

SZÁMÚZÓTT JELEN

SZOLID TÖPRENGÉSEK

GÁBOR GYÖRGY KÖNYVE NYOMÁN¹

RUGÁSI GYULA

„Ami volt, már (régóta) megvan, ami leendő, már (régén) megvolt; az Úr előkeríti, amit kergetünk.”
(Préd. 3,15.)²

1.

Amikor a történész vagy a filozófus *efemer* (vagy annak vélt) kultúrák természetrajzát tanulmányozza, óhatatlanul fölsejlik előtte a múlt valamelyik gigantikus emlékműve – amelyet általában hajdani korok történészei és filozófusai emeltek, valószínűleg ismeretlen céllal, s amelyet kultikus tisztelet övez, hiszen ez a szimbolikus építmény minden ízében-eresztékében paradoxonokból emeltetett, és öntudatlan óhaja, hogy elhitesse: a múlt kevésbé bizonytalan, mint a jövő, s kiváltképpen mint a jelen, amelyet az emlékek gránittömbjeihez mérten egyenesen pókhálószerű anyagból szóttek szorgos kezek. Ám az így értelmezett üzenet nagyon is csalóka, hiszen éppen fordított a helyzet: a múlt mérhetetlenül bizonytalanabb a jövőnél, ugyanis az utóbbival szemben csupán egyetlen *megtörténtet* kínál fel (a történészek minden erőfeszítése arra

irányul, hogy ez ne *igy* legyen!), s ennek a kényszerű örökségnek a szellemi súlya, valljuk be, néha egészen nyomasztó. A soklehetőségű és kiterjedt reménységű jövő ily módon inkább bizonytalanságot szül, apóriák beláthatatlan térreumává válik a történész, bizonyos mértékig a filozófus tekintete előtt. Aligha véletlen, hogy az eljövendő mindkettőjük számára elsősorban a teológiától átörökölt *eszkatológia* birodalmaként jelenik meg, s az iménti állítás igaz(olható) még az úgynevezett *szekularizált* történetfilozófiai elgondolásokra is. De éppen itt rejlik a legmélyebb paradoxon. A felvilágosodás hatalmas árnyékában mintha egy egész kultúra hessentené el magától – jöszerevel folyamatosan – a kézenfekvő felismerést: a szekularizált elméletek bázisát képező bibliai *kinyilatkoztatás* – éppen az eszkatológiával egybefonódó apokaliptika szellemében – csupán egyetlen és egyféle jövőt ígér. Az ilyesfajta jövő pedig logikailag nagyon hasonló képződmény a történész által kutatott múlthoz; az „*igy kell lennie!*” imperatívuszának megfelelően valami roppant bizonytalan eseményrend körvonalazódik előttünk. Annnyira bizonytalan, hogy *hinni kell benne*; Ábrahámtól, Mózesztől, az Egyiptomból kivonuló néptől kezdve a Názáreti Jézuson és az őskeresztényeken át a maiak több évezreden átívelő hitére van szükség ahhoz, hogy mindez *igaz* legyen/lehessen. A múlt gigantikus emlék-művei (a schellingi *hallgatag* nagyság³ monumentumai) nem fognak összeomlani, ha a történész „nem hisz” bennük, ám az üdvrend lélegzetelállító építménye jöszerevel semmivé porladna, ha (új)bolí eljövetelekor a Messiás valóban „nem találta hitet a földön”.⁴ Hogyan lehet tehát a megígért messiási jövő – mint kizárólagos egyetlen – a hétköznapi gondolkodás jövőfelfogása által kínált végeláthatatlan sokféleség hordozója, a „bármilyen megtörténhet” sokatmondó banalitásának beteljesítője? A kérdés nyilvánvalóan ama súlyos paradoxon foglalatla, amelyet az őkeresztény kortól fogva a teológia és a filozófia – főleg az eleve elrendelés, illetve az isteni mindenhatóság/mindentudás inkonzisztenciájának problémájával küszködve – mindig is maga előtt görgetett. Úgy vélem, az imént előttárt logikai csomó kibogozása jórészt a történeti-teológiai *jelen* pozíciójának az értelmezésétől függ. Annak belátásától, hogy a jelen „nem zárkózik be” semmiféle múltba,⁵ nem olyan, mint egy buborék az elrontott öntvény belsejében, még kevésbé, mint egyfajta tértér-hiba, amely a történeti tér-idő „összecsomósodásá-

1 ■ Ez az írás Gábor György: *Múltba zárt jelen*. (Avagy a történelem hermeneutikája) című könyve kapcsán az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetemen, 2017 márciusában lezajlott beszélgetés nyomán készült, s remélhetőleg ékesen demonstrálja majd, hogy az igazán jó művek valóban az „inspiráció” erejével hatnak, nem feltétlenül a szoros értelemben vett kritika kiprovakálásával.

2 ■ *Ecclesiastes* 3,15. A gyakorta idézett vers héber szövegében elsősorban is a *kebár* (*k'vár*) adverbium pontos értelmezése okoz nehézséget; a szó – igazából időtől függetlenül – a „már mindig is meglévőre” utal, s ekként vonatkozhat a távoli múltra, vagy jövőre éppen úgy, mint valamely világekorszakra, vagy akár az örök képzetére is.

3 ■ A *die stille Größe* kifejezés egyszerre utal az örökkévalóság időbeli monumentumaira, (amelyek nem a távoli jövőnek szóló intelmek és üzenetek) és arra, hogy a múltban visszafelé haladva a történő idő metrikája mintha nem ugyanannak a törvényszerűségnek lenne alárendelve; a szóban forgó emlékművek folyamatosan távolodnak egymástól. Fr. J. W. Schelling: *Die Weltalter*. Reclam, Leipzig, 1913. 72. old.

4 ■ A hamis bíróról szóló, csak Lukács evangéliumában olvasható példázat utolsó mondata: „De amikor eljön az Emberfia, vajon talál-e majd hitet a földön?” (18,8)

5 ■ Utalás Gábor György könyvének címére, s egyúttal annak a közkeletű felfogásnak az elvetése, miszerint a történész, avagy a műértelmező a múltba „befagyott”, „megmevedett” jelent keltené életre pusztán ama gesztusával, hogy az elmúltak aktualizáló értelemben is megpróbál a közelébe férkőzni. Az ily módon befagyott jelen érzékeltesére szolgál nagyjából-egészében az indogermán nyelvekben a *perfectum* szemlélete.

ból” áll elő. Talán inkább olyan, mint az olaj vagy a bor, amelyik az anakronisztikusan egymás mellett időző (világ)korszakok szorító préséből csordul ki. Könnyen belátható módon az olajbogyók vagy szőlőszemek belső nedve itt nem egyéb, mint metaforák szorításában valami kézzelfogható. Ahogyan a sokszor idézett XXIV. *Sermóban* Szent Ágoston jeleníti meg előttünk a korszakváltás megrázkódtatásait egy közel 1600 évvel korábbi jelenben. Különös véletlen, hogy a XX. századi történetfilozófiai gondolkodás két meghatározó egyénisége, Karl Löwith és Jacob Taubes csaknem egy időben keletkezett művükben éppen ezt a rövid szakaszt idézi Ágostontól:

„Prés most a világ – minden kisajtolatik. Ha tajték vagy, a csatornába csordulsz, ha olaj, az olajosodásban maradsz. Elkerülhetetlen e préselés. Tekints a habra, s az olajra! Prés minden ezen a világon...”⁶

Ágoston fennkölt példázata ugyan az új ember, a keresztény születésének kinjait írja le, ám minden ilyesfajta morális, szellemi megközelítés mélyen összefügg a korszak vajúdasának élményével, elsősorban azzal a megrendüléssel, amelyet a keresztény világ 410-ben érzett, amikor Alarik (a „barbár”) seregei kifosztották Rómát. *Roma aeterna*, az örök város pusztulása nem egyszerűen politikai esemény; az üdvrend alapzatába épülnek be új, monumentális méretű gránitömbök. Jól látható tehát, hogy a *homo novus* a „történetfilozófiai présben” nyeri el fakó színét, vagy éppen felfénylő ragyogását.

Minden jel arra vall, hogy a *praesens historicum* valóban egyfajta olajprésben, avagy borsajtóban formálódik, s aligha véletlen, hogy a fenti mechanizmus logikája a kései keresztény ókor óta alig változott. Az egyik logikai pólust az antik világbirodalmaknak, majd az Egyháznak az örökkévalóságban gyökerező földi berendezkedése (mindenekelőtt az antik Egyiptom harminc évszázadnyi, szinte mocsanatlan múltja)⁷ jelképezi, a másikat pedig a mindig megújuló *montanizmus*⁸ a maga szélsőséges eszkatológiai felfogásával s azzal a tudattal, hogy a jelen igazából nem is létezik, a Messiás (újbóli) eljövételére várakozók kimondhatatlan türelmetlenséggel már most a jövőben élnek. Újkori forradalmak, modern forradalmi ideológiák e tekintetben ódon gondolati várfalain belül újra és újra Montanosz árnya kísért.

Az „életképes” jelen – záródjék bár a múltba vagy az eljövendőbe akár – mindenképpen alá van vetve az emlékezet és a felejtés nietschei követelményének, patikamérlegesen kimért egyensúlyának. Önmagában ez még nem elég, hiszen az így felfogott időmoccanatok *kép-írásá* dermedt enigmák csupán; aki ezeket faggatja, a kimondott szó helyén terpeszkedő némaságot faggatja, válaszra hiába vár. Persze az is lehet, hogy éppen a *hiába* válik kulcsfontosságú szereplővé: az adverbium egyre terjeszkedő légius nyelvi terében a várakozók a *hiábavalóság*

lényegi természetét sejtetik meg. A beteljesületlen várakozás időtlenségében a jelen fokozatosan semmivé foszlik; a bibliai kinyilatkoztatás nyelvén azt is mondhatnánk; száműzetésbe vonul. Am az *exilium*, a *galut* csak akkor teljesíti be szótári jelentését, ha véges időre terjed, ha majdani megszűnéséről *ígéret* rendelkezik. (Minden más esetben egy új, illetve másik világkorszak „természetes” közegével kell számolnunk.) A némaságban felhangzó szó, a hiábavalóságnak véget vető ígéret mi más is lehetne, mint az *összegyűjtéssel* kapcsolatos bibliai szöveghelyek együttese. Ahogy a levágott kalászt kérébe fogják, ahogyan az elhullott szőlőszemeket „böngészik” (mezgerélik), úgy gyűjtetik össze a nép és a gondos isteni szándéknak megfelelően minden egyes tagja is.⁹ Pontosan így gyűjtetik össze a szeretekóborló, száműzött jelen is, nem csupán „egyetemesen”, avagy „in abstracto”, hanem az egyes ember személyes sorsával egybefűzve. De ahogyan az isteni büntetésként, történelmi katasztrófa-ként értelmezett *galut*nak, illetve az egybegyűjtésnek megvan a maga sajátos tipológiai előképe, mindaz, ami a héber *moéd* szó jelentésébe sűrűsödik – a nép összegyülekezése időről időre a szövetség sátrában, majd a jeruzsálemi Szentélyben –, úgy a jelen összegyülekezésének is megvan a maga szellemi-logikai mintája, de „nem előbb és nem is később”, azaz valahol a tipológia birodalmán *kívül*. Mindebből talán kitetszik: az a minta, amely a háromosztatú, irreverzibilis idő szóban forgó szegmensének irányt szab, nem „temporális természetű”.

6 ■ Jacob Taubes: Martin Buber és a történetfilozófia. In uő: *Nyugati eszkatológia*. Ford. Mártonffy Marcell – Miklós Tamás. Atlantisz, Bp., 2004. 317–318. old.; Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelem-filozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás. Atlantisz, Bp., 1996. 38. old. Az olajprés-hasonlat Ágostonnál nemcsak a fenti sermőben fordul elő, lásd Öbis Hajnalka: „Ruerunt ligna et lapides”. *Ókor*, 2016. 4. szám, 76. old.

7 ■ Lásd Jan Assmann: *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Carl Winter – Universitätsverlag, Heidelberg, 1975. Annak lehetősége, hogy a több mint 30 évszázados múltra visszatekintő államalakulat léte nem evidens és nem is törvénytörő, igazi megrázó erővel – tudomásom szerint – a Corpus Hermeticum latin nyelvű traktátusában, az *Asclepiusban* merül fel.

