csak a vita felfüggesztésével lehetséges:

„... weil ich auch von ihnen glauben muß, daß sie vorsätzlich und wissentlich kein falsches verleumderisches Urteil fällen können: so schweige ich, und enthalte mich alles Widerscheltens.”³⁶³

Friedrich Daniel Behn reakciója szintén nem járult hozzá a vita jelentős előrehaladáshoz; a *Vertheidigung der biblischen Geschichte von der Auferstehung Jesu gegen die bekannten Wolfenbütteler Angriffe*³⁶⁴ érveinek egyike a latin nyelv mellözése és a laikus olvasóközönség vitába való bevonása ellen foglal állást, míg fő vonalát a Lessing által kívánatosnak tartott történeti fakticitás cáfolatának kísérlete alkotta.

A „kleinere Respondenten” számunkra legérdekesebb s a vita későbbi menetét közvetve leginkább előmozdító tagja Friedrich Wilhelm Mascho, aki a *Vertheidigung der geoffenbarten christlichen Religion wider einige Fragmente aus der Wolfenbüttelischen Bibliothek* I. és II. Stück,³⁶⁵ illetve a későbbi, a *Zweck-töredékre válaszként született Beleuchtung der neuesten Angriffe auf die Religion Jesu, besonders der Schrift von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*³⁶⁶ című műveiben meglehetősen ellentmondásos álláspontot képviselt. A vitában elfoglalt pozíciója már önmagában is ellentmondást rejt, s egyben jelzi a lessingi taktika viszonylagos csődjét, mely elsődlegesen a neológiát szándékozott vitapozícióba kényszeríteni: egyfelől Semlerhez

³⁶¹ „Az emberek egy része soha nem fogja megtanulni, hogy egyáltalán nem lehet igaz, hogy egy ember valaha is tudatosan és szándékosan félrevezette magát? Nem igaz, mondom; s nem csekélyebb okból nem igaz, mint hogy nem lehetséges.” LM 8, 32. o.

³⁶² vö.349. jegyzet

³⁶³ „... mert Önről is azt kell hinnem, hogy szándékosan és tudatosan nem hozna hamis rágalmozó ítéletet: így hát hallgatok és tartózkodom minden gyalázkodástól.” LM 8, 32. o.

³⁶⁴ Lübeck 1778; Hannover 1778.

³⁶⁵ Hamburg, 1778.

³⁶⁶ Hamburg 1778.

közeli teológussal van dolgunk, akinek 1768-ban megjelent *Predigten von der Religion und von der heiligen Schrift* című művét Semler előszava kísérte, s ennyiben az ortodoxiával állandó harcban álló neológok közé sorolható, másfelől azonban első, fragmentumokra reagáló írása rendkívül kedvező recenziót kapott a Goeze háttérországának számító *Altonaer Postreuther*-ben, s ezt az írást kezelhetjük Lessing első Goeze-ellenes írásának kiváltó okaként.³⁶⁷

A *Vertheidigung* megkérdőjelezi a töredékek álláspontjának tarthatóságát, az ugyanis egy ortodox rendszert s egy, a felvilágosodás elméleti diskurzusában elhasználandó inspiráció-elveket feltételez. Az evangéliumok valós vagy vélt ellentmondásai nincsenek hatással a kinyilatkoztatott vallásra, s amikor a töredékek névtelen szerzője mégis ezt állítja, elfeledkezik a szövegkritika teljesítményéről, nem tesz különbséget a Újtestamentum szószerinti és tropikus szóhasználata között, megfeledkezik a szellem és betű (*Geist und Buchstabe*) már Luthernél hangsúlyozott kettősségéről³⁶⁸ s ezzel elveti az írott kánon és a szóbeli hagyományozás jól elhatárolható területeit. Mascho érvkatalógusa több helyen is megegyezik Lessing álláspontjával, aki a „Goeze és Compagnie”³⁶⁹ dicsérő recenziója ellenében fáradhatatlan buzgalommal mutatja fel egymás után az ortodox oldalon egyszer elvetett (Lessing) máskor üdvözölt (Mascho) elemeket, így például a szellem és betű megkülönböztetése, vagy az ellentmondás érvének leválasztása az eredetiség problémaköréről; Lessing mindezen megegyezés ellenére azonban elveti a *Vertheidigung* következtetéseit, melyeket hatástalannak tart Reimarus bibliakritikája ellenében.

Mint a korábbiakban már láttuk,³⁷⁰ Goeze megszólalása - noha első, valóban Lessing ellen írott s a határozottan állást foglaltó írása csak a vita egy viszonylag késői pontján jelent meg - szinte teljes biztonsággal megjósolható volt már a vita kirobbanásakor is:

³⁶⁷ Semler 1779-ben megjelentetett *Beantwortung der Fragmenten eines Ungenannten, insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger* (Halle; második, átdolgozott kiadás: 1780.) című műve legalább ennyire ellentmondásos helyet foglal el a vitában, ugyanis a megfogalmazott konzervatív teológia kritika ellenére ortodox oldalon keres szövetségest.

³⁶⁸ Vö. 2Kor 3, 6 „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.” (Mert a betű megöl, a lélek pedig megelevenít.)

³⁶⁹ Lessing levele Elise Reimarushoz, 1778. augusztus 2. Lessing (Werke I) 1025. o.

³⁷⁰ Vö. 2. fejezet

„Herr Götze ist zum Athleten gebohren, davon zeugen lauter Streitschriften, die er seit einigen Jahren herausgiebt, und durch lange Uebung hat er es in der theologischen Fechtkunst zu einer großen Fertigkeit gebracht.”³⁷¹

A gyakorlott vitázó és képzett teológus hírében álló hamburgi teológus azonban minden valószínűség szerint korántsem készült fel mindarra, ami egy Lessinggel folytatott vitában annak ellenfeleire várt. Már a kortársak is elítélően szóltak Lessing vitastílusáról, ellenfeleit lekezelő s megalázó arroganciájáról, s még a hozzá közel állók is kritizálták, így pl. az *ADB* hasábjain Lüdke, aki korábban maga is vitázott Goezevel:

„Diese Art einen mißfälligen Gegner vor dem Publikum in den Schriften zu behandeln? – Was soll man dazu sagen? Sie ist unbarmherzig, in der Wahrheit zu unbarmherzig.”³⁷²

Goeze korábbi vitáinak említésekor azonban láthattuk, hogy számos esetben ő maga sem riad vissza a racionális argumentáció határait átlépő eszközök alkalmazásától, így – noha el kell ismernünk, hogy Lessing a vita hevében néha elfeledkezik az úri modorról – mindez nem okozhatott különösebb megrázkódtatást. Ennek ellenére írásaiban egyre növekvő tanácstalansággal találkozhatunk, melynek Goeze egyre határozottabban hangot is ad, hogy az végül szilárd meggyőződésévé váljon:

„Wie unerschöpflich der Witz des Herrn Lessing an Bildern und Gleichnissen sei, beweisen alle Seiten seiner fliegenden Blätter. Ich glaube nicht, daß er je ein Schriftsteller diese Art des Vortrags so weit und bis zum Unsinne getrieben. Es scheint, daß er gar nicht im Stande ist, eine Sache mit eigentlichen Worten vorzutragen und bei seinen Lesern muß er keinen Menschenverstand, sondern bloß und allein Phantasie voraussetzen.”³⁷³

³⁷¹ „Götze úr atlétának született, ezt bizonyítják hamisítatlan vitairatai, melyeket néhány év óta megjelentet, s hosszú gyakorlás után teológiai vívótudományát igen nagy tökélyre fejlesztette.” *ADB* 15/2 502. Az idézetben szereplő „Fechtkunst” és „Athlet” kifejezések a mai fül számára talán furcsán hangzanak egy teológiai-filozófiai vita kontextusában, de a kortársak gyakran használták vitahelyzetek leírásában; így pl. Mendelssohn a Lavaterrel folytatott vitájában (*Nacherinnerung zu Lavater's Antwort* (JubA 7,40. o., magy. Filozófiai figyelő (1991) 168. o.) ahol Mendelssohn Hamann egy kijelentésére (JubA 9, 482-483. o.) játszik rá) vagy a Lessing halála után kirobbant ún. Spinoza vitában; Mendelssohn levele Elise Reimarushoz (Jacobihoz) 1784. augusztus 1. id.: Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. London-Portland, Oregon, 1998. 633. o. illetve Jacobi, *An Hern Moses Mendelssohn, über desselben mir zugeschickte Erinnerungen*. Id. Altmann (1998) 645. o.

³⁷² „Műveiben a publikum előtt egy nemtetsző ellenfelet ily módon kezelni? Mit is szólhatnánk ehhez? Könyörtelen, valójában túl könyörtelen.” id. Freund, Gerhard, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*. Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1989. 10. o.

³⁷³ „Mily kimeríthetetlen Lessing úr képekben s hasonlatokban jelentkező elméssége, bizonyítja ezt röpiratainak minden oldala. Nem hiszem, hogy valaha is egy író az előadásmód e fajtáját ily messzire s egészen az esztelenségig űzte volna. Úgy tűnik, nem képes arra, hogy egy dolgot egyenes szavakkal adjon elő, s olvasóinál nem értelmet, pusztán fantáziát tételez fel.” LM 8, 210. o.

Goeze frusztrációjának oka Lessing nyelvi formát illető választása: a vita folyamán végig arra kényszerül, hogy „erst die Bildersprache in eigentliche Reden zu übersetzen, und mühsam herauszusuchen, was Her L.... sagen will.”³⁷⁴ Lessing megkísérli az olvasók fantáziáját „durch allerhand unerwartete Bilder und Anspielungen zu bemächtigen”³⁷⁵ „beständig mit Gleichnissen, Instanzen und Antithesen”³⁷⁶ játszik, s „Sophismen, Equivocen, Fallacien, falsche und schwache Leser blendende Bilder statt Gründe, Schlüsse und Axiome”³⁷⁷ alkalmaz, „die Bilder und Gleichnisse” alkotják „Lessingischen irregulären Truppen und Marodeurs”-t,³⁷⁸ a lessingi szöveg pusztán „unzählbares Heer von Gleichnissen”,³⁷⁹ „Bilder über Bilder, Gleichnisse über Gleichnisse” tartalmaz,³⁸⁰ „Erklärung in Gleichnissen und Bildern ... verhüllet”,³⁸¹ s „richtiger Definitionen” helyett „nur Bilder und Gleichnisse, statt fester Gründe nur analogische Schüsse”-t szolgáltat,³⁸² s így sikerül „dem größten Teil seiner Leser mit seinem Witze, Bildern und Gleichnissen den Kopf ... in die Ründe zu drehen.”³⁸³ Goeze Lessing csapongó költői képei helyett egyértelmű érvelést akar válaszként kapni, hogy tudja kit is kell cáfolnia, „einen Christen, ...oder Deisten, oder Heiden.”³⁸⁴

Goeze felszólítása azonban egy, még ebben a kontextusban sem igazolható személyeskedésbe torkollik. A vitapartnerrel elvárt egyértelmű válasz követelményébe a személyes meggyőződés megfogalmazásának kényszere vegyül, mely a vita makacsul viszatérő, s végül azt teljesen lehetetlenné tevő elemévé válik.

„...mit eigentlichen Worten, ohne Bilder und Gleichnisse, sagen solle, was er in der Bibel für göttlich oder für menschlich hält, und seinem Aussprechen die dazugehörigen Gründe, aber wieder in eigentlichen Worten, beifüge!”³⁸⁵

³⁷⁴ „először a képes beszédet egyenes beszéddé fordítsa le, s fáradtságosan kikeresse, amit Lessing úr mondani akar.” LM 8, 214.

³⁷⁵ „mindenféle váratlan képekkel s célzásokkal hatalmába keríteni” H 8, 169. o.

³⁷⁶ „állandóan hasonlatokkal, kérvényekkel, ellentételekkel” uott.

³⁷⁷ „okok, következtetések és axiómák helyett szofizmusokat, kétértelműségeket, formailag helytelen következtetéseket, hamis s a gyenge olvasót elvakító képeket” im 8, 170. o.

³⁷⁸ „képek és hasonlatok” „a lessingi irreguláris csapatokat és martalócokat” im. 8, 169. o.

³⁷⁹ „hasonlatok megszámlálhatatlan serege” im. 8, 203. o.

³⁸⁰ „tengernyi képet s hasonlatot” im.8, 210. o.

³⁸¹ „a magyarázatot hasonlatokba s képekbe ... burkolja” im. 8, 270. o.

³⁸² „a helyes definíciók” helyett „csak képeket és hasonlatokat, a szilárd okok helyett csak analogikus következtetéseket” im. 8, 277. o.

³⁸³ „olvasói legnagyobb részének fejét elmésségével, képeivel és hasonlataival... elszédítenie” im. 8, 215. o.

³⁸⁴ „egy keresztényt, ... egy deistát, vagy egy pogányt” im. 8, 269. o.

³⁸⁵ „... egyenes szavakkal, képek és hasonlatok nélkül, mondja meg, mit tart a Bibliában isteni s mit emberi eredetűnek, s kijelentéseihez - szintén egyenes szavakkal - csatolja a megfelelő okokat!” im. 8. 191. o.

A felkérés hangnemének fokozatos változása nyomon követhető Goeze szövegeiben, ahol a kezdeti, bizonyos mértékig érthető ragaszkodás az álláspontok mindkét fél számára érthető tisztázásától a vita szempontjából felesleges s azt megakasztó követeléssé módosul:

„Ich habe meine sehr gegründete Ursache, warum ich, ehe ich auf diesen Bahn einen Schritt mit ihm weiter gehe, von ihm selbst ein völlig runde, und von aller Zweideutigkeit entfernte Erklärung, über die Fragen: was für eine Religion er durch die christliche Religion verstehe; und was für eine Religion er selbst als die wahre erkenne und annehme? fordere.”³⁸⁶

Lessing csak a kérdés első felére ad a Goeze által kért alakban választ a vita folyamán; a *Gotth. Epr. Lessings nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Hrn. Hauptpastor Goeze in Hamburg*³⁸⁷ az első a Goezevel folytatott vitában publikált írásai közül, mely nem névtelenül jelenik meg. E váratlan változás elbizonytalanítja Goeze-t, akiben az is felmerül, hogy az előző iratok szerzője talán mégsem Lessing,³⁸⁸ s ez is jól mutatja tehetetlenségét, hogy a vitában az ellenfél pontos ismerete és lépéseinek kiszámíthatósága nélkül szituálja magát.

Goeze, mint az előbbieken láthattuk, a vitairatok jelentős részében Lessing számára érthetetlen stílusválasztásán kesereg, vagy más, Lessing illetve a Fragmentumok ellen íródott művekből idéz, s ez a vitát figyelemmel kísérőknek, főleg természetesen a Lessing oldalán állóknak érthetően csalódást okozott:

„Kein einziges Wort wider die Sache, ...; kein Wort zur Offenbarmachung der Trugschlüsse, die in der Fragmenten gemacht werden, von den L. einiger selbst dafür erkennt. Nichts als Recensionen über Bücher, die dagegen geschrieben worden, unnütze Zänkerey über zufällige Nebendinge...”³⁸⁹

Miközben Lessinget egyre ingerültebben igyekszik általa is elfogadhatónak ítélt állásfoglalásra kényszeríteni, saját álláspontját rendkívül töredékesen, repetitív módon

³⁸⁶ „Nagyon is alapos okom van arra, hogy mielőtt ezen az úton vele egy lépést is továbbmennék, egy teljesen világos és minden kétértelműségtől mentes magyarázatot követelek tőle a kérdésekre: miféle vallást ért a keresztény vallás alatt s miféle vallást ismer el és vesz fel igazként?” Goeze, Lessings Schwächen 2. LW 9. 372. o. Hasonló megfogalmazásokkal találkozhatunk: 370, 371, 380. o.

³⁸⁷ im. 8, 309-313. o. vö. 8. Fejezet.

³⁸⁸ im. 8, 31. o.

³⁸⁹ „Egyetlen szót sem ejt a tárgy ellenében, ... egyetlen szó sem hangzik el a töredékekben előforduló hibás következtetések leleplezésére, melyekből maga L. is annak ismer el néhányat. Csak a töredékek ellenében írott könyvek recenziói, hasztalan civódás mellékes dolgokról.” F. G. Lüdke kritikája, *AdB* 39. (1779). További előfordulások: *AdB* 1779. 1, 69. o. *AdB* 39.1 (1779) 66- 67.o.; 69-72. o.

fejti ki, s mindezzel az olvasóban azt a benyomást kelti, hogy kétszintű taktikája - egyrészt a Lessing személye illetve stílusa elleni támadások, másrészt a nyílt teológiai vita politikai veszélyeinek állandó hangsúlyozása - a meggyőzés helyett egyetlen célt szolgál: a vita lehetetlenné tételét, akár morális, akár államhatalmi síkon. Mindebből azonban hiba lenne arra következtetni, hogy a túlsúlyozott taktika képzettségbeli hiátust takar - az argumentáció hiánya a Goeze által is tisztán látott tehetetlenségre utal, mellyel az ortodoxia az őt érő támadásokra reagált. Reimarus Biblia-kritikája megsemmisítő csapást mért a *sola scriptura* elvre építkező teológiai hadállásra, mely szerint a keresztény vallás tanításainak bizonyossága s az ettől feloldhatatlanul függő szubjektív vallás kizárólag a Szentírásen nyugszik:

„...die Bibel der einige Lehrgrund der christliche Religion ist, ohne welchen dieselbe nicht erwiesen, nicht fortgepflanzt werden, also nicht bestehen könnte.”³⁹⁰

Goeze számára a Szentírás autoritásának lerombolása egyenlő annak teljes elvesztésével, amiről a vita folyik - a hit számára ebben a diskurzusban nem marad hely. A lessingi álláspont azonban, mely a Biblia textusát leválasztja a hit szférájáról, s a tradícióra építkezve lehetségesnek tartja a keresztény vallás létezését írott kánon nélkül is, még a racionális érv-apparátussal dolgozó deizmusnál is veszélyesebbnek tűnik: a betű és szellem, Biblia és vallás éles elválasztása ugyan tompítja a reimarusi kritika élet, de legitim eljárásaként fogadja el azt, s noha kimenekítve e veszélyes területről fenntartja a hit lehetőségét, a Biblia feláldozásával túl nagy árat fizet az egyébként sem egyértelmű megoldásért. Goeze-ből ezen a ponton nem pusztán az ortodoxia szóbeli hagyományozással szembeni eredendő bizalmatlansága szól; számára a lessingi tradíció-fogalom kétszeresen sem kielégítő: a pusztán szóbeli hagyományozás szükségszerű depravációnak alávetett, s nem rendelkezik megfelelő garanciákkal a tudástartalmak sértetlen továbbadását illetően, ezért minden egyes generációnak, vagy legalábbis harmincévenként szükség volna a keresztény vallás igazságainak újbóli kinyilatkoztatására ahhoz, hogy a keresztény vallás tisztasága megőrződjék.³⁹¹ Ezen kívül maga Lessing sem nyilatkozik egyértelműen arról, mit is ért a tradíció fogalmán:

„Luther, du! - Großer, verkannter Mann! ... Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöset, wer erlöset uns von dem unerträglichen Joche des Buchstabens!”³⁹²

³⁹⁰ „A Biblia a keresztény vallás tanításának egyetlen alapja, mely nélkül az nem bizonyítható s nem terjeszthető, vagyis mely nélkül nem állhat fenn.” Goeze, *Lessings Schwächen* 3. LW 9. 458. o.

³⁹¹ uott.

³⁹² „Ó Luther! – Nagy, félreismert férfú! ... Megszabadítottál bennünket a tradíció jármától, ki vált meg bennünket a betű elviselhetetlen igájától?” Lessing, *Die Absagungschreiben*. R 8,161. o.

Mindez Goeze értelmezésében azt jelenti, hogy Lessing nem csak a Bibliáról, hanem a hit általa elégségesnek tartott alapjáról, a tradícióról is lemond - ezért ismétli konokul szinte minden írásában a kérdést, melyre soha nem kap teljes választ, vagy talán pontosabb, ha úgy fogalmazzunk, nem olyan választ kap, melyet elfogadhatna válaszként.

Goeze tudatosan fékezi a vitát, s ez saját pozíciójának pontos felmérésére utal. Reimarus-szal szemben ugyan lépéskényszerbe kerül, de valódi párbeszédre az álláspontok egymást kizáró előfeltevései miatt nincs lehetőség: ha elfogadja a racionalitás diktálta kritériumrendszerét, saját álláspontját semmisíti meg; ha a Szentírást kiemeli e kontextusból, s illegitimé nyilvánítja a racionális Biblia-kritikát, azzal éppígy lehetetlenné teszi a diskurzust. Lessing álláspontja felkínálja a vita-szituáció fenntartását, ebben az esetben azonban Goeze ragaszkodni látszik ahhoz a már általa is tarthatatlannak nyilvánított érv-apparátushoz, amit leküzdhetetlen belső ellentmondásai miatt Lessing határozottan elutasít. Az egyetlen nyitva maradt lehetőség, a vita hagyományos kereteit szétfeszítő kötetlen poétikus nyelvhasználat Goeze szemszögéből nem igazán méltó a tárgyhoz: a wolffianus filozófia osztályozásában az ész és az értelem a magasabb rendű megismerő képesség, s a képzelőerő, az érzések csupán „unscharfe Einsichten” szolgáltatnak, ezért a racionális diskurzus lényegi, valós funkcióval rendelkező elemei csak a rögzített jelentéssel bíró fogalmak, ítéletek, következtetések lehetnek; a beszédművészet legfontosabb részét a „Beweisgründe” alkotják, minden más eszköz pusztán díszítőelem, s ebben a vitában egyértelműen felesleges.³⁹³

Goeze éles határt húz az egyedül a színpalak előtt megengedett színpadi logika s a teológiai vitákban jogosult logika között:

„Die Theaterlogik, und die Logik, welche in theologischen Streitigkeiten, insonderheit in denen, welche die Wahrheit der christlichen Religion entscheiden sollen, gebraucht werden muß, sind himmelweit unterschieden.”³⁹⁴

³⁹³ „...der Beweis das rechte Hauptwerk, ... darauf ein Redner allen seinen Fleiß anwenden muß. Alle übrige, was man in einer Rede sagen kann, gehört entweder nur zu den Zierathen und Nebendingen; oder es ist nur eine Vorbereitung zum Beweise oder auch ein Folgerung aus demselben.” (A bizonyítás a főmű, ... a szónoknak erre kell minden igyekezetét fordítania. Minden más, amit egy beszédben mondhatunk, vagy a díszítményhez, vagy a mellékes dolgokhoz tartozik; vagy csak a bizonyítás előkészülete, vagy annak egy következménye.) Gottsched, idézi: Schmiedt, Helmut, „Angebundene und freie Poesie. Zur Rhetorik im Goeze-Lessing-Streit”, in: *LYB* XXIII (1991), 105. o.

³⁹⁴ „A színház logika s a logika, melyet a teológiai vitákban - kiváltképp azokban, melyek a keresztény vallás igazságát hivatottak eldönteni - használnunk kell, oly különbözőek, mint ég és föld.” Goeze, *Etwas Vorläufiges, Vorerinnerung*. LW 9. 121. o.

Az előbbiben hemzsegnek a költői képek, hasonlatok, nem tesz eleget azon egyszerű követelménynek, hogy az általa használt fogalmak jelentését egyértelműen definiálja, s az emberi ész helyett a néző(olvasó)közönség képzelőerejére hat. Goeze szemére vethetnénk, hogy mindezek ellenére ő sem riad vissza e műfaji eszköztár használatától, de poétikus nyelvhasználata lényegi pontokon tér el a lessingitől. Soha nem mozdul ki az általa legitimként tételezett vitaterületről, s csak a rögzített határokon belül él ezen „alacsonyabbrendű” segéderőkkel. Költői képeit mindig meghatározza használatuk kontextusa, s a félreértés kizárása érdekében részletes kommentárokkal látja el azokat: a mondanivaló súlyát kizárólag az érvelések váza hordozza. Lessing „als ein Papillon von einem Gegenstande zum andern herum flattert,”³⁹⁵ s Goeze ezzel a „pillangó-taktiká”-val, gondolati csapongással szemben a legcsekélyebb entomológiai érdeklődést sem tanúsítja - nála mindez az „Unsinn” határait súroló, diszkvalifikáló tényező.

Lessing vádja Goeze-vel szemben hasonló lehetne ahhoz, melyet Goeze épp ellenében fogalmazott meg, azonban a nem tárgynak megfelelő beszédmód és az öncélúság rosszalló felmutatásán túl ezek az ellenvetések nála teljesen más irányt vesznek. Az önmagát tápláló erisztika feléli a párbeszéd belső dinamikáját, s terméketlen, sehová sem vezető quasi-dialógussá válik.

„Ich will des Hrn. Pastors vermeinte Widerlegung, und meine Antwort, in eine Art von Dialog bringen, welcher Kanzeldialog heißen könnte. Nämlich, ich unterbreche den Hrn. Pastor, aber der Hr. Pastor hält sich nicht für unterbrochen. Er redet fort, ohne sich zu bekümmern, ob unsere Worte zusammenklappen, oder nicht. Er ist aufgezo-gen, und muß ablaufen. Also: Ein Dialog und kein Dialog.”³⁹⁶

A két öntörvényű monológ között jelenős szakadék támad: Goeze, maga mögött tudva a teológiai viták sora által lefektetett érvkatalógust, az igazság vitathatatlan birtokosának

³⁹⁵ „mint egy pillangó csapong egyik dologtól a másikig” Goeze, *Etwas vorläufiges*, VI. LW 9. 136. o. Goeze ugyanitt jelzi: „Ich bin es müde, dem Herrn L.,..., nachzulaufen.” (Fáradt vagyok attól, hogy Lessing úr után ... szaladjak.); Lessing az *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer* című 1778-as írásában az első beszélgetés végén viszi tovább Goeze pillangó-hasonlatát; szereplők neve s a beszélgetés szünetében választott elfoglaltságuk szembetűnő utalás: „Falk: Aber sieh! dort fliegt ein Schmetterling, den ich haben muß! Es ist der von der Wolfmilchsraupe. ... Ich bin gleich wieder bei dir. Ernst: ... Und über ein Räthsel denke ich nicht nach. – Lieber lege ich mich indeß unter den Baum, und sehe den Ameisen zu.” (Falk: Nézd, ott repül egy pillangó, amit meg kell fognom! Ez egy kutyatejszender! ... Azonnal visszajövök hozzád. Ernst: Rejtélyről nem gondolkodom. – inkább idedőlök a fa alá s elnézem a hangyákat.) R8, 554. o.

³⁹⁶ „A lelkész úr vélt cáfolatát, s válaszat egyfajta párbeszédbe kívánom önteni, melyet szószéki párbeszédnek hívhatunk. Tudniillik én félbeszakítom a lelkész urat, de a lelkész úr nem érzi magát félbeszakítva. Tovább beszél, anélkül, hogy törődne azzal, szavaink összeillenek-e még, vagy sem. Felhúzták, le kell járnia. Tehát: párbeszéd s nem párbeszéd.” *Axiomata X*, R 8. 189. o.

véli magát; a Lessing által választott beszédmód lényegénél fogva soha nem vezethet egy végső igazsághoz, ugyanis felrúgja azt a mimetikus viszonyt, melynek alapján igaznak adhatná ki magát.

„Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. (...) Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch für dich allein!”³⁹⁷

A két gondolkodó közötti különbséget legfrappánsabban Goeze e sorokhoz írott parafrázisa foglalja össze:

„Wenn Gott in seiner Rechten den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, aber mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, und in der Linken das allerschrecklichste Schicksal, vernichtet zu werden, vorhielte, und sagte: wähle! so würde ich mit Zittern in seine Linke fallen und sagen: Vater, vernichte mich!”³⁹⁸

Az igazságról való lemondást a (pár)beszéd funkciójának változása kell, hogy kövesse, s ha nem sikerül megmutatnunk, mi lép a vitát eddig éltető elv helyébe, Goeze ellenvetései helytállónak bizonyulnak.

³⁹⁷ „Nem az igazság, amivel rendelkezik vagy ami fölött rendelkezni vél, teszi értékessé az illetőt, hanem az az őszinte fáradozása, amit befektetett, hogy az igazság nyitjára rájőjön. (...) Ha Isten a jobb kezében tartaná az összes igazságot, s baljában egyedül az igazság mindenkori felkutatására ösztönző erőt a mindenkori tévedés lehetőségével, s így szólna hozzám, válassz! Én alázattal választanám a balját, és azt mondanám: Ezt add atyám! A tiszta igazság ugyanis csak téged illet!” *Eine Duplik*. R 8. 27. o. magy. Mádl (1968) 129. o. ford. M. Jászka Zsuzsa

³⁹⁸ „Ha Isten jobbjában tartaná az igazság mindenkori felkutatására ösztönző erőt a mindenkori tévedés lehetőségével, s baljában a legrettenetesebb sorsot, a megsemmisülést, s azt mondaná: válassz! Remegve hullanék baljába, s azt mondanám: Atyám, semmisíts meg!” LW 9. 170-171. o.

5. Szünet a teológiai harcban

„Este hét óra volt, s éppen hozzá akartam ülni, hogy XII. antig(oezi) (ivemet) papírra vessem, amihez éppen jó hangulatom volt, amikor levelet hoztak, s megtudtam belőle, hogy az előbbivel fel kell hagynom . hogy talán nagyon is soká kell várakoznom vele.”³⁹⁹

A *Beiträge*-nek 1772. februárjában megadott cenzúramentesség visszavonása Lessinget - megnyilatkozásai szerint - meglepetésként érte, s ez is azt bizonyítja, hogy a töredékek megjelentetését követően a wolfenbütteli udvar múltbéli szerepének ismerete s az aktuális publikáció körüli felzúdulás déjà vu érzete Lessing és barátai számára a biztonság – némileg csalóka – ábrándját keltette. Lessing még az 1780 november 28-i levelében is arról ír az ifjabb Reimarusnak, hogy az ifjú herceg, Karl Wilhelm Ferdinand figyelmeztette, a birodalmi diétán a *Corpus Evangelicorum*⁴⁰⁰ a töredékek publikálása miatt komoly vádakkal illette személyét. Reimarus válaszában azzal nyugtatta Lessinget, hogy a herceg éppúgy meg fogja védeni, mint ahogyan elődje, I. Károly tette azt Schmidt esetében. Ezt megelőzően a helmstedti filológus, Johann Saubert élvezett hercegi védelmet és anyagi támogatást a 17. század közepén - az általa elkezdett helmstedti bibliafordítás csak August herceg halála miatt maradt befejezetlenül,⁴⁰¹ a wertheimi superintendent, Firnhaber a wertheimi bibliafordítás körül kialakult vita kezdeti szakaszában Sauber teológiai ellenfeleinek érveit juttatta el Schmidthez, aki erre egy, az álláspontot elvető esszével válaszolt - Wolfenbüttelbe érkezésekor Schmidt minden bizonnyal tisztában volt azzal, hogy Saubert nyomaiba lép,⁴⁰² mint ahogyan a Reimarus töredékek publikálásakor Lessing is minden bizonnyal tisztában volt lépésének konnotációival – Schmidt-utalása is azon gyanúkat erősíti meg, hogy Saubert és Schmidt példája befolyásolta döntésében s a vállalt kockázat felmérésében.

³⁹⁹ *Elmélkedések és ötletek – Szünet a teológiai harcban*. Mádl (1968) 144-145. o. ford. M. Jászka Zsuzsa

⁴⁰⁰ A német protestánsok 1653-ban alapított testülete, melynek direktóriumára Kursachsen-ben székelt; a katolikus *Kaisertum* ellenében a protestáns érdekek védelmezője. Fontos megjegyeznünk, hogy vallási kérdésekben határozatokat csak a két testület, a *Corpus Evangelicorum* és a *Corpus Catholicorum* teljes egyetértése esetén hozhatott. Lessing 1778. július 23-i, fivérének címzett levelében e testületre (im. 149. o) s a Birodalmi Tanácsra hivatkozva ír önvédelmi taktikájáról, mely a protestáns oldal esetleges támadását katolikusellenesként feltüntetve semlegesitené.

⁴⁰¹ 1Sam 17-ig készült el.

⁴⁰² Vö. Paul Spalding, *Seize the Book, Jail the Author: Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-Century Germany*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1998.

Károly herceghez írott 1778 július 13-i levelében Lessing azzal igyekezett enyhíteni a hercegi szigort, hogy az eredeti, a cenzúramentességet megadó határozatot értelmezve annak eredeti szándékát, a „vallást és jó erkölcsöt sértő” írások megjelentetésétől való tartózkodást önnön személyére vonatkozóként értelmezi; e feltétel betartásának bizonyítékeként „Zeugnis von ganz Deutschland”-ról beszél, mely tanúsítja, hogy minden esetben a legortodoxabb „Vertheidiger der Lutherschen Lehre”⁴⁰³ volt, s így ellenfelei heterodoxia vádja tarthatatlan:

„... a mégannyira is kétkedő teológust is nyugodtan felszólíthatom, hogy mutasson bármely csekélységet is a *Közleményekben*, ami engem az eretnokség gyanújába hoz.”⁴⁰⁴

Lessing megpróbálta lassítani a hercegi határozat érvénybe lépését és kiutat keresett a publikációs tilalom által rákényszerített hallgatásból, azonban nem sikerül elérnie, hogy a tilalom csak Wolfenbüttelre korlátozódjon, mint ahogyan azon érvei sem győzték meg a herceget, melyekkel azt igyekezett bizonyítani, hogy a Goezevel folytatott vitának valójában semmi köze a töredékek megjelentetését követő teológiai vitához, hanem egy, az evangélikus hittudósok többsége által elvetett egyéni álláspontból indított személye ellen irányuló támadás, melyet nem hagyhat válasz nélkül:

„... az említett *Töredékekkel* kapcsolatos ellenvetéseim során személyemet illetően oly vitába keveredtem, amelyet lehetetlen félbeszakítanom vagy ellenvetés nélkül hagynom. Ebben a vitában ugyanis nem én vagyok a támadó, hanem engem támadnak. ... olyan dolgokban ... amelyek a keresztény vallás igazságát egyáltalán nem érintik...”⁴⁰⁵

A herceghez írott kérvénnyel egyidőben Lessing újabb válasziratokat készített, melyeket a megismételt hercegi határozatot figyelmen kívül hagyva külföldön jelentetett meg, berlini és hamburgi kapcsolatainak segítségével: a *Nöthige Antwort*⁴⁰⁶ és folytatása, az *Erste Folge*, illetve az *Ernst und Falk*,⁴⁰⁷ a *Nathan der Weise* és az *Erziehung des*

⁴⁰³ „Egész Németország bizonyíthatja, hogy minden alkalommal a lutheránus tanok legortodoxabb védnökeként léptem föl.” LM 18, 271. o. magy. Mádl (1968) 146. o. ford. M. Jászka Zsuzsa

⁴⁰⁴ uott.

⁴⁰⁵ Im. 147-8. o. ford. M. Jászka Zsuzsa. Ugyanitt Lessing nem mulasztja el, hogy Goeze-t diszkvalifikáló megjegyzéseket tegyen, egyrészt a más vélemények elleni intoleranciájára, másrészt teológiai álláspontjának elszigeteltségére utalva.

⁴⁰⁶ „Valószínűleg olvastad *Lessing gyengéi* című második írását, és láttad, hogy végső soron milyen magyarázatot kíván tőlem! Ezt megadom itt neki.” Levél Karl Lessinghez, 1778. július 23. Mádl (1968) 148. o. ford. M. Jászka Zsuzsa.

⁴⁰⁷ 1778-ban csak az első három beszélgetés jelent meg. A mű kapcsán még az első világháború utáni években is felmerül a kérdés, Lessing-e a valódi szerző – az esetleges szerző-jelöltek között leggyakrabban Albrecht Thaers nevére bukkanhatunk, akinek homályos utalásai ezt sejtetik. Keletkezéstörténetéhez vö. Heinrich Schneider, „Die Entstehungsgeschichte von Lessings beiden letzten Prosaschriften”, in *PMLA* 63/4 (1948) 1205-1244. o.

*Menschengeschlechts*⁴⁰⁸ a cenzúra kikerülésével került az olvasók kezébe, bizonyítva Lessing elszántságát, hogy a vitában a végsőkéig kitartson:

„... Amint látod, a vitát tovább folytatom, nem törődve azzal, hogy az itteni minisztérium azt is eltiltotta, hogy bárhol külföldön valamit kinyomtassak, amit előtte a cenzúrának be nem mutattam. Az kéne még nekem! Lesz ami lesz, nem engedelmeskedem!”⁴⁰⁹

Lessing mindezek ellenére nem vállal a szükséges mértéket meghaladó kockázatot: a *Nöthige Antwort* és az *Erste Folge* megjelentetésének háttérében – mint láttuk - az a meggyőződése állt, hogy a Goeze-vel folytatott vita már nem a kereszténység alapigazságainak mibenlétéről és a névtelen töredékeinek problémafelvetéséről, hanem egy személye elleni támadás kivédéséről szól, s így – noha elvileg cenzúraköteles írás – bizonyos mértékig elnézhető engedetlensége; az *Ernst und Falk* és az *Erziehung des Menschengeschlechts* névtelen publikációja szintén védhető pozíciót nyújtott, s noha Lessing az utóbbi első, töredékes megjelentetésekor még arra hívta fel olvasóinak figyelmét, hogy témája szorosan kapcsolódik a negyedik töredék tartalmához,⁴¹⁰ a *Fragmentenstreit*-hoz való viszonya és Lessing szerzősége bármikor tagadható elem maradt; a *Nathan der Weise* esetében pedig minden eszköz adott Lessing számára, hogy az esetleges kritikákat kivédje, mint ahogyan arra – némileg gúnyosan - maga is utal:

„Most a *Náthánomat* várják, s aggódnak miatta, nem tudom, miért.”⁴¹¹

Ugyanebben a levélben azonban felülírja az előző mondatot, és helyreállítja a *Fragmentenstreit* s a darab időlegesen felfüggesztett kapcsolatát, amikor azt állítja, nem áll szándékában feladni a vitát, s e „drámai félrelépés (...) a legkevésbé sem”⁴¹² fogártani ügyének – a továbbiakban megválaszolendő kérdés természetesen az marad, hogyan kapcsolódik a darab a teológiai vitához, s mennyiben járul hozzá annak Lessing számára is elfogadható befejezéséhez.

„...und da habe ich diese vergangene Nacht einen närrischen Einfall gehabt. Ich habe vor viel Jahren einmal ein Schauspiel entworfen, dessen Inhalt eine Art von Analogie

⁴⁰⁸ Teljes terjedelemben először 1780 tavaszán jelent meg.

⁴⁰⁹ Levél Karl Lessinghez, 1778. október 20. GW 9. 801. o. Mádl (1968) 150. o. ford. M. Jászka Zsuzsa.

⁴¹⁰ Vö. 427. jegyzet

⁴¹¹ Uott.

⁴¹² Uott. Ugyanígy a vita folytatásaként jellemzi a Nathan megírását Elise Reimaushoz írt 1778. szeptember 6-i levelében is: „Ich muß versuchen, ob man mich auf meinen alten Kanzel, auf dem Theater wenigstens, noch ungestört will predigen lassen.” (Meg kell próbálnom, vajon legalább régi szószékemen, a színházban hagynak-e zavartalanul prédikálni.) R 9,798-99. o.

mit meinem gegenwärtigen Streitigkeiten hat, die ich mir damals wohl nicht träumen ließ.“⁴¹³

A *Nathan der Weise* születéséről ugyanebben a levélben két további fontos információhoz juthatunk: a darab középpontját képező parabola eredete Boccaccio *Dekameron*⁴¹⁴-ja s a mű - bár maga az ötlet megelőzte a Johann Melchior Goeze-vel folytatott vitát - a *Fragmentenstreit* szerves része,⁴¹⁵ s a publikációs tilalmat figyelembe véve az egyetlen lehetséges módja a vita Lessing számára is megfelelő lezárásának. Lessing a darab befejezésének időszakában még barátainak sem közöl ennél pontosabb részleteket, azt viszont nem hallgatja el, hogy szándéka szerint vaskos tréfát készít elő, mely több kellemetlenséget fog okozni teológiai ellenfeleinek, mint akár tíz megjelentetett töredék.⁴¹⁶ A berlini baráti kör félelmei, hogy egy esetleges, a vita résztvevőit kifigurázó komédia többet ártana, mint használna vitabeli pozíciójának,⁴¹⁷ látszólag meggyőzi Lessinget:

„Es wird nichts weniger, als ein satirisches Stück, um den Kampfplatz mit Hohngelächter zu verlassen. Es wird ein so rührendes Stück, als ich nur immer gemacht habe...“⁴¹⁸

A darab műfaji besorolásának kétértelműsége azonban már a kortárs értékelésekből is kitűnik, így például Elise Reimarius Lessinghez írt levelében:

„Sie haben Wort gehalten, eins ihrer rührendsten Stücke ist Nathan geworden, ...; auch haben wir beim Lesen oft laut lachen müssen, um nicht zu weinen.“⁴¹⁹

A kérdésre tehát, hogy mi teszi alkalmassá a költészetet arra, hogy egy komoly szellemi potenciált megmozgató teológiai vitában elfoglalhassa a filozófiai nyelv helyét,

⁴¹³ „s az elmúlt éjjelen bolondos ötletem támadt. Évekkel ezelőtt felvázoltam egy színdarabot, melynek tartalma mostani vitámmal egyfajta párhuzamot mutat, melyről akkoriban nem is álmodtam.” Levél Karl Lessinghez. 1778. augusztus 11. R 9, 796. o.

⁴¹⁴ Giornata I. Nov. III.

⁴¹⁵ Lessing fivéréhez írott november 7-i leveléből pontos információkat kapunk a darab keletkezéséről; Lessing Eschenburgra és Schmid professzorra hivatkozik, mint tanúkra, akik bizonyíthatják, hogy a darab ötlete három évvel korábbi, mint az aktuális vita, s az eredeti tervek csekély változtatásokkal beleillenek.

⁴¹⁶ Vö. 925. jegyzet.

⁴¹⁷ Vö 928. jegyzet.

⁴¹⁸ „Egyáltalán nem* szatirikus darabról van szó, hogy a küzdőteret gúnyos nevetéssel hagyhassam el. Olyan megható darab lesz, mint bármelyik eddigi is...” Levél Karl Lessinghez. 1778. október 20. R 9. 801. o. Mádl (1968) 150. o. ford. M. Jászka Zsuzsa. *Jav. A magyar fordítás az „Es wird nichts weniger”-t „végső soron”-ként adja vissza; a kortárs válaszok inkább „egyáltalán nem”-ként értelmezik, noha – mint látni fogjuk – nem zárható ki, hogy Lessing is kettős értelemben használja.

⁴¹⁹ „Megtartotta a szavát, s a Nátán egyik legmeghatóbb darabjává lett; ... olvasásakor gyakran fel kellett nevetnünk, hogy ne sírjunk.” 1779. május 18. LM 21, 256. o. Schiller az *Über naive und sentimentalische Dichtung*-ban (1795) jelzi, hogy a Nathan szerkezeti sajátosságait tekintve közelebb áll a komédia műfajához. id. LW 9, 1237. o.

gyors és egyszerű választ adhatnánk: a körülmények, melyek csak számára biztosítanak szabad utat. Ezzel azonban egyszerre túl sokat és túl keveset állítunk; sokat, mert a kor művelt olvasóközönségétől elvárnánk, hogy a pillanatnyi szeszély s kiűtkeresés szokatlan döntését átlássa, s keveset, mert Lessing életének utolsó éveiben született munkáit *odd man out*-ként megfosztanánk az őket megillető helytől.

Goeze vitairataiban az ellenvetések jelentős részét a lessingi stílus érthetlenségéről szóló fejtegetések alkotják; Lessing folyamatosan megszakítja s ellehetetleníti a Goeze követelte „eigentliche Rede”⁴²⁰-t, míg Goeze Lessing „Theater-Logik”⁴²¹-jét ostromozza. Lessing stílusválasztásának igazolása érdekében nem fogalmaz meg érveket, pusztán jelzi e választás tudatosságát és szükségszerűségét.

„Ich suche ... durch die Phantasie mit, auf den Verstand meinen Leser zu wirken. Ich halte es nicht allein nützlich, sondern füt notwendig, Gründe in Bilder zu kleidern...”⁴²²

Mindennek első pillantásra ellentmond a korábban Wieland, illetve Wieland személyén keresztül a vallási tartalmak esztétizálása ellen felhozott lessingi érv, mely a „tiefsinnige Geister” – „wegphilosophieren” illetve „schöne Geister” – „wegwitzeln” szélsőségeinek veszélyét elemzi, s figyelmeztet arra, hogy az utóbbi könnyen az entuziasmus vallási tapasztalatának tényéréséhez vezethet:

„Auch mir sind unter den Wielandischen Schriften die Empfindungen des Christen das anstößigste gewesen. ... Es können aufs höchste Empfindungen eines Christen seyn; eines Christen nehmlieh, der zu gleichen Zeit ein witziger Kopf ist, und zwar ein witziger Kopf, der seine Religion ungemein zu ehren glaubt, wenn er ihre Geheimnisse zu Gegenständen des schönen Denkens macht. ... der erhitzte Kopf wird in allen Ernste anfangen zu glauben, daß dieser Entusiasmus das wahre Gefühl der Religion sey...”⁴²³

⁴²⁰ LM 8, 213. o.

⁴²¹ LM 8, 329. o.

⁴²² „A képzelet segítségével próbálkozom olvasóim értelmére hatni. Nem pusztán hasznosnak, de szükségszerűnek is tartom, hogy az okokat képekbe öltöztessük” Anti-Goeze, Achter (10.) R 8, 377. o. Ugyanígy: „... den kalten, symbolischen Ideen auf irgendeine Art etwas Wärme ... zu geben” (A hideg, szimbolikus fogalmaknak valami módon némi meleget ... adni) Anti Goeze, Zweiter R 8, 194. o. illetve levele Nicolaihoz, 1769. május 26.: „Die Poesie muß schlechterdings ihre willkürlichen Zeichen zu natürlich zu erheben suchen, und nur dadurch unterscheidet sie sich von der Prose und wird Poesie.” (A költészetnek meg kell kísérlnie, hogy önkényes jeleit természetessé emelje, s csak ez által különbözik a prózától s válik költészetté.) LM 17, 289. o.

⁴²³ „Wieland írásai közül számomra is a legellenszenvesebb az Empfindungen des Christen. ... Legjobb esetben is csupán egyetlen keresztény érzéseiről lehet itt szó; egy olyan keresztény ember érzéseiről, aki egyúttal kiművelt (*witziger*) elme is, mégpedig olyan kiművelt elme, amely úgy hiszi: határtalanul megtisztelti vallását, ha annak titkait szépelgő elmélkedésének tárgyává teszi. ... felhevült koponyája a legnagyobb komolysággal kezdi majd hinni, hogy eme elragadtatás vallásának valódi érzelme.” *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend*. „Achter Brief. Ueber die Wielandischen Empfindungen der Christen.” R 4,105. o. magy. Lessing (1982) 107. o. vö. Lessing recenziója: Bibliothek der schönen Wissenschaften

Mindezek ismeretében jogosan merül fel az a kérdés, hogyan egyeztethető össze a költői nyelvhasználat szükségszerűségének állítása és elvetése, s egyáltalán milyen kritériumok mentén igazolható a lessingi választás. Hiába remélünk további, a választás háttérében álló elvi megfontolásokat pontosító állításokat, Lessing ezen a ponton magunkra hagy bennünket - máskor sem vezeti szívesen kézen fogva az olvasót: az életmű mozaikdarabkáiból önállóan kell kiraknunk azt a háttérállítást, melyre a költői nyelvhasználat választásakor támaszkodik.

Lessing 1777-ban a *Wolfenbüttler Beiträge*-ben a *Gegensätze*-hez csatolva jelentette meg az anonim *Die Erziehung des Menschengeschlechts* első ötvenhárom paragrafusát,⁴²⁴ egy baráti körben közkézen forgó kéziratra hivatkozva, mely „távolról sem olyan eretnek, mint ahogy első pillantásra látszik.”⁴²⁵ A mű ész és kinyilatkoztatás feszültségét a történelem médiumán keresztül igyekszik feloldani s a kortársak körében Lessing dicsérő hangnemű ajánlása ellenére meglehetősen értetlenség fogadta.⁴²⁶ Megjelenésének körülményein túlmenően tárgya is szorosan a *Fragmentenstreit* kontextusához köti, s ezt maga Lessing is határozottan jelzi:

„Mi akadályoz meg tehát abban, sőt, inkább, mi illendőbb, mint hogy az elejét teljes összefüggésében közöljem, amely oly pontosan vonatkozik negyedik töredékünk tartalmára?”⁴²⁷

Számunkra jelen pillanatban a mű egyetlen apró részlete érdekes, a rövid, kétsoros mottó,⁴²⁸ melyet Augustinus *Soliloquia*-jából kölcsönöz:

„Haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt.”⁴²⁹

A különböző kiadásoka mondattöredék értelmét meglehetősen eltérésekkel adják vissza; Ladocsi Gáspár *Soliloquia*-fordításában magyarul:

und freyen Künste (1757) 415. skk. o. illetve Wieland, C.M.: *Empfindungen eines Christen*. Zürich: Orell 1757.

⁴²⁴ R 8. 590-615. o. Az első teljes kiadása 1780-ban jelent meg.

⁴²⁵ Mádl (1968) 111. o. ford. Timár Ilona

⁴²⁶ Így például Mendelssohn (1989) 413-414. o. Fontos megjegyeznünk, hogy Mendelssohn Lessing történelemfilozófiai állításait illeti kritikával, ami szigorúan elválasztandó a vallásfilozófiai gondolatmenettől, ahol nem minden esetben találkozunk elutasítással.

⁴²⁷ Mádl (1968) 111. o. ford. Timár Ilona

⁴²⁸ Lessing mottóhasználatához lásd: Birus, „Introite, nam et heic Dii sunt. Einiges über Lessings Mottoverwendung und das Motto zum Nathan”, *Euphorion* 75/4 (1981) 379-411. o.

⁴²⁹ 2 Cap.10. R 8. 590. o.

„(nemde) mindez, ami egy részében igazi, másik részében téves, (még tévesnek ítélt részében is azt szolgálja, ami benne téves?)”⁴³⁰

Boros Gábor javaslata:

„Mindez a tekintetben, melyben bizonyos értelemben igaz, bizonyos értelemben hamis.”⁴³¹

A mottóból azonban nem derül ki, mit is takar a *haec omnia* (mindez) kifejezés.

Ágoston harminchárom évesen, 386/87-ben, megkeresztelkedésének előkészületei alatt írta a *Soliloquia*-t, mely első megtérése után írott művei közül, s melyben a párbeszédet folytató két fél a bizonytalan Ágoston és a szókratikus dialógust vezető *Ratio*. Más párbeszédeivel ellentétben - mint pl. a *Contre Academicos*, a *De Beata vita* és a *De Ordine*, melyeknek történetiségét jelentős mennyiségű szakirodalom igyekszik bizonyítani – itt nyilvánvalóan fiktív beszélgetéssel van dolgunk, melynek fő témakörei Isten és a lélek, illetve az Isten- és önismeret, melyek Ágoston számára szorosan összefüggnek. A gondolatmenet célja az igazság abszolút érvényességén keresztül a lélek halhatatlanságának bizonyítása, s eközben érinti a látszat problémáját, melynek legjobb példájává a művészetek válnak:

„Quia scilicet aliud est falsum esse velle, aliud verum esse non posse. Itaque ipsa opera hominum velut comoedias aut tragoedias, aut mimos, et id genus alia possumus operibus pictorum pictorumque conjungere.”⁴³²

A művészetek szférája a valóság eleddig ismeretlen metszetét nyújtja: mindaz, amit ide sorolunk, elveszíti az igazsághoz való egyértelmű viszonyát, mert csak azáltal válik igazzá, hogy egyben hamis is, s a kettősség szükségszerűen van jelen minden műalkotásban:

⁴³⁰ Aurelius Augustinus, *Fiatalkori párbeszéd, Beszélgetés önmagammal*. (Ókeresztény írók, XI.) Budapest: Szent István Társulat, 1986. 245. o. ford. Ladocsi Gáspár.

⁴³¹ MaFiSz, 1992/5-6. 986. o. A német nyelvű fordítások hasonló mértékű eltérést mutatnak; Paul Rilla fordítása: „All dies ist aus denselben Gründen in gewisser Hinsicht wahr, aus denen es in gewisser Hinsicht falsch ist.” (R 8. 590. o.) Eckhard Heftrich elégedetlen a fenti megoldással, s új fordítást javasol: „Dies all ist nämlich von daher in gewisser Hinsicht wahr, von woher es in gewisser Hinsicht falsch ist. Also: Dies alles ist von einem bestimmten Gesichtspunkt aus je nachdem ebenso wahr wie falsch.” In Eckhard Heftrich, *Lessings Aufklärung. Zu den theologisch-philosophischen Spätschriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. 43. o.

⁴³² „Mert más dolog az, hogy valami téves akar lenni, és más dolog az, hogy valami nem képes igaz lenni. Ilyenek azok az emberi alkotások, mint a komédia és tragédia, vagy a mimus meg a többi ebbe a műfajba tartozó dolog, de ide csatolhatjuk még a festők, ill. a szobrászok műveit is.” Augustinus (1986) 244. o.

„...quod intuens paulo ante offendebare ex iis rebus quae nescio quomodo nisi falsae essent, verae esse non possent”⁴³³

A valóság eme különös fajtája e tekintetben nem engedelmeskedik megszokott osztályozásainknak, s jelentős fogalomzavart okoz, hiszen nem szoktunk hozzá, hogy egy ellentétpár mindkét tagja egyszerre állítható legyen,⁴³⁴ s most mégis azt tapasztaljuk, hogy Roscius, aki jó színész, mindig Roscius marad, s nem válik Priamosszá, miközben mégiscsak akkor jó színész, ha Priamosszá képes válni; vagy mondhatjuk-e, hogy Daedalosról igaz mese szól, ha Daedalosz repülésének története igaz?⁴³⁵ Az igazság tehát, mellyel a művészet szolgálni képes, jelen van minden műalkotásban, mégsem állíthatjuk, hogy birtokoljuk is azt, hiszen a tiszta igazság felmutatásával együtt jár a hamisról való leválasztásával, s mint fenti példánk mutatják, a művészet felszámolásával.

„Quare, si auibusdam, ut verum aliquid sint, prodest ut sint aliquid falsum; cur tantopere falsitates formidamus, et pro magno bono appetimus veritatem?”⁴³⁶

teszi fel a *Ratio* Ágostonnak a kérdést, mely a kérdező személye s a választott cél ismeretében pusztán költőinek minősül - pillanatnyi elidőzés, nem megállás. Lessing számára azonban a mottó kontextusának minden valószínűség szerint legfontosabb momentuma ez a pillanatnyi megtorpanás: az igazságról való lemondás s a költői nyelv használata e ponton egymástól elválaszthatatlannak bizonyul. Ezzel jelenleg még nem tettünk többet, mint bebizonyítottuk, hogy Lessing tökéletesen tisztában volt e lényegi összefüggéssel. A döntés „negatív” vonzatát sikerült megalapoznunk, s okulva a fentiekből, talán nem reménytelen vállalkozás ugyanezen döntéstől pozitív eredményeket is remélnünk.

A demonstratív módszer a teoretikus morálfilozófia erénye és egyben gyengéje is: az értelmi belátás önmagában nem vezet erkölcsös cselekedetekhez - világos, logikusan bizonyított ismerettel rendelkezhetünk Isten létéről vagy a morális törvény

⁴³³ „... azokat a dolgokat vizsgáltuk, amelyek nem tudjuk hogyan, de másképpen nem lehetnek igazak, csak úgy ha megtévesztőek.” im. 246. o.

⁴³⁴ A jövőidejű kijelentések esetében az arisztotelészi kétértékű logika kivételt tesz a *tertium non datur* elv alkalmazása alól; vö. Arisztotelész, *Herméneutika* Cap. 9. In (Szalai Sándor) Arisztotelész, *Organon. I. Kategóriák, Herméneutika, Első Analitika*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979. 84-89. o.

⁴³⁵ „de volatu Daedali veram fabulam esse non potuisse, nisi Daedalus volasse falsum esset.” „... a repülő Daedalusról nem lehetséges igaz mese, csak akkor, ha Daedalus repülése nem igaz.” Augustinus (1986) 247.o.

⁴³⁶ „Ha bizonyos dolgokban ahhoz, hogy igazak legyenek, hasznos a téves is, akkor miért riadunk vissza a megtévesztéstől és nagy jóként kívánjuk az igazságot?” im. 245. o.

érvényességéről, anélkül, hogy életvezetésünkben vallásosak vagy erkölcsösek lennénk; ezért a morálfilozófia legfontosabb kérdése az, hogy a szimbolikus ismeret hogyan, milyen eszközök igénybevételével képes kilépni eredendő izoláltságából, s leküzdeni ész és akarat feszültségét. Mind Moses Mendelssohn, mind Lessing írásaiban egészen váratlan kontextusban találunk rá e problémafelvetés megválaszolásának kísérletére: mindkét esetben a tudományos prózát kiváltó alternatív műfaj választásának megindoklása ad teret e vállalkozásnak.

Az előzőekben láthattuk,⁴³⁷ hogy Mendelssohn a *Briefe Über die Empfindungen* és a *Rhapsodie* című műveinek megírásakor a tudományos értekezések prózai nyelvezetének alkalmazásában rejlő veszély elkerülése érdekében választotta a közvetlenebbként ható levélformát, s választása láthatóan indoklásra szorult, ugyanis a névtelenül megjelentetett *Schreiben eines jungen Gelehrten zu B. an seinen Freund*⁴³⁸ és a *Sendschreiben an einem jungen Gelehrten zu B.*⁴³⁹ egyaránt a stílusválasztás jogosságát igyekezik bizonyítani. Az ott felsorolt érvek ellenére továbbra is kérdéses maradt, hogy az aszisztematikus, individuális karakterű levélforma miért pont ennél a műnél a legcélravezetőbb, s Mendelssohn miért nem alkalmazza más műveiben. A válasz megadásában segítségünkre van egy, a *Briefe* megjelenése után Resewitzhez írt levél,⁴⁴⁰ melyben Mendelssohn fontos megkülönböztetést tett teoretikus és praktikus morálfilozófia illetve feladataik között. A teoretikus filozófia absztrakt tanításokkal szolgál, melyek a praktikus filozófia alapjául szolgálnak:

„... eine jede praktische Wahrheit setzt eine theoretische voraus, die auf heftige Gründe gebaut, und unumstößlich bewiesen sein muss...”⁴⁴¹

Mendelssohn véleménye szerint a racionális felismerés akkor válhat működő belátássá, ha a lélekerők összessége harmonikus együttműködésre képes. Enélkül meggyőződhetünk ugyan egy cselekvés morális helytelenségéről, de ha az alsó lélekerőket érintő motivációk gyorsabban hatnak ránk, mint az ésszerű megfontolások, mindezek ellenére végre fogjuk hajtani: a szenvedélyek kvantitatív és időbeli fölényrel rendelkeznek:

⁴³⁷ Vö. 1. fejezet.

⁴³⁸ JubA 1, 523-535. o.

⁴³⁹ *Vermischte Abhandlungen und Urtheile über das Neueste aus der Gelehrsamkeit*, Berlin, 1756. JubA 1, 133-146. o.

⁴⁴⁰ 1756. máj. 1.

⁴⁴¹ „Minden gyakorlati igazság egy elméleti igazságot feltételez, melynek erős alapokon kell állnia, s cáfolhatatlanul bizonyítottnak kell lennie.” GS IV.1, 266.o.

„...heroische Bösewichte... Sie suchten Glückseligkeit, erkannten sie auch wohl theoretisch und handelten praktisch, als wenn sie nicht suchten oder nicht kannten.”⁴⁴²

A cselekvések végrehajtásában működő faktorok 1. a motiváció erőssége, 2. a képzet világossága, 3. s az átgondolásához szükséges időmennyiség.⁴⁴³ Az észérvek hátrányának ellensúlyozásához egyetlen lehetőség van Mendelssohnál: az erkölcsi motívumok életben tartása, az állandó gyakorlás, a gyors átgondolás elsajátítása, egészen addig, míg a morál gyakorlása második természetként nem működik. Itt lép be a praktikus *Weltweisheit*, melynek feladata az elvont spekulációkat belső készséggé alakítani:

„Unsrere Wahl des Guten wird zu einer Art von Instinkt, und wenn alsdann die Leidenschaften in uns stürmen, so ist die moralische Wahrheit nicht mehr eine bloß abstracte Speculation ... Alle diese Vorstellungen zusammen verwandeln sich in einen Affect, so stehen Empfindungen wider Empfindungen auf.”⁴⁴⁴

E gondolatmenetnek a *Briefe über die Empfindungen*⁴⁴⁵ négy levele ad számunkra értékelhető keretet: a 9., 13., 14. és 15. levél a mű egészétől függetlenül is kezelhető,⁴⁴⁶ a kortárs öngyilkosság-diszkusszióba illeszkedő, de metodikáját és témakezelését tekintve kifejezetten újító hangvételű írás, mely Palemon⁴⁴⁷ és levelezőpartnere, Euphranor érveit sorakoztatja fel - a levélváltás harmadik szereplője, Eudox, a német filozófia befolyásától mentes angol egyenrangú félként jelenik meg a 14. és 15. levélben, ahol a dönteni nem tudó Euphranor helyére lép az öngyilkosságról szóló vitában.

Az öngyilkosság a természet törvényeivel ellenkező karakterű, s a nem megengedő érvek gyakori tanulmányozása szükségszerűen nem csak az ész, hanem az érzések szintjén is elutasítást vált majd ki: az ész kényszer nélkül fogja elérni az alsó és felső lélekerők harmóniáját:

⁴⁴² „... hősies gazemberek ... A boldogságot keresték, s elméletben fel is ismerték, de a gyakorlatban úgy cselekedtek, mintha nem keresték vagy nem ismerték volna.” GS III. 408. o.

⁴⁴³ *Von den Herrschaft über die Neigungen*, GS IV.1, 39.o

⁴⁴⁴ „A jó választása egyfajta ösztönné válik, s amikor a szenvedélyek megrohannak bennünket, a morális igazság többé nem pusztá elvont okoskodás. ... E képzetek együttesen affektussá válnak, s így érzések állnak érzésekkel szemben.” GS IV.1, 266. o

⁴⁴⁵ A *Briefe* megírásakor minden valószínűség szerint Shaftesbury *The moralists or a philosophical rhapsody* című 1709-ben megjelent műve szolgált mintaként Mendelssohn számára.

⁴⁴⁶ E négy levél valószínűleg mélyebb nyomot hagyott a kortárs olvasóközönségben, mint az érzetekről szóló filozófiai eszmecsere, lásd például: (J. Merck), *Paetus und Aria. Eine Kuenstler-Romanze*. Freistadt zum Bodensee, 1755. 12. o.

⁴⁴⁷ Palemon helyett az 1761-es kiadástól Theokles neve szerepel a szövegben. Vö. az Elkan Herzhez írt 1771. november 15-i levelet, ahol Mendelssohn a változást azzal indokolja, hogy Theokles deista nézeteket képvisel Shaftesbury művében. JubA 16, 153. o.

„Kein Wunder also, daß die Vernunft, wenn sie bloß von dem dünnen Faden der Speculation abhängt, oft der Leidenschaft weichen muß. Die Menge der Begriffe kann hier grösser seyn als dort die Deutlichkeit. Wenn sich aber Vernunft und Gewohnheit ... vereinigen, alsdann fehlet es an Exempeln nicht, daß sich die verderbtesten Gemüther, dem Ausbruche gewisser Leidenschaften mit guten Erfolge widersetzt haben.“⁴⁴⁸

Ugyanez a struktúra működik például az incesztus-viszony esetében is. Ritkasága az észérvek és a nevelés családra (szokás) illetve államra (törvények) osztott szférájának tökéletes együttműködésének köszönhető. Nem az ész abszolút uralma, hanem a lélek erőinek harc nélküli harmóniája az, ami az erkölcsi tökéletesség legmagasabb foka. A gyakorlásnak addig kell folytatódnia, míg az ész szabályai a hajlamok szintjén rögzülnek, s éppúgy, mint a művész alkotófolyamatában, öntudatlanul hatnak- ez a kötelesség és hajlamok közötti harmónia.

Itt azonban egy további problémára bukkanunk: a tökéletesség legmagasabb fokát - a dolgok természetében rejlő örök körmozgásból adódóan- mindig romlás követi. Az állam erői éppúgy, mint az egyéneké, állandó gyakorlást, próbát igényelnek, e nélkül visszahullanak egy alacsonyabb lépcsőfokra.

„Ohne Übung der Kräfte können weder Staaten, noch einzelne Personen glücklich sein. Die Kräfte aber müssen Widerstand haben, wenn sie rege werden sollen. Sobald die Feder den Widerstand überwunden ... hat, so ist ihre Spannung dahin, und sie hört auf rege zu seyn.“⁴⁴⁹

Ez azt jelenti, hogy a lélekerők harmóniája a felbomlás állandó veszélyeit hordozza magában, és a visszazuhanás a szenvedélyek állandó kitörési kísérletei s esetleges sikerük az ember természetben rejlő okokra vezethető vissza. Mendelssohn észleli a problémát, de megnyugtató választ nem ad:

⁴⁴⁸ „Nem csoda hát, hogy az ész, amennyiben pusztán az okoskodás vékony fonalán függ, gyakorta kénytelen engedni a szenvedélyeknek. A fogalmak mennyisége nagyobb lehet itt, mint az érthetőség ott. Ha azonban ész és megszokás ... egyesülnek, nincs hiány példából, hogy a legromlottabb lélek is sikerrel képes bizonyos szenvedélyek kitörésének ellenszegülni.” JubA 1, 139.o. vö. GS I, 282. o. ill. GS IV.1, 66. o.

⁴⁴⁹ „Erők gyakorlása nélkül nem lehetnek boldogok sem államok, sem egyes személyek. S az erőknek ellenállásra van szükségük ahhoz, hogy élénkek maradjanak. Amint a rugó legyőzi az ellenállást, megszűnik feszültsége és elveszti erőinek élénkségét.” GS IV.i, 150-151.o.; Ez a gondolat a zsidó hagyománytól sem idegen, vö. Misna Jadajim IV.6. ill. Isaak Arama, Agedat Jitzhaq, Kap. 79,84.

„Ob dieses aber auch in Absicht auf die Seele statt finde, und ob auch hier die Harmonie aller Seelenkräfte, so wie dort die Übereinstimmung aller körperlichen Funktionen, in ihrer höchsten vollkommenheit mit Gefahr verbunden sei? Ich verzweifle.“⁴⁵⁰

Lessing meséről szóló értekezésének 1759-es megjelentetése, a megelőző elméleti művek radikális kritikája illetve álláspontjának újdonsága egy, az alkalmazott érvek terén monoton ismétlődésbe fulladt vitába lehelt életet: e változás kulcsa az, hogy Wolff nézeteihez kapcsolódva, de la Motte, Richer, Breitinger és Batteux ellenében az eddigiektől gyökeresen különböző költészetelméleti és antropológiai előfeltevéseket alkalmazott álláspontjának kidolgozásában. E lépésével nem aratott osztatlan elismerést az érintettek körében; az 1760-ban megjelentetett *Lessingische unäsoopische Fabeln*⁴⁵¹ ösztüzet zúdított mind Lessing elméleti, mind gyakorlati érveire: az első rész a lessingi mesék paródiáit gyűjtötte össze, a második, *Untersuchung von Herrn Lessings Abhandlungen* címmel a *Critische Dichtkunst* érveit foglalja össze,⁴⁵² míg a *Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit*⁴⁵³ hasábjain maga Gottsched vette védelmébe a svájciakat.⁴⁵⁴

Német nyelvterületen e problémakörben sokáig nincs rögzült fogalomhasználat: egyaránt találkozhatunk a *bîspel* (mely a bibliai történeteket éppígy jelöli, mint a klasszikus fabula-t és az aesopuszi mesét), *bîschaft*, *spel* (mely korán negatív töltetűvé válik, s a hazug, igazságot nélkülöző elbeszéléseket jelöl) szavak használatával,⁴⁵⁵ a

⁴⁵⁰ „Hogy mindez igaz lenne a lélek esetében is, hogy legnagyobb tökéletességében a lélekerők harmóniája itt éppúgy veszéllyel párosulna, mint ott a testi funkciók összhangja? Kétlem.” GS IV.i, 151.o

⁴⁵¹ *Lessingische unäsoopische Fabeln. Enthaltend die sinnreichen Einfälle und weisen Sprüche der Thiere. Nebst damit einschlagender Untersuchung der Abhandlung Herrn Leßings von der Kunst Fabeln zu verfertigen.* Zürich, Orell und Compagnie 1760 2. Aufl. - Zürich: Orell, Geßner, 1767.

⁴⁵² A 116 paródia Bodmer tollából származik, a második rész szerzője Breitinger. Lessing válasza: „Er hätte die Schweizer besser kennen sollen. Er hätte wissen sollen, daß sie den geringsten Widerspruch mit dem plumpsten Schmähschrift zu rächen gewohnt sind. (...) Aber woher weiß ich es, werden sie fragen, daß Hermann Axel der Verfasser von diesen Leßingischen unäsoopischen Fabeln ist? ... Er hat sich selbst dazu bekannt, indem er verschiedene von den Fabeln, die ihm in den Critischen Briefen beygelegt werden, hier wieder aufwärmt, hier zum viertenmale drucken läßt.” (Jobban kellett volna (ti. Lessingnek) ismernie a svájciakat. Tudnia kellett volna, hogy a legkisebb ellenvetést is otromba gyalázkodó iratokkal torolják meg. ... De honnan tudom, fogják kérdezni, hogy Hermann Axel e *Leßingischen unäsoopischen Fabeln* szerzője? ... Ő maga ismerte el, amikor a *Critische Briefen*-hez csatolt mesékből többeket újra felmelegített és negyedszerre is kinyomtatott.) „Hundert und sieben und zwanzigster Brief. Von Hermann Axels Lessingischen Unäsoopischen Fabeln” in *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend.* 1759-66. 1760, 7.T., 177-202. o. vö. Lessing, *Abhandlungen über die Fabel*, 6. lábjegyzete.

⁴⁵³ Leipzig: Breitkopf 1751–62. Bd. 1–12.

⁴⁵⁴ Breitinger hirtelenjében „goromba rágalmozó”-ból (pöbelhafter Verleumder) „nyíltszívű svájci”-vá (treuherzige Schweize) válik; vö. Max Staeger, *Die Geschichte der deutschen Fabeltheorie.* Dissertation. Bern: Paul Haupt, 1929. 9. fejezet.

⁴⁵⁵ vö. Reinhard Dithmar, *Texte zur Theorie der Fabeln, Parabeln und Gleichnisse.* München: DTV, 1982.

