Rugási Gyula

Messianizmus és történetfilozófia

A prehistória születése (Teológiai-filozófiai töredék)

„Ha a pillanat nem létezik, akkor az örök visszafelé, múlt idejűként jelenik meg. Ez olyan, mintha elképzelnék egy embert, amint megy az úton, de a lépést nem képzelném el, és a mögötte lévő út úgy jelenik meg, mintha azt már megtette volna."
/Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*/[1]

1.

A pillanat- és a kereszténység genealógiája

A *Mi filológusok* című *Korszerűtlen elmélkedés*hez (1875-ben) készült vázlatok, tervezetek között olvasható Nietzsche egyik legradikálisabb kereszténységet kritizáló megjegyzése. „A kereszténységgel egy olyan vallás kerekedett felül, amely az ember görögség előtti állapotának felel meg. Hit a mindenben és minden egyes emberben végbemenő bűvös eseményekben, véres áldozat, babonás félelem a démonok büntetésétől, kétség önmagunkban, eksztatikus tépelődés és hallucináció; maga az ember jó és gonosz szellemek és harcaik küzdőterévé vált."[2] Nagyjából három évtizeddel korábban, Nietzsche mindmáig legfontosabb szellemi antipódusa, a különc dán filozófus Kierkegaard a következőket veti papírra egyik, 1844-ben napvilágot látott, álnéven írott művében: „Ha a görög élet egyáltalán meghatározná valahogy az időt, akkor azt a múlt idővel tenné, ez azonban nem a jelennel és a jövővel kapcsolatban lenne meghatározva, hanem csak olyan formában, amelyben az idő egyáltalán

[1] Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma* (Rácz Péter fordítása, Göncöl Kiadó, Bp., 1993.) 107.
[2] Friedrich Nietzsche: *Gondolatok és vázlatok a «Mi, filológusok» című Korszerűtlen elmélkedéshez* In. - -: *Ifjúkori görög tárgyú írások* (Molnár Anna fordítása, Európa, Bp., 1988.) 222.

meghatározható, vagyis elmúlásként. Itt válik nyilvánvalóvá a platóni emlékezet jelentése. A görögség számára az örök valahol hátul van, mint a múlt, amelybe visszafelé haladva lehet bejutni."[3] Kierkegaard megközelítése alapján az örökkévalóság érintése /a nevezetes „pillanat"/ által egyetemes egésszé illeszkedő földi történelem szemléleti horizontjához mérten mindenfajta kultusz, vallás, mitikus történelem *örökkévalóság* fogalma szükségképpen csak „múlt idejű" lehet, mintha az imént említett horizont mögött éppen lebukni készülő Nap fényét látnánk, tudván tudva persze, hogy e lenyugvó Nap fennen világlik ma is; hiszen – folytatja a gondolatmenetet a dán filozófus –, ha a múlt valóban elmúlt volna, az ember életét nem szőné át a szorongás, s a bűn-történet a maga egészében „megbánható volna".[4]

Mindaz, ami az idézett szövegszakaszra vonatkozóan a történeti filológia, illetőleg a modern historizmus szellemében kézenfekvő logikai ellentmondásnak, a mindennapi történeti tapasztalatot megcáfoló inkonzisztenciának tűnik, (vagyis, hogy a keresztény, illetve a görög „világ" viszonyát tekintve melyik minősül inkább a másik múltjának?), az megítélésem szerint igazából nem más, mint két, az antikvitás idején még egyként eleven, kortárs tapasztalat összeütközése.

Nietzsche *kinyilatkoztatás nélküli*, majdan pedig az *egyszemélyes kinyilatkoztatás*ra alapozott, a gravitációs összeomlás állapotába jutott világa, illetve Kierkegaardnak a *bibliai kinyilatkoztatás* által meghatározott mindensége nem csupán logikailag, avagy „teoretikusan" viszonyulnak

[3] Kierkegaard: *A szorongás fogalma* i.m. 107.
[4] Kierkegaard: *A szorongás fogalma* i.m. 109.

egymáshoz, hanem a történeti tapasztalatot eredendően befolyásoló temporalitás szintjén is; ha tetszik egymás kikényszerített múltja, netán jövője gyanánt. Nietzsche esetében talán úgy is fogalmazhatnék: ilyennek „látszik" a bibliai üdvtörténet árnyékában szükségképpen történeti alakot öltő mindenség a kinyilatkoztatás világán *kívül*.[5]

Szemben az elmúlt két évszázad historizmusa által megerősített vélekedéssel, amely a historia mundi, a „világtörténelem" fogalmát úgy állítja be, mint valamiféle szigetet, amely a belátható múlt egy bizonyos időszakában emelkedett ki az őt körülvevő óceánból, az előidő emléktelen vizeiből, a prehistória nem az „archaikus múlt", illetőleg a „történelem előtti" megfelelője. Sokkalta inkább arról van szó, hogy a Történelem-előtti a Történelem szülötte, az előbbinek mitikus leszármazottja, olyan képződmény, amely („aki") akár egyfajta átkot hordozza magán azt a képességet, hogy a történő idő bármely pontján képes legyen archaikus múlttá változtatni egy-egy korszakot, vagy éppen efemer pillanatot. Ahogy ez a

[5] A döntő kérdés természetesen az, hogy mit is jelent a fentiekben megfogalmazott *kívül* fogalma?

A kérdésre adandó válasz mindenképpen összefügg a perehistória kifejezésnek mind a hétköznapi nyelvhasználatban, mind pedig a történeti filológia nyelvében kimutatható homályos jellegével, bizonytalan múltjával, s feltehetőleg bizonytalan jövőjével is. Az előbbiek értelmében ugyanis az „egyetemes történelem" eszméjét körülölelő prehistória ideája megjelenhet világkorszakok hajnalán, a születés igéretét hordozva, de ugyanígy, a mulandóság képzetébe burkolózva is. Akár így, akár úgy, a *történelem-előtti* eszméje, s méginkább a köréje szövődő költői metaforika „helyet hagy" a metafizikai térben, egyfajta sejtelmes távlatot teremtve a történeti szemlélet számára – mintha a belátható és tudható múltat a beláthatatlan és ismeretlen idő roppant tömege övezné. Az így létrejövő *mélység-horizont* megteremtése olyan tett, amely szemmel láthatólag a történelem előtti jószerével valamennyi szellemi munícióját felemésztette; a vélhetően eredetileg nagyerejű teremtő szavak költői metaforákká szelídültek, vagy pedig az allegorézis csapdájába estek.

Kierkegaard, illetve Nietzsche nevével fémjelzett példa esetében is fölsejlett: a prehistória az adott esetben kortársként rivalizáló világkorszakok egymásnak feszüléséből, háborúságból keletkező tektonikus repedés, avagy szakadékká szélesedő territórium, amely végérvényesen elmúltként rántja magába, s a maga alvilágában Perszephonéként tartja fogva idegen vallások, korszakok *örökkévalóság* felfogásait.[6]

Aligha kétséges, hogy a gyökereit tekintve mégis csak a zsidó-keresztény tradíció által meghatározott „nyugati hagyományban" történelmek és prehistóriák *pluralis*a különösnek, sőt adott esetben abszurdnak hat, hiszen első látásra az imént említett hagyomány fundamentuma egybefüggő, szétrombolhatatlan alakzatot sejtet. A zsidó-keresztény teológia számára a Biblia egyetlen kinyilatkoztatás fogalmából következő *egyetlen örökkévalóság*, valamint *egyetlen mindenség* gondolata éppen úgy „szinguláris", egyetlen uralom alá vetett szellemi univerzumot sejtet, mint az európai filozófia parmenidészi öröksége; az utóbbi – néhány ünnepélyes mondat formájában – akár egy archaikus sztélére is felvéshető lenne, s e mondatok egyike minden bizonnyal így hangzana: „A Mindenség – Egy." A Mindenség tehát Egy, ám a prehistória (pontosabban a mögötte álló erő) rést üt ennek a magát egyetlenként kinyilvánító világnak a falán,

[6] Az, hogy idegen kultúrák, avagy vallások *örökkévalóság*-felfogása, a szellemi eredet „származási helye" végérvényesen a múltba, sőt lehetőleg a régmúltba taszíttassék, szinte valamennyi üdvtörténeti koncepció természetes velejárója. Ha ugyanis az iménti szándék sikeresen megvalósul, a „másik örökkévalóság" a győztes diadalmas őstörténetének, s az azt megörökítő hősi eposznak a részévé válik. A harc itt minden esetben a *múlt* metafizikai kűzdőterén zajlik, a prehistória kizárólagos birtoklásáért.

folyamatosan azt sugallva, hogy az *arkhé*[7], az *eredet* e falon *kívül*, minden estben extra muros keresendő. Ha a Szinaj hegy tövében elhangzó kinyilatkoztatás körülbelüli „történeti dátumát" számítjuk, nagyjából három és félezer éves szirén-dal sző egyre terebélyesedő hősi éneket a *kívülség* mámoros gondolata köré.[8]

Amennyiben a történelem-előtti gondolata a világkorszakok összeütközése mellett az arkhé kérdésével is szorosan összefügg, a bibliai kinyilatkoztatás örökségét hordozó zsidó, illetőleg kerszetény tradíció genealógiája rendkívül bonyolult topológiai alakzattal írható le. Annyi azonban bizonyos, hogy az ilyesfajta genealógiának, (a leszármazási rend feltérképezésének) édeskevés köze van a kései antikvitás történet-teológiai, vagy az újkor történetfilozófiai szemléletmódjához. Az eredet felszín alatti összefüggéseit jóval inkább az antik lélekfilozófia, illetve a bibliai anthropológia tárgykörébe eső érdeklődés kísérli meg feltárni. Az előbbi a görög mitológiából kölcsönzött különféle lélekmítoszok segítségével jobbára allegorikus formában hívja (új) életre az ember „ősvilági tapasztalatait", az utóbbi viszont a *bűntörténet* sajátos prehistóriájának megragadására tesz kísérletet. Az eredendő bűn bibliai felfogása áthághatatlan falként tornyosul a történeti gondolkodás előtt, s egyúttal olyan szimbolikus határként is, amely a genealógia útján a kényszerű

[7] Az a tény, hogy az arkhé, az eredet valamiféle összefüggő gondolati rendszeren kívül esik, az európai gondolkodásban szinte mindig a kinyilatkoztatás előfeltevéséhez kötődik. Azt az esetet (miként a filozófiáét), amikor az arkhé az így felfogott rendszer elképzelhető legtávolabbi határain belül esik, nevezi Kierkegaard a filozófia „köldöknézésének".

[8] Nyilvánvaló, hogy e sziréndalok legigézőbb megnyilatkozásai a Zarathusztra dithüramboszai, de tágabb értelemben a „kívülség" a logikai szülőhazája Markion, valamint az alexandriai gnosztikusok Agnosztosz Theoszának is.

végpontján elválasztja egymástól a *prehistóriát* és a *preexisztencia* problémakörét.[9]

Ám azzal, hogy a bűnbeesés története közvetlenül a preexisztencia örökkévaló világával érintkezik, a történelem (s vele az időbeliség) kezdetének kérdése élesen elválik a mitikus világrend *eredetnélküli-múltjától*. A kezdet tehát ily módon minden esetben a preexisztencia, az örökkévalóság érintését jelenti; Kierkegaarddal szólva: „Csak a pillanattal kezdődik a történelem." Az „elválás" persze csupán „teoretikusan" értendő, hiszen a mitológia örök múltja és a bibliai kinyilatkoztatás megtapasztalása, az újra és újra jelenvaló pillanat elszakíthatatlanul egymás mellett él; úgy is mondhatnám, hogy az eredet nélküli múltról az elmúlt két évezred során ismétlődően *kiderül* (apokalüptetai), hogy voltaképpen nem más, mint maga a *kinyilatkoztatás-előtti*, a bibliai világtörténelem mindenkori, folyamatosan elbeszélt és elbeszélendő múltja. *Mindenkori*,

[9] Noha az ókeresztény korban több egyházatya is éppen a preexisztencia kérdésén keresztül kísérli meg visszacsempészni a Biblia-exegézisbe a mitikus ismétlődés gondolatát, s ily módon jóvá-, sőt, egyfajta *apokatasztaszisz* szemlélet segítségével meg nem történtté tenni az első emberpár paradicsomi bűnbeesésének vétkét, a Biblia olvasója számára – amennyiben nem „mítoszként" próbálja meg értelmezni a kinyilatkoztatott szentírási elbeszéléseket – világossá kell hogy váljon az az alapvető paradoxon, miszerint mindarról, ami a preexisztencia világában „történt", csupán az emberi bűntudat „tud", ám a megváltás-mű igérete alapján az ember megszabadul majd ettől a „tudásától" azáltal, hogy az örökkévaló mindenség apokaliptikus módon tárulkozik föl előtte. Ha nem így lenne, a bibliai peexisztencia világa (ahonnan a Megváltó a Földre érkezik) megkülönböztethetetlenné válna a görög mitológia archaikus mindenségétől; theo- és gigantomakhiák, kicsinyes hérosz történetek odáznak el végérvényesen a megváltás művét. Ehelyett az ókeresztény kor teológiája egyfajta megfeleltetésre törekszik, annak a bemutatására, hogy a preexisztencia „nyomai" – szublimált formában ugyan, de – jelen vannak az emberi lélekben. Ez a folyamat a II. századi apaologéták logosz-teológiájától az alexandriaiakon át a legnagyobb szabású integrációs kísérletig, Szent Ágoston *De Trinitate*áig jól követhető.

mert nem csak azt állíthatjuk róla, hogy így volt, hanem azt is, hogy az eljövendőben sem lesz másképp; a prehistória fenyegetése a zsidó, valamint a keresztény eszkhatológia szellemében éppen a jövő felől a legerőteljesebb. A pillanat vízválasztójánál kettéválik a történeti tapasztalatnak a hétköznapi formában egységesnek tetsző útja; a(z eredet nélküli) múlt majdani *kiderüléséről* a történeti filológia, a historiográfia az égvilágon semmit sem tud (pontosabban fogalmazva: nem is akar tudni semmit), az apokaliptikus szemléletmódnak alárendelt teológiai (és némiképp filozófiai) „tapasztalat" viszont jól elvan a történettudomány említett ignoranciája nélkül is, bár jól teszi, ha – megint csak – hétköznapi értelemben támaszkodik rá. Mindamellet a történeti filológia folyamatos és összefüggő tudásra tart igényt (ennyiben „tudatos ignoranciája" érthető), ezzel szemben a *kiderülés*ről szerezhető tudás se nem folyamatos, se nem összefüggő, ha szabad ezt a kifejezést használnom: nagyon is „kvantált". Ilyenformán pedig maga a tudás és a tudás tárgya egyként a töredezettség, a megszakítottság képét mutatja; az elénk táruló látvány rendívül hasonló ahhoz, ahogy az óceán felszínén elszórt szigetcsoportok jelennek meg egy-egy légifelvételen. (Csak sejteni lehet, hogy a szigetek alatt, a tenger mélyén összefüggő térbeli alakzatok húzódnak.) Nagyjából ugyanígy áll a helyzet a történeti időben elszórt pillanatokkal is; a pillanat valamiféle *idő-sziget*ként mutatkozik meg a múlt és a jövő felől egyaránt előhömpölygő prehistória áradásában.