8 ■ Kübelé hajdani papja, a frigiai Montanosz nevéhez köthető irányzat nem doktrinális jellegű eretnokség, hanem a *paruszia* várásának felfokozott, avagy túlfeszített válfaja. Ezért is okozhatott például oly nagy megdöbbenést a kortársaknak a III. század elején, hogy a hiperművelt és aggályosan orthodox Tertullianus montanistává vált.

9 ■ „Azon a napon kicsépele majd az Úr a kalászokat az Eufrátesztől Egyiptom patakjáig. De titeket, Izrael fiai egyenként fognak összeszedgetni.” Jesája 27,12 (az idevágó héber ige, a *laqat* szó szerint böngészést, mezgerélést, guberálást jelent).

10 ■ A görög *paruszia* szóban (egyebek mellett) a *praesentia* és az *adventus* értelem egyszerre „van jelen”, ám a fordításoknak értelemszerűen dönteniük kell valamelyik jelentés mellett. A nyugati egyháztörténeti hagyományban láthatóan az utóbbi felfogás a meghatározó.

11 ■ A helyzet hasonló ahhoz, ahogyan a XVII. század vége óta a newtoni mechanika egy zárt világban egyesítette a természetéről való tudományos gondolkodást és a hétköznapi tapasztalatot, kirekesztve például a mágikus elgondolásokat.

2.

Körülbelül a II–III. század fordulójától – amikor is egyre világosabbá vált, hogy a Názáreti Jézus újbóli földi *jelenléte* a kiszámíthatatlan jövőbe toldódik, a *viisszatérés* (a második eljövétel) tehát még várta magára – egyre nyilvánvalóbb időbeli tartalmat ölt az újszövetségi görög *paruszia* kifejezés. Ez a kifejezés a keresztény eszkatológia egyik kulcsszava, s a *Vulgátában* elsősorban az *adventus Christit* jelenti. Természetesen a görög *paruszia* is egyszerre utal a „jelenlétre” és a „megérkezésre”, a *praesentiára* és az *adventusra*,¹⁰ ám kézenfekvő-e a következtetés, hogy általában mindenfajta eljövételnek, megérkezésnek valamiféle jelenlétre kell torkollnia, függetlenül attól, hogy mindez mikor történik meg? Elvileg az ember a múltba is megérkezhet, bár ez a hétköznapi életben ritkán szokott előfordulni. Mindenestre annyi bizonyos, hogy mindenfajta *jelen* (*praesens*) a *jelenlét* (*praesentia*) függvénye, s a jelenlétek leszármazási rendjében a *kezdet* pozíciója ama bizonyos egyetlen *parusziát*, a Messiás (második) eljövételét illeti meg.

A fenti okfejtés alapján talán világos, hogy ha a jelen – miként a *Sekhina* – valóban száműzetésbe vonul, elvben a történő idő bármely pontján menedékre lelhet, de ugyanígy megeshet az is, hogy „együtt időzik” kortárs nemzedékekkel, s ez az együtt időzés lehet csupán pillanat, de lehet hosszan elnyúló lakozás is. A temporális viszonyok e kusza szövedéke (a történetírói *grand récit* éltető eleme), amely az első századokban a kronológia, a világkor-

szakok többféle elmélete, a *khiliaszmosztól* szabadulni vágyó eszkatológia, a világ-történelem sajátos új ideája kialakulásáig vezetett, „kibogozásra” vár. A nyugati eszkatológia a kései antikvitástól fogva egyértelműen e *kuszaság* rendszeres kiigazításában, sőt megszüntetésében volt érdekelt: abban, hogy az időszámítás, a korszakok egymásutánja, a vég eseménye világos, egyértelmű rendbe illeszkedik. Ez a szándék a XVIII. század óta félig-meddig sikeresnek is bizonyult, ám a sikernek nagyfokú szellemi érzéketlenség s ebből fakadóan nagyfokú tudatlanság lett az ára. S mindez nem csupán a teológiai műszóként kezelt *parusziára* nézve igaz, hanem a szekularizáltnak minősített történelemelméletekre is: a *praesens temporalis* mögül kiszökött a *jelenlét*, s ezzel együtt a (bármikori) megérkezés ígérete is. Ha pedig ez a korántsem zenei inspirációjú *fuga* ténylegesen is történelemformáló „fő témává” lép elő, akkor a kortárs – és a mindenkori – nemzedékek által megélt jelen magatehetetlenül evickél, sodródik Khronosz folyamának felszínén, időlegesen *kívül* rekedve a bibliai kinyilatkoztatás szemléleti horizontján, egy mitikus precedensnek alávetve.¹¹

A fenti koordináta rövid időn belül már a második *kívül*, amely a jelen természetére vonatkozó tájékoztatósi pontot kínál, vagy éppen ellenkezőleg, végérvényesen kizárja a megbízható tájékozódás lehetőségét is. Kívül a „tipológia birodalmán” s kívül a „kinyilatkoztatás eseményhorizontján” – ez az első pillantásra rémisztőnek tűnő *exilium* az antik egyházatyáktól egészen Schellingig jobbra kétféle *asylumot* kínál fel a jámbor történész, illetve filozófus számára. Az egyik a (végtelen) *allegorézis*, a másik pedig a *mitológia* világa. Az egész európai kultúra tanúskodik róla, hogy ez a két „világ” néha teljesen összeér. Mind az allegorézis, mind pedig a mitológia mindensége a történő idő, a sokértelmű *kezdet*től elszakadni vágyó, s az előbbire még csak hasonlítani sem akaró *vég* közömbösítésében érdekelt, ezért (megint csak a schellingi fogalmi sémára¹² hivatkozva) joggal nevezhetnénk őket nem csupán kinyilatkoztatás-előttinek, hanem időelőttinek is. Ezzel szemben a tipológia a *par excellence* „történelmi alakzat vagy kép”, ahol *tüpoosz* és *antitüpoosz* viszonya a történő idő két különböző szakasza, illetve pontja között létesül. Az antik poétikai örökségen túllépve a páli tipológia illusztrálja ezt eleve a legékesebben, amely a két testamentum közötti mindenfajta tipológiai gondolkodás szemléleti bázisává válik az ókeresztény kor hajnalán – attól fogva, hogy az „új szövetség” mint szövegkorpusz kézzelfogható kontúrokat ölt.¹³ Ebben a tekintetben ugyanis az Újszövetség szövege nem más, mint tipológiai reflexió az Ószövetség teljes textuális örökségére, elsősorban a *beteljesült prófécia*k (azon belül is az úgynevezett „messiási próféciak”)¹⁴ szimmetriacsoportjai alapján.

Lényegében hasonló a helyzet azzal a látásmóddal is, amelyet a „kinyilatkoztatás eseményhorizontjának” neveztem. Ez sem fennkölt metafizikai

Ettől persze még mindenki úgy gondolkodik a newtoni fizika mozgástörvényeiről, ahogyan akar, ám az nehezen képzelhető el, hogy (kótyagos) elgondolásainak rendelje alá például a gravitációval kapcsolatos tapasztalatait.

12 ■ A *Weltalter*-fragmentumokban kifejtett schellingi álláspont értelmében a jelen a Fiú „világkorszaka”, de a jelen megjelölés nem azt jelenti, hogy ez a világkorszak éppen „most” áll fenn, hiszen a Fiúban egyúttal „az idők teljessége” jut érvényre (ilyenformán a *paruszia* sem lehet pusztán jövőbeni esemény), míg a múlt az Atya, a jövő pedig a Szellem (Szentlélek) lényegi kifejeződése. Ennek megfelelően a kinyilatkoztatás előtti (például a mitológia világa) nem azért minősül örök múltnak, mert „régén volt” – hiszen ez a szellemi univerzum most is fennáll –, hanem magának a viszonynak, kinyilatkoztatás és mitológia viszonyának a manifesztálódása. Plasztikusabban fogalmazva: a mitológia mindenségében a megismerés éjszakai Napja világlik, minthogy nem világítja be a kinyilatkoztatás Napjának a fénye.

13 ■ Egyszerű példával: missziós útjain és tanítói tevékenysége során Pál apostol aligha tudatosíthatta magában azt, hogy ő „az Újszövetség szerzője”, de azzal bizonyosan tisztában volt, hogy leveleivel, szóbeli tanításaival a kinyilatkoztatás két, történetileg is rekonstruálható stációja – a Szinaj és a Golgota – között létesít egyfajta, ha szabad így fogalmazni, „szövegszerű” viszonyt.

14 ■ A szimmetriacsoport feltehetően túl egzakttá megjelölés, de annyit talán sejtet, hogy nincs szó egyszerű tükörszimmetriáról még a messiási próféciak esetében sem, eszkatológiai szinten pedig végképp nem. Ám az az egyszerű tény nyilván nem szorul bizonyításra, hogy beteljesült messiási próféciak híján a kereszténységnek egyszerűen nem volna értelme: az összehasonlító vallástörténet szellemében a Názáreti Jézus személye minden további nélkül helyettesíthető lenne Oziriszéval, Tammúzéval vagy Adoniszéval.

fogalom (avagy költői metafora), hanem a történő időhöz, ha tetszik, történelmi eseményhez kötött kifejezés. Részint az Egyiptomból való kivonuláshoz és a Szinaj-hegyi Törvényadáshoz, részint pedig a golgotai „történethez”. Érzéletes hasonlattal élve, két olyan magaslatról, tájékozódási pontról beszél, ahonnan körbetekintve az ember (jelen esetben inkább a teológus, mint a történész vagy a filozófus) láthatára terjed. Ám a láthatár nemcsak megnyílik, hanem be is zárul,¹⁵ s ennek a Bibliában gyökerező „világtörténelmi látásmódnak” meghökkentő következménye, hogy például nem túl számottevő beduin népcsoportok (a kéniek, vagy akár az amalekiták) világtörténelmi népnek minősülnek, míg például az antik Kína vagy India egyik népcsoportja sem!¹⁶ A nem jelen lévő jelenléte, a jelenlét igazolása első látásra megoldhatatlan nehézségnek tűnik, ha az imént felvázolt fogalmi sémában gondolkodunk; minden jel arra vall, hogy a lehetséges megoldás a *paruszia* második fő jelentésének, a „megérkezésnek” kínál valamiféle szerepet.¹⁷

A jelen, illetve a jelenlét, valamint a belátható múlt egymástól függő pozíciója a freskó és a fal viszonyához hasonlítható. Mégpedig „technikai” értelemben is, hiszen nem minden falfestmény freskó. A *láthatár* analógia véges felületen elhelyezkedő műalkotásra, illetőleg nem végtelen kiterjedésű falra vonatkozik. Az utóbbi pedig feltételezi, hogy valamilyen, az örökkévalóságban gyökerező „nézőpontból” a fal nem felejtő objektum, annak kifejeződése, ahogyan a múlt „igaz módon fennáll”. Ehhez az alig elképzelhető ideális állapothoz képest a filológus csupán tényérnyi, vagy éppen pár négyzetméternyi felületet képes egyszerre meghódítani; ám ezt sem teheti abszolút értelemben, hanem csupán súlyos előfeltevésekhez igazodva. Eljárásmódja mindenesetre nagyon hasonlít ama festőéhez, aki „*al fresco*” viszi fel a még nedves, frissen vakolt falfelületre az előre megtervezett művet. „*Al fresco*”, vagyis „nedvesre”, s ez határt szab a napi munkának: a festő egyszerre csak akkora falfelületet vakolhat be, amekkorát képes „megfesteni” (*giornata*). A kényszerből fakadó sajátos diszkontinuitás csak közelről észrevehető „varratokat” eredményez a kompozíción. A „varratok” a történész, a filológus által feltárt múlt – igazából persze a *jelenlét* – toldozott-foltozott *műalkotás*jellegét tükrözik. Sőt arra is felhívják a figyelmet, hogy az iménti műalkotás-hasonlat kettős értelmű.