Fabel fajfogalomként először a 15. században szerepel, Steinhöwelnél⁴⁵⁶ és Pforrnál.⁴⁵⁷ E tisztázatlanság sokszor vezet félreértésekhez, így pl. Luther a *mythos* – *fabula* szót *Fabel*-ként fordítja a 2Tim 4,4-ben,⁴⁵⁸ noha itt a titkos gnosztikus tanokról van szó; vagy Harsdörfer a *Nathan und Jotham*-ban a mese fogalmát a kitalált, igazságot nélkülöző történetekre alkalmazza:

„Die Fabel ... lassen wir den Kindern und altern Mütterlein.”⁴⁵⁹

A *Fabel* fogalom még a 18. században sem képes megszabadulni e zavaró többértelműségtől, s továbbra is egyszerre több jelentéssel bír:

„Fabel, bedeutet insgemein eine erdichtete Erzählung einer Sache (...) es könne die ... Fabeln bei den Poeten einen gedoppelten Endzweck haben, entweder man andere damit belustigt, oder unterweiset.”⁴⁶⁰

Lessing e hagyománnyal szakítva már az értekezés elején jelzi, hogy a továbbiakban a mese-fogalom szűkebb jelentésével fog foglalkozni, s csak az aesopuszi mesék alkotják vizsgálódásának tárgyát; a mese, mint a költemény *sujet*-jéről leválasztja az aesopuszi mesét, mely ezáltal a költészetfogalom paradigmájából kimozdulva önálló műfajjá válik: az általános értelemben vett mese: „Erdichtung”, „womit der Poet eine gewisse Absicht verbindet”,⁴⁶¹ míg az aesopuszi mese „Erdichtung, die auf einen Zweck abzieht”.⁴⁶² E határokat erősíti meg a következő megkülönböztetés is, ahol Lessing az aesopuszi mese egyedüli céljaként a szemlélődő megismerést jelöli meg, s tagadja a képzelőerő vagy a szenvedélyek befolyásolásának eddig képviselt szándékát, mely a dráma és az eposz meséjének sajátossága marad:

„Der Fabuliste hingegen hat mit unsern Leidenschaften nichts zu thun, sondern allein mit unserer Erkenntniß. Er will uns von irgend einer einzeln moralischen Wahrheit lebendig überzeugen.”⁴⁶³

⁴⁵⁶ Német és latin nyelvű, fametszetekkel díszített ún. *Ulmer Aesop*, 1476.

⁴⁵⁷ Graf Eberhard von Württemberg megrendelésére 1480-ban lefordítja az addig cím nélküli keletei meséket: „das buch der byspel der alten wysen von geschlechten der welt” (*Buch der Beispiele*), 1480.

⁴⁵⁸ „und werden die Ohren von der Wahrheit wenden und sich zu den Fabeln kehren” (1545); „És az igazságtól elfordítják az ő fülöket, de a mesékhez oda fordulnak.”

⁴⁵⁹ „A mesét ... hagyjuk meg a gyerekeknek s öreg anyókáknak.” Vö. 455. jegyzet

⁴⁶⁰ „A mese általában egy tárgy kitalált elbeszélését jelenti. ... a költőknél a mesék kettős véggéccal bírnak: vagy szórakoztatnak, vagy tanítanak.” Zedler, *Großes Vollständiges Universalexikon* (1735) „Art. Fabel” Bd 9, 4-11. o.

⁴⁶¹ „amelyhez a költő bizonyos szándéka fűződik.” R 4,11 Lessing (1982) 40. o. (ti. a dráma és az eposz.)

⁴⁶² „egy bizonyos célra irányul.” Uott.

⁴⁶³ „A meseköltőnek ezzel szemben (ti. a hősköltemény és a dráma költőjétől eltérően) semmi dolga szenvedélyeinkkel; őrá csak megismerésünk* (*unsere Erkenntnis*) tartozik. Valamilyen egyedi erkölcsi igazságról akar bennünket eleven erővel meggyőzni.” R 4,36. o. magy. Lessing (1982) 59. o.
*váltottam Kárpáty Csilla fordításán.

Az aesopuszi mese e különbséget meghaladóan is önálló műfajként jelenik meg, melyben a költői ismeret egy specifikus modelje valósul meg, ahol nincs általános *ars inveniendi*, s a *delectare, movere, prodesse* hármassága helyére antropológiai funkciómeghatározása lép: a mese az ismeret egy lehetséges formája. Mindezek fényében egyáltalán nem meglepő, hogy Lessing fikció és moralitás összefüggését az allegória-kritikán belül tárgyalja, egyenként megvizsgálva és elvetve a megelőző mesedefiníciókat.

De La Motte meghatározásában „la fable est une instruction deguisée sous l’allegorie d’une action”⁴⁶⁴; Richer definíciója alapján „la fable est un petit Poeme qui contient un precepte caché sous une image allegorique”⁴⁶⁵ Batteux szerint „recit d’une action allegorique”⁴⁶⁶ Breitingernél pedig a mese fogalm meghatározásában az allegórián kívül fontos szerepet játszik a csodálatos is.⁴⁶⁷ Lessing határozottan elveti az allegória s vele a látszat-fogalom használatának jogosságát – nem véletlen, hogy már a görögök is igyekeztek elkerülni a lehetetlenség látszatát; a mese végcélja a morális tantétel, s pusztán egyetlen szemlélődő fogalmat ébreszthet,⁴⁶⁸ mely fogalom hatásfokának növeléséhez annak élénkségére van szükségünk, amit úgy nyerhet el, ha túllép a pusztán lehetőségen, és valóságosként jelenik meg⁴⁶⁹ – a a lehetséges szférájában megmaradva nem meséről, hanem példáról, paraboláról van szó:

„In der Fabel wird ... ein allgemeiner moralischer Satz ... auf einen einzeln Fall so zurückgeföhret, daß ich ... diesen ganz anschauend darin erkenne. ... Der einzelne Fall, aus welchem die Fabel bestehet, muß als wirklich vorgestellet werden.”⁴⁷⁰

⁴⁶⁴ „a mese egy cselekmény allegóriája mögé rejtett tanulság” R 4,14. o. magy. im. 42. o.

⁴⁶⁵ „kis költemény(ként határozza meg a mesét), mely allegorikus kép mögé rejtett szabályt tartalmaz.” R 4,22. o. magy. im. 49. o.

⁴⁶⁶ „allegorikus cselekmény elbeszélése(ként magyarázza).” R 4,30. o. magy. im. 54. o.

⁴⁶⁷ R 4,28.o. magy. im. 53. o.

⁴⁶⁸ „...alle diese Veränderungen müssen zusammen nur einen einzigen anschauenden Begriff in mir erwecken.” (... mindeme változásoknak együttesen is csak egyetlen szemléletes fogalmat szabad ébreszteniök bennem.) R 4,25. o. magy. im. 51. o.

⁴⁶⁹ vö. „Fabel nennt man die Erzählung irgendeines Geschehenes, das erfunden wurde, um eine Wahrheit, zumal eine moralische Wahrheit zu lehren. Fabeln nützen, um allgemeine Wahrheiten besser zu verstehen, um die einem Begriff zugrundeliegende Wirklichkeit zu zeigen und um eine Wahrheit, die anderweitig angenommen wurde, zu bestätigen.” (Mesének nevezzük a történetek elbeszélését, melyet egy igazság, kiváltképp egy morális igazság tanítására találunk ki. A mesék ... hasznosak az általános igazságok jobb megértésében, a fogalom alapjául szolgáló valóság felmutatásában, s egy már elfogadott igazság megerősítésében.) Christian Wolff, *Philosophiae practicae universalis* II.2 § 302-307.

⁴⁷⁰ „A mesében ... valamely általános tétel ... valamely egyedi esetre visszavezetve ... úgy, hogy ... azt teljes egészében szemléletesen felismerem benne. ... Az egyedi esetet, amelyből a mese áll, valóságosként kell ábrázolnia.” R 4,38-39. o. magy. Lessing (1982) 61-62. o.

Lessing e gondolatmenet filozófiai megalapozásaként a szemlélődő megismerés fogalmára utal, melyet Christian Wolfftól vesz át,⁴⁷¹ akinek nyelv - és jeleméleti megfontolásainak középpontjában a Leibniztől⁴⁷² kölcsönzött *cognitio symbolica* elmélete áll.⁴⁷³ Wolff a *cognitio symbolica* / *cognitio intuitiva* német megfelelőjeként a *figürliche Erkenntnis* / *anschauende Erkenntnis* fogalompárost alkalmazza, ez utóbbinál tárgya

„als Bild gleichsam vor Augen schwebt. Zum Beispiel, wenn man an einen abwesenden Menschen denkt und sich dabei seine Person vorstellt. In der figürlichen Erkenntnis dagegen stellen wir uns die Sachen durch Wörter oder andere Zeichen vor.”⁴⁷⁴

E jelek példája: a számok és az algebra jelei. A szavak alkalmazása a *figürliche Erkenntnis* előnyére válnak az *anschauende Erkenntnis*-el szemben:

„Es hat also die figürliche Erkenntnis viele Vorteile für der anschauenden ... unsere Empfindungen größtenteils undeutlich und dunkel sind, so dienen die Wörter und Zeichen zur Deutlichkeit...”⁴⁷⁵

Az ítélethozatal szempontjából is előnyökkel jár a szavak és jelek használata, mert a dolgok különbözőségeire és egymáshoz való viszonyukra utalnak, ami a szemlélődő megismerés esetében nem mindig áll fenn.

⁴⁷¹ „Die anschauende Erkenntnis ist für sich selbst klar. Die symbolische entlehnet ihre Klarheit von der Anschauenden.” (A szemlélődő megismerés önmagában véve is világos. Ami jelképes, a szemléletből kölcsönzi világosságát.) R 4,41. o. magy. im. 64. o. Vö. Wolff, Phil. prac. § 253. „Cognitio intuitiva per se clara est. Symbolica vero claritatem suam habet ab intuitiva.”

⁴⁷² *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684); a megismerés ideális formája: *cognitio intuitiva*, mely nem pusztán a részfogalmakat ismeri fel világosan és tagoltan, hanem azokat képes együttesen is gondolni; bonyolult esetekben ez természetesen csak az isteni értelem számára lehetséges. Az emberi tudomány leginkább a *cognitio symbolica*-ra támaszkodik, mely a dolgok helyett könnyebben áttekinthető jeleket alkalmaz, de az egészt kísérő világosságot a részek tagoltságával képes egyesíteni.

⁴⁷³ Wolff az 1703-ban írt *Disquisitio philosophica de loquela*-t elküldte Leibniznek, aki azt 1705-ben egy válaszlevélben kritizálta, főleg a kartéziánus alappozíció megtartása miatt. 1707 és 1723 között Halle-ban németül, elűzése után Marburgban latin nyelven publikál nyelv- és jeleméleti kérdésekkel foglalkozó írásokat; legfontosabb német nyelvű írásai e témakörben: *Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften* 1710; *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit* (Deutsche Logik) 1713; *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Deutsche Metaphysik) 1720a; *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen* (Deutsche Ethik) 1720b; *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften* 1726; latin művek: *Philosophia rationalis sive Logica* 1728; *Philosophia prima sive Ontologia* 1730; *Psychologia empirica* 1732; *Psychologia rationalis* 1734. Lásd Ulrich Ricken, „Zum Thema Christian Wolff und die Wissenschaftssprache der deutschen Aufklärung” in (H. L. Kretzenbacher, H. Weinrich) *Linguistik der Wissenschaftssprache*. Forschungsbericht 10. Berlin, New York: De Gruyter, 1994. 41-90. o.

⁴⁷⁴ „mint kép mintegy szemeink előtt lebeg. Például ha egy távollévő emberre gondolunk s személyét magunk elé képzeljük. Ellenben a jelképes megismeréskor a dolgot szavak vagy más jelek által képzeljük el.” Wolff 1720a: § 316.

⁴⁷⁵ „A jelképes megismerésnek tehát számtalan előnye van a szemlélődővel szemben. ... érzeteink nagyrészt tagolatlanok és homályosak, így a szavak és jelek elősegítik a tagoltságot.” 1720a, § 319. „Nutzen der figürlichen Erkenntnis”

„... die Wörter aber die Verknüpfung und Trennung der Begriffe an sich zeigen, so zeigt sich in der figürlichen Erkenntnis der Unterschied der Urtheile und bloßer Begriffe klarer als in der anschauenden und ist demnach die Deutlichkeit größer.“⁴⁷⁶

A hétköznapi nyelv szavai azonban nem rendelkeznek azzal a képességgel, hogy egy dologról valamit tagoltan ábrázoljanak; így pl. az igazság szó csak akkor érthető, ha egy olyan dologra vonatkozik, melynek fogalmával rendelkezünk. Ha nem rendelkezünk mindazon jegyek ismeretével, mely egy dolgot egy másiktól megkülönböztetnek, a fogalom világos és tagolatlan - de lehetővé teszi, hogy lépésről-lépésre haladva eljussunk a világos és tagolt fogalomhoz.

A *figürliche Erkenntnis* veszélyeit a *res* és *verba* ellentétével tematizált problémakör tartalmazza; a pusztá jelekre orientált megismerés elveszítheti a dolgok megismerésének szintjét:

„Unterdesen kann die figürliche (Erkenntnis) auch zu einigem Nachteile gereichen, ..., indem wir leere Wörter, mit denen kein Begriff verknüpft ist, für Erkenntnis halten und Wörter für die Sachen ausgeben.“⁴⁷⁷

Mindennek az az oka, hogy „Wörter können etwas bedeuten, davon wir keinen Begriff haben”, s ugyanúgy az is előfordulhat, hogy a beszélők egy része „keinen klaren, geschweige denn deutlichen Begriff davon haben.“⁴⁷⁸

A *figürliche Erkenntnis* előnyeinek és hátrányainak hátterében az a megfontolás áll, miszerint a gondolkodás jelekre támaszkodik: a szavak megkönnyítik az emlékezet dolgát, s a megismerés mélységét és élességét is fokozzák.⁴⁷⁹

Lessing meseelméletének legfontosabb kérdése: hogyan lehet a morális tételeket esztétikai eszközökkel szemlélődő ismeretté transzponálni? Az erkölcsstan más tudományoktól eltérően ugyanis az akaratra kíván hatni, ezért nem érheti be a példák által megvilágított általános következtetésekkel: az erkölcsi tanulságnak többlettel kell rendelkeznie, s ezt a többletet a szemlélődő megismerés élénksége (*Lebhaftigkeit*) szolgáltatja. E kérdés megválaszolásakor Lessing túllép a wolffí terminológia elvi megalapozásának határain, s az *anschauende Erkenntnis* fogalmát a *Besondere*

⁴⁷⁶ „... a szavak azonban a fogalmak kapcsolatát és elválasztását önmagában mutatják, így a jelképes megismerésben az ítéletek és a pusztá fogalmak különbözősége világosabban mutatkozik meg, mint a szemlélődőben és ezért az tagoltság is nagyobb. 1720a, §321.

⁴⁷⁷ „Eközben a jelképes (megismerés) hátrányul is szolgálhat, ... amennyiben üres szavakat, melyekhez nem kapcsolódik fogalom, megismerésként kezelünk és szavakat teszünk meg dolgokká.” 1720a, § 320.

⁴⁷⁸ „A szavak jelenthetnek valamit, amiről nincs fogalmunk”, „nem rendelkezik róla világos, s annál kevésbé tagolt fogalommal.” 1713. kap. II, § 11.

⁴⁷⁹ 1720a, § 864.

(különös) fogalmával összekötve annak előnyeit helyezi előtérbe; ugyanez az elmozdulás jellemzi a *principium reductionis* fogalmának kiegészítése is, mely értelmezésében már nem csak a Wolff által biztosított, a különöstől az általánosig vezető utat képes bejárni, hanem az általánostól a különöshöz is visszatérhet. Az individualizáció a meseköltés lényegi elve - a különös és az individuális dolgok széles ismeretét kívánja meg.⁴⁸⁰ A *principium reductionis* beemeléseével a mese kitalálásának folyamatában már nem az allegorizálás metódusa, vagyis a hasonlóságok megtalálása a döntő momentum, mint pl. Breitinger vagy Bodmer esetében, s nem is a *Witz* működésének eredménye, hanem a *Genie* kifejezésre juttatása - Lessing ezzel szintén egyedülálló módon elválasztja egymástól e két, eddig szorosan összetartozó fogalmat:

„Das Genie können nur Begebenheiten beschäftigen, die in einander gegründet sind ... Der Witz hingegen ... nicht auf das in einander Gegründete, sondern nur auf das Aehnliche oder Unaehnliche.”⁴⁸¹

Lessing funkciómeghatározása szembefordul az eddigi tradícióval, s e két változtatás további jelentős elmozdulásokkal jár az aesopuszi mese elméletében is, és visszamenőleg érthetőbbé teszi az allegória-kritika fontosságát.

Az általános, melyet az erkölcsi tanulság hordoz, csak a különösben ismerhető fel szemléletesen,⁴⁸² s ahhoz, hogy egy általános jelképes következtetés rendelkezzen a világosság azon fokával, amire képes, a különösre kell visszavezetnünk. A szemlélődő megismerés másik erénye a világosság mellett az, hogy rövidebb idő alatt több *Bewegungsgründe* fedezhető fel benne, s ezért nagyobb hatással van az akaratra.⁴⁸³ Hatásának foka a *Lebhaftigkeit* mértékétől függ; ez utóbbi annál nagyobb, minél inkább meghatározott a különleges. A lehetőség egyfajta általánosság, s a különös, mint pusztán lehetséges megőriz valamennyit eme általánosból, ezért esetében „die Lebhaftigkeit der

⁴⁸⁰ Ugyanezt állítja Baumgarten az *Aesthetica* §§ 440-441-ben: az egyedi igazsága a költészet mércéje.

⁴⁸¹ „A zsenit csak olyan események foglalkoztatják, melyek egymáson alapulnak. ... az elmésség ellenben nem az egymáson alapulóra, hanem csak a hasonlóra vagy nem hasonlóra (vonatkozik).” HD 30. R 6,155. o.

⁴⁸² „Das Allgemeine existiert nur in dem Besondern und kann nur in dem Besondern anschauend erkannt werden.” (Az általános csak a különösben létezik, s csak a különösben ismerhető fel szemléletesen.) R 4,42. o. magy. Lessing (1982) 64. o.

⁴⁸³ „Weil wir durch diese einen Satz geschwinder übersehen, und so in einer kürzern Zeit mehr Bewegungsgründe in ihm entdecken können, als wen symbolisch ausgedrückt ist: so hat die anschauende Erkenntnis auch ein weit größern Einfluss in den Wille, als die symbolische.” (Mivel segítségével egy tételt gyorsabban átlátunk, s így rövidebb idő alatt több mozgókat tudunk fölfedezni benne, mintha jelképesen volna kifejezve, a szemlélődő megismerés jóval nagyobb befolyással van akaratunkra, mint a jelképes.) R 4, 42. o. magy. Lessing (1982) 64. o.

anschauenden Erkenntnis” korlátozottabb. Ennek elkerülése érdekében kell valóságosnak tünnie:

„Folglich muß es (d.h. das Besondere) als wirklich betrachtet werden und die Individualität erhalten, unter der es allein wirklich sein kann, (...) und so mächtig, als möglich, auf den Willen wirken soll.”⁴⁸⁴

A példákat tehát, melyeket az erkölcsstan felhasznál, vagy a történelemből, vagy a költői fantázia termékeiből meríti. Arisztotelész a Retorikában⁴⁸⁵ minden szónoki beszéd közös érvfajtái, a példák felosztásakor⁴⁸⁶ érinti a problémát; s azt állítja, a valóban megtörtént események feldolgozása előnyösebb, mert a jövőbeli események többnyire a múltbeliekhez hasonlítanak, s ezért a tanácsadásban hasznosabb ezekre, mint az ugyan könnyen érthető s kitalálható, de kevésbé valószínű mesékre támaszkodni.

Lessing azonban úgy látja, mivel egy történetet - amennyiben nem voltam szemtanú - annak belső valószínűsége (*innere Wahrscheinlichkeit*), mint következtetésem egyetlen támasza tesz számomra hitelessé,⁴⁸⁷ a költő kötetlen fantáziája s a történetírónál mérhetetlenül nagyobb szabadsága a kitalált történeteket a meggyőzőerő tekintetében behozhatatlan előnyökhöz juttatja: az általános erkölcsi tételt hordozó mese valószínűbb lehet, mint a valóban megtörtént esemény,⁴⁸⁸ ezért a szemlélődő megismerés élénkebb, s ezáltal nagyobb befolyással van az akaratra.

Ez a következtetés szolgáltatja az első komolyabb fogódzót Lessing Goeze-vel szemben elfoglalt álláspontjának megértéséhez: eszerint a tudományos értekező prózával szemben a kitalált költői történetek azzal a rendkívül hasznos tulajdonsággal rendelkeznek, hogy hatókörük nem ér véget a teoretikus szféra határainál, hanem átléphetik azokat, s így képesek a praxis területére is befolyást gyakorolni - ez teszi őket a gyakorlati morálfilozófia nélkülözhetetlen segédeszközévé. Mindezeket figyelembe véve bátran állíthatjuk, hogy Goeze jelentősen elhibázta a lessingi álláspont feltárását és megcáfolását, ui. nem vette figyelembe azt a gazdag meseelméleti hagyományt, melyhez sok szállal kapcsolódva s jelentős pontokon megváltoztatva Lessing megteremtette egy,

⁴⁸⁴ „a különöst, ha (...) a legnagyobb erővel kell hatnia az akaratra, valóságosnak kell tekinteni, és egyéni vonásokkal kell felruházni, mert egyedül így lehet valóságos.” R 4,42. o. im. 65. o.

⁴⁸⁵ Retorika, II.20.

⁴⁸⁶ Arisztotelész szerint a példának (*paradigma*) két fajtája van: i) az elmúlt eseményekre való hivatkozás vagy a ii) kitalált események érvként való használata, melyeknek szintén két fajtája van, a) a parabola és b) a mese (*logoi*).

⁴⁸⁷ R 4,42. o. magy. Lessing (1982) 65-66. o.

⁴⁸⁸ Wolff a *Phil. Pract. Univ. Pars posterior* § 312-ben szintén Arisztotelésszel ellentétes álláspontot képvisel, azonban más alapokról érvel: a mese szerinte azért bír előnnyel a történeti példákkal szemben, mert már ismert, személyes szemléleten nyugvó elemet tartalmaz.

a hit és az ész abszolút igazság-igényétől mentes szféra létalapját, s a felvilágosodás filozófiai és esztétikai gondolkodását segítségül hívva megalkotta annak fogalmi apparátusát is.

Lessing Richer / La Motte allegória-elméletének ellenében megfogalmazott kritikája egy újabb, a költői nyelvhasználat választásának megértéséhez vezető érv rekonstruálását teszi lehetővé:

„Ein Bild heißt überhaupt jede sinnliche Vorstellung eines Dinges nach einer einzigen ihm zukommenden Veränderung. Es zeigt mir nicht mehrere oder gar alle mögliche Veränderungen, deren das Ding fähig ist, sondern allein die, in der es sich in einem und ebendemselben Augenblicke befindet. In einem Bilde kann ich zwar also wohl eine moralische Wahrheit erkennen, aber es ist darum noch keine Fabel. (...) Ein jedes Gleichnis, ein jedes Emblema würde eine Fabel sein, wenn sie nicht eine Mannigfaltigkeit von Bildern, und zwar zu einem Zwecke übereinstimmenden Bildern, wenn sie, mit einem Worte, nicht das notwendig erforderte, was wir durch das Wort Handlung ausdrücken.“⁴⁸⁹

Az *Abhandlung* utalása a hét évvel később megjelent *Laokoon*⁴⁹⁰ érvelésére irányítja figyelmünket, ahol a kép (mely csak egy tárgy egyetlen változását képes ábrázolni) és cselekvés (változások kauzálisan összekapcsolt sorozata) ugyanezen megkülönböztetése a költészet és festészet határainak újradefiniálásában bír alapvető jelentőséggel.

Lessing 1762-ben kezdett el dolgozni a *Laokoon* első részén, mely négy évvel később, 1766-ban jelent meg.⁴⁹¹ Az 1762-63-ból származó vázlatban még szisztematikus és deduktív módon kifejtett gondolatmenetekkel találkozhatunk, s csak a harmadik vázlat kapcsolódik szorosabban Winckelmann *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke* című művéhez, s először itt szerepel a Laokoon szoborcsoport⁴⁹² a

⁴⁸⁹ „Képnek nevezzük általában valamely dolog minden érzéki ábrázolását egyetlen, csakis rá jellemző változás alapján. Nem mutat több változást, vagy nem mutatja éppenséggel valamennyi lehetséges változatot, amire csak a szóban forgó dolog képes, egyedül azt mutatja, ahogyan egy és ugyanazon pillanatban látható. Egy képen tehát fölismerhetek bizonyos erkölcsi tanulságokat, de ettől a kép még nem mese. (...) Minden egyes hasonlat, minden egyes jelkép mesévé válnék, ha a mese nem követelné meg a képek sokféleségét – még hozzá egyetlen célra összehangolt képek sokféleségét -, egyszóval, ha nem követelné meg szükségszerűen azt, amit cselekménynek nevezünk.” R 4, 23-24. o. magy. Lessing (1982) 50. o.

⁴⁹⁰ *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*. 1766.

⁴⁹¹ Lessing eredeti tervei szerint ez csupán egy nagyobb lélegzetű mű első része; ekkor már dolgozott a második részen s anyagot gyűjtött a zenéről és táncművészetekről szóló harmadik részhez is. Az elkészült anyagokat fivére, Karl jelentette meg a *Nachlaß*-ban 1788-ban.

⁴⁹² A szoborcsoport 1506-os újrafelfedezése után a későklasszika e remekműve a művészetelméleti diskurzus példarepertoárjának fontos elemévé vált, s Winckelmann elragadtatott leírásának hatásaként a

problémakör emblematikus megragadásaként: Lessing a mű egészében egyértelműen síkraszáll az absztrakt fogalmak, a szellemi tartalmak, a vallásos-túlvilági ideálok ábrázolása ellen, kritikájának fő tárgyává a Winckelmann munkássága kapcsán⁴⁹³ a köztudatba újult erővel visszatérő gondolatot téve, hogy a görögség művészete vallásos képzetek túlsúlyát hordozza. E nyíltszíni ellentét mögött két egymással összefüggő alapintenció búvik meg: egyrészt az aufklérista elvárásoknak jobban megfeleltethető költészet felszabadítása az ortodox hadállássá merevedett *ut pictura poesis* elv⁴⁹⁴ fennhatósága alól, másrészt – némileg eltávolodva az előbbi tényállás aktualitásától – a

német esztétikai gondolkodásban is központi szerepet töltött be. Lessing figyelmét Mendelssohn hívta fel a *Trauerspiel* levelezésben (1756. november 28.) Winckelmann művére, s a *Laokoon* felütése szorosan kapcsolódik Mendelssohn *Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften* (1757) című írásához, mely egy, Lessing készülő művére tett elegáns utalással függeszti fel a művészeti ágak különbözőségét firtató vizsgálódásokat. Vö. 133. jegyzet.

⁴⁹³ A mű keletkezésének okai között s a gondolatmenet felépítésében ugyanígy fontos szerepet töltenek be más művek: így pl. Spence *Polymetis. Or, An Enquiry Concerning the Agreement Between the Works of the Roman Poets, And the Remains of the Antient Artists. Being an Attempt to Illustrate them Mutually from One Another* (1747) és Caylus *Les Tableaux tirés de l'Iliade, de l'Odyssee d'Homère et de l'Énéide de Virgile* (1757) című írásai.

⁴⁹⁴ Vö.: „...er (Spence) hat es einmal für allemal als einen Grundsatz angenommen, daß in einer poetischen Beschreibung nichts gut sei, was unschicklich sein würde, wenn man es in einem Gemälde, oder an einer Statue vorstellt” 5). „Polymetis Dialogue XX. p. 31 l. Scarce any thing can be good in a poetical description, which would appear absurd, if represented in a statue or picture.” (...egyszer s mindenkorra alapelvévé tette, hogy a költő leírásában semmi olyasmi nem jó, ami nem lenne odaillő, ha festményen vagy szobron ábrázolnák. Jegyzet: Aligha lehet valami egy költői leírásban jó, ami abszurdnak látszanék, ha szobron vagy képen jelenítenék meg.) Laokoon 8. R 5,79. o. magy. Lessing (1982) 232., 644. o. illetve „...so ist es auch um den Einfall des Grafen Caylus getan, welcher die Brauchbarkeit für den Maler zum Probersteine der Dichter machen, und ihre Rangordnung nach der Anzahl der Gemälde, die sie dem Artisten darbieten, bestimmen wollen.” 1). „Tableaux tirés de l'Iliade, Avert. p. V. On est toujours convenu, que plus un poème fournissait d'images et d'actions, plus il avait de supériorité en poésie. Cette réflexion m'avait conduit à penser que le calcul des différents tableaux, qu'offrent les poèmes, pouvait servir à comparer le mérite respectif des poèmes et des poètes. Le nombre et le genre des tableaux que présentent ces grands ouvrages, auraient été une espèce de pierre de touche, en plûtôt une balance certaine du mérite de ces poèmes et du génie de leurs auteurs.” (... akkor befellegzett Caylus ötletének is, aki a költő próbakövévé a festő számára való használhatóságot akarta tenni, rangját pedig a képzőművészeknek nyújtott festmények száma szerint akarta meghatározni. Jegyzet: Egyetértés mutatkozik abban, hogy minél több a kép és a cselekmény egy költeményben, annál magasabb rendű lenne a költőiség. Ez a meggondolás vitt engem arra a gondolatra, hogy a különböző festmények száma, amelyeket a költő kínál, mértékül szolgálhatna a költők és a költemények viszonylagos értékének összehasonlítására. A festmények száma és jellege, amelyeket ezek a nagy művek kínálnak, próbaköféléje – vagy még inkább: biztos mérlege – lehetne a költemények érdemének és szerzőik lángelméjének.) Laokoon 14. R 5,110-111. o. magy. im. 249-250., 653. o. (*Az ut pictura poesis* elv kritikájának kortárs fogadtatásához lásd pl. „Man muß Jüngling sein, um sich zu vergegenwärtigen, welche Wirkung Lessings Laokoon auf uns ausübte, indem dieses Werk uns aus der Region eines kümmerlichen Anschauen in die freien Gebilde des Gendankens hinriß. Das solange mißverstandene *ut pictura poesis* war auf einmal beseitigt, der Unterschied der bildenden und Redekünste klar, die Gipfel beider erscheinen nun getrennt, wie nah ihre Basen auch zusammenstoßen mochten.” (Ifjúnak kell lenni, hogy valaki átérezhesse, minő hatást tett reánk Lessing *Laokoon*-ja: a tétova szemlélődésből ez a mű ragadott ki a gondolat szabad régióiba. Egy csapásra megsemmisült az oly hosszú ideig félreértett *ut pictura poesis*, világossá vált a különbség képzőművészet és a szó művészete között, a kettőnek csúcsai elkülönültek, akármilyen közelről érintkezik is alapjuk.) Johann Wolfgang Goethe, *Dichtung und Wahrheit* II.8; *SW* 23, 122. o. magy. Goethe, *Költészet és valóság*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1982. 282. o. ford. Szöllősy Klára

költészet elsőbbségének megalapozása a képzőművészetek⁴⁹⁵ ellenében; ennek alapja alkalmazott szemiotikai eszközeinek intellektualitása, melyek, mivel önkényes jelek, mentesek a festészet által használt természetes jelek érzéki és anyagi kötöttségétől, s ezzel az imaginatív tárgykonstrukció autonómiájának egy olyan fokát képesek elérni, mely a festészet lehetőségein kívül esik.⁴⁹⁶

A költészet és képzőművészetek közötti határt meghúzó elméleti megfontolások jelen elemzésünk szempontjából egyedül fontos részmomentumát Lessing legtömörebben a *Laokoon* 16. fejezetében foglalja össze: a festészet az utánzásban más eszközöket használ, mit a költészet; az előbbi térben elhelyezkedő alakokat és színeket, az utóbbi időbeli tagolt hangokat. A jel és jelölt konformitásának megfelelően utánzásuk tárgyai is különböznek: az alkalmazott jelek koexistenciájával illetve szukcesszivitásával azonosan a testek s azok látható tulajdonságaik képezik a festészet, a cselekedetek pedig a költészet által ábrázolt tárgyak körét:

„Gegenstände, die nebeneinander oder deren Teile nebeneinander existieren, heißen Körper. Folglich sind Körper mit ihren sichtbaren Eigenschaften die eigentlichen Gegenstände der Malerei.

Gegenstände, die aufeinander, oder deren Teile aufeinander folgen, heißen überhaupt Handlungen. Folglich sind Handlungen der eigentliche Gegenstand der Poesie.”⁴⁹⁷

Lessing a *Laokoon*-ban egyértelmű határokat húz képzőművészetek és költészet közé – a költészet azonban, melynek prioritása a morális hatás és a tanítás, nem pusztán az esztétikai élvezetkeltés szférájához láncolt képzőművészetekkel, hanem a hasonló célokkal bíró prózával szemben is előnyösebb pozícióval bír:

„Der Poet will nicht bloß verständlich werden, seine Vorstellungen sollen nicht bloß klar und deutlich sein; hiermit begnügt sich der Prosaist. Sondern er will die Ideen, die er in uns erwecket, so lebhaft machen, daß wir in der Geschwindigkeit die wahren

⁴⁹⁵ Lessing már a *Vorrede*-ben jelzi, hogy a festészet (Malerei) fogalma alatt a képzőművészetek egészét érti (die bildende Künste überhaupt), s e differenciálatlanság gyengíti érveinek meggyőzőerejét.

⁴⁹⁶ Lessing a költészet nagyobb mozgásterét a *Wie die Alten den Tod gebildet*. Berlin: Bey Christian Friedrich Voß, 1769. R 5,667-755. o.) című művében szintén megemlíti, arra hivatkozva, hogy a képzőművészet kiváltképp az absztrakt fogalmak megszemélyesítésekor pusztán az általánost és lényegit képes kifejezni, s tartózkodni kényszerül minden esetlegestől, mely eltér ettől az általánostól. A költő ezzel ellentétben az absztrakt ismeretek osztályából kiemelt, megszemélyesített fogalmaihoz az egyedi esetek szolgáltatata különöst a felismerés veszélyeztetése nélkül hozzáadhatja.

⁴⁹⁷ „Az olyan tárgyakat, amelyek egymás mellett vagy amelyeknek részei egymás mellett léteznek, testeknek nevezünk. Következésképp a festészet tulajdonképpeni tárgyai a látható tulajdonságokkal bíró testek. Az olyan tárgyakat, amelyek egymásra vagy amelyeknek részei egymásra következnek, általában cselekvéseknek nevezük. Következésképp a költészet tulajdonképpeni tárgyai a cselekvések.” R 5,115. o. magy Lessing (1982) 252. o.

sinnlichen Eindrücke ihrer Gegenstände zu empfinden glauben, und in diesem Augenblicke der Täuschung uns der Mittel, die er dazu anwendet, seiner Worte, bewußt zu sein aufhören.”⁴⁹⁸

A cselekvés fogalmának a művészetek felosztásában betöltött szerepét s ezen túlmutató fontosságát jól mutatja maga a fogalom körül kialakult vita is: Herder a XVI. fejezet *Handlung* fogalmához a *Kritische Wälder*⁴⁹⁹ első darabjában fogalmazta meg kritikáját, mely szerint a szukcesszivitás posztulátumából nem vezethető le a cselekvés ideája.⁵⁰⁰ Kritikájának jogossága vitathatatlan: egymástól független jelenségek sorozatából, melyek kapcsolatáról csak annyit jelenthetünk ki, hogy időben egymásra következnek, nem nyerhetünk egységes cselekvés-fogalmat. Lessing sem állítja mindig ugyanezt, a korábban született meseelméleti értekezés *Handlung*-definíciójában kiküszöböli a következtetésbeli hiátust:

„Eine Handlung nenne ich, eine Folge von Veränderungen, die zusammen ein Ganzes ausmachen. Diese Einheit des Ganzen beruhet auf der Übereinstimmung aller Theile zu einem Endzwecke.”⁵⁰¹

A *Laokoon* XVI. fejezetének definícióját finomító megfogalmazással találkozhatunk egy, a *Laokoon* korai vázlatából származó töredékben is:

„Die Mahlerey schildert Körper, und andeutungsweise durch Körper, Bewegungen. Die Poesie schildert Bewegungen, und andeutungsweise durch Bewegungen, Körper. Eine Reihe von Bewegungen, die auf einen Endzweck abzielen, heißet eine Handlung.”⁵⁰²

E megfogalmazás 1763 (vagy 1764) nyarán Mendelssohnnal folytatott intenzív eszmecsere eredménye, ahol Mendelssohn Lessing munkavázlatának⁵⁰³ hibáira hívta fel

⁴⁹⁸ „A költő nemcsak azt akarja, hogy megértsék, ábrázolásai nemcsak világosak és értelmesek kell hogy legyenek – ezzel csak a prózaíró éri be. A költő a bennünk keltett képzeteket oly elevenné akarja tenni, hogy egyszeriben érezni véljük tárgyaiknak valóságos érzeki benyomásait is, és az illúzió e pillanatában megszűnjenek tudatossá lenni bennünk szavainak erre használt eszközei.” *Laokoon* 17. R 5, 123. o. magy. im. 259. o.

⁴⁹⁹ 1769.

⁵⁰⁰ (Suphan, Bernhard), *Herders Sämtliche Werke*. 33 Bde, Berlin: Weidmann, 1877-1913. 3, 139. o.

⁵⁰¹ „Cselekménynek a változások sorát nevezem, melyek együttesen valamilyen egészet alkotnak. Az egésznek ez az egysége valamennyi rész egybehangoztásán alapul egy végső cél érdekében.” R 4,24. o. magy. im. 50. o.

⁵⁰² „A festészet testeket ábrázol, s utalásszerűen, a testek által, mozgásokat. A költészet mozgásokat ábrázol, s utalásszerűen, a mozgások által, testeket. A mozgások sorozatát, mely egy végcélra irányul, cselekedetnek hívjuk.” LM 14, 371-372.

⁵⁰³ „Nachahmende Zeichen auf einander können auch nur Gegenstände ausdrücken, die auf einander, oder deren Theile auf einander folgen. Solche Gegenstände heißen überhaupt Handlungen. Folglich sind Handlungen der eigentliche Gegenstand der Poesie.” (Egymásra következő utánzó jelek csak olyan tárgyakat tudnak kifejezni, melyek vagy melyek részei egymásra következnek. Az ilyen tárgyakat cselekedeteknek hívjuk. Következésképpen a költészet voltaképpen tárgyai a cselekedetek.” LM 14, 344.

a figyelmet: a szukcesszivitás önmagában nem elégséges a cselekedetek meghatározásához. Az egymásra következés momentumához Mendelssohn a mozgás (*Bewegung*) fogalmát rendelte hozzá, és a koexisztencia momentumát is bevonva kitágította a cselekvés fogalmának határait. E kritikai észrevételeket Lessing ekkor még elfogadta, s újrafogalmazta a cselekvés-definíciót, mely mind a koexisztens, mind a szukcesszív mozzanatot magába foglalta, s ezzel ugyan stabilitásában nyert, de esztétikai erejéből - feloldva a műfajok közé vont határvonalat - egyértelműen veszített. A *Laokoon* végleges verziójában Lessing visszatért a *Handlung* fogalmának korábbi értelméhez. Jogosan merül fel a kérdés, miért tér el a korábban már hangoztatott álláspontjától, s miért hagyja el a Mendelssohn észrevétele után megejtett s a végső szövegváltozatig megtartott megkülönböztetést, mely hatástalaníthatná a herderi ellenvetés élet. Szarota válaszában a költészet – cselekedetek konstrukció feladatának morális súlyára mutat rá:

„Hätte er nun Bewegung anstatt Handlung gesetzt, wie Mendelssohn wollte, so hätte er das Kostbarste aufgegeben, was sein Begriff der Handlung enthielt, nämlich das Gerichtetsein auf einen Zweck, das Verhältnis der Teile zueinander, die aktive und bewußte Rolle des Menschen.”⁵⁰⁴

Szarota megállapítása – miszerint Lessing cselekvés-konceptiójában implicit teleológiai aspektus van jelen, mely a mozgás – cselekedet fogalompárosának bevezetésével veszendőbe ment volna, jogos; hozzátehetjük azonban, hogy Lessing számára a cselekedet - költészet kettős kizárólagos kapcsolatának fenntartása is ugyanezen döntés fontos eleme. Ezt támasztja alá a fentebb említett korai munkavázlat egy másik elemének vizsgálata is: Lessing a cselekvés fogalmát itt két részre osztja s megkülönbözteti az egyszerű (*einfache Handlungen*) és kollektív cselekvéseket (*collective Handlungen*). Az egyszerű cselekvések esetében egyetlen érintett testről beszélhetünk, így tisztán szukcesszív megjelenéssel van dolgunk, s ezért a költészet szférájába tartoznak. A második kategóriába tartozó cselekedetek esetében azonban nem szukcesszivitásról, hanem szimultaneitásról van szó, ezért a képzőművészetek fennhatósága alá tartoznak. Lessing azonban úgy érvel, hogy a kollektív cselekedet percepciója meghaladja az emberi szem képességeinek határát, s csak szukcesszív

0.

⁵⁰⁴„Ha – mint ahogy Mendelssohn akarta – cselekedetek helyett mozgást tételezett volna, úgy a legértékesebbet adta volna fel abból, amit cselekvés fogalma tartalmazott, tudniillik a célirányultságot, a részek egymás közötti kapcsolatát, az ember aktív és tudatos szerepét.” Elida Maria Szarota, *Lessings Laokoon*. Weimar: Arion Verlag, 1959. 179. o.

módon, részkről részekre haladva fogadható be - a szukcesszív momentum jelenléte pedig a kollektív cselekedeteket a költészet és a képzőművészetek közös szférájává teszi:

„Folglich kann der Dichter ebensowohl das nach und nach beschreiben, was ich bey dem Mahler nach und nach sehen kann; so daß die collective Handlungen das eigentliche gemeinschaftliche Gebiete der Mählerey und Poesie sind.”⁵⁰⁵

E megfontolások módosított változata a *Laokoon* 15. fejezetében tér vissza, hogy váratlanul megszakítva s elvetve Lessing a 16. fejezet deduktív összefoglalásába kezdjen:

„Wenn nun aber die Mählerey, vermöge ihre Zeichen oder der Mittel ihrer Nachahmung, die sie nur im Raume verbinden kann, der Zeit gänzlich entsagen muß: so können fortschreitende Handlungen, als fortschreitend, unter ihre Gegenstände nicht gehören, sondern sie muß sich mit Handlungen nebeneinander, oder mit bloßen Körpern, die durch ihre Stellungen eine Handlung vermuten lassen, begnügen. Die Poesie hingegen - -”⁵⁰⁶

Az újabb megfogalmazás teljességgel elveti azt a korábbi, megengedő véleményt, miszerint némely cselekedet esetében szimultaneitásról is beszélhetünk; a cselekedet új definíciója már csak a szukcesszivitás momentumát tartalmazza, s ezzel kiküszöböli a kollektív cselekedetek költészet és képzőművészetek területén is érvényes jelenlétét. Lessing értelmezésében a cselekvés az emberi lét lényegi fogalma, s a morális kauzalitás fogalma fémjelzi – s a költészet az emberi viselkedés, az emberi cselekedetek ábrázolásának kizárólagos territórium.

A költői nyelv használatával egyrészt lemondunk az igazság birtoklásáról (ez kevesebb, mint amire a tudományos próza képes), másrészt jelentős befolyást tudunk gyakorolni a praxisra (ez több, mint amire a tudományos próza képes). Megválaszolandó kérdésünk a továbbiakban az marad, hogy egy teológiai vitában, illetve a vallás közegeiben nyereségnek számít-e mindez, s ha igen, mit kezdhethetünk vele?

⁵⁰⁵ „Következésképpen a költő éppúgy képes egymás után leírni azt, amit a festőnél egymás után láthatok; a kollektív cselekvések tehát a festészet és a költészet közös területét képezik.” LM 14, 372. o.

⁵⁰⁶ „De ha a festészetnek a maga jeleihez vagy utánozközeihez képest, melyeket csak térben tud egybekapcsolni, teljességgel le kell mondania az időről, akkor folyamatos cselekmények mint folyamatosak nem tarthatnak tárgyai közé, hanem be kell érnie egymás melletti cselekményekkel vagy pusztá testekkel, amelyek helyzetük által cselekményre engednek következtetni. A költészet ezzel szemben...” R 5,114. o. magy. Lessing (1982) 252. o.

Ha a teológiai viták áttevődnek a költői nyelvhasználat *tertium comparationis*-ába, az igazság kizárólagos igénye zárójelbe tevődik, az ész s vele együtt a teória is szükségszerűen elveszti eddigi egyeduralmát a hitek / meggyőzések megalapozásakor. Az ember, illetve hitének értéke már nem a szerzett vagy örökölt ismeretek igazságértékével lesz arányos, a dogmákra építkező vallásosság helyén támadt úrt az egyén tradíció és személyes meggyőződés ellenőrizhetetlen elegyén álló lelkiismerete tölti be. A meggyőződés ugyan a dogma eltűnésével láthatatlanná válik, de mégsem veszítjük teljesen szem elől: a cselekedetek felismerhetővé teszik a mögöttes szándékot, s ezzel megőrzik a kommunikáció nyitottságát. A minden egyes emberben közös ész vallási bázisának lebontása szükségszerűen fragmentálódást idéz elő - míg ugyanez a másik oldalon mégis összeköt: esetleges vagy szükségszerű tévedéseink forrása azonos, ezért feltétlen toleranciát igényel.

A közösségkonstituáló-elv negatív megalapozása önmagában azonban nem túl szerencsés megoldás, hisz az ész megrendült pozíciója nem szolgálhat elég biztos bázissal egy új típusú diskurzushoz. Lessing a *Fragmentenstreit* első etapjában⁵⁰⁷ felvázolja egy pozitív megfogalmazás lehetséges alapjait:

„Ich schließe und wünsche: möchte doch alle, welche das Evangelium Johannis trennt, das Testament Johannis wieder vereinigen!”⁵⁰⁸

További magyarázatot e rejtélyes mondathoz Schumann-hoz írt második vitairatában⁵⁰⁹ találhatunk.

Hieronimus tudósít bennünket János utolsó epheszoszi éveiről, ahol az evangélista gyengesége miatt prédikációi egyetlen mondatra korlátozódtak: „Filioli diligete alterutrum.”⁵¹⁰ Tanítványai e rövidséget betegségével magyarázták, ámde mesterük - a közösség teljes értetlenségére - erejét visszanyerve sem változtatott szokásán. A kérdésre, miért mindig ezt az egyetlen mondatot ismétli, egyetlen, hasonlóan tömör mondattal válaszolt: „Quia praeceptum Domini est, et si solum fiat, sufficit.”⁵¹¹ A dialógus formában megírt műben a lessingi álláspontot képviselő *Ich* beszélgetőpartnere, *Er*, vitatja annak lehetőségét, hogy egy nem a keresztény hiten alapuló cselekedet forrását keresztényi szeretetként kezelhetnénk:

⁵⁰⁷ vö. Appendix.

⁵⁰⁸ „Így következtetek és kívánom: bárcsak mindenkit, akit János evangéliuma elválaszt, János testamentuma egyesítene!” *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. R 8. 16. o. úgy. pl. Goethe levele Herderhez, 1786. február 20.

⁵⁰⁹ Das Testament Johannis. R 8. 17-23. o.

⁵¹⁰ „Fiacskáim, szeressétek egymást.”

⁵¹¹ „Mert Isten parancsolata, s ha csak ez történik, elégséges.”

„...nur das wahre christliche Liebe ist, die auf christliche Glaubenslehren gegründet wird.“⁵¹²

A teória elsőbbsége itt még kikezdhetetlen, legalábbis a felhozott érvek szintjén: a kölcsönösen hivatkozott Biblia-idézetek⁵¹³ semlegesítik egymást.

Ha a filozófia és a teológia valóban képtelen a (vélt) hitigazságok bizonyítása vagy cáfolata ügyében e patthelyzetből kimozdulni, úgy Lessing kísérlete nem más, mint a negatív teoretikus állapot pozitív, praktikus feladattá való átfordítása. E gondolati mélyréteg a teória teljes csődjét a praxis előtérbe állításával ellenpontozza, s ennek a nagyarányú átrendeződésnek felszínre kisugárzó hatása a diskurzus nyelvi közegének megváltozása. A teljes formaváltásnak megfelelően a felhasznált fogalmi háló is megújul: az objektív érvényesség helyére a szubjektív cselekvés, a teoretikus bizonyosság helyére a praktikus igazolás, a kizárólagosság igénye helyére a tolerancia lép — s ezzel a dogma statikus-passzív felépítménye kiürül.

⁵¹² „... csak az az igazi keresztényi szeretet, mely a keresztény vallás tanain alapul.” R 8. 21. o.

⁵¹³ „És monda néki Jézus: Ne tiltsátok el: mert aki nincs ellenünk, mellettünk van.” Lukács 9,50 ill. „A ki velem nincs, ellenem van; és a ki velem nem takar, tékozol.” Lukács 11,23

Exkúrsus. Mendelssohn 'éló írás' fogalma

„Auf dem dunkeln Pfade, den der Mensch hier zu wandeln hat, ist ihm gerade soviel Licht beschieden, als zu den nächsten Schritten, die er zu tun hat, nötig ist. Ein mehreres würde ihn nur blenden und jedes Seitenlicht nur verwirren.”⁵¹⁴

Lessing teológiai vitáinak egyik legfontosabb eredménye annak megértése, hogy a vallási meggyőződések melletti érvelés nem hajtható végre a racionális diskúrsus keretein belül, s e meggyőződések át- illetve továbbadásakor a nyelv újabb kudarcá válik nyilvánvalóvá s egyben kiküszöbölendő hiátussá. Mint az előzőekben láttuk, Lessing számára a cselekedetek kommunikatív momentumának felmutatása és alkalmazásának megalapozása jelentett kiutat e csapdahelyzetből, míg a nyelv ugyanezen tehetetlenségének és a cselekedetek szerepének felismerése a lessingi megfontolásokhoz több ponton kapcsolódó, de attól mégis jelentősen eltérő álláspont kidolgozásához vezetett Mendelssohn kései műveiben.

Moses Mendelssohn életében és munkásságában Menasseh ben Israel *Rettung der Juden*-ének s az ehhez írott előszónak a megjelentetése⁵¹⁵ fontos határkövet jelentett: eddig a pontig Mendelssohn mindig megtartotta a zsidó hittársaihoz és a kortárs német olvasóközönséghez szóló fejtegetések között önkéntesen meghúzott határvonalat, s ugyanezt tette magánleveleiben is, ahol a címzett személyétől és a levél kontextusától függően hol a Moshe mi-Dessau, hol a Moses Mendelssohn aláírást alkalmazta. Az 1780-as évek változásai⁵¹⁶ alapján Mendelssohn úgy vélte, hogy keresve sem találhat kedvezőbb alkalmat Menasseh ben Israel művének megjelentetéséhez, mely 1655-56-ban Cromwellhez címezve íródott, s melyben az amszterdami rabbi a zsidók szigetországi befogadásának előnyeit tárgyalja:

⁵¹⁴ „A homályos ösvényen, melyen az ember evilágon vándorol, épp csak annyi fény adatott meg neki, amennyire a következő lépésig szüksége van. Ennél több csak elvakítaná, s minden oldalvilágítás csak összezavarná.” Moses Mendelssohn, *Schriften*, 421. o.

⁵¹⁵ Manasseh ben Israel, *Vindiciae Judaeorum*, London, 1656. Németül: *Rettung der Juden*, JubA 8, 1-73. o.

⁵¹⁶ 1781-ben jelent meg Christian Wilhelm Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* c. műve, ugyanebben az évben hirdették ki II. József *Toleranzedikjét* Csehországban, majd 1782-ben Ausztriában is.

„Ich denke, man sollte itzt beständig das Publikum über diese Materie *en haleine* halten, und immer für und wider die Sachen Streiten.“⁵¹⁷

Mendelssohn a kötet előszavában Dohm művének azon alapállítását vitatja, hogy a zsidó közösséget, mint minden más vallási közösséget, megilleti a *ius excommunicationis* gyakorlása; e megállapításban minden bizonnyal szerepet játszik Mendelssohn személyes tapasztalata,⁵¹⁸ s az a veszélyforrás, melyet e viták felfedtek - a *ius excommunicationis* életben tartása elégséges alapot szolgáltatott ahhoz a keresztény oldalról érkező vádnak, hogy a zsidók államot képeznek az államban.⁵¹⁹ Dohm épp e tendenciák ellenében igyekszik állást foglalni, de a kiátkozás jogának fenntartásával mégis teret enged az antijudaista vádaknak. Noha Mendelssohn egyértelműen elutasítja annak lehetőségét, hogy bármely vallási közösség erőszakot alkalmazhatna tagjaival szemben, álláspontja nem egyértelmű, a zsidók ellenében megfogalmazott vádak ugyanis nem észlelnek különbséget az exkommunikáció jogát fenntartó és az azt elvető, de az elkülönülést okozó mózesi törvényeket nem érintő álláspont között. Mendelssohn 1769-ben a Lavaterrel folytatott vitájában már nyilvánosan tisztázta álláspontját, s megerősítette, hogy a mózesi törvények csak akkor veszítik majd érvényüket, ha visszavonásukra ugyanolyan körülmények között kerül sor, mint kihirdetésükre, abban az esetben is, ha értelmük már nem tárható fel teljes egészében. Mendelssohn ezt annak tudatában állítja, hogy ezzel a törvények azon funkcióját is fenntartja, mely a zsidó közösséget elkülöníti környezetük népességétől:

„... so scheinen die Zeremonialgesetze der Juden, unter andern uns unergründlichen Ursachen, zur Nebeneinsicht zu haben, diese Nation von allen übrigen sichtbarlich

⁵¹⁷ “Úgy gondolom, hogy ezügyben most állandóan *en haleine* kell tartanunk a közönséget, s állandóan e dolog mellet és ellenében kell érvelnünk.” JubA 13, 31.o.; Mendelssohn szerette volna ugyanabban a kötetben a türelmi rendeletet is megjelentetni, de ettől a tervtől a későbbiekben elállt.

⁵¹⁸ Az újkorban két nagyobb kiátkozási hullám kavarta fel a zsidó közösségek életét, az egyik a 17. századi Amszterdamban, ahol Uriel da Costa, Baruch Spinoza és Juan de Prado estek áldozatul a közösség haragjának, a másik a már Mendelssohn életében rabbi Jonathan Eibenschütz és rabbi Jacob Emden között kirobbant vita, ahol a rabbik és követőik közötti véleménykülönbséget a szombatisták nézeteinek elterjedése váltotta ki, de a vita csúcspontján már nem ez, hanem a kiátkozás gyakorolhatóságának kérdése osztotta meg leginkább a két tábor. A vita végére az az 1752-es királyi határozat tett pontot, mely „*alles Entscheidungs - und Stafrecht*” gyakorlását megtiltotta s egyben felszólította az altonai közösséget a kiátkozások semmissé tételére. vö. Niewöhner, in. (Albrecht, Michael - Engel, Eva J. - Hinske, Norbert), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1994. [Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. Band 19] 304-305. o.

⁵¹⁹ François Hell 1779-ben antijudaista pamfletjében (*Observations d'un Alsacien sur l'affaire présente des Juifs d'Alsace*, Frankfurt, 1779) ezt veti az elzászi zsidók szemére, és August Wilhelm Cranz ugyanezt teszi 1781-ben megjelentetett anonim írásában (*Über den Missbrauch der geistlichen Macht und weltlichen Herrschaft in Glaubenssachen durch Beyspiele aus dem jetzigen Jahrhundert ins Licht gesetzt*, Berlin).

auszusondern, und sie durch viele religiöse Thathandlungen unaufhörlich an jene heilige Wahrheiten zu erinnern, die uns allen unvergeßlich seyn sollen.”⁵²⁰

A *Vorrede* megjelentetése után Mendelssohn újabb támadás érte - ezúttal egy névtelenül megjelentetett mű vitatta álláspontjának következetességét.⁵²¹ Mendelssohn az *excommunicatio* jogának elvitásával a zsidó vallás alapkövét semmisíti meg, ezért választ kell adnia arra a kérdésre, mit ért pontosan ‘atyái vallása’ alatt.⁵²²

Az, hogy a megváltozott életkörülmények miatt a törvény már nem végrehajtható, még nem jelenti azt, hogy maga a törvény érvényét veszítette volna, vagy ha igen, úgy más, a zsidók és a keresztények között szakadékot képező vallási előírásnak is érvénytelenné kell válnia⁵²³ - a *Vorrede*-ben képviselt álláspont a szerző számára egyértelműen azt mutatja, hogy Mendelssohn eltávolodott a zsidó vallástól, amikor annak lényegét vitatta; ez lenne az első lépés, s már csak egy hiányzik ahhoz, hogy valóban kereszténnyé váljon. A *Forschen*-t követő *Nachschrift*, melynek szerzője Daniel Ernst Mörschel, nem áll meg ennél a pontnál, hanem még radikálisabb következtetéshez jut el: Mendelssohn azzal, hogy tagadja egy olyan kinyilatkoztatás lehetőségét, mely az örök, a túlvilági boldogsághoz nélkülözhetetlen igazságokat közvetítené, Mörschel értelmezésében egyúttal elveti a Sinai-hegyi kinyilatkoztatás érvényességét is.

Mendelssohn e vádak elhangzása után több szempontból is lépéskényszerbe kerül: a mózesi törvények középpontba kerülésével már nem csak személyét éri támadás - ez esetben talán még megtehetné azt, amire a Lavaterrel folytatott vitában is utalt, s elzárkózhatna a nyilvános vélemény nyilvánítástól, s noha már az is épp eléggé kellemetlen helyzetbe kényszeríti, hogy újonnan tisztáznia kell vallásos meggyőződését mind a keresztény olvasók, mind hittestvérei felé -, hanem bűjtatva az egész zsidó közösséget, s történik mindez egy olyan pillanatban, amikor a tolerancia fogalma hangzatos társasági toposz helyett mintha lassan gyakorlati értékévé válna. Mindez

⁵²⁰ „A zsidók ceremonialis törvényei, általunk kifürkészhetetlen okokból, ama másodlagos szándékkal is rendelkezni látszanak, hogy e nemzetet a többtől láthatóan elkülönítsék, és számtalan vallásos tevékenységen keresztül szüntelenül ama szent igazságra emlékeztessék, melyek mindannyiunk számára felejtethetetlenek kell, hogy maradjanak.” *Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie*. JubA 7, 98. o. Mendelssohn nem pontosítja, mit is ért pontosan *Zeremonialgesetze* alatt, s ez miben különbözik a szövegben ugyanígy használt, de szintén nem definiált *Gesetzen Moses*-től, s így könnyen abba a hibába eshetünk, hogy a kettőt azonosítjuk. Az 1774-78 között született *Ritualgesetze der Juden* bevezetésében rábukkanhatunk a *Gegenbetrachtungen*-ből hiányzó pontosításra: Mendelssohn itt határozottan elkülöníti a törvények azon részét, melyek a Templom lerombolásával érvényüket veszítették, s azokat, melyek ettől függetlenül továbbra is érvényesek. (JubA 7, 115. o.)

⁵²¹ *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Sendschreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner Merkwürdigen Vorrede zu Manasseh ben Israel*. Berlin, bei Friedrich Mauer, 1782.

⁵²² JubA 8, 80. o.

⁵²³ JubA 8, 83-84. o.

azonban újabb veszélyeket rejt magában, s ez Mendelssohnt megoldhatatlan feladat elé állítja - a ceremoniális törvények fogalmának újradefiniálásával egy olyan, a felvilágosult ész követelményeivel is kompatibilis értelmet kell találnia, mely képes mindkét oldalt meggyőzni e törvények megtartásának hasznáról, egyúttal a keresztény oldalt biztosítani kell az antijudaista vádak és félelmek értelmetlenségéről, míg hittársainak vallásuk megtartásának és a keresztény oldalról felkínált emancipáció lehetőségének együttes vállalhatóságát kell bizonyítani.

Mendelssohn a *Jerusalem* megírásakor a zsidó vallás keresztény oldalról támadott ceremoniális törvényeit az észvallás keretein belül igyekszik legitimálni, s ezzel egyértelműen szembefordul azzal a kortendenciával, mely egyre inkább a privát szféra felé tolja el a vallás szerepét, elvetve a *cultus externus*, s megerősítve a *cultus internus* jelentőségét. Mint láttuk, ez a kísérlet Mendelssohn által is vállaltan szükségszerű csalódást okozott mindkét táborban; zsidó oldalról egyszerre tűnt túl soknak és túl kevésnek, mert a törvények érvényességét csak szűkítette, de nem semmisítette meg, s ezzel továbbra is fenntartotta azokat a belső korlátokat, melyek megnehezítették az emancipációs törekvéseket, másrészt a hagyományok egy részének feladásával a kompromisszum túl fájdalmasra sikerült. A keresztény olvasó szemében Mendelssohn radikalizmusa nem elégséges, hisz zsidóság-definíciójában továbbra is megőrizte az elkülönülés jeleként értékelt s a felvilágosult nézőpontból archaikus teherként jelentkező elemeket.

A *Jerusalem* második részében Mendelssohn az előzőekben bevezetett fogalmi apparátus segítségével kísérli meg a zsidóság új fogalmának kidolgozását. Továbbra is fenntartja azon állítását, melyet a *Vorrede*-ben fogalmazott meg, s mely Mörschel támadásának céltáblájává vált:

„Das Andachtshaus der Vernunft bedarf keiner verschlossenen Türen. Sie hat von innen nichts zu verwahren und von außen niemanden den Eingang zu verhindern.”⁵²⁴

Ész és kinyilatkoztatás feltételeinek összeegyeztetése képezi azt a keretet, melyen belül a zsidóság fogalmának legitimitása rekonstruálható: Mendelssohn értelmezésében a zsidó vallás nem rendelkezik a hagyományos értelemben vett kinyilatkoztatással, sőt, a teológia követelményrendszerét szigorúan alkalmazva még vallásnak sem nevezhető, ugyanis lényegét tekintve kinyilatkoztatott törvény:

⁵²⁴ „Az ész imaházának nincs szüksége csukott ajtókra. Benn nincs mit elzárva őriznie, s kívülről nincs kitől a belépést megtagadnia.” Mendelssohn (1989) 367. o. vö. 405-406. o.

„Ich glaube, das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung, Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese Offenbaret der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch *Natur* und *Sache*, nie durch *Wort* und *Schriftzeichen*.“⁵²⁵

Egy, a már kezdetektől meglévő s a természet törvényein keresztül mindenki számára elérhető monoteizmus feltételezése teszi megalapozottá a partikuláris karakterű kinyilatkoztatás lehetőségének felvetését, mely így megmenekül a racionális bibliakritika gyakori vádjaitól: a tény, hogy az emberiség legnagyobb részéhez nem jut el, nem diszkreditálja, mert korlátozottsága azt is jelenti egyben, hogy nem kritériuma az üdvösségnek.⁵²⁶

Az ész tehát egyedül elégséges feltétele az üdvözülésnek, s a zsidóság specifikumát alkotó kinyilatkoztatott törvény pedig kizárólag a zsidók számára kötelező erejű; a második szentély lerombolásával a törvények politikai funkciója valóban megszűnt, ugyanis büntető jellegű részei elvesztették érvényességüket, de épp ezzel vált az eddigi teokratikus jellegű szabályozás pusztán vallássá; a kinyilatkoztatott törvény tartalmát tekintve nem pusztán „*republicatio*”, hanem lényegét tekintve más.

Mendelssohn már a Lavaterrel folytatott vitában, a közös alapokat képező tanítások jelenlétén túl megemlíti egy új elemet, mely a más vallásoktól való elhatárolásban a zsidóság specifikumát képezi. A zsidó vallás térítés-ellenességének megalapozásakor Mendelssohn hangsúlyozza, hogy örökölt vallása⁵²⁷ soha nem léphet fel univerzális igényekkel, mert a Sinai hegyi kinyilatkoztatás egyedül a jelenlevőket s utódaikat kötelezi a kapott parancsolatok betartására:

⁵²⁵ „Úgy hiszem, a zsidóság nem tud kinyilatkoztatott vallásról abban az értelemben, ahogyan azt a keresztények értelmezik. Az izraeliták isteni törvényhozással rendelkeznek, törvényekkel, parancsolatokkal, parancsokkal, életvezetési szabályokkal, Isten akaratának tanításával arról, hogyan viselkedjenek ahhoz, hogy eljussanak az evilági és örök boldogsághoz; ... de nincsenek dogmáik, üdvösséghez vezető igazságaik, racionális tételeik. Ezeket az Örökkévaló – mint minden ember számára – mindenkor a dolgokon és a természetben keresztül nyilatkoztatja ki, sohasem szavak és írásjelek által.” im. 407. o.

⁵²⁶ „Da die Menschen alle von ihrem Schöpfer zur ewigen Glückseligkeit bestimmt sein müssen, so kann eine ausschließende Religion nicht die wahre sein. Eine Offenbarung, die allein die Seligmachende sein will, kann nicht die wahre sein, denn sie harmonisiert nicht mit den Absichten des allbarmherzigen Schöpfers.” (Mivel minden ember örök boldogságra rendeltetett teremtője által, egy kirekesztő vallás nem lehet az igazi. Egy kinyilatkoztatás, mely az egyedül üdvözítő kíván lenni, nem lehet az igazi, mivel nincs összhangban a végtelenül könyörületes teremtő szándékaival.) JubA 7,302. o.

⁵²⁷ „die Religion meiner Väter” (atyáim vallása) Mendelssohn (1989) 313. o.

„Mose hat *uns* das Gesetze geboten, es ist ein *Erbteil der Gemeinde* Jakobs.“⁵²⁸

Eszerint az észérvekkel belátható alapigazságok és az emberi betoldások kettős struktúrájába beékelődik egy, a racionalitás hatóköréből szintén kidefiniált harmadik réteg, mely nem képezheti vallási viták tárgyát:

„... Da er nicht zu der Gemeine (sic!) Jakobs gehöret, so verbinden ihn meine Religionsgesetze nicht...“⁵²⁹

Ha azonban a csodákat épp a történeti hit túlzott szerepe miatt veti el, Mendelssohnak igazolnia kell a Sinai-hegyi kinyilatkoztatás megtörténtének és tartalmának vitathatatlanságát. A ‘tradíció’ a zsidó hagyományban a törvények és szokások szövedékének apáról fiúra történő továbbadásának töretlen láncolata, melyben meghatározó tényezővé lép elő a bizalom, mellyel minden egyes nemzedék elfogadja atyái vallását s annak bizonyítékait.⁵³⁰ Mendelssohnál azonban ez az ideáltipikus séma újabb elemmel bővült: a tradícióhoz való tartozás már nem pusztán örökölt tény, hanem személyes döntés eredménye is egyben.⁵³¹

Az így örökölt zsidó specifikum nem kerülhet ellentmondásba az igazsággal, mivel parancsolatok és tilalmak alkotják, s nem a hit, hanem a bizalom (*Vertrauen - emmuna*) szférájához tartozik:

„Unter allen Forschriften und Verordnungen des mosaisches Gesetzes lautet kein einziges: *Du sollst glauben oder nicht glauben*, sondern alle heißen: *Du sollst tun oder nicht tun!* Dem Glauben wird nicht befohlen; [...] Ja, das Wort in der Grundsprache, das man durch den Glauben zu übersetzen pflegt, heißt an den mehresten Stellen eigentlich *Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheißung.*“⁵³²

⁵²⁸ „Mózes nekünk parancsolta meg azt a törvényt, mely Jákob törzsökének része.” im. 315. o. magy. Filozófiai figyelő (1991) 156. o.

⁵²⁹ „Mivel nem tartoznak Jákob törzsökéhez, vallási törvényeim nem kötelezik őket...” im. 317. o. magy. uott.

⁵³⁰ „Mose empfing die Thora am Sinai und überlieferte sie dem Josua, Josua den Ältesten (Israels), die Ältesten den Propheten und die propheten überlieferten sie den Männern der großen Synagoge.” (Mózes a Sinai hegyen kapta meg a Tórát, Josuára hagyta, aki Izrael vénjeire hagyta, a vének a prófétákra, s a próféták a nagy zsinagóga férfaira.) (*Pirke Aboth*, I.1) A lánc utolsó tagja a Knesseth Hagedola, melyet Ezra, Nehemia, Haggai, Sacharja és Maleachi alapított, éppúgy 120 tagot számlált, mint a mai Knesseth.

⁵³¹ A szubjektív megalapozást s ezzel együtt e szubjektív bizonyosságon nyugvó személyes meggyőződést nem tartja demonstratív úton védhetőnek, mint ahogyan azt már a Lavaterrel folytatott vitában is állította.

⁵³² „A mózesi törvény összes előírásai és rendeletei közül egy sem szól ilyképpen: *Higyjél, vagy ne higyjél*; valamennyi így szól: *Cselekedjél vagy ne cselekedjél*. Sőt, az ősnyelvben az a szó, melyet hittel szokás fordítani, a legtöbb helyen tulajdonképpen *bizalmat, bizodalmat*, az ígértben és a hirdetésben való *megnyugvást* jelent.” im. 418. o. magy Frisch (1906) 400. o. A Mendelssohn által említett, s általában hitként fordított kifejezés a héber *aman* töből származik, s jelentését a Septuaginta rögzítette. Saadia gaon szerint a köteleességek (*mitzwoth*) sorában az első, a Talmud Makkoth 24a pedig a Hab 2,4 versére utal, mint minden parancsolat kvintesszenciájára. Mendelssohn olvasata megegyezik a zsidó vallásos gondolkodás eme értelmezésével, mely szintén a fogalom bizalomaspektusát részesíti előnyben.

Mindezzel Mendelssohn megalapozza egy partikuláris karakterű kinyilatkoztatás lehetőségét; arra a kérdésre azonban továbbra sem kapunk választ, mi a szerepe a teremtés rendjében egy ilyen egyszeri eseménynek, s mi az, ami a zsidó vallást meghaladottnak minősítő vádakat képes neutralizálni.

Mendelssohn gondolatmenetében fontos szerep jut a természetes vallásnak: mint láttuk, ennek már a zsidó vallás létrejöttékor szükségszerűen jelen kell lennie, hisz egy tiszta monoteizmus ésszel megismerhető alaptételei nélkül a törvény kinyilatkoztatása, vagy az Ábrahámmal kötött szövetség érthetetlennek bizonyulna. Ha az emberiség képes lenne ezt az állapotot eredeti romlatlanságában megőrizni, egy újabb kinyilatkoztatás teljes mértékben feleslegesnek bizonyulna. Mivel azonban az emberi értelem nem képes elvont fogalmakat sokáig tisztán megőrizni és azokat eredeti formájukban továbbadni, a hagyományozás folyamatában helyet kapnak az azokat konzerváló segédeszközök - a fogalmak érzéki jelekhez kötésével szükségszerűen megjelenik a bálványimádás.