2.

A pogány múlt követsége [*Máté-evangélium*, 2,1-12]

A szinoptikus evangéliumok közül Máté elbeszélésében olvasható az a történet, amely a Názáreti jézus születésekor a „napkeleti bölcsek” jeruzsálemi, majd betlehemi látogatásáról tudósít. Ennek a metafizikai értelemben (is) nagyfontosságú látogatásnak az igazi jelentését és jelentőségét az apokrif irodalomban gyökerező „háromkirályok” mithologéma[10] szinte teljesen elfedte, kegyes karácsonyi legendává minősítve mindazt, amit a Máté szövegszakasz mindenképpen megörökítésre méltónak tart.

Az evangéliumi szöveg alapján a Megváltó születéséről természetfeletti módon[11] tanúságot tévő csillag *keleten* (en té anatolé; Mt.2,2) tűnt fel, s az ugyancsak *keletről* jövő (apo anatolón) *mágusok*[12] (magoi, 2,1) már

[10] A napkeleti bölcsek száma – hogy tudniillik hárman lettek volna –, valamin a nevük – Gáspár, Menyhért, Boldizsár – egyaránt olyan hagyomány révén került át a köztudatba, amely kívül esik a kinyilatkoztatott bibliai szövegek tradíció-körén. A zsidó-keresztény apokrif evangéliumok közé sorolt *Nazoreusok szerinti evangélium* egyik kora középkori, Sedullius Scottusnál fennmaradt fragmentuma például azt a jelenetet örökíti meg, amikor József, Jézus apja éppen a szokatlan (nem augurokhoz illő!) öltözékben lévő mágusok egész zarándokseregletét pillantja meg, amint közelednek a betlehemi istálló felé. (*A nazoreusok szerinti evangélium,* frg.28. in. *Jézus rejtett szavai*, Holnap, Bp., 1990.) 94-95.

[11] Noha jónéhány kísérlet történt arra, hogy az antik csillagászat történeti forrásaihoz igazodva a betlehemi csillag jelensége természettudományos magyarázatot nyerjen, (ennek a magyarázatnak a jogosultsága egy percig sem zárható ki), ám legalább ennyire valószínű, hogy a csillag „előzmények nélkül” bukkant föl az égbolton.

[12] A perzsa eredetű *magosz* szó sem a babilóni, sem a hellénizált közel-keleti, sem pedig az Újszövetségben megjelenő világban nem egyszerűen (én nem is elsősorban) a mai értelemben felfogott „mágikus tevékenységgel” foglalkozókat jelölte, hanem a kor tudományos elitjét, diplomatáit, no és persze hierarchikus funkciót betöltő jósait is. Ennek megfelelően a napkeleti bölcsek csillagtudománnyal (asztronómia), illetve csillagjóslással (asztrológia) egyaránt foglalkozhattak.

valamivel (körülbelül két évvel) korábban észlelték az égbolton feltűnő idegen csillag jelenlétét, s az égitest útját követve érkeztek el Jeruzsálembe, rendkívül pontosan számítva ki a Messiás születésének a zsidó prófétai hagyományból és a babilóniai asztrológiából egyaránt jól valószínűsíthető dátumát. Mindenesetre a csillagjósok kellően tekintélyes követséget alkothattak, ha a korabeli (inkább az arámi, mintsem a római világ szokásait követő) diplomácia szabályainak megfelelően Heródes azonnal fogadta őket.[13] Máté pontosan érzékelteti, hogy a követség (talán a Damaszkusz felől érkező, s az ott nagy számban élő hellénizált babilóniaiakból álló, talán távolabbról, Szeleukeia Ktesziphon felől Júdea felé tartó, s a görög szövegekben általában „asszíroknak" nevezett társaság) megjelenése, s jövetele céljának előtárása nem csupán az uralkodót, Heródest zaklatta fel teljesen, hanem a szellemi és politikai értelemben egyaránt forrongó katlant, a messiási váradalom lázában élő várost, Jeruzsálemet is.[14]

Miután a Messiás születésére vonatkozó próféciának híre kelt, Heródes hivatta az összes főpapot (arkhiepeisz), valamint írástudót (grammateisz), s kifaggatta őket: hol születik meg a „Khrisztosz"? A főpapok és az írástudók válasza (Mikeás próféta

[13] A Róma támogatását élvező súlyosan paranoid zsarnok – bármennyire is furdalta a messiási próféciák ismeretéből fakadó, szorongásteli kíváncsiság – feltételezhetően kora diplomáciai szokásait tiszteletben tartotta; ennek megfelelően valószínű, hogy a „pogány múlt követsége" nem a szomszédos, csatlós-királyságok – Nabatea, Abiléné – valamelyikéből, hanem inkább perzsa területről érkezett.

[14] A Názáreti Jézus születésének idején egész Júdeát a felfokozott várakozás feszültsége hatotta át, s egymást érték a különféle számítások a Fölkent színreléptének dátumára vonatkozóan. Ebben a közegben tehát egyáltalában nem hat túlzásnak a *Máté-evangélium* megfogalmazásmódja, miszerint a mágusok megjelenése „felzaklatta" az egész várost.

jövendölésének felidézése, mint „bizonyíték” alapján) egyöntetűen az, hogy *Betlehemben*.

A válasz hallatán Heródes már „titokban” (lathra) hivatta a mágusokat, akiket azzal a meghagyással bocsátott el, hogyha megtalálják az újszülöttet, a hírt feltétlenül tudassák vele, hogy – úgymond – „hadd menjek el én is, és hadd boruljak le előtte”. („hopósz kagó elthón, proszkünészó autó” 2, 8). Ezután a követség megint csak útra kel, s Betlehembe megy tovább. Útjuk során a megváltás csillaga vezeti őket – a görög szövegben a *proagó* ige szerepel (proégen autusz; 2,9), ami annyit jelent, hogy valaki, valami előtt járni; ebben az értelemben ment a feltámadott Krisztus a tanítványok „előtt” Galileába, (Mt.28); vagy némelyik ember bűnei a bűnöst megelőzve így mennek majd az ítéletre (I.Tim. 5,24) – egészen addig a helyig, ahol József és Mária éjszakai szállása volt. Miután útjuk célja teljesült, leborulva imádták a gyermeket, s gazdag ajándékokkal látták el a szüleit, a mágusok visszatértek hazájukba. Hadd tegyem hozzá, a csillagjósok sikeres missziójuk teljesítését követően nem engedelmeskedtek az uralkodó kérésének; „Minthogy álombéli jósjelet kaptak arra vonatkozóan, hogy ne menjenek vissza Heródeshez, más úton tértek haza.” (kai khrématiszthentesz kat’ onar mé anakampszai prosz Héródén, di allész hodu anekhórészan eisz tén khóran autón 2,12). Így végződik a „napkeleti bölcsek” látogatása, egy idegen világ villanásnyi megmutatkozása az üdvtörténet mindenségében. Ami ezután következik – a betlehemi gyermekgyilkosság, a szent család Egyiptomba való menekülése – mindenki számára közismert.

A bibliai kinyilatkoztatás múltjának, a „pogány világnak” legfőbb szellemi összefüggéseit kifejező *fatum*-felfogás, s az iménttivel szorosan összefonódó csillaghit jelenti azt a vallások fölötti közeget, ahová az evangéliumi

megváltás üzenete utat tör magának. Lehetséges persze, hogy az „utat tör” nem éppen a legjobb kifejezés minderre, de annyi talán már az első pillantásra is nyilvánvaló: az üzenet a pogány világ kinyilatkoztatás-előtti nyelvén fogalmazódik meg. Jóllehet a betlehemi csillag valószínűleg természetfeletti tünemény, a korabeli babiloni (eredetű) magaskultúra tudós csillagjósainak az égi tünemény mind az asztronómia (a csillagászat), mind pedig az asztrológia (a csillagjóslás) hagyományainak megfelelően világosan értelmezhetőnek bizonyult. Ahogy másfélezer évvel korábban az Eufratész északi forrásvidékéről származó Bilám, úgy a mágusokból álló követség is nagy utat tett meg, hogy kövesse a csillag égi pályáját, s hogy megfejtse a hagyományos asztrológia nyelvén megfogalmazott üzenet titkát. Útjuk – szimbolikus értelemben – a *megtérés* (avagy a héber *tesúvá* szó értelmének megfelelően *visszatérés*) is lehetett, másként a követjárók aligha ismerhették volna fel a zsidó világban megszületett Messiást, aki egyúttal az egész emberi nem megváltójának is bizonyult. A mágusok személyében a *pogány világ*, a prehistória küldte el követeit megtudakozandó: a jósjelek vajon miféle jövendőt tárnak föl előttük? Mindenesetre a kérdés – mind az antik, mind pedig a modern logika alapján – szinte tolakodóan kínálja magát: honnan „tudták” a napkeleti bölcsek, hogy egy, szempontukból a történelem melléksodrában, s a nagyhatalmi politika árnyékában élő nép messiási váradalma éppen akkor és éppen ott közeledik a beteljesedés felé?

A csillagjósok tudása feltehetőleg többféle hagyományra is támaszkodhatott, s ezek közül kettő a legszorosabban összefügg a Biblia világával. Az egyik tradíciószál Dániel próféta hosszú-hosszú évtizedeken átívelő pályafutásához, s a babiloni, a méd, valamint a

perzsa udvarban betöltött magas tisztségeihez köthető. Dánielt ugyanis a róla elnevezett könyv arámi szövegében Nabukadneccar is „nagy mágusnak" (*Dán.*4,6) szólítja, noha a próféta alig vádolható azzal, hogy asztrológus lett volna. Feltételezhető, hogy a perzsa udvari papság is pontosan ismerte *Dániel-könyv*ének arámi nyelvű jövendöléseit (a 2., 7. és 9. fejezetekre gondolok elsősorban), ahol a galutban élő zsidó próféta jól kiszámíthatóan közli a Messiás jövőbéli eljövetelének dátumát. Ezen túl pedig az ókori Közel-Keleten nagy valószínűséggel jogfolytonosan ismerték Bileámnak a *Numeriensis*ben olvasható másáljait (példázatait), s az azokban foglalt próféciákat[15] - hiszen a *Máté-evangélium* 2. fejezetében feltűnő csillag-toposz („Csillag tűnik elő Jákobból, királyi jogar emelkedik ki Izraelből"; *Num.*24,17) értelmezhető úgy is, mint a bileámi jövendölés beteljesülése –; ilyenformán a betlehemi csillaganak az égbolton történő felbukkanásától Jézus születéséig eltelt két esztendő a mágusok számításait tekintve csupán „minimális hibahatárnak" minősíthető.