Nem csupán arról van szó ugyanis, hogy a történetírás születésétől fogva műalkotásként tárja elénk a „valójában megessett dolgokat”, hiszen ez közhelyszámba megy, hanem arról is, hogy (az előbbi hasonlatnak megfelelően) a fal és a *freskó* viszonya – amelyet értelmezünk – már szintén egy bizonyos *Artifex* műve. A fal maga is már eredendően műalkotás, s a különféle kompozíciók ennek megfelelően jelennek meg a felületén. Egészen másféle világ tárul föl előttünk, ha a fal szerepét a bibliai kinyilatkoztatás tölti be, avagy a pozitivistá történelmi filológia,

netán az összehasonlító vallástörténet hagyománya.¹⁸ Mi több, nemcsak a „világ” válik ettől függően lényegileg másmilyenné, hanem a „kompozíció”, illetve a kontextusát meghatározó látásmód is. Ebben az értelemben a „kinyilatkoztatás falán” kirajzolódó kompozíciók legátfogóbb formanyelve pontosan idomul a tipológia megszabta szemléletmódhoz: a „művészi” életre hívott (jelenlétre szólított) jelenetek végeláthatatlan sora *zsidóság* és *kereszténység* világkorszakot felölelő viszonyának valamelyik részletét idézi fel¹⁹ – mind ikonográfiai, mind pedig történetfilozófiai szempontból nagyon is véges számú alaptípusra hagyatkozva.²⁰

3.

Platón óta megszokott dolog, hogy – Heidegger nyelvén – a „nyugati metafizikai hagyomány” a *látás* metaforikájára épül, s ezen a berögzöttségen a keresztény exegézis sem változtatott. *Fal* és *freskó* viszonyát illetően azonban még bonyolultabb reflexiókkal kell számolnunk: a klasszikus antik *ekphraszisz*

15 ■ A horizont szó etimológiája – a *horidzó* igéből részint a *horosz*, határ, határkő főnév, részint (a) *ho horidzón* imperfekt participium, tulajdonképpen az, aki „határt von”, avagy „valamiféle elhatározásra jut” – pontosan erre a kettősségre utal, tudatosítva, hogy a „szemhatár” által elválasztott két világ egyike túlível az érzékelhetőség határán.

16 ■ A zsidó-keresztény kinyilatkoztatáson alapuló, ma már „globális” európai kultúra világtörténelmi-fogalmával nyilvánvalóan szembeállítható más kultúrák, történelemfelfogások elgondolása a „rajtunk kívüli” politikai koszmoszról, de ezekből az elgondolásokból a kereszténység egyetemesség-koncepciója, az az egyszerű belátás, amely elvben az egész emberi nemre (a Biblia nyelvén: az egész ádámita fajra) kiterjed, szinte bizonyosan hiányozni fog.

17 ■ A Máté-evangélium evangelizációs parancsa „valamennyi nemzet” (*panta ta ethné*) tanítására vonatkozik ugyan, de lehetséges, hogy e missziós tevékenység mégsem éri el a Föld minden zugát. Viszont a *Jelenések könyve* 20,16-ban megjövendölt messiási királyság, amely a Megváltó második eljövételével függ össze, már mindenképpen a „globális uralom” megvalósulását vonja maga után, hiszen a Megváltó „vaspálcával” gyakorolja hatalmát azok fölött is, akik egyáltalában nem várták/kívánták eljövételét.

18 ■ E három hagyományos szemléletmód – még akkor is, ha közülük kettő, a pozitivistá történelmi filológia, valamint az összehasonlító vallástörténet a tudományos módszer etalonjának minősül, a „vallásos exegézissel” éppen úgy szemben áll, mint az előbbi kettőnek magát alárendelő Biblia-filológia – meglehetősen kiszámíthatatlanul viszonyul egymáshoz. Egy azonban bizonyos, az összehasonlító vallástörténet eljárás módja, amelyben a Biblia világa csak egy része a „vallási univerzumnak”, semmiképp sem békíthető össze a vallásos exegézissel, igaz, a tudományos igényű Biblia-filológiával sem.

19 ■ Gábor György könyvének részben tematikus, részben történetfilozófiai „alapzata” – miként a korábbiakban – most is zsidóság és kereszténység világtörténelmet átszövő viszonya. Aligha tekinthető véletlennek – sőt a magam részéről ezt módszertani szükségszerűségnek érzem –, hogy ennek a viszonynak a megjelenítése szinte megköveteli a látványosságot: mintha egy végtelenre tágult múzeum falai közt barangolnánk, s a falakon a festmények, a mozaikok, a freskók, a reliefek, miként a többi műtárgy is, a szóban forgó Történet egy-egy részletét tárják elénk; az értelmezés első lépése pedig, a hosszú séta szüneteiben, az *ekphraszisz* lenne. (Az a lehetőség most nem veszem számba, hogy egyes bámészakodók a műtárgyakról vázlatokat készítenek. Az értelmezés e közvetlen

(a műtárgyak megelevenítő leírása) műfajának megfelelően a *falkép* – közvetlen mozzanatában a *látvány*, így vagy úgy, az *apokaliptika* fogalmkörébe eső *fel-tárulkozás* – *elbeszélése*. Am az érintett, néha szimbolikus, néha kézzelfogható műveletek nem csupán a művész/kézműves tevékenységére utalnak; nem elégséges, hogy a festő a falon kidolgozza az előre elkészített vázlatát, a műalkotás arculatát a fal is döntően befolyásolja. Az eddigi metaforikát alkalmazva: egyfajta kifordított *ekphraszisz* módszert követve, a művésznek el kell tudnia olvasni „a fal üzenetét”. Innentől fogva pedig szinte mindennek a *fordítás* nehezen kanonizálható szabályaihoz kell igazodnia: a freskó üzenetének visszafordítása a „fal nyelvére”, és megfordítva – nem egyszerűen kulturális kérdés, hanem inkább hagyományok és módszerek egymással való ütközése. Adott esetben az *elbeszélés mellébeszéléssé* válik, ahogy az elmúlt két évszázad során megszoktuk; s minthogy elkülönül egymástól a történész, a filozófus, a teológus, a művészettörténész illetékessége, gyakorta még az is kérdésessé válik, vajon ugyanazon a falfelü-

érezki neme még mindenképpen a teológia és a történetfilozófia látásmódja előtt van.)

20 ■ Talán a zenei *cantus firmus* példája a legkézenfekvőbb: az alapdallamok, alapmotívumok mintájára (amelyek a kompozíciók végtelen változatosságának nem szabhatnak határt) zsidóság és kereszténység történelmi viszonyát is néhány alapvető klisé határozza meg még ma is. Gábor György könyve szinte kizárólag ezekkel a kliséekkel foglalkozik.

21 ■ Az egyik karteziánus szubsztancia, a világ mértéktelenül megnövekedett uralmáról van szó, a másik két szubsztancia, Isten és ember rovására. A „világkultúra”, „világnyelv”, „világ hatalom”, „világtörténelem” stb. kifejezések nem csupán egyfajta devalválódott jelzős szerkezet divatjéről tanúskodnak, hanem a világ valódi dominanciájáról, arról, hogy az e szóban sűrűsödő „globális szükségszerűség” elve (vagy csupán intuíciója) már-már a sztoikus sorsfogalom, a *heimarmené* szerepét tölti be.

22 ■ „Többé pedig nem vagyok a világban, de ők a világban vannak, míg én Tehozzád megyek.” (Jn. 17, 11a) Az idevágó formula az „*en tó koszmó*” az ember számára teremtett világra utal, úgy, ahogy ez a *Genesis* elején olvasható, nem a mai értelemben felfogott univerzumra. Az úgynevezett Főpapi imában Jézus azt mondja ugyan: „mert a tanítványok nem a világból valók (*hoti uk eiszin ek tu koszmu*), ahogyan én sem vagyok a világból (*kathósz egó uk eimi ek tu koszmu*)”, ám a későbbi bevett gnosztikus interpretációval szemben világossá teszi, hogy ez a világ az ember Istentől rendelt tartózkodási helye, se nem ellenséges, se nem önelvű létező: „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól.” (Jn. 17, 14–15)

23 ■ Ami azt jelenti, hogy nem egy személy vagy testület gyakorolja a hatalmat a világ fölött, hanem fordítva: a *potestas mundi* a világ által gyakorolt uralom.

24 ■ A Biblia Istene a világ, a természet fölötti uralmat ígért az első emberpár számára. Az ígélet megvalósulása – ismert okokból – csorbát szenvedett ugyan, de az nyilvánvaló, hogy Isten hasonló ígéletet a világ számára sohasem fogalmazott meg. Sőt a korai prófétai nyelvhasználat már meghonosítja azt a szemléletmódot, amelyet az újszövetségi *koiné* teljesít ki: „a” világ a *qáhál*tal, illetve az *ekklésziával* egyértelműen szemben álló, ellenséges szellemi realitás. Másképpen fogalmazva: maga a világ is megváltásra szorul.

25 ■ Nem véletlenül szerepel az apokrif iratok döntő többségének (hagyomány szerinti) címében valamelyik bibliai fő- vagy mellékszereplő neve, még ha ez az eljárás filológiai szempontból gyakorta gyermekded intenciót tükröz is.

leten vélik-e megpillantani az amúgy untig ismert műalkotást. Az említett tudományszakok képviselői – hasonlóan a különféle stílusirányzatok iránt elkötelezett festők módszertani makacsságához – tudni sem akarnak olyan szemlélet-, avagy beszédmódról („metanarratíváról” [sic!]), amely képesnek bizonyulna a különféle kompetenciatartományok „békés egyesítésére”, egy újfajta államalapításra. A dühödt artífexek szűnni nem akaró polémiájának tétje nem csupán valamiféle közös *nyelv*, hanem ama bizonyos közös *jelen(lét)* kijelölése is. Mindaz, amit a mai kor arculata a leginkább kifejez – egyre reménytelenebb versenyfutás az efemer léptékű jelen megéléséért –, illetve a múlt (néha egészen neveltséges) kultikus tisztelete igazából egy olyan metafizikai alakulat²¹ dominanciáját segíti elő, amelyik kívül esik a *parusziának* a kinyilatkoztatásban rögzített szellemi határain. A *világról* (elsősorban talán a *János-évangéliumban* felsajátított *koszmoszról*)²² van szó, sőt magáról a *világuralomról* – méghozzá *genitivus subiectivusi* értelemben²³ –, amely a bibliai *uralom* elvével éles ellentétben²⁴ jut érvényre. Ebben az értelemben az uralom kiterjesztése nem csupán térbeli domíniumokra irányul, hanem időbeliekre is, főleg a *totális jelenlét* birtoklására. Jelen lenni az egyetlen, a legszentebb történetben – még ha mellékszereplőként, még ha csak egy villanásnyi időre is – ez mindenfajta apokrif irat/történet éltető *dünamisza*; ezt látjuk elsősorban a roppant terjedelmes apokrif újszövetségi korpusz csaknem teljes egészében.²⁵ Kisajátítani az egyetlen, legszentebb történetet – ez mindenfajta ideológiai háború végső offenzívája; ezt látjuk a kereszténység egész történetén végigvonuló úgynevezett *verus Israel* toposz valamennyi alakváltozatában, kicsiben pedig például a mai palesztin történetírás azon törekvésében, hogy a filiszteusokat, avagy a jebuzeusokat tegye meg a Biblia Istenének kiválasztott népévé. A jelen itt tényleg, megfogható módon maga a *nirdaf*, amelyről a mottóként idézett *Ecclesiastes* szöveg hely szerzője beszél: mindaz, amit „kergetünk”, „üldözünk”. A jelenlét folyamának – bármelyik (világ) korszak tájékain hömpölyögjön is – egyszerűen nincs ideje befagyni. A jéggé dermedt vízfelszín (völképpen az allegorézis világa) az említett szimbolikus folyam víztömegének csak kis részét jelenti; a világuralom is csak töredékes része az isteni/messiási uralomnak, az igazi *plenitudo potestatis*nak. Ennek ellenére mind a világ, mind pedig az allegorézis azzal a (szemfényvesztő) szándékkal lép fel, hogy elhitesse: ő maga a fal, ahol a freskó *megjelenik*, rajta kívül, *extra muros*, semmi sem létezik. Hogy mindez igaz legyen, ahhoz – képletesen szólva – meg kell(ene) szabadulni a nyugati festészetnek a korai reneszánsz óta érvényes látásmódjától, élén a centrálperspektivikus szemlélettel; márpedig a perspektíva törvényének a történetfilozófiai-teológiai gondolkodásban éppen a kinyilatkoztatás már tárgyalt eseményhorizontja felel meg. Ennek a szabálynak az elvetése bizonyos értelemben olyan volna, mintha perspektíva nélküli,

hierarchikus térben értelmeznék az *al fresco* készült kompozíciókat. Mindez a méretarányok végletes relativizmusát is magával vonná; bizonyos jelenetek, szereplők összezsugorodnának, mások természetellenesen megnagyobbodnának. A „világ”, a „jelen”, a „kép” tetszőleges méretben jelenhetne meg előttünk szinte bármelyik pillanatban. Gábor György könyve a történetfilozófia „kánon”, a zsidó-keresztény mindenség alakváltozásával kapcsolatban számos ilyen példát hoz, ezek közül kettőt szeretnék kiemelni.