„Der große Haufe war von den Begriffen, die mit diesen sinnlichen Zeichen verbunden sein sollten, gar nicht oder nur halb unterrichtet. Sie sahen die Zeichen nicht als bloße Zeichen an, sondern hielten sie für die Dinge selbst. ... Indessen siehet man, wie hieraus hat ..., Götzen-, und Menschendienst, Fabeln und Märchen entstehen können; und wenn ich dieses schon nicht für die einige Quelle des Mythologie ausbebe, so glaube ich doch, daß es zur Entstehung und Fortpflanzung aller dieser Albernheiten sehr viel hat beitragen können.”⁵³³

Mendelssohn a zsidóság példáján mutatja fel a szükségszerű romlási folyamat meglétét: a törvények írásos rögzítését megelőző s azt követő korszak különbségét elégséges érvnek tartja állításának bizonyítására.⁵³⁴ Ha a depraváció folyamata természetes és antropológiai megalapozása okán kiküszöbölhetetlen, akkor az egyetlen eszköz, mely képes valamilyen módon mégis romlatlan formájában megőrizni ezt az eredeti tudást, két alapvető kritériumnak kell, hogy megfeleljen: a felsőbb szférából kell érkeznie, s ki

Mendelssohn rendkívül következetesen Maimonidész Ikkarimjának német fordításában az *ani amini* fordulatot *ich erkenne für wahr und gewiß*-ként adja vissza.

⁵³³ „A tömeg nem, vagy csak félig volt jártas a fogalmakban, melyek ezekkel az érzéki jelekkel kapcsolódtak össze, A jeleket nem mint pusztá jeleket tekintették, hanem maguknak a dolgoknak tartották őket. ... Mindeközben láthatjuk, hogyan jöhetett ebből létre ... a bálvány- és emberimádás, a fabulák és mesék. S ha nem is állítom, hogy ez lenne a mitológia tulajdonképpeni forrása, mégis azt hiszem, hogy mindezen ostobaságok nagyban hozzájárulhattak kialakulásához és elterjedéséhez.” im. 430. o.

⁵³⁴ im. 412. o.

kell kerülnie az emberi értelem fennhatósága alól. Amennyiben az első nem teljesül, úgy nem lehetünk biztosak abban, hogy valóban az eredeti tartalommal van dolgunk; amennyiben elhibázza a másodikat, számunkra ugyanúgy elveszett, mert szükségszerűen depraválódni fog.

A zsidó vallás specifikumát alkotó kinyilatkoztatott törvények mendelssohni definíciója mind lényegét, mind funkcióját tekintve újnak bizonyult. A ceremoniális törvény kikerüli a depraváció csapdáját: ellentétben az elvont fogalmakat érzéki jelekhez kötő s ezért bálványimádáshoz vezető hieroglafikus, illetve a túlfeszített spekulációnak teret adó alfabetikus írással a kinyilatkoztatás tartalmának élő rögzítése:

„Das Zeremonialgesetz selbst ist eine lebendige, Geist und Herz erweckende Art von Schrift, die Bedeutungsvoll ist und ohne Unterlaß zu Betrachtung erweckt und zum mündlichen Unterrichte Anlaß und Gelegenheit gibt.”⁵³⁵

Az ‘élő írás’ e fogalmának bevezetése többszörös haszonnal jár: nincs alávetve az ismeretek átadását és megőrzését kísérő romlásnak, független megvalósítója szándékától és értelmezésétől, megszünteti a jelek és az általuk jelölt tartalmak viszonyában szükségszerűen jelenlevő problémát. Ha értelmét és/vagy jelentőségét el is vesztené, közösségfenntartó ereje akkor sem sérül: a gondviselés tervében egészen addig a pontig helye és szerepe van, amíg politeizmus, antropomorfizmus s más hibás értelmezések veszélye fenyeget.⁵³⁶ A ceremóniák közös végrehajtásakor mintegy felidéződik Isten valódi, emberi betoldásoktól mentes képe, s a törvények előírásainak betartása a vallás igazságairól való állandó gondolkodásra késztet. Eredeti tartalma állandó és sértetlen marad, mert ellenáll a spekuláció kísértésének: eredete és szerepe racionálisan megindokolható ugyan -hisz ezt teszi maga Mendelssohn is -, de a lényegükre való rákérdezés eszközök hiányában megválaszolhatatlan marad.

Mendelssohn szerint egyedül ebben rejlik a kinyilatkoztatás igazi értelme: Isten nem bízza csak a szavakra, a nyelvre azt, aminek az elvesztése az egész emberi nem szempontjából végzetes következményekkel járna. A vallásos tartalmak élő rögzítése válik a zsidó nép identitásának bázisává, s így Mendelssohn szemében papi néppé alakul, melynek fennmaradása és elkülönülésének megőrzése az emberiség közös

⁵³⁵ „Maga a szertartásos törvény az írásnak egy eleven, lelket és szívet fölűdítő neme, amely nagyon fontos és szüntelenül szemléletekre ébreszt és alkalmat nyújt a szóbeli tanításnak.” im. 421. o. magy. Frisch (1906) 403. o.

⁵³⁶ GS V, 668-670. o.

érdeke. Ezzel minden, vallásegysítést elleplező toleranciagondolat elutasítandóvá válik, s mindkét oldalnak számolnia kell a zsidó identitás feladásának következményeivel.

Legkézenfekvőbb érvünk Mendelssohn törvény-definíciója ellenében épp eme törvények rögzítésének isteni parancsa.

„Mózes pedig és Izráel vénei parancsot adának a népnek, mondván: Tartsátok meg mind e parancsolatot, a melyet én parancsolok ma néktek.

És a mely napon átalmentek a Jordánon arra a földre, a melyet az Úr, a te Istened ad néktek: nagy köveket állíts fel, és meszeld be azokat mésszel.

És mihelyt általmégy, írd fel azokra e törvénynek minden ígését, hogy bemehess arra a földre, a melyet az Úr, a te Istened ad néked, a tejjel és mézzel folyó földre, a miképpen megígérte néked az Úr, a te atyáidnak Istene.”⁵³⁷

A Jordánon túlra érkező nép első feladata tehát a Tóra egészének írásos rögzítése, az ott talált kövekbe faragni a törvény minden egyes betűjét. Mindez azonban lehetetlen feladatnak tűnik, hisz a Tóra maga 5845 versből áll, s ha mindezt még megtoldjuk a zsidó hagyomány azon értelmezésével, miszerint a rögzítés parancsa a népek összességét szimbolizáló hetven nyelven kell, hogy megtörténjék,⁵³⁸ be kell látnunk, hogy nincs az a mozgatható kőmennyiség, mely e célnak megfelelhethetne. Az e szöveghelyet értelmező kommentárok nem véletlenül vonják le azt a következtetést, hogy a Tóra egésze értelmét tekintve összefoglalható kell, hogy legyen egy rövidebb formulában, s többségük egyetért abban, hogy e rövid verzió a bálványimádás tilalma,⁵³⁹ mint ahogyan az a második parancsolatban is megfogalmazódik:

„Ne legyenek néked idegen isteneid én előttem. Ne csinálj magadnak faragott képet, és semmi hasonlót azokhoz, a melyek fenn az égben, vagy a melyek alatt a földön, vagy a melyek a vizekben a föld alatt vannak.”⁵⁴⁰

⁵³⁷ 5Móz 27,1-3

⁵³⁸ Rabbi Gikatila *Shaaré Ora* c. könyvének hatodik fejezetében ugyanez a hetvenes szám szerepel a népek összességének megjelölésére, az ‘idegen istenek’ (*elohim a’herim*) terminus magyarázatához, mely szerint hetven égi herceg rendeltetett a népekhez, mint az ‘Igazság Istenének’ (*elohim emet*) alárendeltjei, vezetőként és felelősként tetteikért.

⁵³⁹ Így pl: Rashi is: „L’interdiction de l’idolâtrie équivaut à toute la Thora.” (A bálványimádás tilalma egyenértékű az egész Tórával.) id. Claude Riveline, In: (Jean Halpérin - Georges Lévitte), *Idoles. Données et débats. Actes du XXIV Colloque des intellectuel juifs de langue française*. Denoël, Paris, 1985. 12. o.

⁵⁴⁰ 2Móz 20, 3-4; ugyanígy 2 Mózes 20, 23: „Ne csináljatok én mellém ezüst isteneket, és arany isteneket se csináljatok magatoknak.”; 2Móz 23,13: „...és idegen istenek nevét ne emlegessétek; ne hallassék az a te szádból.”

A zsidó hagyomány a bálványimádást az emberöléssel és a vérfertőzéssel egyetemben halálos bűnként kezeli, melytől minden körülmények között tartózkodnunk kell. A rabbinikus törvény oly szigorúan veszi a „faragott képek” imadásának veszélyét, hogy birtoklásukat akkor is megtiltja, ha semmiképp sem képezhetik imádat tárgyát. A hagyományos Alenu -ima a messianisztikus jövőt a bálványok eltűnéséhez köti,⁵⁴¹ s a Midrás szerint az, aki elveti a bálványimádást, a Tóra egészéhez hú:

„Whosoever acknowledges idols repudiates the whole Torah, but whoever repudiates idolatry is as though he accepted the whole Torah.”⁵⁴²

Természetesen felmerül a kérdés, miért ez a szigor, ha nem létező istenek imádatáról van szó a Midrás is felteszi a kérdést: miért hangzik el a második parancsolat? A válasz maga az első parancsolat: mivel az Úr annak egyedüli Isteneként kivezette a népet Egyiptomból. E kizárólagosság az, ami szükségessé teszi a második parancsolat, a bálványimádás tilalmának kimondását. A rabbinikus tanítás második eleme az isteni féltékenység egyszerűségét állítja:

„For I the Lord Thy God am a jealous God. Zealously do I exact punishment for idolatry, but in other matters I am merciful.”⁵⁴³

A harmadik fontos elem az a meglepő állítás, hogy e féltékenység nem ismer határokat, s nem pusztán a zsidókra, de a nem-zsidókra is kiterjed, noha nem állíthatjuk, hogy a bálványimádás éppúgy kiterjedne az emberiség egészére, mint ahogy például az eredendő bűn, mely Ádám alakjában az emberi lét alapaspektusához tartozik. De nem feledhetjük el, hogy az Izráellel kötött szövetséget már megelőzte egy, minden ember számára érvényes szövetség, melyet az Úr Noéval kötött; s a noachidák parancsolatai sorában az első a tartózkodás a bálványimádástól.⁵⁴⁴ A babilóniai Talmud további magyarázattal segíti a bálványimádás általános érvényűségének megértését:

⁵⁴¹ „...when Thou wilt remove idols from the earth, and the non-gods shall be wholly destroyed.” (Mikor el fogod távolítani a bálványokat a földről és a hamis isteneket teljességgel elpusztítod.) A modern fordításban az *idols* megfelelője *superstition*, a *non-gods* helyett pedig *idolatry* áll. Id. Emil L. Fackenheim, *Encounters between Judaism and modern philosophy. A Preface to Future Jewish Thought*. Schocken Books, New York, 1980. 255. o.

⁵⁴² „Bárki, aki bálványokat imád, megtagadja az egész Tórát, de bárki, aki megtagadja a bálványokat olyan, mintha elfogadná az egész Tórát.” Sifre, Deut. Re’eh, No. 45. Id. Fackenheim (1980) 255. o.

⁵⁴³ „Mert én az Úr, a te Istened féltékeny Isten vagyok. Buzgón s szigorúan büntetem a bálványimádást, de más esetekben könyörületes vagyok.” Mekilta de-Rabbi Ishmael, id. Fackenheim (1980) 177. o.; úgy Moses Maimonides, *Tévelygők útmutatója*, I, 36.

⁵⁴⁴ A következő hat: tartózkodás 2) Isten káromlásától, 3) vérontástól, 4) vérfertőzéstől, 5) idegen javaktól, továbbá 6) az igazságosság gyakorlása és 7) élő állatok fogyasztásának tilalma. vö. Ésa 54,9; 1 Móz. 8,21; 9, 11-17; Mendelssohn, *Schriften*, 315.o.

„When someone in his anger tears his clothes, breaks utensils, throws away money, this should be viewed as though he worshipped idols. (...) What is the alien god that dwells in a man's body? The evil inclination.”⁵⁴⁵

Mindez azonnal további kérdéseket vet fel: először is azt, hogy mi teszi épp ezt a tilalmat a Tóra lényegének hordozójává, ez pedig a bálványimádás értelmezésének problematikájához kell, hogy vezessen bennünket; eközben nem feledkezhetünk el az aranyborjú-történetéről és ennek kapcsán a Sinai-hegyi kinyilatkoztatás tanulmányunk számára megkerülhetetlen részleteiről sem.

A bálványimádást tiltó második parancsolat már első pillantásra is feltűnő sajátossággal bír: az emberölést tiltó „Ne ölj.”⁵⁴⁶ parancsolatához képest aprólékosan részletezőnek tűnik, míg a hasonló hosszúságú parancsolatoktól⁵⁴⁷ eltérően az olvasó számára feleslegesnek tűnő ismétléseket tartalmaz, melyek első olvasatban nem pontosítják a megfogalmazás első felét, mely így már magában is elégségesnek tűnik:

„Ne csinálj magadnak faragott képet...”⁵⁴⁸

A mózesi törvény második része azonban egy olyan hármis megkülönböztetést tartalmaz, mely figyelmünket a bálványimádás eltérő formáinak bibliabeli megkülönböztetésére irányítja. A próféták ismételt tilalmaikban ugyanígy egy hármis megkülönböztetést alkalmaznak, Egyiptom, AsszírIA és Kánaán bálványaira utalva.⁵⁴⁹ Egyiptomban a hivatalos kultusz a fáraó személye körül összpontosul, aki jelenlétével biztosítja az isteni jóindulat meglétét,⁵⁵⁰ Kánaán jóléte azonban nem a Nílus kiszámítható áradásán, hanem az esőzések gyakoriságán múlik, s a kultusz Baál tetszésének elnyerésére irányul.⁵⁵¹ AsszírIA (a zsidó hagyományban felbukkanó kifejezések - Babel, Káldea, arameusok földje - nem szinonim elnevezések, de megközelítőleg azonos területet jelölnek) bálványai nem azonosak a kánaáni Baál kultuszéval; a természetes határok hiánya illetve a természeti javak eloszlásának egyenetlensége a kereskedelemnek és a gyors politikai változásoknak kedveznek, s az

⁵⁴⁵ „Ha valaki mérgében megszagatja ruháit, eltöri szerszámain, eldobja pénzét, úgy kell tekintenünk, mintha bálványokat imádna. (...) Mi az az idegen isten, mely az ember testében időzik? A rossz hajlam.” Shabbat, 105b, id. Fackenheim (1980) 178. o.

⁵⁴⁶ 2Móz 20,13

⁵⁴⁷ pl. 2Móz 20,17

⁵⁴⁸ vö. 540. jegyzet.

⁵⁴⁹ vö: Ez 16, 26-29 - Místraim, Assur, Canaan; Jer 32,29; Ésa 19,23

⁵⁵⁰ 1Móz 41; Ez 29,3

⁵⁵¹ 5Móz 11,10

állandó változás, az állandó mozgás ugyanígy nyomot hagy az uralkodó kultuszokban is.⁵⁵² A Genézis szerint⁵⁵³ amikor Ábrahámot Mamré tölgyesében az Úr angyalok kíséretében meglátogatja, Ábrahám, mielőtt megvendégelné őket, megmosatja a vendégek lábát. Rasi kommentárja szerint teszi mindezt azért, nehogy a lábukra tapadt porral a bálványimádás kultuszát is magukkal hozzák.⁵⁵⁴

Az égi, földi, s földalatti vizekbéli bálványok megkülönböztetése megfeleltethető e hármass felosztásnak, a bálványimádás három, egymástól lényegében különböző formájának. Ennek fényében érthetővé válik, miért is kerül pontosításra a bálványimádás tilalmának általános megfogalmazása, a három lehetséges alapattitűd felsorolásával.⁵⁵⁵ Mindaddig azonban nem említettük a bálványimádás legkézenfekvőbb és minden bizonnyal legfontosabb példáját, a bibliai aranyborjú történetét.

A Sinai-hegyi kinyilatkoztatást követő negyvenedik napon Mózes távollétében Áron a nép kérésének megfelelően az összehordott ékszerekből aranyborjút készített, melynek másnap a frissen emelt oltáron égő- és hálaáldozatot mutattak be.⁵⁵⁶ Az aranyborjú elkészítésének mikéntjéről az Exodus szöveghelye ennyit árul el:

„És elvevé kezökből (ti. az aranyfüggőket), és alakítá azt vésővel; így csinála abból öntött borjút.”⁵⁵⁷

A zsidó tradíció e szöveghelyben minden bálványimádás alapélményét fedezi fel, de ugyanekkor a kommentárok egy része nem feledkezik meg azon hasonlóságról sem, mely az aranyborjú megalkotása és a művészi alkotás folyamata között fedezhető fel. Rashi a szöveghely értelmezésekor⁵⁵⁸ két további, a bálvány alkotási folyamatának megértését segítő részletre hívja fel a figyelmünket: az „alakítá azt vésővel” fordításakor a *yatsar* igét használhatjuk a ‘megformálás, alakítás’ értelmében, de ugyanígy előfordulhat ‘elrendezni, belekötni egy zsákba’ értelemben is, mint „... és egybeköte két talentom ezüstöt két zsákba”.⁵⁵⁹ A *heret* szó vésőt jelent, mint pl.: „Végy magadnak egy

⁵⁵² vö. Jer 32,29; a Talmud szerint /Berakhot 57 b) a babilóniak bálványa ‘Mercoulis’, vagyis a római Mercurius, aki a kereskedők és a tolvajok istene.

⁵⁵³ 1Móz 18,4

⁵⁵⁴ Id. Claude Riveline, in: Halpérin-Lévitte (1985) 19. o.

⁵⁵⁵ További, bár más irányú pontosítást jelent a zsidó hagyomány azon megkülönböztetése, mely szerint bálványnak csak emberi kéz által készített tárgy tekinthető (vö. Avoda Zara 45a; úgy a faragott kővekből épített oltár tilalma, 2Móz 20, 25), s az a kité is, miszerint a bálványt a neki megfelelő kultusz keretein belül kell imádni, így pl. Baál kultuszahelyén valamely más istennek áldozatot bemutatni nem minősül bálványimádásnak.

⁵⁵⁶ 2Móz 32, 1-6

⁵⁵⁷ 2Móz 32,4

⁵⁵⁸ idézi: Stéphane Mosès, in: Halpérin-Lévitte (1985) 133.o.

⁵⁵⁹ 2Kir 5, 23

nagy táblát, és írd fel rá Énós vésőjével.”⁵⁶⁰ mely magában hordozza a hamisítás jelentésrétegét is, hisz a véső az a szerszám, mellyel díszítéseket, betűket vésünk ki, mint ahogyan pl. a pecsétek hamisításakor is.⁵⁶¹ Énós alakjával a Genézis-ben találkozhatunk:

„Séthnek is született fia, és nevezé annak nevét Énósnak. Akkor kezdték segítségül hívni az Úrnak nevét.”⁵⁶²

Rashi itt is eltérő fordítást javasol a szöveg megértéséhez: a *hou'hal* - ‘kezdeni’ helyett *houlin* - ‘profánná tenni’-t kell olvasnunk, vagyis értelmezésében ekkor kezdődött a bálványimádás korszaka.

A *Zohar* kommentárja az Exodus ugyanezen szöveghelyéhez⁵⁶³ szintén a Rashi által jelzett jelentésvariációt helyezi előtérbe: Áron nem vésővel készítette el az aranyborjút, hanem elrejtette egy zsákban az összegyűjtött aranyat, úgy, hogy azt senki sem láthatta. A vésőről szólva itt is találkozhatunk az Énós személyére vonatkozó utalással, melyből kiderül, hogy az az emberek megtévesztésére vésőjével minden létező kultusz bálványát megalkotta,⁵⁶⁴ s az Áron által használt véső ugyanaz a szerszám volt.

Mindezen értelembeli pontosítás után a felvetődő kérdés továbbra is ez marad: mi indítja a zsidó népet arra, hogy a kinyilatkoztatás még friss élményét félretegye, s Mózes távollétében a bizakodó várakozás helyett az új bálvány tiszteletét válassza? Az az Exodus szöveghelyéből is kiderül, hogy a táborban teljes a bizonytalanság Mózes sorsát illetően, s késése minden valószínűség szerint azt a félelmet erősítette, hogy már nem fog visszatérni. Mindez talán még nem lenne elég az újonnan megtalált Istentől való elforduláshoz, de ne feledjük el, hogy a nép és Isten között Mózes személye az egyetlen közvetítő szál. A kommentárok mind megegyeznek abban, hogy a kinyilatkoztatáskor a nép csak a törvények egy részét hallotta, s ezt erősíti meg az Exodus 20 vonatkozó szöveghelye is:

„Az egész nép pedig látja vala a mennydörgéseket, a villámlásokat, a kürt zengését és a hegy füstölgését. És látja vala a nép, és megrémüle, és hátrább áll.

⁵⁶⁰ Ésa 8,1

⁵⁶¹ Érdekesnek tűnik megjegyezni, hogy az „Isten pecsétje” kifejezés az igazságot (*émeth*) takarja, s ebben az értelemben a pecséthamisítás képe az igazság teljes elvesztését jelenti; míg a zsidó hagyományban az ‘igazság’ sérülése a halál (*méth*) kifejezéssel állítható párhuzamba.

⁵⁶² 1Móz 4, 26

⁵⁶³ Ki Tissa §§ 78-82, idézi Stéphane Mosès, in: Halpérin-Lévitte (1985) 134. o.

⁵⁶⁴ Ez az utalás újabb párhuzamokat mutat fel a művészi alkotás, nevezetesen a plasztika és a bálványok között.

És mondának Mózesnek: Te beszélj velünk, és mi hallgatunk; de az Isten ne beszéljen velünk, hogy meg ne haljunk. [...]

És monda az Úr Mózesnek: Ezt mondd az Izráel fiainak: [...]"⁵⁶⁵

Abban azonban megoszlanak a vélemények, mennyit is hallott valójában a nép a Sinai-hegyen a kinyilatkoztatott törvényekből. Egyes kommentárok szerint csak az első két parancsolatot, s a többi nyolcat Mózes tolmácsolta a félelmében távolabb húzódó népnek, míg mások szerint csak az első parancsolat első szavát: 'Én' (*Anokhi*). Egy haszid kommentár még ezt is sokallja, és azt állítja, hogy a kinyilatkoztatás első betűje (*Aleph*) az egyetlen, mely közvetlen módon jut el a néphez, minden más csak Mózesen keresztül vált mindenki számára hallhatóvá. Így már érthető, hogy Mózes esetleges halála a vallási szimbolizmus teljes elvesztését jelenti, hisz egyedül Mózes volt képes mindenki számára elérhető nyelvi jelekké formálni az Úr népéhez intézett beszédét, s így a Sinai hegyén szerzett vallásos tapasztalat Mózes halálával kifejezhetetlenné vált. A negyven napon át várakozó nép e veszteség felismerésekor visszatért az Egyiptomban elsajátított kultuszhoz, és új isteneket követelt Árontól.⁵⁶⁶

Fel kell figyelniünk egy további, Mózes személyében rögzített problémára, mely a nyelv közvetítőszerének hatásosságát kérdőjelezi meg. Amikor Isten az égő csipkebokorban megjelenik Mózes előtt, és megbízza a nép kihozatalával Egyiptomból,⁵⁶⁷ Mózes óvatos kétellyel reagál az isteni parancsra, miszerint talán mindez mégsem lesz elég a nép meggyőzésére, s ez a kétely akkor sem csillapul, amikor a küldetés igazolásának jövőidejű ígérete mellé⁵⁶⁸ a csodatevés képessége is társul.⁵⁶⁹ Mózes kételyének alapját annak felismerése szolgáltatja, hogy az isteni üzenet tolmácsolása meghaladja személyes képességeit: az isteni üzenetet ugyanis nem pusztán tovább kell adni a népnek, de előzetesen szavakká kell formálni, s e megfogalmazás, a megfelelő nyelvi jelek kiválasztása a nyelv megszokott keretein való túllépést igényel.

⁵⁶⁵ 2Móz, 20, 18-22

⁵⁶⁶ A bibliai *hartoumim* kifejezés, mely a mágusokat jelöli, a már elemzett *heret*-ből ered, s a Zohar szerint két egyiptomi mágus is volt a kivonulás előtt a zsidó néphez csatlakozó egyiptomiak között, s ők az okai az aranyborjú megalkotásának.

⁵⁶⁷ Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy Mózes nem látja az Urat, ami újabb távolságot teremt: „Mózes pedig elrejté az ő orcáját, mert fél vala az Istenre tekinteni.” (2Móz 3,6), s ez, vagyis a 'zsidók vaksága' a hagyományos antijudaista vádak egyik elemévé válik a későbbiekben, ahogy ezt középkor bekötött szemű zsinagóga-ábrázolásai is jól mutatják.

⁵⁶⁸ „... Én veled lészek! És ez lesz a jele, hogy én küldöttelek téged, hogy amikor kihozod a népet Egyiptomból, ezen a hegyen fogtok szolgálni az Istennek.” 2Móz 3,12

⁵⁶⁹ vö. 2Móz 4,2-9

„Kérlek Uram, nem vagyok én ékesenszóló sem tegnaptól, sem tegnap előttől fogva, sem azóta, hogy szólottál a te szolgáladdal; mert én nehéz ajkú és nehéz nyelvű vagyok.”⁵⁷⁰

Mózeset a feladat teljesíthetőségéről Isten további ígérete sem győzi meg,⁵⁷¹ így végül Áron lesz az, akit az Úr kijelöl, mint a száját, mely majd Mózes helyett beszél a nép előtt,⁵⁷² újabb közvetítő elemet iktatva Isten szava és annak interperszonális rögzítése közé, s problematikussá téve a kinyilatkoztatás tartalma és a hozzá rendelt nyelvi jelek kapcsolatát.

Rashi kommentárja és a *Zohar* ugyanazt a bibliai szöveghelyet elemzi, többé-kevésbé megegyező értelmezéssel, s mindkettőben közös pont Énós alakjának, mint a bálványimádás atyjának felmutatása, s ezzel két, egymástól függetlennek tűnő szöveg összekapcsolása. A *yatsar* - ‘alkotni, rejteni’ és a *heret* - ‘véső, zsák’ szavak jelentésgazdagságát kihasználó szövegelemzés a ‘vésővel alakítani’ és a ‘zsákba rejteni’ értelmét egyaránt igaznak tételezi, vagyis az alkotás folyamatát az elrejtés és felfedés dialektikájával köti össze. Mint láttuk, Mózes a kinyilatkoztatáskor nem fedett fel mindent a nép előtt, vagy ha azt meg is tette, de mindazt nyelvi jelekbe kényszerítve, s így annak egy része továbbra is rejtve maradt, s a nyelv által nem közvetíthető réteg továbbra is megőrizte titok karakterét. A *Zohar* az elrejtés, a megtévesztés mozzanatát elemzi, s Énós és Áron együttes említésével a plaztika felé mozdul el, míg Rashi nem pontosítja, hogyan is készült el az aranyborjú; értelmezésében megjelenik a vésés, alakítás, díszítés, írás és a hamisítás mozzanata is, s hivatkozása Onkelosz fordítására ez utóbbit teszi hangsúlyossá. Egyes kommentárok - továbbra is szem előtt tartva az Énós alakjához tapadó vádat, s vésőjének megemlítését Ésaiás könyvében - itt egyértelműen az egyiptomi hieroglifákra vonatkozó utalást látnak, mások azonban az alfabetikus írást is beemelik az értelmezésbe, s ezzel a jelek általános elméletének problematikája felé nyitnak.

Ha szemügyre vesszük az elemzésbe bevont szöveghelyeket, különös dologra figyelhetünk fel: Ésaiás könyve azért kerül hangsúlyos helyre Rashi elemzésében, mert ott fordul elő az ‘Énós vésője’ kifejezés. Az Exodus szöveghelye nem említi meg Énóst, a Genézis idézett verse pedig nem tartalmazza a ‘véső’ szót, és a figyelmes olvasatban a központi szöveghely sem azonos azzal, ahogyan Rashi idézi:

⁵⁷⁰ 2Móz4,10; a görög fordítás e helyen az ‘alogosz’ kifejezést alkalmazza.

⁵⁷¹ 2Móz 4, 12-13

⁵⁷² 2Móz 4, 14-16

„És monda nékem az Úr: Végy magadnak egy nagy táblát, és írd fel rá közönséges betűkkel:...”⁵⁷³

Rashi és a *Zohar* azonos álláspontja és Énós személyének megemlítése nem lehet véletlen és nem alapulhat hibás szövegolvasaton. Rashi szándéka minden valószínűség szerint annak nyomatékosítása, hogy az aranyborjú megalkotása nem egy, az adott körülmények kiváltotta reakció, hanem állandó veszély, melynek eredete az idők kezdetéig nyúlik vissza, s a *Zohar* azzal, hogy az alkotó szerszám generációról generációra való öröklődését állítja, az elkövetés mindig jelen levő lehetőségének félelmét tartja életben. Énós fia Séthnek, Ádám és Éva harmadik gyermekének, aki Ábel megölése után született, nem pusztán az eredendő bűn, de a testvérgyilkosság vétkével is terhelten. Ha még egyszer felidézzük a genezis vonatkozó részletét, azt látjuk, hogy Énós idejében „kezdtek segítségül hívni az Úrnak nevét.”,⁵⁷⁴ vagyis ez lenne a vallás fenoménjának születési ideje, melyhez azonban a rabbinikus tradíció minden bálványimádás kezdetét is rendeli, eredetként a megnevezés aktusát kijelölve. Ha ez azt jelenti, hogy minden egyes néven nevezés, minden egyes nyelvi, írásos vagy művészi rögzítés a bálványimádás, vagyis a jel és a jelölt viszonyának elvételét és a jel jelöltként való értelmezésének veszélyét hordja magában, úgy a kinyilatkoztatás értelme e szempontból nem más, mint a jel és a jelölt inkommensurabilitásának állítása.

Ha azonban mindez igaz, hogyan értelmezhetjük a gondolatmenetünk elején már említett isteni parancsot, mely a Tóra egészének rögzítésére szólít fel?

A *Zohar* elemzésében R. Simon bar Jochaj így szól tanítványaihoz az Exodus szöveghely értelmezését követően:

„Et maintenant, mes fils bien-aimés, amants de mon âme, que dois-je faire? Sans nul doute, il me faut dévoiler. Écoutez, et cachez mes paroles...”⁵⁷⁵

Ugyanaz a dialektika tér vissza a tanítványoknak adott tanácsban, mint amit a bibliai történet elemzésekor már feltártunk: a nyelv, mint a megértés és továbbadás közege még mindig használható, dacára a használatában rejtőző állandó veszélynek, de e használat csak akkor veszi figyelembe a felismert tanulságot, ha a felfedés-elrejtés kettőssége megőrződik benne.

⁵⁷³ Ésa 8,1

⁵⁷⁴ 1Móz 4, 26

⁵⁷⁵ „És most, szeretett fiaim, lelkem szerelmei, mit tegyek? Kétségtelenül, le kell magam lepleznem. Halgassatok, és rejtsetek el szavaimat...” § 82. Id. Stéphane Mosès, in: Halpérin-Lévitte (1985) 134. o.

Mendelssohn e kései fogalmi konstrukciójában ugyanazzal a szkepszissel találkozhatunk, mely már az *Aufklärung-votum*⁵⁷⁶ megírásakor jelen volt gondolkodásában. Akkor az eltúlzott és kereteit vesztett *Aufklärung* illetve *Afteraufklärung* veszélyeinek minimalizálása, s a praktikus illetve teoretikus szféra egyensúlyának fenntartása érdekében húzott határt az észhasználatnak, egy egészen új nézőpontot beemelve a kortárs diskurzusba. A cselekedetek jelentőségének felértékelése szintén párhuzamba állítható a zsidó hagyománnyal: a törvények átvételének ószövetségi történetében a nép anélkül vállalta az isteni parancsolatok teljesítését, hogy azt előzetesen hallotta volna.⁵⁷⁷ Ezzel a törvények betartásának mércéjévé az előírásnak megfelelő cselekedetek válnak; ugyanígy Jehuda Halévi *Kusari*-jában is a cselekedetek, s nem a meggyőződés hiánya vezet a kazár király azon döntéséhez, hogy felvegye a zsidó vallást.⁵⁷⁸ E sorrend felismerésének fontosságát jelzi, hogy a rabbinikus irodalom forrásai egy, az angyalok számára fenntartott titok önálló felismeréseként értékelik.⁵⁷⁹ Ugyanezzel a sorrenddel találkozhatunk két egymással összefüggő értelmezésű ótestamentumi szöveghely⁵⁸⁰ esetében is; a rabbinikus magyarázatok az Isten/világ szakadását áthidalhatónak tartják, mert e két szféra sorsközössége megszünteti a lényegi különbözőségből fakadó távolságot: a bűn a bűnös lelkében okozott sérülés (*pegimah*) mellett az isteni glóriát is gyöngíti, míg az erkölcsös cselekedetek erőt kölcsönöznek az isteni szférájának:

„Die Bösen bestehen durch ihren Gott; aber die Gerechten – da bestehet Gott durch sie, denn es ist gesagt worden: Siehe der Herr steht auf ihm.”⁵⁸¹

A *Kiddush Hashem* értelme az, hogy az emberi cselekedetek hatóköre nem ér véget a szakralitás határánál, s ezért már nem is beszélhetünk igazán a profán és szakrális cselekedetek kettősségéről; az ember már nem csak a törvény tisztelője s megőrzője, hanem az isteni világrend fenntartója is egyben. A jelek általi rögzítés épp a cselekedetek e lényegi dinamikáját teszi lehetetlenné, amikor teret enged a spekulációnak s ezzel a passzív elmélkedésnek. Mendelssohn bizalmatlansága az észhasználat szerepének megnövekedésével szemben a zsidó hagyomány értelmezésétől

⁵⁷⁶ *Über die Frage: Was heisst aufklären?*(1784) JubA 6/1, 113-119. o.

⁵⁷⁷ Ex 24,7

⁵⁷⁸ Halevi (1990)

⁵⁷⁹ vö. Kuhn, Peter, *Bat Qol. Die Offenbarungstimme in der rabbinischen Literatur*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1989. 39-40. o. ill. Zsolt 103,20

⁵⁸⁰ 3 Móz. 22, 31-32 ill. Ez. 20,41

⁵⁸¹ „A gonoszak Isten által léteznek, de az igazak – Isten általuk léteznek, mint ahogyan kimondatott: nézd, az Úr áll rajta.” Midrasch Bereschit Rabba, Par. 69. id: Hugo Bergmann, *Die Heiligung des Namens*. In: (Ben-Chorin, Schalom - Lenzen, Verena) *Lust an der Erkenntnis: jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*. Piper, München-Zürich, 1988. 163. o.

eltérően nyelvfilozófiai szkepszisbe csap át, mely a reprezentáció alapkérdésére az élő írás fogalmának bevezetésével válaszol, ahol a cselekedetek válnak a meggyőződések jeleivé - s a cselekedetek szférájának kibővítésével a vallásos praxis tárgya már nem pusztán Isten tisztelete, hanem a kivitelező sorstársai; alapaffektusa a szociális lelkiismeret, s legfontosabb jellemzője szabadsága.

Miközben a kortárs gondolkodók egy új, mindenki számára érthető univerzális nyelv megalkotásának elméleti kereteit igyekeztek tisztázni, s a háttérben egy, a nyelvhasználat problematikusságát kiküszöbölő általános írás lehetőségét vélték felfedezni,⁵⁸² Mendelssohn a zsidó nép történelmi tapasztalatához nyúlt vissza. A babiloni száműzetéssel nyelvét vesztő nép számára a Szentírás már csak fordítás útján vált elérhetővé, s így a külvilág és a zsidóság viszonyának problematikája a nyelv területén manifesztálódott. A reprezentáció folyamatában felismert differencialitás megszüntethetlenségének tapasztalata Mendelssohn művében a tolerancia pluralista etikáját alapozta meg, mert a vallási és filozófiai igazságok „gondolása” és „kifejezése”, vagyis a fogalmak s azok reprezentációi szükségszerűen eltérőek, s ez az eredendő különbözőség az ember rendeltetésének fundamentális részét képezi.

⁵⁸² így pl. Maupertuis, „Ueber die verschiedenen Mittel, deren sich die Menschen zur Bezeichnung ihrer Ideen bedienen haben.” In: *Magazin fuer Philosophie und ihre Geschichte*. Aus den Jahrbuechern der Akademien angelegt von Michael Hißmann, der Weltweisheit Doktor in Goettingen. Erster Band, Meyerschen Buchhandlung, Goettingen, 1778. 61-88. o.

6. Gyűrűk és ékkövek: az igaz vallás mibenlétének kérdése

A vitát már a hercegi határozat megszületése előtt megakasztó, s a Lessing által remélt dialógus helyett meddő monológ⁵⁸³ változtató momentumot nem kell sokáig keresnünk; Goeze többször megismételt kérdése, melyben egyrészt magyarázatot kért arra, mit is ért Lessing valójában keresztény vallás alatt, másrészt Lessing személyes vallási meggyőződésének nyilvános megvallását várta el, bevallottan határkövet jelentett a vita menetében - mely Lessing hallgatása esetén Goeze számára a vita végét jelentette:

„Ich habe meine sehr gegründete Ursache, warum ich, ehe ich auf diesen Bahn meinen Schritt weiter gehe, von ihm selbst ein völlig runde, und von aller Zweideutigkeit entfernte Erklärung, über die Fragen: was für eine Religion er durch die christliche Religion verstehe; und was für eine Religion er selbst als die wahre erkenne und annehme? fordere.”⁵⁸⁴

Goeze ultimátuma – szándéka ellenére – szóhasználatával jelentős mozgásteret hagyott szabadon a válasz megadásához; a „glauben” helyett a „verstehen” kifejezést alkalmazza, mely megkönnyíti Lessing helyzetét,⁵⁸⁵ aki így a teológiai hagyomány védelmet nyújtó szférájába belépve a kereszténység első évszázadaiban az Újtestamentumtól függetlenül létező, s az egyház megalapozásában is szerepet játszó *regula fidei*⁵⁸⁶ fogalmára hivatkozhat:

⁵⁸³ Axiomata X. GW 8, 189. o.

⁵⁸⁴ „Nagyon is alapos okom van arra, hogy mielőtt ezen az úton vele egy lépést is továbbmennék, egy teljesen világos és minden kétértelműségtől mentes magyarázatot követeljek tőle a kérdésekre: miféle vallást ért a keresztény vallás alatt s miféle vallást ismer el és vesz fel igazként?” Goeze, *Lessings Schwächen* 2. LW 9. 372. o. Ugyanígy 370, 371. 380. o.

⁵⁸⁵ Lessing levelezésében nem csekély megaláztatással nyugtázta Goeze taktikai hibáját: „Denn da er sich nun einmal verredet hat, und wissen will, nicht was ich von der christlichen Religion *glaube*, sondern was ich unter der christlichen Religion *verstehe*: so habe ich gewonnen, (...), ich darf nur zu verhindern suchen, daß die Papisten nicht Lutheraner und die Lutheraner nicht Papisten werden.” (Megbotlott hát a nyelve, és nem azt akarja megtudni, mit *hiszek* a keresztény vallásról, hanem hogy mit *értek* alatta: így én nyertem. ... csak azt kell megakadályoznom, hogy a pápisták ne váljanak lutheránussá, s a lutheránusok pápistákká.) levél Elise Reimarushoz, 1778. augusztus 9. Lessing (Werke I), 1206. o.

⁵⁸⁶ A keresztény hit lényegi elemeit tartalmazó, a Biblia korpuszához nem kapcsolódó hitvallás, mely leginkább az afrikai egyházban volt használatos a kereszténység korai évszázadaiban. Lásd pl. egyik legkorábbi „szentháromságos jellegű” hitvallást: „XIII. [1] Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur. [2] Vnum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui uniuersa de nihilo produxerit per uerbum suum primo omnium emissum. [3] Id uerbum filium eius appellatum in nomine Dei uarie uisum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris Dei et uirtute in uirginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum. [4] Exinde praedicasse nouam legem et nouam promissionem regni caelorum,

„... ich antworte also auf die vorgelegte Frage so bestimmt, als nur ein Mensch von mir verlangen kann; daß ich unter der christlichen Religion alle diejenigen Glaubenslehren verstehe, welche in den Symbolis der ersten vier Jahrhunderte der christlichen Kirche enthalten sind.”⁵⁸⁷

A *Nöthige Antwort*⁵⁸⁸ ugyan már címében jelzi, hogy Goeze személyeskedő kérdésére született válaszként, de sem itt, sem az Anti-Goeze sorozat írásaiban nem találkozhatunk a kérdés második felére – „was für eine Religion er selbst als die wahre erkenne und annehme” – adott válasszal.

Lessing a *Nathan der Weise* születéséről hírt adó leveleiben egyfajta analógiáról szól, mely a darabot a vita menetéhez kapcsolja, s érdeklődő barátait a *Dekameron* első napjáénak harmadik elbeszéléséhez irányítja:

„... und da habe ich diese vorgangene Nacht einen närrischen Einfall gehabt. Ich habe vor viel Jahren einmal ein Schauspiel entworfen, dessen Inhalt eine Art von Analogie mit meinem gegenwärtigen Streitigkeiten hat, die ich mir damals wohl nicht träumen ließ.”⁵⁸⁹

Az 1348-as firenzei pestisjárvány idején az irodalom egy komoly diszciplína, az orvostudomány szolgálatába lépett: a *Brigata* ifjú tagjai (Pampinea, Filomena, Neifile, Filostrato, Fiammetta, Elise, Dioneo, Lauretta, Emilia, Pamfilo) nem pusztán a

uirtutes fecisse, cruci fixum, tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris, [5] misisse uicariam uim spiritus sancti qui credentes agat, uenturum cum claritate ad sumendos sanctos in uitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos adiudicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione. [6] Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt.” (A hit szabálya pedig – mert mostantól fogva vallanunk kell, amit védünk – az, amely szerint hisszük, hogy csak egy Isten van, és nincs más a világ teremtőjén kívül, aki mindent a semmiből hozott létre Igéje által, melyet minden dolog ellőtt bocsátott ki. Ez az Ige, melyet fiának neveztek, Isten nevében különféle módon megjelent a pátriárkáknak, mindig hallották a próféták, végül az Atyaisten Lelke és ereje által leszállt Szűz Máriába, méhében testté lett, tőle megszületett, és mint Jézus Krisztus élt. Ezután új törvényt hirdetett és a menyek országának új ígérését, csodákat tett, keresztre feszítették, harmadnapon feltámadt, felragadtatott a mennybe, és az Atya jobbára ült. Elküldte maga helyett a Szentlélek erejét, aki vezeti a hívőket. El fog jönni fényességben, hogy felvegye a szenteket az örök élet és a mennyei ígéretek élvezetébe, és örök tűzre ítélje a gonoszokat, miután testüket visszaadva feltámasztotta a jókat és a gonoszokat egyaránt. Ez a szabály, melyet – mint bizonyítani fogjuk – Krisztus állapított meg, nálunk nme lehet tárgya semmiféle kutatásnak, ha csak olannak nem, amit az eretnekek vezettek be, és amelyek az embert eretnökké teszik.) Tertullianus *De praescriptione haereticorum* 13. magy. „Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben”, in (Vanyó László), Tertullianus művei. Budapest: Szent István Társulat, 1986. (Ókeresztény írók XII.) 426-427. o. ford. Erdő Péter.

⁵⁸⁷ „... a feltett kérdésre a tölem megkövetelhető határozottsággal válaszolom, hogy a keresztény vallás alatt azokat a hitbéli tanításokat értem, melyek a keresztény egyház első négy évszázadának hitvallásaiban fennmaradtak.” R 8, 418. o.

⁵⁸⁸ Lessings *Nöthige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg* §§ 1-20. R 8, 417-423.

⁵⁸⁹ Lessing levele Karlhoz, 1778. november 8. R 9, 796. o.

fertőzésveszély előli menekülés hasznos s egyben kellemes megoldásaként zárkóztak el távol a várostól.⁵⁹⁰ Olson⁵⁹¹ korabeli, a pestis lehetséges megelőzését tárgyaló orvosi traktátusok leírásait a *Dekameron*-nal összevetve arra a következtetésre jutott, hogy Boccaccio műve nem pusztán a fekete halált kísérő középkori képzeletvilág s a *Brigata* döntésében fontos szerephez jutó utópikus kert-motívum⁵⁹² kontrasztja, hanem a középkor meggyőződése szerint pestis és élvezet között létező szoros kapcsolat példája is egyben - a *Brigata* elzárkózása a külvilágtól nem eszkepizmus, sokkal inkább terapeutikus lépés.

Az orvosi traktátusok a pestis okainak és a betegek kezelésének leírása mellett jelentős teret szentelnek azon módszerek leírásának, melyeket hathatósan ítélnék a fertőzés elkerüléséhez. Ez utóbbi tárgyalásakor felsorolnak mind fizikai, mind pszichológiai technikákat: a már fertőzött területek elkerülése mellett a szellem kellemes elfoglaltságai, az ének és tánc, a szellemes beszélgetések s a jó társaság éppúgy a megelőző kúra részei⁵⁹³ - ugyanezen elemekkel találkozhatunk a Pampinea által megfogalmazott társasági alapszabályokban is.⁵⁹⁴

A *Dekameron* első napján a terapeutikus történetek témaválasztását nem szabja meg az aznapra választott király, Pampinea; a nap harmadik történetének elbeszélője,

⁵⁹⁰ „Véleményem szerint úgy időzünk itten, mintha kényszerűségből vagy önként tanúi akarnánk lenni annak, mennyi holttestet cipelnek a temetőbe ... Egyebet sem hallunk, mint azt, hogy „ezek meg ezek meghaltak” és „emezek meg emezek haldoklanak”; és ha volnának erre való emberek, mindenféle keserves jajveszékeltést hallanánk. ... Annak okáért, nehogy csüggedésből, avagy könnyelműségből beleessünk e bajba, melytől talán valamiképpen megmenekülhetünk, ha magunk is úgy akarjuk (nem tudom, vajon ebben egy véleményen vagytok-e velem), legokosabbnak tartanám, ha mi, úgy ahogy itt vagyunk, távoznánk ebből a városból, mint már előttünk annyian távoztak és távoznak ma is; és elkerülvén mások tisztességtelen példáját, mint a halált, kimennénk lakni valamely vidéki birtokunkra, hiszen mindegyikünknek van jó egynéhány és ottan tölünk telhetőleg vidáman, jókedvben és kellemesen töltenők időnket anélkül, hogy bármi cselekedetünkben túlmennénk a józanság határain. Ott madárdalok zengenek, zöldellő dombok és síkságok gyönyörködtetik a szemet, a földeken tenger módjára hullámszik a dús vetés, százféle a fa és szélesebbre tárul a mennyboltozat, mely még akkor sem vonja meg tőlünk örök szépségét, ha netán elkomorul, s mindez gyönyörűsegebb látvány, mint városunk kongó falai. És ottan frissebb a levegő, és bővebben van minden, mi a mai időkben a megélhetéshez szükséges, meg a szomorúság is kevesebb ...” *Dekameron*, Első nap, Pampinea. in (Kardos Tibor, Rózsa Zoltán) *Boccaccio művei* I. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1975. 333-335. o. ford. Révay József

⁵⁹¹ Olson, Glending. *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1986. 164-83.

⁵⁹² A Harmadik nap narratív témája a vágy és ügyesség párosítása, melyhez a gyönyörök kertje témája nyújt keretet, melynek leírását a szerző bevezetésében találhatjuk. Az elzárt kert modellje Guillaume de Lorris *jardin d'Amour*-ja a *Roman de la Rose*-ban (melyet de Lorris kezdett el 1237-ben, s 1275 és 1280 között Jean de Meung fejezett be), s leírása a modellkölteményhez hasonlóan a Paradicsom utáni vallásos vágy szubtilis kigúnyolaként is kezelhető; a Negyedik naphoz írt bevezetőben Boccaccio egy újabb motívummal egészíti ki a kert-szimbolizmust: a költészet, a történetek előadása a szerelem esztétikai szublimációjává válik, s a kert azzá a téré, ahol a narrátor e kényes téma, s az általa felvetett morális megfontolások megfogalmazásának lehetőségeit feltérképezheti.

⁵⁹³ Vö. Olson im. illetve Getz, Faye Marie. „Black Death and the Silver Lining; Meaning, Continuity, and Revolutionary Change in Histories of Medieval Plague,” *Journal of the History of Biology* 24.2 (1991) 265-289. o.

⁵⁹⁴ Első nap, Pampinea. Boccaccio (1975) 339-343. o.

Filoména a bölcs ember okosságának hasznát teszi meg elbeszélése tárgyául.⁵⁹⁵ Szaladin, minekutána háborúival és pompakedvelő udvarával kimerítette kincstárát, annak megtöltéséhez a fősvény hírében álló gazdag zsidó uzorás, Melkizedek pénztárcáját igyekszik csellel megnyitni. Az udvarba hívatott zsidónak feltett kérdés inkább csapda, mintsem a vallás dolgaiban eligazodni nem tudó, kételkedő hívő kiútkeresése:

„Derék ember, sokaktól hallottam már, hogy igen bölcs ember vagy, s fölöttébb világosan ítélsz Istennek dolgaiban; annak okáért igen kívánnám megtudni tőled, vajon a három Törvény közül melyiket tartod az igaznak: a zsidót-e vagy a szaracént, avagy a keresztényt.”⁵⁹⁶

Melkizedek valóban bölcsnek bizonyult és rövid töprengés után rájött arra, hogy ha a három hit közül valamelyiket különbnek ítéli a másik kettőnél, Szaladin eléri célját; a csapda elkerüléséhez megfogalmazott válasza mese az értékes, nemzedékeken keresztül öröklődő gyűrűről, melyet mindig az atya által kiválasztott fiú kapott meg, akit ezekután testvérei családfőként tiszteltek. A gyűrű hagyománya akkor szakadt meg, amikor egy olyan férfiú kezébe került, aki három fia között – mivel mindhárom egyaránt szerette – nem tudott különbséget tenni, s egyet sem akart a gyűrű kizárólagos birtokosává tenni. Egyetlen megoldásként, hogy mindegyik fiú kedvére tegyen, hamis, az igazhoz mindenben hasonló gyűrűket készíttetett, s szeretete jeléül halálos ágyán mindhárom fiút megajándékozta eggyel; halála után a fiúk mindegyike az örökölt gyűrűre hivatkozva magának követelte az örökséget, de rá kellett jönniük, hogy a gyűrűk megkülönböztethetetlenek, s így a kérdés, melyikük az atya igazi örököse, eldöntetlen maradt.

„És azért mondom neked, uram, ama három Törvény felől, melyeket három népnek adott az Atyaisten, s melyek felől kérdést intéztél hozzám: mindegyik azt hiszi, hogy az ő öröksége, az ő törvénye az igaz, s annak parancsait kell cselekednie; de, hogy melyiké az igazi, az a kérdés éppúgy eldöntetlen, mint a gyűrűk dolgában.”⁵⁹⁷

Szaladin Melkizedekhez intézett kérdése, noha az igaz vallás mikéntjére irányul, túllép a teológia határain, s a hatalom és kiszolgáltatottság elemei vegyülnek bele, hisz egyben a

⁵⁹⁵ „Bájos leánytársaim, tudnotok kell, hogy valamiképpen az ostobaság gyakorta kiránt egy-egy embert boldog állapotából, és feneketlen nyomorúságba taszítja, akként az okosság a bölcs embert a legnagyobb veszedelmekből is kimentí, és tökéletes biztonságos nyugalomba helyezi.” Első nap, harmadik novella. Im. 365. o.

⁵⁹⁶ im. 366. o.

⁵⁹⁷ im. 367. o.

korlátlan hatalommal rendelkező kényúr kérdése a kiszolgáltatott helyzetű zsidóhoz, aki számára ebben a szituációban nem adódhat jó válasz, mert a háttérben a taktika szférája dominál, hogy a szükségszerűen rossz választ a válaszadó ellen fordíthassa. Ugyanezt mondhatjuk el a Goeze által feltett kérdésről is, melynek célja Lessing öndefiníciójának s vitában elfoglalt pozíciójának⁵⁹⁸ teljes ellehetetlenítése. A helyzet és a kérdés megegyezésén túl a válasz is azonos ismertetőjegyekkel bír: a kérdező mindkét esetben a racionalitás kritériumainak eleget tevő választ vár, mely e várakozásokkal ellentétben kikerüli a csapdahelyzetet s tudatosan nem tesz eleget a kérdés diktálta feltételeknek, s ezzel sikeresen lebontja a gondosan felépített taktikai hálót. A válasz destruktív karaktere a kérdés legitimitását is kikezdi: a válaszként előadott mese elhangzása után a kérdés eredeti formájában többé már nem tehető fel, mert a racionális keretek között fenntartott kizárólagos igazságigény tarthatatlannak s intoleránsnak bizonyul. A válasz következtében a diskurzus lehetőségei is jelentősen módosulnak: a kizárólagos igazság szférájából a tolerancia – kontingencia területére helyeződik át, s az igazság birtoklása helyett az igazság keresése válik vezérfonalává. Mindez megbontja a valóság és fikció eddigi, korántsem kiegyensúlyozott viszonyát s a fikció e keresés erősebb közegévé válik. A hangsúlyeltolódás a lessingi válasz kettős szerkezete teszi nyilvánvalóvá: a vitát lezáró darab mese a bölcs zsidóról, aki hasonló helyzetben, hasonló kérdésre s szintén hasonló megfontolásból egy, három gyűrűről s három egyaránt szeretett fiúról szóló mesével válaszolt.

A három gyűrű motívuma nem kizárólag Boccaccio novellájában fordul elő; különböző variánsaival más irodalmi alkotásokban is találkozhatunk: e változatok közül nem mind viseli magán a vallási tolerancia, s az igaz vallás mibenlétére irányuló kérdés megválaszolhatatlanságának jelét. A dominikánus Étienne de Bourbon élete végén, 1250-61 között Lyonban állította össze *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* című művét, mely körülbelül 3000 különböző forrásból származó elbeszélést

⁵⁹⁸ „Verteidiger der lutherschen Lehre” (lutheránus tanok védnöke) LM 18, 271. o. vö. 5. fejezet.

tartalmaz.⁵⁹⁹ *Exemplum*-ában szintén fellelhető egy hasonló,⁶⁰⁰ egy apáról s lányairól szóló történet: az ifjú hölgyek közül – a feleség hibájából - csak egy származott a törvényes házasságból, s ő az, akire az apa halálakor minden vagyonával együtt az értékes, varázserővel bíró, minden betegségből meggyógyító gyűrűt⁶⁰¹ is ráhagyta. A házasságtörésből származó másik két lány hamis gyűrűket készítettett s azokat felmutatva jelentkezett az örökségért, de a végrendeletet felnyitó bíró bölcsessége megakadályozta csalásukat:

„Cum autem coram iudice esset apertum testamentum, quelibet ostentit annulum suum et se esse legitimam dixit. Iudex autem sapiens annulos dictos examinari fecit in virtute curarum; cum autem in aliis nulla virtus inveniretur penitus, illam que habuit annulum virtuosum legitimam iudicavit, et hereditatem ei paternam habendam adjudicavit, et alias illegitimas reputandas.”⁶⁰²

Hasonló motívum fordul elő a *Li dit dou vrai aniel*⁶⁰³ című 13. századi ófrancia költeményben is, mely a *Dekameron* novellájához hasonlóan a bölcsesség dicséretének keretében⁶⁰⁴ adja elő a gyűrűkről szóló történetét. A főszereplők a távoli Egyiptomban élnek, s a későbbi vita tárgyát képező gyűrű ugyanúgy gyógyító erővel rendelkezik, mint de Bourbonnál, sőt, valamivel többel is, mert még a holtakat is képes feltámasztani:

⁵⁹⁹ (A. Lecoy de La Marche), Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du Recueil inédit d'Étienne de Bourbon*. Paris: H. Loones, 1877. A korban rendkívül népszerű exemplum műfajáról lásd Welter, J.-Th., *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, Toulouse/ Occitania, 1927. Ndr. Genf 1973., Cl. Bremond, J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, *L'Exemplum*, Turnhout: Brepols, 1982. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 40), alkalmazásáról: Jacques Le Goff, „L'exemplum et la rhétorique de la prédication aux XIII^e et XIV^e siècles”, in (Claudio Leonardi; Enrico Menestò), *Rhetorica e poetica tra i secoli XII e XIV, Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di Ezio Franceschini, Trento e Rovereto 3-5 ottobre 1985* (Quaderni del Centro per il Collegamento degli Studi Mediavali e Umanistici nell'Università di Perugia 18, 1991), Firenze 1988 (Reprint Spoleto 1991), 3-29. o.

⁶⁰⁰ Melynek azonban már első mondata jelzi álláspontjának különbözőségét: „Item audivi a quodam probo viro hoc exemplum ad fidei vere probationem.” (Az igaz hit bizonyításának következő példáját egy bölcs férfiútól hallottam.) de Bourbon (1877) 281. o.

⁶⁰¹ „(annulus) in quo erat lapis preciosus inclusus, habens efficaciam contra omnem infirmitatem, ut eam curaret;” (egy értékes kővel díszített (gyűrű), mely minden betegséget képes volt meggyógyítani) uott.

⁶⁰² „Amikor a bíró előtt felnyitották a végrendeletet, a két leány megmutatta gyűrűjét, s azt állította, hogy törvényes örökös. De a bíró bölcs férfi volt s megvizsgálta a gyűrűk varázserejét. Mivel azokban egyáltalán nem mutatkozott meg a gyógyító erő, az erényes gyűrűt birtokló leányt törvényes örökössé tette s átadta neki az atyai örökséget, míg a többieket törvénytelen örökössé nyilvánította.” im. 282. o.

⁶⁰³ Első megjelenése: (Tobler, Adolf), *Li Dis Dou Vrai Aniel: Die Parabel von dem ächten Ringe, französische Dichtung des dreizehnten Jahrhunderts. Aus einer Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben von A Tobler*. Leipzig: Hirzel 1884.

⁶⁰⁴ „So reich ist keiner – zweifelt nicht - / Wie der, der Klugheit recht gebraucht.” (Senki sem oly gazdag – ne is kételkedjeteK – mint az, ki az okosságot jól használja.) (Demetz, Peter), Gotthold Ephraim Lessing: *Nathan der Weise*. Frankfurt am Main, Berlin: Ullstein, 1966. 202. o.

„Man brauchte ihn nur anzurühren, / Um Linderung im Schmerz zu spüren. / Selbst Tote, wenn zum Ring gebracht, / Sind durch ihn wieder aufgewacht.”⁶⁰⁵

A gyűrű tulajdonosa erényes és együttérző férfi volt, aki soha meg nem vált volna féltett kincsétől, de jóságában gyakorta sietett önzetlenül mások segítségére. E férfiúnak három fia volt, melyek közül kettő nem származása, hanem tulajdonságai alapján vált méltatlanná az atyai örökségre:

„Er war ein Schurke, glaubenslos, / Und war gehaßt drum allgemein. / Des Mitlearn Herz war auch nicht rein; / Leichtsinnig war er, er betrog, / Er heuchelte beständig, log, / Mitleidlos war er, gottverlassen, / Für all und jeden recht zum Hassen; / ... / Der jüngre aber, der war so, / Daß seiner war die Tugend froh, / Denn ernstlich haßte er die die Laster.”⁶⁰⁶

Az apa halálos ágyán a két gyűlölt fiúnak titokban elkészítettett hamis gyűrűt ajándékozott, melyet az örökség körüli vitában, mivel nem rendelkezett a titkos erővel, megsemmisítettek. Az igazi gyűrűt - egy, a gyűrű bizonyító erejére vonatkozó jótanács kíséretében - a bátyjai hamis örökségének történetébe beavatott legfiatalabb fiúnak adta, akit azonban mindez nem védett meg testvérei bosszújától. Elüldözése után a gyűrűt övező tisztelet is megszűnt s az elvesztette varázserejét; a veszteség súlyát felismerve három fejedelem visszahelyezte örökségébe a legkisebb fiút, akinek visszatéréssel a gyűrű varázsereje is újraéledt. A költemény egyértelmű megfejtést is szolgáltat, nehogy a felületes olvasó elhibázza a tanulságot: az idősebb fiú alakjában a mórokra kell ráismernünk, a középsőben a zsidókra, a legkisebben pedig személyesen a megváltóra; a három monoteista vallás közül csak egy igaz, s a másik kettő hasonlatos a két hamis gyűrűhöz:

„... in keinem Fall / Heil – und Erlösungskraft bewährte.”⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ „Csak meg kellett érinteni ahhoz, hogy a fájdalom alábbhagyjon. Még a halottak is, ha a gyűrűhöz vitték őket, újra feléledtek tőle.” im. 203. o.

⁶⁰⁶ „(A legidősebb) hitetlen bitang volt, s mindenki gyűlölte. A középső szíve sem volt tiszta, mindig alakoskodott s hazudott, nem ismerte a részvétet, könnyelmű volt s csaló, istentől elhagyott, kit mindenki joggal gyűlölt. A legfiatalabb az örömteli erény birtokosa volt, mert igazán gyűlölte a bűnt.” im. 203-204. o.

⁶⁰⁷ „... egyetlen esetben sem bír sem gyógyító, sem megváltó erővel.” im. 209. o.

A *Gesta Romanorum*⁶⁰⁸ története éppígy tartalmazza a cselekmény főbb szálait, de teljesen kiküszöböli a „csaló” motívumot: a halni készülő apa itt mindhárom fiára hagy valamit, az elsőszülöttre javait, a másodikra összegyűjtött kincseit, s mindkettőre még egy kevésbé értékes gyűrűt is, míg a legkisebbnek egy mindennél többet érő gyűrűt adott.⁶⁰⁹ A három gyűrűt azonban minden jel szerint nem lehetett megkülönböztetni, ugyanis az apa halála után a fiúk összevesztek azon, kié is valójában az örökség legdrágább darabja, a mindennél értékesebb gyűrű:

„Post mortem patris dixit primus filius: Ego habeo annulum patris mei preciosum. Secundus filius dixit: Tu non habes, sed ego habeo. Tercius dixit: Non est justum, quod vos habeatis, eo quod senior habet hereditatem et alius thesaurum; ergo ratio dictat, ut ego annulum preciosum habeam.”⁶¹⁰

A legfiatalabb javaslatára próbára tették az örökölt gyűrűket, melyek közül az övé bizonyult a legértékesebbnek, mert míg az első kettő hatástalan maradt, az minden betegségben szenvedőt meggyógyított.⁶¹¹ E történet eleinte valamelyest elnézőbb a két

⁶⁰⁸ 13-14. századi kompiláció, melynek keletkezéstörténetéről nem rendelkezünk pontos adatokkal; noha Pierre Bercheure vagy Helinandus nevével többször találkozhatunk a szerző személyét illető találgatásokban, e téren éppoly bizonytalanok ismereteink, mint a gyűjtemény keletkezési helyének kérdésében. A könyv struktúrájának következtében, mely a másoláskor megkönnyítette az újabb történetek beillesztését, jelentős számú variáció ismert, melyeken belül megkülönböztetünk egy angol (latin nyelven íródott), egy német (latin vagy német nyelvű, vö. pl. (Wilhelm Dicke), *Die Gesta romanorum nach der innsbrucker Handschrift von Jahre 1342 und vier münchener Handschriften*, Erlangen & Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme), 1890.) és egy *Vulgate*-ként ismert, 181 történetet összegyűjtő változat variációit tartalmazó csoportot. Az első kiadások tekintetében ugyanilyen bizonytalan állításokat tehetünk: Ketelaer es de Lecompt Utrechtben, Arnold Ter Hoenen és Ulrich Zell Kölnben szerkesztett kiadásainak megjelenési évét nem ismerjük, az első nyomtatott német fordítás 1489-ben látott napvilágot Augsburgban, az első angol fordítást valószínűleg Wynkyn de Worde készítette el 1510 körül, a francia változat pedig *Le Violier des histoires romaines moralse* címen a 16. század elejére datálható ((Pierre-Gustave Brunet, éd.) [*Le*] *Violier des histoires romaines, ancienne trad. française des Gesta Romanorum*. Paris: P. Jannet, 1858.). Az első kritikai kiadások A. Keller (Stuttgart, 1842) és Oesterley (Berlin, 1872) nevéhez fűződnek.

⁶⁰⁹ „... primogenito suo hereditatem legavit, secundo filio thesaurum suum, tercio filio annulo preciosum, qui plus valuit quam totum quod legavit aliis duobus. Eciam primis dedit annulos duos non tamen preciosos...” (... az elsőszülött fiára hagyta javait, a másodikra kincseit, a harmadikra pedig egy értékes gyűrűt, mely mindannál többet ért, mit az első kettőre hagyott. Az előző kettőnek két, kevésbé értékes gyűrűt adott...) Hermann Oesterley, *Gesta Romanorum*. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1872. (ND Hildesheim 1963.) 416. o. A Lessing által is ismert 1489-ben nyomtatott Augsburg-i változatban ugyanez a rész így hangzik: „... gab er dem ersten sun das erb / dem andern sun sein hort / dem dritten sein kasper fingerlin das waz als gut sam der zwaier besiczunge / und den vorderen zwaien sünen gab er auch yeglichem ein kasper firngerlin unnd doch nit als gut als das dritt was /.....” Demetz (1966) 212. o.

⁶¹⁰ „Az apa halála után azt mondta az első fiú: az enyém apánk értékes gyűrűje. A második fiú azt mondta: Nem a tiéd az, mert én birtoklom. A harmadik mondá: nem helyes, hogy ti akarjátok birtokolni, mivel a legidősebb a javakat, a másik pedig a kincset kapta meg, az ész tehát azt diktálja, hogy az enyém a legértékesebb gyűrű.” Oesterley (1872) uott. „Nach des vaters tod sprach der erst sun: ich hab das gut fingerlin meins vates. der ander sprach: also hab jchs. der dritte sprache jr habt noch nit das kasper fingerlin / dauon das erste hat den hort. der ander das erbe. nur jch habe das kasper vingerlin und das best.” Demetz (1966) uott.

⁶¹¹ „Statim adducti sunt infirmi diversi varias infirmitates habentes; primi duo annuli nichil operati sunt, sed annulus minoris omnes curavit.” (Ezután különböző betegségben szenvedőket hoztak elő; az első két

monoteista vallás képviselőivel szemben, itt sem ők, sem az atya nem csal, de arra sem kapunk választ, miért a legkisebb fiú örökli az apa legértékesebb tulajdonát. Ez utóbbi felsőbbrendűsége s ezzel a narrátor intoleráns álláspontja csak a történet végén válik nyilvánvalóvá:

„... dominus noster Ihesus Christis, qui tres filios habebat, scilicet Judaeos, Saracenos et Christianos. Judeis dedit terram promissionis, Saracenis dedit thesaurum hujus mundi quantum ad potencias et divicias, Christianis dedit annulum preciosum, scilicet fidem, quia per fidem Christiani possunt varias infirmitates ac languores anime curare, sicut scriptum est: Omniaabilia sunt credenti ...Item: Impossibile est sine fide placere deo.”⁶¹²

Boccaccio novellájához hasonlóan toleráns álláspontot képvisel a valószínűleg forrásként is kezelhető *Cento novelle antiche*⁶¹³ 73. meséje is, mely szinte tökéletesen megegyezik Filoména történetével: a pénzsűkébe keveredett Il Soldano udvarába hivatja a gazdag zsidót, hogy az igaz vallás mibenlétét firtató kérdéssel pénzt csikarjon ki tőle, arra készülvén, hogy ha az a maga hitét védené, úgy az uralkodó vallás elleni magatartással vádolhatja, ha pedig a szultán vallását nevezné jobbnak, úgy saját hitéhez való ragaszkodása válhat támadás célpontjává. A zsidó válaszként egy történetet mesél el egy apáról, akit három fia egyaránt kérlelt, halála után hagyja rá a világ legszebb ékkövével díszített gyűrűjét. Az apa, látva fiai ragaszkodását a gyűrűhöz, ékszerészt hivatott, s két, az eredetihez mindenben hasonló gyűrű elkészítésével bízta meg, melyeket elkészültükor csak ő tudott megkülönböztetni az igazitól. Titokban átadta fiainak a gyűrűket, akik mind azt hitték, ők birtokolják az igazit – ugyanez igaz a három

gyűrű hatás nélkül maradt, hanem a legkisebbé mindenkit meggyógyított.) Oesterley (1872) uott Az Augsburg-i változat nem tartalmazza a próbatétel mozzanatát.

⁶¹² „... a mi urunk Jézus Krisztus, akinek három fia volt, a zsidók, a szaracénok és a keresztények. A zsidóknak az ígélet földjét adta, a szaracénoknak e világ kincseit, amennyiben hatalmat és gazdagságot, a keresztényeknek pedig az értékes gyűrűt, vagyis a hitet, mert a hit által a keresztények a lélek különböző betegségeit és gyengélkedését képesek meggyógyítani. ... Lehetetlen hit nélkül Istennek tetszeni.” Oesterley (1872) 417. o. „Ir lieben merckt cristus der künig der die drei sün hat. Dz sind dýe juden / sarracenen und die cristen. den juden gabe er das gelobte land. den sarracenen *das sind die haiden* gab er den hort. Aber den cristenn gab er das kasper vingerlin. *das ist über all reichumb dieser welt / das ist cristenlichen geglauben / ..*” Az Augsburg-i változat e résztől teljesen eltér a latin nyelvű idézettől. Demetz (1966) 212. o.

⁶¹³ A *Cento Novelle Antiche*, melyet *Il Novellino*-ként is ismerünk, egy 13 század végén készült irodalmi kompiláció; a gyűjteménynek különböző változatai maradtak fel, de közülük csak kettő tartalmaz pontosan száz történetet: az egyik a Giulio Cammillo Del Minio által 1523-ban készített kézirat, a másik Carlo Gualteruzzi 1525-ös Editio Princeps-e. Vö. (Philip Consoli) Gualteruzzi, Carlo. *Novellino: The Novellino, or 100 Ancient Tales. An Edition Translated Based on the 1525 Gualteruzzi Editio Princeps.* New York: Garland Publisher, 1997.

nagy vallásra is, toldotta meg történetét a szultán cselét sikeresen kikerülő zsidó, hisz csak Isten maga tudhatja, melyik a legjobb közülük.

Rabbi Salomon Ibn Verga *Shevet Jehuda*⁶¹⁴ című könyvében szintén találkozhatunk az igaz vallásra vonatkozó kérdéssel s egy, a kérdés csapdáját kikerülő válasszal. A történet szereplői Don Pedro, a hitetlenek ellen háborúra készülődő király, tanácsadója, a bölcs Nikolas von Valencia és Ephraim Sancho, a bölcs zsidó. Nikolas egy megtért zsidótól szerzett ismeretekre hivatkozva azt tanácsolja a királynak, hogy a külső ellenség helyett a határokon belüli ellen viseljen háborút, űzze ki a zsidókat, akiknek keresztények iránti gyűlölete közismert. A királyt elbizonytalanítja Nikolas hírforrásának személye, mert szerinte az, ki vallását megváltoztatja, még könnyebben teszi ezt meg szavaival. Nikolas vádjainak - miszerint a megkérdezett zsidók a keresztény vallást egyöntetűen tévesnek minősítenék - tisztázása a királyi udvarba hívatott Ephraim Sanchora vár:

„Ich habe dich rufen lassen, damit du mir sagest, welches von den beiden Gesetzen das bessere sei, das Gesetz Jesu oder das deinige.”⁶¹⁵

A zsidó bölcs első válaszában kikerüli a törvények mibenlétére vonatkozó kérdést, s a törvényeket elfogadó hívek meggyőződéseit saját viszonyaiktól teszi függővé:

„Mein Gesetz ist besser für mich, in Beziehung auf meine Verhältnisse, da ich dereinst in Egypten Sklave war, von dort aber von Gott durch Wunder und Zeichen herausgeführt worden bin; für dich aber ist dein Gesetz besser, da es fortwährend das herrschende ist.”⁶¹⁶

Az uralkodó nem fogadja el Ephraim Sancho kitérő válaszát, s pontosabbat követel. A zsidó bölcs három nap gondolkodási időt kér, majd – várakozásainkkal ellentétben – a várakozási idő leteltével válasz helyett saját friss sérelmét adja elő a királynak: szomszédja, aki ékszerész, elutazása előtt vigasztalásul két ékkövet hagyott fiainak, akik a kövek értékét és különbözőségét szomszédjuktól, a bölcs zsidótól akarták megtudni. Az azonban azt javasolta az érdeklődő testvéreknek, hogy kérdéseikkel várják

⁶¹⁴ Ibn Verga, Salomo, *Das Buch Schevet Jehuda*. (M. Wiener) Hannover: Rümpler, 1855. id. Demetz (1966) 200-201. o.