A pogány múlt követsége azonban valószínűleg nyomot sem hagyott volna a bibliai „üdvtörténetírás" megörökítésre szánt eseményei között, ha a mágusok nem abba a városba érkeznek meg, ahol történetesen éppen Heródes Agrippa uralkodik. A félig zsidó, félig edómi származású király ugyanis olyan nagyszabású, s egyúttal megdöbbentő szellemi-politikai lépésre szánta el magát,

[15] Példa erre a mai Jordánia területén, Deir Allában talált, i.e. VI. századi arámi nyelvű felirat, amely Bileámnak, a prófétának a könyvéből származó néhány sort tartalmaz. Lásd ezzel kapcsolatban: J.Hoftigzer – G.Van der Kooij: *Aramic Texts from Deir Alla* (Brill, Leiden, 1976). „Bileám könyvéről" a Talmudban is szó esik (*Babá Bathrá*, 15b). Lásd ezzel kapcsolatban: Szerző: *Bálák és Bileám* in. *Örök romok* (Latin Betűk, Debrecen, 1997.) 26.

amelyre utoljára az Egyiptomból történő kivonulás idején uralkodó fáraó, s amelyhez mérten a bestiális gyermekgyilkosságok – mondhatni – hétköznapi történelmi tettnek minősülnek. Ez a diabolikus lépés pedig nem más, mint a kinyilatkoztatott, s a prófétai ígéretekben megerősített jövő megsemmisítésének szándéka. Megöletni az éppen megszületett Messiást – ez annyit jelentett volna, mint keresztezni a Biblia Istenének üdvrendi tervét, s a jövendőt végérvényesen a múltba, a prehistóriába taszítani. Ha tehát így történt volna, a bibliai megváltás műve unalomig ismételgetett, beteljesületlen ígéretté vált volna. Ebben az értelemben Nagy Heródes a prehistória fölkent királya, aki nem csupán utat nyit a jövő leigázására összegyülekező múlt expanzív áradatának, hanem – kimondatlanul ugyan, de sejthető módon – egy másik, „negatív kinyilatkoztatással" kísérli meg helyettesíteni az eredetit. Ez a negatív kinyilatkoztatás pedig úgy szól, hogy a (csillagokból) kiolvasható „sors általi bűnösség"[16], és az ugyancsak a sors általi kiengesztelődés összefüggése nagyobb hatalmat sejtet, mint a Messiás engesztelő áldozata, amely „elveszi a világ bűneit". Az evangéliumi szövegben azt olvassuk, hogy Heródes „aprólékosan

[16] A kifejezés Kierkegaardtól származik, s a dán filozófusnál az eredendő bűn felismerésének zsidó-keresztény doktrinája, valamint a „pogány ember" szorongása tárgyának (vagyis a semminek) a megkülönböztetésére, méghozzá exisztenciális megkülönböztetésére szolgál, s ekként egyfajta mindig születőfélben lévő, ám soha be nem teljesedő paradox állapotot jelöl vele. „A bűn fogalma a legmélyebb értelemben nem jelenik meg a pogányságban. Amennyiben megjelenne, a pogányság menten megsemmisülne abban az ellenmondásban, hogy *az ember a sors révén bűnössé válik*. [kiemelés tőlem – R.Gy.] Ez ugyanis a legnagyobb ellentmondás, és ebből az ellentmondásból fejlődött ki a kereszténység." (*A szorongás fogalma* i.m. 116.) Hadd tegyem hozzá, bizonyos értelemben a kereszténység ehhez az állásponthoz képest Kierkegaard korában és ma is mindig csak születőfélben van, hiszen a „keresztény pogányság" fogalma éppen a fenti paradox köztesség állapotát jeleníti meg.

kifaggatta [a mágusokat] a csillag feltűntének idejéről" (ékribószen par'autón ton khronon tu phainomenu aszterosz; 7), s amikor megtudta, amit akart, még idegesebb lett, mint amikor a Törvény és a Próféták „szakértőit", a zsidó főpapokat és írástudókat kérdezte a Messiás születésének helyszínéről. Amit a kinyilatkoztatás világa csak feszültségkeltő bizonytalanságként kínált Heródes számára, az a pogány világ követsége által végérvényes bizonyossággá vált. Heródesnek a bibliai üdvtörténetben több villanásnyi jelent során is fölsejlő életét a jósjelek liánként körbefonják, rabul ejtik, végül magukkal ragadják.

Amikor a csillagjósok követjárásuk végeztével elhagyják Betlehem környékét, újra természetfölötti intésnek engedelmeskednek; a *Máté-evangélium* 2,12. görög szövege – amint már szó esett róla – a „khrématidzó" igét használja az álomban kapott parancs jellegének érzékeltetésére vonatkozóan. Ám az említett görög kifejezés éppen úgy előfordul a pogány antik jóslás „műszavaként", mint az isteni inspiráció jelölésére. Miután azonban József, illetőleg a szent család Egyiptomba történő menekülésekor, s csakúgy, a Galileába való visszatéréskor Máténál az „íme az Úr angyala megjelent álomban [avagy: álombéli látomás gyanánt] a Józsefnek", (idu angelosz küriu phainetai kat'onar tó Józéf; 2,13., illetve 2,19) forma szerepel, gyanítható, hogy a mágusok megint csak a saját „szellemi anyanyelvükön" hallották a nekik szóló üzenetet. Ebben az értelemben a napkeleti bölcsek útja éppen az ellentéte Heródesének; amíg az előbbiek a pogány világ polgáraiként is engedelmeskedtek a Biblia Istene szólításának, az utóbbi – bár benne élt a zsidó világban - végérvényesen kirekesztette magát onnan, az elmúlni nem tudó múlt, a prehistória foglyaként, akin a végzet törvénye vett hatalmat.

3.

A prehistória és az „archaikus világ” [II.*Péter-levél*,2,4-9.]

A *II.Péter-levél* 2. fejezete – amelyet az újszövetségi filológia általában a *Júdás-levél* kritikailag felülvizsgált parafrázisának tart – bizonyos, közelebbről nem azonosítható (valószínűleg gnosztikus) tévtanítók ellenében olyan ószövetségi példákat idéz fel, ahol Isten büntető akarata katasztrófával sújtja a Földet, illetve véget vet valamelyik világkorszak rendelt idejének. Az ítélet (kriszisz) akár szellemi, akár fizikai (avagy mindkét) szinten pusztulást von maga után, s e nem feltétlenül látható módon végbemenő pusztulás elsődleges stigmája az „elmúlás”, amelyet az emberi bensőből senki és semmi nem irthat ki többé. Mi több, ilyen esetekben nem csupán az ember benső terrenuma, hanem maga a nyelv is katasztrófa sújtotta övezetté válik; ahogy Péter apostol fogalmaz: „titeket meg *jól formált szavakkal* (beszédekkel, plasztoisz logoisz) fognak kifosztani kapzsiságban”; 2,3). A levél eleganciára törekvő, bár a „fentebb stil” tekintetében néha elbizonytalanodó görög nyelve, egyetlen lélegzetvétellel íródott tekintélyes körmondataival rendkívül érzékletes módon jeleníti meg az imént vázolt állapotot.

> „Mert noha az Isten a bűnt elkövető angyalokat nem is kímélte meg, hanem a sötétség kötelékeiben a Tartaroszba taszítva, s ott őrizetben tartva ítéletre szolgáltatta ki őket, és nem kímélte meg a *régi világot* sem (kai arkhaiu koszmu uk epheiszato), hanem csak Noét, az igazság hírnökét őrizte meg nyolcadmagával, amikor özönvízzel borította el az istentelenek világát (kataklüszmon koszmó aszebón epaxasz), Szodoma és Gomorra városait pedig elhamvasztván pusztulásra ítélte, intő például állítva

> mindazoknak, akik istentelenül élnek majd, mégis az igaz Lótot, aki gyötrődött a törvényszegők kicsapongó életmódja láttán, megszabadította;" (2, 4-7).

A fenti szövegszakasz – egyfajta gondolati parallelizmus ritmusát követve – az *igazak* (dikaioi), valamint az *istentelenek* (aszebesz) világát állítja szembe egymással, az előbbit Noé és Lót, az utóbbit pedig Noé kortársainak, illetve Szodoma és Gomorra polgárainak példáján keresztül érzékeltetve előttünk. Az *arkhaiosz koszmosz* a régi, az archaikus világ ennek megfelelően nem hasonlítható a görög mitológia ősi mindenségéhez, amely a végérvényes (rég)múlttá válással szemben csak egyetlen lényeges akadályt képes gördíteni, azt a gesztust ugyanis, hogy eredetét elrejti. Hiszen aligha kétséges, hogy a II. *Péter-levél* arkhaiosz koszmosza nagyon is közel áll az *arkhé*, az eredet élményéhez, amennyiben jellegzetes, semmivel sem összetéveszthető vonásait a *bűntörténet* vési ki. Mindamellett a vízözön elborította Noé korabeli Föld, és a tűzözön elpusztította Szodoma és Gomorra nem csak és nem egyszerűen a mai ember és a mai Föld távoli múltját jelképezik. Minthogy valamennyiről egy és ugyanazon kinyilatkoztatott elbeszélés alapján tudunk, (és semmilyen egyéb forrásból nem ismerjük őket), a példázatok, a próféciák, az exegézis mindenkori jelen idejében, a szavak elhangzásának, illetve leírásának pillanatában a prehistóriát övező átláthatatlan kőfalakon újabb és újabb rések támadnak. (Furcsa mód ez még akkor is így történik, ha az exegétának – mint olyan gyakran – igazából fogalma sincs róla, mit beszél.) A „bibliai prehistória"[17] – akár a múlt,

[17] A „bibliai prehistória" fogalmát metaforikus-érzéki formában kifejező hegyvonulatok a távoli múlttól egészen az egyetemes történelem kiszámíthatatlan távolságban lévő, eljövendő korszakaiig húzódnak. Mindaddig, amíg ezek az égbeszökő hegyvonulatok árnyékba borítják a

akár pedig a jövő felől – előáradó ideje szinte az utolsó alkotóeleméig áthatja a zsidó és a keresztény hétköznapokat, illetve az iméntieknek a *világéival* elegyedő hétköznapjait, a hétköznapok szokásait, nyelvét.

A bibliai kinyilatkoztatás szavait a mitológiáéval, vagy bármely más kultuszéval keverő *világ-nyelv* (jelen esetben semmi egyéb, mint magának a „világnak" a nyelve) – éppen elegy-belegy természeténél fogva – azzal a paradox tulajdonsággal rendelkezik, hogy benne és általa világkorszakok gyülekeznek össze[18]; ennek a kényszerű összegyülekezésnek a szükségszerű velejárója, hogy a világ-nyelv a kabbalisztikus jellegű nyelvi archeológia régészeti rétegeit konok buzgalommal temeti be. (Ugyanis a nyelv tektonikus önmozgásának következtében egymásra rakódó archeológiai rétegek szétválasztásának – szemben a régészeti eljárások bevett rendjével – éppen az a célja, hogy a filológus ne a „legősibb" fantom-állapotához, hanem a szavak felszíni burka alatti *arkhé*hoz találjon vissza.) A világ-nyelv iménti, szellemi határokat egybemosó tulajdonsága viszont az arkhé feltárása ellenében hat; akár a csillogó vízfelszínen, a szavak burkán is csupán visszatükröződik „evilági ábrázatja", a történő idő természeti képek lazán összefüggő kollekciójává hullik szét.

A II.*Péter-levél* 3. fejezete az előbbiek során érintett, az archaikus világgal kapcsolatos példát még

---

kinyilatkoztatás Napja által bevilágított világ egyik részét, az iskolás kronológia – a történelem-előtti korok, illetve a történelem-utáni álmessianisztikus állapotok *között* tájékozódva – megmarad a mitikus ismétlés logikai kényszerének uralma alatt.

[18] Nem csupán arról van szó, hogy a nyelv „lassabban felejt", mint az ember tudatos megnyilatkozási szféráinak bármelyike, hanem arról, hogy a nyelvben (persze esetlegesen és töredékesen) összegyülekező világkorszakok valamiféle történelem-feletti aiónt írnak le, amelyet akár a *nyelv világkorszakának* is nevezhetnénk.

tágabb, *eszkhatológiai* (avagy méginkább: *kozmológiai*) perspektívába helyezi. Eszerint az isteni logosz, amely a Noé korabeli emberiséget vízözönnel pusztította el, a teremtett mindenséget érintetlenül hagyta; „miután a mostani egek és a föld ugyanazon szó által megőriztettek, a tűznek tartatnak fenn az ítéletnek és az istentelen emberek pusztulásának napjára." (3,7). Majd pedig: „De eljön majd az Úr napja, akár a tolvaj, amikor az egek hatalmas robajjal leomlanak, az elemek pedig megolvadva szétbomlanak, és [ez a nap] eléri majd a földet, s a rajta lévő emberkéz alkotta dolgokat" (3,10). Amint látható, a 2. fejezetből vett példa esetében a víz alá temetett őskor, valamint a lázadó angyalok egy részének tartaroszi bűnhődéséről tanúskodó preexisztencia világa valamiféle hullámgyűrűk, vagy héjak formájában övezik annak az emberiségnek a történelmi lakóhelyét, amelyik a Szinaj menti kinyilatkoztatást kapta, s amelyik a Názáreti Jézus megváltás-művének a tanúságtevője. Ám az idézett két szövegrészlet összevetésekor világossá válik, hogy amiként a vízbe hajított kavics keltette fodrozódások elmúltával a vízfelszín kisimul, úgy múlnak el az imént szóbahozott „metafizikai hullámgyűrűk", a történelem-előttibe belemerült korszakok, bizonyítván, hogy a prehistória és a történeti emberiség világa – egyetlen mindenség. Legalábbis mindaddig, amíg a (szellemi) égbolton a kinyilatkoztatás Napja világlik.[19] A II.*Péter-levél* lezáró hálaadó formulájának[20] sajátos nyelvi

[19] Ha nem így lenne, akkor az eredendően (Jusztinosztól Euszebioszig) az üdvrend (oikonomia), illetve a történet-teológia analógiájára elgondolt „egyetemes történelem" eszméje még csak nem is létezhetne, hiszen mindaz, ami a bibliai kinyilatkoztatás fényében egésznek látszik, összefüggéstelen, lokális múltakra hullana szét.

[20] A záróformula szövege így hangzik: „Ti tehát, szerettek, akik előre tudjátok [mindezt], ügyeljetek arra, hogy az elvetemültek tévelygésével el ne sodródjatok, és saját szilárd meggyőződésetekből ki ne zökkenjetek, hanem inkább gyarapodjatok (növekedjetek) a kegyelem, valamint a mi

kifejezése alapján pedig addig érvényes mindez, ameddig el nem jön az *örökkévalóság napja* (hémera aiónosz) – ez a maga nemében „páratlan" *EGY nap* –, amelyhez mérten nem létezik régmúlt és távoli jövő, sem pedig újdonatúj, vagy éppen archaikus világ.

4.

Az angyal esküje [*Jelenések könyve*, 10,1-7.]