Az egyik példa a politikai értelemben kétségtelesen legnagyobb izraeli királyra, Dávid fiára s ekként a Dávid házára vonatkozó isteni ígéret örökösére, Salamonra vonatkozik, aki négy évtizedes uralkodása során a theokratikus állameszmény „látható” oldalát maximálisan beteljesítette, ám a „láthatatlan” oldalt, a Mindenhatóval való szövetség fenntartására tett ígéretet fokozatosan elhanyagolta. A *Talmud*-ból származó hasonlat alapján: Salamon először még a fensőbb világokon is uralkodott, majd csupán a látható alsóbb világon, az *erecen*, később már csak Jeruzsálemben, végül pedig csupán az ezerhárom asszony uralta szimbolikus élettéren, saját ágán (*Szanhedrin*, 20b).²⁶ A szakrális tér, illetve a jelenlét összezsugorodása folytán előálló ürességet a kinyilatkoztatás univerzumában mindig is a *világuralom* tölti ki; a világ-falon elterpeszkedő diadalmos messiási freskó szemet gyönyörködtető művészettörténeti látványosság, üdvtörténeti értelemben viszont legfeljebb aprócska miniatúra. Mi több, ha konzekvensen végiggondoljuk az iménti hasonlatot, akkor azt kell mondanunk, hogy a száműzetésben élő zsidóság – s vele *erec Jisráél* mint az eljövendő messiási királyság vágyképe – csupán mellékszereplő az Egyház (üdvtörténetét megörökítő freskókon. Ott állnak a képszeletekben évszázadokon át, süketen és vakon,²⁷ kigúnyolva és megalázva, „istengyilkosokhoz” illő állati ábrázattal... Ebben az esetben pedig aligha érvényesül az apokrif történeteket életre hívó óhaj: jelen lenni az örök történetben, bármi áron. Hiszen aligha szorul bizonyításra: ez a (diabolikus) történet nem azonos az „örök történettel”. Ennek ellenére a freskók mint illusztrációk értelmezése ikonográfiai szempontból nem okoz nehézséget, sőt megkövethetjük, hogy a „műértelmezés”, az „ikonográfia” egyfajta legitimációs elvként kínálik számunkra a *jelenlét* lokalizálása szempontjából. Ha ugyanis elfogadjuk azt a Franz Rosenzweig által, lassan már száz éve megfogalmazott koncepciót, miszerint a hurbánnal, de még inkább a Bar Kochba felkelés leverését követő megtorlással a zsidóság „időlegesen” kívül rekedt a világtörténelmen,²⁸ akkor az említett valóságos és imaginárius freskókat kétségtelesen a „világtörténelmi jelenlétet” igazoló verifikációs elvként kell felfognunk. Könnyen belátható ugyanakkor, hogy a jelen száműzetésével és összegyűjtésével kapcsolatos metaforika éppen a zsidóság (és vele együtt az Egyház) üdvtörténeti pályafutásában válik igazán kézzelfoghatóvá.

Egy másik példa, amely a lehető legérzékibb módon egyaránt kapcsolódik a *parusziához* és az uralom teljességének elvéhez. A *Múltba zárt jelen* szerzője a kései antik és a középkori Pantokrator-ábrázolások ikonográfiai típusait szemlélteti együtt a Krisztus-alakok különféle változataival.²⁹

A *Jelenések könyvében* felbukkanó cím – s egyúttal Isten-név –, a *Pantokrator*³⁰ (talán a „Mindenség ura” lenne a legmegfelelőbb fordítása, szemben a *Vulgatából* megszokott *Omnipotens* „Mindenható” értelmével) pontos jelentése a Sátán uralmi címével, a *Koszmokratórral* (a „Koszmosz ura”, a „Koszmoszt uraló”)³¹ egybevetve bontakozik ki a legszemléletesebben. Mindaz, ami az újszövetségi görög nyelvben a *koszmosz* és a *ta panta* (minden létezők összessége)³² között húzódik, látványként megragadhatatlan szemlémi realitás. Mégis nyilvánvaló a különbség, hiszen a Sátán birodalma kívül rekedt Isten országán – egyszer s mindenkorra. Így tehát a Hagia Szophia kupolamozaikján vagy a Sinai Szent Katalin-kolostorban megjelenő Pantokrator-ikon (e típus a nyugati orthodox ábrázolások közt is uralkodó a XII. század végéig) bizonyos értelemben az uralom enigmája, de emellett egy különös paradoxon megtestesítője is. A „Mindenség Ura” ugyanazon a világ-falon ölt látható formát, mint akár a legjelentéktelenebb hétköznapi történet szereplői, ám a *jelenlét* illúzióját egy másik mindenség, az örökkévalóság felidézésével elegyítve. Nyilvánvaló persze, hogy az *örökkévalóság* (mint

26 ■ *Szanhedrin*, 20b, idézi Gábor: i. m. 25. old.

27 ■ Külön toposzt alkot az antijudaista keresztény irodalmi hagyományban (nem csekély mértékben a *II. Korinthuszi levél* 3,12–18-ra alapozva) az a jelenet, amikor a Sátán beköti valamelyik félállati külsővel ábrázolt zsidó szemet, hogy az a szellemi vakság állapotában tartatván, soha meg ne térjen, hanem folyamatosan a Gonosz művét munkálja. E megközelítés különös érdekessége, hogy a zsidóság nem veszíti el „választott nép” státuszát, csak éppen a Sátán választott népeként jelenik meg előttünk.

28 ■ Franz Rosenzweignek több helyen – így a „zsidó maradok” elvi álláspontját megindokló levelében, de főművében, *A megváltás csillagában* is – úgy érvel, hogy a zsidóság „már mindig is az Atyánál van”, szemben a kereszténységgel, amely az üdvtörténet útját járja. Miután a cionizmust elutasító s izzig-vérig a német kultúrával azonosuló Rosenzweig 1929-ben meghalt, nem tudjuk, miként vélekedett volna ama két döntő, sorsformáló esemény ismeretében, amit a Soá, illetve Izrael állam létrejötte jelent. Lásd Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. J. Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main, 1921. A Gábor György idézte kiadásban főleg 377–384. old.; valamint: Levél Rudolf Ehrenberghez, Berlin, 1913. október 31. In: uő: *Nem hang és füst. Válogatott írások*. Ford. Tatár György. Holnap, Bp. 1990.

29 ■ Gábor: i. m. 95. skk.

30 ■ *Jel.* 1,8.

31 ■ A másik, az iméntivel szinonim megnevezés „a világ fejedelme” (*ho arkhon tu koszmu*; *Jn.* 14,30 – szó szerint a „világmindenség ura”, hiszen a Sátán jog szerint uralkodik egy bizonyos ideig. Ebből fakadóan az igazán precíz megnevezése a *ho arkhon tu koszmu tutu*, vagyis „e világkorszak ura” lenne.)

32 ■ Az antik görög nyelvben – beleértve az újszövetségi *koiné*t is – nincs olyan kifejezés, amely a latinból eredő univerzum pontos megfelelője lenne. A *ta panta* (*onta*) talán úgy formulázható, mint „a létezők amaz aktuálisan végtelen halmaza, amely maga is létező.”

33 ■ Pl. Johannes Duns Scotus: Reportatio Parisiensis examinata

nem „tudható” dolog) felidézése a művészi stilizáció ikonográfiailag kötött eszközeivel történik, különleges időmetaforikával ruházva fel azt a másik realitást, amelyről tapasztalati szinten fogalmunk sincs. De amikor ég és föld, romolhatatlanság és enyészet határai elmosódnak, és az örök feltárulkozik, szigorú értelemben nem „láthatunk” mást, mint amit a skolasztika hagyománya rendkívüli szenzibilitással írt körül: az örökkévalóságban lévő időt. Aquinói Tamás vagy Duns Scotus pompás logikai leleménye ez: az örökkévalóság mostja.³³

Márpedig ebben a problémakörben az *ekphraszisz* felcsillantott módszere, a „látvány elbeszélése” szükségszerűen a visszajára fordul; egyfajta negatív *ekphraszisz* módszere kísért, amely az „elbeszélés látványára” irányul.³⁴ (Minderről metafizikai értelemben valószínűleg az orthodox ikontológia „tud a legtöbbet”, amikor is az Isten-Ember paradoxonná dermedt arcát/tekintetét kísérli meg elénk tárni. Ám az ikontól a nyugati teológia úgy fél, mint ördög a tömjénfüsttől, vagy még jobban).³⁵ Mindamelllett, ha így áll a helyzet, akkor a szertekőborló (avagy elűzött?) jelen(lét) felkutatása, egybegyűjtése túlságosan is nehéz, már-már reménytelen feladat. Történeti filológia és teológia, filozófia és teológia között egyre mélyülő és egyre sötétebb szakadékok húzódnak, s a „mélyben lent” természetére nézve jószerével már csak spekulációk születnek. Nagy kérdés, hogy az iménti paradox kifejezés – az „elbeszélés látvá-

nya” – komponensei közül melyik a bizonytalanabb manapság: a világ-falon megjelenő *freskó*, vagy az a múlhatatlan *történet*, amelyet mester és tanítvány nemzedékeken át újrafest?

4.

Ahhoz, hogy a fal és a freskó a történő idő bármely pontján „tudjon egymásról”, a (bibliai) kinyilatkoztatás fogalmára van szükség; minden más esetben a *világtörténelem* lokális múltak sokaságára hullana szét, illetve precízebben szólva: soha együvé sem rendeződne; a nedves falon nem maradna meg a festék. Vagy ha mégis, elvileg végtelenül sokszor megfesthető lenne ugyanaz a motívum anélkül, hogy ennek tudatában lennének; az *ugyanaz* természetéről nézve semmiféle külső kritérium nem állna rendelkezésre. Mindez tökéletesen megfelel a mitikus (örök) ismétlődés elvének, ahol a jelenlét nem szökhethet meg önmaga elől, vagy másként fogalmazva: a jelenlét nem lehet önmagánál előbbi vagy későbbi. Ilyenformán pedig sikerrel cáfolná a *Parmenidész*ben kifejtett platóni paradoxont, miszerint a jelen idejű *most* (*to nún*) egyszerre korábbi és későbbi, mint önmaga.³⁶ Se nem korábbi, se nem későbbi tehát, s így – a görögségre vonatkozó kierkegaardí megállapítás értelmében – az örökkévalóság sem a múlt felől tűnik elő.³⁷

Nem tűnik elő sehonnan, hiszen mindig is ott van, illetőleg „jelen van”; a mitikus világ „archaikus múltja” (schellingi terminológiával: „örök múltja”) – mint ahogyan már szó esett róla – a kinyilatkoztatás eseményhorizontjához mérten nyer értelmet. Máskülönben e múlt sohasem múlta el. Ám az eseményhorizont logikai velejárója az a körülmény is, hogy a mitikus világ milyen mélyen gyökerezik az örökkévalóságban; ha szabad így fogalmazni: a kinyilatkoztatás mindensége az örökkévalóság megtapasztalásának egészen másféle módját követeli meg, a tradícióra alapozottal szemben egyfajta *személyes* viszonyt.³⁸ Különös, ám a jelenlét problémáját övező sokadik paradoxon: a Biblia mindmáig ható szellemi-logikai öröksége, hogy nem csupán egy világkorszakot, hanem a modernitás (egész) világát a *történetiség* elvére építette fel, éppen ezen a legérzékenyebb ponton tör rést saját bástyáin és falain, s válik egy csapásra *történetietlenné*. Persze az is lehet, hogy itt nem az ellenség számára szándékosan meggyengített védművekről van szó, hanem egy kezdetről létező kaucióról; eszerint a *rések* a totális világalom létrejöttét hivatottak meggátolni azáltal, hogy az anakronizmus immáron két évezrede „helyet hagy” a *jelenlét* elvitathatatlanságának, a *személyes*nek. Úgy tűnik, az eredet érzéki közelségében ezt még jobban tudták; erre vall a „*christianus non nascitur fí*” tertullianusi elve.³⁹ Az iméntiek természetesen döntően befolyásolják *fal* és *freskó* viszonyát, ám annak a belátható és egybefüggő falfelületnek, amelyet a jelenlétből elvonatkoztatott jelennek neve-

1,38. ln; uő: *Párizsi előadások a tudásról és az esetlegességről*. Ford. Ábrahám Zoltán. Kairosz, Bp., 2011. 39. skk. old.