⁶¹⁵ „Azért hívatlak, hogy megmondd, melyik a jobb a két törvény közül, Jézusé vagy a tiéd?” Demetz (1966) 200. o.

⁶¹⁶ „Az én törvényem - viszonyaimra való tekintettel – az én számomra jobb, mivel egykor Egyiptomban rabszolga voltam, s Isten csodák és jelek által kivezetett onnan. Számodra azonban a te törvényed a jobb, mivel szakadatlanul az az uralkodó törvény. uott. Ephraim Sancho válaszában zsidó vallást illető részéhez vö. Semá Jiszraél harmadik bekezdése, mely a *Jeziat Mizrajim* (kivonulás egyiptomból) avagy *Wa Jomer* (és mondá) címet viseli, ill. 4Móz 15, 41.

meg inkább atyjukat, aki a kövek nagy ismerője. A két türelmetlen fiút azonban nem elégítette ki a kapott válasz s dühükben agyba-főbe verték szomszédjukat. Ephraim Sancho csele bevált, s a király – tudtán kívül – saját kérdését diszkreditálta, büntetést ígérve a jogtalanul eljáró testvéreknek.

„Der Weise versetzte darauf! ... Siehe, auch Esau und Jakob sind Brüder, von denen jeder einen Edelstein enthielt, und unser Herr fragt nun, welches der bessere sei. Möge unser Herr doch Boten an dem Vater im Himmel senden, denn das ist der größte Juwelier, er wird den Unterschied der Steine schon angeben.”⁶¹⁷

Az eddig említett gyűrű-parabolák két, számunkra fontosnak tűnő ponton szinte kivétel nélkül megegyeznek: az egyik további pontosítást igénylő azonosság a megmagyarázhatatlan varázserővel bíró drágaköves gyűrűk szerepeltetése, a másik pedig a toleráns, a gyűrűk közötti választás pillanatnyi lehetetlenségét hangsúlyozó meséket elbeszélők személye.

A drágakövek nem pusztán a három monoteista vallás viszonyát elemző gyűrűparabolákban szerepelnek; ugyanígy előfordulnak a szent iratok rejtett értelmének mibenlétét és szerepét tárgyaló művekben is.

„So hat auch Salomo von Gleichnisse zu Gleichniss das Geheimnis der Thora klar zu machen versucht s. Prov. I, I, welche Stelle sagen will, daß durch die Gleichnisse Salomos die Worte der Thora fasslich wurden. Daher sagten die Rabbinen, das Gleichniss sei nicht gering in deinen Augen, denn durch dasselbe werden dem Menschen die Worte der Thora fasslich. Wie ein König sein verlornes Goldstück oder seine kostbare Perle mittelst eines Dochtes (Lichtes), ... in seinem Hause wiederfand, ebenso erscheine das Gleichniss in deinen Augen nicht gering, denn dadurch machte Salomo die Worte der Thora fasslich.”⁶¹⁸

⁶¹⁷ „A bölcse erre azt válaszolta. ... Lásd, Ézsau és Jákob testvérek, melyek közül mind egy ékkövet birtokol, s most urunk azt kérdezi, melyik az értékesebb. Küldene urunk követeket az égi atyához, mert ő a legnagyobb ékszerész, ő bizonyára megállapítja majd a kövek különbözőségét.” im. 201. o.

⁶¹⁸ „Így kísérelte meg Salamon a Tóra titkait hasonlatról hasonlatra megmagyarázni, lásd a Példabeszédek I,1, mely szöveghely azt mondja, hogy Salamon hasonlatai által válnak a Tóra szavai érthetővé. A rabbik ezért mondták, hogy ne legyen a hasonlat értéktelen a te szemeidben, mert általa válnak a Tóra szavai az embernek érthetővé. Mint ahogyan egy király elvesztett aranyérméjét vagy értékes gyöngyét egy kanóc fényének segítségével ... találta meg házában, éppígy ne tekintsd értéktelennak a hasonlatokat, mert általuk tette Salamon a Tóra szavait érthetővé.” (A. Wünsche) *Der Midrasch Schir Ha-Schirim*. Leipzig: Schulze, 1880. id. Niewöhner, Friedrich, *Veritas sive varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1988. 254. o.

Maimonidész a *Tévelygők útmutatója*-ban⁶¹⁹ tovább kommentálja a *Midrash Shir Ha-Shirim* fenti parabola-értelmezését:

„A mondottakból világosan kiveheted, hogy a thóra szavainak belső értelme a gyöngy, - az egész képlet⁶²⁰ szó szerinti értelmét pedig semmibe sem veszik, továbbá hogy az egyszerű képlet leple alatt rejtőző (tárgyat) eszmét összehasonlítják egy gyönggyel, mely valakinek elveszett a házában, mely ház sötét és hozzáférhetetlen, és többféle tárgyakat (bútort) tartalmaz. A gyöngy, ott van ugyan a sötét házban, de (mi haszna van belőle annak, a ki) nem látja és nem tudja, melyik helyen van? az reá nézve olyan, mintha birtokából kikerült volna, és nem húzhat hasznot belőle, míg gyertyát nem gyújt, a mint mondvá volt.”⁶²¹

A nesztoriánus pátriárka, I. Timotheos⁶²² az abbaszida kalifával, al-Mahdi-val folytatott vitájának (*muhawarah*) egyik kérdésére válaszolva szintén alkalmazza a drágakőmotívumot:

„O our victorious King, in this world we are all of us as in a dark house in the middle of the night. If at night and in a dark house a precious pearl happens to fall in the midst of people, and all become aware of its existence, every one would strive to pick up the pearl, wich will not fall to the lot of all but to the lot of one only, while one will get hold of the pearl itself, another one of a piece of glass, a third one of a stone or a bit of earth, but every one will be happy and proud that he is the real possessor of the pearl. When, however, night and darkness disappear, and light and day arise, then every one of those

⁶¹⁹ Eredetileg arab nyelven írt művének címe: *Dalalat al-ha'irin*, héber fordítása *Moreh Nevuchim*, magyarul Mózes ben Maimón, *A tévelygők útmutatója*. ford. Klein Mór. Pápa, 1878. repr. (Szerk. Babits Antal; Előszó: Josua Blau; Utószó: Heller Ágnes) Budapest: Logos, 1997.

⁶²⁰ masal/mesalim, az akkád masalu – hasonlítani szóból.

⁶²¹ im. Bevezetés

⁶²² 727/28-823, majd 44 éven keresztül a nesztoriánus egyház pátriárkája Bagdadban; fennmaradt művei: 59 levél, melyeknek nagy többsége továbbra is kiadatlan. Az *Apológia* címen is ismert levelének fordításai: Alphonse Mingana, „The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi” in *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928) 137-298. o. ill. *Woodbrooke Studies* II, 3, 1928, 1-162. o.; Sidney H. Griffith, „Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)”, in: (B. Lewis, Fr. Niewöhner), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992. (Wolfenbütteler MA-Studien, 4) 251-273. o. A levél - melynek fontos pendantja, a Timotheos és egy arisztotelianus filozófus beszélgetését rögzítő 40. levél nyomtatásban nem elérhető - a szír eredetin kívül két arab nyelvű változatban is fennmaradt. Az első, mely a szír nyelvű levél rövidített arab fordítása, 1921-ben Louis Cheikho gondozásában jelent meg, a másik, mely egy hosszabb összefoglaló rövidített arab fordítása, Robert Caspar publikálta először (Robert Caspar, „Les versions arabes du dialogue entre le catholico Timothée I et le calife al-Mahdæ (Ile/VIIIe siècle) »Mohammed a suivi la voie des prophètes«?” in *Islamochristiana* 3 (1977) 107-175. o. Hans Putnam Cheikho kiadásának kéziratforrását fordítja újra („Nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi,” in Putnam, *L'Église et l'islam sous Timothée I (780-823): étude sur l'église nestorienne au temps des premiers Abbasides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Beyrouth: Dar el-Machreg, 1975. 169 skk. o.

men who had believed that they had the pearl, would extend and stretch his hand towards the light, which alone can show what every one has in hand.”⁶²³

Maimonidész a *Tévelygők útmutatója*-ban a Midrash Shir Ha-Shirim drágakő-parabolájának elemzésén túl a teremtés anyagának mibenlétét tárgyalva Rabbi Eliezer magyarázatát⁶²⁴ is megvizsgálja, aki szerint a föld anyaga a fenség trónusa alól vett hóból származik.

„One important thing R. Eliezer taught us here, that the substance of the heavens is different from that of the earth: that there are two different substances : the one is described as belonging to God, being the light of His garment, on account of its superiority; and the other, the earthly substance, which is distant from His splendour and light, as being the snow under the throne of His glory. This led me to explain the words, „And under his feet as the work of the whiteness of the sapphire” (Exod. xxiv. 10), as expressing that the nobles of the children of Israel comprehended in a prophetic vision the nature of the earthly materia prima.”⁶²⁵

Az égi materia prima fehérsége annak attributumnélküliségét jelenti, s így a hold alatti, felsőbbrendű anyag kitüntettségét implicit sokfélesége okozza: éppúgy, mint a zafír fényének fehérsége, mely bármely színt annak megváltoztatása nélkül képes magába fogadni, ez a teremtés előtti ősanyag is minden formát fel tud venni.

Nirenberg Lessing gyűrűparabolájának egy ritkán tárgyalt vetületét teszi meg elemzése tárgyául,⁶²⁶ s azt állítja, Lessing választása, hogy opálként azonosítsa a gyűrűbe foglalt értékes követ, nem a véletlen műve: egy olyan tradícióra támaszkodik, mely az opálban a gyűrűnek tulajdonított erőt ismeri fel.⁶²⁷ Tézisének bizonyításához az

⁶²³ „Ó diadalmos királyunk, e világban mindannyian mint egy sötét házban élünk, az éj közepén. Ha éjjel a sötét házban egy értékes gyöngy hull a jelenlevők közé, s mind megtudja ezt, mind arra törekszik, hogy felvegye a gyöngyöt, mely azonban nem többeké, csak egyetlenegyé lehet. Míg közülük egy magát a gyöngyöt tartja majd kezében, a másik egy üvegdarabot, a harmadik egy kavicsot vagy egy göröngyöt, de mind boldog és büszke lesz, mert azt hiszi, övé a gyöngy. Amikor azonban az éj és a sötétség megszűnik, s hajnalodik, mindannyian, akik azt hiszik, hogy övék a gyöngy, a fény felé nyújtják majd kezüket, mely egyedül képes megmutatni, mit is tartanak kezükben.” id Niewöhner (1988) 256. o.

⁶²⁴ R. Eliezer ben Hyrkanos, *Pirkei de Rabbi-Eliezer im Beur ha-Radal*. Warsaw: Zvi Yaakov Bamberg, 1852. repr. New York: Om Pub., 1946. 3:7b - 8a

⁶²⁵ „Egy fontos dolog, melyre Rabbi Eliezer itt tanít, hogy az ég szubsztanciája különbözik a földétől; két különböző szubsztancia létezik, az egyiket - felsőbbrendűsége következtében - Istenhez tartozóként, öltözékének fényeként, a másikat, a földi szubsztanciát, mely távol esik Isten ragyogásától és fényétől, mint dicsőségének trónusa alatti havat írjuk le. Ez vezetett a következő szavak magyarázatához: „És lábai alatt olyan valami, mint a zafír fehérségének műve.” (2Móz 24,10), mint annak kifejezése, hogy Izrael nemes fiaí prófétái látomásban értették meg a földi materia prima természetét.” (Michael Friedlander) Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*. 1904. repr. New York: Dover, 1956. Part two chapter two.

⁶²⁶ Morton Nirenberg, „The Opal: Lessing's Ring Re-Examined” in *MLN* 85/5 (1970) 686-696. o.

⁶²⁷ im. 687. o.

először Lessing halála után publikált *Collectanea*⁶²⁸-ra támaszkodik: Lessing *Edelsteine* címszó alatt összegyűjtött bejegyzései azt tanúsítják, hogy behatóan ismerte az európai irodalom drágakövekkel foglalkozó fontosabb műveit, Pliniustól egészen a kortárs írásokig.

Plinius *Historia Naturalis*-ának utolsó, 37. könyve az értékes kövek természettörténetével foglalkozik, s a 21. fejezetben az értékes opálról szólva a szerző megemlíti egy érdekes anekdotát a gazdag Noniusról, aki oly mértékben ragaszkodott e drágakövel díszített gyűrűjéhez, hogy megtartása érdekében még az örökös száműzetést is vállalta,⁶²⁹ s hangot ad értetlenséggel vegyes csodálatának is:

„How marvellous must have been the cruelty, how marvellous the luxurious passion of Antonius, thus to proscribe a man for the possession of a jewel! and no less marvellous must have been the obstinacy of Nonius, who could thus dote upon what had been the cause of his proscription; for we see the very brutes even tear off the portion of their body for the sake of which they know their existence to be imperilled,⁶³⁰ and so redeem themselves by parting with it.”⁶³¹

E megmagyarázhatatlan gesztus jól sejteti az opál szintén nehezen megbecsülhető értékét, s a bizonytalansághoz leírásának nehézsége is társul:

„Of all precious stones, it is opal that presents the greatest difficulties of description, it displaying at once the piercing fire of carbunculus, the purple brilliancy of amethystos, and the sea-green of smaragdus, the whole blended together and refulgent with a brightness that is quite incredible.”⁶³²

⁶²⁸ LM 15, 125-423. o. Első megjelenése Eschenburg szerkesztésében 1790-ben, Berlinben.

⁶²⁹ „... Nonius took to flight, carrying with him, out of all his wealth, nothing but this ring, the value of which, it is well known, was estimated at two millions of sesterces.” „... Nonius elmenekült, s vagyonából semmi mást nem vitt magából, csak ezt a gyűrűt, melynek értékét, mint köztudott, kétmillió sestertiusra becsülték.” (John Bostock, H.T. Riley) Pliny the Elder, *The Natural History*. London: Taylor and Francis, 1855. xxxvii, 21.

⁶³⁰ Plinius itt nyilvánvalóan a hódra utal, melynek heréit az orvostudomány évszázadokon keresztül hisztériás görösök ellenszereként tartotta nyilván, s mely a közvélekedés szerint képes volt e testrészt lerágni, s az üldözőknek hagyni, hogy életét mentse. A viii, könyv 47. fejezetében a hódról szólva szintén megemlíti ezt a hiedelmet, de pontos cáfolatot csak a xxxii. könyv 13. fejezetében ad: „Sextius, a most careful enquirer into the nature and history of medicinal substances, assures us that it is not the truth that this animal, when on the point of being taken, bites off its testes ... and that it is impossible to remove them without taking the animal's life.” (Sextius, a gyógyhatású anyagok természetének és történetének legalaposabb kutatója biztosít bennünket arról, hogy nem igaz a vélekedés, miszerint amikor veszélybe kerül, ez az állat leharapná heréit... eltávolításuk lehetetlen az állat megölése nélkül.)

⁶³¹ „Mily bámulatosnak kellett lennie Antonius kegyetlenségének és fényűző szenvedélyének, száműzni valakit egy gyűrű birtoklásáért! S nem kevésbé bámulatos Nonius makacssága, aki képes volt ily vakon rajongani száműzetése okáért. Tudjuk, hogy a legoktalanabb állatok is letépi testük azon darabját, melyről tudják, életük miatta kerül veszélybe, s így leszakítva szabadítják meg magukat.” im. xxxvii, 21.

⁶³² „Az ékkövek közül az opál az, melynek leírása a legnagyobb nehézségekkel jár: egyszerre játszik a karbunkulus élénk tüzében, az ametiszt bíbor ragyogásában és a smaragd tengerzöldjében; ez egész

Plinius szövege megfelelő táptalajt szolgáltatott az opál szimbolikus funkciójának középkori kialakulásához, s noha a bibliai hagyomány kezdeteit leginkább az opál említésének hiánya jellemzi,⁶³³ a későbbiekben egyértelműen felértékelődik. Sevillai Izidor az *Etymologiae*-ban szintén megemlíti az opál azon tulajdonságát, hogy más drágakövek színét egyesíti: ő a rubin, az ametiszt és az emerald jellemzőit fedezi fel a tárgyalt opálban.⁶³⁴

A 11. században Marbodus *Lapidarium*⁶³⁵-a balszerencsét okozó kővé transzformálja az opált, mely láthatatlansághoz segíti viselőjét, s így a tolvajok s más gonosztevők kővévé teszi. Az angol *lapidarium*-ok átveszik és kiegészítik Marbodus értelmezését: az opál viselőjének láthatatlanságot ajándékoz, az áldozatnál pedig vakságot okoz. E negatív ítélet egyik oka Marbodus etimológiai okfejtése: az opál elnevezése szerinte az *ophthalmos* - szem szóból származik,⁶³⁶ s ezért is alkalmazható szembetegségek gyógyítására, de egyben az ördög szemévé, s így gonosz erő kisugárzójává is válik. A másik lehetséges okra Nirenberg hívja fel a figyelmet: a legendás Robert le Diable, egy 13. századi költemény hőse,⁶³⁷ aki a legenda szerint egy normand hercegnő s maga az ördög gyermeke – anyja nem tudott ellenállni a sátán ajándékának, egy értékes opálnak.⁶³⁸ A *Lapidarium* jelentős hatása ellenére sem tudja kiiktatni az opál kedvező megítélésének hagyományát. Albertus Magnus leírásában *orphanus*⁶³⁹ néven említi az a birodalmi korona legfontosabb ékkövét,⁶⁴⁰ központi értékes opálját, melynek első írásos említését Walther von der Vogelweide-nél találhatjuk.⁶⁴¹ Lessing a *Briefe Antiquarischen Inhalts* 49. darabjában Christian Adolph Klotz *Über den Nutzen und den Gebrauch der alten geschnittenen Steine und ihrer Abdrücke*⁶⁴² című művével vitázva

egybeolvad és szinte hihetetlen fénnel tündököl.” uott.; ugyanezzel a leírással találkozhatunk a következő fejezetben is, ahol az opál e tulajdonsága a közönséges s ezáltal értéktelen opáltól való megkülönböztetés egyetlen megbízható elemévé válik.

⁶³³ vö. pl. 2Móz 28,17-21, az ítélet hősenének leírása, ahol a tizenkét különböző drágakő Izrael tizenkét törzsét szimbolizálja; a tizenkét apostolt ugyanígy drágakövek szimbolizálták – az opál mindkét esetben hiányzik.

⁶³⁴ xvi. könyv *De lapidibus et metallis* 12.3

⁶³⁵ A középkorban sokat forgatott mű, melynek több mint hatvan kéziratban ismert, és francia, provanszál, olasz, angol, ír, dán stb. fordításai is készültek.

⁶³⁶ Marbodus etimológiai javaslata hosszú életűnek bizonyult, s még az 1741-es (Johann Leonhard Frisch) *Deutsch-lateinisches Wörter-Buch* (Berlin 1741. Repr. Hildesheim 1977. Documenta Linguistica, Reihe II) is használja ezt az etimológiát; más megoldási javaslatok szerint az opál szó eredete a szankszrit *upala* – drágakő.

⁶³⁷ A *Vie du terrible Robert le Diable, lequel fut après l'homme de Dieu* első megjelenése Paris, 1496.

⁶³⁸ Nirenberg (1970) 690. o.

⁶³⁹ A német nyelv a görög szó tükörfordítását használja (waise, wese, wehse, weese - weise). Vö. Lessing, *Briefe Antiquarischen Inhalts* 49. R 5,587. o.

⁶⁴⁰ „Orphanus est lapis qui in corona Romani imperatoris est.” (Az Orphanus a római császár koronájában levő kő.) Albertus Magnus, *De Mineralibus* II 2, 13 in *Opera Omnia*. Paris: Borgnet, 1890. 5, 43. o.

⁶⁴¹ (Karl Lachmann) *Die Gedichte Walthers von der Vogelweide*. Berlin: Moriz Haupt, 1827. 18, 29.

⁶⁴² 1768.

annak a meggyőződésének ad teret, hogy az *orphanus* szó a másoló figyelmetlensége folytán keveredett Albertus Magnus szövegébe.⁶⁴³ Lessing a *Briefe*-ben Urban Friedrich Brückmann *Abhandlung von Edelsteinen*⁶⁴⁴ című tudományos igényű művének első kiadására hivatkozik,⁶⁴⁵ Brückmann pedig a második kiadásban⁶⁴⁶ átveszi a *Briefe* etimológiai kritikáját.

Petrus Arlensis de Scudalupis *Sympathia septem metallorum, ac septem selectorum lapidum ad planetas* című művében⁶⁴⁷ az opál az isteni kegyelem és felebaráti szeretet szimbólumává válik; Jacob Masenius Plinius⁶⁴⁸ és Izidor munkásságára támaszkodva pontos drágakő-katalógust állított fel, melyben a kövek spirituális szimbólumfunkcióját is meghatározza: a zafír kékje a *spes divina*-t (isteni reményt) testesíti meg, az azbeszt az *ignis inferni* –t (pokol tüzét), a rubin az *amor Dei* –t (isten szeretetét), az ametiszt a józanságot,⁶⁴⁹ az emerald zöldje az *amor proximi*-t (felebaráti szeretetét), az opál a *Dei para plena gratia*-t (Isten teljes kegyelmét), s a karbunkulus (rubin), az ametiszt és az emerald hármasságát egyesíti, s az okkult filozófia legértékesebb, legmagasabbrendű princípiumává válik.

A kinyilatkoztatott vallások megkülönböztetelenségét állító történetekben a parabolát elmesélők legtöbbször zsidó bölcsek ill. bölcs zsidók. Az *amixia* és a kiválasztottság negatív, felsőbbrendűségbe átforduló karakterét hangsúlyozó, keresztény oldalról elhangzó vádak fényében ez a választás első pillantásra érthetetlennek tűnik, bár magyarázatul szolgálhat a tény, hogy a csapdahelyzetbe s válaszkényszerbe kerülők mindig a megkérdőjelezett érvényességű vallás képviselői, hiszen ugyanez történik I. Timoteos esetében is, aki éppúgy csak a tolerancia szükségyszerűségére hivatkozva képes az uralkodó vallás erőfölényét semlegesíteni.

A zsidó vallás más vallásos meggyőzésekkel szembeni toleranciája nehezen tartható érvvé válik a hagyomány kevésbé türelmes képviselőinek érvelését követve. Mendelssohn a Lavaterrel folytatott vitában határozottan képviseli azon állítást, hogy a zsidó vallás mentes minden térítési kényszertől:

⁶⁴³ R 5, 588. o.

⁶⁴⁴ Braunschweig, 1757.

⁶⁴⁵ R 5, 589. o.

⁶⁴⁶ 2. Aufl. Braunschweig, 1773.

⁶⁴⁷ Első megjelenésének pontos dátuma nem ismert, a legkorábbi fennmaradt kiadás 1610-ből származik; 1715-ben megjelent egy német nyelvű fordítása is.

⁶⁴⁸ *Speculum Imaginum Veritatis Occultae* 81. fejezete (Köln, 1650 majd 1664.)

⁶⁴⁹ Masenius szerint az etimológiai ok: a + ittasságot, megszállottságot, megrészegültséget jelentő görög szó.

„Die Religion meiner Väter will also nicht ausgebreitet sein. ... Niemals hat mein Herz heimlich zugerufen: Schade für die schöne Seele! Wer da glaubet, daß außerhalb seiner Kirche keine Seligkeit zu finden sei, dem müssen dergleichen Seufzer gar oft in der Brust aufsteigen.”⁶⁵⁰

A mendelssohni értelmezés természetesen nem kezelhető a zsidó vallási hagyomány egyetlen autentikus olvasataként – ismerünk olyan korszakokat, amikor a térítésmentesség nem állítható egyértelműen a zsidó vallásról,⁶⁵¹ bár ez mégsem gyengíti az érv alapvetését, hiszen a kereszténységgel párhuzamosan fennálló zsidó vallási közösség történetének jelentős részében valóban a térítés teljes és konzekvens elutasítása dominált. A hivatkozott autoritások esetében szintén nem egyértelmű Mendelssohn olvasata. A Jehuda Halévi *Kusari*⁶⁵²-jából kölcsönzött érv megengedő a nem-zsidók üdvözülésével szemben:

Wir wollen keinem menschlichen Geschöpfe, sagt der Verfasser des Kosri, seinen wohlverdienten Lohn entziehen.”⁶⁵³

Ha azonban az idézett mondatot végigolvassuk, akkor itt is találkozhatunk az istenközelség eltérő fokozataival:

„Wir sprechen keinem Menschen, welcher Religion er auch angehöre, den Lohn seiner guten Taten ab, aber die vollendete Seligkeit ist – nach unserem Glauben – nur für die zu erwarten, die ihr schon im Leben nahe gestanden, und wir schätzen ihren Stellung bei G”tt nach ihrem Tod eben diese Nähe im Leben gemäss.”⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ „Atyáim vallása tehát nem kívánja meg, hogy terjesszék. ... Még csak titkon sem tört fel bennem a panasz: Milyen kár e szép lélekért! Annak ugyanis, aki úgy hiszi, egyházán kívül nincs üdvösség, igencsak gyakran szakadhat fel efféle sóhaj a kebléből!” Mendelssohn, *Schriften* 315-316. o. magy. Filozófiai figyelő (1991) 156-157. o.

⁶⁵¹ vö. Jakob Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times*. Schocken Books, New York, 1962. Part II. VI.; s erre utalnak a recenzensek is: *Betrachtung über das Schreiben des Herrn Moses Mendelssohn an den Diakonus Lavater zu Zürich*. Leipzig, W.G. Sommern, 1770.; *Beleuchtung des bekannten Antwort-Schreiben von Herrn Moses Mendelssohn zu Berlin, an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich, aus Liebe zur Wahrheit verfasst und einem geehrten Publikum fürgeleget von einem Freund der Wahrheit, Würzburg, 1772*, s ugyanez az ellentmondás Mendelssohn életművén belül is megtalálható. vö. GS V. 500. o.

⁶⁵² Jehuda Halevi, *Der Kusari*. (héb.-ném.) Zürich: Verlag Morascha, 1990. ford. Dr. David Cassel. magy. (részletek) (Dr. Frisch Ármin), *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból*. Budapest: Pallas, 1906. 226-236. o.

⁶⁵³ „Egyetlen emberi teremtménytől sem akarjuk elvenni megérdemelt jutalmát – mondja a Kuzari szerzője...” Mendelssohn, *Schriften* 314. o. magy. Filozófiai figyelő (1991) 173. o.

⁶⁵⁴ „Egyetlen embertől sem vitatjuk el – tartozzon bármely valláshoz is – jó cselekedeteinek jutalmát, de tökéletes boldogság hitünk szerint csak azokra vár, akik már életükben a közelébe kerültek, s Istennél haláluk után elfoglalt helyüket az életben elnyert közelségnek megfelelően becsüljük fel.” Halevi, (1990) I.111, 105.o. úgy: I.26-27, 49-51.o.

Ugyanezt erősíti meg maga a könyv megírásához alapul szolgáló kerettörténet a kazárok nyolcadik századi betéréséről is: a kazár királyt álmában egy angyal arra inti, hogy bár meggyőződése helyes, mindez nem elég, mert cselekedetei a bemutatott áldozatok ellenére sem megfelelőek, s ez az álom készíteti a királyt arra, hogy a helyes vallás mibenlétét kiderítse.

A zsidó vallás térítésellenessége melletti erős érveket találhatunk azon tény figyelembevételével, hogy a kinyilatkoztatott vallások közül egyedül itt nyitott az üdvtörténet: Jézus és Mohamed személyével szemben zsidó oldalról csak a messiás eljövételébe vetett hittel találkozhatunk, ám e várakozás beteljesülése a távoli jövőbe tolódott. A messiás valódiságának egyetlen mércéje a siker, amit az írásbeli és szóbeli tanok megerősítésében, a szentély felépítésében, a galutban szétszórtak összegyűjtésében kell elérnie. Maimonidész a 13. században őt, a zsidók között feltűnt messiásról tudósít, akiről idővel kiderült, hogy csalók, nem beszélve a nem-zsidó messiásokról, akiről még nem állapíthatjuk meg teljes bizonyossággal, vajon valódi messiások-e - az egyetlen használható taktikának jelen esetben a kivárással a tolerancia bizonyul; mindaddig akceptálnunk kell azokat, akik magukat messiásnak adják ki, míg ki nem derül - valamikor, a közeli vagy távoli jövőben -, hogy eleget tesznek-e elvárásainknak.⁶⁵⁵

Maimonidész azonban e toleránsnak tűnő állásponttal gyökeresen ellenkező véleményt képvisel a *Hilkot Melachim*-ban, ahol a nem-zsidókat öt osztályba sorolja:

- 1) azon nem-zsidók, akik nem fogadják el Noé törvényeit⁶⁵⁶
- 2) azon nme zsidók, akik elfogadják azokat; ezek a noachidák (*benei Noah*)
- 3) zsidók között élő nem-zsidók, akik a rabbinikus bíróság előtt kijelentik, hogy e törvényeket elfogadják (*gerei tosab*)
- 4) nem zsidó környezetben élő, s a hét törvényt az isteni kinyilatkoztatás részeként elfogadó jámbor nem-zsidók (*chasidei umot ha-olam*)
- 5) - nem zsidó környezetben élő, s e törvényeket észérvek alapján elfogadó bölcs nem-zsidók (*chokmim ha-olam*),⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ vö. Niewöhner, Friedrich, *Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1988. (Kleine Schriften zur Aufklärung, herausgegeben von der Lessing-Akademie Wolfenbüttel, 1)

⁶⁵⁶ Tartózkodás a 1) bálványimádástól, 2) Isten káromlásától, 3) vérontástól, 4) vérfertőzéstől, 5) idegen javaktól, 6) az igazságosság gyakorlása, 7) élő állatok fogyasztásának tilalma.

⁶⁵⁷ Cap.8. §§10-11.

s az első csoport negatív megítéléséhez meglepetésünkre a bölcs nem-zsidókról mondtak is társulnak: ők sem részesülhetnek a túlvilági életben, dacára a racionális belátás Maimonidészra máskor oly jellemző értékelésének.⁶⁵⁸

Spinoza *Tractatus theologico-politicus*-ának ötödik fejezete a *Hilkot Melachim* e passzusával vitatkozik, elítélve annak intoleranciáját:

„...aki egyáltalán nem ismeri azokat a történeteket (ti. az Ó- és Újtestamentumot), s mindamellettt üdvös nézetei vannak s igaz életmódot folytat, az feltétlenül boldog s valójában Krisztus szelleme lakozik benne. De a zsidók épp ellenkezőképpen vélekednek. Azt állítják ugyanis, hogy az igaz nézetek és az igaz életmód mitsem használnak a boldogság szempontjából, amíg az emberek csupán természetes világosság által, nem pedig mint Mózesnek prófétai módon kinyilatkoztatott tanításokat fogják fel őket.”⁶⁵⁹

Bizonyítékul Maimonidész művéből idéz:

„Mindenki, aki a hét parancsot elfogadja és buzgón teljesíti, az a népek jámboraihoz tartozik és részese a másvilágnak; ti. ha azért fogadta el és teljesítette, mert Isten előírta őket törvényben és mert Mózes által kinyilatkoztatta nekünk, hogy már korábban Noé fiainak voltak előírva. De aki az észről vezetve teljesítette ezeket a parancsokat, az nem bennszülött, s nem tartozik sem a népek jámboraihoz, sem bölcseihez.”⁶⁶⁰

Moses Mendelssohn 1773-ban a jámbor nem-zsidók üdvözülésével kapcsolatban épp e szöveghely intoleranciáján meglepődve s annak a zsidó vallás alapelveivel való egyeztetésének nehézségeit belátva levelezett az altonai Rabbi Jakob Emdennel, akitől e szöveghely értelmezését s a rabbinikus hagyományban esetlegesen megtalálható enyhítésének felsorolását kérte. Miután rabbi Emden nem tudott e kérésnek eleget tenni, Mendelssohn - az elérhető kiadások szövegeinek nyilvánvaló megegyezése s egyértelműsége ellenére - Maimonidész gondolkodásával oly mértékben összeférhetetlennek találta az intoleráns szövegrészt, hogy egyértelmű hamisításnak tartotta.⁶⁶¹ Mindez érthető lépés a berlini filozófus részéről: Mendelssohn tolerancia-megalapozásának lényegi részét képezi Maimonidész, mind a Lavaterrel folytatott vitában, mind az 1783-ban megjelent *Jerusalem*-ben, s e koherens álláspontot lebontaná egy Maimonidésztől származó intoleráns szöveghely. A *Hilkot Melachim* körüli vita

⁶⁵⁸ Vö. pl. „Az ember csak esze által közeledik Istenhez” Frisch (1906) 249-250. o.

⁶⁵⁹ Spinoza, *Teológiai-politikai tanulmány*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978. 94. o. ford. Szemere Samu uott.

⁶⁶¹ JubA 19, 178-179. o.

nagy valószínűséggel nem került el Lessing figyelmét sem, noha direkt hivatkozással nem találkozhatunk; 1747-ben írta *Der junge Gelehrte* című drámáját, melynek egyik jelenetében Damis Maimonidész *Mishné Tora*-ját⁶⁶² tanulmányozza. Anton kérdésére, mi is lenne az ismeretlen írásjelekkel nyomtatott könyv, Damis szerzőként a zsidó bölcsöt, ben Maimon-t nevezi meg, s a könyv héber címét említi: *Jad Chasaka*.⁶⁶³ Mindez ugyan még nem bizonyítja a szöveg ismeretét, de nem is zárja ki: Lessing ugyan nem olvas héberül,⁶⁶⁴ de 1537 óta már több német nyelvű kiadás is elérhető volt.

E szöveghelynek további eltérő olvasataival találkozhatunk, így pl. Manuel Joel 1870-es *Tractatus* kiadásában a „nem jámbor, hanem bölcs” fordítás szerepel,⁶⁶⁵ H. Cohen 1929-ben „hanem jámbor és bölcs”-ként adja ugyanezt vissza.⁶⁶⁶ Friedrich Niewöhner arra hívja fel a figyelmet, hogy noha az *editio princeps*-ben.⁶⁶⁷ a „nem jámbor és nem is bölcs” fordulat szerepel, s ennyiben Spinoza intolerancia-vádja jogos, de a kéziratok⁶⁶⁸ Cohen fordítási javaslatát támasztják alá: a kavarodás oka egyetlen betű eltérése: az *ela* (hanem) nyomdahiba vagy tudatos javítás (?) miatt *velo*-ra (és nem) módosult.⁶⁶⁹

Mendelssohn a kéziratok ismerete nélkül veti el a *Hilkot Melachim* e szövegváltozatát, s döntésében más Maimonidész művekre is támaszkodhatott: a *Mishne Tora* első részének első könyvében, a *Hilkot Yesodei Hatorah*-ban a bölcsesség alapjává Isten létezésének felismerését teszi:

„The foundation of foundations and the pillar of wisdom is to know that there exists a primary being.”⁶⁷⁰

A következő leírásban Maimonidész nyilvánvalóan nem a Sinai-hegyi kinyitkozottatás zsidóknak törvényt adó istenéről beszél, s az sem véletlen, hogy az Exodust idézve csak a „Én, az úr, vagyok a te Istened” részt találhatjuk, az „a ki kihoztalak téged

⁶⁶² A *Mishné Tóra* Maimonidész legfőbb halakhikus műve, a zsidó jog egészét szándékozott lefedni vele. 14 részből áll, melyeket további könyvekre oszt; a már idézett *Hilkot Melachim* az utolsó rész (*Shofetim*) utolsó könyve.

⁶⁶³ I/1. Erős kéz. A *Mishné Tóra* 14 részére utaló elnevezés, a héber 14 -' jod, dalet' - egyben kezdet is jelent.

⁶⁶⁴ Vö. a Mendelssohn első wolfenbütteli látogatását említő Karlhoz írt levelét 1770. október (LM 19,398. o.).

⁶⁶⁵ Id. Niewöhner (1988) 206. o.

⁶⁶⁶ Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1929. 385-387. o.

⁶⁶⁷ Róma, 1480.

⁶⁶⁸ Így pl. a British Museum, a Bodleian Library gyűjteményének darabjai és az ún. Yemenite manuscripts; vö. Dienstag, Jacob, „Natural Law in Maimonidean Thought and Scholarship” in *Jewish Law Annual* 6 (1987) Appendix 75-77. o.

⁶⁶⁹ Ugyanerre megállapításra jut Eugene Korn, „Gentiles, the World to Come and Judaism: The Odyssey of a Rabbinic Text” in *Modern Judaism* 14/3 (1994) 265-287. o.

⁶⁷⁰ „Az alapok alapja és a bölcsesség oszlopa annak tudása, hogy létezik egy első létező.” *Hilkot Yesodei Hatorah* I, 1.

Égyiptomnak földjéről, a szolgálat házából.” sorok nélkül.⁶⁷¹ Ezen általános megfogalmazással nyilvánvalóan ellentétben áll a művégi *Hilkot Melachim* már idézett felosztása. Ugyanerre az ellentmondásra bukkanhatunk egy másik Maimonidész mű, a *Pirke Avot*-hoz írott bevezetés, a *Shemonah Perokim*⁶⁷² olvasásakor is, melynek hatodik fejezetében különbséget tesz a bűnöktől való tartózkodás két, a morális hierarchiában egymás alá rendelt változata között: az, aki nem érez belső késztetést s ezért nincs szüksége cselekvésében gátló törvényekre, morálisan magasabbrendű annál, aki azért tekint el bizonyos bűnök elkövetésétől, mert azokat isteni parancs tiltja.⁶⁷³ A bölcsesség alapja a belső késztetés autonómítása, mely nem szorul külső támaszra – s ezt az autonómítást ismerhetjük fel a *chokmim ha-olam* korábbi meghatározásában, mely egyértelműen az *ela* szövegváltozatban nyer a maimonidészi művek egészébe illeszthető értelmet.⁶⁷⁴

⁶⁷¹ 2Móz 20, 2 Im I, 4. vö. 616. jegyzet

⁶⁷² Mose ben Maimon, *Acht Kapitel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972.

⁶⁷³ Hasonló értelemben *Perek Helek* (Misna kommentár) bevezetése illetve *Tévelygők útmutatója* III,17.

⁶⁷⁴ A vita kortárs fordulataihoz lásd Korn (1994) 276-283. o.

7. A költői nyelv alkalmazásának elméleti háttere

Minden eddigi, Lessing *Nathan der Weise*-járól szóló állításunkat a darab ismertetése nélkül tettük, s a gondolatmenet alapját három, egyetlen levéltöredékből kiemelt utalás képezi: 1) a darab analóg a Goezevel folytatott vitával, 2) a középpontját képező parabola eredetije Boccaccio *Dekameron*-jában található, 3) s a darab a vita szerves része, pontosabban annak (kényszerű) lezárása. A költői szöveg teherbírásának jó példajaként kezelhetjük eddigi eredményeinket, de további próbálkozásainkhoz már a gyűrű parabola, s vele párhuzamosan a teljes szöveg elemzése szükséges. A darab középpontját képező parabola tartalmi elemzésének megkezdése előtt azonban érdemes figyelmünket a darab szereplőinek és helyszínének vizsgálatára irányítanunk.

A legfontosabb áthidaló elem, mely a darab szereplőit s a parabolát összeköti, Szaladin személye, akihez a történelmi tapasztalatnak ellentmondóan az európai hagyomány a toleráns, bölcs uralkodó képét kapcsolta, s a keresztes háborúk történetét tárgyaló művek elfeledni látszanak azt a számukra egyébként keserű tényt, hogy uralkodása nem tekinthető a keresztény lovagok dicső s győzelmekkel teli korszakának. A szunnita kurd Salāh al Dīn Yūsuf al-Ayyūbī, az ayubbida dinasztia alapítója 1171-ben vette át a hatalmat Egyiptomban, megdöntve a toleráns síita fatimida dinasziát, akinek uralkodása alatt a kopt keresztények és a zsidók jelentős szabadságjogokat élveztek. 1187-ben a győztes hattini csata után foglalta el Jeruzsálemet; s e hódítás a harmadik keresztes háború kiváltó oka. Ororszlánszívű Richárd ugyan legyőzte, de sikerült megtartania a keresztesek számára oly fontos Jeruzsálemet, s ezt az 1192-ben kötött egyezség is megerősítette, mely engedélyezte a keresztény zarándokok szabad belépését a városba.

Voltaire történeti munkájában⁶⁷⁵ az európai Szaladin-ábrázolásokkal összhangban pozitív képet fest a szultánról, akinek személye a vallási fanatizmus kegyetlenkedéseivel terhelt korszak kontrasztjaként a felvilágosult kor humanista ideáljával vetekedő példává válik leírásában. A hattini csata után Guy de Lusignan, Jeruzsálem királya Szaladin fogságába került, s a szultán úgy bánt vele, mint Voltaire korának leghumánusabb

⁶⁷⁵ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. 1756.

hadvezérei a hadifoglyokkal;⁶⁷⁶ Jeruzsálem elfoglalása után ugyanezen nagylelkűséggel engedte szabadon foglyait⁶⁷⁷ s Voltaire azt is megjegyzi, hogy mindig megtartotta a szavát,⁶⁷⁸ ami ellenfeleiről nem mindig mondható el. Voltaire legfigyelemreméltóbb megállapítása egy, a már ismertetett gyűrű-parabolákkal mutat feltűnő hasonlóságot:

„On dit qu’il laissa par son testament des distributions égales d’aumônes aux pauvres mahométans, juifs, et chrétiens; voulant faire entendre, par cette disposition, que tous les hommes sont frères, et que pour les secourir, il ne faut pas s’informer de ce qu’ils croient, mais de ce qu’ils souffrent. Peu de nos princes chrétiens ont eu cette magnificence; et peu de ces chroniqueurs dont l’Europe est surchargée ont su lui rendre justice.”⁶⁷⁹

A végrendelet s a három kinyilatkoztatott vallás hívei közötti egyenlő mértékű adakozás motívuma, ha némileg más formában, előfordul a Szaladin halála után egy évszázaddal élt Jansen Enikel *Weltchronik*⁶⁸⁰-jában is: Szaladin halálos ágyán nem tud dönteni afelől, hogy lelke üdvözülését mely istennek szánt adománnyal biztosíthatná, mivel minden egyes monoteista vallás önmagát kiállítja ki egyetlenként s igazként, de nem szolgálat meggyőző bizonyítékokat a vita eldöntéséhez.

„sol ich nû scheiden, / so muoz ich verjehen, / wie sol mîner sêl geschehen? / wer sol der pflegend sîn, / so si scheidet von dem lîb mîn?/ .../ sol ich sie dann Machmet / empfelhen, daz ist der kristen spot, / die jehent, daz ir herr got / sî sterker dann Machmet; / ... / sô is mir daz wol bekant, / daz di juden zehant / jehent, daz ir got

⁶⁷⁶ „Le roi captif, qui ne s’attendait qu’à la mort, fut étonné d’être traité par Saladin comme aujourd’hui les prisonniers de guerre le sont par les généraux les plus humains.” (A fogságba esett király, aki már csak a halált várta, meglepődött, hogy Szaladin úgy bánt vele, mint ma a hadifoglyokkal a leghumánusabb generálisok.) Voltaire, *Oeuvres Complètes de* -. Paris: chez Firmin-Didot et Cie, 1877. III, 208. o.

⁶⁷⁷ „Lorsqu’il fit son entrée dans Jérusalem, plusieurs femmes vinrent se jeter à ses pieds en lui redemandant, les unes leurs maris, les autres leurs enfants ou leurs pères qui étaient dans ses fers; il les leur rendit avec une générosité qui n’avait pas encore eu d’exemple dans cette partie du monde” (Mikor bevonult Jeruzsáembe, több nő a lába elé vetette magát, s rabságban tartott férjeikért, mások gyermekeikért vagy atyjukért könyörögtek. Szaladin oly nagylelkűen adta át nekik őket, mint amilyenre még nem volt példa a világ e részén.) im. uott.

⁶⁷⁸ „(Saladin) garda fidèlement sa parole.” (hűen megtartotta szavát) im. 210. o.

⁶⁷⁹ „Azt mondják, végakaratóban egyformán rendelkezett a szegény mohamedánok, zsidók és keresztények javára, s intézkedésével azt akarta megértetni, hogy minden ember testvér, s hogy megsegítésükkor nem azt kell tudnunk, miben hisznek, hanem hogy miben szenvednek hiányt. Keresztény uralkodóink közül kevés ily bőkezű, s az Európában oly gyakori krónikások közül kevesen szolgálatnak Szaladinnak igazságot.” im. uott. Lessing német fordításában „Man sagte, er habe in seinem Testamente verordnet, gleichgroße Summen unter die armen Mahometaner, Juden und Christen, als Almosen, auszuheilen, durch welche Verordnungen er habe zu verstehen geben wollen, daß alle Menschen Brüder wären, und man, um ihnen beizustehen, sich nicht darnach, was sie glaubten, sondern, was sie ausstehen hätten, erkündigen müßte.” „Geschichte der Kreuzzüge” in (Erich Schmidt), *G. E. Lessings Übersetzungen aus dem Französischen Friedrich des Großen und Voltaires*. Berlin: Wilhelm Herz, 1892. 198. o.

⁶⁸⁰ *Monumenta Germaniae Historica* Bd. III.1, Abt. *Jansen Enikels Werke*. Vers 26551-26676.

sterker sî. / welher under den drîen mich sorgen frî / macht, dem will ich mîn sêl lân / und disen zwein ab gestân. / nû is leider diser strît / under juden, kristen ze aller zît. / ... / daz ist ein jaemerlîch geschiht.”⁶⁸¹

A további megfontolásokra már nincs idő, ezért Szaladin legdrágább kincsét, egy zafírból készült asztalt három egyenlő részre vágatja, egyformán áldozva ezzel mindhárom istennek - a vita megoldhatatlansága ellenére a „frum man” úgy dönt, a három vallás valamelyike mindenképpen igaz, ezért bármelyik választása s a másik kettő elutasítása meggondolatlanság lenne részéről; az idő majd eldönti, a három áldozat közül melyik is volt az, mely lelki üdvét szolgálta:

„den tisch hiez er ... / teilen in drie teil. / daz ein teil gap er ze stet / sînem got Machmet, / daz ander teil ân spot / gap er durch der kristen got. / daz dritt teil gap er gar / für den juden got zwâr. / er sprach: ’swelcher sterker sî, / der muoz mich tuon sorgen frî, / wan ich niht bezzers wizen kan.”⁶⁸²

Lessing Voltaire művének német fordítójaként⁶⁸³ jól ismerte a toleráns Szaladin irodalmi motívumát; a *Nathan der Weise* másik fontos forrásaként François Louis Claude Marin *Geschichte Saladins Sulthans von Egypten und Syrien* című 1761-ben E. G. Küster által német nyelvre fordított kötetét használta.⁶⁸⁴ Marin írásában Szaladin éppúgy az erényes uralkodó s emberbarát mintatípusa, s a különböző vallásokkal szembeni tolerancia ugyanazon toposzával találkozhatunk:

„Alle Personen, ohne Unterschied des Ranges, des Alters, des Landes, der Religion fanden bey ihm einen freyen Zutritt: die Muselmänner, die Christen, die Unterthanen, die Ausländer, die Armen, die Reichen, alle wurden zu seinem Richterstuhle zugelassen und nach den Gesetzen, oder vielmehr nach der natürlichen Billigkeit gerichtet.”⁶⁸⁵

⁶⁸¹ „most hát búcsúznom kell életemtől, s döntenem kell, mi történjen a lelkeimmel? Ki az, aki pártfogolja, s testemtől elválasztja? ... Mohamednek ajánljam, akin a keresztények gúnyolódnak, s azt állítják, istenük erősebb nála ... tudom jól, a zsidók is azt állítják, hogy istenük erősebb. Amelyik e három közül megszabadít gondjaimtól, annak adom lelkeimet s a másik kettőt elvetem. Sajnos régi e zsidók és keresztények közötti vita. ... szomorú história ez.” 26620-26640

⁶⁸² Az asztalt ... három részre osztatta. Az első részt istenének, Mohamednek adta, a másikat őszinte szándékkal a keresztények istenének, a harmadikat a zsidók istenének adta. Azt mondta: jobb megoldást nem tudok, amelyik az erősebb, az megszabadít aggódásaimtól.” 26655-26665

⁶⁸³ Schmidt (1892)

⁶⁸⁴ Marin, François Louis Claude, *Histoire De Saladin, Sulthan D’Egypte Et De Syrie*. Paris, 1758. vö. (Peter von Düffel), *Erläuterungen und Dokumente. Nathan der Weise*. Stuttgart: Reclam, 1985. 81-86. o. szintén részletek találhatóak Marin művéből: LW 9,1160-1176. o.

⁶⁸⁵ „Mindenki, rangra, korra, országra s vallásra való tekintet nélkül beléphetett hozzá: muzulmánok, keresztények, alattvalók, külföldiek, szegények, gazdagok, mind bírói széke elé járulhattak s mind felett a törvények, vagy inkább a természetes igazságosság alapján mondott ítéletet.” uott.

Lessing ismeretei azonban nem korlátozódtak a már említett forrásokra, s olvasmányai között megtalálhatjuk a korban elérhető műveket, melyek közül jónéhány bizonyítja, hogy a Szaladin személyét övező tisztelet nem terjedt ki szükségszerűen vallására is. Olvasta George Sale 1734-ben kiadott Korán-fordítását, mely az első többé-kevésbé megbízható európai nyelven kiadott szöveg, s a kiadást megelőző *Preliminary Discourse*-t; emellett ismerte a korszak neves orientalistáinak műveit,⁶⁸⁶ s éppígy Humphrey Prideaux *The true nature of imposture fully displayed in the Life of Mahomet*⁶⁸⁷ című könyvét, mely a prófétát csalóként ábrázolja - Bayle a *Dictionnaire Critique*-ben átveszi Prideaux vélekedését,⁶⁸⁸ s azt állítja, Mohamed epilepsziás rohamait igyekezett leplezni felesége előtt, és ezért találta ki azt a nyilvánvaló hazugságot, hogy Allah Gábiel arkangyalon keresztül egy új vallás megalapítására szólította fel. Prideaux művére válaszul született a névtelen *Mahomet No Impostor, or a Defence of Mahomet* című pamflet, illetve Henry Boulainvilliers *La vie de Mahomet*⁶⁸⁹ műve, melyek az iszlámot különösen ésszerű vallásként kezelik.⁶⁹⁰

Lessing jól ismerte az iszlámot fanatizmussal társító véleményeket: e véleménnyel már az ötvenes években, Voltaire műveinek fordításakor is találkozott; ez utóbbi értékelésében Mohamed egy „erhabener und verwegener Marktschreyer”, a Korán „Mischmasch, ohne Verbindung, ohne Ordnung, und ohne Kunst”, s az általa hirdetett vallás „Raserey”.⁶⁹¹ Saját álláspontja azonban jelentősen eltér ettől, s Marigny *Geschichte der Araber zur Zeit der Kalifen*⁶⁹² fordításának kapcsán így ír:

„Seit dem Verfall des römischen Reiches, verdient wohl die Geschichte keines einzigen Volkes mit mehrerm Recht bekannt zu sein, als die Geschichte der arabischen Muselmänner; sowohl in Betrachtung der großen Leute welche unter ihnen

⁶⁸⁶ Edward Pocock, *Specimen Historiæ Arabum*. 1636.; Adriaan Reelant (Reland), *De religione Mohammedica libri duo*. Utrecht, 1705, ²1717.; (Berthélemy d'Herbelot) *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient...* Paris, 1697.; Simon Ockley, *History of the Saracens; Comprising the Lives of Mohammed and His Successors, to the Death of Abdalmelik, the Eleventh Caliph*. 1708-18., 1757.; Gagnier, *La Vie de Mahomet traduite et compilee de l'Alcoran, des Traditions Authentiques de la Sonna et des meilleurs Auteurs Arabes*. Amsterdam, 1748.; Jakob Reiske, *Prodidagmata ad Hagji Chalifae librum memorialem*. Lipsiae, 1747/1766.

⁶⁸⁷ London, 1697.

⁶⁸⁸ Art. „Mahomet” Amsterdam, 1740. 3:256-272. o. a szócikk második felében Bayle a Mohameddel kapcsolatos tévhiteket cáfolja, többek között Pocock művét felhasználva.

⁶⁸⁹ Amsterdam: P. Humpert, 1730. német fordítás 1768.

⁶⁹⁰ vö. 767. jegyzet

⁶⁹¹ „magasztos és vakmerő vásári kikiáltó”, „rend, kapcsolat s művészet nélküli zagyvalék”, „örjögés”. „Von dem Korane und dem Mahomed” in Schmidt (1892) 129-134. o.

⁶⁹² Berlin u. Potsdam, C.F. Voss, 1752/1754. fr. François-Augier de Marigny, *Histoire des arabes sous le gouvernement des califes*. Paris: Veuve Estienne et fils, 1750. Az angol fordítás *The History of the Arabians* címmel jelent meg 1758-ban.

aufgestanden sind, (...), als in Ansehung der Künste und Wissenschaften, welche ganze Jahrhunderte hindurch den schönsten Fortgang unter einem Volke genossen, welches uns unsre Vorurteile gemeiniglich als ein barbarisches Volk betrachten lassen.“⁶⁹³

A darab legfontosabb, címadó szereplője Nathan, a bölcs zsidó, akinek neve adót, illetve Isten által adottat jelent, s akinek alakját a szakirodalom gyakori állítása szerint Lessing barátjáról, Moses Mendelssohnról formázta; így pl. David Sorkin Mendelssohnról írott monográfiájának⁶⁹⁴ bevezetőjében képviseli ezt az álláspontot. A kötet francia nyelvű kiadása⁶⁹⁵ egy Oppenheim festményről készült metszetet tesz borítójára, ahol a Lavaterrel vitázó Mendelssohn válla fölött Lessing örökdió atyáian, míg a háttérben Fromet Mendelssohn érkezik csészéssel megrakott tálcával.⁶⁹⁶ A megkezdett sakkparti előterében Lavater képtelen fékezni indulatát, székéről félig felemelkedve s heveségében az asztalterítőt is összegyűrve egy nyitott könyvet - minden valószínűség szerint a Bibliát - tol a szakállát elmélyülten simogató Mendelssohn elé, míg Lessing távolságtartó érdeklődéssel, tekintetét a távolba szegezve áll a vitázók felett. Természetesen ez a jelenet soha nem játszódott le a valóságban, de jól jelzi, hogy a filozófiatörténeti toposz szerint Mendelssohn nem képzelhető el Lessing nélkül, főleg nem egy vallási meggyőződését támadó vitában – s e kép pendantja tér vissza a Mendelssohnt Nathan alakjával azonosító kijelentésekben: ha Lessing egy művelt s a felvilágosult néző szimpátiáját felkelteni képes zsidóról beszél, az csak a berlini Mózes lehet. Dominique Bourel ugyanezt a véleményt hangoztatja az egyetlen francia nyelven íródott Mendelssohn monográfiában,⁶⁹⁷ noha ő emellett utal a mintául szolgáló Mendelssohn és a szindarabbéli Nathan jelentős különbözőségére, mely ellentmondásossá teszi a kiinduló álláspontot.⁶⁹⁸

⁶⁹³ „A római birodalom bukása óta egyetlen nép történelme sem érdemli meg több joggal, hogy megismerjük, mint az arab muzulmánoké, mind figyelembe véve a köztük támadó nagy embereket, ... mind a művészetek és tudományok tekintetében, melyek egész évszázadokon keresztül a legszebb fejlődésen mentek keresztül egy olyan nép körében, melyet előítéletünk általában mint barbár népet látta.” Im. 2, 487. o.

⁶⁹⁴ David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. London: Peter Halban, 1996. Az igyekezet, hogy a darab szereplőiben Lessing kortársainak alakját fedezze fel, Gustav Gruener írásában („The Genesis of the Characters in Lessing’s ‘Nathan der Weise’” *PMLA* 7/2 (1892) 75-88. o.) ért csúcsára; a szerző Nathan-ban Mendelssohnt és Spinoza-t, Recha-ban Lessing mostohalányát, Al-Hafiban Abraham Wulff-ot, Lessing sakkpartnerét, Sittah-ban Elise Reimarust, a Pártiárkában Goeze-t, Saladin-ban pedig magát Lessinget vélte felfedezni. (im. 77. o.)

⁶⁹⁵ David Sorkin, *Moïse Mendelssohn. Un penseur juif à l’ère des Lumières*. Paris: Albin Michel, 1996.

⁶⁹⁶ Moritz Daniel Oppenheim, Lavater und Lessing bei Moses Mendelssohn, 1856.

⁶⁹⁷ Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn*. Paris: Gallimard, 2004. 93. o.

⁶⁹⁸ „C’est Moses Mendelssohn, qui aurait inspiré la figure de Nathan, en réalité assez différent de son modèle.” „Moses Mendelssohn az, aki Nathan - a valóságban e mintától eléggé eltérő - alakját ihlette” im. 396. o.

Lessing alig húsz éves, amikor 1749-ben megírja harmadik színdarabját, a *Die Juden*-t.⁶⁹⁹ Ekkor még arról álmodik, hogy ő lesz a „német Molière”,⁷⁰⁰ és az írásban a francia komédiák, különösen Molière, Marivaux és Goldoni művei inspirálják. A közönség elé egy évvel korábban, 1748-ban lépett először, a *Der junge Gelehrte* című darabbal, de ismertté csak 1754-ben válik, a *Die Juden* megjelenése után kialakuló vitában.

Az ifjú író komédiái számára inkább komoly, mint könnyed témákat talál, mintha azt akarná megmutatni kételkedő apjának, hogy egy színpadi szerző még lehet „jó keresztény”,⁷⁰¹ s hogy maga a színház, a teológusok megvetésének állandó tárgya a tudós beszélgetések médiumává válhat.⁷⁰² második színpadi művében, a szintén 1749-ben született *Der Freigeist*-ban szatírája célpontjául a valóság interpretációjának szélsőséges, racionális vagy ortodox-teológiai változatait teszi meg, a *Die Juden*-ben pedig a zsidókkal szembeni gyűlölet a darab témája.

A mű újdonsága nem szereplőválasztásában rejlik, hisz a zsidó alakjával már Lessing előtt is találkozhatunk az irodalmi alkotásokban. A 18. század Németországában a középkori misztériumjátékok zsidó sztereotípiája még él, noha a század első feléből nem rendelkezünk pontos adatokkal a bemutatásra kerülő művekről. E hiány nem bizonyítja a sztereotip ábrázolás eltűnését, mivel a *Wandertruppen* a lehető legritkább esetben publikálták repertoárjukat.⁷⁰³ A másik, Lessing és kortársai számára jól ismert példa Shakespeare *Velencei kalmár*-ja; ahol a darab Shylock alakjában sokkal inkább annak gazdasági szerepére, mintsem vallásbéli különbözőségére koncentrálnak, mely az európai gondolkodás centrumában marad egészen a 18. századig, hogy később biológiai-raciális tényre változzon. Valószínűsíthetjük, hogy Shakespeare személyesen egyáltalán nem találkozott zsidóval, hiszen 1290 óta zsidók nem telepedhettek le Angliában, s a kérdés csak Cromwell hatalomra kerülése után vetődik fel.⁷⁰⁴

⁶⁹⁹ A végső változat 1753-ban készült el, s az első színházi bemutatóra 1766-ban, Nürnbergben került sor. Fontos megjegyeznünk, hogy Lessing *Lesedrama*-ként írta a darabot, s ugyanez igaz a *Nathan der Weise*-re is.

⁷⁰⁰ Lessing levele apjához, 1749. április 28. idézi Harth, Dietrich, *Gotthold Ephraim Lessing*. München: Beck, 1993. 36. o.

⁷⁰¹ *ibid.* 39. o.

⁷⁰² Ugyanezt az állítást ismétli a Goeze-vel évtizedekkel később folytatott vitában is, s a *Nathan der Weise* e tekintetben e korai meggyőződés késői bizonyítékaként is kezelhető.

⁷⁰³ Lessing darabjának zsidó alakja e sztereotípiák tökéletes ellentéte, s ennek segítségével - via negationis - képesek vagyunk rekonstruálni; további elem feltevésünk alátámasztásához újbóli felbukkanása a 19. század antiszemita irodalmában. Vö. Gilman, Sanders, *The Jew's Body*. New York: Routledge, 1991.

⁷⁰⁴ Vö. Manasseh ben Israel, *Vindiciae Judaeorum*, London, 1656. Németül: *Rettung der Juden*, JubA 8, 1-73. o.

A Lessing előtti irodalomban találkozhatunk a zsidó alakjával Christian Gellertnél, a *Das Leben der schwedischen Gräfin von G.*⁷⁰⁵ című regényében, mely gazdag zsidók egy csoportját szerepelteti; egyikük a grófnő Szibériában bebörtönzött férje segítségére siet, s a két férfi között kialakul valami, amit szinte barátságnak nevezhetnénk. A zsidó humanitásának bizonyítása ellenére mellékszereplő marad, s a történet morális tanítása nem érinti az előítéletek alapjait:

„Vielleicht wuerden viele von diesem Volke beßre Herzen haben, wenn wir (...) sie nicht oft durch unsere Auffuehrung noethigten, unsere Religion zu hassen.”⁷⁰⁶

Annak ellenére, hogy Gellert elfogadja a keresztények bizonyos mértékű felelősségét, az anti-judaista repertoár érintetlen marad: az a keresztény bizonyosság, mely szerint a zsidók gyűlölik Jézus vallását, nem változik, s helyet biztosít a tradicionális vádaknak, mint pl. a rituális gyilkosságok vagy az *Alenu*⁷⁰⁷ imát érintő vádak.

A *Die Juden*-ben egy nemes és idegen Utazó élete kockáztatásával megmenti az útonálló zsidóktól a Bárót és leányát, a Fräulein-t, majd a darab folyamán sikeresen leleplezi a banditákat, akikről kiderül, hogy ál-zsidók s igazi keresztények, ráadásul magának a Báronak a szolgálói. A Báró hálája elismeréséül felajánlja a bátor idegennek leánya kezét, de az Utazó nem fogadja el a nagylelkű ajánlatot, s hogy elkerülje jóakarója megsértését, felfedi valós identitását:

„Der Reisende (beiseite). Warum entdecke ich mich auch nicht? – Mein Herr, Ihre Edelmütigkeit durchdringet meine ganze Seele. Allein schreiben Sie es dem Schicksale, nicht mir zu, daß Ihr Anerbieten vergebens ist. Ich bin – –

Der Baron. Vielleicht schon verheiratet?

Der Reisende. Nein – –

Der Baron. Nun? was?

Der Reisende. Ich bin ein Jude.

Der Baron. Ein Jude? grausamer Zufall!

Christoph. Ein Jude?

Lisette. Ein Jude?”⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ 1747.

⁷⁰⁶ „Lehetséges, hogy e nép tagjai közül sokan jobb szívvel bírnának, ha nem kényszerítenénk őket vallásunk gyűlöletére.” Gellert, id. .Poliakov, Léon, *Histoire de l'antisémitisme*. 1-2. Paris: Calmann-Lévy, 1981. 75. o.

⁷⁰⁷ Az *Alenu* ima problematikájához lásd Moses Mendelssohn, *Zufällige Gedanken über des Hrrn. Prof. Kypke Beschuldigung den Judenschaft zu Königsberg, und besonders über das Gebet Alenu*. GS VI, 418-424. o.

⁷⁰⁸ „Utas. Miért is nem fedem föl magam? ... Báró úr, az ön nemeslelkűsége mélységesen meghatott. De ne nekem, hanem a sorsnak rója fel, hogy ajánlata hiábavaló... Én ugyanis... / Báró. Talán már házas

A német irodalom történetében ez az első alkalom, hogy a „művelt zsidó” alakja megjelenik a színpadon, főszerepet kap a szerzőtől és pozitív karakterrel bír: megmenti egy keresztény életét,⁷⁰⁹ megakadályoz egy bűntényt s leleplezi a rablók valós hovatartozását,⁷¹⁰ és saját identitását csak a darab végén fedi fel. E szereplőben nem találjuk a kortárs előítéleteket: utazónk nem hord szakállat, se kaftánt,⁷¹¹ akcentus nélkül beszél németül,⁷¹² nem kereskedő és nem fogadja el a Báró pénzét;⁷¹³ sokkal inkább tudós, aki poggyászában könyveit hordja, becsületes és nem hallhatunk tőle keresztényellenes megjegyzéseket.⁷¹⁴

A sztereotip zsidó-kép teljes tagadásával Lessing csapdát állít közönségének, melyet az álruhás rablók történetével álcáz: látszólag elfogadja az előítéletet, mely azonosítja a zsidó és a bűnöző alakját. A darab három állomása az antijudaista nézőpont elhagyásához vezeti a nézőket: a Bárót megtámadó útonállóak valójában zsidónak öltözött keresztények, akik a zsidók különbözőségének látható jeleivel –szakáll és ruházat – álcázzák magukat. A kereszténynek öltözött valódi zsidó leleplezi az álruhás rablót s ezzel egyidőben felfedi a darab uralkodó előítéletét. A csapda csak az Utazó valós identitásának felfedésekor zárul be; a néző, aki eddig a pillanatig problémamentesen azonosulni tudott a művelt idegen személyével és nemes cselekedeteivel, hirtelen önnön előítéleteivel szembesül.

ember? / Utas. Nem. / Báró. Hát akkor? / Utas: Én ugyanis zsidó vagyok. / Báró: Zsidó? Szörnyű véletlen! / Kristóf: Zsidó? / Lisette: Zsidó? /” 22. Jelenet magy. Lessing (1958) 40. o. ford. Sándor Rudolf.

⁷⁰⁹ Lessing itt egyértelműen a rituális gyilkosság-vádak pendantját állítja színpadra.

⁷¹⁰ A zsidó alakja gyakran azonosítódik a bűnözőével, vö. Gilman (1991) 4. fejezet, „The Jewish Murder”.

⁷¹¹ A ruházat eltérése mind az anti-judaista, mind később az antiszemita repertoár részét képezi.

⁷¹² A német nyelv külön kifejezéseket alkalmaz a jiddis anyanyelvűekre jellemző akcentus kifejezésére: „judeln” és „mauscheln”. A nyelv sztereotípiákban játszott szerepéhez lásd Olender, Maurice, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*. Paris: Gallimard, Le Seuil, 1989. és Gilman (1991) 1. fejezet „The Jewish Voice”

⁷¹³ „Der Baron. So will ich wenigstens soviel tun, als mir das Schicksal zu tun erlaubt. Nehmen Sie mein ganzes Vermögen. Ich will lieber arm und dankbar, als reich und undankbar sein. Der Reisende. Auch dieses Anerbieten ist bei mir umsonst, da mir der Gott meiner Väter mehr gegeben hat, als ich brauche. Zu aller Vergeltung bitte ich nichts, als daß Sie künftig von meinem Volke etwas gelinder und weniger allgemein urteilen. Ich habe mich nicht vor Ihnen verborgen, weil ich mich meiner Religion schäme. Nein! Ich sahe aber, daß Sie Neigung zu mir, und Abneigung gegen meine Nation hatten. Und die Freundschaft eines Menschen, er sei wer er wolle, ist mir allezeit unschätzbar gewesen.” (Báró. Legalább azt hadd tegyem meg, amit a sors nem tilt. Uram, legyen öné minden vagyonom... Inkább legyek szegény, de hálás, mintsem gazdag, de hálátlan. Utas. Ezt nem fogadhatom el. Atyáim istene többel ajándékozott meg, mint amennyire szükségem van. Viszonzásul csak azt kérem öntől, hogy valamivel szelídebben és kevésbé általánosítva ítéljen népem fölül. Nem szégyellem a vallásomat, s nem ezért titkolózom ön előtt. Nem! De láttam, hogy kedvel engem, népemet azonban nem szívelheti. Én pedig mindennél többre becsülöm egy ember barátságát, bárki legyen is az, ha megtisztel vele.) 22. Jelenet magy. im. 41. o. Az antijudaista hagyományban a zsidó és valódi istene, Mammon közötti kapcsolat alapvető, s egy zsidó, akit nem érdekel a pénz, elképzelhetetlen. Vö. Christoph darabbeli megállapítása: „...es gibt doch wohl auch Juden, die keine Juden sind.” (Senki se hinné el, hogy* ilyen zsidó is van.) uott. *szó szerint: „hogyan vannak zsidók, akik nem zsidók”.

⁷¹⁴ A kortársak számára ez az elem inkább jövőbeli lehetőségnek tűnt, mintsem realitásnak.

„Der Baron. (...) O wie achtungswürdig wären die Juden, wenn sie alle Ihnen glichen!
Der Reisende. Und wie liebenswürdig die Christen, wenn sie alle Ihre Eigenschaften
besäßen!”⁷¹⁵

A közönség számára a hatás azonnali, a *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*⁷¹⁶-ben a híres orientalista, Johann David Michaelis⁷¹⁷ hevesen kritizálta a központi szereplő alakját: szerinte az Utazó személyében színpadra állított zsidó a valóságban túlságosan valószínűtlen, hisz még az erény átlagos foka is kivételesnek tűnik egy olyan nép képviselőinek körében, melynek életvezetési elvei tökéletesen immorálisak.

„Der unbekante Reisende ist in allen Stücken so vollkommen gut, so edelmütig, ... gebildet, daß es zwar nicht unmöglich, aber doch allzu unwahrscheinlich ist, daß unter einem Volke ..., das wirklich die üble Begegnung der Christen auch zu sehr mit Feindschaft oder wenigstens mit Kaltsinnigkeit gegen die Christen erfüllen muß, ein solches edles Gemüt sich gleichsam selbst bilden könne. Diese Unwahrscheinlichkeit störte unser Vergnügen desto mehr, je mehr wir dem edlen und schönen Bilde Wahrheit und Dasein wünschten. Aber auch die mittelmäßige Tugend und Redlichkeit findet sich unter diesem Volke so selten, daß die wenigen Beispiele davon den Haß gegen dasselbe nicht so sehr mindern, als man wünschen möchte.”⁷¹⁸

Válaszában Lessing aláhúzza, hogy efféle zsidók valóban léteznek, s ennek bizonyítékeként megemlíti egy barátját; e levél Moses Mendelssohn belépője lép a német irodalom és filozófiai színterére:

„Er ist wirklich ein Jude, ein Mensch von ethlichen zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweisung, in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit, in der Poesie, eine große Stärke erlangt hat. ... Sein Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich

⁷¹⁵ „Báró: Ó, hogy megbecsülnék a zsidókat, ha mind olyanok volnának, mint ön. / Utas: Mi pedig hogy szeretnénk a keresztényeket, ha mindegyikük olyan derék ember volna, mint ön, báró úr.” 22. Jelenet magy. im. 42. o.