„És láttam egy másik erős angyalt alászállani az égből – írja Patmosz szigetén János apostol – felhőbe burkolózva, és a fején szivárvány, az arca pedig olyan, mint a Nap, a lábai meg mint a tűzoszlopok, és a kezében egészen kisalakú legöngyölt könyvtekercs. Jobb lábával ráállt a tengerre, baljával pedig a szárazföldre, és nagy hangon felkiáltott úgy, ahogy az oroszlán bömböl, és amikor felkiáltott, megszólalt a hét mennydörgés a maga hangján. Amikor pedig megszólalt a hét mennydörgés, írni akartam, de hangot hallottam az égből, amely így szólt: «Pecsételd le mindazt, amit a hét mennydörgés mondott, és ne írd le!» Ekkor az angyal, akit állni láttam a tengeren és a szárazföldön, felemelte a kezét az égre és megesküdött az örökkön örökké élőre, aki teremtette az eget és mindazt, ami benne van, a földet és mindazt, ami benne van, valamint a tengert és mindazt, ami benne van, hogy nem

---

Urunkról és Üdvözítőnkről, Jézus Krisztusról való tudásban. Övé a dicsőség most és az örökkévalóság napján [is]." (II.*Pét.* 3,17-18.) Az utolsó mondat – „autó hé doxa kai nün kai eisz hémeran aiónosz" – hagyományosan a „most és mindörökké" formula egyik alakváltozásának számít. De a görög „eisz hémeran aiónosz" kifejezés szó szerint annyit jelent mint (az) „örökkévalóság napjára". Ennek megfelelően tehát a *nün* a *most* időtartam úgy is értelmezhető, mint az egész, a második feltámadásig terjedő földi időszak (s így több világkorszak) együttese.

lesz többé idő, (hoti khronosz uketi esztai), hanem amikor megszólal a hetedik angyal trombitájának hangja, akkor beteljesedik az Isten titka (kai eteleszthé to müsztérion tu theu), amint hírül adta azt tulajdon szolgáinak, a prófétáknak." (1-10.)

A lábait a tengerre, illetve a szárazföldre vető angyal képe a homéroszi héroszok sajátos győzedelmi pozícióját idézi fel (szétvetett lábbal állni a legyőzött ellenség fölött, s birtokba venni annak javait), s a győzelmi hír, amelyet a feltehetőleg a Biblia Istenének a közelében élő nagyhatalmú szellemi lény bejelenteni készül, nem más, mint hogy az örökkévalóság végképp magába szippantja a földi történelem mozgató dünamiszát, az időt. A bejelentés – mondhatni – logikus betetőződése a Szentírást jellemző, s mindig a jövő horizontján kirajzolódó eszkhatológiai gondolkodásnak, amely a hosszú évezredeket magába foglaló világfolyamatot pontos koreográfiának rendeli alá. A János apostolnál megelevenedő, s kézzel fogható módon ekphraszisznak ható (azaz valóságosan látott „műalkotást" megörökítő) jelenet felidézésekor a vesztes szerepe a földi történelem egészére hárul; a győzelmi felirat – „NEM LESZ TÖBBÉ IDŐ" – azt jelenti, hogy a historia mundi valamennyi résztvevője sorsának beteljesedésére, vagyis a végső ítéletre vár.

Mielőtt azonban az *idő* (khronosz) eltörlése szóba kerülne, az újszövetségi eszkhatológia legfontosabb kérdései (miként maga az eszkhatológia nyelve is) a sokértelmű *kairosz* fogalma körül forognak. A kairosz – mint alkalmas, illő, vagy rendelt idő, esetleg korszak – jelenti a leginkább megfogható mértékegységet a történeti időt jelképező homokórán. Mielőtt az apokaliptikus látomásokat elénk tárná, a *Jelenések-könyvé*nek szerzője is az elközelgő rendelt időről beszél; „mert a kairosz közel van" (ho gar kairosz engüsz; *Jel.*1,3). Szolgálatának

kezdetén a Jordán mellékén Keresztelő János Galileában pedig Názáreti Jézus egyaránt a következő enigmatikus mondattal lép színre: „Betelt a rendelt idő és elközeledett az Isten királysága; térjetek meg és higgyetek az evangéliumban." (Peplérótai ho kairosz kai éngiken hé baszileia tu theu; metanoiete kai piszteuete en tó euangelió". *Mk.*11,4.)[21]

A betelt kairoszok jelzik az üdvtörténeti idő ritmusát, s egyúttal egyfajta hidat is képeznek a nagyléptékű (világ)korszakok (aión), valamint a hétköznapi történeti tapasztalat között. A híd szerep legfontosabb megnyilvánulása pedig annak az asszimetriának a ellensúlyozása, amely az *aión* és a *kairosz* fogalmai között – esetünkben legalábbis – fönnáll. A különféle világkorszakok ugyanis az egymással rivalizáló kultúrák, vallások, múlt-felfogások benépesítette metafizikai küzdőtéren – időlegesen, vagy végérvényesen – „egymás prehistóriáivá" válhatnak, a „rendelt időt" viszont jóval nehezebb kisajátítani, vagy érvényteleníteni, hiszen a kairosz mindig *személyes* jelleggel bír. A „térjetek meg és higgyetek az evangéliumban" felszólítás nem vonatkozhat egyszerre egy nagyobb csoportra, vallási közösségre, vagy egy népre[22], hanem csakis az egyes emberre, méghozzá

[21] Párhuzamos szöveghelyek a szinoptikus evangéliumokban: *Máté* 3,2; 4,17;

[22] Kivéve Izraelt, hiszen – különösen a *Római-levél* 9-11. fejezetének, valamint a *Galata-levél* 3-4. fejezetének teológiai okfejtése alapján Izrael „kollektíve" üdvözül majd (mármint azok, akik erre rendeltettek); ahogy Pál apostol írja: „Nem akarom tehát testvérek, hogy önmagatokat éleselméjűnek tartva tudatlanok maradjatok arra a titokra vonatkozóan, miszerint a megkeményedés csak Izrael egy részét érte, (a megkeményedés csak rész szerint jutott Izraelnek; hoti pórószisz apo merusz tó Iszraél gegonen), amíg a népek teljessége (to pléróma tón ethnón be nem megy [az üdvösségbe], és így az egész Izrael üdvösséget nyer majd" (kai htósz pasz Iszraél szóthészetai; *Róm.* 11,25-26)

„név szerint”.[23] A kairosz valóban személyes jellegűvé, kézzelfogható tapasztalattá *a döntés pillanatában* válik, a történő időbe kivetítve, tehát magában a *pillanatban*.

Egy-egy nagyerejű pillanat, amely akár az egyén életét változtatja meg döntő módon, akár pedig nagyjelentőségű „történelmi változást” sejtet, a hétköznapi idő (khronosz), a rendelt idő (kairosz), valamint a világkorszak (aión) metafizikai határvidékére kényszeríti a szemlélőt (azt is, aki e szó klasszikus értelmében nem „átélője” az eseményeknek), vagyis olyan területre, ahol a három alap-szó kifejezte hagyományos látás-, és elbeszélésmód, a történeti, a teológiai és a filozófiai egyetlen *pillanat-felvétel*lé sűrűsödik. Jézus Krisztus egyszerre jött el „az idők beteljesedésekor” (hote de élthen to pléróma tu khronu; *Gal.*4,4) akkor, amikor „betelt a kairosz” (peplérótai ho kairosz”; *Mk.*1,14), továbbá „a világkorszakok végpontján” (avagy elmúltával, epi szünteleia tón aiónon; *Zsid.*9,26). A *Galata-levél*ben olvasható *idők teljessége* kifejezést Kierkegaard így minősíti: „Az a mindent megújító fogalom, amely körül az egész kereszténységben minden forog, […] de az idő teljessége nem más, mint az örökként ismert pillanat, és ez az örök egyben a jövő és a múlt is.”[24] Amennyiben a dán filozófus számára az örökkévalóság érintéseként, avagy lenyomataként értelmezett pillanat és a páli teológia nyelvén „az idők beteljesedésének” nevezett állapot (az a pillanat, amikor egy homokóra alsó tartályába az utolsó homokszem is lepereg) szinonim, a Názáreti Jézus földi

[23] Az üdvösségi felfogás értelmében az *egyház* (ekklészia) a világból „kiszólítottak” közössége, ám a Szinaj hegy lábánál megkötött szövetség révén létrejövő *qáhál* (a népként együttesen „kiszólítottak”) jellegével ellentétben a Krisztus nevéről *keresztény*nek (khrisztianosz) nevezetteket nem „kollektíve”, hanem külön-külön, személyesen éri Isten elhívása.
[24] S. Kierkegaard: *A szorongás fogalma* i.m. 107.

eljövetelét háromféle időbeli aspektusból megfogalmazó újtestamentumi szöveghelyek együttes jelentését akár *messiási pillanat*nak is nevezhetnénk. Ám ezt a – szintúgy legszemélyesebb jellegű – pillanatot a *Zsidó-levél* is „hapax"-nak, egyszerinek nevezi, így érzékeltetve, hogy valami radikálisan egyszeri, soha többé vissza nem térőről van szó. A megváltás-műben a messiási pillanatot nem lehet visszaperelni, hiszen az a *világ-történelem* mindent bevilágító Napja, s amiként képtelen elvárás lenne, hogy egyszerre két (vagy több) Nap tündököljön az égbolton, éppen úgy abszurd kívánalom volna a messiási pillanat újbóli eljövetele.[25] (Az ember személyes sorsát illetően hasonló szerepet tölt be a kairosz, a hitre és megtérésre szólító „rendelt idő", amely ha beteljesedik, egycsapásra „prehistóriává"[26] változtatja az ember egész addigi életét). Az *újbóli eljövetel* (pontosabban: az *újbóli jelenlét*), a *paruszia* eseménye egy új, ám még mindig a földi történelem keretei között megvalósuló világkorszak eljövetelét ígéri. Eszerint ugyanis a Názáreti Jézus, a Messiás ezer esztendőn át a földön uralkodik majd, s így a *törvény*, a *bűn*, a *hit*, és egyéb alapvető fogalmak értelme, funkciója nyilvánvalóan gyökeresen átalakul. Az

[25] Egészen másféle „messiási időt" jelent majd ugyanis a második eljövetel, a paruszia korszakának kezdete, amikor a földi történelem megszabott útja egyértelműen apokaliptikus szakaszába jut, s a Megváltó (a *Jelenések* 20. tanúsága szerint az ezer éves királyság beköszöntével); leplezetlenül színre lép; bekövetkezik majd, amit Zakariás próféta jósol: „Észre veszik majd azt, akit keresztülszúrtak" (*Zak.* 12,12)

[26] A „prehistóriává válás" mindamellett nem azt jelenti, hogy az ember egész metanoia előtti élete egycsapásra *elmúlttá* vált volna a szó mindennapi értelmében. De ha hétköznapi szinten nem is, szellemi értelemben annál inkább múlttá lett. Mindezt talán úgy lehet érzékeltetni, hogy a radikális „elmúlás" az előfeltételek, a lehetőségek együttesére vonatkozik; az embernek lehetősége nyílik arra, hogy életének valamennyi dimenziója egy másik „privát világkorszakba" kerüljön át.

ilyenformán létrejövő, valóban világtörténelmi léptékű és globális uralom a prehistóriát éltető pogány múltak fokozatos felszámolásával jár majd együtt, továbbá azzal a különös metamorfózissal is, miszerint a történeti-politikai világtérképet egy másik, *szellemi* világtérkép váltja majd föl; már csak névről ismert nemzetek kerülnek elő a történelem régmúltjából, olyan népek alkotnak birodalmat, amelyeknek nem volt önálló államuk soha, a mostani „nagy nemzetek" közül viszont jónéhány eltűnik a színről.

Az angyal esküje azonban *nem* ezt a pillanatot örökíti meg, annál is inkább, mert az idő eltörlése szükségképpen magának a pillanatnak a felszámolásával jár együtt. Ha ugyanis a *Jelenések könyve* 10. fejezetében leírt esemény megvalósul, már az ezer éves messiási birodalom is múlttá, egyfajta „történelmi képződménnyé" válik. A bibliai üdvtörténet beteljesedéséből egyetlen pillanat hiányzik már csak, az a momentum, amelyről – a feltámadás eseményrendjének leírásakor – Pál apostol beszél. Az I.*Korinthoszi-levél* 15. fejezetében olvasható, hogy az élők elragadtatása, illetve az utolsó ítéletkor a holtak feltámadása egy „oszthatatlan [pillanatban], egy szempillantás alatt" (en atomó kai en ripé ophthalmu; I.*Kor.* 15,52) megy majd végbe. Amint a pillanatok elfogynak, az idő kútjának titkos vízforrása, a prehistória is semmivé apad; maga a kút olyanná válik, mintha homokkal temették volna be. A betemetett kút környezetében pedig kihalnak a világkorszakok, elporlad a hétköznapi idő, s egy, igazi súlyát illetően még át nem élt tragikus tapasztalat eredőjeképpen elfogy a rendelt idő, a kairosz, vagyis a megtérésre szolgáló alkalom.

5.