34 ■ A fenti paradoxon alaptípusa mindenképpen a hagyományos zsidó szemléletmódot átszövő „látható hang” metaforája. A látvány megpillantásának metafizikai kényszere természetesen a szemlélő szembe látásának kizárásából fakad.

35 ■ Az igazsághoz hozzátartozik, hogy ebből a szempontból a nyugati kereszténység korántsem egységes; az ikontológiában a protestáns világ a „bálványimádás” legszörnyűségesebb manifesztumát látja, míg a katolicizmus a kora reneszánsz idején megrekedt és visszamaradt egyházművészet rekvizitumait. Jóllehet az orthodox kereszténység nagyon távol áll tőlem, mindkét álláspontot eléggé gyermekdednek találom. Kétségtelenül egyszerűbb így eljárni, mint (sok egyéb mellett) az ikonban megtestesülő tömény trinitológiával szembesülni.

36 ■ Platón: *Parmenidész*, 151,2. A logikai okfejtés az egy és a sok viszonyának az értelmezésére épül.

37 ■ Kierkegaard okfejtése a platóni *anamnészisz* fogalmával kapcsolatos: „A görögség számára az örök valahol hátul van, mint a múlt, amelybe csak visszafelé haladva lehet bejutni.” Sören Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Rác Péter. Göncöl, Bp. 1993. 107. old.

38 ■ Egészében véve a kierkegaardí elgondolásról van szó: a keresztény hit kizárólag személyes viszony lehet a Biblia Istenéhez, vagy semmilyen. Ugyanigy a személy fogalmának csak akkor van értelme, ha az embert személyes viszony fűzi Istenhez, különben nem. Amennyiben ez a feltétel nem teljesül, az elő- és utónévvel ellátott individuum Kierkegaard szerint nem személy.

39 ■ Terullianus kategorikus (és teljességgel bibliai) álláspontja – „a keresztény nem születik, hanem azzá lesz” – arra utal, hogy bár az Egyház is nép, hasonlóan a bibliai Izraelhez, ám szemben a zsidósághoz való tartozás kritériumával, senki sem születik kereszténynek, mindenkinek – az egyes egyének – saját megtérése eredményezheti csak a néphez való tartozást.

zünk, mindenképpen igazodnia kell az emberi látás behatároltságához, valamint az eddig taglalt „perspektívalátáshoz”, továbbá valamilyen formában *elbeszélhető* alakot kell öltenie, magyarul értelmezhető műalkotásaként kell előtűnnie a nem látott háttérből. (A „nem látott” ebben az esetben független az idődimenzióktól, hasonlóan a jelenlét pozíciójához, akár a múltban, akár a jövőben „feltorlódhat”). A nem látott mint múlt és jövő lesz mindenfajta falfestmény példatára, katalógusa; mégsem mondhatjuk azt, hogy ez a *catalogus rerum* végeláthatatlan, avagy határtalan lenne. Sőt éppen ellenkezőleg, minden olyan „motívumnak”, amelyik a falfestmények valamelyikén megjelenik, szükségképpen *beláthatónak* kell lennie, különben a kinyilatkoztatás megsabta, emberi léptékű történeti látásmódot a képek háttéréből előpakodó „kozmosis idő” köddé és párává változtatja, egyszerűen semmivé foszlatja. (Létező fenyegetettségéről van szó: a Biblia szellemi *Umweltjében* ilyenfajta gesztusként értékelendő mind Manethó, mind pedig Bérósszosz „történeti kronológiája”,⁴⁰ amikor is az egyiptomi, illetve a sumer–akkád múlt valóban kozmikus dimenziókba kerül az istenkirályok több tízezer éves uralkodása révén. Ezt a beláthatatlan, vad és zabolátlan műtszörnyeteget a Biblia időszemlélete bizonyos fokig „domesztikálja” ugyan, de teljesen megszelídítenie mindmáig nem sikerült).

Az iménti *kozmosis távlatok* (a világalomnak a mitikus mindenségben is túlélő manőverei) alapján *fal* és *freskó* eddig taglalt viszonya értelmét veszítené; legfeljebb annyi történe, hogy egy időben és térben lokalizálhatatlan festményen jelenne meg a fal képe. Miféle „mitikus intuición” segítene bennünket abban, hogy pusztán a fal látványa által életre keljen bennünk az a szemléletmód, amelyet hosszú évszázadok óta így nevezünk: *történeti érzék*? A válasz egyértelműen az, hogy semmilyen. Hiszen a bibliai kinyilatkoztatás fogalma pontosan ennek az intuiciónnak a helyén sarjadt; márpedig egy és ugyanazon magból hogyan kelhetne ki kétfajta, egymástól gyökeresen különböző növény?

A kinyilatkoztatás mindenségében a beláthatóság legtávolabbi horizontját a világkorszakok egybeütlekezése jelenti, ez a nem csupán eszkhatológiai érvényű (azaz a *végnek*, az *eszkhatonnak*, a *qécnek* alávetett), hanem már mindig is zajló esemény. Az egymáshoz mérten kizárólagos jelenlétre törő korszakok⁴¹ éppen a *praesentia* fogalmához mérve tűnnek mulandónak, vagy éppen eljövendőnek. Zegzugos fogalmi viszonyaik között a hellenisztikus elődök által tökéletesített módszer, a *mithográfia* segít tájékozódni. (Ezt a tájékozódási készséget mindemellett a történetfilozófia és a későbbi szellemi jövevény, a történetfilozófia is a sajátjának tekinti.) Am a világkorszakok ünnepélyes összegyülekezése (ha jobban tetszik: feltorlódása a vég monumentális gátrendszerénél) egy csapásra érvényteleníti, hatálytalanítja azt a tájékozódási képességet, amelyet a *genealógia* kínál. A korszakok (ünnepi) egybeütlekezése kétsége-

lenül az első számú *Grand Récit*, a megváltástörténet már aktuális része, s ekként (sem a rabbinikus hagyományban, sem pedig a keresztény teológiában) nem kötődik genealógikus szálakkal a „földi történelemhez”.⁴² Egy olyan, közvetlen módon meg nem tapasztalt *jelenlét* elbeszéléséről⁴³ – ilyenformán pedig a *narráció*, s nem az *esemény* jelen idejéről – van szó, amelyet egy maroknyi ember hajdan közvetlen érzéki formában megtapasztalt ugyan, de ezt az élményt a történő idő gondosan eltítolva tartja fogva. Ha jól belegondolunk, nem is lehet másként, hiszen a *paruszia* (teológiai) fogalmában a „hajdan volt” és az „eljövendő” nem esik egybe; a jelenlét e kettős arculatát – a rabbinikus hagyomány „szenvedő”, illetve „diadalmas” Messiásának alakját – egyetlen személybe ötvözve a kereszténység Megváltója jeleníti meg. Am ezen túl semmi sem evidens, tudvalévő ugyanis – és a szinoptikus evangéliumok rendre erről tanúszkodnak –, hogy a feltámadott Krisztust legszűkebb környezetének tagjai kezdetben sorra nem ismerik fel. Ha a mithográfiai reflexek, a genealógiai szemlélet kölcsönözte biztonságérzetről beszéltem az imént, akkor most mintha a „malkicedeji genealógia” árnya kísértene éppen...

A történeti tudományok és csakúgy a teológia, a filozófia körében nagyon nehéz olyan alakzatokra bukkanni, amelyek ne hordoznák magukon a genealógikus szemlélet stigmáját. A XX. századi filozófiatörténet nagy hatású teóriái közül például ilyen a (Schellingtől átörökölt) heideggeri *ontológiai differencia* fogalma, vagyis annak az imamalomszerű suly-

40 ■ Mind Manethon, mind pedig a történetírói és mithográfusi módszerét tekintve hozzá rendkívül hasonló Bérósszosz „kozmosis időszámítással” vezeti be az egyiptomi, illetve a sumer–akkád uralkodó dinasztiák tárgyalását. A mitológiai vonásokat öltő prehistóriában – amikor istenek, majd hősök regnáltak a földön – évtizedredek, sőt százévek teltek el. Így van ez az *Aigüptiaka* I. könyvében, illetve a *Khaldiaka* bevezető szakaszában egyaránt – már amennyiben egyáltalán beszélhetünk összefüggő művekről, hiszen mindkét munka – jelen formájában – antik szerzőknél fennmaradt excerptumok gyűjteménye. 41 ■ Hétköznapi szemléletünkben a világkorszakok – a múlt idő szukcesszív rendjéhez igazodva – egymást váltják, végérvényesen a múltba taszítva a megelőző aión. Ez azonban koránt sincs így, ha így volna, sem az úgynevezett „nagy kultúrák/civilizációk” nem élhetnének egymás mellett ma, sem pedig a történeti emlékezet nem hatolhatna egy másik világkorszak múltjába. Végül pedig a kinyilatkoztatás fogalmának sem lenne semmi értelme, hiszen érvényessége csupán egyetlen világkorszakra terjedne ki, a sajátjára. Márpedig mind a zsidó, mind pedig a keresztény univerzalizmus azt jelenti, hogy a megtérés/visszatérés parancsával párhuzamosan az *aevum revelationis* más világkorszakok – legalább részleges – annektálására rendeltetett.

42 ■ Vagyis a messiási vég eljövetele, mikéntje és mikorja az éppen aktuális földi történelem eseményeléből nem következik logikus módon: magyarul „kisakkozhatatlan”.

43 ■ A *paruszia*hoz fűződő „hívó” viszony mikéntjét mindenkor érvényes módon Pál apostol fogalmazza meg: „Ily módon mostantól fogva senkit sem ismerünk test szerint, (*udena oidamen kata szarka*); ha ismertük is Krisztust test szerint, mostantól többé őt sem így ismerjük.” (II. Kor. 5,16).

44 ■ Az Egy, aki „túl van a léten”, tökéletesen transzcendens lévén, nem folyhat bele a világfolyamatokba, kiváltképpen nem teremthet, de *Démiurgosz Nusz* az Egy tökéletesen jó voltára való tekintettel rendezí széppé és harmonikussá a kozmoszt.

kolása, miszerint a *lét* (fogalma) nem azonos a *létezők létével*. Persze, az már a schellingi eredet tényéből is következik, hogy itt egyfajta neoplatonikus gondolati struktúra ölt alakot. Mi több, a *neo* jelző is fenntartással kezelendő, hiszen az már a *Parmenidészben* is világosan látható, hogy a „*léten túli*” (*epekeina tész usziasz*)⁴⁴ „nem hasonlít” a létbe száműzött létezők egyikére sem, ám az is nyilvánvaló, hogy a mindenfajta apofatikus teológia, gnosztikus és neoplatonikus rendszer közös logikai örökségét Plótinosz fejleszti tökélyre, amikor is úgy fogalmaz, hogy a második isteni hüposztazisz, a *Nús*, a megismerés során létrehozza a létezőt, az utóbbi pedig „léttel ajándékozza meg” a *Núsz*-t.⁴⁵ Ettől fogva az Egy „elkezd hasonlítani” a leginkább létszerű létezőre, a *Núsz*-ra. Mind ez fogalmi nyelvre fordítva nem sokban különbözik attól, amit Heidegger állít, miszerint a *Lét* (*Sein*) kitüntetett létezőként (*Dasein*) mutatkozik meg, illetve faggatható egyáltalán.⁴⁶ Különös paradoxonnal szembesülünk tehát, amely a genealogikus szemlélet jellegéből fakad. Megszoktuk ugyanis, hogy apa és fiú között a hasonlóság az apából fakad, itt viszont azt látjuk, hogy a fiú mint *homoióma* vet árnyékot az apára, akit „soha senki sem látott” (*Jn. 1,18*). Az elmondottak alapján mutatkozik meg csak igazán Jézus Fülöphöz címzett mondandójának metafizikai súlya: „Aki engem lát, látja az Atyát” (*ho heórakósz eme, heóraken ton patera; Jn 14,9*).⁴⁷ Hiszen mindaddig, amíg elvont teoretikus kérdések paradoxonokba, apóriákba torkoltnak, az ember legfeljebb megborzoneg egy kicsit, de ha a paradoxon a létezés

alapatába furakszik, még a lélegzetvétel ritmusa is megváltozik.