⁷¹⁶ 1754. június 13.

⁷¹⁷ 1754-től egészen haláláig Göttingenben oktatott; a héber filológia, a bibliai földrajz s a mózesi jog tárgykörében publikálta tudós műveit.

⁷¹⁸ „Az ismeretlen utazó az egész darabban oly tökéletesen jóként, nemes érzelmekkel teliként ... ábrázolódik, hogy ha nem is lehetetlen, de legalábbis valószínűtlen, hogy egy ilyen nemes karakter formálódhasson azon nép körében... , melyet a keresztények rossz bánásmódja ez utóbbiak iránti gyűlölethez, vagy legalábbis hidegséghez vezet. E valószínűtlenség annál inkább zavarta műélvezetünket, minél inkább szerettük volna igaznak s megvalósulva látni e nemes és szép képet. De a középszerű erény és őszinteség is oly ritka e nép között, hogy a kevés példa nem képes oly mértékben mérsékelni az ellene irányuló gyűlöletet, mint ahogy kívánnánk.” Idézi Mayer, Hans, *Les marginaux. Femmes, juifs et homosexuels dans la littérature européenne*. Paris: Albin Michel, 1994. 355. o.

ihn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als seine Irrtümer fehlen werden”⁷¹⁹

Lessing válaszához csatolja eme ifjú s művelt zsidó a darabot s az azt kifogásoló Michaelis-recenziót tárgyaló levelét; a névtelen szerző, aki élő példájává vált annak, hogy létezhet olyan zsidó, mint amelyet Lessing az Utazó személyében színpadra állított, Moses Mendelssohn, s a címzett a jól ismert berlini orvos pedig Aaron Samuel Gumperz, akinél Lessing először találkozott a fiatal Mendelssohnnal egy sakkparti alatt. E levelében Mendelssohn hangsúlyozza, hogy Lessing darabja azt a tanítást adja át a közönségnek, mely szerint „a zsidók is emberek”.⁷²⁰ Lessing e korai művének originalitása és érdeme a zsidó irodalmi reprezentációjának tradíciójával való teljes szakítás. A kortárs zsidó-képet alkotó elemek tudatos ellehetetlenítésének köszönhetően a *Die Juden* fontos helyet tölt be a németországi zsidóemancipáció történetében, még akkor is, ha az előítéletekkel szemben folytatott harcához szokatlan fegyvert, a szatírárt választja és a tolerancia elméleteiben oly gyakran alkalmazott politikai-jogi érvkatalógust teljes egészében elkerüli.⁷²¹

Al Hafí alakja több szempontból is túlmutat a darab keretein, s ezzel a legizgalmasabb s legkevésbé megfejthető figurává válik. Karl Lessingtől tudjuk,⁷²² hogy fivére *Der Derwish* címmel a *Nathan* folytatásának megírását tervezte, főszereplővé téve a darabból idő előtt kilépő Al-Hafit. Idő és pénz hiányában azonban a tervezett

⁷¹⁹ „Valóban zsidó, (...) aki mindenféle oktatás nélkül igen nagy tudásra tett szert a nyelvekben, matematikában, filozófiában s költészetben. (...) Becsületessége és filozófiai szelleme már most második Spinozává teszik szememben, akiből az elsőhöz való teljes hasonlósághoz csak annak tévedései hiányoznak.” (Lessing levele Johann David Michaelishez, 1754. október 16. Lessing (Werke I) 1039. o.)” Érdekes megjegyeznünk, hogy 1755-ben Michaelis Lessinget gyanította Mendelssohn első, névtelenül megjelent írása, a *Die Philosophische Gespräche* szerzőjeként, s egy évvel a *Die Juden* szigorú kritikájának publikálása után nyilvánosan korigálta tévedését: „(...) tévedtünk vélekedésünkben, amikor a Filozófiai Párbeszédet Lessing úr művének tartottuk. Azóta megismertük a valódi szerzőt: (...) körülményei követelték meg azt, hogy kevés barátján kívül senki ne ismerje őt íróként, de azt nem hallgathatjuk el olvasóink elől, hogy életmódját tekintve egyáltalán nem tartozik a tudósok közé, s nem is azok közt kell keresnünk, akik keresztényeknek vallják magukat, hanem a zsidók között.” (*Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*. 1755. 113. Stück. 1107-1108. o.)

⁷²⁰ „Die guten Leute, ... haben doch endlich die große Entdeckung gemacht, daß Juden auch Menschen sind. So menschlich denkt ein Gemüt, das von Vorurteilen gereinigt ist.” (A jó emberek ... azt a nagy felfedezést tették végre, hogy a zsidók is emberek. Ily emberien gondolkodik egy szív, melyet megtisztítottak az előítéletektől.) idézi Harth (1993) 42. o.

⁷²¹ Ugyanakkor meg kell említenünk, hogy a tolerancia Lessing által alkalmazott autodestruktív fogalmának és a „művelt, nemes zsidó” alakjának eszmetörténeti hatása nem értékelhető ilyen egyértelműen, s a 19. század megváltozó intellektuális klímájában sokkal inkább negatív következményei kerülnek felszínre. Lásd pl. Hannah Arendt, *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992. 7-148. o. illetve Gerschom Scholem, *A kabbala helye az európai szellemtörténetben I-II*. Budapest: Atlantisz 1995. 201-237. o.

⁷²² vö. Lessing levele Karlhoz, 1779. március 16. Lessing (Werke I) 1217. o.

írások egy része csupán terv maradt, így például egy, a drámai interpunkciót tárgyaló értekezés, különböző magyarázatok, s a tervezett folytatás, melyhez ha készített is Lessing vázlatokat, a hagyatékban nem maradtak fenn.

Al Hafi neve Nathan-hoz hasonlóan beszélő név: mezítlábast jelent, s ez a ruhadarabok szimbolikus jelentőségét ismerve különösen fontosnak tűnik - a darab elején felvett defterdár jelmeztől s ezzel a *Kerl im Staat* külsőségeitől éppolyan természetességgel válik meg, mint a bűn sorsközösségével sújtott emberi társadalomtól:

„Am Ganges, / Am Ganges nur giebt's Menschen...”⁷²³

Mindezzel azonban, ha nem is egyértelműen, de a kívülállás, az emberi lényeg elfedettséget nélkülöző megmutatkozásának lehetősége teremődik meg. Al Hafi emblemikus alakja túlmutat a cselekmény keretein s egy teljesebb, az emberi tulajdonságok tisztaságát megrontó⁷²⁴ társadalmon kívüli élet mintájával szolgál:

„Geduld! Was ihr am Hafi unterscheidet, / Soll bald geschieden wieder sein. - Seht da / Das Ehrenkleid, das Saladin mir gab. / Eh' es verschoffen ist, eh' es zu Lumpen / Geworden, wie sie einen Derwisch kleiden, / Hängt's in Jerusalem am Nagel, und / Ich bin am Ganges, wo ich leicht und barfuß / Den heißen Sand mit meinen Lehrern trete.”⁷²⁵

E ponton egymástól jelentősen eltérő interpretációs lehetőségek között választhatunk: a privát szférába való visszavonulás ideáljának túlinterpertálása s az igyekezet, hogy Lessing főbb színpadi műveiben a közügyektől való elfordulás anti-abszolutista ideálját fedezze fel, Al-Hafí alakját más Lessing-hősök, Aridäus (Philotas), Tellheim (Minna) és Appiani (Emilia Galotti) társaságába helyezi.⁷²⁶ Wilson⁷²⁷

⁷²³ „A Gangesznál vannak csak emberek” II/9. Gotthold Ephraim Lessing, *Bölcs Náthán. Drámai költemény öt felvonásban*. Budapest: Magyar Helikon, 1979. 68. o. ford. Lator László.

⁷²⁴ Al Hafi, mache, daß Du bald / In deine Wüste wieder kommst. Ich fürchte, / Grad' unter Menschen möchtest Du ein Mensch / Zu sein verlernen.” I/3, (Menj, Al-Hafí, menj / Pusztádba vissza ismét! Félek, épp / Itt emberek között felejténél / El ember lenni.) im. 27. o.

⁷²⁵ „Csak türelem! Szétválík nemsokára / Ismét, amit szétválaszt Hafiban. / E Szaladintól nyert díszes gúnya / Még el sem rongyolódik, nem nyüvik / Dervishez illó condrává, mikor / A sutba vágom, s meztélláb bolyongok / Tanítóimmal s könnyű szívvel én / A Gangesz-parti perzselő homokban.” I/3. im. 25-26. o.

⁷²⁶ vö. Peter Weber, *Das Menschenbild des bürgerlichen Trauerspiels: Entstehung und Funktion von Lessings „Miß Sara Sampson”*. Berlin: Rütten & Loening, 1970. 60., 198., 225. o. illetve (Wilfried Barner, Gunter Grimm, Helmuth Kiesel, Martin Kramer) *Lessing: Epoche - Werk - Wirkung*. München: Beck, 1981. (Ein Arbeitsbuch für den literaturgeschichtlichen Unterricht) 319. o.

⁷²⁷ Wilson, W. Daniel, „'Die Dienste der Grossen': The Flight from Public Service in Lessing's Major Plays” *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 61/2 (1987) 238-265. o.

Koselleck elemzésére⁷²⁸ támaszkodva vitatja e nézőpont egyszerűsítő megállapításait, s felhívja a figyelmünket, hogy a 18. század vezető értelmiségének politikai és morális dialektikájában a közéletből való kilépés idealizált gesztusa mellett megfér az állam szerepének elfogadása és szükségszerűségének állítása a reformok végrehajtásában. Koselleck e tendencia legradikálisabb kifejeződéséként a csekély létszámú, de befolyásos *Illuminaten* példáját hozza fel,⁷²⁹ akik az 1784-es betiltás előtt az állam elfoglalásával, tagjaik megfelelő pozícióba helyezésével szándékoztak politikai teret biztosítani az általuk kívánt reformoknak. Wilson Lessing korai műveinek⁷³⁰ esetében elfogadja azt a tézist, hogy Lessing - főleg személyes tapasztalatai és illúzióvesztése miatt - nem lát esélyt a humanista ideálok és a közszereplés szintézisének megvalósítására,⁷³¹ mindez azonban nem jelenti azt, hogy Lessing egyetértene a privát szférába való visszavonulással: az 1772-ben, már Braunschweigben írt *Emilia Galotti*-ben Odoardo és Appiani legfőbb elve, a hercegi udvartól való távolság megtartása ad teret Marinellinek, hogy a gyenge herceget befolyásolja, s így a két Piemont völgyeibe elvágyó nemest felelősség terheli Emilia sorsának alakulásában. Ugyanígy érvel Al-Hafi esetében is: míg az értelmezések gyakran hozzák fel bizonyítékkul az éles Szaladin-kritikát Al-Hafi távozásának felértékeléséhez, Wilson Lessing fő forrására, Marin-ra hivatkozva épp e kritika túlzó karakterével semlegesíti Al-Hafi megítélését,⁷³² s teszi meg a darabbéli Nathan kudarcot valló, negatív ellenpontjává. Wilson állításait – noha ő maga nem teszi meg – Lessing saját érveivel is alátámaszthatnánk: a cselekedetek szférájának felértékelése s a Voltaire-i „cultiver le jardin” álláspontjának elvetése,⁷³³ illetve a *Ernst und Falk* megállapításai⁷³⁴ teljes összhangban állnak Wilson azon megállapításával, hogy Lessing nem ért egyet a politika elvetésének és a privát szféra idealizálásának kortárs tendenciájával.

Mindezzel azonban elfeledkezünk egy, analízisünk szempontjából alapvető részletről: a *Nathan der Weise* keletkezéstörténete s Lessing taktikai szándékai nem predesztinálják a darabot arra, hogy más polgári drámáival azonos szempontok alapján elemezzük - mint

⁷²⁸ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

⁷²⁹ Im. 74-81. o.

⁷³⁰ Philotas, Minna von Barnhelm.

⁷³¹ Aridäus szándéka, hogy fia visszaszerzése után lemond a trónról, jól mutatja a választási kényszer realitását: „Und wenn ich ihn habe, will ich nicht mehr König sein. Glaubst ihr Menschen, daß man nicht satt wird?” (És ha újra mellettem lesz, nem akarok többé király lenni. Azt hiszitek, ti emberek, hogy sohasem telik be a pohár?) Lessing (Werke I) 678. o. magy. Lessing (1958) 149. o. ford. Vámosi Pál.

⁷³² Szaladint „die Unmenschlichkeit der Christ” (a keresztények embertelensége) kényszerítette arra, hogy önnön meggyőződése ellenére kegyetlen legyen ellenfeleivel. vö. Düffel. (1985) 85. o.

⁷³³ vö. 9. fejezet.

⁷³⁴ Vö. 770. jegyzet

láttuk, már a darab műfajának meghatározása sem egyértelmű -, s Wilson érvelése mindezen konnotációkat teszi zárójelbe, amikor Al-Hafi-t Aridäus, Appiani, Tellheim alakjával állítja párhuzamba.

Al-Hafi visszatérése tanítóihoz, a Gangesz partjára egyúttal kilépés a darab folyamatából is, ami egyrészt magától értetődő, hiszen a helyszín végig Jeruzsálem marad, s így nem is követhetnénk nyomon vándorlását, másrészt mégis elgondolkodtató momentum, hiszen a gyűrű-parabola és a kerettörténet összetartó erejét a három, önmagát egyedül igaznak valló kinyilatkoztatott vallás egymáshoz, s az igazsághoz való viszonyának újradefiniálási kísérlete szolgáltatja, s ez az új meghatározás nem a vallások dogmatikai elemeinek átrendeződésében vagy teológiai alapelveinek összeegyeztetésében, hanem az egyén morális alaphelyzetének s feladatának felismerésében áll - ennek fényében Al-Hafi morális indíttatású migrációja megkülönböztetett figyelmet érdemel.

Al-Hafi nem csupán akkor lép ki a kinyilatkoztatott vallásokról folytatott vitából, amikor, elhagyva a vita színhelyéül szolgáló, s e három vallás számára különleges fontossággal bíró várost, újra magára ölti a dervisek hagyományosan egyszerű, szakadt gúnyját - ő a darab egyetlen szereplője, aki nem valamely kinyilatkoztatott vallás képviselője, hanem - ha tanítóinak személye s elejtett megjegyzése⁷³⁵ Lessing rejtett utalásaként kezelhető - párszi, s így a három vallás vitájában kívülállóként vesz részt:

„Parsi, oder Farsi, heisset eigentlich so viel als ein Perser; in besonderem Verstande aber wird es sonderlich heutiges Tages nur von denjenigen heydnischen Persern genommen, welche nach der Alten Art das Feuer anbeten. Die meisten von diesen alten Anbetern des Feuers wohnen jetzo in Indien”⁷³⁶

A történet menetében betöltött szerepe első pillantásra nélkülözhető szereplővé teszi, még akkor is, ha a Nathan és Saladin közötti barátság kialakulásának - igaz közvetett módon, a kölcsönös érdeklődés felkeltésével - ő a kiindulópontja; igaz, megfogalmazásunk talán pontosabb, ha azt mondjuk, e kölcsönös kíváncsiság

⁷³⁵ „Jud’ und Christ / Und Muselmann und Parsi, alles ist / Ihm eins.” (... zsidó, keresztény, / Muzulmán, parsi – egyre megy neki.) II/2. Lessing (1979) 51. o. Nem mellékes megjegyeznünk, hogy e négyes ugyanígy együtt szerepel a sakk Európáig vezető hagyományozásában; Lessing ismerte Thomas Hyde *Mandragoris, seu Historia Shahiludii* (Oxford 1694) című kötetét, mely az első sakk történeti munka, s így azt a történeti rekonstrukciót is, mely a sakkjátékot Indiából eredezteti, s perzsa, majd arab közvetítést tételez fel annak Európába érkezésében – ez újabb súlyt ad a sakk darabbeli szimbolikájához és Al-Hafi származásának fontosságát erősíti.

⁷³⁶ „Párszi vagy fárszi tulajdonképpen annyit jelent, mint perzsa, de különösen napjainkban csak azokra a pogány perzsákra alkalmazzuk, melyek az ősi módon a tüzet imádják. A tűz ősi imádóinak legtöbbje ma Indiában él.” Zedler (1740) 26, 1027-1028. o. Zedler forrásként d’Herbelot *Bibliothèque orientale*-jára hivatkozik.

ébredésének igazi előmozdítója nem kizárólag Al-Hafi, a dervisből lett defterdár, hanem Al-Hafi, a dervis, aki nem mellékesen ragyogó sakkjátékos is egyben. Mindez azonban még nem szükségszerűen szól a dervis alakjának fontossága mellett - kezelhetnénk úgy is, mint Lessing szeretetteljes utalását az 1754-es évre, amikor is Aaron Gumperznél, a berlini szellemi élet kedvelt zsidó intellektüeljénél egy sakkparti alatt barátságot kötött a berlini zsidó filozófussal, akkor még egyszerű házitanítóval, Moses Mendelssohnnal.⁷³⁷

„Eine Partie Schach gehörte zu seinen Lieblingszerstreuungen, und wie er sich in Wolfenbüttel mit seinem kleinen, buckligen und witzigen Hausarzte Topp gern darin maß, so waren in Berlin Moses Mendelssohn, in Hamburg vorzüglich Büsch, mit dem er überhaupt viel verkehrte, und Klopstock seine Mitspieler.”⁷³⁸

Lessing magisztermunkája, Juan Huarte *Examen de ingenios para la ciencias* német nyelvű fordítása⁷³⁹ a sakkot a szellemi képességek fejlesztésének egyik kitüntetett eszközként dicséri, s Lessing érdeklődése a sakkal foglalkozó művek iránti Wolfenbüttelbe érkezése után sem csökkent, ahol a hercegi könyvtár története szorosan összefonódott a táblajátékkal: alapítója, August herceg nem pusztán lelkes játékos volt, de Gustavus Selenus néven könyvet is írt a sakkról.⁷⁴⁰ Lessing jól ismerte a gyűjtemény e témájú kötetét, s a hagyaték könyvbeszerzési tervei között találhatjuk például Ponziani sakk-könyvét⁷⁴¹ is, mely utalásokat tartalmazott a korszak legjobb sakkjátékosáról, Philidor (Francois André Danican) –ról.⁷⁴²

Al-Hafi azonban nem pusztán egy játékos a sok közül; az első felvonásban Daja Nathan sakkpartnereként említi,⁷⁴³ s amikor Al-Hafi a Gangesz partjára való visszatérésről

⁷³⁷ vö. Knobloch, Kayserling, Zareck monográfiái

⁷³⁸ „Egy parti sakk kedvenc szórakozásai közé tartozott: Wolfenbüttelben az aprótermetű, púpos és szellemes Topp háziorvossal mérte szívesen össze magát, Berlinben Moses Mendelssohn, Hamburgban főképp Büsch, akivel általában is sokat érintkezett, és Klopstock voltak partnerei.” Amelie König (Eva König egyik húga). Paul Raabe, Günter Schöne, *Lessing - Erinnerung und Gegenwart. Das Lessinghaus in Wolfenbüttel*. Hamburg: Christians, 1979. 41. o.

⁷³⁹ *Juan Huarts Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften*. Aus dem Spanischen übersetzt v. Gotthold Ephraim Leibing, Zerbst, 1752.

⁷⁴⁰ *Das Schach- oder König-Spiel*. Lipsiae 1616/17. ND Zürich 1978.

⁷⁴¹ *Il guoco incomparabile degli scacchi sviluppato con nuovo metodo, per condurre chiunque colla maggiore facilità dai primi elementi fino alle finezze più magistrali*. Modena, 1769.

⁷⁴² „Dieses Werk kann gut sein, weil es auch Anmerkungen über den Philidor enthält.”(E mű hasznos lehet, mivel Philidorról szóló megjegyzéseket is tartalmaz.) id. Joachim Petzold, „Das Schachspiel als Toleranzsymbol in Lessings 'Nathan der Weise'” *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47/1 (1995) 37-54. o. Philidor híres sakkelméleti műve: *L'Analyse du jeu des Echecs*, London, 1749. Első német fordítása: *Die Kunst im Schachspiel ein Meister zu werden, Das ist: Ein neuer Unterricht, wie man in kurzem dieses so edle und beliebte Spiel nach seiner Vollkommenheit erlernen könne*. Gewiesen nach den neuesten Mustern des berühmten und itzlebenden grossen Schachspiel-Meisters in England, A. D. Philidor. Straßburg, König, 1754.

⁷⁴³ „Daja. Euer Derwisch; Euer Schachgesell!” (Hát sakktársa, az a dervis.) I/2 Lessing (1979) 22. o.

beszél, a már idézett gondolatmenet végén megjegyzi: „Und Schach mit ihnen spiele.”⁷⁴⁴
Nathan rövid válasza a sakkot a dervis legfőbb javává teszi.⁷⁴⁵

A második felvonásban egy sakkparti tanúi lehetünk Sittah és Saladin között,⁷⁴⁶ a szultán kiürült kincstára kárára hűgával szemben veszít el egy végig sem játszott játszmat, s vereségének okát a sakk-készlet köveinek egyformaságában keresi:

„Und dann: wer giebt denn die glatten Steine / Beständig? die an nichts erinnern,
nichts / Bezeichnen. Hab'ich mit dem Imam denn / Gespielt?”⁷⁴⁷

A Korán tiltja az ember- és állatábrázolásokat, s e tilalom a sakkjátékokra is érvényes: a faragott és díszes indiai figurák helyett az arab kultúrkörben absztrakt kövek kerülnek a táblára, melyeket azonban - természetesen - nem lehetetlen megkülönböztetni. Zedler-nél *Schachspiel* címszó alatt megtalálhatjuk a játék szabályainak részletes leírását, s a játék eredetéről alkotott nézetek felsorolását is: a görög eredet feltételes megemlítése mellett hangsúlyosabb a perzsa-indiai eredet tételezése – Zedler itt megemlíti, hogy az indiai figurák eltérőek az európaiaktól, de nem utal sem az arab közvetítésre, sem az arab figurák absztrakt mivoltára.⁷⁴⁸ A középkori irodalom gyakran hangoztatja sakk és az isteni mű közötti összefüggéseket,⁷⁴⁹ párhuzamot teremtve a sakkfigurák és a királyok, királynők, lovagok, parasztok sorsa között:

„Disiu welt ist als ein gaukeltabel, / ... / Künige und dar zuo künigin, / Roch, ritter, ... /
Des hât got wol sîn goukel spil / Mit uns, ... / Der goukeler sprichet: 'Wider in die
taschen', / Sô sprichet unser herre: 'Wider in die aschen, / Von der ir alle sît bekumen, /
Rîche und arme, boese mit den frumen!”⁷⁵⁰

⁷⁴⁴ (És sakkozom velük. *) I/3 *Itt nem Lator László fordítását idézem.

⁷⁴⁵ „Dein hoechstes Gut!” (Legfőbb javad!*) uott.

⁷⁴⁶ E. M. Batley elemzésében („Ambivalence and Anachronisme in Lessing's use of Chess Terminology” *LYB* 5 (1973) 61 skk. o.) bizonyítja, hogy Lessing szinte teljes egészében Gottfried von Straßburg „Tristan und Isolde”-jának Heinrich von Freiberg által befejezett változatából kölcsönzi a sakkjelenetet.

⁷⁴⁷ „És miért hozzák folyton ezeket / A sima, jellegtelen köveket? / Az imámmal játszottam tán?” II/2. Lessing (1979) 42. o.

⁷⁴⁸ „Schachspiel, Schach, (...) ist eines der edelsten und nachdencklichsten Spiele, so die Persianer erfunden haben sollen ... Die Indianer haben gar andere Figuren als die Europäer, denen sie auch andere Namen geben ...” (Sakkjáték, sakk, (...) egyike a legnemesebb és legelgondolkodtatóbb játékoknak, melyet valószínűleg a perzsák találtak fel. ... Az indiaiak más figurákkal játszanak, mint az európaiak, s másként is nevezik őket.) Zedler 34 (1742) 684-686. o.

⁷⁴⁹ Rainer A. Müller, „Vom Adelspiel zum Bürgervergnügen - Zur sozialen Relevanz des mittelalterlichen schachspiels” *Archiv für Kulturgeschichte* 82 (2000) 67-91. o.

⁷⁵⁰ „E világ olyan, mint egy sakktábla, ... király és királynője, bástya, huszár, ... Isten így sakkozik velünk... A sakkjátékos szól: „Gyerünk újra a zsebbe!” S így szól a mi Urunk: „Légy újra hamuvá, melyből mindannyian vétettetek, gazdagok és szegények, gonoszak s jámborok!” (G. Ehrismann) Hugo von Trimberg, *Der Renner*. Tübingen: Literarischer Verein in Stuttgart, 1908-1911. (ND Berlin, 1970) V,22541-22550. úgy pl. ... „So ist das spil auß, und legt man das gestain alles in ain sak so leit der küng als bald unden in dem sak als obnan, so synd denn al geleich. ... So nun die zeit auf gehaben wirt durch den tod, so hat das spil ain end ... So ist den kainer weder küng noch riter, ... sy sind all geleich in dem

A Saladin kérdésében elhangzó utalás az imámra egy újabb problémakört is beemel az elemzésbe, s egy, a kinyilatkoztatott vallások problémáját feldolgozó irodalmi műre kell, hogy irányítsa figyelmünket: al-Ta'ālibī krónikájában találkozhatunk egy Bouzourdjmihr-ről szóló történettel:

„L'empereur envoya à Anoûscharwàn un petit coffre fermé par un cadenas et scellé, avec ce message : « Si tu dis à mon envoyé ce qu'il y a dans ce coffre, je m'engage à te payer tribut, sinon, non . » Anoûscharwàn le demanda aux hommes perspicaces de sa cour, mais ils furent tous également hors d'état de répondre et de deviner. Il reconnut que seul Bouzourdjmihr,⁷⁵¹ bien qu'il fût aveugle, était capable de résoudre la problème. (...) « Il y a dans ce coffre trois perles, dont l'une n'est pas percée ; une autre est percée à moitier et la troisième est percée entièrement. » Le coffre ayant été ouvert, on trouva les perles, comme il avait dit.”⁷⁵²

Nem ez az egyetlen eset, hogy a három monoteista vallás kapcsán gyöngyhasonlattal találkozunk; Berozias a Pantchatantra 759-ben Ibn al-Muqaffa által elkészített arab feldolgozásában, a *Kalila wa Dimna*⁷⁵³-ban a zsidó vallás kapcsán meséli el a drágakövei kifűrésára munkást szerződtető gazdag kereskedő esetét, aki beesteledvén ugyanúgy érintetlenül találta a köveket, mint ahogyan reggel hagyta, s akitől a napot végigfűrűlő munkás mégis kikövetelte bérét.⁷⁵⁴

sack der erden.” (Vége a játéknak, a köveket erszénybe teszik, s mert bizony mind egyformák, a király hol alulra, hol felülre kerül. ... Mikor a halál megállítja az időt, a játék véget ér ... s nincs király és lovag ... mind egyformák a föld erszényében.) Meister Ingold, *Das püchlin von dem gulden spil*. 1432., in (Edward Schröder) *Das goldene Spiel von Meister Ingold*, Elsässische Litteraturdenkmäler aus dem XIV-XVII Jahrhundert 3. Straßburg: Karl J. Trübner, 1882. 9. o. vö Lessing, „Der Springer im Schache” (*Fabeln, Drei Bücher*) című meséje: „Zwei Knaben wollten Schach ziehen. Weil ihnen ein Springer fehlte, so machten sie einen überflüssigen Bauer, durch ein Merkzeichen, dazu. Ei, riefen die andern Springer, woher, Herr Schritt vor Schritt? Die Knaben hörten die Spötterei und sprachen: Schweigt! Tut er uns nicht eben die Dienste, die ihr tut?” (Két ifjú sakkozni akart. Mivel egy huszár hiányzott, megjelöltek egy felesleges parasztot s helyére tették. Ejnye!- kiáltottak fel a huszárok, - hova-hova, Lépésről-lépésre uraság? Az ifjak meghallották a gúnyolódást s így szóltak: Csend legyen! Vajon nem ugyanazt a szolgálatot teszi, mint ti?) Lessing (Werke I) 173. o.

⁷⁵¹ Avagy Berozias, Burzōe, Bardhawayh, Buzurjmihir.

⁷⁵² „Az uralkodó egy aprócska, lakattal lezárt s lepecsételt ládát küldött Anoûscharwànnak, ezzel az üzenettel: „Ha megmondod küldöncömnek, mi van a ládában, megígérem, hogy sarcot fizetek neked, ha nem, nem.” Anoûscharwàn megkérdezte udvara éleslátó férfait, de mind egyformán képtelen volt arra, hogy válaszoljon és megfejtse a rejtvényt. Anoûscharwàn felismerte, hogy vaksága ellenére egyedül Bouzourdjmihr képes megoldani a feladványt. (...) „E ládába három gyöngy van, melyek közül az egyik nincs kifűrva, a másik félig, a harmadik pedig egészen.” Felnyitották a ládát s megtalálták a három gyöngyöt, úgy, ahogyan Bouzourdjmihr mondta.” id. Niewöhner (1988) 281. o.

⁷⁵³ A szanszrit nyelvű *Pantchatantra* perzsa változatát Ibn al-Muqaffa 750 körül fordította le és dolgozta át *Kalila wa Dimna* (Kalila és Dimna, a két főszereplő sakál neve) címen.

⁷⁵⁴ id. Niewöhner (1988) 282. o.

Az I. Timotheos és al-Mahdi közötti beszélgetés második napjának végén Timotheos a már idézett hasonlattal válaszol az uralkodó igaz vallásra vonatkozó kérdésére;⁷⁵⁵ majd így folytatja:

„God has placed the pearl of His faith before all of us like the shining rays of the sun, and every one who wishes can enjoy the light of the sun.”⁷⁵⁶

Berosias a monoteizmus eltérő formáit a mesékben a nyers, a félig megformált, és a megformált drágakövek hármasságával adja vissza, Timotheos a kereszténység létének jogosságát bizonyító vitában az abbaszida kalifa kérdéseire a világi létet egy sötét házhoz hasonlítja, ahol a jelenlevők mindegyike úgy gondolja, ő ragadta meg a közjük hulló az értékes gyöngyöt, s most bizakodva várja a hajnalt, hogy láthassa is azt – s noha a sötétség mindent elfed, a gyöngy halvány fénye mégis sejteti, ki birtokolja.⁷⁵⁷

Szaladin panaszára s a parti idő előtti befejezésére a kövek megkülönböztethetlensége ad okot, s e megtévesztő hasonlóság a gyűrűparabola kinyilatkoztatott vallásokról alkotott képének pendantja; a belépő Al Hafī az, aki a mindenáron veszteni akaró szultánt a játék folytatására próbálja rábeszélni:

„Und / Verloren? Wiederum im Schach verloren? - / Da steht es noch, das Spiel! / ... / Das Spiel ist ja nicht aus. / Ihr habt nicht verloren, Saladin. / ... / ...Ihr seid / Doch darum noch nicht matt.”⁷⁵⁸

A jelenet emlékeztet azokra az arab sakkfeladványokra (*Mansube*), azaz korlátozott számú bábuval játszott végjátékokra, melyeknek leghíresebb példája az ún. Dilaram

⁷⁵⁵ vö. 623. jegyzet

⁷⁵⁶ „Isten a hit gyöngyét mint a nap ragyogó sugarait helyezte mindegyikünk elé, s mindenki, aki kívánja, élvezheti a nap fényét.” Mingana (1928) 226. o.

⁷⁵⁷ „... The pearl of the true faith fell in the mids of all of us, and it is undoubtedly in the hand of one of us, while all of us believe that we possess the precious object. ...’ And our victorious King said: ‘The possessors of the pearl are not known in this world, O Catholicos.’ – And I answered: ‘They are partially known, O our victorious King.’ – And our victorious and very wise King said: ‘What do you mean by partially known, and by what are they known as such?’ – And I answered: ‘By good works, O our victorious King, and pious deeds, and by the wonders and miracles that God performs through those who possess the true faith. As the lustre of a pearl is somewhat visible even in the darkness of the night, so also the rays of the true faith shine so some extent even in the darkness and the fog of the present world’ (,Az igaz hit gyöngye mindannyiunk közé hullott, s most kétségtelenül valamelyikünk kezében van, s mindenki azt hiszi, ő birtokolja az értékes tárgyat.” ... És a mi diadalmas királyunk azt mondta: „A gyöngy birtokosát nem ismerjük e világban, ó katolikus.” És én azt mondtam: „Részben ismerjük őket, ó diadalmas királyunk.” És a mi diadalmas és bölcs királyunk azt mondta: „Mit értesz részben ismert alatt, és mi által ismerjük őket mint olyanokat?” És én azt válaszoltam: „Jöttek és kegyes cselekedetek által, Ó diadalmas királyunk, és a csodák és égi jelek által, melyeket Isten azokon keresztül visz véghez, akik az igaz hitet birtokolják. A gyöngy ragyogása valahogyan még az éj sötétjében is látható, mint ahogyan az igaz hit fénye valamely mértékben az evilág ködében és sötétjében is tündököl.” uott.

⁷⁵⁸ „Veszített? / Ismét sakkon veszített? – Lám, a játszma / Még áll. / ... / A játszma még / Nem dőlt el, még nem vesztett, Szaladin! / ... azért még nem kapott / Mattot.” II/2. Lessing (1979) 45-46. o.

mattja⁷⁵⁹ – a belépő Al-Hafi e végjátékra megmaradt bábukat találja a sakkasztalon, s a parti állását felmérve nem állít semmi pozitívát, sem azt, hogy Saladin fog nyerni, sem azt, hogy Sittah. Egyetlen dologra hívja fel a figyelmet nyomatékosan: a játék még nem ért véget, ezzel felülírja Saladin kijelentését, mely a kövek hasonlóságára hivatkozva a játék célját, s ezzel a játék értelmét is kétségessé teszi. Al Hafí e kijelentésével a jelenet mintegy a jövőbeli bírói ítélet pendantjává válik, ahol is a várva várt döntés helyett az apai szeretet által a fiúkra rótt feladatra figyelmeztetik a pereskedőket. A dervis figurája az egyetlen a darab szereplői közül, akit öröklött vallása felment a kölcsönös vetélkedés alól, s képessé teszi a quasi-ítélet kimondására, s ezzel nyomtalan eltűnése s megfejthetetlen jelleme és sorsa ellenére a dráma kulcsfigurájává avatja.

A darab szereplőinek sorsa a keresztes háborúk idején, Jeruzsálemben fonódik össze véglegesen; egy olyan történeti időszakban, melyet Lessing a kinyilatkoztatott vallások hátrányait leginkább jellemző korszakként értékelt:

„... (daß) der Nachteil, welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen, zu keiner Zeit einem vernünftigen Manne müsse auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge.”⁷⁶⁰

Hamburgische Dramaturgie első számaiban Lessing kritikájának tárgya a hamburgi Nemzeti Színház nyitó darabja, a fiataton elhunyt Cronegk szintén a keresztes háborúk idején játszódó *Olint und Sophronia* című színpadi műve. Lessing itt a keresztes hadjáratok és a tolerancia együttes említését Cronegk részéről „ein wenig unüberlegt”-ként jellemzi; Lessinget nem a választás kontrasztja, hanem álláspontjának következetlensége zavarja: a szerző nem ott hibázik, hogy a keresztes hadjáratok mézárításokkal, kíméletet nem ismerő csatákkal s ígéretszegésekkel teli korszakát választja a toleranciát dicsőítő darabja keretéül, hanem ott, hogy e tolerancia leple alatta

⁷⁵⁹ A kerettörténet szerint egy szenvedélyes sakkjátékos szultán esetenként kedvenc feleségének, Dilaramnak elvesztését is kockáztatta; egy vesztesre álló *mansube* alatt Dilaram így kiáltott szultáni férjének: „Áldozd fel a bástyáidat és ments meg a nődöt!”

⁷⁶⁰ „(hogy) az emberi nemnek a kinyilatkoztatott vallások által okozott hátrány egy értelmes ember számára egyetlen egy korban sem feltűnőbb, mint a keresztes hadjáratok idejében.” *Zweiter Entwurf zu einer Vorrede zum Nathan* R 2,323. o.

a szörnyűségek elkövetésével a muzulmánokat vádolja,⁷⁶¹ s vádjai mögött ráadásul helytelen ismereteit vagy inkább előítéleteit fedezhetjük fel:

„Beim Tasso ist es ein Zauberer, ein Kerl, der weder Christ noch Mahomedaner ist, sondern sich aus beiden Religionen einen eigenen Aberglauben zusammengesponnen hat, welcher dem Aladin den Rat gibt, das wundertätige Marienbild aus dem Tempel in die Moschee zu bringen. Warum machte Cronegk aus diesem Zauberer einen mahomedanischen Priester? Wenn dieser Priester in seiner Religion nicht ebenso unwissend war, als es der Dichter zu sein scheint, so konnte er einen solchen Rat unmöglich geben. Sie duldet durchaus keine Bilder in ihren Moscheen. Cronegk verrät sich in mehrern Stücken, daß ihm eine sehr unrichtige Vorstellung von dem mahomedanischen Glauben beigewohnt. Der gröbste Fehler aber ist, daß er eine Religion überall des Polytheismus schuldig macht, die fast mehr als jede andere auf die Einheit Gottes dringet.”⁷⁶²

Lessing *Nathan*-hoz készített jegyzetei között bukkanhatunk a következő feljegyzésre: „Islam ein Arabisches Wort, welches die Überlassung seiner in den Willen Gottes bedeut [sic]” – Friedrich Niewöhner hívja fel először a figyelmet arra,⁷⁶³ hogy e megfogalmazás nem pusztán Sale Korán-fordításához írt előszavának megfogalmazását idézi,⁷⁶⁴ de a gyűrű-parabolában is felbukkan, a bíró jótanácsában:

⁷⁶¹ „Es war zwar von dem Hrn. von Cronegk ein wenig unüberlegt, in einem Stücke, dessen Stoff aus den unglücklichen Zeiten der Kreuzzüge genommen ist, die Toleranz predigen und die Abscheulichkeiten des Geistes der Verfolgung an den Bekennern der mahomedanischen Religion zeigen zu wollen. Denn diese Kreuzzüge selbst,... wurden in ihrer Ausführung die unmenschlichsten Verfolgungen, deren sich der christliche Aberglaube jemals schuldig gemacht hat...” (Cronegk úr részéről kevésbé volt megfontolt, hogy egy és ugyanazon darabban, melynek anyagát a keresztes háborúk boldogtalan korából meríti, a toleranciáról akar prédikálni s az üldözés szellemének förtelmét a mohamedán vallás követőin igyekszik megmutatni. Mert maguk e keresztes háborúk ... kivitelezésükben a legembertelenebb üldözésekké váltak, melyekben a keresztény babonáság valaha is vétkes volt.) HD Siebentes Stück. Den 22. Mai 1767. R 6,42. o.

⁷⁶² „Tassónál egy varázsló az - egy fickó, aki se nem keresztény, se nem mohamedán, hanem e két vallásból hord össze egy babonás hitet - aki Aladinnak azt a tanácsot adja, hogy a csodatévő Mária-képet a templomból a mecsetbe vigye. Miért csinált Cronegk a varázslóból mohamedán papot? Ha e pap vallásában nem lett volna éppoly tudatlan, mit amennyire a költő annak látszik, nem adhatott volna efféle tanácsot. E vallás egyáltalán nem tűr meg képeket mecsetjeiben. Cronegk több darabjában is elárulja magát, hogy a mohamedán hitről nagyon helytelen elképzeléssel rendelkezik. A legvaskosabb hiba azonban az, hogy egy olyan vallást vádol mindenütt politeizmussal, mely a többinél sokkal inkább törekszik Isten egységére.” HD Erstes Stück Den 1. Mai 1767. R 6,12. o.

⁷⁶³ „Iszlám – egy arab szó, mely saját akaratumk Isten akaratára való ráhagyatkozását jelenti” Friedrich Niewöhner, „Das muslimische Familientreffen. Gotthold Ephraim Lessing und die Ringparabel, oder: Der Islam als natürliche Religion.” *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 129 (1996. június 5.) 6. o.

⁷⁶⁴ „And to this religion he gives the name of Islām, which word signifies resignation, or submission to the service and commands of GOD; and is used as the proper name of the Mohammedan religion...” (S e vallásnak (Mohamed) az iszlám nevet adta, mely szó Isten parancsolataiba és szolgálatába való belenyugvást és engedelmességet jelent; s ez a mohamedán vallás saját nevéként használatos...) Section IV: *Of the Doctrines and Positive Precepts of the Koran, which Relate to Faith and Religious Duties*

„Es strebe von Euch jeder um die Wette, / Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag / Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut, / Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, / Mit *innigster Ergebenheit* in Gott, / Zu Hülf!”⁷⁶⁵

Az „Ergebenheit in Gott” az arab islâm szó tükörfordítása, s ez, figyelembe véve Lessing olvasmányait és fordításait – így Voltaire művei mellett Marigny történeti művének 1752/53-ban elkészített német nyelvű kiadását⁷⁶⁶ - sokkal inkább tudatos választás eredményének tűnik.

Az 1752-ben írott *Rettung des Hieronymus Cardanus* Cardanus 1550-ben írott *De subtilitate* című könyvére adott lessing-i válasz: az eredeti műben egy zsidó, egy keresztény, egy muzulmán s egy bálványimádó vitázik vallásuk igazságáról. Cardanusnál egyenlőtlen küzdelemben a keresztény győz, s Lessing ezt a vitát írja újra, megváltozott feltételek mellett: Cardanus szemére veti, hogy a kérdést úgy döntötte el saját vallása javára, hogy eközben nem vizsgálta meg alaposabban a többit, főleg ami az iszlámot illeti, s így „völlige Erkenntnis” nélküli összehasonlítása „unanständig” maradt – a *Rettung*-ban Lessing kiküszöböli Cardanus hibáját, s az igaz vallásra vonatkozó kérdés megválaszolatlan marad. A Lessingnél szereplő muzulmán saját vallásáról a következőképpen vall:

„Wirf einen Blick auf sein Gesetz! Was findest du darinne, das nicht mit der allerstrengsten Vernunft übereinkomme? Wir glauben an einen einigen Gott; wir glauben an eine zukünftige Strafe und Belohnung, deren eine uns, ..., gewiss treffen wird. Dieses glauben wir, oder vielmehr (...) davon sind wir überzeugt, und sonst von nichts!”⁷⁶⁷

A vallások igazságáról folytatott vita rekonstruálása során a muzulmán saját vallását a természetes vallás kritériumainak egyedül megfelelő, s nem természetfeletti, hanem az ész-kompatibilis bizonyítékokra támaszkodó vallásként jellemzi. Niewöhner⁷⁶⁸ a Lessing

⁷⁶⁵ „Versengve igyekezzen gyűrűje / Varázshatalmát ki-ki megmutatni! / Segítse bűvös erejét szelídség, / Jóra-serénység, szíves béketűrés, *Isten előtt térdet hajtó alázat!*” III/7. Lessing (1979) 89. o.

⁷⁶⁶ *Des Abts von Marigny Geschichte der Araber unter der Regierung der Califen*. Berlin, Potsdam, 1753. vö. 692. jegyzet.

⁷⁶⁷ „Vess egy pillantást Mohamed törvényére! Mit találsz benne, mely nincs összhangban a legszigorúbb ésszel? Hiszünk az egyetlen Istenben, egy jövőbeli jutalomban s büntetésben, mely ... bizonyosan mindannyiunkat érinteni fog. Ezt hisszük, vagy inkább (...) ez az, amiről meg vagyunk győződve és semmi másról.” R 7,220. o. Ennek megfelelően a kereszténységről alkotott véleménye korántsem hízalgó: „Das, was [...] der Christ seine Religion nennet, ist ein Wirrwarr von Sätzen, die eine gesunde Vernunft nie für die ihrigen erkennen wird.“ (Mindaz, amit a keresztény vallásának nevez, nem más, mint mondatok zürzavara, melyet az egészséges ész soha nem fogadna el a sajátjaként.) R 7,219. o.

⁷⁶⁸ Friedrich Niewöhner, „Vernunft als innigste Ergebenheit in Gott. Lessing und der Islam” *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 262. (2001. november 10.) 83. o.

által megfogalmazott érvekből arra a következtetésre jut, hogy a *Nathan der Weise*, mely a felvilágosodástól kezdődően a német-zsidó szimbiózis s a tolerancia ünnepe szimbólumává vált, a szigorúbb analízis során az iszlám teológiai apoteózisává válik.

Nem felejtkezhetünk meg azonban azokról a körülményekről, melyek Niewöhner értelmezését megingatják: mint már a Cronegk darab kritikájában is láthattuk, a tolerancia-gondolat nem fér meg az érintettek egyikének vagy másikának előnytelen vagy túl előnyös színben való feltüntetésével. Lessing saját esztétikai megfontolásait figyelemben tartva s a gyűrűparabola vallásokkal szembeni eldöntetlenségét hűen követve a darab egészében tartózkodik a három kinyilatkoztatott vallás mibenlétére vonatkozó s ezen elvet megszegő kijelentésektől; Daja és Recha rajongó kijelentéseit Nathan racionalizmusa kimondásuk pillanatában felülírja, a pátriárka intoleráns bosszúszomját pedig Kurt egyet nem értése semlegesíti.

További lényegi különbséget jelent az érvek kontextusa is: a muzulmán saját vallását védi a Cardanus kreálta vitahelyzet lessingi átdolgozásában, s érvelése tökéletesen megfelel a helyzetnek – nem véletlenül mutat hasonlóságot a *Milal wa Nihal* (vallások és szekták) irodalom érvkatalógusával,⁷⁶⁹ mely a muzulmán teológusok más vallások, főleg a kereszténység ellenes megállapításait foglalja össze. A *Nathan der Weise*-ben nem beszélhetünk hasonló vitáról: a „Wetteifern” bírói jótanácsának megfelelően a vita helyett a jócselekedetek vetélkedésének lehetünk tanúi, melyben mindhárom vallás képviselői egyaránt képviseltetik magukat. E különbség oka nem pusztán a kérdés elhangzásának körülményeiben keresendő: a két szöveg keletkezése között eltelt évtizedek egyben Lessing álláspontjának megváltozását is jelentik; míg az ötvenes-hatvanas évek teológiai tárgyú írásai az észoptimizmus tanúbizonyosságai, a hetvenes évektől Lessing változtat álláspontján: e változás számunkra legjobb bizonyítéka s keletkezését tekintve a *Nathan der Weise* megírásához legközelebb eső *Ernst und Falk*, ahol Lessing a „Trennung” / „Vereinigung” dinamikájának felismerését, s ezzel az államok, rendek s vallások különbözőségének szülségszerű meglétét a valódi szabadkőművesség kimondhatatlan alaptitkává teszi:

„...die Menschen sind nur durch unaufhörliche Trennung in Vereinigung zu erhalten!
Das ist nun einmal so. Das kann nun nicht anders sein.”⁷⁷⁰

⁷⁶⁹ Vö. (Daniel Gisnaret, Guy Monnot), *Livre des Religions et des Sectes*, Leuven: Peeters, 1986. illetve Hava Lazarus-Yafeh, „Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Polemics against Christianity” *HTR* 89/1 (1996) 61-84. o.

⁷⁷⁰ „... Az emberek csak a szüntelen elválasztás árán egyesíthetőek. Így van ez, s nem is lehet másként.” Második párbeszéd. R 8,561. o.

Niewöhner azon zárómegállapítása, hogy Lessing tolerancia-értelmezése iszlám-értelmezésének függvénye, részben elfogadható, de szükségszerűen kiegészítendő kijelentés: ugyanez igaz a keresztény s a zsidó vallásra is - a *Nathan der Weise* nem állásfoglalás valamely kinyilatkoztatott vallás mellett, hanem mindhárom morális vállalhatóságának bizonyítása. Az eldöntetlenség és az egymást nem kizáró lét erős szimbóluma a három kinyilatkoztatott vallás által egyaránt szent helyként tisztelt város, Jeruzsálem. Lessing azonban fenntartja e három hit vetélkedéséből való kilépés lehetőségét, melynek darabbéli letéteményese Al-Hafi, akinek kilépése a darabból visszatérés a hitek megosztottságától mentes, de nem kevésbé szent helyre,⁷⁷¹ elvagyódása pedig a három monoteista vallás kizárólagos igényeivel terhelt városból Lessing wolfenbütteli éveinek hangulatát idézi:

„...Er⁷⁷² will von Ihnen nichts, lieber Moses, als daß Sie ihm den kürzesten und sichersten Weg nach dem europäischen Lande vorschlagen, wo es weder Christen noch Juden giebst. Ich verliere ihn ungern; aber sobald er glücklich da angelangt ist, bin ich der erste, der ihm folgt.”⁷⁷³

A Lessing halála után kirobbant *Pantheismusstreit* Lessingnek tulajdonított megállapításai⁷⁷⁴ - noha értelmezésük már a kortársakat is megosztotta – azt bizonyítják, hogy a Davesonra bízott levél idézett részlete nem pusztán *bonmot*, hanem a késői évek alapmeggyőződését jól tükröző kijelentés. Hasonló értelemben idézi Lessing állásfoglalását Jacobi is:

„Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich.”⁷⁷⁵

Mindez, s Al-Hafi darabbéli szerepének átértékelése alapos okot ad azon feltételezésünk megfogalmazásához, hogy a darab műfaját illető kortárs bizonytalanságok s Lessing levelezésének kétértelmű megjegyzései, illetve azon szándéka, hogy egy „ärgern Possen”-t⁷⁷⁶ készítsen elő teológus vitapartnerrei ellenében, egy, a darab hagyományos

⁷⁷¹ vö. „Ganges oder Bengale” szócikk Zedler(1735) 10, 255. o.

⁷⁷² Az említett fiatalember Richard Daveson.

⁷⁷³ „Nem akar mást öntől, kedves Mózes, mint hogy javasolja neki a legrövidebb s legbiztosabb utat azon európai országba, ahol nincsenek sem keresztények, sem zsidók. Nem szívesen veszítem el őt, de amint szerencsésen eljut oda, én leszek az első, aki követi.” Lessing levele Mendelsohnhoz, 1780. december 19. Lessing (Werke I) 1227. o.

⁷⁷⁴ vö. 9. fejezet

⁷⁷⁵ „Az istenségéről alkotott ortodox fogalmak már nem elégítenek ki.” id. (Scholz, Heinrich), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelsohn*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1916. 77. o.

⁷⁷⁶ vö. 925. jegyzet

megközelítésétől eltérő kettős-olvasat lehetőségét jelzik. A drámai költemény műfajának megtartása mellett Al Hafi kilépése a darabból egy, a kinyilatkoztatott vallások vetélkedésén túllépő nézőpontot emel be elemzésünkbe, melyből megítélve a darab egyértelműen komédiává válik, s a gyűrűparabola és a darab egésze nem más, mint annak gyakorlati példája, aminek megfogalmazásával már Luthernél is találkozhatunk:

„Nicht allein aber die Kinder, sondern auch die grossen Fuersten vnd Herrn kan man nicht das betriegen zur Wahrheit vnd zu jirem nutz, denn das man jnen lasse die Narren die Wahrheit sagen ... Sonst wöllen oder können sie von keinem Weisen die Wahrheit leidet.”⁷⁷⁷

8. Válasz egy felesleges kérdésre: *Nathan der Weise*

„Nicht die Übereinstimmung in den Meinungen, sondern die Übereinstimmung in tugendhaften Handlungen ist es, welche die Welt ruhig und Glücklich macht.”⁷⁷⁸

Lessing gyűrű-paraboláját a közbeiktatott dialógus két részre osztja: az első szinte teljesen megegyezik a Melchisedek elbeszélte történettel, a második maga is további két részre osztható, a testvérek közötti vita két megoldási lehetőségével analóg módon. E két rész azonban nem egyformán hangsúlyos: az első a pereskedésben igazságot szolgáltatni hivatott bíró ítélete, a második peren kívüli jó tanácsa; egy bírótól szokatlan módon ez utóbbi az, mely egy bölcsőbb bíró meghatározhatatlan jövőbe tolt eljövételére hivatkozva, képes mozgásba hozni s új cél felé irányítani a statikussá vált eldöntetlenséget.

A gyűrűk igazságához való viszonyát elemezve négy lehetőséggel találkozhatunk: i) a három közül valamelyik igazi, s ezt el is tudjuk dönteni, ii) valamelyik igaz, de nem tudhatjuk, melyik, iii) mind hamis, s végül iv) mind egyszerre „igaz és hamis”.

⁷⁷⁷ „De nem pusztán gyermekeket, hanem nagy fejedelmeket és urakat sem lehet javukra s az igazságért becsapni, csak ha az udvari bolondokkal mondatjuk ki az igazságot. Különben nem akarják vagy nem tudják elviselni azt a bölcséktől.” Luther, *Etliche Fabeln aus Esopo*. WA 50, 453. o. Erre a gondolatra rimel Nathan megjegyzése a Harmadik felvonásból, melyben arra utal, hogy nem pusztán gyermekeket táplálunk mesékkel: „Nicht die Kinder bloß, speist man / Mit Märchen ab.” (A mese nem csak gyermeknek való táplálék) III/6 magy Lessing (1979) 84. o.

⁷⁷⁸ „Nem a véleményekben, hanem az erkölcsös cselekedetekben való megegyezés teszi a világot nyugodttá és boldoggá.” R 3, 556. o.

i-ii. Lessing elveti ezt a javaslatot: ha tarthatónak vélné, valószínűleg egy olyan parabola-travesztiát írt volna, mint amilyen de Bourbon mesegyűjteményében vagy a *Gesta Romanorum*-ban található. A III/6 jelenetben Nathan monológjában elutasítja a lehetőségét annak, hogy az igazság oly módon kezelhető volna, mint egy pénzérme:

„Ja, wenn noch / Uralte Münze, die gewogen ward! - / Das ginge noch! Allein so neue Münze, / Die nur der Stempel macht, die man aufs Brett / Nur zählen darf, das ist sie doch nun nicht! / Wie Geld in Sack, so striche man in Kopf / Auch Wahrheit ein?”⁷⁷⁹

Ellenvetésként megemlíthető, hogy a parabola végén a jó tanácsot osztó bíró megemlíti nála bölcsőbb kollégáját, aki néhány ezer év múlva dönteni tud majd - de ezzel az állítással rögtön újabb kérdések merülnek fel: ha a gyűrű elveszett varázsereje újra jól láthatóan hatni fog, miben áll majd a bíró bölcsessége, hiszen az ítélet meghozatala nem okoz majd problémát, sőt, ha a gyűrű erejének hatása megmutatkozik majd - s a tanács ehhez köti a jövőbeli bíró felkeresését - mi szükség lesz még döntőbíróra? E kérdéseknél erősebb érv a bíró ítéletében elhangzó megállapítás:

„Ich höre ja, der rechte Ring / Besitzt die Wunderkraft, beliebt zu machen, / Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß / Entscheiden! Denn die falschen Ringe werden / Doch das nicht können! - Nun, wen lieben zwei / Von Euch am Meisten?”⁷⁸⁰

A gyűrű varázserejének eltűnése egyenlő a gyűrű végleges elvesztésével, hiszen a gyűrű-parabola elején az elbeszélő nem köti feltételekhez a különleges tulajdonságot; s a bírói ítélet joggal mondja ki, a testvérek mindnyájan hamis gyűrűt örököltek apjuktól:

„Die Ringe wirken nur zurück? Und nicht / Nach außen? Jeder liebt sich selten nur / Am Meisten? - O, so seid ihr alle drei / Betrogene Betrüger! Euere Ringe / Sind alle drei nicht ächt. / Der ächte Ring / Vermutlich ging verloren.”⁷⁸¹

E megfontolások azt jelzik, a megoldás túl könnyű, ha mindezek ellenére elfogadjuk a szokásos olvasatot, mely szerint a parabola mondandója: az igaz vallás a három kinyilatkoztatott vallás egyike, megtalálása erkölcsi feladat, s a bírói székben a történelem ül, aki majd mindenképp felett ítél. Ezt alátámasztandó lehetne hivatkozni a „bölcsőbb bíró” eljövetele előtti időkre, amikor a gyűrű ereje újra hatni fog majd, de ha

⁷⁷⁹ „Régidőkből / Való, megmértett tallér - no jó, / Az még csak-csak. De ilyen új, amelyet / Csak a pecsét hitelesít, s tanácsos / Asztallaphoz pengetni – nem lehet! / Úgy vethető az igazság fejünkbe, / Akár perselybe pénz?” III/6. Gotthold Ephraim Lessing (1979) 83. o.

⁷⁸⁰ „Azt mondjátok, az / Igazi gyűrű kedvessé teszi / Isten s ember előtt a viselőjét / Ez mindent eldönt, hisz a hamisítvány / Nem hathat. Melyiket szereti hát / Legjobban két fivére?” III/7. Im. 88. o.

⁷⁸¹ „... Vissza hat csak, kifelé nem / A gyűrű? Mind magát szereti csak / Legjobban? Ó, akkor megcsalt család / Vagytok mindhárman! Egyik gyűrű sem / Az igazi. Az igazi gyűrű / elveszett...” uott.

jobban szemügyre vesszük az újra megkerült varázserőt, láthatjuk, hogy ez nem azonos azzal, ami elveszett: az eredeti állapotban a gyűrű fejtett ki hatást viselőjére, annak passzivitása mellett is. A három gyűrű korában a hatás iránya ellenkező, s a viselőiknek kell iparkodniuk, hogy gyűrűjük újra varázserővel rendelkezzen:

„Es eifre jeder seiner unbestochnen / Von Vorurtheilen freien Liebe nach! / Es strebe von Euch jeder um die Wette, / Die Kraft des Steins in seinem Ring' am Tag / Zu legen.”⁷⁸²

iii-iv. A bírói ítélet a három gyűrűt hamissá, a testvéreket megcsalt csalókká nyilvánítja. E motívum nem ismeretlen a meseirodalomban: Arthur Christensen a század elején Teheránban egy régi, talán a 13. századból származó mesét jegyzett fel:

„Es waren drei Frauen (...) Eines Tages gingen sie alle drei ins Badehaus. In der Mitte des Dampfbades fanden sie einen Ring, den ein Diamant von großem Wert zierte. Jede wünschte den Ring zu besitzen. Sie sagten zu einer alten Frau, der das Badehaus gehörte: 'Wir haben alle drei diesen Ring gefunden. Welche von uns hat das größte Recht auf seinen Besitz?' Die Alte antwortete: 'Jede von euch soll sich eine List ausdenken, um ihren Gatten zu täuschen, Ihr kommt dann anschließend zu mir und erzählt mir, was ihr getan habt; und der Ring wird derjenigen zufallen, welche sich die beste List ausgedacht hat.’”⁷⁸³

A gyűrűt mindenáron magukénak tudni akaró hölgyek mindannyian sikeresen csapják be férjüket, s másnap boldogan sietnek a fürdőbe elmesélni szórakoztató kalandjukat az öreg tulajdonosnőnek.

„Bald aber erkannten sie, daß die Alte den Ring mitgenommen und in eine andere Stadt geflohen war.”⁷⁸⁴

A gyűrűért még csalni is hajlandó feleségek becsapják ostoba férjeiket, hogy később szembesüljenek a ténnyel, ők legalább ilyen ostobán hagyták magukat becsapni - s a gyűrűt az eredeti feltételek szerint az kapta meg, aki a legokosabb,

⁷⁸² „Kövessétek megvesztegethetetlen, / Gáttalan áradó szeretetét! / Versengve igyekezzen gyűrűje / Varázshatalmát ki-ki megmutatni!” uott.

⁷⁸³ Volt egyszer három asszony. (...) Egy napon mindhárman elmentek a fürdőbe. A gőzfürdő közepén egy gyűrűt találtak, melyet értékes gyémánt díszített. Mindegyikük meg akarta tartani a gyűrűt, s azt mondták a fürdő tulajdonosának, egy idős asszonynak: ‘Együtt találtuk e gyűrűt. Melyikünknek van leginkább joga arra, hogy megtartsa?’ Azt felelte az öregasszony: ‘Találjon ki mindegyikőtök egy csejt, s csapjátok be férjeteiket, majd gyertek el hozzám, s meséljétek el, mit tettetek. Azé lesz a gyűrű, aki a legjobb csejt tervelte ki.’” „Die drei Frauen und der Ring”, in (Inge Hoepfner) *Märchen aus Persien*. Frankfurt am Main: Fischer, 1982. 100-105. o. Idézi Niewöhner (1988) 276. o.

⁷⁸⁴ „Azonban hamar észrevették, hogy az öregasszony a gyűrűvel együtt egy másik városba szökött.” uott.

legkiismerhetlenebb cselet kigondolta. Azt jelentené mindez, hogy minden, ami az igazság birtoklása érdekében történik, nem más, mint csalás?

„Die Traditionen, die man uns lehrt, / wären wichtig, wenn echt. / ... / Es irren die Hanifen, und auch die Christen / sind nicht klug. / Die Juden faseln, und auch die Magier / leben in Trug. / Die Lüge hat in der Welt verdorben / alle, die sie bewohnen - / Nicht die Wahrheit sprechen die Anhänger / der verschiedenen Religionen. / ... / Erwacht, ihr vom Wahn betörten, / aus dem Wahn erwacht! / Denn eure Religionen sind Fabeln, mit List / von den Alten erdacht.“⁷⁸⁵

Al-Ma'arrī bizalmatlan minden örökölt tradícióval szemben; egyedüli megbízható tanácsadója, az ész az egymásnak ellentmondó s egymást kizáró vallásokat egyaránt hamissá nyilvánítja: alapítóik csalók, követőik becsapottak, és szabadulást csak a racionalitás kínál. A 759-ben kivégzett Ibn al-Muqaffa⁷⁸⁶ arab nyelvű átdolgozásában Berozias a három vallást egyaránt kritikusan tárgyalja, s három rövid történetben a három vallásalapítót, Mózeset, Jézust és Mohamedet megcsalt csalóvá teszi.⁷⁸⁷ Ugyanezzel a gondolattal találkozhatunk Ibn Tāhir al-Baghdādínál, aki elrettenve idézi a Kitāb al-balāq as-sābi-ből azokat a részeket, melyek a három kinyilatkoztatott vallást egyazon hevességgel támadják.⁷⁸⁸

⁷⁸⁵ „A tradíciók, melyeket nekünk tanítanak, akkor lennének fontosak, ha igazak lennének. ... Tévednek a hanifiták*, s a keresztények sem bölcsek, a zsidók locsognak s a mágusok is csalásban élnek. A hazugságok megrontottak a világban mindent, amit benépesítenek. A különböző vallások követői nem az igazságot szólják. ... Ébredjete, az örülettől rászédettek, ébredjete az örületből! Mert vallásaitok nem mások, mint eleink által kitalált fondorlatos mesék.” id. Niewöhner (1988) 248. o. *Abu Hanifa (699-767) követői.

⁷⁸⁶ vö. Dominique Urvoy, „La démystification de la religion dans les textes attribués à Ibn al-Muqaffa”, in (F. Niewöhner, O. Pluta), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999. 85-94. o.

⁷⁸⁷ vö. Niewöhner (1988) 282-284. o.

⁷⁸⁸ id. Niewöhner (1988) 288-289. o. vö. Sarah Stroumsa, „The Religion of the Freethinkers of Medieval Islam”, in F. Niewöhner, O. Pluta (1999) 45-60. o.

Ibn Kammuna, II. Frigyes,⁷⁸⁹ Averroes, Machiavelli, Hobbes, Campanella, Muret, Postel, Boccaccio élettörténetében minden különbözőségük ellenére egy rendkívül érdekes, s számunkra jelen esetben fontos megegyezést találhatunk: életükben mindannyiukat meggyanúsították egy mindenki által ismert, bár senki által nem olvasott könyv szerzőségével.

IX Gergely 1239. május 21-én kelt, a Canterbury érseknek írt levelében II. Frigyest az Antikrisztus követőjének nevezi, s a vád bizonyításául a császár szavait idézi:

„Weil aber Einige vielleicht nicht glauben könnten ... - so sind zum Sieg des Glaubens die Beweise vorhanden, daß dieser König der Pestilenz offen behauptet - und hiermit wollen Wir uns seinen eigenen Worte bedienen - die ganze Welt sei von drei Schwindlern, nämlich Jesus Christus, Moses und Muhamed betrogen worden, von denen zwei in Ehren, Christus aber an Kreuze gestorben sei. ... alle seien Narren, die glauben, Gott, ... habe von einer Jungfrau geboren werden können. ...der Mensch brauche überhaupt nichts zu glauben, was er nicht durch das Wesen der Natur und die Vernunft beweisen könne.”⁷⁹⁰

Gergely levelében a *tribus baratoris*,⁷⁹¹ míg II. Frigyes tiltakozó válaszában a *tribus seductoris* kifejezést használja, ami valószínűsíti, hogy szóban terjedő tanokra, s nem

⁷⁸⁹ II. Frigyes a 13. század legellentmondásosabb alakja: hívei számára ő az Utolsó Császár (akinek először a 4. században a *Sibylla Tiburtina*-ban jelenik meg az alakja: uralkodása alatt visszatér a földre a boldogság, a zsidók és a hitetlenek megtérnek, s a kereszténység diadalmaskodik a világon. Halála után az Antikrisztus uralma következik, melynek a Második eljövetele vet majd véget – s az Utolsó Ítélettel véget ér az emberi történelem), közvetlen környezete a Messiást látta benne, míg ellenfelei az Antikrisztusnak tartották. A Frigyes ellenes pápai propaganda fegyvertárának jó részét a joachimitáktól kölcsönzött apokaliptikus arzenál tette ki. Joachim de Floris az Ótestamentum - Újtestamentum közötti párhuzamokat a jövőre is kiterjeszhetőnek tartotta, s az emberiség történelmi korszakaihoz a Szentháromság személyeit rendelte. Egy-egy ciklus 42 generáción keresztül tart, s a korszakváltásokat mindig megpróbáltatások jellemzik. A második status számításai szerint 1260-ban végződött, s már életében az Antikrisztus eljöveteleének jeleit vélte felfedezni: az iszlám felemelkedését Szaladin uralma alatt, az eretnek-mozgalmak erősödését, s a pápaság illetve a Német-Római császárság politikai küzdelmét. A korszak zavargásait azonban hamarosan a harmadik status, a béke és boldogság beköszöntése kell, hogy kövesse. De Floris soha nem bocsátkozott személyes jóslásokba, nem említ neveket, ez csak a halála utáni pseudo-joachimista irodalomra jellemző. (*Super Hieremiam, Vaticinium Sibyllae Erithrae, Super Esaiam*, etc) II. Frigyes 1250-ben bekövetkezett halála felborította a számításokat, sokan el sem fogadták halálhírét. 1266 körül új számítási módot vezettek be, 1290-re kitolva a korszakváltást.

⁷⁹⁰ „Mivel azonban egyesek talán nem hiszik, ... a hit győzelmére bizonyítékokkal rendelkezünk, hogy e király gyakorta állította a pestist – s itt saját szavait ismétljük -, miszerint három csaló csapta be a világot, tudniillik Jézus Krisztus, Mózes és Mohamed, melyek közül kettő tiszteletben, Krisztus azonban a kereszténen halt meg. ... Mindannyian bolondok, akik úgy hiszik, Isten egy szüztől született. ... Egyáltalán nem kell hinnünk abban, amit a természet lényege és az ész által nem tudunk bizonyítani.” id Niewöhner (1988) 146. o.

⁷⁹¹ A *barator* ritkán használt szó, mely a *baratator*-ból ered, s jelentése megegyezik az *impostor*, *deceptor* szóval.

valamely nyomtatásban elérhető szövegre hivatkoznak.⁷⁹² A *De tribus impostoribus*⁷⁹³-ra vonatkozó első olyan utalással, mely az iratot könyv alakban említi, Postel 1663-ban Masius-hoz írt levelében találkozhatunk, noha a fennmaradt kiadás 1598-ra datálódik. Ő az első, aki a műre hivatkozva a latin *impostores* kifejezést használja, s nyomatékul megjegyzi, valóban nyomtatott szöveggel találkozott.

A *De tribus impostoribus* kiindulópontja egy eredeti, minden ember számára egyaránt érvényes természetvallás feltételezése, melynek legfőbb tanítása Isten léte, s az Őt megillető, természet által előírt - ebből következően ésszel megismerhető - tisztelet tételezése. Az egyetlen elfogadható, alaptételekre nem szoruló egyetlenes vallás gondolata szükségszerűen megkérdőjelezi a további vallások alapítóinak legitimitását, s az új vallásokat nem tételeik, hanem alapítójuk személyén keresztül ítéli meg.

„Lieber Gott! Was für eine Durcheinander von Offenbarungen! Du führst die Orakel der Heiden an? Über die hat schon die Antike gelacht. Die Zeugnisse Deiner Priester? Ich biete Dir Priester, die das Gegenteil sagen. Ihr sollt untereinander streiten! Aber wer wird Richter sein? ... Da die erste als der Reformator des Heidentums, der zweite als der des Judentums und der dritte als der Reformator beider Religion gilt, bleibt zu erwarten, wer einmal Mohammed und den Islam korrigieren wird. (...) Im übrigen müssen wir beachten, (...) daß jeder neue Religionsstifter des Betruges verdächtig ist, hauptsächlich deshalb, weil alle klar erkennen, welche Betrügereien bei der Verbreitung einer Religion vorgekommen sind.”⁷⁹⁴

Az első vallásalapító tettével - a természetben meglévő s desifrizható vallási igazságok felülírásával - megállíthatatlannak tűnő lavinát indított el, helyet s alkalmat adva az egyre újabb és újabb, tételeit vitató s újakat megfogalmazó tanítóknak. Minden vallásalapító hazugsággal vádolja a többit, önmagát kiemelve a kétellyel illethetőek

⁷⁹² Vö. Margot Faak, „Die Verbreitung der Handschriften des Buches 'De Impostoribus Religionum' im 18. Jahrhundert unter Beteiligung von G. W. Leibniz” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 18 (1970) 212-228. o. ill. Hugh B. Nisbet, „Spinoza und die Kontroverse 'De tribus impostoribus'”, in (K. Gründer, W. Schmidt-Biggeman) *Spinoza in der Frühzeit seiner religiöser Wirkung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984. 227-244. o.

⁷⁹³ (G. Bartsch), *De Tribus impostoribus Anno MDIIC*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960. ford. R. Walther ill. (W. Schröner), *Traktat über die drei Betrüger / Traité des trois imposteurs*. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1992.

⁷⁹⁴ „Ó Istenem! A kinyilatkoztatások micsoda összevisszasága! A pogányok jóslataiban hiszel? Ezeket már az antikvitás is nevetett. Papjaid bizonyágaiban? Papokat mutatok neked, akik az ellenkezőjét mondják. Vitatkozzanak csak egymással. De ki lesz a bíró? ... Mivel az elsőt mint a pogányság, a másodikat mint a zsidóság, a harmadikat pedig e kettő reformátoraként tartjuk számon, most arra várunk, aki majd Mohamedet és az iszlámot kijavítja. (...) ...különbön arra kell figyelnünk, (...) hogy minden újabb vallásalapító csalással gyanúsítható, főleg azért, mert mind világosan elismerik, hogy egy vallás terjesztésekor miféle csalások fordulnak elő.” „Bartsch (1960) 54. o.

köréből - mindez az ész szemszögéből jogszerűtlen eljárás, s vádlót és vádlottakat egyaránt diszkvalifikál.