Az Idegen isten [Tertullianus: *Adversus Marcionem*, I,19,4-5]

Az egész ókeresztény kor egyik legnagyobb szabású apologetikai művében, amelyet – 207/208 táján – Tertullianus karthágói rétor a pontoszi Markion munkássága ellenében írt, a *világkorszak*, illetve a *prehistória* egészen különleges megközelítésmódjával szembesülhetünk, mind a bibliai gondolkodás, mind pedig az antik filozófiai hagyomány logikai örökségéhez mérten. Tertullianus a pontoszi Szinopéből származó, a Rómában egyházat alapító eretnekvezért, aki az Ószövetséget éppúgy száműzte a Szentírás kinyilatkoztatott irati közül, mint – Lukácsét kivéve – az evangéliumokat, valamint a nem Páltól származó leveleket és a *Jelenések könyvé*t – olyan új, Idegen isten követének nevezi, akinek semmi köze sincs a látható, teremtett világhoz, léte teljes mértékben a tisztán pneumatikus mindenséghez kötődik. Ez a titokzatos Idegen isten egyúttal az ószövetségi törvény lerombolója (destructor legis), következésképpen a bibliaihoz mérten egy „másik örökkévalóság" képviselőjeként csakis egy másik kinyilatkoztatás által adhat hírt önmagáról.

Az *Adversus Marcionem* – nem egy időben íródott – öt könyvében Tertullianus hallatlan dinamizmussal és rendkívül szellemesen cáfolja a nagyegyház korai történetének a(z alexandriai) gnózis mellett kétségkívül legveszélyesebb teológiai ellenlábasát, s a számtalan felmerülő érv között különösen érdekesek azok, amelyek (szinte különálló típust alkotva) az Idegen isten származására, ennélfogva *múltjára* kérdeznek rá. Tekintettel arra, hogy a Markion szerzőségébe sorolt művek

– elsősorban az *Antithészeisz*[27] – alapján úgy tűnik, az eredeti markionita hagyományban az aión-teológia nem játszik szerepet, (ezt majd a tanítványok építik be a töredékesen ismert szellemi rendszerbe), „az Idegen isten múltja" megfogalmazásmód kézenfekvőnek látszik. Miután az ugyancsak pneumatikus, s ílymódon a genealogiájától is megfosztott markionita megváltó figuráját utasítja el, az I. könyv 19. fejezetében a karthágói rétor a következőket írja:

> „A törvény és az evangélium szétválasztása (separatio legis et evangelii) Markion sajátos és fő műve. […] Mivel a törvény és evangélium szétválasztása az, ami az evangélium másik istenével szemben (Igitur cum ea separatio legis et evangelii ipsa sit, quae alium deum evangelii insimuaverit adversus deum legis), nyilvánvaló, hogy e szétválasztás előtt ez az isten ismeretlen volt, aki a szétválasztás érve alapján vált ismertté (apparet ante eam separationem deum in notitia non fuisse, qui ab argumento separationis innotuit) és így nem Krisztus nyilatkoztatta ki, aki a szétválasztás előtt volt, hanem Markion találta ki (atque ita non a Christo revelatum qui fuit ante separationem, sed a Marcione commentatum);"[28]

A *szétválasztás* (separatio) mozzanata – amely a Biblia Istenét egyfajta Démiurgosszá minősíti vissza az

[27] Markion nagyszabású „szövegkritikai" munkásságának két legfontosabb gyümölcse – az egyházatyák tanúsága szerint – az ószövetségi, illetve az újszövetségi kinyilatkoztatást egymással szembeállító, s ennek megfelelően az orthodox Szentírásból az Ótestamentumot száműző *Antithészeisz* (Ellenvetések), valamint az „authentikus" páli-levél-corpust rekonstruáló *Aposztolikon*.

[28] Tertullianus: *Adversus Marcionem*, I,19,4-5. = in. Tertullia *Opera* Pars I. (Corpus Christianorum, Series Latina, Turunholti, MCMLIV) magyar fordítás: Tertullianus: *Markion ellen* (Nagy Imre fordítása) in. Tertullianus *Művei* („Ókeresztény írók", 12., Szent István, Bp., 1986.) 509.

Idegen istenhez képest, a Názáreti Jézussal kapcsolatban tagadja, hogy ő lenne az ótestamentumi próféták megígért Messiása, a megváltás művét pedig egyenesen beláthatatlan bonyodalmakkal övezi[29] - nem csupán logikai értelemben fogható fel (ha így lenne, Markion álláspontja minden további nélkül beilleszthető lenne a történeti kereszténységnek a legutóbbi időkig meghatározó újmarkionita álláspontja, amely a zsidóság és a kereszténység közötti történeti kontinuitást nem tagadja, ám a szellemi-logikai jogfolytonosságot annál inkább), hanem „metafizikai" értelemben is. Eszerint valamiféle teoretikus háború hivatott eldönteni, hogy a Biblia, avagy markioni „új kinyilatkoztatás" világa birtokolja-e a jelent és a paruszia ígéretét, ezzel együtt a másik birodalmát a prehistória régmúltjába, illetőleg archaikus jövendőjébe taszítva? (Az így körvonalazott metafizikai háborúság persze világosan megmutatja, hogy a nagyegyház történetét mind keleten, mind pedig nyugaton végigkísérő, s az úgynevezett „behelyettesítési elméleten"[30] alapuló, de a pontoszi eretnekvezér radikalizmusához képest mégiscsak enyhébb, a Szentírás egységét nem tagadó újmarkionizmusnak már csak azért sincs értelme, mert Markion az Ószövetség mindenségét – önmagában – érintetlenül hagyja, ennél fogva a Jézusra vonatkozó

[29] Markion ugyanis a maga kompetencia körén belül érvényesnek tartja az Ószövetség messiási próféciáit, s nem tagadja azt sem, hogy a „zsidók messiása" – aki szerinte nem azonos az Újszövetség Krisztusával – valamikor majd el fog jönni.

[30] Az ókeresztény korban már nagyon hamar – Jusztinosz *Trüphon*-dialófusa – vagy a *Barabás-levél* keletkezésének, sőt feltehetőleg már a *Római-levél* megírásának rekonstruálható és nyomon követhető elgondolás, miszerint a Biblia Istene – úgymond – „elvetette volna Izraelt", s helyébe a választott nép pozíciójára az Egyházat emelte. Ez a velejéig hazug, s a Biblia szellemével gyökeresen ellentétes felfogás az egyháztörténetben mindmáig kiirthatatlannak bizonyult.

messiási próféciák beteljesültével, az eredeti doktrína szellemében a „neomarkionita kereszténység" szükségképpen az Ószövetség világába hull vissza!)

A szétválasztás műve mindenesetre új határt von kinyilatkoztatás előtti és utáni korszak, preexisztencia és történelem közé oly módon, hogy az említett *határ* – vagy még inkább a *szakadék* – ott húzódik az utcán, a hétköznapi nyelvben, szomszédok és ismerősök között; megszűnik a szó szoros értelmében vett *con-temporalitas*[31], s ennek következtében a hosszú ideje egymás mellett élők nem *kortársai* egymásnak többé. Egyikük az egyik, másikuk a másik korszak polgára. S ugyanez a helyzet megfordítva is; a „szétválasztás előtt" – írja Tertullianus – csak az Újszövetség Krisztusa létezett, Markioné nem, így az Idegen isten nem is tekinthető *örökkévalónak*. Egyfajta közvetett bizonyítékkal – hogy tudniillik az Idegen Istenben nem örökkétartó és nem természetes az isteni jóság – Tertullianus megkísérli igazolni, hogy a Markionnál fölsejlő szellemi lény sajátos képességgel rendelkezik; „Tud ugyanis nem lenni, mint ahogy valamikor nem is volt". (Potest enim et non esse quandoque, sicut non fuit aliquando.")[32]

---

[31] A fenti értelemben egészen más például az ókori gnózis szellemi alapállása; nem szűnik meg ugyanis a gnosztikus kiválasztottak (pneumatikusok), valamint minden egyéb emberfajta közti contemporalitás, hiszen a kiválasztottak az örökkévaló fényvilág, a Pléróma polgáraiként is az idő és a történelem foglyai, *idegenként* ugyan, de együtt időznek az avatatlanokkal. Másrészt pedig az ebből a szempontból igazán mérvadó alexandriai gnosztikusok felfogása alapján, ahogy az anyagba száműzött fény magok keverednek a Démiurgosz teremtette mindenség (így az emberi test) alkotóelemeivel, úgy az Ószövetség szövegének megítélésére vonatkozóan nem a markioni elválasztás elve érvényesül, hanem az előbbi módon elegyednek egymással az Agnosztosz Theosz és a Démiurgosz által kinyilatkoztatott „üzenetek".

[32] *Adv.Marc.* I,22,4. = Tertullianus *Művei*. I.m. 513.

Az ilyenformán megidézett „nem-létezni is tudó” isten elsősorban azzal teszi nyilvánvalóvá saját időszakos nemlétét, hogy „(a) kezdettől nem létezett” (a primordio non fuit), vagyis a Biblia gondolkodásmódjának megfelelően arra kell következtetnünk, hogy Markion kreatúrája nem mutatkozik meg azon az eseményhorizonton, amely a Tórában foglalt kinyilatkoztatás első szavától (a héber *berésit*, illetve *Septuaginta*béli megfelelője, *en té arkhé*) ível a legutolsóként beteljesülő bibliai prófécia utolsó szaváig, magyarán azon a történeti-szellemi terrenumon, amelyet a kinyilatkoztatás Napja bevilágít. (Egyáltalában nem úgy áll tehát a helyzet, hogy az Idegen isten a szó valódi értelmében „sohasem létezett volna”!) Ennek megfelelően a markioniták legfőbb lényének uralmi területe, tartózkodási helye – miként a gnosztikusoké is – a bibliai kinyilatkoztatás imént érzékeltetett mindenségéhez mérten kívül reked a „történeti kozmoszon”. Ellentétben a görög mitológia, avagy a keleti kultuszok isten- és hérosz-történeteivel, amelyek – ha csupán példázatként is – helyet kapnak a korai kereszténység kultúrájában, nyelvében, a markionita világnak és a Biblia mindenségének nincsen „közös múltja”. Így tehát a markionita kinyilatkoztatás világának nincsen semmiféle prehistóriája, ez utóbbi szerep – paradox módon – a preexisztenciára hárul. Ezért is mondhatják joggal Markion orthodox ellenfelei, elsősorban Irenaeus, Hippolütosz, valamint Tertullianus, hogy az Idegen isten *bitorló* (usurpator) módjára tör be a bibliai teremtés mindenségébe, s amilyen gyorsan (mondhatni egy villanásnyi idő alatt) jött, olyan gyorsan távozik is. Látogatásának emlékét csupán khaosz és felfordulás őrzi: a pontoszi eretnekvezér írásban fennmaradt munkássága és „egyházszervező tevékenysége”, továbbá az a különös paradoxon, miszerint noha a markionizmusnak

rekonstruálható és összefoglalható történeti magva alig van, mégis, ez az ahistórikus képződmény a legváltozatosabb módon szövi át a történő időt; az Idegen isten látogatásának nyoma mindmáig stigmaként éktelenkedik az evangéliumi kereszténység testén.

6.

A fáraó szíve [Órigenész: *Peri Arkhón*, III,1,13 (12).]

Az egész ókeresztény irodalom egyik legellentmondásosabb, ám mégis legizgalmasabb művének, a keresztény alaptanításokat sajátos módon összefoglaló *Peri Arhón*nak III. könyvében Órigenész – egyebek között – a bibliai *szabad akarat* kérdését vizsgálja. Az alexandriai egyházatya figyelmének középpontjában a *Római-levél* 9. fejezetéből vett példa áll, amely az exodus időszakának egyiptomi uralkodójával kapcsolatos, azzal az uralkodóval, akiről a Tóra szövege expressis verbis állítja (s Pál apostol ezt az állítást ismétli meg), hogy a Mindenható „megkeményítette a szívét”[33] azért, hogy „jelek és csodák” közepette vezesse ki népét Egyiptomból, a rabszolgaság házából. A fáraó megkeményített szíve első pillantásra az ókori és a modern Biblia olvasó számára egyaránt valamiféle kiáltó ellentmondást fejez ki, olyan ellentmondást, amelynek tartós feloldatlansága esetén már-már repedezni látszanak a morál alapzatai, s megrendülhet az isteni igazságosság működésébe vetett hit is. Hogyan lehetséges az, hogy a Biblia Istene – miközben leigázhatatlan makacssággal itatja át az egyiptomi uralkodó szívét, voltaképpen kizárja annak a lehetőségét, hogy az

[33] *Ex.* 4,21; 9,16. *Róm.* 9,17.

Mózes követelését illetően „jól döntsön” – konokságáért felelőssé teszi, mi több, el is pusztítja Izrael sanyargatóját? A kérdésre a történetesen szintén egyiptomi származású egyházatya meglehetősen bonyolult és többrétegű, de kétségtelenül az ellentmondások felszámolására törekvő választ ad. A válasz megfogalmazásához, azaz egyrészt a segítségül felidézett bibliai szöveghelyek kiválasztásához, interpretációjához, valamint az érvek megalkotásához Órigenész egyfajta szemléleti bázisként használja fel a *Római-levél edény* hasonlatát.