Visszakanyarodva a heideggeri példához, aligha lehet véletlen, hogy a *Sein und Zeit* szerzője oly aggályosan különválasztotta a *philosophia christiana* teljes örökségét mindattól, amit ő autentikus filozófiának tartott. Ebben az örökségben a platonikusnak nevezett ontológiai tradíció egészen túl a döntő fontosságú elem a *Deus* mint *verum esse* meghatározása, azaz a Biblia Istenének és az „igazi létnek” az azonosítása, ami az ontológiai és a teológiai hagyomány *hierosz gamosz*ának is tekinthető. Nos, éppen ez a mozzanat az, amelyet Heidegger egyszer s mindenkorra elvet, s ily módon folyamatosan (hosszú évtizedeken át) ott időzik a genealógiai leszármazási rend kiindulópontjánál, konokul tudakolva: micsoda is valójában a logikai ő, akihez/amelyhez a fiaknak hasonlítaniuk kell, aki visszatérőzi a fiak ábrázatát? De sohasem tudjuk meg, mi a lét; legfeljebb a hatvanas évek elején elhangzó, *Zeit und Sein* címen ismert előadás jegyzőkönyve sejteti, hogy nem más, mint a számtalanszor interpretált *Alétheia*-kérdés, maga az *elrejtettség* (*Unverborgenheit*).⁴⁸

A jelen leszármazási rendjét illetően a jelenlét, a *paruszia* nem csupán az iméntiekhez hasonló – mondhatni logikai jellegű – bizonytalanságokat tartogat, hanem a kétségeket és a bonyodalmakat a történő idő saját jogú rejtélyeivel kell „beszorozni”. A „mikor?” kérdése a *paruszia* fogalmának legbensőbb lényegéhez tartozik (ha nem így lenne, a *doctrina christiana* építménye egy csapásra romba dőlne, mint tornádó egy faviskót, úgy söpörné el valamiféle, kinyilatkoztatáson kívüli akarat), ám egyúttal a legnagyobb talány hordozója is, hiszen maga a Visszatérő mondja, hogy az iménti kérdésre a választ egyedül az Atya ismeri.⁴⁹ Mindamellert tudjuk, hogy az európai történelemben jó néhány „hamis paruszia” bukkant fel és enyészett is el hamarosan, miként a zsidóság *galuti* történelmében is fellobbant néhányszor a messiási láng. A kinyilatkoztatás mindenségében a különféle *jelen idők* mind az *eszkhaton*, a *géc* gravitációs erőterében nyerne jelentést, a (hellén) mitológia világában – ahol, miként Prométheusz, az emberek üdvözítője egyúttal az istenek elárulója is – az isten- és a hérosz-történetek „éppen mostja” tölt be hasonló funkciót, másként fogalmazva, (a) *ta propheronta*, a homloktérbe toladó dolgok viszonyrendszere számít érvényes *praesentiának*. A modernitás a nyugati kultúrában pedig nyaklól nélkül keveri össze a fenti pozíciókat, azzal a ki nem mondott igénnyel, hogy a jelen leszármazási rendje egyszerre legyen genealogikus is, meg nem is. Szükség van a múlt – úgymond – megbízható feltérképezésére, továbbá valamiféle távoli ködbe vesző messianisztikus ideológiára, talán még egyfajta Messiásra is, de „Dávid házára”⁵⁰ semmiképp sem. Kicsit hasonló a helyzet, mint Gilles Deleuze és Félix Guattari hetvenes évekbeli értelmezési kísérletében: a genealógia „fájával” (és elágazó gyökérzetével) szemben a *rizóma* (legegyszerűbb esetét tekintve a gumó) „antigenealogikus”.⁵¹ Vagy e tanulmány fogalmi vilá-

45 ■ Plótinosz: *Enn. V.1.4*. In: uő: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Ford. Horváth Judith, Perczel István. Európa, Bp., 1986. 229. old.

46 ■ Szigorú értelemben véve az egész *Sein und Zeit* nem más, mint a „*Dasein* egzisztenciális-időbeli analízise”; ezen a szinten a fenomenológiai módszer – részben legalábbis – máig megóvta Heideggert attól, hogy a léttörténet ősi fellegek és kód lepte tájkára tévedjen – végérvényesen.

47 ■ A fenti, legáltalánosabb fordítás nem adja vissza pontosan a görög mondat értelmét. Ez ugyanis, megítélésem szerint, így fest: „Amint valaki meglátott/felismert engem, már meg is pillantotta az Atyát.” A szimpla látni értelmezés nem számol azzal, hogy mind a particípium, mind a főige perfectumban áll.

48 ■ Martin Heidegger: *Zeit und Sein*. Protokoll zu einen Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein”. In: uő: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976² 1969. 16. old.: „*Wie aber, wenn wir das gesagte unablässig als den Anhalt für das Nachdenken übernehmen und dabei bedenken, da dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Älteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in den Namen A-letheia verbirgt?*”

49 ■ „Arról a napról és arról az óráról senki sem tud, sem az egek angyalai, sem a Fiú, hanem csak az Atya egyedül.” (Mt. 24,36)

50 ■ A Messiás *széfer* *tóldótja* (genealógiája) mellőzhetetlen kritériumként hagyományozza ránk (nem csupán zsidókra, hanem keresztényekre is) a Dávid házából való származás tényét. Ez a mozzanat az, ahol világosan elválnak az ocsú a bűzától, a Messiás, Dávid fia név az összes egyéb lehetőséget kizárva egyetlen autentikus genealógiát ismer el. Am ennek a leszármazási rendnek az igenlése csak a kontextus, vagyis a bibliai kinyilatkoztatás elismerésével együtt lehetséges.

51 ■ Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Rhizome*. Minuit, Paris, 1976.

gához közelebb eső példával élve: olyanok a genealógia nyomvonalai, mint a „kiszáradt patakmedrek a déli sivatagban” (*Zsolt.* 126,4); ha néha esik az eső, megtelnek vízzel, vagy egyszer csak előtörnek a földből, hogy azután eltűnjenek ismét...

5.

Ahogy a bűvópatakok rendszere egyfajta mélyebb alapot sejt, ahol rejtett, egybefüggő felületekre gyanakodhatunk, úgy a (szabálytalanul) szerteszóródó jelen is hasonló „tektonikus alapzatra” épül, még ha nem látható módon is. Mindaz, ami a felszín „fölközt” látszik, hasonló a szerteszórt búzaszemekhez, gabonamagvakhoz; magvak szép, szabályos sorokban vagy éppen mindenféle rendet nélkülözve, netán elhullajtva az út szélén, s ami még rosszabb, kövek között a terméketlen földön. A magvakat – bár elvben gyökér, szár sarjad majd belőlük – egyelőre nem fűzi egybe semmiféle genealogikus viszony, mégis, az a bizonyos „mélyebb alapzat” szinte azonnal kirajzolódik, legalábbis a nyugati kultúrában, amint szinte automatikusan egy bizonyos bibliai *példázatra* gondolunk.⁵² A véletlen elrendeződés mögött fölsejlik egy magasabb rendű Akarat műve, valamint a vele tudhatóan szembeszegülő Széjljárás, amely – tőle telhető módon – a magvakat az út szélére, avagy a köves talajra sodorja. Akárhogyan is, az előbb fölvezetett metaforikát összefoglaló képzet: a szétszóródás, a szétszórás, a *Septuaginta* görög nyelvén a *diaszpóra*. Noha pontosan tudjuk, hogy a *diaszpeiro* ige általában a héber *zára* fordítása, s ekként inkább abba a negatív kontextusba illeszkedik, amely az engedetlen nép eljövendő (mindig eljövendő) szétszórására, a *galutra*, az *exiliumra* vonatkozik,⁵³ s az újszövetségi *koíné* ugyanezt az igét használja, amikor a jeruzsálemi ösgyülekezet üldöztetéséről és a hívek meneküléséről esik szó.⁵⁴ A *praeverbium* nélküli igealak a mindenfajta magvetésben benne rejlő ígéretet fejezi ki elsősorban. Azt ugyanis, hogy a szétszórás után – ígéret szerint – összegyűjtésnek kell következnie.

A zsidóság (és bizonyos fokig az egyház) „világtörténelmében” a diaszpóralét természetrajza áttételesen a jelen megtapasztalására is érvényes, legalábbis a kinyilatkoztatás világában. A *szétszórás*, ama bizonyos hajdani *paruszia* szilánkjai (amelyeket túlbuzgó időszakok gyermekei – képletesen szólva – kézzel próbáltak meg összeszededegetni, csakhogy valami érzéki bizonyosságot nyerjenek a Megváltó földi létezéséről), valamint az összegyűjtés az „eljövendő” *paruszia sub specie aeternitatis* nyilvánvalóan egynak tekintendő; a Biblia apokaliptikus gondolkodásmódjának másként aligha lehet értelme. Ennek megfelelően neveztem a diaszpórat „mindig tartó” állapotnak, sőt eseménynek, ahol és amikor a szétszórás és az egybegyűjtés valóban *egyszerre* zajlik, akárcsak az a nagyszabású metafizikai háború, amely a földi események (nem látható) hátterében folyik. Csak egyetlen példával élve: Gábor György könyvében a mindent átfogó

„narratíva” az a konkrét, történelmi háború, amelyet már Nabu-kudurri-uszur megkezdett, de Titus terjesztett ki a *hurbán* által valóban „globális” méretűvé; Róma és Jeruzsálem majdan Moses Hessnél⁵⁵ megjelenő szimbolikus ütközete Nietzschénél emelkedik az egész világtörténelmet átható metafizikai háború rangjára.⁵⁶ Ez a háború nem egyszerűen oka vagy gyökere a szétszórásnak, hanem maga a szétszórás; ahhoz, hogy a diaszpóralét felszámoltassék, az eljövendő/visszatérő Messiásnak ezt a háborút mindenképpen győzedelmesen kell megvívnia. Ha ez megtörténik, a messiási uralom – legalábbis korszakos érvénnyel⁵⁷ – a világalom helyébe lép.

„Ha ez megtörténik” – az iménti megfogalmazás igazából többes számban értendő, hiszen a szóban forgó háború – legalábbis a *Jelenések könyvének* tanúsága szerint – két ütközetre bomlik, s a két esemény között éppen ezer esztendő telik el.⁵⁸ A közties idő, e sajátos *aetas medii* az úgynevezett „ezeréves királyság” (*Jel.* 20, 1–6) az a világkorszak, amelynek kronológiai felderítésén oly sokat fáradoztak az egyházatyák – Julius Africanustól, Clemens Alexandrinustól, Hippolütosztól egészen Ágostonig. Amikor mindez bekövetkezik, nem csupán a diaszpóralét felszámolása lép új szakaszba – a jelen(lét) szorgalmas magvetői szó szerint „virágba borítják a sivatagot” –, hanem világunkat tengernyi jelen borítja el az örökkévalóság felől is. Amennyire tudható: a diadalmos Messiás kíséretében lévő örökkévaló lények és a feltámadó „igazak” együtt „időznek” majd a földön az efemer éltű emberekkel. A profetikus jövő – mint par excellence *jelenlét* – mindenesetre „historiográfiai” szempontból nehezen értelmezhető, vagy éppen sehogy. Amennyiben a történetész – s ebben Gábor Györgynek igaza van – csupán a vélt-valós „múltba

52 ■ A szinoptikus evangéliumokban olvasható példázatra a magvetőről, lásd *Máté* 13,3–9.

53 ■ Gábor György könyve kimerítően vizsgálja a diaszpóralét aspektusait, lásd elsősorban a *Két világ polgára, avagy Philón szabadon választott családja* című fejezetet.