A gyűrű parabola azonban e nézőponttól eltérő megoldást kínál: amíg az igazi gyűrű megvolt, mindig csak az a fiú kaphatta meg, akit apja gyermekei közül legjobban kedvelt, s az igazi gyűrű akkor veszett el, amikor az apa-fiú kapcsolat multivalenssé vált. Ebből arra következtethetünk, hogy a gyűrű speciális tulajdonsága valójában irreleváns, s egyedül az apa-fiú kapcsolatban működő szeretet a lényeges, ami azt jelenti, hogy a gyűrű reprezentálta elv a gyűrű teljes eltűnése után is sértetlen maradt. S ez az elv az, aminek alapján az igazi gyűrű elvesztése után is állíthatjuk: bizonyos szempontból valóban hamis mind a három gyűrű, épp azon ok miatt, ami a bíró ítéletét is motiválta, de ugyanezen szempontból mégis igaznak minősíthetjük mindet, s ezt teszi a bíró is jó tanácsában, hiszen egyrészt már a gyűrűk elkészítésekor is az apa előítéletmentes szeretete munkált, s a jövőben, ha a fiúk méltók akarnak maradni örökségükre, ugyanezt kell feltámasztaniuk.

„Hat von / Euch jeder seinen Ring von seinem Vater, / So glaube jeder sicher seinen Ring / den ächter. - Möglich, daß der Vater nun / Die Tyrannerei des einen Rings nicht länger / In seinem Hause dulden wollen!”⁷⁹⁵

Az apai szeretet kontinuitása megőríz valamit az eredeti gyűrűből, de az eredeti bizalom pusztája jelenléte a megváltozott feltételek mellett már nem elég, hanem tettekben kell megnyilvánulnia, s akkor majd ezek a tettek legyőzik a három gyűrű okozta szakadást, a vita megosztó erejét. S ebben rejlik az apai akarata, az egy gyűrű zsarnokságának megszüntetése: a testvérek között ekkor származási különbségek nincsenek, s ennyiben itt is beszélhetünk valamiféle univerzalitásról, de az apa számára legkedvesebb fiú s a többiek között áthidalhatatlan szakadék tátong. Az egyetlen gyűrűről való lemondás minden testvér teljes egyenlőségét hozza magával, s az ezen a szinten jelentkező probléma a gyűrű-parabola kiindulópontja s megoldandó feladata.

A tiszta igazságra vonatkozó igény a teremtő szándékaival ellentétes, mint ahogyan az igaz gyűrű hollétéről folytatott vita is az apai szándék meg nem értését mutatja, a gyűrű varázserejének - a vallási korlátokat nem ismerő, előítéletmentes szeretet (mely *si solum fiat, sufficit*) - eltűnése ennek egyértelmű jele; a tévedések szükségszerű jelenlétét a jó cselekedetek kiváltotta, újból megtalált szeretet kell, hogy kiegyenlítse, de ahhoz, hogy az evilági lét, a praktikum szférája az örökös tévedés lehetőségének fenntartása mellett

⁷⁹⁵ „Atyjától kapta ki-ki a gyűrűjét? / Hát higgye hittel ki-ki: az övé / az igazi. Atyátok, meglehet, / Egy gyűrű zsarnokságát már tovább / Házában nem tűrhette.” III/7 Lessing (1979) 89. o.

is betölthesse feladatát, a háttérben fenn kell tartani a Gondviselésbe vetett bizalmat, a hitet abban, hogy mindazt, ami történik, bölcs szándék vezérli.

„Der Vater in der Absicht machen ließ, / Damit sie nicht zu unterscheiden wären. / .../
Der Vater, / Bethu' rte jeder, könne gegen ihn / Nicht falsch gewesen sei.”⁷⁹⁶

A gyűrűparabola episztemológiai szintjének vizsgálata során a négy megoldási javaslat közül az első kettőt, melyek valamely vallás egyedüli igazságát állították, legyen az felismerhető vagy sem, Lessing darabbeli választásával összeegyeztethetetlennek találtuk. A következő javaslatot, mely a bíró jótanácsában hangzik el, s mely a kinyilatkoztatott vallások alapítóit megcsalt csalókká teszi, ugyan felülírja a bíró jótanácsában elhangzó reményteljes kijelentés, mely az apai szeretet hatalmára utalva mindhárom egyformán igazzá s hamissá teszi, de nem válik semmissé –továbbra is érvényben marad, igaz, egy más szinten, mint az utólagos jótanács: a racionális kritériumok alapján kimondott bírói ítélet súlya nem mérhető a jótanács személyes meggyőződésének bizonyosságához. Hasonló kettősséggel találkozhattunk Lessing ellenvetéseiben, mely a töredékeket kísérte:

„A tudós teológus végülis zavarba jöhet, de a keresztény is? Az bizonyára nem. Amazt legfeljebb csak megzavarhatja, ha ily módon meginogni látja azokat az oszlopokat, amelyekkel a vallást akarta alátámasztani ... De mit törődik a keresztény ennek az embernek a hipotéziseivel, magyarázataival és bizonyítékaival? Az ő számára itt van a kereszténység, amelyet ő oly igaznak vél, és amelyben ő oly boldognak érzi magát.”⁷⁹⁷

Lessing nem állítja, hogy az igazság egyetlen esetben sem birtokolható, de az emberi élet területei közül hármát megnevez, ahol ez nem lehetséges. A történelem, a vallás és a művészetek, amennyiben kijelöljük az igazsághoz való viszonyukat, minden különbözőségük ellenére azonos helyet foglalnak el: mindhárom egyenlő s áthidalhatatlan távolságra kerül az egyetlen, teljes igazságtól. A művészet lényegéből fakad kiküszöbölhetetlen jellemzője, az egyszerre igaz-és-hamis jelleg, a vallás esetében ez a gondviselés szándékával - mint a gyűrűparabolából is nyilvánvalóvá vált, az egyetlen atyai szeretet jelenlétével – egyezik meg, a történelem esetében pedig szintén a lényegét érintő, a szemtanúk és történetírók szavai által hordozott ismeretanyag

⁷⁹⁶ „Hisz úgy rendelte Atyánk csinálni, / Hogy meg ne különböztethessük őket. / ... / Bizonykodott / Mindegyik: apja nem szedhette rá.” III/7

⁷⁹⁷ Mádl (1968) 110. o. ford. Tímár Ilona

megbízhatatlansága helyezi itt el – s ezen a ponton a három szféra egy újabb érintkezési pontjára bukkanhatunk.

A valós eseményekről szóló történeti tudósítások éppúgy belső valószínűségük szerint kezelhetőek igazként vagy hamisként, mint a költői fantázia termékei – s mint láthattuk, ez utóbbiak sokkal inkább képesek alkalmazkodni a valóságról alkotott elvárásainkhoz, s fiktív karakterük ellenére valószínűbbek és meggyőzőbbek lehetnek, mint egy, a valóságot hűen tolmácsoló történeti munka. A történeti igazságok nem demonstrálhatóak észérvekkel, s éppígy nem bírnak demonstratív erővel sem. Természetszerűen felmerül a kérdés: mit kezdhetünk ezekután azokkal a történetekkel, melyeket csak a Biblia textusából ismerhetünk meg? Vajon rendelkeznek-e még Pál kijelentései azon erővel, amellyel a kortársak szemében még bírtak?

„És az én beszédem és az én prédikálásom nem emberi bölcsességnek hitető beszédiben állott, hanem léleknek és erőnek megmutatásában: Hogy a ti hitetek ne emberek bölcsességén, hanem Istennek erején nyugodjék.”⁷⁹⁸

Abban a pillanatban, hogy Pál mondata elhangzott s lejegyeztetett, éppúgy elvesztette eredeti karakterét, mint ahogyan a csodákról szóló tudósítások sem bírnak ugyanazon meggyőző erővel, mint maguk a csodák – a szemtanúk és a történetekről csak mások beszámolóí alapján értesülők között jól érzékelhető határ húzódik. A vallás igazságainak közvetítésére szolgáló bibliai corpus történelmi beszámolóvá válik,⁷⁹⁹ s ezzel a kontingens történeti igazságokkal egy szintre kerül, s tovább már nem szolgálhat alapul az egyén egzisztenciája szempontjából végső súllyal bíró döntésekhez:

„... mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten herüber springen, und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralische Begriffe darnach umbilden soll; mir zumuten, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugnis entgegen setzen kann, alle meine Grundideen von dem Wesen der Gottheit darnach abzuändern: wenn das nicht ein μεταβασις εις αλλο γενοϋς ist; so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden ... Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.”⁸⁰⁰

⁷⁹⁸ 1Kor. 2,4-5

⁷⁹⁹ Vö. „Lies die Bibel nicht anders als du den Livius ... liesest.” (Ne olvasd másként a Bibliát, csak mintha Livius-t olvasnád.” *Rettung der Inepti Religiosi* LM 5,340. o.

⁸⁰⁰ „... ama történeti igazsággal az igazságok egy egészen már osztályába átugrani, s azt megkövetelni tőlem, hogy minden metafizikai és morális fogalmamat ennek megfelelően alakítsam át; mivel nem tudok Krisztus feltámadása ellenében hihető tanúbizonyságot állítani, azt elvárni tőlem, hogy Istenről kialakított minden ideámat ennek megfelelően megváltoztassam: ha ez nem egy μεταβασις εις αλλο γενοϋς, akkor

Szaladint a gyűrűparabola Boccacio elbeszélését hűen követő része már nem győzi meg, s ellenvetésével szemben, miszerint a megkülönböztethetlenség csak a gyűrűket illeti meg, ellenben a vallások tekintetében éles különbséget állapíthatunk meg „bis auf die Kleidung, bis auf Speis’ und Trank!”,⁸⁰¹ Nathan egy, a parabola eredeti kontextusában nem szereplő filozófiai érvet emel be a beszélgetésbe, s egy mindhárom kinyilatkoztatott vallás esetében lényeges vonást hangsúlyoz:

„Und nur von Gründe nicht. - / Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte? / Geschrieben oder überliefert?”⁸⁰²

Ha a történeti leírások nem valós közegei a hitigazságoknak, s a vallás nem támaszkodhat a csodákról és az apostolok cselekedeteiről szóló tudósításokra, akkor felmerül a kérdés, hogy mi képes a metafizikai meggyőződésekre vonatkozó döntések kiürült alapjának helyére lépni, s döntéseinkhez miféle kritériumrendszerrel rendelkezhetünk.

A hagyományozás módjában megegyező vallások melletti érvelés egyetlen biztos pontjává az előző generációkba vetett bizalom marad, mint ahogyan a gyűrűk esetében is tulajdonosaikat egyedül az apai szeretet meglétének elfogadása képes kimozdítani a pereskedés passzív s terméketlen állapotából – s e bizalomban annak a feltevésnek is helyet kell adnunk, hogy esetleges megtévesztésünk is bizonytalannal javunkat szolgálja. Lessing és Moses Mendelssohn gondolkodásának egy újabb érintkezési pontjára figyelhetünk fel: a bizalom szerepének fontosságára az egyéni meggyőzések megalapozásában Mendelssohnnál némileg módosult formában, a zsidóság modern megalapozásának kísérletében válik szükségszerűen jelenlévő alapelemmé.⁸⁰³

Az érzés evidenciája elégséges az individuum számára a meggyőződésének megfelelő választáshoz, de nem rendelkezhetünk olyan hitbizonyossággal, mely egy közösség számára elégséges lehetne:

„Nur die fühlende Christen sollte darin eine Schanze versichert werden, in welche er sich getrost werfen könne, wenn er mit seinen mutigen Theologen das Feld nicht mehr zu halten wage. ...Und wenn ihn (d.h. den Hrn. Pastor Goeze) auf der Kanzel noch nicht ausrufen hören, 'Gefühl! Was Gefühl! Gefühl ist ein stroherner Schild. Unsere

nem tudom, mi mást érthetett Arisztotelész e megnevezés alatt. Ez, ez az a csúf széles árok, melyen nem tudok átjutni, akármilyen sűrűn s komolyan is próbálkoztam az ugrással.” R 8, 14. o.

⁸⁰¹ „... ruhára, / Ételre és italtra nézve...” III/7 Lessing (1979) 87. o.

⁸⁰² „Csak épp alapjaikra nézve nincs. / Nem alapul-e mind szájhagyományként / Vagy írva ránk maradt történeten?” III/7 uott.

⁸⁰³ vö. Exkürzus.

Hermeneutik, unsere symbolische Bücher, das, das sind das alles schirmende, undurchdringliche, diamante Schild des Glaubens!’ so kömmt es vermutlich nur daher, weil selbst in den symbolischen Büchern auf den strohernen Schild gerechnet wird. ... denn es gibt dort mehr stroherne Schilde. Wenn er nur nicht zugleich so schmal wäre! Aber da hat nur eben ein einzelner Mensch, die Religion im Herzen, darunter Raum. Was soll ein Pastor damit, wenn er nicht auch seine Bibel, nicht auch seine ganze liebe Gemeinde mit eins darunter bergen kann?”⁸⁰⁴

Lessing a bizalom mozzanatának nélkülözhetetlensége mellett egy másik lehetséges érvet is megfogalmaz, mely eredetét tekintve nem áll messze a gyűrűparabolától:⁸⁰⁵

Nefile első napon elmondott története⁸⁰⁶ Giannotto di Civigniről és barátjáról, a dúsgazdag, tetőtől talpig tisztességes és becsületes zsidóról, Ábrahámról szól. Giannotto igencsak fájlalta, hogy barátja kárhozatra fog jutni:

„Annak okáért kezdte barátságosan kérlelni, hogy hagyná ott a zsidó hit tévedéseit, és térne meg a keresztény igazságra, mely, miként láthatja, szent és jóságos és szüntelenül virágzik és gyarapodik; míg ellenben nyilván megismerheti, hogy az övé sorvadoz és a végét járja.”⁸⁰⁷

Ábrahám barátja szívós kitartással ismételt kérésén elbizonytalanodva azt ajánlotta Giannottonak, hogy elmegy Rómába, s ha a pápai udvar erkölcei meggyőzik a kereszténység igazáról, úgy hajlandó megkeresztelkedni - Giannotto Ábrahám döntését hallva bizonyos abban, hogy barátja elveszett az örök üdvösség számára:

„... ha elmegy a római udvarba, és látja a papok gyalázatos és bűnös életét, nemhogy nem válik zsidóból kereszténnyé, hanem még ha keresztény volna is, minden bizonnyal visszatérne a zsidó hitre.”⁸⁰⁸

⁸⁰⁴ „Csak az érző keresztényt biztosítaná benne egy sánc, mely mögé bízást menthetné magát, mikor már nem meri a harcteret a bátor teológusokkal tartani. S ha még nem halljuk (Goeze lelkész urat) a szószékről hirdetni: 'Érzés! Miféle érzés! Az érzés egy szalmapajzs. Hermeneutikánk, szimbolikus könyveink, ez a hit mindent oltalmazó, áthatolhatatlan gyémántpajzsa!’, feltehetően csak azért, mert magukban a szimbolikus könyvekben is bíznak e szalmapajzsban. Mert ott több szalmapajzs is található. Csak ne lenne egyúttal oly keskeny! De csak egyetlen embernek – a vallással szívében - van hely alatta. Mit kezdjen egy lelkész veled, ha Bibliáját, s egész szeretett gyülekezetét egyszerre alá nem rejtheti?” R8, 197. o.

⁸⁰⁵ Noha az újabb szakirodalom (így például Niewöhner illetve Shagrir idézett publikációi) alapos kutatásai egyértelműen bizonyítják, hogy a gyűrű-parabola keleti eredetű, mely perzsa illetve arab változatokon keresztül jutott el Európába, jelen kontextusban eredetén a Lessing által megadott közvetlen forrást, Boccaccio *Dekameron*-ját értem.

⁸⁰⁶ Első nap, második novella. Boccaccio (1975) 360-364. o.

⁸⁰⁷ im. 361. o.

⁸⁰⁸ im. 361-362. o.

Ábrahám Rómába érkezve hamar megismerte a pápa és a bíborosok viselkedését, és alapos listát állított össze mindazon vétkekről, melyekkel a pápai udvarban találkozott,⁸⁰⁹ s amit a hazatérvén a reményét végérvényesen elvesztő Gionnotto fejére olvasott:

„...a ti fő pásztorok, és ennek következményeképpen mind a többiek, minden gondjokkal és minden csalafintaságukkal azon mesterkednek, hogy a keresztény vallást elpusztítsák a föld színéről és megsemmisítsék, holott úgy illenék, hogy ők legyenek talpkövei és támaszai.”⁸¹⁰

Ábrahám azonban várakozásainkkal ellentétben mindeme bűnlajstrom ellenére megkeresztelkedik, s megmagyarázhatatlan tűnő tettének igazolásul újrafogalmazza Gionnotto a virágzó katolikus és a sorvadó zsidó hitről szóló érvét; az a vallás, mely ennyi bűn között is képes fennmaradni s gyarapodni, minden kétséget kizárólag igaz kell, hogy legyen:

„Mivel pedig látom, hogy nem következik be az, amiben mesterkednek, hanem a ti vallások szüntelenül gyarapszik és egyre fényesebbé és ragyogóbbá válik, azt hiszem, joggal következtetek arra, hogy annak, mint minden hitnél igazabb és szentebb hitnek, a Szentlélek a talpköve és támasza. Ezért, holott rábeszéléseiddel szemben rideg és kemény maradtam, és nem akartam megkeresztelkedni, most nyíltan megmondom neked, hogy semmiképpen el nem mulasztanám a megkeresztelkedést. Menjünk tehát a templomba, és ottan a te szent hitednek bevett szokása szerint kereszteltess meg engemet.”⁸¹¹

Hasonló gondolatmenettel találkozhatunk Lessingnél is,⁸¹² de nála az érv veszít kereszténységspecifikus megalapozásából: a tény, hogy egy vallás képes fennmaradni és elterjedni, igazságtartalmát bizonyítja, függetlenül annak külső megjelenési formájától. Ez az érvbázis azonban csak az individuum döntésének alátámasztását szolgálhatja, s nem képes egy ráépülő dogmatikus rendszer súlyát hordozni, éppúgy, mint a bizalom döntést segítő momentuma.

⁸⁰⁹ „... a legnagyobbtól a legkisebbig valamennyien a legszemérmertlenebbül vétkeznek a paráznaságban, mégpedig nem csupán a természetes, hanem a szodomain paráznaságban, és nem tartja őket vissza semmiféle lelkiismeret-furdalás avagy szégyenkezés ... Ezenfelül mind valamennyien torkosak, borisszák, részegesek voltak és a paráználkodás mellett oktalan állatok módjára leginkább a hasuknak éltek... valamennyien fősvények, és mohón kívánják a pénzt, az emberi vért, sőt a keresztény vért, az egyházi dolgokat, bárminéműk legyenek is azok, akár áldozatok, akár a hozzájuk tartozó javadalmak, pénzért adták és vették” im. 363. o.

⁸¹⁰ im. 364. o.

⁸¹¹ uott.

⁸¹² vö. *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* R 8, 15. o.; *Rettung des Hier. Cardanus* R 7, 214 o

Az igazságra vonatkozó kérdésre két választ adhatunk: az első egy számunkra elérhetetlen szférába utalja,⁸¹³ a másik pedig egy olyan intencionális hitfogalmat használ, mely az egyén számára a meggyőződés bizonyosságát szolgáltatja ugyan, de ez a meglett bizonyosság 'egyéni használatra' korlátozódik; épp ezért egy olyan médiumot kell keresnie, mely képes kifelé közvetíteni, s ezt a cselekedetek szférájában véli megtalálni.

A bíró jótanácsában a jó cselekedetek megoldandó feladatként vannak jelen, anélkül, hogy választ kapnánk kérdésünkre, mi is fog történni abban az esetben, ha a vitázó fivérek ennek megfelelően járnak el, s zárójelbe téve az igaz gyűrűre vonatkozó kérdést s fenntartás nélkül elfogadva az apai döntés következményeit, annak elveszett varázserejét próbálják feltámasztani. A választ a darab egésze szolgáltatja: a három gyűrűnek, három fivérnek, három kinyilatkoztatott vallásnak megfelelően három jó cselekedettel találkozhatunk, melyek egymástól függetlenül, eltérő indítékból képesek további jó cselekedetek olyan lavináját elindítani, melyek a darab zárójelenetének családi egyesüléséhez vezetnek:

„Mit stummer Wiederholung allerseitigen Umarmung fällt der Vorhang.”⁸¹⁴

i. Egy zsidó megment egy keresztényt.

A negyedik felvonásban⁸¹⁵ a váratlanul feltűnő Klosterbruder⁸¹⁶ Nathant egy „vertrautes Pfand”-ra emlékezteti, melyet évekkal azelőtt hagyott a zsidónál, s melynek sorsáról érdeklődik. Elbeszéléséből megtudhatjuk, hogy évekkal azelőtt rövid ideig az Askalonnál elesett Wolf von Filnek csatlósa volt, akinek megbízásából annak újszülött leányát egy zsidóra bízta – s a pátriárkától kapott megbízás értelmében most egy olyan zsidót kell felkutatnia, aki titokban zsidóként nevelt fel egy keresztény gyermeket, s akire emiatt a pápai jog szerint súlyos büntetés, a máglya vár:

⁸¹³ Duplik vö. 397. jegyzet.

⁸¹⁴ „Miközben újra és újra némán összelelkeznek, a függöny legördül” 5/Letzter Auftritt. Lessing (1979) 161. o.

⁸¹⁵ IV/7

⁸¹⁶ A Klosterbruder bizonyos értelemben Al-Hafí pendantja: a dervis a muzulmán Saladin, ő a keresztény pátriárka szolgálatába áll, s mindketten egyformán elvágynak Jeruzsálemből - Al-Hafí a Gangesz partjára, a barát a Tabor hegyre. Míg azonban Al-Hafí távozása önnön elhatározásának kérdése, a Klosterbrudert a pátriárka tartja maga mellett, s olyan dolgok elvégzésére kényszeríti, „amit rettentő mód utál” (wofor ich grossen Ekel habe) így például aktuális megbízatása, ami miatt Nathant felkeresi.

„Und zwar bestimmen obbesagte Rechte / Dem Juden, welcher einen Christen zur/
Apostasie verfuehrt,--den Scheiterhaufen, / Den Holzstoss --”⁸¹⁷

Bonafides, aki már a templomossal való találkozására során hangot ad a pátriárka iránti megvetésének,⁸¹⁸ Nathan előtt sem titkolja egyet nem értését:

„Und Kinder brauchen Liebe / ... / In solchen Jahren mehr, als Christentum. / Zum
Christentume hat's noch immer Zeit. / ... / Und ist denn nicht das ganze Christentum /
Aufs Judentum gebaut? Es hat mich oft / Geaergert, hat mir Traenen g'nug gekostet,
/Wenn Christen gar so sehr vergessen konnten, / Dass unser Herr ja selbst ein Jude
war.”⁸¹⁹

Nathan a gathi vérengzésben, ahol a keresztes lovagok válogatás nélkül mészároltak le
aggokat és csecsemőket egyaránt, feleségét s hét fiát vesztette el; gyászában napokig a
porban ülve szótlanul perelt Istennel, de sem barátokra, sem a megjelenő Istennel
folytatott valós párbeszédre nem volt szüksége ahhoz, hogy a keresztények elleni
gyűlöletet egy megerősödött, racionalításra támaszkodó hit váltsa fel:

„Doch nun kam die Vernunft allmaehlich wieder. / Sie sprach mit sanfter Stimm': „und
doch ist Gott! / Doch war auch Gottes Ratschluss das! Wohlan! / Komm! uebe, was du
laengst begriffen hast, / Was sicherlich zu ueben schwerer nicht, / Als zu begreifen ist,
wenn du nur willst. / Steh auf!”--Ich stand! und rief zu Gott: ich will! / Willst du nur,
dass ich will!--”⁸²⁰

⁸¹⁷ „S a mondott törvény az olyan zsidóra, / Aki hitét elhagyni csábít egy / Keresztényt, máglyát, tűzhalált
szab.” IV/2 Lessing (1979) 109. o.

⁸¹⁸ „Tempelherr ... Ich komme bloß, / Den Patriarchen über eine Sache / Um Rat zu fragen...
Klosterbruder Ihr den Patriarchen? / Ein Ritter, einen - Pfaffen? (sich schüchtern umsehend.)
Tempelher Ja; - die Sach' / Ist ziemlich pfäffisch.

Klosterbruder Gleichwohl fragt der Pfaffe / Den Ritter nie, die Sache sei auch noch / So ritterlich.”
(„Templomos ... Csak tanácsot / szeretnék kérni bizonyos dologban / A pátriárkától. Barát Ótőle? Egy /
Lovag paptól tanácsot? (Félénken körülnéz) Templomos Mert afféle / Papi dolog. Barát De kérdezné-e
mégoly / Lovagi ügyben is a lovagot / A pap?) IV/1 im. 103-104. o. illetve „Tempelherr. Ich wich' ihm
lieber aus.—Waer' nicht mein Mann! / Ein dicker, roter, freundlicher Praelat! / Und welcher Prunk!
Klosterbruder. Ihr solltet ihn erst sehn / Nach Hofe sich erheben. Itzo koemmt / Er nur von einem
Kranken.” (Templomos Jobb volna elkerülnöm. Nem, nem az / Én emberem. Piros, nyájas, kövér / Főpap.
S micsoda pompa! Barát Hát ha látná, / Mikor az udvartól jön! Most csak egy / Betegnél volt.” Im. 105. o.

⁸¹⁹ „S nagyobb szüksége van a szeretetre / .. / A kereszténységénél a kisgyerekeknek. / A kereszténység ráér
azután is. / ... / S kereszténységünk fundamentoma / Nem a zsidóság? Sokszor mérgeződtem, / És
ontottam keserű könnyeket, / Ha némelyik keresztény elfeledte, / Hogy hisz zsidó volt Jézus Krisztus is.”
IV/7 im. 127. o.

⁸²⁰ „De lassan visszatért az értelem, / S így szólt szelíd szóval: Mégis van Isten! / Mégiscsak Isten
rendelése volt! / Jöjj, gyakorold, amit már régen értesz, / Hisz gyakorolnod sem lesz nehezebb, mint /
Megértened – csak épp akarni kell. / Kelj fel! S felkeltem, s szóltam Istenemhez: / Akarom! Csak te
akard, hogy akarjam!” IV/7 im. 127-128. o.

Nathan döntése, a gondviselés szándékának feltétlen elfogadása és saját akaratának az isteni akarat alá rendelése nélkülöz minden passzivitást; a „Willst du nur, das ich will!” elhangzásának pillanata egybeesik az akkor még csatlós Bonafides megjelenésével, aki egy keresztény csecsemőt bíz gondjaira, amit Nathan gondolkodás nélkül elvállal. A cselekvő felajánkozásra mintegy isteni válaszként érkező feladat, s annak elfogadása, mint viszontválasz Nathant modern Jóbbá teszi, aki már nem a szavak, hanem a cselekedetek szintjén folytat párbeszédet teremtőjével.

ii. Egy muzulmán megment egy keresztényt.

Szaladin részt vett a békét megtörő⁸²¹ s fogságba esett kereszties lovagok kivégzésén, s tőle szokatlan módon⁸²² - a kivégzettek közül egyedülként – megkegyelmezett az ifjú Curd von Staufennek; e csodával határos megmenekülés nem pusztán Nathan csodálkozó megjegyzését váltja ki, de a pátriárka érdeklődését is felkelti, aki Bonafides révén igyekszik pontos információkat szerezni a szultán pillanatnyi s megmagyarázhatatlannak tűnő megingásáról:

„Tempelherr. ... -- Schon / Den Hals entbloesst, kniet' ich auf meinem Mantel, / Den Streich erwartend: als mich schaefer Saladin / Ins Auge fasst, mir naeher springt, und winkt. / Man hebt mich auf; ich bin entfesselt; will / Ihm danken; seh sein Aug' in Traenen: stumm / Ist er, bin ich; er geht, ich bleibe. --”⁸²³

Mint Saladin és Nathan a gyűrűparabola elhangzása utáni beszélgetéséből megtudhatjuk, a szultánt az ifjú arcvonásai rég eltűnt öccsére, Assadra emlékeztették⁸²⁴,

⁸²¹ „Tempelherr. ...Ich bin ein Tempelherr; und ein gefangner.-- / Setz ich hinzu: gefangen bei Tebnin, / Der Burg, die mit des Stillstands letzter Stunde / Wir gern erstiegen haetten, um sodann / Auf Sidon loszugehn;--,, (Templomos ... Templomos vagyok s fogoly. / S hozzáteszem: Tebinnél fogtak el, / A várnál, hogy kedvünk támadt bevenni / A fegyvernyugvás végetájt, hogy aztán / Szidonra rontsunk majd...” I/5 im. 31. o.

⁸²² „Nathan. Wer war das? wer?--Wo ist er? / Wer rettete mir meine Recha? wer?

Daja. Ein junger Tempelherr, den, wenig Tage / Zuvor, man hier gefangen eingebracht, / Und Saladin begnadigt hatte.

Nathan. Wie? / Ein Tempelherr, dem Sultan Saladin / Das Leben liess? Durch ein geringres Wunder / War Recha nicht zu retten? Gott!” (Náthán Hol van az? Ki az? / Ki megmentette őt, az én Rechámat? Daja Egy ifjú templomos vitéz, akit / Fogolyként hoztak nemrég, s kinek / Szaladin megkegyelmezett. Náthán Hogyan? / Egy templomos, kit életben hagyott / A szultán? Ó ég, nem kisebb csoda / Mentette meg Rechámat!*) *Kisebb csoda nem menthette meg Rechát? I/1 im. 12. o.

⁸²³ „Köpenyemen térdeltem már, a hóhér / Csapását várva, mikor Szaladin / Szemügyre vesz, hozzám lép, int: a gúzt / Megoldják, felemelnek – köszönő / Szót szólnék, hát látom, könnyezik, / Néz némán, én is, megy – én maradok.” I/5 im. 31. o. Ugyanebben a beszélgetésben azonban egy pontosabb információt is szolgáltat megmenekülése okáról: „Ah, Saladin!-- / Wie? die Natur haett' auch nur einen Zug / Von mir in deines Bruders Form gebildet: / Und dem entspraech nichts in meiner Seele?” (Ó Szaladin! / Ha formált bár csak egy vonást is a / Természet testvéred képére bennem, / A lelkemben ne volna valami, / Mi annak megfelel?) I/5 im. 35-36. o.

⁸²⁴ „Nathan. ... Er mit Gefahr des neu erhaltenen Lebens, / Hat meine Tochter aus dem Feu'r gerettet.

Saladin. Er? Hat er das?--Ha! darnach sah er aus. / Das haette traun mein Bruder auch getan, / Dem er so aehnelt! --” (Náthán Imént nyert életét kockára vetve, / A tűzből kimentette lányomat. Szaladin Ezt tette?)

s e feltűnő hasonlóság elég volt ahhoz, hogy pillanatnyi megrendülésében megmentse a fiatal templomos életét – tettét szeszélyes hangulatának elmúltával el is felejtette, s csak Nathan szavai jutatták újra eszébe az ismerős arcvonásokkal megáldott idegent:

„Saladin. Ah! woran erinnerst / Du mich!--Hab ich doch diesen Juengling ganz / Vergessen!...”⁸²⁵

iii. Egy keresztény megment egy zsidót.

Curdot váratlanul s magyarázat nélkül elnyert szabadságának s identitásválságának terhe melankolikus hangulatba ejti⁸²⁶ az öngyilkosságot fontolgató, életével nem sokat törődő kereszties rendjének szabályait reflexszerűen végrehajtva kiment a tűzből Rechát. Tettének nem tulajdonít nagy jelentőséget, s legszívesebben el is felejténé, de Daja erőszakos hálálkodása oly mértékben terhére van, hogy dühében meg is bánja, s kilátásba helyezi, hogy legközelebb ösztönös segélynyújtás helyett először érdeklődik, majd megfontolja, vajon érdemes-e életét egy zsidó lány miatt kockára tennie – s cinikusan sejteti, a válasz valószínűleg nemleges lesz:

„Tempelherr. ... Will von Euch an eine Tat / Nicht fort und fort erinnert sein, bei der / Ich nichts gedacht; die, wenn ich drueber denke, / Zum Raetsel von mir selbst mir wird. Zwar moecht' / Ich sie nicht gern bereuen. Aber seht; / Eignet so ein Fall sich wieder: Ihr / Seid schuld, wenn ich so rasch nicht handle; wenn / Ich mich vorher erkund--und brennen lasse, / Was brennt.”⁸²⁷

A darabbeli jócselekedetek mindegyike újabb jócselekedethez vezet, függetlenül attól, elkövetője tudatos megfontolás után (Nathan), pillanatnyi szeszélyből (Saladin) vagy minden megmagyarázható ok nélkül (Curd) hajtotta-e végre – a mögöttes meggyőződések természete, sőt pusztá megléte is lényegtelenné válik, az egyedül fontos elem maga a jócselekedet. A cselekedetek önálló, a végrehajtó szándékától független dinamikájára Saladin hívja fel figyelmünket:

Ilyennek mutatta képe! / Ezt tette volna öcsém is, kire / Úgy emlékeztet.) III/7 im. 91. o.

⁸²⁵ „Ó, mire / Emlékeztetsz! Hogy elfeledtem azt / Az ifjút!” III/7 uott.

⁸²⁶ „Klosterbruder. Nehm' sich der Herr in acht' mit dieser Frucht. / Zu viel genossen taugt sie nicht; verstopft / Die Milz; macht melancholisches Gebluet.

Tempelherr. Wenn ich nun melancholisch gern mich fuehlte?—”

(Barát A datolyával jó vigyázni: ha / Sokat fogyaszt az ember, eltömi / A lépet, s mélabús kedélyre hangol. Templomás S ha épp a mélabú kedvemre van?) I/5 Lessing (1979) 30. o.

⁸²⁷ „Ne hánytorgatná újra s újra fel, / Amit csak úgy véletlen-fontolatlan / Tettem, s ha töprengék felőle, hát / rejtély magamnak is. Nem szívesen / Bántom meg én, de hogyha tán ilyesmi / Esnék megint – magát okolja csak, / Ha nem cselekszem tüstént, ha előbb / Érdeklődöm, s hagyom, hogy ami ég, / Hadd égjen.” I/6 im. 38. o.

„--... Wie aus einer guten Tat, / Gebar sie auch schon blosser Leidenschaft, / Doch so viel andre gute Taten fliessen!”⁸²⁸

A *Das Testament Johannis*⁸²⁹ hasábjain az *Ich* és *Er* közötti fiktív párbeszédben két fontos állítás hangzott el: *Ich* szerint az egyetlen lényeges parancsolat János Testamentumában – János Evangéliumával szemben – a „Filioli diligete alterutrum”⁸³⁰ szeretetteljes felszólítása, míg *Er* szemében „nur das wahre christliche Liebe ist, die auf christliche Glaubenslehren gegründet wird.”⁸³¹

Lessing a Schumann ellen írt vitairatban még nem ad választ arra a kérdésre, melyik álláspont tartható e kettő közül – mint korábban láthattuk,⁸³² a teoretikus szint csődjét itt csak megállapítja, de kiutat nem mutat fel. A darabban *Ich* és *Er* állításainak gyakorlati próbáját valósítja meg, a családegyesítés tablójaig vezető jócselekedetek mellett felmutatva az *Er* által képviselt vélemény meddő s ezért a darab sugallta új értékrend szerint elvetendő mivoltát is.

Amikor Nathan elmeséli Bonafidesnek, a hajdani csatlósból laikus barátta lett kereszténynek a gathi eseményeket, melyek találkozásukat, s a Recha felnevelése melletti döntést megelőzték, az meghatottan kiállt fel:

„Nathan! Nathan! / Ihr seid ein Christ! – Bei Goitt, Ihr seid ein Christ! / Ein Bess’rer Christ war nie!”⁸³³

Nathan válasza éppígy *Ich* véleményét tükrözi:

„Wohl uns! Den das / Mich Euch Christen macht, das macht / Euch mir zum Juden.”⁸³⁴

A jelenete ellenpólus, *Er* véleményének szerepeltetése a darabban a pátriárka és a templomos beszélgetése; a pátriárkát első színpadi jelenésétől kezdve hittársainak ellenszenves kommentárjai kísérik,⁸³⁵ leplezetlen igyekezete, hogy a templomost adott szavának megszegésére, kémkedésre és orgyilkosságra biztassa, nem javít megítélésén. A pátriárka várható véleményét két további momentum is előre jelzi: mint az institucionalizált hitfogalom képviselője, szemernyi kétellyel sem rendelkezik azt

⁸²⁸ „Egy jótettből, noha / Csak pusztán indulatból született - / Lám egyre újabb jótettek fakadnak.” III/7 im. 91. o.

⁸²⁹ R 8, 17-23. o.

⁸³⁰ „Fiacskáim, szeressétek egymást.”

⁸³¹ „Csak az az igazi keresztényi szeretet, mely a keresztény hit tanításán alapul.” R8, 21. o. vö. 512. jegyzet

⁸³² vö. 513. Jegyzet.

⁸³³ „Náthán! / Maga keresztény! Istenemre, az! / Nem volt még jobb keresztény!” IV/7 Lessing (1979) 128. o.

⁸³⁴ Ó, öröm! / Amért keresztény vagyok én magának, / ugyanazért zsidó nekem maga.” uott.

⁸³⁵ vö. 818. jegyzet

illetően, hogy az igazság az ő oldalán áll, s ennek megfelelően valóság és fikció kapcsolatát ugyanabban az alárendelt viszonyban tételezi fel, mint a *Fragmentenstreit*-ben Lessing ellenfelei. A Templomos kérdésére, mit is kell tenni abban az esetben, ha egy zsidó – minden atyai szeretetével – egy megkeresztelt gyermeket nevel fel sajátjaként, a pátriárka szőrszálhasogató okoskodással felel, mely találó karikatúrája Goeze Lessing stílusát ostorozó érveinek:

„Patriarch. Doch zu allererst / Erkläre sich der Herr ob so ein Fall / Ein Faktum oder eine Hypothese! / Das ist zu sagen: ob der Herr sich das / Nur bloß so dichtet, oder ob's geschehn / Und fortfaehrt zu geschehn. / .../. Denn ist der vorgetragne Fall nur so / Ein Spiel des Witzes: so verlohnt es sich / Der Muehe nicht, im Ernst ihn durchzudenken. / Ich will den Herrn damit auf das Theater / Verwiesen haben, wo dergleichen pro / Et contra sich mit vielem Beifall koennte / Behandeln lassen.--”⁸³⁶

A valós esetre adott válasza, melynek toleráns változatát Bonafides révén már ismerhetjük,⁸³⁷ Curt többszörösen módosított érvei ellenére sem változik; a pátriárkát nem ingatja meg a Templomos által felsorolt enyhítő körülmények sora, az, hogy a zsidó a lányt nagy gonddal s szeretettel nevelte, hogy az életét mentette meg, s tette mindezt így, hogy nem kényszerítette zsidó hitre, hanem helyette egy észre támaszkodó hitre oktatta,⁸³⁸ s makacs szorgalommal ismétli Abbt *Auto da Fe*⁸³⁹-jának szatirikus pendantjaként:

„Tut nichts! der Jude wird verbrannt.”⁸⁴⁰

Lessing számára sokkal fontosabb az *Ich* álláspontját képviselő gondolati szál felfejtése, és pozitív megoldást felkínáló következményének bemutatása – *Er* álláspontjának

⁸³⁶ „Legelőbb is / Azt mondaná meg, lovag úr, vajon / Valóság az eset vagy feltevés. / Vagyis hogy mindezt úgy koholta csak, / Vagy megtörtént s történik még ma is? / ... / Mert hogyha ez az elmondott eset / Afféle játék csak – nem éri meg / A fáradtságot, gondolkozni rajta. / Azzal színházba küldeném, ahol / Ilyesmit pro és contra tetszetősen / Lehet színpadra vinni.” IV/2 im. 107. o.

⁸³⁷ vö. 815. jegyzet. Curt a következő felvonásban hasonlóképpen nyilatkozik: „Tempelherr. ... --Ach! Rechas wahrer Vater / Bleibt, trotz dem Christen, der sie zeugte,--bleibt / In Ewigkeit der Jude.” (Ó, a Recha apja, / Ha keresztény ember nemzette is, / Csak a zsidó marad már mindörökre.) V/3 im. 136. o.

⁸³⁸ „Tempelherr. Gesetz, ... / Ein Jude haett' ein einzig Kind,... / das er mit der groessten Sorgfalt / Zu allem Guten auferzogen, das / Er liebe mehr als seine Seele, das / Ihn wieder mit der froemmsten Liebe liebe./ ... / Wenn aber nun das Kind, / Erbarmte seiner sich der Jude nicht, / Vielleicht im Elend umgekommen waere? / ... er habe / Das Maedchen nicht sowohl in seinem, als / Vielmehr in keinem Glauben auferzogen, / Und sie von Gott nicht mehr nicht weniger / Gelehrt, als der Vernunft genuegt.” (Nos mondjuk, ... van egy / Zsidó, és annak egyszál gyermeke / ... kit nagy gonddal nevelt / A széprejóra, kit jobban szeret / A lelkénél is, aki szintugy őt / Mély, jámbor szeretettel szereti. / ... / És hátha ez a gyermek / Elpusztult volna gyámoltalanul, / Ha nem könyörül rajta a zsidó? / ... / Nem is hogy épp zsidó hitben nevelte / A lányt – inkább egyik hitben se, csak / Annyit tanított Istenről neki, Amennyi ésszel is felérhető.) IV/2 im. 106-108. o.

⁸³⁹ vö. 165. jegyzet

⁸⁴⁰ „Az mindegy. A zsidónak veszni* kell.” IV/2 im. 108. o. *szó szerint: égni.

darabbéli megfelelője, az intoleráns keresztény főpap epizód szereplőként tűnik el a színpadról.

A praxis előtérbe kerülésével minden, emberről alkotott ítéletünk alapelemévé cselekedeteinek megítélése válik - minden olyan meggyőződés, melyen jó cselekedetek végrehajtása alapulhat, jó, s ennél pontosabb tartalmi ismeretekre nincs szükségünk; a vallási téren gyakorolt tolerancia ezért egyfajta, a meggyőzésekkel szembeni közömbösségen alapul, de nem mindegy, hogy ez a közömbösség az ítélethozatal processzusában hol helyezkedik el. Ha azt mondjuk, hogy a meggyőzésekkel szemben közömbösen kell viselkednünk, s csak a tetteket kell figyelemmel kísérnünk, az nem jelentheti azt, hogy maga a vallás megléte vagy hiánya lenne közömbös számunkra a cselekedetek megmértetésekor - Isten léte intellektuális posztulátumként az emberi lét alapját kell, hogy képezze - beszélhetünk-e a parabola fényében olyan örökölt gyűrűkről, melyek multiplikálásában nem tételezünk fel sem szerető apát, sem bölcs, előrelátó szándékot? Mindez saját tradíció-megalapozásunkat szüntetné meg, mert a bizalom, mellyel nem viseltetünk valaki iránt, csak úgy, általában áll fenn, nem bizalom: noha a morál primátusa egyértelmű a vallási meggyőzésekkel szemben, a világ rendjébe vetett hit nélkül mégsem beszélhetünk moralitásról; a közömbösség csak a cselekedetek mögött meghúzódó vallási preferenciák tartalmára, de nem meglétére vonatkozhat.

A vallási meggyőzések zárójelbe tétele az öninterpretáció szabadságát szavatolja; az egyén önmaga lényegére vonatkozó kérdése elválaszthatatlan a tradíció mibenlétére irányuló kérdéstől, de a nép s az individuum közötti egyértelmű viszonyt erőteljesen átírja: válaszként már nem jelölhető meg pusztán a vallási hovatartozás, ez ugyanis nem fedi le az egyén mozgásterét, melyet a meggyőződésre vonatkozó kérdés illegitimé válása jelentősen kitágított:

„Verachtet / Mein Volk, so sehr ihr woll. Wir haben Beide / Uns unser Volk nicht auserlesen. / Sind wir unser Volk?”⁸⁴¹

A közösséghez való tartozást közös normák és szabályok általános elfogadottsága jelzi, s ehhez az egyén öninterpretációjának megfogalmazásával járul hozzá; a nép külső kategóriából intern, az egyén önmaga körül húzott határain belüli elemévé válik - de a

⁸⁴¹ „Vesse meg / A népemet, ahogy csak jólesik. / Nem választotta népét egyikünk se. / Népünk vagyunk mi?” II/6 im. 60. o.

megváltozott erővonalak mentén a közösség hagyományos elve mégsem bontható le teljesen:

„Tempelherr: Mein Vater!

Nathan: Lieber junger Mann!

Tempelherr: Nicht Sohn? ... Begnügt Euch doch, ein Mensch zu sein! - Stoß mich / Nicht von Euch!

Nathan: Lieber, lieber Freund!

Tempelherr: Und Sohn? Sohn nicht?“⁸⁴²

Az individuum és a nép teljes identifikációjának lehetőségét tagadó álláspont félreértése, ha a tradíciók, csoportelkötelezettségek elmosásaként értelmezik. Az “emberiség” elvont kategóriája a darab folyamán nem valósul meg abban az értelemben, hogy a törésvonalakat, melyet a szereplők különböző tradícióhoz való tartozása okoz, felülírná valamely utópikus “családegyesítés”; az emberi nem egysége ugyan utolérhető az individuumokban, a belső identitás, a kitüntetett létmód azonossága kapcsolja össze az emberi nem minden tagját:

„Sind Christ und Jude eher Christ und Jude / Als Mensch? Ah, wenn ich Einen mehr in Euch / Gefunden hätte, dem es g’nügte, ein Mensch / Zu heißen.“⁸⁴³

A lényeg cselekedetek formájában megmutatkozó, mögöttes szférája mégsem állhat meg önmagában, a látszat jelenléte nélkül - parallel módon a gyűrűk s vallások episztemológiai kategóriákkal nem leírható együtt-létezésével:

„Ich weiß, wie gute Menschen denken, weiß / Daß alle Länder gute Menschen tragen. ... An Farb’, an Kleidung, an Gestalt verschieden.“⁸⁴⁴

A tradíciók igazságdefíciten alapuló azonossága azonban erősebbnek tűnik minden külsődleges szálnál, mely a szokások, az életvitel szintjén jelentkezik, sőt, a vérségi összefüggésnél is:

⁸⁴² „Templomos Atyám! / ... / Náthán Kedves ifjú! / Templomos Hát nem fiam? / ... / Elég, hogy ember! Ne taszítson el / Magától! / Náthán Ó kedves, kedves barátom! / Templomos S nem fia, nem?” III/9 im. 94. o.

⁸⁴³ „Zsidó / S keresztény tán inkább zsidó s keresztény, / Mint ember? Bár találtam volna ismét / Egy embert, akinek elég, hogy ember!” II/5 im. 60. o.

⁸⁴⁴ „Tudom, / A jók hogyan gondolkoznak, s tudom, / Hogy mindenütt vannak jó emberek. / ... különbözők ... / Ruhára, színre, termetükre nézve.” II/5 im. 59. o.

„Recha Noch weiß ich nicht, wer sonst mein Vater / Zu sein verlangt, - verlangen kann.
Will's auch / Nicht wissen. Aber macht denn nur das Blut / dem Vater? Nur das Blut?
... Saladin Ja wohl: das Blut, das Blut allein / Macht lange noch den Vater nicht.”⁸⁴⁵

Az igazság birtokolhatatlansága, illetve birtokolhatósága, de kimondhatatlansága a titok (*Geheimnis*) funkciójának változását és egyben megerősödését jelzi. A racionális világkép, mely nem képes beépíteni keretei közé a nem eleve adott s nem szükségszerűen elérhető információk aktivitását, annak negatív hatásaival szembesül: a történet kezdetén a fel nem fejthető szálakat csupán a sejtések, álmok rétegében tűrik meg a szereplők, s ugyanaz a titok, mely végül a szerencsés véletlenek s Nathan közreműködése által napvilágra került, a családi boldogság helyett könnyen családi tragédiához vezethetett volna:

„Tempelherr: Ich Deines Blut! -So waren jene Träume, / Womit man meine Kindheit wiegte, doch - Doch mehr als Träume!

Saladin: Seht den Bösewicht! / Er wußte was davon und konnte mich / Zu seinem Mörder machen wollen!”⁸⁴⁶

A szétszóródott család tagjait, mindazokat, akik származásuk vagy cselekedeteik által együvé tartoznak, ugyanazon titok köti össze, de ennek megfejthetősége nem jelentheti azt, hogy minden titok kivétel nélkül felszámolható - sokkal inkább világlátásunk vakfoltját, a kikerülhetetlen fragmentálódás ellensúlyát képezik. Az kiismerhetőség egyszeri, kegyelmi állapotá válik - Nathan - noha Lessing elveti Nátán prófétával való azonosíthatóságát⁸⁴⁷ - ótestamentumi figura, kit neve és sorsa kiemel a szereplők közül, s kinek bölcsessége a titkok valós karakterének felismerésén nyugszik.⁸⁴⁸ Az igazság birtoklása, a homogén, titokmentes világkép kisajátítása destruktív elemként vonul végig a színeken - a pátriárka nem véletlenül az egyetlen, aki soha nem találkozik Nathannal; enélkül is tudhatjuk, hogy esetleges dialógusuk nem követné a darabbeli

⁸⁴⁵ „Recha Nem tudom, ki akar - / Akarhat apám lenni – és nem is / Kívánom tudni. Vagy a vér teszi / Csak az apát? A vér csak? / ... / Szaladin Nem, nem a vér, csak a / Vér éppenséggel nem tesz még apává!” V/7 im. 152-155. o.

⁸⁴⁶ „Templomos Véred vagytok! Nem voltak hát merő / Álmok, melyekkel gyerekkoromat / Ringatták egykor! / Szaladin Lám csak, rossz fiú! / Sejtetted származásod, s gyilkosoddá / Tettél egy csepp hóján mégis!” V/Letzter Auftritt im. 161. o.

⁸⁴⁷ Lessing levele Herderhez 1779. október 1. R 9, 815-816. o

⁸⁴⁸ Nathan nem fejt meg teljesen a titkot, kimondását Szaladinra hagyja: „Noch wissen sie von nichts! Noch steht's bei Dir / Allein, was sie davon erfahren sollen!” (Még semmit sem tudnak! Még rajtad áll, / Mit mondasz, mit nem mondasz meg nekik!) V/Letzter Auftritt Lessing (1979) 161. o.

ismerkedések ívét, mely Szaladin vagy a templomos esetében a „Was, Jude, was?”⁸⁴⁹ -kérdésén át a „... Wir müssen, müssen Freunde sein!”⁸⁵⁰ felszólításáig vezet.

A Fragmentenstreit egyik központi elemévé az absztrakt fogalmak szférájáról való tudatos lemondás válik - mindez azon felismerés következménye, mely szerint a nyelv nem a közlés problémamentes médiuma: a vitában Lessing arra hívja fel Goeze figyelmét, hogy az Újtestamentum szöveghelyei között rendkívül kevés olyan van, mely minden embernél azonos fogalmakat hív elő,⁸⁵¹ s ezzel az emberi lét fontos területeinek - jelen esetben a vallásnak - tartalmi kicsúsznak a fogalmi rögzítés hálóján. E veszteség ellenpontosításának útja az esztétikai megismerés felértékelődése, melynek oka azon specifikus teljesítménye, hogy képes a különöst megragadni az általánosban, s így - amennyiben a szavak nem szolgálnak megbízható vehiculummal a gondolatok számára - a költői nyelv alkalmazása képes visszahozni valamit a nyelv veszni látszó funkciójából.⁸⁵² ezt állítja Lessing a meseelméletben, ahol a prózához mérten nagyobb Lebhaftigkeit- ról beszél,⁸⁵³ a Laokoonban, ahol a költészetet az állapotleírások helyett a cselekvések ábrázolásának eszközöként jellemzi, s ugyanezzel a gondolattal találkozhatunk a *Gegensätze*-ben is:

„Privilegierte Seelen, ... die aus aus eignen Kräften über die Sphäre ihrer Zeitverwandten hinausdachten, dem größern Lichte entgegen eilten, und andern ihre Empfindungen davon, zwar nicht mitteilen, aber doch erzählen konnten.”⁸⁵⁴

Goeze a vitairatok stílusválasztását ostromozó sirámai és felszólításai arra kényszerítik Lessinget, hogy kontextusukból kiragadott mondatait értelmezze, és saját gondolatainak exegétájává váljon.⁸⁵⁵ A vitában képviselt álláspontjának megvilágításához újfent a költői nyelvet veszi igénybe - s parabolát ír. Ebben az értelemben a parabola elveszíti szokásos helyét az értelmezésben: már nem az, amit interpretálni kell, hanem maga az - egyedül adható - interpretáció.

⁸⁴⁹ „Mit, zsidó?” II/5 im. 56. o.

⁸⁵⁰ „Barátokká kell, kell lennünk.” II/5 im. 60. o. „Tritt näher Jude!” (Lépj közelebb, zsidó!) III/5. Im. 80. o. „Nathan, lieber Nathan! -Geh!- Aber sei mein Freund!” (Menj! De légy barátom!) III/7. Im. 90. o.

⁸⁵¹ Kanzeldialog LM 8, 152. o.

⁸⁵² Az eddig mondottakból nyilvánvaló, hogy Lessingnél nem beszélhetünk határtalan nyelvi szkepszisről; a nyelvvel szembeni bizalmatlanság akkor lép életbe, ha transzcendens igazságok kodifikálását kíséreljük meg - ez szintén közös pontja Lessing és Mendelssohn megfontolásainak.

⁸⁵³ LM 6,110. o. ill. LM5, 382. o.

⁸⁵⁴ „Privilegizált lelkek, ... kik gondolkodásukban saját erejükől túlléptek kortársaik szféráján, a nagyobb fény felé igyekeztek, s ha nem is tudták másokkal közölni, de el tudták mesélni így nyert érzeteiket.” LM 7, 475. o.

⁸⁵⁵ vö. R 8,157-158. o.

Amennyiben az igazság keresése értékesebb, mint birtoklása, a kimondhatatlan titkok szintén fontos elemévé válnak az új lessingi konstrukciónak: egy Nathan kell a családi összetartozás rejtett szálainak felfejtéséhez, s mint láttuk, a kimondás egyszeri, szinte kegyelmi állapot, mely szintén hallgatásba torkollik, s amit a „Zustand des stummen Staunens” követ.⁸⁵⁶ A titok kimondhatatlanságának momentuma köti az *Ernst und Falk*-ot a Fragmentenstreit problémafelvetéséhez.⁸⁵⁷

„das Geheimnis der Freimaurerei ... das, was der Freimaurer nicht über seine Lippen bringen kann, wenn es auch möglich waere, daß er es wollte.”⁸⁵⁸

A titok csak cselekedetekben fejezhető ki, de a cselekedetek nem értelmezhetőek desifírozható jelekként: „ganze Jahrhunderte vergehen können, ehe man sagen kann: das haben sie getan!”⁸⁵⁹ ha egyáltalán elmondható mindez, hisz a szabadkőművesek igazi cselekedetei titokban maradnak: „Ihre wahre Taten sind ihr Geheimnis”⁸⁶⁰

Az már korábban is kiderült, hogy Lessingnél a mottók nem vagy nehezen értelmezhetőek eredeti szövegkörnyezetüktől megfosztva; nem olvasottságát csillogtatja a pár soros idézetek kiválasztásával, ennél sokkal komolyabb feladat hárul a szövegtestből kilógó mondatokra: keretet adnak, melyen belül a szöveg értelme könnyen megváltozhat - az olvasónak a jobb tájékozódás érdekében fel kell kutatnia eredetüket. Lessing a *Nathan der Weise* mottójául egy Gellius idézetet választ az *Attikai éjszakák*-ból:

„Introite, nam et heic Dii sunt.”⁸⁶¹

A modern kiadásokban hiába keresnénk ezt a mondatot, de az 1515-ös Velencében megjelent *Avlys Gellivs, Noctivm Atticarvm Libri Vndeviginti*-ben még szerepel a következő sorok kíséretében:

⁸⁵⁶ vö. Susan E. Gustafson, „'Der Zustand des stummen Staunens': Language Skepticism in Nathan der Weise and Ernst und Falk”, in: *Lessing Yearbook* 18 (1986) 1-19. o.

⁸⁵⁷ vö. H. B. Nisbet, „Zur Funktion des Geheimnisses in Lessings Ernst und Falk” in (Peter Freimark) *Lessing und die Toleranz. Lessing Yearbook* (1986) 291-309. o.

⁸⁵⁸ „...a szabadkőművesek titkaikat még akkor sem vehetik ajkukra, ha kívánnák.” LM 8, 476. o. E gondolatra rímel az Ernst und Falk lezáratlansága is: Lessing a Nachrichtben egy le nem jegyzett hatodik beszélgetést említ.

⁸⁵⁹ „... csak századok elteltével állíthatjuk: ezt ők tették!” LM 8, 457. o.

⁸⁶⁰ „Igazi tetteik a titkuk.” LM 8, 457. o.

⁸⁶¹ „Lépjetek be, mert itt is istenek vannak” im. 5. illetve 165. o.

„...so habe ich bei allen Geschäftsunterbrechungen, in dem ich mir etwas Muße stehlen konnte, mich gemüht und erschöpft, ziemlich viele Bände zu wälzen und durchzugehen...”⁸⁶²

Gellius felszólítása a *Gelehrsamkeit* terébe való belépésre Hérakleitosztól származik, s Arisztotelésznél maradt fenn, a *De partibus animalium*-ban:

„Every realm of nature is marvellous, and as Heraclitus, when the strangers who came to visit him found him warming himself at the furnace in the kitchen and hesitated to go in, is reported to have bidden them not to be afraid to enter, as even in that kitchen divinities were present, so we should venture on the study of every kind of animal without distaste; for each an all will reveal to us something natural and something beautiful.”⁸⁶³

A profánnak tűnő térbe való belépésre azzal bátorítja a tétovázókat a melegedő filozófus, hogy jelzi, mindez csak látszat, s valójában ez is - s ezzel minden más is - a szakralitás szférájába tartozik:

„Die Menge ... glaubt, den Denker in Verhältnissen antreffen zu dürfen, die gegen das sonstige Dahinleben der Menschen überall die Züge der Ausnahme und des Seltenen und daher Aufregenden tragen. ... Die, die den Denker besuchen wollen, hoffen, ihn vielleicht gerade in dem Augenblick zu sehen, da er in Tiefsinn versunken 'denkt'....Statt dessen finden die Neugierigen den Denker in einem Backofen. ... Heraklit liest die enttäuschte Neugier in den Gesichtern. Er erkennt, daß bei der Menge schon das ausbleiben einer erwarteten Sensation hinreicht, um die Angekommenen zur Umkehr zu drängen. Deshalb spricht er ihnen Mut zu und fordert sie eigens auf, doch einzutreten, mit den Worten: ειναι γαρ και ενταυθα θεους...” auch hier nämlich sind anwesend Götter.” ... Wenn der Denker sagt: και ενταυθα - „auch da” ... dann will er in Wahrheit sagen: nur da ist Anwesenheit der Götter. Wo nämlich? In unscheinbaren Alltäglichen.”⁸⁶⁴

⁸⁶² „s így ügyeim minden megszakításakor, midőn némi szabadidőt tudtam magamnak lopni, azon fáradoztam, hogy meglehetősen sok kötetet forgassak és olvassak át.” id. Birus (1981) 380. o.

⁸⁶³ „A természet minden birodalma csodálatos, és mint Hérakleitosz, mikor a látogatóba érkező idegenek a kemencénél melegedve a konyhában találták, s tétováztak belépni, a hagyomány szerint arra biztatta őket, hogy ne féljenek belépni, mivel még a konyhában is istenek vannak jelen, úgy irtózás nélkül kell megpróbálkoznunk mindenfajta állat tanulmányozásával, mert közülük mindegyik valami természetest és csodálatost fog feltárni számunkra.” Parts of Animal, 645 a 17-25 in (J. Barns) *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

⁸⁶⁴ A tömeg ... azt hiszi, hogy a bölcselőt oly körülmények között találhatja, ami az emberek szokásos éledegelésével szemben mindenhol a kivételes és a ritka s emiatt az izgató vonásait hordja. ... Azok, akik a bölcselőt meglátogatni szándékoznak, azt remélik, hogy talán épp abban a pillanatban láthatják, amikor

A színházba való belépésre felszólító mottó szándéka egyértelmű, valójában azt akarja mondani: a szakralitás szférája ez is, s az istenekről szóló beszéd csak itt lehetséges.

mélyértelműségbe merülve 'gondolkodik'. ... A kíváncsi látogatók helyett egy kemencében találják a bölcselőt. Hérakleitosz leolvassa az arcokról a csalódott kíváncsiságot. Felismeri, hogy a tömegnek már a várt szenzáció elmaradása is elégséges ahhoz, hogy az érkezőket visszafordulásra készítse. Ezért bátorítja s szólítja fel őket külön a belépésre e szavakkal: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς, 'itt is istenek vannak'. ... Amikor a bölcselő azt mondja, καὶ ἐνταῦθα - „itt is”, akkor valójában azt akarja mondani: csak itt vannak jelen az istenek. Tudniillik hol? A láthatatlan hétköznapiban.” Martin Heidegger, *Heraklit*. Frankfurt am Main: Klostermann 1979. (GS 2 Abt. Bd. 55) 6-8. o.

9. A Nathan der Weise mint Anti-Candide

„Es wäre ein Wunder, wenn ein so seltner Geist dem Verdacht der Atheisterei entgangen wäre”⁸⁶⁵

1783-86 között egyre szélesedő nyilvánosság előtt s egyre élesedő hangnemben folyt egy *quasi* lovagi tornaként⁸⁶⁶ kezdődött, de az ellenséges táborok egymás iránti ellenszenvét leplezetlenül kitergető csatározásként végződő⁸⁶⁷ vita, mely a *Pantheismusstreit* néven vonult be a német eszmetörténetbe. A vitázó felek, Moses Mendelssohn és Friedrich Jacobi arra a kérdésre kíséreltek meg az olvasóközönséget is megnyugtató választ találni, vajon Lessing élete utolsó éveiben barátai előtt is titkolva valóban Spinoza rendszerét vallotta-e magáénak. Az ateizmus vád tagadhatatlanul súlyos következményein túl⁸⁶⁸ azonban a kortársak a vita mélyrétegeire is felfigyeltek: amikor Jacobi (már Mendelssohn halála után) saját álláspontjának védelmében Kant *Kritik der reinen Vernunft*-jét is beemelte a vitába⁸⁶⁹ a *Berlinische Monatschrift* társszerkesztője, Johann Erich Biester izgatott levelet írt Kantnak, melyben azt hangsúlyozta, hogy a Lessing illetve Mendelssohn személyét ért vádak megválaszolása lényegtelennek tűnik a háttérben meghúzódó kérdések mellett; a valódi tét a

⁸⁶⁵ „Maga lenne a csoda, ha egy ily kivételes szellemet az ateizmus vádja elkerült volna.” *Rettung des Hier. Cardanus*. R 7, 201. o.

⁸⁶⁶ vö. Mendelssohn levele Elise Reimarushoz (Jacobihoz) 1784. augusztus 1. GS 5,709. o. A hivatkozott írást Mendelssohn az *An die Freunde Lessings*-ben (GS 3, 16-24. o.), Jacobi az *Über die Lehre des Spinoza*-ban jelentette meg. Jacobi értelmezésében e lovagi torna némiképp eltérően fest, vö. *An Herrn Moses Mendelssohn, über desselben mir zugeschickte Erinnerungen*. id. Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. London, Portland: The Littman Library of Jewish Civilisation, 1998. 645. o.

⁸⁶⁷ Lavater 1769-es Bonnet fordítása ajánlásában határozott hangsúllyal rögzítette, kihez is fordult kérdésével: „(Mendelssohn ist)... ein Israelit, in welchem kein Falsch ist” ((Mendelssohn) ... egy izraelita, akiben hamisság nincsen.) (JubA 7. 2. o.) E mondat pendantja tér vissza évekkel később a Spinoza-Streit kapcsán Jacobihoz írt levelében: „Mendelssohn ist kein Israelit ohne Falsch...” (Mendelssohn nem hamisság nélküli izraelita) in: Rawidowicz, JubA 7, LII. o. Hasonlóan elítélő hangnemben nyilatkozott Hamann, Herder és Goethe is Jacobihoz írott leveleiben. vö. Altmann (1998) 638-760. o.

⁸⁶⁸ Jacobi értelmezésében minden következetesen végigvitt filozófiai rendszer szükségszerűen spinozizmusba, vagyis ateizmusba torkollik, melyből egyedüli kiutat a hit *salto mortale*-ja jelenthet. Lessing a halálát megelőző teológiai vitában nem tudta kikerülni ortodox ellenfeleinek állandósuló vádjait, melyek pozícióját vallásellenességgel azonosították, s Jacobi homályos és bizonyíthatatlan állításai tovább rontották megítélését.

⁸⁶⁹ *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*, 101-104. o. Kant végig tartózkodott a vélemény nyilvánítástól, s még Mendelssohn a *Morgenstunden* példányát kísérő baráti levelére sem reagált. Egyedül egy Herzhez írott levelében (1786. április 7.) tesz említést Jacobiról, akinek írásait *Genieschwärmerey*-nek s válaszra alig méltónak minősíti. Itt tesz említést arról, hogy talán publikálni fog valamit a vitáról a *Berlinische Monatschrift*-ben.

felvilágosult értelem s az igazság védelme a filozófiai entuziazmus ellenében, s ehhez egy Kantra van szükség.⁸⁷⁰

Számunkra a *Pantheismusstreit* egy olyan rétege válik fontossá, mely a Lessinget ért ateizmus-vád elhárításának egyik fő érvét, s így a mendelssohni apológia alapját képezi. Mendelssohn Voltaire Candide-jára tett s már a kortársak által is félreértett utalása elvezet bennünket Lessing Goezevel folytatott heves, a német közéletet felrázó teológiai vitájáig, s az annak végső momentumaként megjelentetett színdarabig, a *Nathan der Weise*-ig, s ez remélhetőleg olyan elasztikus pontként⁸⁷¹-ként fog szolgálni számunkra, melynek segítségével a *Nathan der Weise* egy ritkán tárgyalt, ám annál fontosabb jelentésrétegéhez juthatunk majd el.

A *Pantheismusstreit* kirobbanásának körülményei⁸⁷² már a kortársak számára is áttekinthetőek voltak, s ugyanígy azok a frontvonalak is, melyeket felfedett. Friedrich Jacobi 1783. július 21-én válaszolt Elise Reimarus egy korábbi levelére, melyben az berlini utazásáról írt, és személyes találkozásáról Moses Mendelssohnnal⁸⁷³; s ugyanebben a levélben említette Mendelssohn azon tervét, hogy egy Lessing jellemével foglalkozó művet írjon.⁸⁷⁴ Jacobi válaszlevelében meglepő állítást tett Lessing utolsó éveiben vallott meggyőződéséről (*Gesinnungen*):

„Sie wissen vielleicht, und wenn Sie es nicht wissen, so vertraue ich Ihnen hier unter der Rose der Freundschaft, daß Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war. Es ist möglich, daß Lessing diese Gesinnungen gegen mehrere geäußert hätte; und dann wäre es nötig, daß Mendelssohn in dem Ehrengedächtnisse, das er ihm setzen will, gewissen Materien entweder ganz ausweiche, oder sie wenigstens äußerst vorsichtig behandelte.”⁸⁷⁵

⁸⁷⁰ Biester 1786. augusztus 8-i levelében jelezte a kanti esszé megérkezését, mely a *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* címet viselte, és októberben jelent meg a *Berlinische Monatschrift*-ben. (Kant Mendelssohn *An die Freunde Lessings*-ét hibásan *Briefe an Lessings Freunde*-ként idézi. Kant (1970) 351-366. o.)

⁸⁷¹ Jacobi levele Mendelssohnhoz, 1783. november 4-én. Id. Altmann (1998), 621. o.

⁸⁷² vö. Alexander Altmann (1998), Chapter 7-8, 553-760. o.

⁸⁷³ (1783. március 25.) Moses Mendelssohn és Elise Reimarus Lessing halála után, 1783 március 24-én találkoztak először és utoljára személyesen, Mendelssohn berlini lakásán, Joachim Heinrich Campe és felesége társaságában.

⁸⁷⁴ Mendelssohn Lessing halála óta tervezte a mű megírását, ebben azonban először a hagyatékhöz való nehézkes hozzáférés, majd Karl Gotthelf Lessing időhúzása akadályozta meg, aki a lessingi hagyatéki kiadatása miatt nem szívesen vált meg fivére Mendelssohn által elkért leveleitől.

⁸⁷⁵ „Talán tudja, és ha nem, a barátság titkaként önre bízom, hogy utolsó napjaiban Lessing eltökélt spinozista volt.... Lehetsége, hogy Lessing e meggyőződést többekkel megosztotta, s így szükségszerű lenne, hogy Mendelssohn Lessingről készülő megemlékezésében bizonyos kérdéseket vagy teljesen kikerüljön, vagy legalábbis nagyon óvatosan kezeljen.” R 8. 649.o. Mendelssohnt különösen sérthette az a pár sornyi sejtetés, miszerint Lessing nem avatta be e vélt spinozizmusba barátját, ellentétben a

Nem ez az első eset, hogy Jacobi Lessing halála után annak vélt vagy valós meggyőződésére hivatkozva jelentkezik a nyilvánosság előtt. Ugyanezt tette Johannes von Müller *Reisen der Päpste* (1782) c. művének megjelenése után, mely azzal keltett feltűnést, hogy a szerző protestáns svájcként pozitív kijelentéseket tett a pápai hatalomról. Az *Etwas das Lessing gesagt hat, Ein Commentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten*⁸⁷⁶ azonban Jacobi számításával ellentétben még a vele baráti viszonyban állóktól is negatív kritikákat kapott; így pl. Campe, Mendelssohn, ifj. Reimarus is az egyházi despotizmus védelmében született írásként értelmezték. Jellemző Jacobi későbbi önvédelmi taktikájára az az elterelő hadművelet, mellyel a konfliktust igyekezett elsimítani: anonim írást jelentetett meg a Dohm⁸⁷⁷ társszerkesztésében megjelenő *Deutsches Museum*-ban *Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift*⁸⁷⁸ címmel, mely két anonim francia nyelvű antiklerikális levelet és szintén anonim német nyelvű, Jacobi írását érintő kifogásokat tartalmazott. A levelek szerzője maga Jacobi volt, a tartalmi kritika megírására pedig Mendelssohnt és Dohmot kérte fel; a már névvel megjelentetett *Erinnerungen gegen die in den Januar des Museums eingerückte Gedanken über eine merkwürdige Schrift*⁸⁷⁹ c. válasz ugyanazokkal az állításokkal igyekezett diszkvalifikálni az ellentétes véleményeket, mint tette később Mendelssohn Lessing védelmében született írásaival: vitatta az ellenfelei által rekonstruált lessingi álláspont érvényességét, és szerinte argumentációjuk teljesen elhibázta az eredeti mű mondandóját.