A *Római-levél* 9. fejezetében azt olvashatjuk, hogy az edénynek nincs joga számon kérnie a fazekason, hogy miért éppen olyanná formálta őt, amilyennek saját maga és a világ számára megmutatkozik? Egyes edények az isteni *harag*, megint mások pedig az isteni *irgalom* eszközei, mégha ugyanabból az anyagból készültek is. Pál hasonlatában az egész kereszténység is úgy jelenik meg, mint az „irgalomból történő elhívás” példája, amely egyúttal Isten dicsőségének a bizonyítéka (*Róm.* 9,19-24). Kulcsfontosságú Órigenész számára a 22. versszak, ahol Pál apostol így ír: „De vajon az Isten nem a haragját akarta-e megmutatni és a hatalmát tudtul adni, amikor *nagy türelemmel* hordozta a harag edényeit, amelyek pusztulásra készültek?” (énenken en pollé makrothümia szkeüé orgész katértiszmena eisz apóleian; 9,22). A „nagy türelem” megfogalmazásmód ugyanis az alexandriai egyházatya szerint a bűn és a bűnhődés (kárhozat) közötti időszak isteni, illetve emberi dimenzióinak különbségére utal. Vagyis, az isteni büntetés, vagy jutalom nem szükségképpen azonnal éri a bűnt elkövető, illetve igaz embert. Mindeközben pedig a gondviselés nem szűnik meg működni; erre vonatkozóan Órigenész a *Zsidó-levél* 6,7-8. példázatát idézi: „Mert az a föld, amely beissza a gyakorta ráhulló esőt, és hasznos növényt sarjaszt azoknak, akik

megművelik, áldást kap az Istentől, amelyik viszont tüskét és bogáncsot terem, az megvetésre méltó, az átok hamarosan beteljesedik rajta, vége pedig az, hogy felperzselik" (*Zsid.*6,7-8). Az alexandriai egyházatya mindezt úgy kommentálja, hogy „…az Istentől jövő csodálatos dolgok az esőhöz hasonlatosak; a szándékok közti különbség megfelel a megművelt, illetve gondozatlan földnek, de ez, mint föld, egyugyanazon természet" (*Peri Arkhón*, III,1,10 /8.9/)[34]

A megfogalmazásmód – a hasznos, illetőleg a haszontalan termést hozó terület „mint föld természetére nézve egy [és ugyanaz]" (mia té phüszei hósz gé tünkhanusza) – az esőhöz hasonlított gondviselés[35], valamint a földhöz hasonlított emberi természet – füsziszét tekintve – egyaránt egységes és ugyanaz. A különbség az emberi természetben, a szabad akaratból eredő szabad döntés jellegéből fakad, noha a fáraó szívét valóban a Biblia Istene keményítette meg, a szabad akarat léte és működése mégsem kérdőjelezhető meg; az eddigi logikai következtetéseknek megfelelően a fáraónak valamikor,

[34] Órigenész: *Peri Arkhón*, III,1,10 (8,9) = Origenes: *Vier Bücher von den Prinzipien* (Herausgegeben, übersztzt von H.Görgemanns – H.Karpp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.) Magyar fordítás = Órigenész: *A principiumokról* II. (Kránitz Mihály fordítása, Paulus Hungarus – Kairosz, Bp. 2003.) 15.

[35] Röviddel később Órigenész egy másik találó hasonlattal jellemzi a gondviselésben működő paradox kettősséget. „Ez olyan, mintha a Nap beszélni tudna – írja –, és ezt mondaná: «Én olvasztok és én szárítok», jóllehet az olvasztás és a szárítás ellentétek. Mégsem hazudna a szubsztrátum felől (uk an pszeudo elege para ton hüpokeimenon), hiszen ugyanazon meleg olvasztja meg a viaszt és szárítja ki az agyagot. Ugyanígy, egyugyanazon, Mózesen keresztül ható működés folytán bizonyult megkeményedettnek a Fáraó saját rosszasága miatt, másrészt ez mutatta meg a zsidókhoz csatlakozó és velük elinduló egyiptomiak engedelmességét." (*Peri Arkhón*, III,1,11(10) = *A principiumokról*, II. i.m. 15-16.

valamilyen módon „alkalmassá”, avagy „méltóvá” kellett válnia a megkeményedésre.

A *türelem* (makrothümia) szóba sűrűsödő időbeli, és az *egységes füszisz* (mia füszisz) kifejezés logikai dimenziója bizonyos értelemben összefonódik a *Peri Arkhón* III. könyvének elején, amikor Órigenész az isteni kegyelem rejtett, apró utalásokban megnyilatkozó tulajdonságáról beszél. (A bibliai szöveg elemzése során ugyanis arra a következtetésre jut, hogy a fáraó szíve a tíz csapást követő reakciókat illetően nem volt egyformán „kemény”, néha már egész közel jutott a „meglágyuláshoz”!) A sajátos órigenészi exegézis ekként hangzik:

> „Tehát az isteni ítélet folytán történik a késés, és az Isten türelme bizonyos bűnösökkel szemben sem értelmetlenség, hanem azért van, mert hasznos számukra, tekintve a lélek halhatatlanságát és a végtelen világkorszakot, ha üdvözülésükhöz nem gyorsan kapnak segítséget, hanem lassacskán vezettetnek el odáig, miután próbára tétettek sok rossz által. Mert az orvosok képesek ugyan egyeseket gyorsan meggyógyítani, tudják, hogy a testében rejtett méreg lappang, mégis, mintha csak a gyógyulás ellen cselekednének, azért, mert biztosabban szándékoznak gyógyítani, s úgy tartják, jobb hosszabb ideig lázas és beteg állapotban tartani a pácienst a biztosabb gyógyulás érdekében, mint az, hogy látszólag hamar egészséges legyen, végül azonban a gyorsabb gyógyulás visszaeséshez vezessen és átmenetinek bizonyuljon. Ugyanígy az Isten is, aki ismeri a szív titkait, és előre tudja a jövendőt, türelme folytán tán megengedi, hogy a rejtett rossz megmaradjon, miközben a külső események révén uralma alá vonja, azzal a

szándékkal, hogy megtisztítsa azt, aki a hanyagsága folytán magában hordja a bűn magvait, hogy miután azok felszínre kerültek, az illető kiokádván őket, még ha sokáig volt is a rosszban, később megtisztulhasson bajaitól és fölépüljön. Isten ugyanis nem, úgymond, ötven év, azaz az itteni élethossz szerint irányítja a lelkeket, hanem határtalan örökkévalóság szerint. A gondolkodó természetet ugyanis romolhatatlannak teremtette s önmagával rokonnak, s az értelmes lélek számára nincsen olyan korlátja a gyógyulásnak, mint az itt élőknek"[36] (*PA*.III,1,13 /12/).

Az alexandriai egyházatyának az isteni kegyelem (gondviselés), illetőleg az emberi szabad akarat együttes működésével kapcsolatban fölsejlő előfeltevései (kiegészülve természetesen számos más szöveghely, mindenek előtt a csak Rufinus fordításában fennmaradt *Római-levél*-kommentár észrevételeivel (ilyen súllyal és határozottsággal majd csupán Ágostonnál – nála is elsősorban az antipelagiánus traktátusokban) kerülnek előtérbe. A szóbanforgó előfeltevések alapján nyilvánvaló, hogy Órigenész az isteni kegyelem megvalósulását – éppen úgy, mint a kárhoztató ítélet beteljesedését – sub specie aeternitatis képzeli el. Ezért olvashatjuk az idézett szövegrészben, hogy a megvalósulás léptéke nem az emberi élettartam mértékére szabott, hanem „mintegy a lélek halhatatlanságára és a határtalan világkorszakra való tekintettel történik, hogy [a bűnösök] nem gyorsan kapnak segítséget az üdvözüléshez", (hósz prosz tén athanaszian tész pszükhész kai ton apeiron aióna tu mé takhü szünergéthénai eisz szótérian). A *lélek halhatatlanságá*nak doktrínája Órigenész erőteljes platonizmusának, valamint a

[36] *Peri Arkhón*, III,1,12(11) = *A principiumokról* II. i.m. 18-19.

Peri Arkhón sajátos *apokatasztaszisz* felfogásának fényében a fáraó földi pályafutását egy lényegesen hosszabb szellemi folyamat epizódjává minősíti, nyitva hagyva annak a lehetőségét, hogy az egyiptomi uralkodó egyszer majd mégis üdvözülni fog. (Ha nem így lenne – teszi föl a kérdést Órigenész –, s a fáraó eredendően kárhozatra ítélt lélek lett volna, akkor mi szükség lett volna egyáltalán a megkeményítés művére?)[37] Kevésbé egyértelmű azonban a fenti szövegrészben kétszer is előforduló, több jelentésű *aión* szó pontos funkcióinak a meghatározása. Nem lehet egészen pontosan eldönteni, vajon az isteni cselekvés tartamául megjelölt *apeirosz aión*, illetve *aperantosz aión* – vagyis egyfajta „határtalan", valamint „számbavehetetlen" periódus – az örökkévalóságra, avagy a földi körülmények közt csordogáló végtelen (mert indifferens, viszonyrendszer nélküli) időre[38] utal-e? Minden jel arra vall, hogy az alexandriai egyházatya nem bizonytalan idő-metaforákat alkalmaz csupán, hanem azt az egyetemesen érvényes logikai kettősséget sűríti egyetlen kifejezésformába, miszerint Isten egyrészt mindenkor az örökkévalóság mércéje szerint jár el, akkor is, ha az üdvtörténet egyik, vagy másik világkorszakában telik, vagy múlik az idő, másrészt pedig a fáraó sorsának „kielégítő exegézise" – az isteni igazságosság elvének csorbítatlan figyelembevételével – csakis egy, több világkorszakot átfogó út különböző szakaszainak az „egybelátása" révén képzelhető el.

---

[37] *Peri Arkhón*, III,1,8(7) = *A principiumokról* II. i.m. 12.

[38] Mind az idézett bilingvis kiadás német fordítói, mind pedig a magyar fordítás készítője „határtalan örökkévalóságnak", illetőleg „unendliche Ewigkeit"-nak értelmezte az *aperantosz aión*t, (*Vier Bücher von der Prinzipien* i.m. 509.), de „végtelen világkorszaknak", illetve „der Unendlichkeit der Zeit"-nak (i.m. 507) az *apirosz aión*t.

Amiként tehát a világ-folyamat töredezett, s csak rész szerint ismerhető meg azon a szemlélői horizonton, amelyet egyik vagy másik aión kínál, éppen olyan esetleges az emberi lélek – pontosabban *a* lélek (pszükhé) – állapota a történő idő valamely pontján. (Eszerint a bibliai „látlelet" az egyiptomi uralkodó elő-, illetőleg utóéletét nem mutatja meg, nyilván azért, mert a szerző valamilyen okból fölöslegesnek találja; szemmel láthatólag azonban Órigenészt éppen az érdekli, ami a *fölösleges* „mögött" húzódik meg.) A töredékes jelleg – a hiányos relief, vagy kollázs mintájára érzékelt események – azonban nem csak olyasfajta egységesnek és egésznek tetsző háttéren (ha tetszik összefüggő falfelületen) mutatkozik meg, amelyet – paradox kifejezéssel – az *üdvrend* (oikonómia) időbeli horizontja jelképez. A *Peri Arkhón* idézett szövegszakaszában legalább ennyire fontos az idő, a mulandóság fősodrával ellentétes irányulás is, amely egyfajta anthropológiai (avagy lélekfilozófiai) dimenzióban összpontosul. Ennek megfelelően a szabad akarat kérdését vizsgáló szövegrész másik legfontosabb kérdése az, hogy milyen mértékben lehet szereplője az „örökkévaló történetnek" az ember, pontosabban az ember romolhatatlan énje?

Amint Órigenész érveléséből megtudjuk, Isten „ugyanis a gondolkodó természetet romolhatatlannak teremtette és önmagával együtt származónak (aphtharszian gar phüszin pepoiéke tén noeran kai autó szüngené), és miként az itteni földi élet, az értelmes lélek (hé logiké pszükhé) nincs korlátozva a gyógyulásban". Később a III. könyv első fejezetének 22.részében (a *Római-levél* edény hasonlatához visszatérve) azt olvassuk, hogy „ami az alapul szolgáló természetet illeti" (hoti hoszon epi té hüpokeimené phüszei) a fazekasnak egyetlen anyag állt rendelkezésére (hószper heisz hüpokeitai tó keramei pélosz) a tisztességes

és közönséges edények formázásához, ugyanúgy egyetlen alapul szolgáló természete volt minden léleknek, amelyik Istennek rendelkezésére állt, s mivel az értelmes természetek úgymond egyetlen masszából kerültek ki, ezért korábbi ok eredményezte azt (preszbütera tina aitia pepoiéken), hogy egyesek tisztességes, mások közönséges célra valók lettek".[39] Ennek a bizonyos „korábbi oknak" a következménye az alexandriai egyházatya szerint, hogy az eredendően nemes célra formált edények „egy másik világban közönséges edények lesznek". (*PA*.III,1,23)[40] A görög szövegben „geneszthai eisz heteron aióna szkeuosz atimiasz" áll, (hasonlóképpen Rufinus fordításában „in illo novo saeculo" szerepel), vagyis nyilvánvalóan egy másik *világkorszakról* van szó, ahol a bűnösből megigazult lehet, illetve az igaz bűnössé válhat; az apokatasztaszisz műve rejtekutakon halad „előre".

Órigenész okfejtéséből mindenesetre kiderül, hogy a fáraó bűnösségének (s ezzel a szabad döntés meglétének) oka a prehistóriában, azaz egy korábbi világkorszakban rejlik. Ahogy a *Peri Arkhón* IV. könyvében a „mindent megértő exegézis" valamiféle világkorszakokon átívelő utat ír le, úgy a III. könyvben bűn és bűnhődés, praedestinatio és szabad akarat viszonya kerül hasonló beállításra; ahogy a

[39] Rufinus latin fordításában e helyütt a „secundum praecedentes meritorum causas" forma szerepel azaz az „érdemekből [vagy vétségekből] fakadó megelőző okok alapján" megfogalmazásmód még inkább egyértelműsíti Órigenész görög szövegét.