54 ■ Ap. csel. 8,1–4.

55 ■ Moses Hess: *Róma és Jeruzsálem. Az utolsó nemzeti kérdés. Levelek és megjegyzések*. Ford. Giszka János. Múlt és Jövő, Bp., 2011.

56 ■ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Bp., 1996. 53–56. old.

57 ■ Az ezeréves messiási királyság földi megvalósulása – a *Jel.* 20,1–6., illetve 7–10. szerint – megelőzi a Góg és Magóg névvel jelzett háborút, tehát ha csak egy rövid időre is, de a messiási uralmat egy minden addigit fölülmúló világtörténelmi krízis és világháború követi.

58 ■ A fenti szövegszakaszra hivatkozva: a *Jel.* 19,17–21. beszél el néhány mondatban az ezeréves korszakot megelőző világháború menetét, következtetésképpen a millenniumi korszak angyalok és emberek közös világháborújával kezdődik és végződik.

59 ■ Az „örökkévalóságra nyíló ablak” hasonlat Florenszkijtől származik. Pavel Florenszkij: *Az ikonosztás*. Ford. Kiss Ilona. Typotex, Bp., 2005. 60. old. Florenszkij természetesen a „szent hagyományból” kölcsönzi a kifejezést.

60 ■ Különös paradoxon, hogy nagyjából a második ókeresztény nemzedék életideje óta a „paruszia irdatlan nyomásának” a katekhón egyház áll ellen, amennyiben a *II. Thesszalóniki levél* 2,1–12. szövegszakaszának legerőteljesebb

zárt jelen” faggatására vállalkozhat, (hogy tevékenysége milyen mértékben minősül illuzórikusnak, arról most ne beszéljünk!), akkor a tudományos érvényű *filológia* és az *exegézis* között mélyebb szakadék húzódik, mint amilyenről a *Lukács-evangélium* példázatában olvashatunk a gazdag ember és a Lázár nevezetű koldus történetével kapcsolatban (Lk. 16,19–31.). Ez a bizonyos szakadék – mint megtudjuk – a Seol két része, „Ábrahám kebele” és a Hadész között húzódott, s a példázat tanúsága szerint lehetetlen volt az egyik helyről a másikra átjutni. Ám az is lehetséges, hogy az előbbi példánkkal kapcsolatban talán mégsem ilyen reménytelen a helyzet, s a történettudományt a teológiától elválasztó szakadék fölött mégis „átgondolhatja magát” az ember. Ha nem teszi meg, főleg ha kísérletet sem tesz rá, megoldhatatlan nehézséggel szembesül: egyrészt a Földet elborító *korszakos jelen* már az ikonfestőnek sem kínál érvényes szüzsét (hiszen az ikon nem lehet immár „ablak” az örökkévalóságba),⁵⁹ másrészt pedig a „világi festő” – jelen esetben a történész – sem vihethi fel a freskót a porig rombolt világ-fal hült helyére. Ha ezzel a kettős lehetetlennel szembesülünk, akkor belátható: az „átgondolás” megtagadása nem egyéb, mint annak tudomásulvétele, hogy a diszpóralétbe kényszerült, száműzött jelen szilánkjainak („magvainak”) a szorgos összegyűjtögetése egyfajta soha véget nem érő folyamat lesz. Ennyi, és ebbe bele kell törődni. A többit majd az eljövendő nemzedékek odaszánt (mű)gyűjtögetői végzik, és így tovább. Így legalább nem sérül a genealógia elve. Márpedig minden jel arra vall, hogy a különféle tudományágak és kultúrák globális szellemi otthona, a parttalan időviszonyokat korszakokba rendező s a lokális szellemi-logikai struktúrákat egységesítő bibliai kinyilatkoztatás nem

interpretációjához igazodunk. Pál apostol az „Úr napjának” (*hé hémera tu Kúriu*) eljövételével kapcsolatban írja, hogy az említett eseményt mindenképpen meg kell, hogy előzze a mindent átfogó *aposztázia*, valamint a „törvénytíprás emberének” (*ho anthróposz tész anomiasz*) megjelenése. Az utóbbi megjelenését azonban egyelőre megakadályozza valamiféle erő. „Nem emlékeztek rá – folytatja a levél szerzője –, hogy mikor még nálatok voltam, megmondtam nektek mindezt? Es tudjátok, hogy mi az, ami most még visszatartja (*to katekhon*), hogy csak a maga rendelt idejében jelenjék meg? (*eisz to apokalüpténai auton en tó heautu kairu*). Mert a törvénytíprás misztériuma már működik, csakhogy annak, aki ezt mind mostanáig visszatartja, el kell tűnnie ez útból.” (*monon ho kathekon arti heosz ek meszu genétai; II. Thessz. 2,6–7*.) Ama titokzatos erő, akit a szöveg másodikjára szubjektumként nevez meg (*ho katekhón*), a bevett értelmezés szerint az Egyházzal azonos.

61 ■ A két egyetemességkonceptió egymáshoz való viszonyával behatóan foglalkozik Gábor György is, elsősorban a „Mert idegenek voltatok ti is...” (Az idegen biblikus és rabbinikus értelmezése) című fejezetben.

62 ■ Plótinosz: *Enn. II,9*. Az antik gnózis értelmezéséhez kulcsfontosságú szövegszakasz keletkezésének körülményeiről Porphyriosz is megemlékezik a *Vita Plotiniben*. Eszerint a Mestert nem csupán teoretikus ellenszenv fűzte a gnosztikusokhoz, hanem mélyen fel is háborította e „súlyosan szellemi emberek” gondolkodásmódja a teremtett világ harmóniájáról. Porphyriosz: Plótinosz: *Az Egyről a szellemről és a lélekről*.

„közös guberálásra” hívott el, ennél valószínűleg impozánsabb feladatot bízott az említett tudományszakok képviselőire. De valójában mit is?

A kérdés már csak azért is mellbevágó, mert a válaszadó nem csupán intellektusával (*nüsz*), hanem teljes egzisztenciájával felel a mondottak érvényességéért. Ahogyan például egy neoplatonikus gondolati rendszerben senkinek sem jutna eszébe aktuális jelenlétek után kutatni – hiszen Plótinosz örökkévalósága jelenlét és semmi más, jelenlét mindenkor és mindenütt (schellingi értelemben akár panteizmusnak is mondhatnám) –, úgy a kinyilatkoztatás világában ez az egyértelmű állásfoglalás nem tartható, a bibliai történetek mindig idő és örökkévalóság határvidékein játszódnak, ahogyan mindenfajta érvényes exegézisnek is ott kell(ene) megszületnie. Ennek megfelelően éppen a határvidéken időző számára a legnyilvánvalóbb, hogy még a *paruszia* irdatlan nyomásával szemben is⁶⁰ a *világ-fal* áll; mindenfajta üzenetnek – legyen bár felirat vagy kép – *ott* kell megjelennie.

A világ tehát nem lehet önérték, hanem egyszerűen mindenfajta jelen(lét) hordozója; ekként tehát szubsztancia, se több, se kevesebb. Színtere az összegyűjtésnek, vagyis a diaszpóralét felszámolásának, s annak az újfajta *egyetemesség*-fogalomnak, amelyet zsidóság és kereszténység egyaránt megígér. Az előbbi egyfajta „egyetemes prozelita-létben” (a hajdani noahi szövetség szellemétől nem függetlenül), az utóbbi pedig az egyetemes kereszténnyé válásban, a Földlakók *személyes* metanoiája révén képzelet el a folyamat végpontját.⁶¹ Noha kulcsfontosságú újtestamentumi szöveghelyek – elsősorban is a *Római levél* 11. fejezete – világosan rendelkeznek a zsidóság és kereszténység „utolsó időkig” tartó, autonóm üdvtörténeti útjáról, éppen eme bizonyos „utolsó idők” koreográfiája *most* távolról sem tűnik egyértelműnek. Annyi azonban jól kivehető, hogy az előbb említett kétféle egyetemesesség szorításában valami egészen új, még meg nem tapasztalt jelen formálódik, amelyről egzakt módon nagyon keveset tudunk ugyan, ám közeli jelenlétét mégis érezzük, ahogyan a tavasz illatát érzi meg az ember a kései télben.

Különös módon zsidóság és kereszténység inkonzisztensnek tűnő egyetemesség-elvárásában van valami szembeötlően közös mozzanat, s ez egyfajta világidegenség, amely azonban távolról sem azonos a Plótinosz által már a III. század derekán ostorozott gnosztikus világmegvetéssel.⁶² „E világ” (*ho koszmosz hutosz*) – a mi világunk, az ember otthona, így rendelkezik erről a Biblia Istene már a *Teremtés könyvének* elején. Bár éppen a plótinoszi „gyönyörködőnivaló” jól érzékelhetően hiányzik belőle, hiszen az egész teremtett világ (*ktiszisz*) átok alatt görnyedezik. Különös otthon az – vethetné ellen bárki –, amelyik „domesztikálásra” szorul, de paradox módon mégis ez a helyzet. Az „otthon lenni” pozíciójában viszont a világidegenség nem azt jelenti elsősorban, hogy lakóhelye ellenséges az emberrel szemben, hanem azt, hogy – egészen pozitív értelemben – „helyet”, „teret

ad” az *idegenek*. Ne feledjük, mint *igaz ember* (is *caddig, anthróposz dikaios*) idegenként kezdte pályafutását a „bálványimádók világában” az Özönvíz előtt Hanókh és Noah, később pedig Ábrám/Ábrahám, akit Pál apostol a „hit ősatyjának” nevez. Földi jelenlétükből érvényes és máig ható jelen fakadt, amely nem páráként foszlik szét, hanem mindig – így most is – képes jelent alapítani, méghozzá olyan jelent, amely a „jövő felől” is megtapasztalható. Az idegen (*gér*) otthonteremtő műve – a „vándorló arámié” csakúgy, mint a népeké, az Egyházé és Izraelé – máig tart, s még egyáltalán nem fejeződött be. Mindamellett a teológia, a filozófia, vagy éppen a történettudomány jelen fogalmának természetére nézve nem csupán az jellemző, hogy a *paruszia* gravitációs erőterében formálódik, hanem az is, hogy újra és újra *alapításra* szorul. Aligha szükséges külön is hangsúlyozni, hogy a jelen alapítvány volta teljes egyértelműséggel a világgal szemben mutatkozik meg, hiszen a világot a Biblia istene nem alapította, hanem *teremtette*.

Tudjuk, hogy a világ (legalábbis jelenlegi formájában) romlandóbb és múlékonyabb anyagból készült, mint a benne „megmutatkozó” jelenlét, mégis minden olyan maradandó műalkotásnak, amelyik a *parusziát* „eleveníti meg”, így vagy úgy, de a világalon kínálkozik hely. Ennek megfelelően *fal* és *kép* sorsa közös, egymástól elszakíthatatlan. Még a fantáziának is határt szab az iménti felismerés, hiszen bár tudjuk, hogy léteztek és létezni fognak a mi világunk előtti és utáni korszakok, szótári értelemben ezeket mégsem vagyunk képesek másként nevezni, mint „világkorszakoknak”. A schellingi nyelvi distinkció – *Zeitalter* és *Weltalter* között – nem honosodott meg a magyarban. Az idegen mint világvándor mindenestre saját korszakának polgáraként rója útját, ám saját *aiónjából* kitekintve lényegében ugyanaz a kétséggyötri, mint bármely másik kor szülöttjét: ha a fal valóban leomlik, mi lesz a freskókkal, amelyek az ő elvitathatatlan jelenét, tulajdon életét beszélik el?

6.

Gábor György könyvének nagy erénye, hogy az európai festészet fontos korszakaiból vett illusztrációk valódi *ekphraszisz*ként sorakoznak föl az értelmezés („történeti hermeneutika”) eszköztárában. Természetesen ahhoz, hogy igazi ekphrasziszról beszélhessünk, az illusztrációnak először saját, etimológia diktálta küldetését kell beteljesítenie. Az illusztráció ugyanis küldetése szerint „fényt vet”, nem pedig árnyékot az írásba foglalt történetre. Úgy is mondhatnám, a képek csak akkor szólalnak meg, ha e fényforrás-szerepüket már betöltötték. Az eddigi mondandóra nézve ilyen „beszédés” fényforrásként szeretném kiemelni Luca Signorelli 1499–1504-ben készült, az orvietói dóm-ban látható freskó ciklusának egyik képét, amely *Az Antikrisztus prédikációja* címet viseli.