Elise Reimarus és Dohm Jacobihoz írott levelei szerint Mendelssohn nem vette rossz néven Jacobi válaszát, sőt, elégedetten nyilatkozott arról. Mindez, és a korábbi véleménykülönbségek⁸⁸⁰ Jacobi két, a *Pantheismusstreit*-ben alapvető szerepet betöltő meggyőződését erősíthették: Mendelssohn elhibázta a mű alapgondolatát és nem érti Jacobi radikális *Aufklärung*-kritikáját, ellentétben Lessinggel, aki leveleiben és

Lessinghez közel egyáltalán nem álló Jacobival, aki korábbi leveleiben már beszámolt barátainak wolfenbütteli utazásáról (így pl. 1780. október 20-i vagy 1780. december 22-i leveleiben), de a Lessinggel folytatott beszélgetésről először az Elise Reimarusnak írt levelében tett említést.

⁸⁷⁶ Berlin, 1783

⁸⁷⁷ Christian Konrad Wilhelm von Dohm, az *Ueber die buergerliche Verbesserung der Juden* (Berlin und Stettin, 1781) szerzője, aki a közvetítő szerepét töltötte be Jacobi és Mendelssohn között. Vö. Altmann, „Letters from Dohm to Mendelssohn”, in: (Lieberman, Saul – Hyman, Arthur) *Salo W. Baron Jubilee Volumes*, New York, London, 1975. I. 39-62. o.

⁸⁷⁸ *DM* 1.1 (Jan. 1783) 3-9. o.

⁸⁷⁹ *DM* 1.2 (Febr. 1783) 97-105. o.

⁸⁸⁰ Jacobi *Vermischte Schriften* (1781; *Der Kunsgarten / Woldemar és Eduard Allwills Papier*) c. művének megítélésében Lessing és Mendelssohn véleménye eltért egymástól: Lessing írásra biztatta, Mendelssohn Jacobi stílusát kritizálta. (Goethe is Mendelssohn véleményét osztotta, és a *Woldemar*-t önistenítésként értékelte, amivel megsértette Jacobi önérzetét. Vö. Heinz Nicolai, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*. Stuttgart: Metzler, 1965.)

személyes találkozásukkor is megértően nyilatkozott. Jacobi a két filozófus eltérő véleményéből arra a következtetésre jutott, hogy álláspontjuk véglegesen és minden téren eltávolodott egymástól, s ezért önmagát a Lessing jelleméről szóló vitában kompetensebbnek gondolta.

Jacobi taktikája használhatónak bizonyult: Elise Reimarus képtelen volt önmagának megtartani a váratlan és megdöbbenő információt,⁸⁸¹ és azonnal továbbította Mendelssohnak, aki első olvasatban nem vette igazán komolyan az állítást, egyrészt ismerve Lessing hangulatának kiszámíthatatlan változásait elejtett és félreértett *aperçu*-ként vagy „emlékkönyv-bejegyzésként” kezelte, mely kényelmes zsákmányul szolgált némely „*Anekdotenkrämer*”⁸⁸² számára, másrészt Jacobi filozófiai műveltségét sem tekintette elég mélynek ahhoz, hogy a spinozai rendszer kimerítő ismeretét tételezhesse fel róla. Mendelssohn nem ok nélkül hívta fel a figyelmet a Spinoza filozófiájának értelmezésében meglévő ellentétes irányzatokra:

„Ob Lessing das System so genommen, wie es Bayle mißverstanden, oder wie andere es besser erklärte haben?”⁸⁸³

Mendelssohn itt minden valószínűség szerint saját ifjúkori művének⁸⁸⁴ Spinoza-értelmezésére utal. Nem feledkezett meg azonban egy másik lehetőségről sem, utalva Johann Georg Wachter⁸⁸⁵ művére, alaposan kiaknázva Lessing ismerőseinek megrökönyödését, mellyel a spinozizmus vádját fogadták: Lessing Spinoza filozófiájának feltétlen elismerésén túl akár még kabbalista is lehetett, hisz a két

⁸⁸¹ Mendelssohn reakcióiból egyértelműen kiderül, hogy sokkal boldogabb lett volna, ha Elise Reimarus nem osztja meg vele a Jacobitól kapott információt. Amikor 1784. augusztus 8-i levelében arra kérte, hogy továbbítson néhány anyagot Jacobinak, elnézést kért az általa okozott kellemetlenségekért, de nem hagyta említés nélkül Elise Reimarus szerepét sem a vita kiobbantásában, s tette ugyanezt 1785. június 28-án is.

⁸⁸² „anekdotákkal kereskedő zugárus” *An die Freunde Lessings* (GS 3, 6. o.) Vö. Mendelssohn levele Elise Reimarushoz 1783. augusztus 16. (GS 5, 693-98. o.), ahol hosszan fejtegeti Lessing külső szemlélők számára gyakran értelmezhetetlen vitastílusát: ha Lessing képes volt bárki rendszerével teljesen és saját álláspontjának közelebbi meghatározása nélkül egyetérteni, akkor minden valószínűség szerint ama furcsa hangulatok egyike kerítette hatalmába, mikor képes volt oly ellentmondásos véleményeket képviselni, melyeket komoly kedélyállapotban maga is elvetett volna. E hangulatban bármit képes volt mondani, ami ellenfelét ingerelte, azon egyetlen okból, hogy a vitát élénkebbé tegye, s annak hevében gyakran úgy tűnt, saját álláspontját adja elő. Mendelssohn ugyanígy Lessing gondolkodásának paradox karakterét hangsúlyozta 1781 május/júniusi vázlatában (Kayserling, M., Moses Mendelssohn. Sein Leben und sein Werk. Leipzig: Hermann Mendelssohn, 1862. 563. o.) és a *Morgenstunden*-ban (GS 2, 368. o.) is. Ugyanezen megmagyarázhatatlan szeszélynek engedelmessé pillanatokról tesz említést Nicolai is. R 9,339. skk.

⁸⁸³ „Vajon úgy értelmezte Lessing Spinoza rendszerét, mint ahogyan Bayle félreértette, vagy aszerint, ahogyan azt mások jobban kifejtették?” Mendelssohn levele Elise Reimarushoz (Jacobihoz) 1783. augusztus 16. GS 5, 693-698. Vö. Scholz (1916) 104. o.

⁸⁸⁴ *Philosophische Gespräche* (1755) JubA 1, 1-139. o.

⁸⁸⁵ *Der Spinozismus im Judenthumb, oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt*. Amsterdam, 1699.

rendszer nem áll oly távol egymáshoz, hogy egy paradox elmében nem férhetnének el egymás mellett.⁸⁸⁶

Ellenvetéseire Mendelssohn 1783. november 4-én kapta meg Jacobi válasznak szánt írását⁸⁸⁷ egy neki címzett, de Elise Reimarusnak küldött levélben. Kételyeire (kimondta-e Lessing egyértelműen, hogy magát Spinoza követőjének vallja; mely spinozai rendszert fogadta el; hogyan értelmezte Spinoza tanítását) Jacobi sem válaszirásában, sem a későbbiekben nem reagált. Mendelssohn makacsul ismételte kérdését: milyen hangulatban tette Lessing ezeket a kijelentéseket - utalva ezzel Lessing vitastílusának paradox vonásaira, melyet később is a Jacobival folytatott beszélgetés kulcsmomentumának tartott.

Jacobi 1780 nyarán egy tizenegyhetes utazás során kétszer találkozott Lessinggel.⁸⁸⁸ július elején hamburgi útját szakította meg Wolfenbüttelben, majd Hamburgból visszatérőben - ahol többek között megismerkedett a Reimarus-család tagjaival is - újra meglátogatta, s ekkor közösen utaztak Halberstadtba Gleimhez. Wolfenbütteli tartózkodásának második napján - ahogyan azt Jacobi visszaemlékezésében olvashatjuk - Goethe *Prometheus*-a indította el köztük azt a beszélgetést, melynek során Lessing a későbbi vitát kiváltó kijelentést tette, s azt a következő napon újra megerősítette:

„Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen anderen. ... Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.”⁸⁸⁹

Fontos megjegyeznünk, hogy a beszélgetésben Jacobi ejtette ki először Spinoza nevét, miután Lessing kimondta a *Hen kai Pan*⁸⁹⁰ formulát, és ő az, aki másnap újra beemelte a

⁸⁸⁶ GS 5, 695. o. vö. Altmann (1998) 609. o.

⁸⁸⁷ Jacobi a levél egy részét később a *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*-ben adta ki. Noha ismételt diszkrétciót kért Reimaruséktól, a Mendelssohnhoz eljuttatott feljegyzést s Mendelssohn megelőző kérdéseit több barátjának eljuttatta, így pl. Herderhez is 1783. november 22-i levelében.

⁸⁸⁸ Jacobi először egy 1779. augusztus 20-i levelében tett említést látogatási szándékáról, nem sokkal azután, hogy Lessing elküldte neki a Nathan der Weise egy példányát.

⁸⁸⁹ „Ha valaki után kell megneveznem magam, úgy nem ismerek mást. ... A spinozain kívül nincs más filozófia.” *Über die Lehre des Spinoza*. id. Scholz (1916) 77-78. o. Ezzel a kijelentéssel szöges ellentétben áll Lessing önvallomása a *Fragmente-Streit* csúcspontjáról, ahol a bármely rendszerhez való tartozás lehetőségét is elutasítja. (*Axiomata* H 8, 130. o.) vö: „Das einzige, das man wohl festhalten darf, ist, das Lessing die Infragestellung eines Systems zu System gemacht hat.” (Az egyetlen dolog, amit megállapíthatunk, hogy Lessing a rendszer kétségbevonását tette meg rendszerré.) Schneider (1975) 142. o.

⁸⁹⁰ Lessing hasonló értelmű bejegyzést írt Gleimnél tett látogatásakor is. vö. „Egyetlen szóval, minden, ami van, Egy, s tovább semmi! εν και παν, unum et omne. Mindezt elmondtam neki. Tudja, mit válaszolt Lavater, amire hihetetlenül figyeltem: Ő is így véli.” Lichtenberg levele Ramberghez, 1786. július 5. in Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*. (Mauthner, F.) Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992. IV. 678. o.) Ezek után meglepő, hogy Jacobi néhány évvel azelőtt még oly határozottan Spinozára asszociált e formula elhangzásakor, miközben saját, a *Pantheismusstreit*-ben mellé álló „szövetségesi” számára ugyanez elfogadható, sőt vállalható kijelentésnek bizonyult.

beszélgetésbe, utazásának célját abban megjelölve, hogy Lessing segítséget nyújtson neki Spinoza ellenében. A visszaemlékezésből semmit sem tudhatunk meg Lessing spinozizmusának részleteiről, de annál többet arról, Jacobi hogyan értelmezte Spinozát.⁸⁹¹ A beszélgetésben felbukkan egy apró részlet, mely egy épp Mendelssohn által képviselt nézetet elevenít fel: Mendelssohn a *Philosophische Gespräche*-ben azt állította, hogy Leibniz Spinoza nyomán jutott el a prestabilizált harmónia gondolatához.⁸⁹² Jacobi ugyanerre a gondolatra támaszkodva állította minden következetesen végiggondolt filozófiai rendszer szükségszerű eljutását a spinozizmusig. Lessing a megjelenés után elismerően szólt Mendelssohn művéről, álláspontja azonban jelentősen változott a bresloui évek alatt: két filozófiai töredékében is⁸⁹³ cáfolta Mendelssohn korábbi bizonyítását - ennek ismeretében meglepő, hogy Jacobi gondolatmenetét nem javította ki, s ez Mendelssohn értelmezését látszik igazolni. Jacobi a továbbiakban is ignorálta Mendelssohn tisztázó szándékú kérdéseit, és a vita első fázisa ezzel a hűvös levelezéssel zárult - az álláspontok felvázolását mindkét érintett a vitán kívül, saját baráti körén belül kísérelte meg, míg maga a vita egymás érveinek meg nem értésén kifulladás látszott.

Mendelssohn számára a Jacobi indiszkréciója és egyre agresszívabbá váló hangneme miatt kialakult lépéskényszeren túl Jacobi baráti körének más tagjai is további kellemetlenséget okoztak, megerősítve a már meglévő gyanút, hogy megtervezett támadás zajlik Lessing emléke és önnön személye ellen.

Jacobi eljárása mélyen felháborította Mendelssohnt, és az első levél kézhezvételétől Lavatert sejtette a támadás háttérében. E sejtésében erősítette meg az is, hogy 1782-ben Lavater bizalmas barátja, Johann Konrad Pfenninger szerkesztésében kivonatok jelentek meg néhány bizalmasnak tűnő, Lessing utolsó óráit, halálának okait, temetésének körülményeit, édesanyja fia vallásellenessége miatti elkeseredését tárgyaló brunswicki

⁸⁹¹ Mendelssohn többször is bevallotta, hogy egyre kevésbé érti Jacobi álláspontját (ez volt egyébként Jacobi előfeltevése is a vita megindítása előtt), amire az válaszul következő levelében egy Spinoza rendszerét értelmező korábbi írását (*Copie d'une lettre a M. Hemsterhuis a la Haye*) küldte el Elise Reimaruson keresztül Berlinbe (1784. szeptember 5.) - ezzel azonban csak még bizonytalanabbá tette Mendelssohn Jacobi-interpretációját s meg sem kísérelte a lessingi álláspont s a beszélgetés körülményeinek tisztázását.

⁸⁹² Nem ő az első, akinél ez az érv előfordul; már Wolff hallei elűzésekor is alkalmazták ellenfelei, hogy kimutassák filozófiájának veszélyeit. Vö. F.Bamberger, JubA 1, xx-xxiii. o.; Allison, Henry E., *Lessing and the Enlightenment. His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1966. Ch. 2.

⁸⁹³ *Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen* R VII 307-309. o.; levele Moses Mendelssohnhoz 1763. április 17. GS 5, 168. o. magy. *Leibniz csak Spinozán keresztül jutott el az elre meghatározott harmónia gondolatára*. Mádl (1968) 43-45. o. ford. M. Jászka Zsuzsa.

levélből. A levélrészletek névtelen szerzője blaszfémiával, keresztény-ellenességgel, a zsidó-imádattal vádolta meg Lessinget. Eschenburg az *Allgemeine deutsche Bibliothek*-ben névtelen cikkben tiltakozott az eljárás ellen, név szerint is említve a támadás háttérében álló Pfenningert és Lavatert. Lavater Nicolai többszöri felszólítása ellenére sem ítélte el a képtelen vádakat, és ezt Pfenninger is csak 1785 végén tette meg, beismerve, hogy a levelek nem eredetiek.⁸⁹⁴

Johann Georg Hamann *Golgatha und Scheblimini*⁸⁹⁵ című művében Mendelssohn *Jerusalem*⁸⁹⁶-ét támadta helyenként a berlini filozófus személyére nézvést nem kifejezetten hízelgő kitétekkel.⁸⁹⁷ 1784-ben egy újabb szerző igyekezett tolla hegyére tűzni a berlini filozófust: Johann Heinrich Schulz⁸⁹⁸ zsidó vallás ellenes kirohanásában Mendelssohnt sem kímélte. Az a furcsa helyzet állt elő, hogy Mendelssohnt egyszerre vádolták meg ateizmussal (Hamann) és ateizmusellenességgel (Schulz),⁸⁹⁹ s e különös koincidencia meglepő párhuzamokat mutatott azzal a paradox helyzettel, melyet a spinozizmus vádjának szélsőséges értelmezési lehetőségeiről korábban felvázolt.

Áprilisban Jacobi és Mendelssohn levele⁹⁰⁰ keresztezi egymást: Jacobi egy agresszív hangvételű bevezetővel együtt küldi el ellenvetéseit Mendelssohn észrevételeire,⁹⁰¹ aki ugyanakkor megemlíti *Morgenstunden*-jének közelgő megjelenését, s arra kéri Jacobit, hogy csak annak tanulmányozása után válaszoljon korábbi ellenvetéseire.⁹⁰²

⁸⁹⁴ vö. E. S. Flayole, „Lessings Attitude in the Lavater-Mendelssohn Controversy” in: *PMLA* vol LXXIII (June 1958), 201-214.o.

⁸⁹⁵ (Lothar Schreiner) Johann Georg Hamann, *Golgatha und Scheblimini*. Gütersloh: Karl Bertelsmann Verlag, 1956.

⁸⁹⁶ *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. *JubA* 8, 99-204. o. vö. 4. fejezet 24. jegyzet.

⁸⁹⁷ Hamann, (1956) 154. o. vö. Altmann (1998) 638. o.

⁸⁹⁸ *Philosophische Betrachtungen über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit*. Frankfurt am Main, 1784.

⁸⁹⁹ Mendelssohn a Koppenhágából visszatérő Isaac Euchelnek megemlítette az ellentmondásos vádakat, önmagát ironikusan egy olyan férjhez hasonlítva, akit felesége impotenciája miatt támad, míg a szobalány azzal vádolja meg, hogy teherbe ejtette. A *bonmot* harmadkézből jutott el Hamannhoz, aki továbbította Jacobihoz és Herderhez is, azzal a gonoszkodó megjegyzéssel, hogy az emlékeztet Ábrahám, Sára és Hágár történetére. Johann Georg Hamanns *Briefwechsel*. 5 Bdn. (Ziesemer, Walther – Henkel, Arthur) Wiesbaden: Insel Verlag, 1955-65. 5, 300. o.

⁹⁰⁰ A vita során ez az egyetlen levél, melyet Jacobi egyenesen Mendelssohnnak postáz, míg Mendelssohn eddigi szokásaiknak megfelelően most is Elise Reimaruson keresztül érte el Jacobit.

⁹⁰¹ *An Herrn Moses Mendelssohn über desselben mir zugeschickte Erinnerungen*. (1785. április 26.) Mendelssohn a bevezetőt az *An die Freunde Lessings*-ben jelentette meg.

⁹⁰² Mendelssohn levele Elise Reimarushoz 1785. április 29. *GS* 5, 714. o.

Jacobi teljesen félreértette Mendelssohn üzenetét⁹⁰³, s azt feltételezte, hogy az a megjelenés előtt álló műben Spinoza követőjeként ábrázolja majd őt, felhasználva a nála lévő leveleket. Sietve előkészített egy kötetnyi anyagot, mely tartalmazta Mendelssohnak is elküldött visszaemlékezését a Lessinggel folytatott beszélgetésről, Hemsterhuishoz írott levelét, Mendelssohn ellenvetéseihez írott megjegyzéseit (de nem magukat az ellenvetéseket), s a közte, Elise Reimarus és Mendelssohn között lezajlott levelezés részleteit. A könyv *Über die Lehre des Spinoza* címmel 1785. szeptember 12-i datálású előszóval jelent meg, megelőzve Mendelssohn *Morgenstunden*-jét.⁹⁰⁴ Mendelssohnt teljesen váratlanul érte a mű megjelenése és hangnemének eldurvulása; haragját csak fokozhatta, hogy Jacobi megkérdése nélkül hozta nyilvánosságra levelezésük részleteit; ellenvetéseinek egy része Jacobi kiszivárogtatásának morális deficitjét támadta, míg a szöveget magát Goethe, Lavater, Spinoza keverékéből gyúrt torzszülöttnek tartotta:

„...diese Schrift des Herrn Jacobi ist ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt; der Kopf von Goethe, der Leib Spinoza und die Füße von Lavater.”⁹⁰⁵

Mendelssohn a megváltozott feltételek mellett teljesen feladta a *Morgenstunden* tervezett második részének megírását, s helyette egy önálló kötet megírásába fogott, mely szándékai szerint lerántja a leplet Lavaterről és társairól. Még ekkor sem ismerte fel Jacobi támadásának valódi természetét, s továbbra is a Lessinget s barátságukat ért támadás visszaverésére koncentrált. Saját barátai sem igyekeztek beavatni a Jacobitól kapott levelek tartalmába,⁹⁰⁶ melyből számára is világossá válhatott volna, érvrendszer húzódik meg.

1785 december 31-én befejezte új művének, az hogy a háttérben egy sokkal átfogóbb, a felvilágosodás filozófiai hagyományát megkérdőjelező *An die Freunde Lessings*-nek

⁹⁰³ Ebben maga Mendelssohn is hibás, mert a kéziratot Reimaruséknak elküldi ugyan, de azzal a kéréssel, hogy az ne kerüljön Jacobi kezébe, míg az nyomtatásban meg nem jelenik. Jacobi eközben már Hamantól is értesült Mendelssohn készülő írásáról, és a túlzott titkolózást úgy értelmezi, hogy Mendelssohn helyzeti előnybe próbál kerülni (ez tulajdonképpen igaz is), és ennek érdekében a Lessinget ért vádakot Jacobi ellen fogja fordítani.

⁹⁰⁴ Jacobi szeptember 30-án küldött egy példányt Mendelssohnak, aki október 4-én postázta a *Morgenstunden* egy kötetét, mit sem tudva Jacobi művének megjelenéséről.

⁹⁰⁵ „Mindent egybevetve, Jacobi úr értekezése ritka keverék, szinte torzszülött: a fej Goethe-é, a test Spinoza-é, s a láb Lavateré.” Mendelssohn levele Kanthoz 1785. október 16. (*GS* 5, 637. o.) ill. Scholz (1916) LXXVI. o. Ugyanezt a képet használja Jacobi művéről egy másik alkalommal is, vö. Mendelssohn levele Zimmermannhoz, 1785. November. id: Altmann (1998), 705. o. Kanton keresztül Jacobihoz is eljutott Mendelssohn véleménye, bár némiképp megváltozott formában. Hamann levele Jacobihoz 1785. november 3. 95. o. id: Altmann (1998) uott. illetve Jacobi válasza, id. Scholz (1916) LXXVI. o.

⁹⁰⁶ Jacobi visszatérő megjegyzései a „*morgue berlinoise*”-ről, a „*Berlinische Geist*” káros hatásáról Elise Reimaruséhoz és Dohmhoz írott leveleiben különösebb elemzés nélkül is nyilvánvalóvá teszik álláspontját.

kéziratát, és izgatottságát jellemzi, hogy személyesen sétált el vele Voss kiadójába. E rövid séta után a vita csúcspontján ért véget: Mendelssohn pár nap múlva ágynak esett és január 4-én elhunyt. Mendelssohn betegségéről és haláláról Marcus Herz számolt be, melyet Engel megjelentetett az *An die Freunde Lessings*-hez írt előszavában. A vita személyeskedő hangnemének megfelelően az előszó óvatos sejtetését Karl Philipp Moritz fordította át leplezetlen váddá, azt állítva, hogy Mendelssohn Lessinggel való barátságának vált áldozatává, s mártírhálált halt az értelem elnyomott előjogainak védelmében a fanatizmus és a babona ellenében:

„Lavaters Zudringlichkeit gab seinem Leben den ersten Stoß. Jacobi vollendete das Werk.”⁹⁰⁷

Jacobi még jelentkezett egy, a vita állásán már nem változtató írással ugyanebben az évben,⁹⁰⁸ de a kortársak számára perdöntő véleményt már Kant mondta ki.⁹⁰⁹

A vitában felhozott érvek súlyához és komolyságához kétség sem férhet: a Jacobi részéről elhangzott vádak arra kényszerítették Mendelssohnt, hogy a kezdeti könnyedebb megítélés után teljes erővel s az általa legerősebbnek ítélt érvapparátussal dolgozzon, melynek minden egyes kijelentése jelentőséggel bír a vita folyamán. Az átgondolt védelmi taktika része a *Morgenstunden* fiktív dialógusa D.⁹¹⁰ és Mendelssohn között; s itt hangzik el egy számunkra fontos észrevétel:

„Es kömmt mir vor, sagte ich, als wenn Lessing die Absicht gehabt hätte, in seinem Nathan eine Art von *Anti-Candide* zu schreiben. ... Ich weiß mich zu erinnern, daß mein verewigter Freund bald nach der Erscheinung des Candide, den flüchtigen Einfall hatte, einer Pendant zu demselben zu schreiben, oder vielmehr eine Fortsetzung derselben, in welcher er durch eine Folge von Begebenheiten zu zeigen Willens war, daß alle die Uebel, die Voltaire gehäuft, und auf Rechnung der verläumdeten Vorsehung

⁹⁰⁷ „Életére Lavater követelőzése mérte az első csapást, Jacobi befejezte a munkát.” *Berlinische privilegierte Zeitung* 1786. január 24. Moritz véleményét nem osztotta Mendelssohn berlini baráti köre sem, Engel és Herz írásban is tiltakozott a feltevés ellen. vö. Marcus Herz levele Kanthoz 1786. február 27. id: Altmann (1998) 474. o.

⁹⁰⁸ *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza Leipzig, 1786.*

⁹⁰⁹ Kant az anonim megjelentetett *Die Resultate der Jacobinischen und Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freywilligen* (Leipzig, 1786. A szerző Thomas Wizenmann) című kötetet a vitát feltérképező és megvilágító írásként többre értékelte, mint az addig megjelent vitairatokat.

⁹¹⁰ Valószínűleg ifjabb Reimarust takarja; Jacobi sorozatosan elkövette azt a hibát, hogy kijelentéseit Mendelssohn saját véleményével azonosítja.

zusammengedichtet hatte, am Ende dennoch zum Besten gelenkt, und zu den allerweisesten Absichten einstimmig gebunden werden sollten.”⁹¹¹

Moses Mendelssohn *Anti-Candide* utalását Jacobi s vele együtt a kortársak is a filozófiai szintéren egyre inkább elszigetelődő berlini filozófus⁹¹² kétségbeesett próbálkozásaként értékelték, melynek azon túl, hogy Lessing már korábban sem kedvező megítélésén igyekszik változtatni, személyes motívuma is van: a több évtizedes barátság emlékének megmentése, s annak bizonyítása, hogy a megritkult levélváltás és Lessing szkeptikus kijelentéseinek ellenére Mendelssohn egészen Lessing haláláig a beavatottak azon szűk köréhez tartozott, akik előtt a wolfenbütteli könyvtáros nem titkolta személyes meggyőződését és írásban nem rögzített gondolatait. Jacobi szerint a felvetés nem több üres *bonmot*-nál, melynek elutasításához még ellenérv sem szükséges; Lessing szándéka a *Nathan der Weise* megírásával egyértelműen rekonstruálható:

„... den Geist aller Offenbarung verdächtig zu machen, und jedes System von Religion, ohne Unterschied, als System, in einem gehässigen Lichte darzustellen.”⁹¹³

Jacobi kategorikus elutasítása azonban több szempontból is figyelemre méltó: először is Mendelssohn azon feltevését veti el, hogy a darab alkalmas egy, Voltaire agnosztikus szkepticizmusával *ellentétes* pozíció felvázolására, de nem kérdőjelezi meg annak legitimitását, hogy a színpadi mű esetlegesen érvként alkalmazható a kérdés megvitatásában. Továbbá Jacobi megfogalmazásában az érv az eredeti szándékkal tökéletesen ellentétes értelmet kap: a kortárs kritika éles *Candide*-ellenes hangnemére

⁹¹¹ „Úgy rémlik - mondtam -, mintha Lessing *Nathan*jával egyfajta *Anti-Candide*-ot szándékozott volna írni. ... Még emlékszem arra, hogy nem sokkal a *Candide* megjelenése után megboldogult barátomban felötlött az a pillanatnyi ötlet, hogy egy ellendarabot, vagy inkább egy folytatást írjon hozzá, melyben események során keresztül azt szándékozott megmutatni, hogy minden rossz, melyet Voltaire felhalmozott, s a tagadott gondviselés számlájára összeköltött, a végén a legjobb felé terelhető s a legbölcsebb szándékokhoz köthető.” *Morgenstunden*, Lehrbegriffe XV. Stuttgart: Reclam, 1979. 149-150. o.

⁹¹² Maga Mendelssohn is hasonlóképpen jellemzi a német szellemi életben betöltött szerepét: „utolsó wolffianusként” egy, a kortársak szemében már meghaladott irányzat képviselője, akit filozófiai pozícióján túl elhatalmasodó betegsége is megakadályoz abban, hogy lépést tartson korának változásaival: Vö. a *Morgenstunden* Előszava.

⁹¹³ „...minden kinyilatkoztatás szellemét gyanússá tenni, s minden vallás rendszerét, minden megkülönböztetés nélkül, mint rendszert, gyűlölködő fényben feltüntetni.” Jacobi, 337.o. Ebben az értelemben nyilatkozott Hamann is Jacobinak írt levelében: Lessing maszkja mögött egy „Heuchler oder Sophist” rejtőzött (J. G. Hamann, Briefwechsel, Bd. V. 301. o.); Jacobi válasza újra megismétli a már Mendelssohn ellen is hangoztatott állítást, mely szerint a fragmentumok megjelenítése, majd a *Nathan* megírása jól bizonyítja Lessing kereszténység-ellenességét. „Die Maske, die er brauchte, war durchsichtig genug, sollte nicht ihn verbergen, sondern nur wider äußerliche Verfolgungen beschirmen.” (A maszk, melyet hordott, elég átlátszó volt, s nem elrejteni, hanem a külső támadások ellenében megvédeni volt hivatott.) LW 8,902. o.

emlékeztető⁹¹⁴ értelmezés a mendelssohni gondolatban még önálló bizonyítékként szereplő művet visszahelyezi egy évekkel korábbi vita kontextusába, melynek pusztá felidézésével is túllép a korábban rekonstruált beszélgetés⁹¹⁵ keretein, s a *Fragmenten-Streit* vitairataira való utalás is Lessing titkolt spinozizmusát hivatott bizonyítani.

A kérdés megválaszolása, hogy az önapologetikus funkció mekkora szerepet játszik a mendelssohni visszaemlékezésben, nem feladatunk;⁹¹⁶ számunkra e két aspektus ugyanazon szempontból válik fontossá: a Lessing vélt vagy valós ateizmusát érintő, filozófia s teológia határmezsgyéjén mozgó vitában egy évekkel korábban született színpadi műre irányítja figyelmünket, - ahhoz azonban, hogy az utalást valóban megfontolásra érdemesként kezeljük, meg kell kísérelnünk egy, az apologetikus intención túli jelentéstartomány feltárását.

Voltaire 1759-ben jelentette meg a *Candide ou l'optimisme* című művét, melynek címe az első kiadásban egy figyelemre méltó kitétet is tartalmazott: *traduit d'allemand de Mr. Le Docteur Ralph*,⁹¹⁷ mely a francia közízlés németekkel szembeni előítéletének felkínált célponton kívül a német metafizikával szembeni kritika, s egy Leibniz-ellenes támadás előőrsének tűnik. Amennyiben Lessing valóban egy *Candide*-ellenes színpadi mű megírását tervezte volna a kötet elolvasása után, úgy abban első pillantásra nem találhatunk semmi kivetnivalót, hisz – mint korábban láttuk - sokkal kellemetlenebb témákban is ugyanígy kiállt Leibniz metafizikája mellett.

Azonban kételyt ébreszthet bennünk Lessing egy korábbi, Mendelssohnnal közösen írott műve, a *Pope ein Metaphysiker!*, mely névtelenül jelent meg 1755-ben; e közösen írott műben a népszerűsítő egyszerűsítések és az azokat támadó filozófiai apparátus egyaránt a szerzők kritikájának célpontjává vált – a műben felsorolt érvek között találhatjuk a költészet és a filozófia közötti határ tiszteletben tartásának igényét is.

Mendelssohn a Lessing által jól ismert *Philosophische Gespräche*-ben „beißende Satyre auf unsere deutsche Lehrmeinung von der besten Welt”⁹¹⁸-ként jellemzi Voltaire írását,

⁹¹⁴ Pl. Gottsched, *Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit* IX: 528. o. vö. *Briefe die neueste Literatur betreffend* 90. ill. 91. R R4,363-366. o.

⁹¹⁵ Jacobi a vita kiöbbanását követően többször átdolgozta visszaemlékezését, és az 1785-ös változathoz képest 1789-ben és 1819-ben is jelentős mértékben módosította a lessingi álláspontot. Vö Engel-Holland, Eva J., „Fromet Mendelssohn an Elise Reimarus. Abschluß der theologischen Tragödie.” In: *Mendelssohn-Studien* Bd. 4. Berlin, 1979. 206. o.

⁹¹⁶ vö. Ingrid Strohschneider-Kohrs, *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*. T. II. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.

⁹¹⁷ A későbbi kiadásokban a cím tovább bővült: ... *avec les additions qu'on a trouvées dans la poche du docteur lorsqu'il mourut a Minden, l'an de grace 1759*.

⁹¹⁸ „a legjobb világok német dogmája elleni maró szatíra” JubA 1, 354. o.

melyet egyébként állítása szerint élvezettel olvasott, de hangsúlyozza, hogy nem kezelhető Leibniz-ellenes kritikaként. Ugyanezt állította maga Voltaire is a *Poeme sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome: Tout est bien*” előszavában, ahol jelezte, hogy a mű nem Leibniz, hanem „les partisans de Leibniz et de Pope” ellenében született.⁹¹⁹

Voltaire halálának évében, 1778-ban *Kandide oder die beste Welt* címmel új Candide-kiadás jelent meg Berlinben, Wilhelm Christhelf Mylius fordításában, Chodowiecki rézkarcaival. A kötetben helyett kapott az 1761-ben névtelenül megjelent *Seconde partie de Candide*⁹²⁰ (*Kandide: oder Es ist doch die beste Welt!*) is, mely újra a művelt kortárs közeg beszédtemájává tette Voltaire személyét, s melyről az egyébként dicsérő kritikák is elítélően nyilatkoztak.⁹²¹ Ugyanebben az évben Lessing már heves vitába bonyolódott Reimarus névtelenül megjelentetett töredékei miatt Schumannal,⁹²² és a Voltaire-re való hivatkozás többször is felbukkant levelezésében:

„Solche Leute könnte persiflieren, aber nicht widerlegen. Hier nicht ein Voltaire seyn wollen, heißt gar nicht seyn wollen.”⁹²³

Voltaire alakja a *Fragmenten-Streit* második etapjában is a lessingi pozíció leírásának eszköze, egy olyan helyzetben tehát, amikor a kezdeti teológiai támadások után már nem a töredékek s a névtelen szerző, hanem Goeze fellépésével Lessing személye válik célponttá. Az 1778 július 6-i, majd az 1778. augusztus 3-i hercegi tilalom⁹²⁴ után, mely lehetetlenné tette, hogy Lessing teológiai kérdésekben publikáljon, először említette meg Boccaccio *Decameron*-ját, mely készülő művének alapját képezi:

„Ich möchte zwar nicht gern, daß der eigentliche Inhalt meines anzukündigenden Stücks allzufrüh bekannt würde; aber doch, wenn ihr, Du oder Moses, ihn wissen wollt, so

⁹¹⁹ „Leibniz és Pope követői.” A költemény 1756-ban jelent meg először, s már ebben az évben több új kiadást élt meg. Rousseau Voltaire-hez írott levelében tiltakozott a költemény pesszimista hangvétele ellen, s azt vetette a szerző szemére, hogy csak az emberi boldogtalanságot fokozza, ha bebizonyítja, hogy minden rossz. A levél később a *Lettre sur la Providence* címet kapta Rousseau egy mondata alapján: „Vous ne voulez pas, Mons[ieu]r, qu’on regarde votre ouvrage comme un Poeme contre la Providence.” (Nem akarhatja, Uram, hogy írását a gondviselés elleni költeményként kezeljük.); német fordítása 1759-ben jelent meg Gottsched tollából a *Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkai-ban*.

⁹²⁰ 1764-ben felvették a *Collection complete de Oeuvres de M. Voltaire*-be is.

⁹²¹ Wieland *Teutscher Merkur*-béli cikkében a második részt „After-Candide”-ként kezeli és a fordító szemére veti hanyagságát, amiért Voltaire tollából származtatja.

⁹²² Johann Daniel Schumannhoz a későbbiekben csatlakozott Johann Heinrich Reß, Friedrich Daniel Behn, Friedrich Wilhelm Mascho, Johann Melchior Goeze is.

⁹²³ „Efféle embereket ki lehet gúnyolni, de nem lehet megcáfolni. Itt nem Voltaire-nek lenni nem más, mint egyáltalán nem lenni.” Karl Gotthelf Lessing levele Lessinghez 1778. január. *LM* 21, 187. o.

⁹²⁴ vö. *Text+Kritik* 26/27. 53-65. o.

schlagt das Decamerone des Boccaccio auf: Giornata I. Nov. III. Ich glaube, eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben, daß sich alles sehr gut soll lesen lassen, und ich gewiß den Theologen einen *ärgern Possen* damit spielen will, als noch mit zehn Fragmenten.”⁹²⁵

A „bosszantó tréfa” (*ärgern Possen*) kitét Karl Gotthelf válaszában újra Voltaire-t idézi fel:

„Über Voltaire schreien sie nur: Gründe und kein Gespött! Hier sind Gründe und kein Gespött; und nun heißt es: confiscirt! Verbrannt!”⁹²⁶

A *Nathan* szerzője az ortodox teológiával folytatott vita struktúrájában ugyanazt a helyet kénytelen elfoglalni, mint évekkel korábban a *Candide* szerzője - minden olyan kísérlet, mely megpróbál kitörni a tudományos próza szűkre szabott keretei közül, legyen bár indítéka a cenzúra által kikényszerített vagy elméletileg megalapozott⁹²⁷, az ellenfelek értetlenségének falába ütközik Ennek veszélyeire hívta fel Moses Mendelssohn és Karl Gottheld is:

„Moses meynt, wenn Du ein Stück machtest, worin die Thorheiten der Theologen belacht würden ...Es ist eine Komödie, würden sie sagen; er hat eine große Stärke zu spotten und lachen zu machen. Er ist ein Voltaire. [...] Aber, liebster Bruder, kann der, welcher eine Sache belacht, sie nicht auch nach Gründen widerlegen? Das Belachen kann ohne Kenntniß der Gründe nicht bestehen;”⁹²⁸

Amennyiben Lessing valóban egy, a *Candide* ellenében állást foglaló mű megírását tervezte, úgy mindezek fényében valószínűtlen, hogy e tervezett s később a *Nathan der Weise*-ként realizálódott színdarab a felszínen jelentkező ellentmondás értelmében

⁹²⁵ „Nem venném szívesen, hogy meghirdetendő darabom tartalma túl korán ismertté váljon, de ha te vagy Moses tudni akarnátok, üssétek fel Boccaccio Dekameronját az első nap harmadik novellájánál. Úgy vélem, nagyon érdekes epizódot találtam ki hozzá, mely nagyon jól olvasható, s a teológusokat bizonyára jobban megrézfálom majd velem, mint még tíz másik töredékkel.” Lessing levele Karl Gottheld Lessinghez 1778. augusztus 11. R 9, 796. o.

⁹²⁶ „Voltaire-ről így kiáltanak: érveket, ne gúnyt! Itt érveket találnak, nem gúnyt, s most azt hallani: Elkobozni! Elégetni!” LM 18. 285. o. Karl Gotthelf válaszában szembetűnő párhuzamot találhatunk a darab egyik jelenetével: a pátriárka a templomos lovag ismételt hipotetikus kérdéseire ugyanazt a választ adja minden esetben: „Der Jude wird verbrannt!” (A zsidónak veszni* kell!) IV/2. * szó szerint: égni.

⁹²⁷ Lessing már a hercegi tilalom előtt tarthatatlannak ítélte a vita hagyományos kereteit: megoldási javaslata, a párbeszéd fenntartása s áthelyezése egy, mind a vallás, mind az ész kizárólagos igényeitől mentes, közvetíteni képes területre, kiküszöbölni igyekezett az egyébként elkerülhetetlen lemondást a további diskurzusról - az autonóm médium szerepét a költészet töltötte be, de ekkor még nem kizárólagos jelleggel.

⁹²⁸ „Mózes úgy véli, hogy ha olyan darabot írnál, melyben a teológusok ostobaságai felett nevetnél ... Ez egy komédia, mondanák, a gúnyolódásban és a nevetetésben igen erős. Egy Voltaire. (...) De, kedves bátyám, ne tudná az, aki egy dolgot kinevet, érvekkel is cáfolni azt? A nevetés nem létezhet az okok ismerete nélkül.” Karl Gotthelf Lessing levele Lessinghez. 1778. augusztus. LM 21, 226. o.

kezelhető Anti-Candide-ként, vagyis az isteni gondviselés és a leibnizi metafizika védelmében született pendantként. A *Morgenstunden* Candide-utalása több kell, hogy legyen felszínes *bonmot*-nál, és Friedrich Schlegel megállapítása, mely az általa antropomorfnak vélt mendelssohni megközelítést utasítja el, elvétí célját.⁹²⁹

Lessing nem tiltakozik azon megállapítások ellen, melyek a vitában elfoglalt helyzetét Voltaire-éhez hasonlítják, de maga soha nem említi ezeket a párhuzamokat. Hallgatását nem okozhatták személyes ellentétek, hisz azok *Candide*-ről alkotott véleményét sem befolyásolták,⁹³⁰ s ugyanebben erősít meg az 1779-es *Grabschrift auf Voltairen* is:

„... Der liebe Gott verzeih aus Gnade / Ihm seine Henriade, / Und seine Trauerspiele, / Und seiner Verschen viele: / Denn was er sonst ans Licht gebracht, / Das hat er ziemlich gut gemacht.”⁹³¹

Ha újra szemügyre vesszük a *Morgenstunden* idézett részletét, fel kell figyelnünk egy eddig nem tárgyalt részletre: a szövegben Mendelssohn nem jelenti ki egyértelműen, hogy a *Nathan* Anti-Candide-ként értelmezendő, hanem óvatos körülírást alkalmaz:

„Es kömmt mir vor, sagte ich, als wenn Lessing die Absicht gehabt hätte, in seinem Nathan eine Art von Anti-Candide zu schreiben.”⁹³²

Justus Möser az 1760-as években *Fortsetzung des Voltaireschen Candide* címmel egy *Anti-Candide* megírását tervezte, melyből azonban csak az előszó, a vázlat és néhány szövegtöredék készült el.⁹³³ Az abszurd túlzásokkal telezsúfolt mű valószínűleg nem keltette fel sem Mendelssohn, sem Lessing tetszését,⁹³⁴ s ez szolgálhat magyarázatul Lessing hallgatására, aki a *Fragmenten-Streit* lezárásakor került minden olyan megjegyzést, ami csökkenthette volna a *Nathan der Weise* győzelmi esélyeit. Mendelssohn azonban ennek ellenére jónak látta megemlíteni, hogy egyfajta *Anti-Candide* született Lessing tollából, ami egyértelműen azt jelzi, hogy a *Nathan* egy eddig

⁹²⁹ Fr. Schlegel, *KFSA* Bd II, 122. o. Schlegel mindét oldalról elítélő véleményt fogalmaz meg; ugyanitt utal a *Nathan der Weise* genezisére, és a Goeze-vel folytatott vita szerves részének tekinti („Fortsetzung vom Anti-Götze, Numero Zwölf”), s jól láthatóan elsiklik a Mendelssohn-utalás és saját álláspontjának összeegyeztethetősége felett.

⁹³⁰ Lessing sokszor éles hangú kritikái mindig Voltaire színpadi műveit támadják, s nem más írásait. Vö. Hamburgi dramaturgia 11, 12, 15, 23, 41-50, 55-56, 70-71. szám stb.

⁹³¹ „A jóisten kegyességében megbocsátja neki a Henriade-t, szomorújátékait, s versei közül jónéhányat. Amit egyébként napvilágra hozott, egész jól megírta.” LM 1, 49. o.

⁹³² *Lehrbegriffe* XV. Mendelssohn (1979) 149-150. o. vö. 911. jegyzet.

⁹³³ *Sämtliche Werke*. 14 Bden Osnabrück: Wenner, 1986. Bd. 3, 125-135. o.

⁹³⁴ vö. Strohschneider-Kohrs (1991), 36-37. o.

nem feltárt szinten íródott Voltaire műve ellen, de nem felszínes pendantként, és nem elfeledkezve arról, hogy a megírását kiváltó vitában a lessingi pozíció nem állt távol Voltaire-étől.

Lessing a *Nathan* születésének korai fázisában még egy teológus vitapartnerait neveltségessé tevő komédiát szándékozott írni, a későbbiekben azonban módosította tervét, nem kis mértékben taktikai megfontolásból:

„...Herr Moses hat ganz recht geurteilt, daß sich Spott und Lachen zu dem Tone nicht schicken würde, den ich in meinem letzten Blatte angestimmt, [...] falls ich nicht etwa die ganze Streitigkeit aufgeben wollte...”⁹³⁵

Megfontolásában minden bizonnyal szerepet játszott a *Candide*-ot satíráként kezelő kritikák eljárása,⁹³⁶ melyek az emberi nem sorsa iránti közömbösség és a lázas képzelgés vádjain túl meg sem kísérelték rekonstruálni a darab mélyebb rétegeit.⁹³⁷ Pedig a kortársak között akadtak olyanok, így pl. maga Nagy Frigyes is, aki a maró gúny álarca mögött ennél többet véltek felfedezni:

„Je vous suis fort obligé de la connaissance que vous m’avez fait faire avec M. Candide; c’est Job habillé à la moderne.”⁹³⁸

Az ótestamentumi történet reneszánszát élte a 18. században⁹³⁹ - míg a bibliai szöveg jelentősen hozzájárult a fizikoteológia kialakulásához,⁹⁴⁰ Jób alakja a *constancia* s *patientia* erényének hordozójává vált;⁹⁴¹ ebben az értelemben gyakorta tűnik fel Voltaire

⁹³⁵ „Mózes úr jól ítéli meg, hogy gúny és nevetés nem illene a hanghoz, melyet utolsó lapjaimon ütöttem meg, (...) hacsak nem akarnám az egész vitát feladni.” levél Karl Lessinghez. 1778. október 20. R 9,801. o.

⁹³⁶ vö. 914. jegyzet

⁹³⁷ „... il semble écrit par un être d’une autre nature que nous, indifférent à notre sort, content de nos souffrances, et riant comme un démon [...] des misères de cette espèce humaine avec laquelle il n’a rien de commun.” (... úgy tűnik, mintha egy tőlünk különböző természetű, sorsunkkal szemben közömbös, szenvedéseinktől boldog, az emberi nem - mellyel nem osztozik semmiben – nyomorúságán démonként nevető létező írta volna.) Mme de Staël, id. Wade, Ira O., *Voltaire and Candide. A study in the fusion of history, art, and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1959. 313. o.

⁹³⁸ „Lekötelez, hogy megismertetett Candide úrral, e modern Jóbbal.” 1759. április 28. Frigyes Jób utalása nem pusztán a pillanat szülte elmés kijelentés; Henri de Catt visszaemlékezéseiből tudjuk, hogy többször és mindig nagy tetszéssel olvasta végig, azt állítva, hogy ez az egyedüli könyv, mely mindig újraolvasható. *Friedrich der Große. Gespräche mit Henri de Catt*, München, DTV, 1981. 341. o. vö. Strohschneider-Kohrs (1991) 49-50. o. o.

⁹³⁹ vö. Strohschneider-Kohrs (1991) 90-101. o.; Hausen, Adelheid, *Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alttestamentarischen Buches*. Bern, Frankfurt am Main: Lang, 1972.

⁹⁴⁰ vö. Philipp, Wolfgang, Art.: „Physikotheologie”, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. 3,214. skk. o.

⁹⁴¹ vö. Zedler (1735) Bd. 13, 149. skk.; Hausen (1972) 142. o.; Strohschneider-Kohr (1991) 50. o.

levelezésében,⁹⁴² így Nagy Frigyes egy pár hónappal későbbi levelében is, egy másik Voltaire-hős, Zadig társaságában.⁹⁴³

Míg azonban itt a kortárs toposznak megfelelően a sorsát türelemmel viselő ember megfelelője, addig az előző levélrészletben ennek nyoma sincs; épp ellenkezőleg, Candide ott nem a hagyományos Jób-kép eszköztárát vonultatja fel, hanem épp „modernsége” válik említésre méltóvá. Természetesen továbbra is kérdéses, mi az, ami e későbbi Jób-változatot megkülönbözteti a tíz évvel korábban született *Zadig*⁹⁴⁴ főhősétől. Keletkezésük eltérő időpontja magában hordja a válasz egy részét: a két mű megírása közé esik a lisszaboni földrengés (*le désastre de Lisbonne*) és a hétéves háború kirobbanása, markáns határvet képezve a Voltaire korai optimizmusát követő alkotói korszak végén, amikor még a világban fellelhető jó s rossz mennyiségét azonosként kezelte, s bevezetve az újat, melyben már a rossz kerül túlsúlyba.⁹⁴⁵

A türelmesen viselt sorscsapások, mint láttuk, mindkét hős jellemének tartozéka; a Keleti történetben az igaztalanul szenvedő bölcs Zadigot éppoly megmagyarázhatatlanul teszi boldoggá a gondviselés, mint ahogyan egyik csapástól a másikig hajszolta annak előtte - a sors könyvébe is bepillantást nyerhet, noha egyetlen betűt sem képes felismerni benne, s Jezrád angyal személyében válaszokat is kaphat a bűn, a szerencsétlenség, a rossz kiküszöbölhetetlenségét firtató kérdéseire, s e válaszok követik a bibliai történet menetét, még akkor is, ha Zadig utolsó kérdését már nem áll módjában végigmondani:

„...il est donc nécessaire qu’il y ait des crimes et des malheurs?

(...) il n’y a point de mal dont il ne naisse un bien.

(...) s’il n’y avait que du bien, et point de mal?

Alors (...) cette terre serait une autre terre, l’enchaînement des événements serait un autre ordre de sagesse; et cet ordre, qui serait parfait, ne peut être que dans la demeure éternelle de l’Etre suprême, de qui le mal ne peut approcher. (...) Faible mortel! cesse de disputer contre ce qu’il faut adorer.

⁹⁴² A rövid sztereotip hasonlatok gyakoriak a levelezésben, így pl. 1724. október 10. Marguerite Mad. Du Maulierhez, 1740. július 12. Bonaventure Moussinothoz, 1770. szeptember 01. Friedr. Melch. De Grimmhez, 1771. március 16. és 1772. június 05. Marie de Vichy de Chamrondhoz, 1776. november 08. Nagy Frigyeshez írott levelekben.

⁹⁴³ 1759. július 2. Voltaire Corresp. D 8383 id. Strohschneider-Kohrs (1991) 50. o.

⁹⁴⁴ *Zadig ou la destinée*, 1747/48

⁹⁴⁵ Voltaire levelezésében 1756 után egyre gyakrabban tér vissza a „le mal est sur la terre” (a rossz jelen van a földön) fordulat. Vö. Wade (1959) 57-60. o.

Mais, dit Zadig.... Comme il disait mais, l'ange prenait déjà son vol vers la dixième sphère.”⁹⁴⁶

Candide azonban egy olyan Jób-alak, aki már e közvetett formában sem fordulhat teremtőjéhez, s kérdéseit nem teheti fel felsőbb szférából érkező szereplőnek - Voltaire értelmezésében a bibliai történet éppígy elveszti transzcendens vonatkozását, s vallási kijelentésérték nélküli mesévé válik.⁹⁴⁷ Kételyeit csak sorstársaival oszthatja meg, akik azonban már nem képesek elfogadható válasz-alternatívát nyújtani. Martin Bayle,⁹⁴⁸ míg Pangloss Leibniz⁹⁴⁹ filozófiai válaszkísérletét személyesíti meg a rossz eredetéről folyó vitában;⁹⁵⁰ s a Pangloss által képviselt reflektálatlan optimizmus,⁹⁵¹ melynek hívószavai az ‘okok és okozatok’, a ‘legeslegjobb világ’, a ‘lélek természete’ s a ‘prestabilizált harmónia’, a filozófiai hübrisz egyik végpontja, míg a másik pólus a történet végén színre lépő dervis által képviselt vélemény:

⁹⁴⁶ „... hát szükséges dolog a bűn és a szerencsétlenség?

[...] -... nincs olyan rossz, ami valami jót ne szülne. [...]

-... ha csak jó lenne, rossz pedig semmi?

- Akkor [...] ez a föld másik föld lenne, az események láncolata a bölcsesség másik rendje lenne; ilyen tökéletes rend pedig nem lehet másutt, mint a legfőbb lény örök lakóhelyén, ahova a rossz el nem érhet. [...] Gyöngé halandó! Ne vitatkozz azzal, akit imádni kell.

- De - szólt Zadig...

Amikor azt mondta: de, az angyal már szárnyra kelt a tizedik szféra felé.” Voltaire, *Zadig avagy a végzet*. Keleti történet. Budapest: Magyar Helikon, 1961. 189-191. o. ford. Benedek Marcell.

⁹⁴⁷ vö. Hausen (1972) 142. o.; Strohschneider- Kohrs (1991) 247-285. o. Voltaire határozottan állítja Jób arab származását mind a *Dictionnaire*-ben : „Job n’était pas Juif. L’auteur de la parabole de Job était incontestablement un Arabe qui demeurait vers la Chaldée.” (Jób nem volt zsidó. Jób példabeszédének szerzője vitathatatlanul egy arab volt, aki Káldeában élt.” Art. *Dieu et les hommes* Id. Strohschneider-Kohrs (1991) 51. o.; „Bonjour, mon ami Job; [...] tu n’étais point Juif: on sait que le livre qui porte ton nom est plus ancien que le Pentateuque. [...] le livre de Job est un des plus précieux de toute l’antiquité. Il est évident que ce livre est d’un Arabe qui vivait avant le temps ou nous plaçon Moïse.” (Jó napot barátom, Jób! ... egyáltalán nem vagy zsidó: tudjuk, hogy a könyv, mely nevedet hordja, ősbibb, mint Mózes öt könyve. ... Jób könyve az antikvitás egyik legértékesebb kincse. Nyilvánvaló, hogy egy arab írta, aki azon idők előtt él, ahová Mózeset helyezük.) Art. *Job* id. im. 261-262. o.), mind az *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*-ban.

⁹⁴⁸ „Il y a pourtant du bon, répliquait Candide. Cela peut être, disait Martin; mais je ne le connais pas.” (- De azért jó is van, nemcsak rossz – válaszolta neki Candide. – Lehetséges – mondta Martin -, de én még nem találkoztam vele.” Chap. XX. Voltaire, *Candide vagy az optimizmus*. Fordítás Ralph doktor úr eredeti német szövegéből, mindazokkal a kiegészítésekkel, amelyeket a doktor úr zsebeiben találtak, amikor meghalt mindenben, az Úr 1759. esztendejében. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981. 84. o. ford. Gyergyai Albert

⁹⁴⁹ „...car enfin je suis philosophe; il ne me convient pas de me dédire, Leibnitz ne pouvant pas avoir tort, et l’harmonie préétablie étant d’ailleurs la plus belle chose du monde” (...mert végre is filozófus vagyok: nem illik, hogy megtagadjam magam; utóvégre a nagy Leibniz, ugye, mégsem tévedhetett, s nincs szebb dolog ezen a földön az eleve eldöntött harmóniánál...) Chap XXVIII. Voltaire (1981) 127. o.

⁹⁵⁰ William King 1702-ben megjelent *De origine mali* c. műve (ang. *An Essay on the Origin of Evil*, 1731, E. Law fordítása); Pierre Bayle *Dictionnaire* (1697) ‘Pauliciens’, ‘Socin’, ‘Manichéens’ szócikke, illetve az 1704-06-ban írt *Réponse aux question d’un provincial* c. írása és Leibniz *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme, et l’origine du mal* (1697/1710) képezik a vita bázisát.

⁹⁵¹ „Qu’est-ce qu’optimisme? disait Cacambo. Hélas! dit Candide, c’est la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal...” (- Mi az az optimizmus? – így Cacambo. – Semmi más, sajnos - felelt Candide -, mint annak a dühös bizonygatása, hogy minden a legeslegjobb, mikor minden a legrosszabb.) Chap. XIX: Voltaire (1981). 78. o.

„Qu’importe, dit le derviche, qu’il y ait du mal ou du bien? quand sa hauteesse envoie un vaisseau en Égypte, s’embarrasse-t-elle si les souris qui sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non?”⁹⁵²

„Le meilleur philosophe de la Turquie” kijelentései éppúgy áthágnák az emberi megismerés határait, mint Pangloss esetében, s Candide számára e két válaszlehetőség közé ékelten nem marad más, mint „sans raisonner” elviselni az életet s „cultiver le jardin”.⁹⁵³

A *providentia Dei* kérdése éppúgy megválaszolhatatlan marad a Candide-ban is, ahogyan az már a *Poeme*-ben is történt: a nyitva hagyott kérdés, a válaszadás megtagadása a *Weltübel* s az *Optimismuswahn*⁹⁵⁴ kettősségén túllépni képtelen felvilágosult ész teljes csődje,⁹⁵⁵ s ezért nem választhat mást, mint a hallgatást.⁹⁵⁶ A továbbiakban azt a kérdést kell megválaszolnunk, Lessing *Nathan der Weise*-ja mennyiben tekinthető Anti-Candide-nak s így válaszunk Voltaire pozíciójára, s mennyiben képes alternatívát kidolgozni a világ totális szerencsétlenségét illetve a világ totális jóságát állító abszurd ellentéppárral szemben meghátráló ész megmentésére.

Mint láthatjuk, a mű az eredeti ötlettől eltérően egy sokkal komplexebb feladatnak kellett, hogy megfeleljen; mindez nem írja felül a mendelssohni utalást, de míg az évekkel korábban pusztán Voltaire Candide-jával szándékozott szembeállítani egy lessingi alternatívát, addig 1778. augusztusa után illeszkednie kellett egy heves, ész és kinyilatkoztatás viszonyát tisztázni kívánó teológiai vitába, sőt mi több, annak méltó lezárásául kellett szolgálnia. A megváltozott feltételrendszer újabb kérdéseket vet fel a már felmutatott problémákon túl: Voltaire-rel ellentétben Lessing nem hagyhatta

⁹⁵² „Olyan mindegy - Felelte a dervis -, jól vagy rosszul élünk-e a földön! Ha a szultán öfelsége hajót küld Egyiptomba, mit törődik az egerekkel, jól vagy rosszul élnek-e a hajón?” Chap XXX. Voltaire (1981) 133. o.

⁹⁵³ Voltaire leveleiben számtalan hasonló szövegrészlettel találkozhatunk, így pl. 1757. Jún. 4. Mme de Lutzelbourghoz, 1758. ápr. 7. J. R. Tronchin-hoz. id. Wade (1959) 130. o.

⁹⁵⁴ Hugo Friedrich, „Voltaire und seine Romane,” *Die Neue Rundschau* 70 (1959) 99. o.

⁹⁵⁵ „La question du bien et du mal demeure un chaos indébrouillable pour ceux qui cherchent de bonne foi; c’est un jeu d’esprit pour ceux qui disputent: ils sont des forçats qui jouent avec leurs chaînes. [...] Mettons a la fin de presque tous les chapitres de métaphisique les deux lettres de juges romains quand ils n’entendeient pas une cause: N.L., non liquet, cela n’est pas clair.” (A jó és a rossz kérdése csak kibogozhatatlan szövevény, káosz marad azoknak, akik jóhízeműen keresik a megoldást; szellemi játék azoknak, akik vitatkoznak róla: gályarabok ők, kik láncokkal játszadoznak. ... Jóformán valamennyi metafizikai tárgyú írás végére azt a két betűt írhatnánk, amit a római bírák használtak, amikor nem értettek egy ügyet: N. L., *non liquet*, nem világos.) Voltaire, *Dictionnaire*, art. ‘Tout est bien’ (ed. Beuchot) XXVII. 360. o. magy. Voltaire, *Filozófiai Abécé*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1983. 234. o. ford. Gyergyai Albert, Réz Pál.

⁹⁵⁶ „Que faut-il donc faire? dit Pangloss. Te taire, dit le derviche.” (Hát akkor mit tegyünk? - kérdezte Pangloss.-Hallgassunk - felelte a dervis.) Chap. XXX. Voltaire (1981) 133. o.

figyelmen kívül, hogy a költői nyelv alkalmazhatósága a teológiai diskurzusban teoretikus megalapozást kíván, s ehhez a *more geometrico* tárgyalásmóddal szembeni bizalmatlanság⁹⁵⁷ önmagában még nem biztosít elég alapot. Ezen túlmenően azt is tisztáznunk kell a későbbiekben, hogy a Goeze-vel folytatott vita kihívásaira adott lessingi válasz összeegyeztethető-e az Anti-Candide pozíció elvárásaival.

Amennyiben fenntartjuk Mendelssohn állításának érvényességét, miszerint a *Nathan der Weise* Lessing szándékai szerint egyfajta Anti-Candide-ként született, akkor a fenti elemzés alapján könnyű megtalálnunk azokat az érintkezési pontokat, melyek a két művet összekapcsolják, s melyek lehetővé teszik, hogy a darab a Goeze-vel folytatott teológiai vitában a cenzúra kikényszerítette lépésen túlmenően is annak szerves részét alkossa.

Mint láthattuk, a lessingi megoldás radikálisan különbözik Voltaire-étől: a „kertünk művelését” egyetlen lehetőségként felmutató álláspont teljes behódolás a felvilágosult ész csödjének, míg a lessingi alternatíva az ész behódolása a vallás fennhatóságának - de ez nem univerzális gesztus az ész részéről, sokkal inkább önnön határainak felismerése. A kognitív krízisre adott lessingi válasz az ész határátlépésének s következményeinek teljes elutasítása, s ezzel az ész határainak kijelölésére tett kísérlet is egyben:

„Wie gesagt: eine gewisse *Gefangennehmung der Vernunft* unter den Gehorsam des Glauben beruhet blos auf dem wesentlichen Begriffe einer Offenbarung. Oder vielmehr, - denn das Wort *Gefangennehmung* scheinete Gewaltigkeit auf der einen, und Widerstreben auf der andern Seite anzuzeigen, - die Vernunft giebt sich gefangen, ihre Ergebung ist nichts, als das *Bekennniß ihrer Grenzen*, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist.”⁹⁵⁸

Az ész önkorlátozásával képes feladattá változtatni a válaszadás teljes képtelenségét, mely Voltaire-nél még passzivitásra kényszerít. A felsőbb szférából a gathi jelenetben sem érkezik oly módon közvetlen válasz, mint ahogyan az ótestamentumi könyvben vagy a *Zadigban*, de *Nathan* mégisincs hallgatásra ítélve - a csecsemő *Recha*

⁹⁵⁷ „Es ist nicht war, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist.” (Nem igaz, hogy a legrövidebb vonal mindig az egyenes.) *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 91. R 8. 614. o. magy. MaFisz 36/5-6 (1992) 1010. o. ford. Boros Gábor.

⁹⁵⁸ „Mint mondtuk: az ész egy bizonyos fogsága a hitnek való engedelmisségben pusztán a kinyilatkoztatás lényegi fogalmán nyugszik. Vagy sokkal inkább – mert a fogság szó erőszakot tűnik az egyik, vonakodást a másik oldalon felmutatni – az ész megadja magát, s megadása nem más, mint határainak vállalása, mielőtt a kinyilatkoztatás valóságáról megbizonyosodik.” *Gegensätze LM 12*, 433. o. vö Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791) Werke* Bd. VI. 119. o.

megjelenését feladatként értelmezve új típusú párbeszéd lehetősége nyílik meg előtte, ahol a kommunikatív karaktert magára öltő cselekedetek sora váltja meg a válasz hiányát.

A határok újrakézírása megváltoztatja a diskurzus keretfeltételeit is; a költői nyelv használata a teória hagyományos hordozójával, a tudományos értekező prózával ellentétben képes elkerülni az igazság kimondhatatlanságának s szükségszerű kimondásának kollíziójából fakadó „túl sokat vagy túl keveset mondani”⁹⁵⁹ veszélyeit. A kimondás aktusakor a költői nyelv számol az igazság opaleszcenciájával és kettős lényegéből adódóan megelégszik a konnotációk által lefedett esetlegességgel, s nem támaszkodik külső kritériumrendszerekre. Saját megszokott funkciójának módosításával s a költői fantázia szabadságának kihasználásával átjárást teremt praxis és teória szférájának határain, s a cselekedetek kommunikatív karakterének megerősítéséhez vezet.

Mindez antropológiai síkon nyer pozitív megalapozást: az ember rendeltetése nem az elvont okoskodás vagy az evilág felé passzív rajongás; ittlétének egyedüli célja a cselekvés, a praxis súlyának fel- és elismerése:

„Der Mensch wird zum tun und nicht zum Vernünfteln erschaffen. Aber eben deswegen, weil er nicht dazu erschaffen ward, hängt er diesem mehr, als jenezu nach. Seine Bosheit unternimmt allezeit das, was er nicht soll, und seine Verwegenheit allezeit das, was er nicht kann.”⁹⁶⁰

⁹⁵⁹ „Ernst: Wovon ich einen Begriff habe, das kann ich auch mit Worten ausdrücken. / Falk: Nicht immer; und oft wenigstens nicht so, daß andre durch die Worte vollkommen eben denselben Begriff bekommen, den ich dabei habe. / Ernst: Wenn nicht vollkommen eben denselben, doch einen etwanigen. Falk: Der etwanige Begriff wäre hier unnütz oder gefährlich. Unnütz, wenn er nicht genug; und gefährlich, wenn er das geringste zu viel enthielte.” (Ernst: Mindazt, amiről fogalommal rendelkezem, szavakkal is ki tudom fejezni. / Falk: Nem mindig, és gyakran nem úgy, hogy mások e szavak által ugyanazon fogalomra tegyenek szert, mint én. / Ernst: Ha nem is azonosra, de hasonlóra. / Falk: A hozzávetőleges fogalom hasztalan vagy veszélyes lenne itt. Hasztalan, ha túl keveset, és veszélyes, ha egy csipetnyivel is túl sokat tartalmazna.” *Ernst und Falk*, R 8,550. o.

⁹⁶⁰ „Az ember cselekvésre, s nem okoskodásra teremtett. De épp ezért, mert nem erre teremtett, sokkal inkább átengedi magát ennek, mint amannak. Gonoszsága mindig arra vállalkozik, amit nem szabadna megtennie, és vakmerősége mindig arra, amire nem képes.” *Gedanken über die Herrnhuter*. R 7,186. o.

Appendix

A Fragmenten-Streit előzményei

1767-1770 Lessing Hamburgban

1769. január 24. Lessing találkozása Goeze-vel Hamburgban

1770. március Herder meglátogatja Lessinget Hamburgban, aki megmutatja neki a nála levő Reimarus-kéziratot

1770. november Lessing elküldi a kéziratot Mendelssohnak. (Mendelssohn válasza: november 29.)

1771. szeptember 17. Lessing Berlinben; Nicolai és Mendelssohn a kéziratok kiadása ellen foglal állást

1772. február 13. a *Beyträge zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel* cenzúramentességet kap.

1774. október 3. Beitrag: „Von Duldung der Deisten”

1777. január 4. Beitrag: „Ein mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend”; „Gegensätze des Herausgebers” „Erziehung des Menschengeschlechts 1-53. §§

A Fragmenten-Streit első periódusa

1777 szeptember Johann Daniel Schumann, Ueber die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der Christlichen Religion

- október/november Lessing (névtelenül): Über den Beweis des Geistes und der Kraft

Lessing (névtelenül): Das Testament Johannis

- november/december Johann Heinrich Reß, Die Auferstehungsgeschichte Jesu Christi gegen einige im vierten Beitrage zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel gemachte neuere Einwendungen verteidiget

- december 17. Goeze Schumann-recenzió 55-56. Stück der Freywilligen Beyträge

- december Johann Daniel Schumann, Antwort auf das aus Braunschweig an ihn gerichtete Schreiben über den Beweis des Geistes und der Kraft.

Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft. Ein zweites Schreiben. (Karl Lessing kiadása 1784-ben a Theologischen Nachlaß-ban)

1778. január 5-15. Goeze dec. 17-i recenziója megjelenik a Reichs-Post-Reuter-ban

- január Lessing, Eine Duplik

Johann Heinrich Reß, Die Auferstehung Jesu Christi ohne Widersprüche, gegen eine Duplik.

- január 30. Goeze Reß-recenzió 61-63. Stücke der Freywilligen Beyträge

Lessing, Neue Hypothesen über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet.

Második periódus (Lessing - Goeze vita)

- január* Lessing, Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte
- február* Lessing, Absagungsschreiben an den Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg
[Reichshofratsbeschluß Carl Friedrich Bahrdt ellen]
- március* Lessing, Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt
Friedrich Wilhelm Mascho, Verteidigung der geoffenbarten christlichen Religion wider einige Fragmente aus der Wolfenbüttler Bibliothek
Névtelen Mascho-recenzió 71. Stück der Freywilligen Beyträge (Lessing: „Goeze und Compagnie“)
- április* Lessing, Anti-Goeze. Nothgerungene Beyträge zu den freywilligen Beyträgen des Hrn. Past. Goeze. Erster (Gott gebe, letzter!)
Friedrich Daniel Behn, Vertheidigung der biblischen Geschichte von der Auferstehung Jesu.
Goeze, Etwas vorläufiges gegen den Herrn Hofraths Lessings mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsere allerheiligste Religion und auf den einigen Lehrgrund desselben, die heilige Schrift.
Goeze-recenzió Lüderwald könyvéről
- május* Lessing, Anti-Goeze. Zweiter
Albrecht Wittenberg, Epigramm an Doktor Schriell. 35 Stück des Beytrages zum Reichs-Post-Reuter Lessing, (Reimarus) Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten.
Goeze, Lessings Schwächen 1.
Lessing, Anti Goeze Dritter, Vierter, Fünfter, Sechster, Siebenter
- június* Lessing, Anti Goeze Achter
Goeze, Lessings Schwächen 2.
Lessing, Anti Goeze Neunter, Zehnter, Elfter
H.F.D.Behn, Anti-Lessing

Harmadik periódus

- július 6.* cenzúra
Lessing, Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze. (Hamburg és Berlin)
- augusztus* Goeze, Lessing Schwächen 3.
- szeptember* Lessing, Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer. (1-3)
- október* Lessing, Der nöthigen Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goezes in Hamburg. Erste Folge.
1779. *február 12.* Freywillige Beyträge 14-15. Stück (állítása szerint Lessing Mendelssohntól kapta a töredékeket)
- április* Lessing, Nathan der Weise

- október 23-24.* Wiener Diarium 85-86. Stück (abszurd állítások a pénzről, amit állítólag Lessing kapott az amszterdami zsidóktól a töredékek megjelentetéséért)
- december 2.* 73-74. Stücke der Freywilligen Beyträge átveszi a Wiener Diarium állításait
Lessing, Noch nähere Berechtigung des Märchens von 1000 Dukaten oder Judas Ischarioth, dem Zweiten (Regensburg)
- 1780. április* Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts

Bibliográfia

Rövidítések

AdB	-	Allgemeine Deutsche Bibliothek
DVjsLG	-	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
DZPh	-	Deutsche Zeitschrift für Philosophie
EvTh	-	Evangelische Theologie
GQ	-	The German Quarterly
GRM	-	Germanisch-Romanische Monatsschrift
HTR		Harvard Theological Review
LYB	-	Lessing Yearbook
MLQ		Modern Language Quarterly
NZSTh	-	Neue Zeitschrift für systematische Theologie
PHJb	-	Philosophisches Jahrbuch
PMLA	-	Publications of the Modern Language Association of America
ThZ	-	Theologische Zeitschrift
WSA	-	Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung
ZThK NF	-	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge
ZVHG	-	Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte

I. Források

1. Lessing-kiadások

Barner – Bohnen – Grim – Kiesel – Schilson – Stenzel – Wiedermann) *Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker, 1988- (LW)

(Göpfert, Herbert G. / Eibl, Karl - Göbel, Helmut - Guthke, Karl S. - Hillen, Gerd - Schirnding, Albert von - Schönert, Jörg), *Werke*. Bd. 8, München: Hauser, 1970- 79. (Hanser-Werkausgabe) (H)

(Lachmann, Karl - Muncker, Franz), *Sämtliche Schriften*. Bd. 1-22 + Reg. Bd. Stuttgart und Leipzig, 1886-1924. (LM)

(Petersen, Julius - Olshausen, Waldemar), *Lessings Werke*. Vollständige Ausgabe in fünfundzwanzig Teilen. Bong, Berlin-Leipzig-Wien-Stuttgart, 1925. [Repr. Hildesheim, New York, 1970.] (W)

(Rilla, Paul), *Gesammelte Werke*. Bd. 1-10, Berlin und Weimar, ¹1954-58, ²1968. (R)

(Stapf, Paul) *Lessing, Werke I. Dichtungen – Briefe*. Wiesbaden: Emil Vollmer Verlag, o. J. (Tempel-Klassiker)

(Bohnen, Klaus), *Lessings 'Nathan der Weise'*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984. [Wege der Forschung, Bd. 587]

(Contiades, Ion), *Ernst und Falk*. Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels. Frankfurt: Insel Verlag, 1968.