[40] Az alexandriai egyházatya – mondhatni – negatív üdvtörténeti példája minderre Izrael esete. „És talán a mai izraeliták – írja –, kik nemes származásukhoz méltatlan módon élnek, már nem lesznek e nemzetből valók, mert mintegy tisztességes célra való edényekből közönséges célra való edényekké változtak, s ugyanakkor számos egyiptomi és idumeai, aki Izraelhez csatlakozik, mivel több gyümölcsöt hoz, belép az úr egyházába, s már nem tekintik őket egyiptomiaknak és indumeaiaknek, hanem izraeliták lesznek." (PA. III,1,24 (23). = Órigenész, *A principiumokról*, II. i.m. 35.

platóni *anamnészisz* teória értelmében az emlékezés, mint a prehistória maga jelenik meg (s nem egyszerűen az emlékezet *tárgya* a prehistória), úgy itt a bűnösség ténye (s nem emlékezete) az, ami múlhatatlan jelenként „tartja életben" a prehistóriát, sajátos módon elegyítve ezzel a platóni filozófiai mítoszt a *lélek bukásáról*, és az *eredendő bűn* bibliai tanítását. Akármit is mond, akárhová is lép az ember, fél lábbal mindig egy korábbi világkorszakban áll. Persze aligha úgy, mint az idő megszüntét hírül adó győzedelmes angyal, akinek lába nyoma mindörökre ott rajzolódna ki a tengerpart fövenyén, ha a *Jelenések-könyve* szerint nem múlna el nyomtalanul a tengerpart, s vele az egész teremtett világ…

7.

A messiási birodalom [Szent Ágoston: *De civitate Dei*, XX,9.]

Az Isten városáról írott nagyszabású teológiai művének első könyveiben ágoston a csupán karnyújtásnyi távolságra lévő pogány múlt – a „római régiségek" monumentális emlékműveinek – lerombolására tesz kísérletet, hogy azután a romba döntött múlt *helyén* a győzedelmes egyház nem kevésbé monumentális birodalmát építse föl oly módon, hogy az így létrejövő imperium egyúttal Isten országának méltó lenyomata (tüposz) legyen a földön. Miközben azonban az egyház-építmény – a fundamentum, a falak, a homlokzat – egyre impozánsabb méreteket ölt, s alapzatát tekintve egyre mélyebben vájja bele magát a múló idő homokjába (látványosan feledve a jézusi parabola intését: a bölcs ember hová is építse a házát?), a láthatatlan építőanyag – ama tény, hogy a Biblia szellemében az egyház *Krisztus teste* kellene hogy legyen – folyton fogy.

Sőt, ahhoz hogy Ágoston elgondolása értelmében a világtörténelem tulajdonképpeni célja, a *praedestinatio sanctorum*, a szentek eleve elrendelt számának betöltése megvalósuljon, az egyház nem csupán a jelenvaló illetve elmúlt öt bibliai világkorszak idejét emésztette föl, hanem az első két évszázad zömében *millenarista* felfogásával szemben – miszerint az ezer éves királyság itt a földön valósul majd meg Krisztus uralma alatt –, bizonyos mértékben már az eljövendő hatodikat is, amennyiben a *De civitate Dei* XX. könyvének visszatérő interpretációiban azt olvassuk, hogy az egyház „már most" (azaz majd tizenhat évszázaddal korábban, Ágoston életidejében) a *Jelenések könyvé*ben megjövendölt millenium időszakát éli.

Nagyjából a II-III. század fordulójától követhető nyomon az a folyamat, amely a jobbára szó szerinti biblia-értelmezésen alapuló korai khiliaszta eszmékkel szemben egyfajta allegórikus magyarázatot juttat érvényre, a milleniumi királyság bekövetkezését a megfoghatatlanul távoli jövőbe helyezve, avagy csak jelképes értelmű próféciának tartva. De a hippói püspök történet-teológiája nem az allegórikus szemléletre, és a hús-vér história légiesítésének módszerére épül, hanem paradox módon – legalábbis elvileg – a szó szerintiség elvének meghagyásával a *jövő megelőzésének* stratégiájára. Ennek a megfontolásnak a következtében logikus módon maga a megélt jelen is prehistóriává válik, az örökkévalóság prelúdiumává. A szenteknek Krisztussal együtt létrejövő királysága (regnum sanctorum cum Christo), valamint az örökké tartó királyság (regnum aeternum) megkülönböztetésére vonatkozóan Ágoston a következőket írja:

> „Mialatt a Diabolosz ezer évre mekötöztetett, a szentek együtt uralkodnak Krisztussal szintén ezer esztendőn át, ez pedig kétség kívül úgy értendő,

> mint ami az éppen mostani időre vonatkozik, az Ő [ti. Krisztus] első eljövetelétől [a parusziáig terjedőleg] (id est isto iam tempore prioris eius adventus). Mindenesetre ki kell hagyni a számításból azt a királyságot, amelyről a végre vonatkozóan esik szó: (Excepto quippe illo regno de quo in fine dicturus est): «Jöjjetek Atyám áldottai, vegyétek birtokba a nektek elkészített királyságot.»[41], ha csak nem, valami másféle módon, s távoli [értelemben] azok akiknek ezt mondja – «Íme , én veletek vagyok e világkorszak beteljesedéséig»[42] - már most együtt uralkodnak vele; mert bizonyára nem mondható másféleképpen az egyház az ő királyságának, avagy a mennyek országának." (*De civ. Dei*, XX,9.)[43]

A következőkben Ágoston a Hegyi beszédből idéz arra vonatkozóan, hogy ki az, aki bemehet Isten országába – vagyis, aki megcselekszi a Törvény előírásait, s nem csupán beszél róla, ahogy a farizeusok teszik. Mit jelent tehát az a Jézus által támasztott követelmény, miszerint Isten országa örököseinek igazsága „messze felül kell hogy múlja" a farizeusok igazságát? Mindebből következően adott, s válaszra vár a kérdés: vajon a mennyek királysága csupán az eljövendő világ(korszak) része-e, avagy az egyház földi pályafutása során is elérhető? Majd a *Máté-evangélium* több hasonló eszkhatológiai példázatának felidézéseit és értelmezését követően Ágoston így folytatja érvelését:

---

[41] Mt. 25,34.
[42] Mt. 28,20.
[43] Szent Ágoston, *De civitate Dei* XX,9 = Saint Augustine, *The city of God against the Pagans* I-VII. (William Chase Green fordítása. William Heinemann – Harvard Univ. Press, London - Cambridge Mass. 1969 [1960]) VI.

> „Ennélfogva tehát egyféleképpen értendő a mennyek országára vonatkozó példázat, amelyben mindkét értelem benne foglaltatik, emez tudvalevőleg felfedi, amaz pedig tevőlegesen megjeleníti azt, amit tanít, ám az előbbi a legcsekélyebb, az utóbbi a legjelentékenyebb mértékben; más értelemben pedig mennyek országának azt a helyet mondjuk, ahová csak az léphet be, aki megcselekszi azt [ti. a példázatban foglaltakat]. Ilyenformán tehát: ahol mindkét emberfajta jelen van, vajon az az egyház a mai formájában? Vagy pedig csak az az egyház, amivé csak akkor lesz, amikor már egyetlen hitvány ember sem lesz föllelhető benne. Eszerint pedig az egyház éppen most a Krisztus királysága és a mennyek országa." (Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum.)[44]

Ágoston eszmefuttatásai közt – jól látható módon – a földi egyház üdvtörténeti státuszára, mindenek előtt pedig a parusziához mért státuszára vonatkozó kérdések, dilemmák játsszák a főszerepet. Tény és való, hogy a hippói püspök világosan megkülönbözteti egymástól a *milleniumi királyság*ot (amely Krisztus visszajövetele után itt, a Földön valósul majd meg), illetve a *mennyek ország*át (szó szerint: az „egek királyságát", baszileia tón uranón, regnum caelorum, amely az utolsó ítéletet követően az örökkévalóságban jön majd létre.) Másrészt viszont, a Názáreti Jézus földi pályafutásától a parusziáig számított éppen ezer esztendő alapján – az ókeresztény kor bevett kronológiai felfogásának figyelembevételével, miszerint a hatezer éves emberi történelem hat világkorszakra oszlik – az egyik fenti idézet értelmében Ágoston az ezer éves királyságot feltehetőleg úgy tekinti, mint már elkezdődött,

[44] u.o.

sőt már négy évszázada tartó földi folyamatot. Elég gyakori példa, hogy mind Ágoston kritikusai, mind pedig a különféle, az európai történetfilozófia történetét bemutató monográfiák néhány kiragadott (egyebk közt éppen a szóban forgó *De civitate Dei* szöveghelyekre támaszkodó) citátum alapján abszolutizálják a hippói püspök (amúgy meglehetősen obskurus) álláspontját az érintett kérdésben. Megpróbálván elkerülni az abszolutizálás veszélyét idéztem föl a XX. könyv 9. fejezetének egy másik részét, ahol – legalábbis metaforikus szinten – a szerző már nem csupán a milleniumi királysággal azonosítja a földi egyházat, hanem egyenesen a mennyek országával is. A kép mindenesetre nem csupán ellentmondásosnak, hanem kifejezetten zavarosnak tűnik; miféle megoldás vezethet el a vélt-valós „tisztánlátáshoz"?

A *De civitate Dei* utolsó, eszkhatológiai jellegű könyveinek olvastán úgy vélem, az öreg Ágoston szeme előtt egyfajta spiritualizált egyház képe lebegett, olyan egyházé, ahová a keresztséget követően csupa olyan ujjászületett és megigazult ember lép be, akik „kívül hagyják" hajdani, világi lényüket. Bibliai értelemben természetesen éppen ez a konglomerátum, a *communio sanctorum*, a szentek közössége lenne az egyház; semmiféle egyéb politikai, morálfilozófiai, vagy misztikus szempont nem változtathat az előbbi megítélésen. Csakhogy a földi egyház – és ez Ágoston művében nyilvánvalóan kifejezésre kerül – nem azonos a *civitas Dei*val, a valódi „elhívottakkal"; a két szerveződés pontos viszonyának meghatározása meglehetősen bonyolult feladat. Inkább arról van szó, hogy a civitas Deihez tartozók gyülekezete – mint nyilvánvalóan spirituális, sőt a hippói püspök gondolkodásmódját alapul véve misztikus közösség – egyfajta egyházon belüli egyházat alkot; ilyenformán tehát az *ecclesia* a *választottak* (electi) közössége.

Tekintettel arra, hogy a *De civitate Dei* utolsó négy (XIX-XXII;) könyve 425-ben íródott, Ágostont már jóval nehezebben illetheti az a makacsul visszatérő vád (amelyet persze a pelagiánusok mindig is fenntartottak), miszerint az *electi* megfogalmazásmód – szándékosan, vagy öntudatlanul, de mindenképpen – a hippói püspök fiatalkori manicheizmusából visszamaradt logikai reflexre utal. Nem hiszem, hogy a XX. könyv 9. fejezetének idézett szövegszakaszának értelmezéséhez az imént jelzett manicheus analógia valódi segítséget nyújtana. Ahogy Ágoston látásmódjának megfelelően (s egyúttal a bibliai tipológia szelleméhez igazodva) az egyház – ószövetségi előképeivel egyetemben – világkorszakokon át tartó földi zarándoklata az üdvrendnek alárendelt időbeli és történeti jellegű esemény (s ilyenformán a civitas Diaboli falai, építményei, útvesztői is jól felismerhető alakot öltenek a Földön), úgy a civitas Dei az „örökkévalóság jegyében", egy-egy, a múltat és a jövőt egyaránt átfogó pillantás formájában érzékelhető, s ragadható meg igazán. De az örökkévaló *pillantás* éppoly mulandó, mint maga a (vele etimológiai rokonságban álló) *pillanat*. Ílymódon a pillanat felvillanása, illetve elhamvadása (korántsem keletkezésként és elmúlásként!) talán kétféle történeti reflexiót jelenít meg, s mindkettő hűségesen idomul a *De civitate Dei* mégiscsak történet-teológiai jellegéhez.

Számomra úgy tűnik, a „felvillanások" az öreg Ágoston szemében olyanok, mint valamiféle extatikus látomások; az egyház immár a milleniumi királyság idejét éli, és együtt uralkodik a Földön Krisztussal, mi több már a mennyek országának vonásai is kirajzolódnak rajta. A másik oldalon viszont az élet hétköznapi jellege mutatkozik meg, újra és újra azt a felismerést sulykolva az emberbe, hogy mindenfajat időbeli tapasztalat emlék-képekké transzponálható csak; az egyház tele gyarló, soha meg nem

tért emberekkel, a legkevésbé sem „Krisztus teste", és a bibliai eszkhatológia táplálta jövő olyan mérhetetlen messzeségben van, hogy még az ember tekintete is elfárad, mielőtt megláthatná. Ám a jövőről alkotott vízió etől még eleven (s ezt nem csupán a XX,9. szövege bizonyítja), a látomás látója pedig olyasvalakihez hasonlítható, aki – ha csak teheti – a hegycsúcsra megy fel, alatta a völgyben épült város hétköznapi élete, a *prehistória lármája* sűrűsödik egybe, de aki úgy tesz, mintha az egészből semmit sem hallana.

Az iménti, merőben szubjektív megítélésen alapuló kettősség, ha arra nem is alkalmas, hogy kétséget nem tűrően eldöntse, vajon a *De civitate Dei* szerzője „szó szerint" gondolta-e, hogy a korabeli földi egyház már akkor a *Jelenések-könyve* 20-ban megjövendölt ezer éves királyság idejét éli, ám arra talán igen, hogy rávilágítson azokra a dramaturgiai megoldásokra, amelyeket a hippói püspök elsősorban éppen a nagy mű utolsó, eszkhatológiai könyveiben alkalmaz. E módszer pedig a zsidó-keresztény exegetikei hagyományhoz mérten különösnek ható elem, a színházi látványosság átemelése a történet-teológia gondolati konstrukciójába. Mindaz, amit hajdan Tertullianus, vagy a fiatal Ágoston Karthágóban látott, ott bujkál a berber egyházatya által exponált pillanat-képek hátterében. Az így létrejövő történelem-allegória külsőségeit tekintve a *theatrum mundi* műfaja felé mutat, bennsejében viszont egy sajátos paradoxont rejt: a világszínház kulisszái közt az allegóriává merevedett pillanatok oly mértékben telítődnek, hogy kézzelfogható élet-szituációkként már-már „szó szerint" igazzá válnak.