Nem csupán a dóm belső tere érdemel különös figyelmet, hanem a környezete is. Orvieto, e szik-

latetőre épült umbriai kisváros maga a testet öltött szürrealizmus⁶³ – ha az Antikrisztus etruszk lenne, minden bizonnyal innen származna. A legkorábbi rétegeit tekintve jobbra etruszk lakó- és kultuszhelyekre épült *urbs* a maga döntően középkori arculatával (a dómot a XIII. század végén kezdték el építeni) mintha csak egy nagy és kortalan misztérium díszletétül szolgálna, amely misztérium szellemisége – tartok tőle – nem a zsidó-keresztény hagyományban gyökerezik. Mindenesetre Fra Angelico és Benozzo Gozzoli kezdte el a dóm Szt. Brictius-kápolnájának kifestését. Ötven évvel később, 1499-ben kapott megbízást Luca Signorelli a kápolna oldalfalainak – főleg a *Jelenések könyve* utolsó fejezeteihez kapcsolódó – freskóira. Az élénk táruló látvány valóban döbbenetes. Am bennünket most nem elsősorban az itáliai reneszánsz freskófestészet „genealógiája” érdekel, hanem Signorelli művének néhány figyelemre méltó dramaturgiai furcsasága.

Az Antikrisztus prédikációja több képsíkra és jelenetre oszlik. Ha a feltételezhető alapszövegre, a *Jelenések könyve* 13. fejezetében olvasható változatos szörnyűségekre gondolunk, akkor ez a megoldás már önmagában természetesnek tűnhet. Bármily csábító volna is azonban az oldalfalon megjelenített eseményeket a bibliai szöveg illusztrációinak tekinteni, nagy valószínűséggel nem erről van szó. Inkább talán arról, hogy Signorelli a város történetének korabeli eseményeit érzékelt az antik, illetve a kora középkori apokalipszisábrázolások méltó örökösének, így az utolsó újszövetségi könyv „negatív Szentháromsága”, a Sátán, az Antikrisztus és a Hamis próféta – elvben legalábbis – a hajdani Orvieto polgárainak arcvonásait is viselhetné.

Orvieto ekkoriban polgárháború szabdalta város, köszönhetően elsősorban a Monaldeschi és a Filippeschi család (már-már shakespeare-i dramaturgiai külsőségekbe illő) vetélkedésének; az épületek egy része félig romokban áll, az erőszak napról napra áldozatokat követel: igazán adottak tehát a külsőségek ahhoz a mindmáig eljövendő diabolikus történethez, amelyet a Názáreti Jézus *Lukács evangéliumának* tanúsága szerint⁶⁴ „előre lát”. Megjegyzendő, hogy a bibliai jelenet(sor) döntő mértékben a Sionhoz kötődik, s feltételezi a jeruzsálemi Szentély újbóli felépítését; ezt a szigorú teológiai előfeltételt Signorelli a templom falán megjelenő templom képével „érezkelteti”, s a hangsúly valóban az „érzéki” jelzőre esik, tudatosítva, hogy a történendők nem eshetnek meg bárhol és bármikor – ilyenformán a jelenet a végletes allegorizisbe fúlna –, egyfajta (rejtjeles) művészi kauccióra van szükség ahhoz, hogy az „éppen akkor” és

63 ■ A magyar irodalom elkötelezett híve ilyenkor képtelen nem Szerb Antalra gondolni, ha történetesen erre jár is, mindenütt Umbria ezen részének az *Utas és holdvilágban* stilizált tájait jutnak az eszébe.

64 ■ A bibliai hagyományban *Jesája* 66,22-től az *I. Kor.* 15-ön át egészen a *Jel.* 21,1-ig „a mindenség újratereemtésének” kell következnie.

„éppen ott” helyzet meghatározása hihetővé váljon. Miféle kaucióról beszélhetünk?

Elsősorban is a kép előterében némán álló Antikrisztus figurája érdemel figyelmet, még pontosabban a „negatív Hegyi beszédet”, a földi diabolokrácia alkotmányát deklamáló alak majdhogynem szintelen szeme, vak tekintete. (A korai középkor egyik leg-szebb *Apokalipszis*-illuminációit tartalmazó *Urgell-kódex* kiadója, Umberto Eco – Borges helyett – akár

burkolt fiatalember, talán a már említett Monaldeschi család sarja, átellenben pedig egy fiatal nő alakja tűnik ki (akár az előbbi fiatalember szimmetrikus párja is lehetne), de még inkább a mellette álló különös figura, aki pénzt számol a nő kezébe. Öltözéke és szakállviselete alapján feltehetőleg az 1500 táján Orvietóban lakó pár tucat zsidó család egyikének tagja. Ha a szóban forgó időszak legnevezetesebb zsidó egyéniségeit idézzük fel, akkor minden bizonynal



őt is választhatta volna közismert regényalakjának mintájául). Ha hihetünk a művészettörténeti hagyománynak: ő a Firenzében 1498 tavaszán kivégzett Fra Girolamo Savonarola, akit Signorelli nem kedvelt különösképpen, s talán Marsilio Ficino *Apologia contra Savonarolam* című értekezéséből meríthetett ötletet a figura megformálásához (Ficino e művét Savonarola kivégzésekor, röviddel saját halála előtt írta).

Am akár a kiközösített dominikánus volt az Antikrisztus „modellje”, akár nem, az *Apokalipszis*-illusztrációk korhoz kötődő aktualitása nyilvánvaló. Nagy valószínűséggel hasonló a helyzet a központi figura mellett jobbra, illetőleg balra lévő férfialakkal is. A jobb oldali alak egy kikent-kifent divatfffy, rózsaszinbe

Moisé de Blanis áll előttünk, a hírneves természettudós, rabbi és a polgári foglalkozását tekintve bankár. Amennyiben a jelenetet allegorikusan értelmezzük, aligha lépünk túl a bevett sztereotípiákon – a sötét zsidó ármány éppen bűnbe taszítja a naiv Ecclesiát (az már Savonarola szellemének diadalát jelentené, ha kijelentenék: a szóban forgó nőalak inkább prostituáltként tűnik!) –, ha nem, akkor mindenképpen el kell töprengenünk azon, hogy a bibliai alapszöveg egyik meghatározó személyisége, a Hamis Próféta hiányzik Signorelli freskójáról...

Az igazsághoz hozzátartozik, hogy az Antikrisztus megnevezéssel a jánosi teológia másik szöveghagyományában, a levelekben találkozunk, a *Jelenések* 13. fejezetében enigmatikus nevek sorakoznak: „sárkány”

(*drakón*), „*thérion*” (vadállat, Károli bevett fordításában: „fenevad”), „*allo thérion*” (másik vadállat); az értelmezői tradícióban a két vadállat az Antikrisztus és a „hamis próféta” (*pszeudoprohétész*). A 13. fejezet tanúsága szerint a földből feljövő másik vadállatnak „a bárányéhoz hasonló két szarva volt, és úgy beszélt, mint a sárkány” (*kai eikhen kerata dño omoiai arnió kai elalei hõsz drakõn, Jel. 13,11*) Signorelli a két szarvat mindkét negatív főszereplő homlokára ráfesti, jelezve,



hogy a világalalom, ha időlegesen és illegitim módon is, de a negatív Trinitas, a Diabolosz, az Antikrisztus és a hamis próféta kezében van. A kép középtérben látható, hogyan kínozzák meg és végzik ki azokat, akik „nem imádják a vadállat képmását”. Szavukra jelek és csodák történnek, elámitják a tömeget. Minden egybevág tehát, mi szükség van akkor a teljhatalmú Antikrisztus *prédikációjára*?

A már idézett szövegrészben azt olvassuk, hogy a sárkány átadta hatalmát (*exszia*) a vadállatnak. Hatalma 42 hónapon át tart (vagyis a dánieli jövendölés három és fél évhetőnek megfelelő ideig) és két dologban nyilvánul meg: egyrészt az Antikrisztus bármit megtehet, amit csak akar, másrészt ezt meggyőzően teszi azok számára, akik csatlakoznak hozzá. „És adatott neki nagy dolgokat valamint blaszfémiát szóló száj” – szerepel a következő mondatban. Vagyis „prédikációi” döntően fontosak, hiszen legitimálják és megerősítik a *sacrilegium* nagy művét ama bizonyos három és fél éven keresztül tartó, természetfeletti sűrűségű jelenetben. Luca Signorelli ezt kísérel meg átplántálni a romlandó világ-falra. Nem minden eredmény nélkül, a „prédikáció” a nem hallható sza-

vak némaságával egyetemben is roppant beszédesnek tűnik.

A többszólamú mű igazán érdekfeszítővé akkor válik, ha figyelmünket a baloldalt az előtérben imára kulcsolt kézzel álló, feketébe öltözött férfiakra fordítjuk. Signorelli önmagát és Fra Angelicót örökítette meg a reneszánsz festészet világát tekintve egyáltalában nem szokatlan módon. Nem világos azonban, hogy *hol* is vannak ők és *mikor*? A Történet melyik dimenziójának a szereplői valójában? Vajon a bibliai látomás szemtanúi ők, s egyúttal a prédikáció hallgatói egy, pontosan meg nem határozható majdani jelenben, avagy a Könyv tanúságtévői, akik Orvietóban, egy régi-régi századfordulón „látják” nagyjából azt, amit mi is látunk, illetve látni vélünk? Ez utóbbi esetben a *látás* fantáziává, teremtő képzeletté minősül; s ez a nem túl megrendítő felismerés a jelent még illékonyabbá, még megragadhatatlanabbá teszi. Ha ugyanis az utóbbi eset az igaz, akkor a két festő jelenléte a képen olyan, mint valamiféle képaláírás, cégjelzés, a *tanú* pozícióját lényegileg nem érinti. Nyugodtan ácsoroghatna ott a helyükben a *Múltba zárt jelen* szerzője vagy e tanulmány írója is a maga kissé anakronisztikusnak tűnő öltözetében. Ha viszont az előbbi eset az igaz, akkor egy metafizikailag képtelen pozíció kísérleti megörökítésével van dolgunk, ugyanis a „negatív paruszia” – vagyis a bibliai szöveg maga – ilyesfajta kívülálló jelenlétet nem engedélyez. Ebben a világban rezzenetlen tekintetű kívülálló csak az lehet, aki maga már behódolt az antikrisztusi világrendnek, amit nem feltételezhetünk a két festőről. Miféle logikai pozíció volna még lehetséges? A *kívül(lét)* esélye kínálkozik már csak, kívül mindenfajta – anakronisztikus, a műalkotás saját idejéhez kötődő, avagy valamiféle eszkatologikus jövő táplálta, netán az életidővel elegyedő – *praesentián*, osztozva a jelen sorsában, a *szerűzetésben*.

A *kívül* az a biztonságos hely, amely megóv az eljövendő vég megfestett szörnyűségeitől, az aktuális jelen fenyegetésétől s azoktól a könnyű szélrohamoktól, amelyek egy eljövendő hatalmas vihar előérzetét keltik. Innen kényelmesen szemlélhetők a világ-falra felvitt freskók, legalábbis azok, amelyeket egy élet időtartama alatt „meg lehet nézni”. A műgyűjtő, de főleg a műélvező sajátos jelenlétének színhelye ez. Mégis nagyot téved, aki azt hiszi: valamiféle *asylum*-ról volna szó: a műélvezőt nem az a veszély fenyegeti első-sorban, hogy a világ-fal egyszer csak leomlik, s egy csapásra mindent maga alá temet – ami *képtelenség*. A világ az apokaliptikus vég drámai főszereplője.⁶⁴ Mindaz, amit a műélvező látni kényszerül, nem más, mint hogy a falra festett képek egyik pillanatról a másikra megelevenednek (akár ha Pasolini műfajalkotó kísérletét látnánk), s a *jelenetek* szökőárként, elemi erővel sodorják magukkal a Történelem népét. Elenyészik a különállás, elenyészik a kívülálló elegáns pozíciója is. Amikor ez bekövetkezik, a száműzött jelen hazatalál. □