Demetz, Peter, *Lessing: Nathan der Weise. Deutung und Dokumentation*. Berlin: Ullstein, 1966. [Dichtung und Wirklichkeit 25]

(Düffel, Peter von), *Erläuterungen und Dokumente. Nathan der Weise*. Stuttgart: Reclam, 1985.

(Helbig, Louis Ferdinand), *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Histor.-krit. Edition mit Urteilen Lessings und seiner Zeitgenossen. Einleitung, Entstehungsgeschichte und Kommentar. Bern, Frankfurt am Main: Lang 1980.

(Petsch, Robert,) *Lessings Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai über das Trauerspiel*. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1910. ND Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, ²1967. [Philosophische Bibliothek, Band 121];

(Scholz, Heinrich), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1916.

(Schmidt, Erich), *G. E. Lessings Übersetzungen aus dem Französischen Friedrich des Großen und Voltaires*. Berlin: Wilhelm Herz, 1892.

Gotthold Ephraim Lessing, *Bölcs Náthán. Drámai költemény öt felvonásban*. Budapest: Magyar Helikon, 1979.

Gotthold Ephraim Lessing, *Drámák, versek, mesék*. (Vajda György Mihály) Budapest: Európa Könyvkiadó, 1958.
Gotthold Ephraim Lessing, *Az emberi nem neveltetése*. (Boros Gábor) Magyar Filozófiai Szemle 36 (1992) 986-1012. o.
Gotthold Ephraim Lessing, *Válogatott esztétikai írásai*. (Balázs István) Budapest: Gondolat, 1982.

2. Elsődleges források

Aurelius Augustinus, *Fiatalkori párbeszéddek, Beszélgetés önmagammal*. (Vanyó László), Budapest: Szent István Társulat, 1986. (Ókeresztény írók, XI.)
The Complete Works of Aristotle. (J. Barns) Princeton: Princeton University Press, 1995.
- *Organon. I. Kategóriák, Herméneutika, Első Analitika*. (Szalai Sándor) Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979.
- *Rétorika*. Budapest: Gondolat, 1982.
Bayle, Pierre, „Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ: Contrain-les d’entrer (1686-88). In: *Oeuvres Diverses*. Bd. 2. Hildesheim: Olms, 1965.
- *Dictionnaire Historique et critique*. Rotterdam: Reiner Leers, 1697.
- *Tractat von der allgemeinen Toleranz oder Philosophischer Commentar über die Worte Christi Nöthige sie herein zu kommen*. Aus dem Französischen übersetzt [von Daniel Semerau] mit Anmerkungen. 4 Theile. Wittenberg 1771.
Boccaccio művei I. (Kardos Tibor, Rózsa Zoltán) Budapest: Európa Könyvkiadó, 1975.
Bodmer, Johann Jakob, *Fabeln aus dem Zeiten der Minnesinger*. Zürich, 1757.
- *Lessingische, unäsoische Fabeln*. Zürich: Orell, Geßner. ²1767.
Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du Recueil inédit d’Étienne de Bourbon*. (A. Lecoy de La Marche), Paris: H. Loones, 1877.
(Cranz, August Wilhelm), *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Sendschreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner Merkwürdigen Vorrede zu Manasseh ben Israel*. Berlin, bei Friedrich Mauer, 1782.
(G. Bartsch), *De Tribus impostoribus Anno MDIIC*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
Dohm, Christian Konrad Wilhelm von, *az Ueber die buergerliche Verbesserung der Juden*. Berlin und Stettin, 1781.
Dufresnoy, Charles-Alphonse, *De arte graphica*. Paris: C. Barbin, 1668. (angol fordítása: John Dryden, London, 1695.)
Monumenta Germaniae Historica Bd. III.1, Abt. *Jansen Enikels Werke*. (Ph. Strauch) Hannover 1891/ München 1980.
Friedrich der Große, *Geschpräche mit Henri de Catt*. München: DTV, 1981.
Gellert, Christian - Fürchtegott, *-s sämtliche Fabeln und Erzählungen in 3 Büchern* Leipzig, 1803. ²1817.
Goethe, Johann Wolfgang, *Sämtliche Werke*. 40 Bdn. Stuttgart/Tübingen: Cotta, 1840.
- *Költészet és valóság*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1982.
Goeze, Johann Melchior, *Beweis, daß die Behrdtische Verdeutschung des Neuen Testaments keine Uebersetzung, sondern eine vorsetzliche Verfälschung und frevelhafte Schändung der Worte des lebendigen Gottes sey*. Hamburg, 1774.
- *Beweis, daß der Satz: Ein Sandkorn, ein Wassertropf, ein Blumenbeet, ein Würmchen ist weit größer als der aufgeklärteste Verstand der geübtesten Weltweisen, wahr und vernünftig sey!* Hamburg, 1774.
- *Pastoral-Schreiben an die Gemeinde Gottes in Hamburg, um Dieselben vor der Gottesvergessenheit und Gotteslästerung dieser Zeiten, väterlich zu warnen, und treulich zu verwaren*. Hamburg, 1764.
- *Eine Predigt von dem wahren und falschen Frieden*, Hamburg, 1771.
- *-s Streitschiften gegen Lessing*. (Schmidt, Erich) Stuttgart, 1893. (ND Nendeln, Liechtenstein, 1968. [Deutsche Literaturdenkmale des 18. und 19. Jahrhundert 43/45])
- *Wiederlegung eines Einwurfs, welchen der ungenannte Verfasser eines in französischer Sprache geschriebenes Buches, so den Titel führet: Des trois imposteurs, wieder die Göttlichkeit der Sendung des Moses gemacht*. In: *Compendium historiae litterariae novissimae oder Erlangische gelehrte Anmerkungen und Nachrichten*. (1746) 281-284., 289-290., 297-30., 305-308.o.
Gualteruzzi, Carlo. Novellino: *The Novellino, or 100 Ancient Tales*. An Edition Translated Based on the 1525 Gualteruzzi Editio Princeps. (Philip Consoli) New York: Garland Publisher, 1997.
Hagedorn, Friedrich von, *Fabeln von Hagedorn, Gleim und Lichtwer*. Winterthur: Steiner, 1777.

- *Die sämtliche poetischen Werke*. Wien: Schrämbl, 1790-91.
- *Versuch in poetischen Fabeln und Erzählungen*. König, Hamburg, 1783. [Faks. (H. Steinmetz), Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1974. Deutsche Neudrucke / Reihe Texte des 18. Jahrhunderts.]
- Halevi, Jehuda, *Der Kusari*. (Jehuda Ibn Tibbon héber nyelvű szövegével, ford.: Dr. David Cassel) Zürich: Verlag Morascha, 1990.
- Hamann, Johann Georg, -'s *Briefwechsel*. 5 Bdn. (Ziesemer, Walther – Henkel, Arthur) Wiesbaden: Insel Verlag, 1955-65.
- *Golgatha und Scheblimini*. (Lothar Schreiner) Gütersloh: Karl Bertelsmann Verlag, 1956.
- Herder, Johann - Gottfried, *Gotthold Ephraim Lessing. Geboren 1729, gestorben 1781*. [(Suphan, Bernhard), *Herders Sämtliche Werke*. 33 Bde, Berlin: Weidmann, 1877-1913. Bd. XV.
- *Journal Meiner Reise im Jahre 1769*. A. Gillies Blackwell's German Texts. Oxford: Blackwell, 1947.
- *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*. [(Brummack, J. - Bollacher, M.) J. G. Herder, Werke in zehn Bänden, Frankfurt am Main: DKV, 1994. Bd. 4, 631-677. o.]
- Hißmann, Michael, *Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Aus den Jahrbücher der Akademien angelegt von -;* Bd 1-7. Göttingen und Lemgo: Meyersche Buchhandlung, 1778-1789.
- Hörderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke und Briefe*. (M. Mieth), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- R. Eliezer ben Hyrkanos, *Pirkei de Rabbi-Eliezer im Beur ha-Radal*. Warsaw: Zvi Yaakov Bamberg, 1852. repr. New York: Om Pub., 1946.
- (M. Wiener) Ibn Verga, Salomo, *Das Buch Schevet Jehuda*. Hannover: Rümpler, 1855.
- Kalilah und Dinmah. Orientalische Fabeln*. (G. Weihrauch) Leipzig: Insel Verlag, 1974.
- Kant, Imanuel, *Werke in sechs Bändern*. (Weischedel, Wilhelm), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- Meyer von Knonau, Johann Ludwig, *Neue Fabeln*. Zürich: Orell, ³1757.
- La Fontaine, Jean de, *Sämtliche Fabeln*. München: Artemis & Winckler, ²1992.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, (Paul Janet) *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Paris: Félix Alcan 1900.
- Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*. (Mauthner, F.) Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.
- Locke, John, *Levél a vallási türelemről*. (a szöveget Halasy-Nagy József fordítása alapján átdolgozta Gece Gusztáv) Akadémiai Kiadó, Budapest, ²1982.
- Martin Luthers Fabula*. Halle: Niemeyer, 1961. (Neudruck d. Lit. d. 16-17.Jhs. 76)
- Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Böhlau, 1883-1948. (WA)
- Maimon, Mose ben, *Acht Kapitel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972.
- Mózes ben Maimón, *A tévelygők útmutatója*. ford. Klein Mór. Pápa, 1878. repr. (Szerk. Babits Antal; Előszó: Josua Blau; Utószó: Heller Ágnes) Budapest: Logos, 1997.
- (Michael Friedlander) Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*. 1904. repr. New York: Dover, 1956.
- (Edward Schröder) *Das goldene Spiel von Meister Ingold*, Elsässische Litteraturdenkmäler aus dem XIV-XVII Jahrhundert 3. Straßburg: Karl J. Trübner, 1882.
- Mendelssohn, Moses, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. (Elbogen, I. - Guttmann, J. - Mittwoch, E.; Altmann, A. - Engel, Eva J. - Bamberger, F.), Stuttgart - Bad Cannstatt, 1929-1932, 1938, 1972- (JubA)
- Gesammelte Schriften*. Hildesheim: Gestenberg, 1972- (GS)
- Johann Caspar Lavater és Moses Mendelssohn levélváltása zsidóságról és kereszténységről. (ford. Kisbali László) In: *Filozófiai Figyelő*, XIII. (1991) 152-171. o.
- *Morgenstunden*. Stuttgart: Reclam, 1979.
- *Schriften über Religion und Aufklärung*. Union Verlag, Berlin, 1989.
- Merck, J., *Paetus und Aria. Eine Kuenstler-Romanze*. Freistadt zum Bodensee, 1755.
- Mingana, Alphonse, „The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi” in *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928) 137-298. o. ill. *Woodbrooke Studies* II, 3, 1928, 1-162. o.
- Möser, Justus, *Sämtliche Werke*. 14 Bden Osnabrück: Wenner, 1986.
- Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupsonnez de magie* Paris, 1625.
- Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Vol. VI. (Roberts, A. – Donaldson, J. – Schaff, P. – Wace, H.), Hendrickson Publishers, 1994.

- Oesterley, Hermann, *Gesta Romanorum*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1872. (ND Hildesheim 1963.)
- Pantschatantra*. Fabeln aus dem indischen Liebesleben. (R. Janthur) Berlin: Gurlitt, 1919.
- Platón, - *összes művei*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984.
- (John Bostock, H. T. Riley) Pliny the Elder, *The Natural History*. London: Taylor and Francis, 1855.
- Reimann, Jakob Friedrich, *Historie universalis atheismi et atheorum*, Hildesheim, 1725. (W. Schöder, Stuttgart-Bad Canstatt, 1992.)
- Reimarus, Herman Samuel, *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich ihre Kunsttriebe*. Bohn, Hamburg, 1793.
- *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. 2 Bde (Gerhard Alexander) Frankfurt: Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 1972.
 - *Die Vernunftlehre als Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit*. Hamburg: Bohn, 1756.
 - *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen erklärt und gerettet* von H. S. Reimarus. Hamburg: Bohn, 1755.
 - *Vorrede zur Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Göttingen: Joachim-Jungius-Gesellschaft, 1967.
- (Ridinger, J. E.), *Lehrreiche Fabeln aus dem Reiche der Thiere zur Verbesserung der Sitten und zumal zum Unterrichte der Jugend neu entworfen*. Augsburg, 1744.
- Schlegel, Friedrich, *Über Lessing*. (1797) In: G. és S. Bauer, *G. E. Lessing*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 8-35. o. (Wege der Forschung 211)
- Kritische und theoretische Schriften*. (Andreas Huyssen) Stuttgart: Reclam, 1997. 46-75.
- Lessings Gedanken und Meinungen, aus dessen Schriften zusammengestellt und erläutert*. Leipzig, 1804.
- *Kritische Friedrich-Schlege-Ausgabe*. (Ernst Behler) München, Paderborn, Wien: Schöningh; Zürich: Thomas. 1958. ff. (KFSA)
- Simon, Richard, *Histoire critique du Vieux Testament*. Rotterdam, 1678.
- (Banier, A.), -'s *Erläuterung der Götterlehre und Fabeln aus der Geschichte*, aus dem Französ. übers. v. Johann Adolf Schlegel. Wien: Schrämbel, 1790-91. Bd. 1-11.
- *Fabeln und Erzählungen*. Faks. Nach d. Ausg. v. 1769. Stuttgart: J. B. Metzlerische Verlagsbuchhandlung, 1965. [Deutsche Nachdrucke / Reihe Texte des 18. Jahrhunderts]
- (Schöner, Winfried) *Traktat über die drei Betrüger / Traité des trois imposteurs*. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1992.
- Schumann, Johann Daniel, *Ueber die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der Christlichen Religion*. 1778.
- Semler, Johann Salomo, *Beantwortung der Fragmente eines ungenannten insbesondere vom Zwecke Jesu und seiner Jüngen*. Halle, 1779.
- Spinoza, *Teológiai-politikai tanulmány*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978. ford. Szemere Samu.
- A Talmud könyvei*. Budapest: Korvin testvérek Könyvnyomdája, 1921-23.
- (Vanyó László), *Tertullianus művei*. Budapest: Szent István Társulat, 1986. (Ókeresztény írók XII.)
- (W. Schröner), *Traktat über die drei Betrüger / Traité des trois imposteurs*. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1992.
- (G. Ehrismann) Hugo von Trimberg, *Der Renner*. Tübingen: Literarischer Verein in Stuttgart, 1908-1911. (ND Berlin, 1970)
- (Karl Lachmann) *Die Gedichte Walthers von der Vogelweide*. Berlin: Moriz Haupt, 1827.
- Voltaire, *Candide vagy az optimizmus. Fordítás Ralph doktor úr eredeti német szövegéből, mindazokkal a kiegészítésekkel, amelyeket a doktor úr zsebeiben találtak, amikor meghalt mindenben, az Úr 1759. esztendejében*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981.
- *Filozófiai Ábécé*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1983.
 - *Oeuvres Complètes de -*. Paris: chez Firmin-Didot et Cie, 1877.
 - (Ludassy Mária) *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1991.
 - *Zadig avagy a végzet*. Keleti történet. Magyar Helikon, Budapest, 1961.
- Wachter, Johann Georg, *Der Spinozismus im Judentumb, oder die von dem heutigen Judentumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt*, 1699. (ND. (W. Schröder), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1994.)
- Wolff, Christian, *Philosophia practica universalis*. Leipzig 1703.

3. Kortárs folyóiratok

Allgemeine Deutsche Bibliothek, szerk. F. Nicolai. - Berlin und Stettin.
Beytrag zum Reichs-Postreuther, szerk. A. Wittenberg. - Altona.
Frankfurter Gelehrte Anzeigen, szerk. J. H. Merck, J. G. Schlosser, K. F. Bahrdt. - Frankfurt am Main.
Freywillige Beyträge zu den hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche des Gelehrsamkeit. - Hamburg.
Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. - Göttingen.
Gothaische Gelehrte Zeitungen. - Gotha.
Magazin fuer Philosophie und ihre Geschichte. Aus den Jahrbuechern der Akademien angelegt von Michael Hißmann, der Weltweisheit Doktor in Goettingen. Erster Band, Meyerschen Buchhandlung, Goettingen, 1778.
Magazin für die Religion, szerk. J. S. Semler. - Halle.
Neue Hallische Gelehrte Zeitungen, szerk. Ch. A. Klotz, Ph. E. Bertram; Nr.11/1777-től: J. A. Nösselt, J. Ch. Woltär. - Halle.
Neuer Gelehrter Mercurius, szerk. G. Profe. - Altona.
Die neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheyischen Anmerkungen, szerk. H. M. G. Köster. - o.O. (Gießen)

4. Forrásgyűjtemények

Braun, Julius W., *Lessing im Urtheile seiner Zeitgenossen. Zeitungskritiken, Berichte und Notizen, Lessing und seine Werke betreffend, aus den Jahren 1747-1781*. Bd. 1-2, Berlin, 1893. (böv. kiadás: Bd. 1-3, Berlin, 1897.) ND. Hildesheim: Olms, 1969.
 Daunicht, Richard, *Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*. München: Fink, 1971.
 Dvoretzky, Edward, *Lessing. Dokumente zur Wirkungsgeschichte 1755-1968*. Bd. 1-2, Göppingen: Kümmerle, 1971/72.
 Schmidt, C. A. E. (val. Riem, Andreas), *Uebrigé noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttlichen Fragmentisten. Ein Nachlaß von G. E. Lessing*. o.O., 1787.

5. Enciklopédiák, lexikonok

Bio- bibliographisches Verzeichnis von Universitäts- und Hochschuldrucken (Dissertationen) vom Ausgang des 16. bis Ende des 19. Jahrhunderts. (Mundt, Herman), Bd. 1-2, Leipzig 1936-42.; (Wickert, K.), Bd.3 München 1977.
Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band XX. Nordhausen: Verlag Bautz, 2002.
Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960.
Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch (Brunotte, Heinz - Weber, Otto) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. (Brunner, Otto - Conze, Werner - Koselleck, Reinhart), Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.
Großes vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste. (Zedler, J. H.) Bd. 1-64, Erg.-Bd. 1-4. Halle-Leipzig, 1732-1754. [ND Graz, 1962-1964.]
Historisch-literarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen, welche in dem 18. Jahrhundert gestorben sind. (Hirsching, Friedrich Carl Gottlob), Bd. 1ff. Leipzig, 1795-96.
Historisches Wörterbuch der Philosophie. (Ritter, Joachim - Gründer, Karlfried), Basel-Stuttgart: Schwabe, 1971-2005.
Lexikon für Theologie und Kirche. (Höfer, Josef - Rahner, Karl), Bd. 1-10. Freiburg: Herder, ²1957-1965.
Philosophisches Lexicon, worinnen die in allen Theilen der Philosophie, vorkommende Materien und Kubstwörter erkläret ... (Walch, Johann Georg) Leipzig: Gleditsch, 1725
Quid. (D. és M. Frémy), Paris: éd. Robert Laffont, 2001.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. (Galling, Kurt), Bd. 1-6. Tübingen, Mohr, ³1957-1965.
(Teutsch-lateinisches Wörter-Buch Johann Leonhard Frisch) Berlin 1741. Repr. Hildesheim: Olms, 1977. (Documenta Linguistica, Reihe II)
Theologische Realenzyklopädie. ((Krause, G. - Müller, G.), Bd. 1ff. Berlin - New York: de Gruyter, 1976ff.
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. (Botterweck, G. J. - Ringgren, H.), Bd. 3. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1982.

II.

Másodlagos irodalom

- Abele, Paul Rüdiger, *Lessing über Toleranz im Zusammenhang mit seinen Gedanken über Staat und Religion*. Diss. Mainz, 1956.
- Das Achtzehnte Jahrhundert*. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts. Bremen / Wolfenbüttel. 1977-
- (Albrecht, Michael - Engel, Eva J. - Hinske, Norbert), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994. [Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. Band 19]
- Adolf, Helen, „Wesen und Art des Rings. Lessings Parabel, nach mittelalterlichen Quellen gedeutet“, in: *GQ* 34 (1961), 228-237. o.
- Alexander, Gerhard, „Hermann Samuel Reimarus und Moses Mendelssohn“, in: *WSA* 4 (1978), 187-209. o.
- „Neue Erkenntnisse zur 'Apologie' von Hermann Samuel Reimarus“, in: *ZVHG* 65 (1979) 145-159. o.
- „Wie kam Lessing zur Handschrift der Wolfenbütteler Fragmente?“, in: *Philobiblion* 16 (1972) 160-172. o.
- „Das Verständnis des Menschen bei Hermann Samuel Reimarus“, in: *WSA* I (1974) 47-68. o.
- Alexander, Werner, *Hermeneutica Generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*. Stuttgart: M & P Verlag, 1993.
- Allison, Henry E., *Lessing and the Enlightenment. His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1966.
- Altenhofer, Norbert, „Geschichtsphilosophie, Zeichentheorie und Dramaturgie in der 'Erziehung des Menschengeschlechts'. Anmerkungen zur patristischen Tradition bei Lessing.“ in: (Barner, Wilfried - Albert, M. Reh.), *Nation und Gelehrtenrepublik. Lessing im europäischen Zusammenhang*. Detroit: Wayne State University Press, München: Edition Text + Kritik, 1984. 25-36. o.
- Althaus, Horst, „Vom 'Toten Hunde' Spinoza und Lessings 'Atheismus'“, in: *Studia Germanica Gandensia* 14 (1973), 161-181. o.
- Altmann, Alexander, *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromman-holzboog, 1982.
- „Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus.“, in: *LYB* III (1971), 25-70. o.
- „Lessings Glaube an die Seelenwanderung“, in: *LYB* VIII. (1976), 7-39. o.
- „Letters from Dohm to Mendelssohn“, in: (Lieberman, Saul – Hyman, Arthur) *Salo W. Baron Jubilee Volumes*, New York, London, 1975. I. 39-62. o.
- *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. London, Portland: The Littman Library of Jewish Civilisation, 1998.
- *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1969.
- Anderson, Marvin, „Erasmus the Exegete“, in: *Concordia Theological Monthly* 40 (1969) 722-733. o.
- Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*. Hildesheim: Olms, 1964.
- Angrss, Ruth K., „'Dreams that were more than dreams' in Lessing's Nathan“, in: *LYB* III (1971), 108-127. o.
- Anz, Heinrich, „Sokratik und Geschichte in Lessings Werk“, in: *Text und Kontext* 9.2 (1981), 198-217. o.
- Arendt, Hannah, „Aufklärung und Judenfrage.“ in: *Die verborgene Tradition. Acht Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. 108-126. o
- *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*. München: Piper, 1960.
- *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992.
- Arkush, Allan, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*. Albany: State Univ. Of NY Press, NY, 1994.
- Arnold, Heinz Ludwig, *Lessing contra Goeze*. München: Edition Text und Kritik, 1975.
- Arnsperger, Walther, *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*. Weimar: Emil Felber, 1897.
- Auvray, Paul, *Richard Simon (1638-1712) Etude bio-bibliographique avec des textes inédits*. Paris: PUF, 1974.
- Bachmann-Medick, Doris, *Die ästhetische Ordnung des Handels. Moralphilosophie und ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler, 1984.
- (Bahr, Edmund, - Haris, Edward P. - Lyon, L. G.), *Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*. Beiträge zum Internationalen Lessing-Mendelssohn Symposium, veranstaltet im November

- 1979 in Los Angeles, Kalifornien. Beiheft zum Lessing Yearbook. Detroit: Wayne State Univ. Press, München: Edition Text und Kritik, 1982.
- (Bahr, Edmund), *Was ist Aufklärung?* Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland. Thesen und Definitionen. Stuttgart: Reclam, 1974.
- Barner, Wilfried, „Lessing als Dramatiker.“ in: (Hinck, Walter), *Handbuch des deutschen Dramas*. Düsseldorf: Bagel, 1980. 106-119. o.
- (Barner, Wilfried - Grimm, Gunter - Kiesel, Helmuth - Kramer, Martin), *Lessing: Epoche - Werk - Wirkung. Ein Arbeitsbuch für den literaturgeschichtlichen Unterricht*. München: Beck, 1981.
- Barth, Karl, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon ¹1947. ⁵1985.
- Batley, Edward M., „Ambivalence and Anachronism in Lessing’s use of Chess Terminology“, in: *LYB* 5 (1973) 61-81. o.
- „Lessing’s ‘Nathan der Weise’. The Transcending of Reason in Dramatic Motivation“, in: *Publications of the English Goethe Society* XLII (1972), 1-36. o.
- Baumgartner, Hans Michael, „Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens.“ in: *Grenzfragen*. Bd. 16: *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*. Freiburg, München: Alber Verlag, 1989. 167-203. o.
- Bausinger, Hermann, „Aufklärung und Aberglaube“, in: *DVjsLG* 37 (1963) 345-362. o.
- Behler, Diana, „Lessing’s Legacy to the Romantic Concept of the Poet-Priest“, in: *LYB* IV (1972) 67-93. o.
- (Ben-Chorin, Schalom - Lenzen, Verena) *Lust an der Erkenntnis: jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*. München-Zürich: Piper, 1988.
- Bense, Max, „Lessing und der Begriff vom Schriftsteller“, in: *Europäische Revue* 17 (1941) 680-83. o.
- Bentley, Jerry H., „Biblical Philology and Christian Humanism: Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospel“, in: *Sixteenth Century Journal* 8, Suppl. (1977) 9-28. o.
- „Erasmus’ Annotations in Novum Testamentum and the Textual Criticism of the Gospel“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 67 (1976) 33-53. o.
- (Berti S. - Charles-Daubert, F. – Popkin, R.H.) *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought*. Dordrecht: Kluwer 1996.
- Best, Otto F., „Noch einmal: Vernunft und Offenbarung. Überlegungen zu Lessings Berührung mit der Tradition des mystischen Rationalismus“, in: *LYB* XII (1980), 123-156. o.
- Besterman, Theodore, „Voltaire et le désastre de Lisbonne, ou la mort de l’optimisme“, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. II. (1956) 7-24. o.
- Beutel, Albrecht „Spalding und Goeze und Die Bestimmung des Menschen. Frühe Kabalen um ein Erfolgsgeschichtsbuch der Aufklärungstheologie“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101/4 (2004) 426-449. o.
- Bianco, Bruno, „Vernünftiges Christentum“. Aspects et problèmes d’interprétation de la néologie allemande au XVIII^e siècle“, in: *Archives de Philosophie* 46 (1983) 179-218. o.
- Bietenholz, Peter G., *Historia and fabula: myths and legends in historical thought from antiquity to the modern age*. Leiden-Ney Work-Köln: Brill, 1994.
- Birus, Hendrik, „Introite, nam et heic Dii sunt. Einiges über Lessings Mottoverwendung und das Motto zum Nathan“, in: *Euphorion* 75/4 (1981) 379-411. o.
- „Das Rätsel der Namen in Lessings ‘Nathan der Weise.’“ in: (Bohnen, Klaus), *Lessings ‘Nathan der Weise’*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. [Wege der Forschung, Bd. 587] 290-327. o.
- Bizer, Ernst, „Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958) 306-372. o.
- Bizet, Jules Augustines, „La sagesse de Nathan“, in: *Etudes Germaniques* 10 (1955) 269-275. o.
- Bluhm, Heinz S., „Lessings Stellung zu Luther“, in: *Germanic Review* XVIII (1944) 16-35. o.
- Boehart, William, „Der ‘freie’ Schriftsteller in der deutschen gelehrten Republik des 18. Jahrhunderts. Überlegungen zu Lessings Politik.“ in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* XI, Tel-Aviv, 1982. 399-413. o.
- „‘Heilsame Publizität’: Der Streit zwischen den Pastoren Johann Melchior Goeze und Julius Gustav Alberti über das Bußtagesgebet in Hamburg.“ in: (Stephan, Inge/ Winter, Hans-Gerd): *Hamburg im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin/ Hamburg: Reimer, 1989. 230-250.
- *Politik und Religion. Studien zum Fragmenten-Streit (Reimarus, Goeze, Lessing)*. Schwarzenbeck: Martienss, 1988.
- Bohnen, Klaus, *Geist und Buchstabe. Zum Prinzip des kritischen Verfahrens in Lessings literarästhetischen und theologischen Schriften*. Köln und Wien: Böhlau, 1974. [Kölner Germanistische Studien. Bd. 10]

- „„Leserlenkung und Konsensbildung im Drama. Beobachtungen zu satirischen, parodistischen und parabolischen Textanweisungen bei G. E. Lessing“, in: *Text und Kontext* 6.1/6.2 (1978), 60-85. o.
- „„Lessings 'Erziehung des Menschengeschlechts' (§ 4) und Bonnets Palingenesie. Ein Zitat-Hinweis“, in: *GRM* 31 (1981), 362-365. o.
- „„Nathan der Weise. Über das 'Gegenbild einer Gesellschaft' bei Lessing“, in: *DVjsLG* 53 (1979)/3. 394-416. o.
- Bohrmann, Georg, *Spinozas Stellung zur Religion. Eine Untersuchung auf der Grundlage des theologisch-politischen Traktats*. Giessen: Döpelmann, 1914. [Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus 9]
- Bollacher, Martin, *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1978. [Studien zur deutschen Literatur Band 56]
- „„Geschichte und Aufklärung. Über den Begriff der Vernunft in Lessings Spätwerk“, in: *Tijdschrift voor de studie van de verlichting en van het vrije denken* 10 (1982) 127-140.o.
- Bothe, Bernd, *Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1972. [Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 75]
- Bourel, Dominique, „Die Kontroverse zwischen Lessing und Mendelssohn um die Ewigkeit der Höllenstrafen bei Leibniz“, in: *WSA* VIII (1983) 33-50. o.
- *Moses Mendelssohn*. Paris: Gallimard, 2004.
- Böhler, Michael J., „Lessings Nathan der Weise als Spiel vom Grunde“, in: *LYB* III (1971) 128-150. o.
- Böhm, Benno, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*. Leipzig: Verlag Quelle & Meyer, 1929.
- Bössenecker, Hermann, *Pietismus und Aufklärung. Ihre Begegnung im deutschen Geistesleben des 17. Jahrhunderts. Eine Geistesgeschichtliche Untersuchung*. Diss. Würzburg, 1958.
- (Brann, Ross – Sutcliffe, Adam), *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture. From al-Andalus to the Haskalah*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004.
- Brandl, Benedict, *Die Überlieferung der 'Schutzschrift' Des Hermann Samuel Reimarus*. Pilsen, 1907.
- [Sonderabdruck aus dem Jahresbericht des k. k. deutschen Staatsgymnasiums in Pilsen]
- Brenner, Peter J., *Gotthold Ephraim Lessing*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Briefs, A., „Zur Funktion des Wortbildes bei Lessing“, in: *LYB* III (1971), 160-172. o.
- Brown, Harcourt, „Mauertuis philosophe: Enlightenment and the Berlin Academy“, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 24 (1963) 255-269. o.
- (Bruijn, Jan de - Holtrop, Pieter – Wall, Ernestine van der), *Religious Currents and Cross-Currents. Essays on Early Protestantism and the Protestant Enlightenment*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999.
- Bucher, Theodor G., „Zwischen Atheismus und Toleranz, Zur historischen Wirkung von Pierre Bayle (1647-1706)“, in: *PhJb* 92 (1985) 353-379. o.
- (Bunge, W. van – Klever, W.) *Disguised and Overt Spinozism Around 1700: Papers Presented at the International Colloquium, held at Rotterdam, 5-8 October 1994*. Köln: Brill, 1995.
- Buri, Fritz, „Glaube und Aberglaube“, in: *ThZ* 12 (1956) 206-236. o.
- Bütler-Schön, Helga, „Theodizeeproblem und Hiobnachahmung“, in: *Text + Kritik* 74/75 (1982) 13-22. o.
- Caspar, Robert, „Les versions arabes du dialogue entre le catholico Timothée I et le calife al-Mahdæ (IIe/ VIIIe siècle) «Mohammed a suivi la voie des prophètes»“, in: *Islamochristiana* 3 (1977) 107-175. o.
- Cassirer, Ernst, „Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn.“ In: *Festgabe zum zehnjährigen bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*. Berlin: Bruno Cassirer, 1929.
- „„Lessings Denkstil.“ (Bauer, G. - Bauer, S.), *Gotthold Ephraim Lessing*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. 54-73. o.
- „„Die Philosophie Moses Mendelssohn.“ In: *Moses Mendelssohn. Zur 200jährigen Wiederkehr seines Geburtstages*. Herausgegeben von der Encyclopedia Judaica. Berlin: Verlag Lambert Schneider, 1929. 40-68. o.
- *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr, ³1973.
- Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1929.
- Colette, Jacques, „Kierkegaard et Lessing“, In: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 44 (1960) 3-39. o.
- Cotoni, Marie-Hélène, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1984.
- (Coudert, Allison P. – Shoulson, Jeffrey S.), *Hebraica Veritas?: Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

- (Daunicht, Richard), *Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*. München: Fink, 1971.
- Desch, Joachim, *Lessings Dramaturgie und Religionsphilosophie*. Diss. Marburg, 1971.
- „Lessings 'poetische' Antwort auf die Reimarusfragmente.“ In: *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), ein 'bekannter Unbekannter' der Aufklärung in Hamburg*. Göttingen: Joachim Jungius Ges. der Wissenschaften, 1973. 75-95. o.
- „Vernünfteln wider die Vernunft. Zu Lessings Begriff eines Konsequenzen Rationalismus“, in: *LYB Supplement: Humanität und Dialog. Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*. Detroit: Wayne State Univ. Press, München: Edition Text und Kritik, 1982. 133-141. o.
- (Deugd, C. de), *Spinoza's Political and Theological Thought*. Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland publishing Company, 1984.
- Dilthey, Wilhelm, „Das Achtzehnte Jahrhundert und die Geschichtliche Welt.“ in: *Gesammelte Schriften*, Bd. III. Stuttgart/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- „Gotthold Ephraim Lessing“. in: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. 18-123. o.
- „Die Weltanschauung Lessings in 'Nathan der Weise'“. in: (Bohnen, Klaus), *Lessings 'Nathan der Weise'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. 46-61. o.
- Dithmar, Reinhard, *Texte zur Theorie der Fabeln, Parabeln und Gleichnisse*. München: DTV, 1982. [6119]
- Dunn, John, *Locke*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 1992.
- Durzak, Manfred, „Vernunft und Offenbarung im Denken Lessings“ In: *Poesie und Ratio. Vier Lessing-Studien*. Bad Homburg: Athenäum Verlag, 1970. [Schriften zur Literatur; Bd. 14] 105-140. o.
- Eibl, Karl, „Lauter Bilder und Gleichnisse. Lessings religionsphilosophische Begründung der Poesie“, in: *DvjsLG* 59/2 (1985) 224-252. o.
- Eichholz, Georg, *Die Geschichte als theologisches Problem bei Lessing*. Diss. Bonn, 1933. (Teilabdruck: *Theologische Studien und Kritiken*. Nr. 107 (1936). 377-421. o.)
- Eichner, Siglinde, *Die Prosafabel Lessings in seiner Theorie und Dichtung*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974. [Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur. Herausgeber Benno von Wiese. Band 25]
- Engel, Eva J., (Engel-Holland, Eva J.), „'Gedanke und Empfindung'. Zur Entwicklung des Geniebegriff.“ In: *Wissen und Erfahrungen. Festschr. f. Herman Meyer*. Tübingen: Mohr, 1976.
- „Fromet Mendelssohn an Elise Reimarus. Abschluß der theologischen Tragödie.“ In: *Mendelssohn-Studien*. Bd. 4. Berlin 1979. 199-209. o.
- Engert, J., *Der Deismus in der Religions- und Offenbarungs Kritik des Hermann Samuel Reimarus*. Wien, 1916. [Theologische Studien der Oesterr. Leo-Gesellschaft 22]
- „Az esztétika forrásvidéke“. *Janus* IV.1. (1987 ösz)
- Faak, Margot, „Die Verbreitung der Handschriften des Buches 'De Impostoris Religionum' im 18. Jahrhundert unter Beteiligung von G. W. Leibniz“, in: *DZPh* 18 (1970) 212-228. o.
- Fackenheim, Emil L., *Encounters between Judaism and modern philosophy. A Preface to Future Jewish Thought*. New York: Schocken Books, 1980.
- Fittbogen, Gottfried, *Die Religion Lessings*. Leipzig: Mayer & Müller GmbH, 1923. [Palaestra 141, Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie]
- „Lessings Religion: Zugleich Interpretation des 'Nathan'.“ in: (Bohnen, Klaus), *Lessings 'Nathan der Weise'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. [Wege der Forschung, Bd. 587] 62-93. o.
- Flayole, Edward S., „Lessing's Attitude in the Lavater-Mendelssohn Controversy“, in: *PMLA* LXXIII (June 1958), 201-214. o.
- „Lessing's Retrieval of Lost Truths“, in: *PMLA* LXXIV (March 1959) 52-66. o.
- Fohrer, Georg, *Das Buch Hiob. Kommentar zum Alten Testament*. Bd. 16. Gütersloh: G. Mohn, 1963.
- Foucault, M., *Histoire de la folie*. Paris: Plon, 1961. [*Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.]
- Fowler, Frank M., „Parable and Mime. On the unity of Lessing's 'Nathan der Weise'“, in: *Neophilologus* 64 (1980) 262-267. o.
- Frei, H., *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale Univ. Press, 1974.
- (Freimark, P.- Kopitsch, F. - Slessarev, H.), *Lessing und die Toleranz*. Beiträge der vierten internationalen Konferenz der Lessing Society in Hamburg vom 27. Bis 29. Juni 1985. Detroit-München: Wayne State University Press, 1985.
- Freund, Gerhard, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*. Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1989.

- (Dr. Frisch Ármin), *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból*. Budapest: Pallas, 1906.
- Fuhrmann, Helmut, „Lessings Nathan der Weise und das Wahrheitsproblem”, in: *LYB XV* (1983), 63-94. o.
- Gastrow, Paul, *Johann Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing*. Gießen, 1905.
- Gawlick, Günter, „Hermann Samuel Reimarus.” In: (Greschat, Martin), *Gestalten der Kirchengeschichte*. Bd. 8: *Die Aufklärung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1983. 299-311. o.
- Geffcken, J., „Der Streit über die Sittlichkeit des Schauspiels im Jahre 1769. (Goeze, Schlosser, Nölting)”, in: *ZVHG* 1851, 3 Bd. 56-77. o.
- Getz, Faye Marie. „Black Death and the Silver Lining; Meaning, Continuity, and Revolutionary Change in Histories of Medieval Plague,” *Journal of the History of Biology* 24.2 (1991) 265-289. o.
- Geyer, Carl-Friedrich, „Wirkungsgeschichtliche Aspekte der biblischen Hiobdichtung.” in: (Oelmüller, Willi), *Leiden. Kolloquium Religion und Philosophie*. Bd. 3. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1986. 28-39. o.
- Gilman, Sanders, *The Jew's Body*. New York: Routledge, 1991.
- Gisnaret, Daniel - Monnot, Guy, *Livre des Religions et des Sectes*, Leuven: Peeters, 1986.
- Göbel, Helmut, „Nicht die Kinder bloß, speist man / Mit Märchen ab.’ Zur Toleranzbegründung in Lessings Spätwerk”, In: *LYB XIV/1982*. 119-132. o.
- (Grab, Walter), *Deutsche Aufklärung un Judenemanzipation. Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstages Lessings und Mendelssohns*. Dezember 1979. Tel Aviv: Institut für deutsche Geschichte, 1980. [Jahrbuch des Institut für deutsche Geschichte. Beiheft 3]
- Grappin, Pierre, „La théologie naturelle de Reimarus”, in: *Études Germaniques* 6 (1951) 170-178. o.
- Graß, Hans, „Lessing als Theologe”, in: *Luther* 50 (1979) 102-116. o.
- Greschat, „Bibelkritik und Politik. Anmerkungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat”. In: (Brecht, M.), *Text-Wort-Glaube. Festschrift für Kurt Aland*. Berlin: Gruyter, 1980. 324-343. o.
- Grossmann, Walter, „Edelmann und das ‘öffentliche Schweigen’ des Reimarus und Lessing. Toleranz und Politik des Geistes”, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85 (1974) 358-368. o.
- (Gründer, Karlfried - Rengstorf, H.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1989.
- (Gründer, Karlfried - Rotenstreich, Nathan), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1990. [Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung]
- Gruener, Gustav, „The GENESIS of the Characters in Lessing's 'Nathan der Weise'”, *PMLA* 7/2 (1892) 75-88. o.
- Guggisberg, Hans R., *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*. Stuttgart-Bas Cannstatt: Fromman-holzboog, 1984.
- Gustafson, Susan E., „Der Zustand des stummen Staunens’: Language Skepticism in Nathan der Weise and Ernst und Falk”, in: *Lessing Yearbook* 18 (1986) 1-19. o.
- Guthke, Karl S., „Lessing und das Judentum. Rezeption. Dramatik und Kritik. Krypto-Spinozismus”, in: *WSA IV* (1977), 229-271. o.
- „Lessing-Literatur 1963-1968”, in: *LYB I* (1969) 255-264. o.
- (Halpérin, Jean – Lévitte, Georges), *Idoles. Données et débats. Actes du XXIV Colloque des intellectuel juifs de langue française*. Paris: Denoël, 1985.
- Hammacher, Klaus, „Lessings Spinozismus aufgezeigt an seinem Beitrag zur Wandlung der philosophischen Grundfragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in der Aufklärung”, In: *Tijdschrift voor de studie van de verlichting en van het vrije denken* 10 (1982) 87-110. o.
- Hampe, K., *Eine frühe Verknüpfung der Weissagung vom Endkaiser mit Freidrich II. und Konrad IV*. Sitz. Der Heidelb. Akad. Der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 6, 1917.
- Harth, Dietrich, *Gotthold Ephraim Lessing*. München: Beck, 1993.
- Hasselbeck, Otto, *Illusion und Fiktion. Lessings Beitrag zur poetologischen Diskussion über das Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1979. [Theorie und Geschichte der Literatur und der schöne Künste, Bd. 49]
- Hausen, Adelheid, *Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alttestamentarischen Buches*. Bern, Frankfurt am Main: Lang, 1972.
- Havens, „The Conclusion of Voltaire's *Poeme sur le désastre de Lisbonne*”, in: *Modern Language Notes* LVI (1941) 422-426. o.
- „Voltaire's Marginal Comments upon Pope's *Essay on Man*”, in: *Modern Language Notes* XLIII (1928) 429-439. o.
- „Voltaire's Pessimistic Revision of the Conclusion of his *Poeme sur le désastre de Lisbonne*”, in: *Modern Language Notes* XLIV (1929) 489-492. o.
- Hazard, Paul, *European Thought in the Eighteenth Century*. London: Penguin Books, 1965.

- Heftrich, Eckhard, *Lessings Aufklärung. Zu den theologisch-philosophischen Spätschriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.
- Heidegger, Martin, *Heraklit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979. (GS 2 Abt. Bd. 55)
- Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). *Ein 'bekannter Unbekannter' der Aufklärung in Hamburg. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg Oktober 1972*. Göttingen: Joachim Jungius Ges. der Wissenschaften, 1973.
- Hermann, Rudolf, „Zu Lessings religions-philosophischer und theologischer Problematik“, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 22 (1953) 127-148. o.
- Hevesi Simon, *Dalalat Alhairin. Majmuni útmutatójának ismertetése*. Budapest: Izr. Hitközség, o.J.
- Heyd, Michael, „A disguised atheist or a sincere Christian? The enigma of Pierre Bayle“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 39 (1977) 157-165. o.
- Heydemann, Klaus, „Gesinnung und Tat. Zu Lessings 'Nathan der Weise'“, in: *LYB VII* (1975) 69-104. o.
- Hill, David, „Lessing: die Sprache der Toleranz“, in: *DVjsLG* 64 (1990) 218-246. o.
- Hinrichs, Carl, *Preußentum und Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- (Hinske, Norbert), *Ich handle mit Vernunft... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.
- (-) *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4¹⁹⁹⁰.
- Hirsch, Emanuel, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Bd. I-V. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 3¹⁹⁶⁴.
- Hohendahl, Peter U., *A History of German Literary Criticism, 1730-1980*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1988.
- Humanität und Dialog. Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*. Detroit: Wayne State Univ. Press, München: Edition Text und Kritik, 1982. (LYB Supplement)
- Hummel, Gert, „Aufklärerische Theologiekonzepte im 18. Jahrhundert“. in: (Sauder, G. - Schlobach, J.), *Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*. Bd. I. Heidelberg: Winter, 1985. 9-23. o.
- Hüskens-Hasselbeck, Karin, *Stil und Kritik. Dialogische Argumentation in Lessings philosophischen Schriften*. München: Fink, 1978.
- Im Hof, Ulrich, *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*. München: Verlag C. H. Beck, 1982.
- Israel, Jonathan I., „Locke, Spinoza and the philosophical debate concerning toleration in the early enlightenment 1670-1750“, in: *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, 62/6 (1999).
- *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002
- Jolley, Nicholas, „Leibniz on Locke and Socinianism“, in: *Journal of History of Ideas*, 39/2 (1978) 233-250. o.
- Judentum im Zeitalter der Aufklärung*. Bremen-Wolfenbüttel: Jacobi Verlag, 1977. [Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. Band IV]
- Kampers, F., *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*. München, 1896. Nd Aalen: Scientia Verl., 1969.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, „Johann Lorenz Schmid“. in: (Pfeiffer, Gerhard - Wendehorst, Alfred), *Frankische Lebensbilder*. Siebter Band. Neustadt/Asch: Kommissionsverlag Degener, 1977. 177-192. o.
- Katz, Jacob, *Emancipation and Assimilation. Studies in modern Jewish History*. Westmead Farnborough: Gregg International Publishers Ltd, 1972.
- *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile relations in medieval and modern times*. New York: Schocken Books, 1962.
- *From prejudice to destruction. Anti-Semitism 1700-1933*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- *Kifélé a gettóból. A zsidó emancipáció évszázada 1770-1870*. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1995. (*Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.)
- „To whom did Mendelssohn reply in his Jerusalem“ *Scripta Hierosolymitana*, XXII (1972) 214-243. o.
- Kaufmann, Friedrich Wilhelm, „Nathan's Crisis“, in: *Monatshefte* 48 (1956), 277-280. o.
- Kayserling, M., *Moses Mendelssohn. Sein Leben und sein Werk*. Leipzig: Hermann Mendelssohn, 1862.
- Kimpel, Dieter, „Das anthropologische Konzept in literaturästhetischen Schriften Lessings und Mendelssohns.“ In: *Humanität und Dialog. Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*. Detroit: Wayne State Univ. Press, München: Edition Text und Kritik, 1982. 275-286. o.

- Knobloch, Heinz, *Herr Moses in Berlin. Auf den Spuren eines Menschenfreundes*. Berlin: Morgenbuch Verlag, 1972.
- Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1981.
- Korn, Eugene, „Gentiles, the World to Come and Judaism: The Odyssey of a Rabbinic Text“, in: *Modern Judaism* 14/3 (1994) 265-287. o.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Kowalewicz, Michel Henri, *Lessing et la culture du Moyen Age*. Hildesheim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 2003.
- Kraus, Hans-Joachim, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A. T. von der Reformation bis zur Gegenwart*. Neukirchen-Moers: Neukirchener Verlag, 1956.
- Krauss, Werner, „Zur Periodisierung der Aufklärung“. In: (Krauss, W. - Mayer, H.), *Grundpositionen der französischen Aufklärung*. Berlin: Rütten & Loening, 1955. [Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft I) VII-XVI. o.
- (Kreimendahl, Lothar), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Festschrift für Günter Gawlick*. Stuttgart - Bad Canstatt: Fromman-Holzboog 1995. [Questiones. Themen und Gestalten der Philosophie 8]
- Kröger, Wolfgang, *Das Publikum als Richter. Lessing und die »kleineren Respondenten« im Fragmentenstreit*. Nendeln/Liechtenstein: KTO Press, 1979. [Wolfenbütteler Forschungen Band 5]
- Kuhn, Peter, *Bat Qol. Die Offenbarungstimme in der rabbinischen Literatur*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1989.
- Kuschel, Karl-Joseph, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islams*. Düsseldorf: Patmos, 1998.
- Laag, Heinz, „Der Pietismus - ein Bahnbrecher der deutschen Aufklärung“, in: *Theologische Blätter* 3 (1924) 269-277. o.
- (Labaree, Leonard W.), *The Papers of Benjamin Franklin*. New Haven: Yale University Press, 1969.
- Laursen, Christian, „Spinoza in Denmark and the Fall of Struensee, 1770-1772“, in: *Journal of the History of Ideas* 61.2 (2000) 189-202. o
- Lazarowicz, Klaus, „'Polemik und Satire'. Versuch einer Abgrenzung der polemischen von der satirischen Negation an Lessings Anti-Goeze.“ in: *Verkehrte Welt. Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Satire*. Hermaea. Germanistische Forschungen NF. 15, 1963. 118-184. o.
- Lazarus-Yafeh, Hava, „Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Polemies against Christianity“, in: *HTR* 89/1 (1996) 61-84. o.
- Lea, Charlene A., „Tolerance Unlimited: 'The Noble Jew' on the German and Austrian Stage (1750-1805)“, in: *GQ* 64/2 (1991) 166-177. o.
- Le Brun, Jacques, „Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 89 (1980) 111-115. o.
- „Meaning and scope of the Return to Origins in Richard Simon's Work“, in: *Trinity Journal* 3 NS (1982) 57-70. o.
- Lecler, Joseph, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*. Stuttgart: Schwabenverl., 1965.
- „Die Gewissensfreiheit“, in: *Recherches de Science Religieuse* 54 (1966) 370-406. o.
- Leibfried, Erwin - Werle, Josef M., *Texte zur Theorie der Fabel*. Stuttgart: Metzler, 1978.
- Leube, Hans, „Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 43 (1924) 227-244. o.
- (Lewis, B. – Niewöhner, Fr.), *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992. (Wolfenbütteler MA-Studien, 4)
- Ley, Hermann, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1989.
- Lessing und die Zeit der Aufklärung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. [Joachim-Jungius-Gesellschaft Hamburg]
- Loeb, Ernst, „Ringparabel und 'Erziehung des Menschengeschlechts': Widerspruch oder Ergänzung?“, in: *Seminar* 16 (1980) 125-135. o.
- Loofs, Friedrich, „Lessings Stellung zum Christentum“, in: *Theologische Studien und Kritiken* 86 (1913) 31-64. o.
- Ludassy Mária, *A toleranciától a szabadságig. Anglia 300 éve egy eszme történetének tükrében*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1992.
- Lüpke, Johannes von, *Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

- (Mádl Antal), *A német felvilágosodás.*, Budapest: Gondolat, 1968.
- Markschies, Hans Lothar, Art. „Fabel”. In: (Merker, P. – Stammler, W.), *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin: De Gruyter, 1958-88. Bd. I. 433-441. o.
- Mauthner, Fritz, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Bd. I-IV Stuttgart/Berlin, 1922-23. ND Hildesheim: Olms, 1963.
- Mayer, Hans, *Les marginaux. Femmes, juifs et homosexuels dans la littérature européenne*. Paris: Albin Michel, 1994.
- McInnes, Edward, „Lessing’s ‘Hamburgische Dramaturgie’ and the Theory of the Drama in the Nineteenth Century”, in: *Orbis Litterarum* XXVIII (1973) 293-318. o.
- Merker, Nicolao, *Die Aufklärung in Deutschland*. München: Beck 1982.
- Michel, K-H., *Anfänge der Bibelkritik*. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1985.
- Michelsen, Peter, „Die Erregung des Mitleids durch die Tragödie. Zu Lessings Ansichten über das Trauerspiel im Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai”, in: *DVjsLG* 40 (1966) 548-566. o.
- „Ist alles gut? Pope, Mendelssohn und Lessing”, in: *Mendelssohn-Studien* Bd. 4. Berlin, 1979. 81-109. o.
- Mitchell, Nathan, *Cult and Controversy: The worship of the Eucharist Outside Mass*. Collegeville, Minesota: The Liturgical Press, 1990.
- Müller, Joachim, „Zur Dialogstruktur und Sprachfiguration in Lessings Nathan-Drama”, in: *Sprachkunst* I, 1/2 (1970) 42-69. o.
- Müller, Rainer A., „Vom Adelspiel zum Bürgervergnügen - Zur sozialen Relevanz des mittelalterlichen schachspiels”, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 82 (2000) 67-91. o.
- Müller, Rüdiger, *Das Problem des Zufalls bei Lessing*. Diss. Wuppertal, 1977.
- Müller, Wolfgang Erich, „Von der Eigenständigkeit der Neologie Jerusalems”, in: *NZStH* 26 (1984) 300-303. o.
- Müri, Walter, „Melancholie und schwarze Galle”, in: *Museum Helveticum* 10 (1953) 21-38. o.
- Muslow, Martin, „Freethinking in Early Eighteenth-Century Protestant Germany: Peter Friedrich Arpe and the Traité des trois Imposteurs.” in: (S. Berti, F. Charles-Daubert, R.H. Popkin) *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought*. Dordrecht: Kluwer 1996. 193-239. o.
- Nation und Gelehrtenrepublik. Lessing im europäischen Zusammenhang*. Detroit: Wayne State Univ. Press, München: Edition Text + Kritik, 1982. (LYB Supplement:)
- Nicolai, Heinz, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*. Stuttgart: Metzler, 1965.
- (Niewöhner, F. – Pluta, O.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.
- Niewöhner, Friedrich, *Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1988. (Kleine Schriften zur Aufklärung, herausgegeben von der Lessing-Akademie Wolfenbüttel, 1)
- „Das muslimische Familientreffen. Gotthold Ephraim Lessing und die Ringparabel, oder: Der Islam als natürliche Religion”, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 129 (1996. jünius 5.) 6. o.
- *Veritas sive varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügnern*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1988.
- „Vernunft als innigste Ergebenheit in Gott. Lessing und der Islam”, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 262. (2001. november 10.) 83. o.
- Nirenberg, Morton, „The Opal: Lessing’s Ring Re-examined”, in: *MLN* 85/5 (1970) 686-696. o.
- Nisbet, Hugh B., „De tribus impostoribus. On the genesis of Lessing’s ‘Nathan der Weise’”, in: *Euphorion* 73 (1979) 365-387. o.
- „Spinoza und die Kontroverse ‘De tribus impostoribus.’ In: (K. Gründer, W. Schmidt-Biggeman) *Spinoza in der Frühzeit seiner religiöser Wirkung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984. 227-244. o.
- „Zur Funktion des Geheimnisses in Lessings Ernst und Falk” in (Peter Freimark) *Lessing und die Toleranz. Lessing Yearbook* (1986) 291-309. o.
- Oelmüller, Willi, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Olender, Maurice, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*. Paris: Gallimard, Le Seuil, 1989.
- Olson, Glending. *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1986.
- Peterson, Erik, „Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts”, in: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1923/4) 468-481. o.
- Petzold, Joachim, „Das Schachspiel als Toleranzsymbol in Lessings ‘Nathan der Weise’”, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47/1 (1995) 37-54. o.

- Pfaff, Peter, „Theaterlogik. Begriff einer poetischen Weisheit in Lessings 'Nathan der Weise'“, in: *LYB* XV (1983), 95-109. o.
- Philipp, Wolfgang, Art.: „Physikotheologie“, 214. skk. o. ; Art.: „Theodizee“ 1346. skk. o. in: *Evangelisches Kirchenlexikon*. Bd. 3. Göttingen, 1959.
- Piedmont, Ferdinand, „Unterdrückt und rehabilitiert. Zur Theatergeschichte von Lessings 'Nathan der Weise' von den zwanziger Jahren bis zur Gegenwart“, in: *LYB* XIX (1987) 85-97. o.
- Poliakov, Léon, *Histoire de l'antisémitisme*. 1-2. Paris: Calmann-Lévy, 1981.
- Politzer, Heinz, „Lessings Parabel von den drei Ringen“, in: *GQ* XXXI (1958) 161-177. o.
- Pons, Georges, *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme*. Paris: Marcel Didier, 1964.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- (Pott, Martin), *Aufklärung und Aberglaube: die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*. Tübingen: Niemeyer, 1992.
- *Philosophische Clandestine der deutschen Aufklärung. Texte und Dokumente*. Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog, 1992.
- „Radikale Aufklärung und Freidenker. Materialismus und Religionskritik in der deutschen Frühaufklärung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 38 (1990) 639-650. o.
- Putnam, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823): étude sur l'église nestorienne au temps des premiers Abbasides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Beyrouth: Dar el-Machreg, 1975.
- Raabe, Paul - Schöne, Günter, *Lessing - Erinnerung und Gegenwart. Das Lessingshaus in Wolfenbüttel*. Hamburg: Christians, 1979.
- Raabe, Paul, „Lessings letztes Lebensjahrzehnt. Überlegungen zu einer Forschungsaufgabe“, in: *Humanität und Dialog. Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*. Detroit: Wayne State Univ. Press, München: Edition Text und Kritik, 1982. (LYB Supplement) 103-120. o.
- Reh, Albert M., *Die Rettung der Menschlichkeit. Lessings Dramen in literaturpsychologischer Sicht*. Bern, München: A. Francke AG Verlag, 1981.
- Reeves, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*. Oxford: Clarendon, 1969.
- Reill, Peter Hans, „Die Geschichtswissenschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts.“ In: (Vierhaus, R.) *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. 163-193. o.
- (Reinitzer, Heino), *Johann Melchior Goeze 1717-1786*. Hamburg: Wittig, 1986. [Vestigae Bibliae; 8]
- (Rendtorff - Trutz) *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982.
- (Rengstorf, Karl Heinrich - Kortzfelisch, Siegfried v.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. Darstellung und Quellen. Stuttgart: Klett, 1970.
- (Reventlow, Henning Graf - Sparr, Walter - Woodbridge, John), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988. [Wolfenbütteler Forschungen Band 41]
- Reventlow, Henning Graf, „Die Auffassung vom Alten Testament bei Hermann Samuel Reimarus und Gotthold Ephraim Lessing“, in: *EvTh* 25 (1965) 429-448. o.
- „Richard Simon und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel“. in: (Schwaiger, Georg), *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Rex, Walter, *Essays on Pierre Bayle and religious controversies*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1965. [Archives internationales d'histoire des idées 8]
- Richter, R., *Der Stil in den Fabeln bei Gellert und Lichtwer*. Wien, 1907. (Jahresbericht der k k Staatsrealschule im V. Bezirke v. Wien 1906/1907)
- Ritschl, Adolph, *Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhundert*. Bonn: Adolph Marcus, 1880-86.
- Ritterhof, Claus, *Was ist Aufklärung? Kant, Lessing, Mendelssohn*. Göttingen: Herodot, 1984.
- Sander, David, *Die Religionsphilosophie Moses Mendelssohns*. Inaugural-Dissertation, Breslau, 1894.
- Sauder, Gerhard, „Bayle-Rezeption in der deutschen Aufklärung“, in: *DVjsLG* 49 (1975) Sonderheft, 83-104. o.
- Schadewaldt, Wolfgang, „Furcht und Mitleid?“ in: *Hermes* 83 (1955) 129-171. o.
- Schattenmann, P. F., *Johann Lorenz Schmidt, der Verfasser der Wertheimer Bibelübersetzung, ein Lebensbild*. Programm d. k. bayer. Studienanstalt Schweinfurt für das Schuljahr 1877/78, Schweinfurt, 1878.
- Schellong, D., „Lessings Frage an die Theologie“, in: *EvTh* 30, 1970, S. 418-432. o.

- Schilson, Arno, *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1974.
- „...auf meiner alten Kanzel, dem Theater“. *Über Religion und Theater bei Gotthold Ephraim Lessing*. Göttingen: Wallstein Verl., 1997.
- *Lessings Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- „Zwischen Glaube und Vernunft. Zum 200. Todestag Lessings“, in: *Stimmen der Zeit* 199 (1981) 103-116. o.
- Schimpfke, Gerhard, „'Nathan der Weise' - ein Parabelstück. Gedanken zum Strukturprinzip des Werkes“, in: *Der Deutschunterricht* (Ost) 23 (1970) 695-706. o.
- Schings, Hans-Jürgen, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler, 1977.
- Schlütter, Hans-Jürgen, „'... als ob die Wahrheit Münze wäre'. Zu Nathan der Weise III,6“, in: *LYB* X (1978) 65-74. o.
- Schmidt, Gerhard, „Der Begriff der Toleranz im Hinblick auf Lessing“, in: *WSA* II (1975) 121-136. o.
- Schmidt, James, „The question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn and the Mittwochsgesellschaft“, in: *Journal of History of Ideas* 50 (1989) 269-291. o.
- Schmiedt, Helmut, „Angebundene und freie Poesie. Zur Rhetorik im Goeze-Lessing-Streit“, in: *LYB* XXIII (1991), 97-110. o
- (Schmoll, J. A. gen. Eisenwerth) *Das Unvollendete als Künstlerische Form: Ein Symposium*. Bern: Francke, 1959.
- Schneider, Heinrich „Die Entstehungsgeschichte von Lessings beiden letzten Prosaschriften“, in: *PMLA* 63/4 (1948) 1205-1244. o.
- Schneider, Johannes, „Lessings Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der Religion“, in: *WSA* II (1975) 137-147. o.
- *Lessings Stellung zur Theologie vor der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente*. Diss. Amsterdam: 's Gravenhage, 1953.
- Schneider, Werner, *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Vorurteilstheorie*. Stuttgart- Bad Canstatt: Frommann - Holzboog, 1983.
- Scholder, Klaus, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*. München: Kaiser, 1966. [Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Zehnte Reihe. Bd. XXXIII.]
- Scholem, Gerschom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- *A kabbala helye az európai szellemtörténetben* I-II. Budapest. Atlantisz 1995.
- Schrader, Hans Jürgen, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Schrader, Monika, *Sprache und Lebenswelt. Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts*. Hildesheim: Olms, 1991. (Germanische Texte und Studien 38)
- Schröder, Winfried, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987. [Epistemata, R. Philosophie 34]
- *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. Und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Canstatt, fromman-holzboog, 1998. [Questiones, Themen und Gestalten der Philosophie 11]
- (Schulte-Sasse, Jochen), *Briefwechsel über das Trauerspiel* [Lessing, Mendelssohn, Nicolai]. München: Winkler, 1972.
- Schulze, Harald, *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- „Lessing als Aufklärer der Theologie.“ In: *Tijdschrift voor de studie van de verlichting en van het vrije denken* 10 (1982), 75-85. o.
- „Toleranz und Orthodoxie: Johan Melchior Goeze in seiner Auseinandersetzung mit der Theologie der Aufklärung“, in: *NZStH* Bd. 4 (1962), 197-219. o.
- (Schulz, Günter), *Lessing und der Kreis seiner Freunde*. Heidelberg: Schneider, 1985. [WSA VIII]
- Schweitzer, Albert *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (W. Montgomery) London: A. & C. Black, 1910.; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1951.
- Seemann, E., *Hugo von Trimberg und die Fabeln seines Renners*. München, 1923. (Münchener Archiv für Philologie des Mittelalters und der Renaissance 6)
- Seiferth, Wolfgang, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*. München: Kösel-Verlag, 1964.
- Solé, Jacques, *Religion, érudition et critique a la fin du XVII siecle et au début du XVIIIe*. Paris: PUF, 1968.

- Sorkin, David, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. London: Peter Halban, 1996. (francia fordítás: , *Moïse Mendelssohn. Un penseur juif à l'ère des Lumières*. Paris: Albin Michel, 1996.)
- Spalding, Paul, „Noble Patrons and Religious Innovations in 18th Century Germany: The Case of Johann Lorenz Schmidt”, in: *Church History* 65/3 (1996) 379-380. o.
- „*Seize the Book, Jail the Author: Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-Century Germany*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1998.
- „Toward a Modern Torah: Moses Mendelssohn's Use of a Banned Bible”, in: *Modern Judaism* 19/1 (1999) 67-82. o.
- Sparn, Walter, „Vernünftiges Christentum.” In: (Vierhaus, R.) *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. 18-57. o.
- Specht, Rolf, *Die Rhetorik in Lessings 'Anti-Goeze'. Ein Beitrag zur Phänomenologie der Polemik*. Bern, Frankfurt am Main, New York: Lang, 1986.
- Staege, Max, *Die Geschichteder deutschen Fabeltheorie*. Bern: Haupt, 1929. (Sprache und Dichtung 44)
- Stange, Carl, „Lessings 'Erziehung des Menschengeschlechts'”, in: *ZFSTh* I (1923) 153-167. o.
- Starobinski, Jean, *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- Stein, Heinrich K. von, *Die Entstehung der neueren Ästhetik*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1995. [repr. Stuttgart, 1886.]
- (Stein, S.- Loewe, R.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*. Alabama: University of Alabama Press, 1979.
- Steinmann, Jean, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*. Paris: Bruges: Desclée de Brouwer, 1960.
- Steinmetz, Horst, „Der Kritiker Lessing. Zu Form und Methode der Hamburgischen Dramaturgie”, in: *Neophilologus* LII (1968) 30-47. o.
- Stemmer, Peter, *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. [Veröff. d. Joachim-Jungius-Gesellschaft Hamburg; 48]
- Stockum, Th. C., „Lavater contra Mendelssohn. *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde*. Nieuwe Reeks, d. 16, No. 13.
- Strauss, David Friedrich, *Hermann Samuel Reimarus, und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Leipzig, 1862. / ND Hildesheim: Olms, 1991.
- Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinoza als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Berlin, 1930. [ND Hildesheim: Olms, 1981]
- Stroh, Hans, „Hermeneutik im Pietismus”, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977) 38-57. o.
- Strohschneider-Kohrs, Ingrid, *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.
- „Lessing und Mendelssohn im Dialog des letzten Lebensjahrzehnt. 1770-1781”, in: *DVjsLG* 61 (1987) 419-440. o.
- Stroumsa, Sarah, „The Religion of the Freethinkers of Medieval Islam.” in F. Niewöhner, O. Pluta (1999) 45-60. o.
- Stuke, Horst, Art. „Aufklärung”. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 1, 243-342. o.
- Szarota, Elida Maria, *Lessings Laokoon*. Weimar: Arion Verlag, 1959.
- Tatár György, *Pompeji és a Titanic*. Budapest: Atlantisz, 1993.
- Taub, Friedrich, „Geschichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten bei Lessing”, in: *Zeitschrift für theologie und Kirche*. NF. 1 (1920), 193-207. o.
- Thielicke, Helmut, „Lessing und Goeze” *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur*. 26/27.(1970) 39-52. o.
- *Vernunft und Existenz bei Lessing*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. [Veröff. d. Joachim-Jungius-Gesellschaft Hamburg; 40]
- Tiemann, Barbara, *Fabel und Emblem. Gilles Corrozet und die französische Renaissance-Fabel*. München: Fink, 1974. (Humanistische Bibliothek, Reihe I. Abhandlungen Bd. 18)
- Timm, Hermann, „Der dreieinige Ring. Lessings parabolischer Gottesbeweis mit der Ringparabel des 'Nathan'”, in: *Euphorion* 77 (1983) 113-126. o.
- „Eine theologische Tragikomödie. Lessings Neuinszenierung der Geistesgeschichte”, in: *Zs. f. Religions- und Geistesgeschichte* XXXIV (1982) 1-17. o.
- *Gott und die Wahrheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd 1, *Die Spinozarenaissance*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1974.
- „Zur Geschichte des palingenesiedankens im 18. Jahrhundert”, in: *DVjsLG* 2 (1924) 257-274. o.
- Wade, Ira O., *Voltaire and Candide. A study in the fusion of history, art, and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1959.

- Wagemann, Julius August, „Johann David Michaelis“, in: *ADB* Bd. 21 (1885) 658-690. o.
- Walravens, Else, „H. S. Reimarus und G. E. Lessing. Zwei Richtungen von Aufklärung in Deutschland“, in: *Tijdschrift voor de studie van de verlichting en van het vrije denken* 10 (1982) 57-73.o.
- (Walter, Wolfgang), *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur 'Vernunftlehre' von H. S. Reimarus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. [Veröff. d. Joachim-Jungius-Gesellschaft Hamburg; 38]
- *Hermann Samuel Reimarus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- Wanick, Erdmann, „Wunder und Rätsel. Die gute Tat in 'Nathan der Weise'“, in: *LYB* XIV (1982) 133-160. o.
- Wanning Harries, Elizabeth, *The unfinished manner: essays on the fragment in the later eighteenth century*. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1994.
- Weber, Peter, *Das Menschenbild des bürgerlichen Trauerspiels: Entstehung und Funktion von Lessings 'Miß Sara Sampson'*. Berlin: Rütten & Loening, 1970.
- Weinsheimer, J.C., *Eighteenth-century hermeneutics*. New Haven: Yale Univ. Press, 1993.
- Welter, J.-Th., *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, Toulouse/ Occitania, 1927. Ndr. Genf 1973.
- Wessel, Leonard P., *G. E. Lessing's Theology. A Reinterpretation. A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment*. The Hague: Mouton, 1977.
- „Geist and Buchstabe as Creative Principles in Lessing's Dramaturgy“, in: *LYB* V (1973) 107-146. o.
- Wild, Christopher J., „Theorizing Theater Antitheatrically: Karl Philipp Moritz's Theatromania“ in *MLN* 120 (2005) 507-538. o.
- Wilson, W. Daniel, „'Die Dienste der Grossen': The Flight from Public Service in Lessing's Major Plays“, in: *DVjsLG* 61/2 (1987) 238-265. o.
- Winch, Peter, „Lessing und Die Auferstehung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 46/5 (1998) 731-751. o.
- Wonderley, A. Wayne, „Some notes on hypochondria and melancholy in German literature of the early eighteenth century“, in: *Philological Quarterly* 30 (1951) 186-193. o.
- Wundt, Max, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964. [repr. Tübingen, 1945.]
- Yasukata, T., *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Zac, Sylvain, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Méridiens Klincksieck, Paris, 1989.
- Zelle, Carsten, *Angenehmes Grauen. Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. [Studien zum achtzehnten Jahrhundert Band 10]
- Zurbuchen, Simone, *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- Windfuhr, M., *Deutsche Fabeln des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Reclam, 1960.

* * *