Elgondolásom szerint pontosan ugyanez történik Ágostonnál a „jövő megelőzésének", illetőleg prehistóriává változtatásának metafizikai tettével kapcsolatban is. Az eszkhatológiai látomásokban a jövő és a jelen eseményei,

állapotai szinte egybemosódnak; a jövő, a messiási királyság „valóban" jelen van, sőt, elmúltként tekint vissza ránk, majd tizenhat évszázad távolából, valahol Észak-Afrika ege alatt.

8.

A korszakok kiengesztelődése

Mindaz, amiről eddig szó esett, nem csupán múltak és világkorszakok, illetve a történelmi tapasztalat különféle megnyilatkozásainak bonyolult összefüggéseit feltárni igyekvő „teoretikus szándék" műve, hanem néhány töredékszerű, felvillanó kép egybegyűjtése. Ezek a jól-rosszul exponált képek szinte banális módon tanúskodnak arról, ami az emberrel a hétköznapok során, megszokott életszituációkban, akár az utcán is megtörténhet. A szóban forgó képek tehát inkább minősülnek „anthropológiai sejtéseknek", mintsem történetfilozófiai, avagy történet-teológiai elgondolásoknak. Ahogy az eredendő bűntapasztalat és az időbeliség elválaszthatatlan egybefonódása, s nyomában a mitikus sors fogalma az embert nem csupán a múlt, hanem – legalább ennyire – a jövő foglyává is teszik, úgy a világkorszakok, a jelen, a prehistória kérdései egyetlen *alap-idő*be sűrűsödő exisztenciális tapasztalatként zúdulnak ránk. Aligha kétséges azonban, hogy mindaz, ami az iménti exisztenciális tapasztalat formájában válik kézzelfoghatóvá, jobbára öntudatlanul esik meg az emberrel. Ám az öntudatlanhoz fűző reflexív viszony – ez a szinte mindenfajta historizmust nevetségessé tevő „történeti érzék" – nagyon is tudatos. Hiszen ki ne akarna megszabadulni a bennsejében felgyülemlő világkorszakok hordalékától, a „múlt átkától", s a jövendő nyomasztó

terhétől? De az előbbi akarat beteljesülése helyett azt látjuk, hogy – megváltó pillanatok híján – a múlt nem képes elmúlni, a jövő pedig nem akar elkövetkezni. Ahogy „odakünn", a történeti univerzumban, úgy „odabenn", a lélek házában is világkorszakok szüntelen háborúsága zajlik.

Az idő szétszabdalt, megosztott, sőt önmagával meghasonlott birodalma[45] – mindaz, ami a világkorszakok fogalmában testet ölt – egyre sokasodó, bizonytalan körvonalú árnyak lakóhelyévé válik, olyan alakok rajzanak szerte itt, amelyek hol emlék-képként, hol elvont fogalomként, hol pedig mitikus lényként jelennek meg a történeti megismerés számára. Szinte valamennyi megváltás filozófia, aranykor mítosz, avagy éppenséggel történetírói szándék közös ígérete az, hogy a történelemről való kinyilatkoztatott tudás fényében egyszer s mindenkorra véget szakad az árnyak inváziójának. Az ígéret beteljesülése helyett azonban azt látjuk, hogy a történeti apóriák száma a múló időben egyre csak nő, sőt, a kétségek és a bizonytalanságok egymást szülik újjá, s ilymódon az apóriák újabb és újabb nemzedéke jön létre, a modern korszak szelleméhez igazodva életre híva azt a speciális genealógiát, amely éppen az iménti *Bizonytalanságok* leszármazási rendjében próbál meg eligazodni.

A liánként szerteágazó genealógiai pályák, illetve nyomvonalak kusza sűrűjében a történeti tapasztalat számára elsősorban az a tét, vajon az ember képesnek bizonyul-e arra, hogy különválassza a mindenkori *saját*ot a *másik*ától, azaz hogy világosan kirajzolódó határok között

[45] A felidézett kép egyáltalán nem különleges, amióta csak nyomon lehet követni, mindig is a „szellemi rommezők" tartották életben és táplálták az apokaliptika képzetvilágát.

mutatkozzék meg a *másik korszak*, s vele a *másik múlt* és a *másik világ*. Mindehhez azonban előfeltételeznünk kell a történések színteréül szolgáló idő homogeneitását (jóllehet az az eddigi példák esetében nagyon is „kvantáltnak" mutatkozott), valamint a velünk szemben kibontakozó világ egységes voltát. Aligha kétséges, hogy ezen a ponton az európai filozófia(történet) teljes mértékben rászorul a rabbinikus hagyomány, illetőleg a keresztény teológia segítségére, végső orientációs pontként pedig a *bibliai kinyilatkoztatás* fogalmára, mint „történeti tényre".[46]

Kizárólag a bibliai kinyilatkoztatás „fényében" válik világossá, hogy a zsidó és a keresztény eszkhatológia valamennyi, a végre vonatkozó sejtésének (vagyis mindenek előtt az ó- és újszövetségi próféciák értelmezésének) megfogalmazásakor szükségképpen az „idő egészére" reflektál, s hogy ennek a reflexiónak a kialakulása egyfajta sajátos, jövőbe illeszkedő orientációt kíván meg. Az így felfogott *orientáció* pedig a szó etimológiai értelmében a felkelő Nap megszabta tájékozódási pontot jelent, azaz radikális elszakadást attól az európai filozófia- és teológiatörténetben egyaránt szinte kényszerítő erővel ható gondolkodásmódtól, amely a

[46] Schelling 1810-ben kezdte írni, s bár jónéhányszor újra és újra belefogott, sohasem fejezte be egyik legzseniálisabb művét, (a) *Die Weltalter*t. Tudomásom szerint – Kierkegaardot nem számítva – a *Világkorszakok* elkészült fragmentuma az a mű, amelyik az európai filozófiatörténetben tényszerűen is egy és ugyanazon regiszteren kísérli „megszólaltatni" a keresztény hagyományba ágyazott filozófiai erudíciót (amely a Biblia nyelvén a *teremtés-előtti*re kérdez), valamint a teológia eredeti erudícióját, amely (Aquinói Tamás nyelvén egyfajta „scientia sacra"-ként) mindenfajta tudást a kinyilatkoztatás megszabta eseményhorizonton belül próbál megragadni és értelmezni. E kettős szándék – olyan paradox fogalmakkal, mint *világmúlt*, illetve *örök múlt* kimondva – kimondatlanul a Biblia Istenének személyét is kettéválasztja, egy tisztán *Örökkévaló*, és egy *örökkévalóság-utáni* lényre.

temporalitás és a *múlt* képzetét elszakíthatatlanul egymáshoz rendeli, illetőleg a múltat kultikus, avagy vallásos tisztelettel övezi. (Mindez egyébként a legkevésbé az európai tradíciókörbe igazából sohasem illeszkedő rabbinikus hagyományra igaz.)[47] Ha azonban az emberi tapasztalatba beépülő „elmúlatlan múltak" feszítő erejére gondolunk, automatikusan nyilvánvalóvá válnak azok a nehézségek, amelyek a múlttal kapcsolatos, kultikusnak nevezett gondolkodásformához láncolják az embert. A legfontosabb kérdés ilymódon nem is az elmúlni nem tudó (nem akaró) múlttól való szabadulás szükséges voltára, hanem a szabadulás *hogyan*jára irányul.

Kierkegaard már többször idézett „egyszerű pszichológiai irányú vizsgálódása" az *idő egészének* megragadását is a kinyilatkoztatás logikai mintájára elgondolt *pillanat* „felől" kísérli meg. „A pillanat olyan kettős értelmű dolog – írja – amelyben idő és örökkévalóság érintkeznek egymással, ez tételezi az *időbeliség* fogalmát, amelyben az idő folyton metszi az örökkévalóságot, az örökkévalóság pedig állandóan átjárja az időt. A korábban említett felosztás – jelen idő, múlt idő, jövő idő – csak most tesz szert jelentőségre. Ez a felosztás rögvest arra figyelmeztet, hogy a jövőbeni bizonyos értelemben többet jelent a jelen idejűnél és a múlt idejűnél; hiszen a jövő idejű bizonyos értelemben az egészet is jelentheti. Ez azért van, mert az örök először a jövőbenit jelenti, vagy mert a jövőbeni az inkognitó, amelyben az örök – még ha összemérhetetlen is az idővel – mégis meg akarja őrizni kapcsolatát az idővel."[48] A dán filozófus

[47] A protestantizmus megszületéséig a nyugati, latin nyelvű keresztény tradícióban jószerével csak a meroving kor óta a Pireneusoktól északra élő zsidóság az egyetlen amely nem hódolt be a múlt-kultusznak, illetve a különféle *renovatio* eszméknek.
[48] Kierkegaard: *A szorongás fogalma* i.m. 106.

véleménye szerint a pillanat és a jövőbeni pedig – amennyiben „létrehoznak" valamit, akkor – a múltat hozzák létre. A Biblia, illetve a bibliai kinyilatkoztatás nyelvére lefordítva mindez annyit jelent, hogy a múlt nem más, mint olyan, eszkhatológikus szellemben fogant műalkotás, amely minden más rivális múlt-felfogással szemben az idők végén „igazként derül ki".

Ugyancsak a jövőre orientált időbeliség felfogás klasszikus példája Lévinasnak (a kierkegaardi koncepciótól egyébiránt egyáltalán nem független) elgondolása. „Az emlékek az elveszett időt keresvén álmokat kínálnak – olvasható a *Teljesség és végtelen* egyik okfejtésében –, de nem hozzák vissza az elveszett alkalmakat. A valódi időbeliség tehát, ahol a végleges nem végleges, nem annak lehetőségét feltételezi, hogy újra megragadjuk mindazt, amit egykor elvesztettünk, hanem hogy ne bánkódjunk az elvesztett alkalmak fölött a jövendő határtalan végtelenje előtt."[49] A filológiai pontosság kedvéért meg kell jegyeznem, hogy az előbbieknek csupán a „létezés, mint sors", illetve a „végtelenül lenni" kettős paradoxonához mérten mutatkozik meg a valódi értelme, ám annyi bizonyos, hogy Lévinas megközelítésmódja a lehető legkiélezettebb formában tárja elénk a zsidó-keresztény eszkhatológiai szemléletnek az „idő egészére" reflektáló jellegét. Az idő egésze ugyanis totális jelenlétet feltételez (a néven szólítható létezők jelenvalóságát, akikről a „történelem *névtelen* beszéde" csupán a teljességet állíthatja, s akikről – az iménti teljességet széttördelve – csak az eszkhatológia beszédmódja „mondhat valamit"[50]); a bibliai apokaliptika szellemében – az ószövetségi próféciák

[49] E. Lévinas: *Teljesség és végtelen* (Tarnay László fordítása, Jelenkor, Pécs, 1999.) 241.
[50] U.o. 7.

és a *Jelenések könyvé*nek közös nyelvén – a totális jelenlét az *ítélet* eseménye révén valósul meg.

Az antik gnózis gondolkodásmódját feltáró nagy művében, a *Gnosis und spätantiker Geist* I. részében Hans Jonas a „pantón epekeina" (mindenen túli) neoplatonikus gondolatot értelmezve (vagyis a világ-idegenség szélsőséges logikai esetével szembesülve) az alábbi következtetésre jut: Plótinosz, a gnosztikusok, a mandeusok, valamint Markion istene egy és ugyanazon személy, a Biblia Istenével szembeszegülő lény.[51] (Ennek a következtetésnek a logikai kereteit a II. századi apologéták teremtették meg az egységes szellemi univerzum gondolatával. Eszerint a bibliai kinyilatkoztatás világában – ahogy ez Jusztinosznál, Tatianosznál és másoknál expressis verbis megfogalmazásra kerül – a görög mitológia, avagy Egyiptom, illetve minden egyéb vallás és kultusz istenei valamilyen, a Bibliában említett szellemi lénnyel azonos.) A „szembeszegülés" ténye az újszövetségi koiné alapján elsősorban az *Antikeimenosz* név[52] „viselőjében" ölt érzéki formát, ám a „pantón epekeina" – úgy is mint elvont gondolat, és úgy is mint egyfajta mitológia-filozófiai szubjektum – valóban alkalmas arra, hogy egyaránt betöltse a *filozófia* és a *kultusz istené*nek szerepét, s hívei előtt úgy jelenjen meg, mintha az egyedüli, és egyetlen volna. Ha pedig az iménti feltételezés igaz, akkor a példaként felhozott neoplatonikus, markionita, gnosztikus *egy-isten* uralmi szférájának, birodalmának is összefüggő, egységes

[51] H. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist* I. *Die mythologische Gnosis* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1934.) 247.

[52] Az *Antikeimenosz* (szó szerint „ellene fekvő", azaz „ellene szegülő", a görög *antikeimai* igéből) elsősorban a II. *Theszaloniki-levél* 2,4. alapján (illetve a 2. fejezet elején leírt apokaliptikus jelenet egészét tekintve) az a személy, aki beül a jeruzsálemi szentélybe, és istennek kijáró tiszteletet követel magának. Az egyházatyáknál gyakorta a *Diabolosz* egyik neve.

és egyetlen világot kell alkotnia. Egyszóval a szóbanforgó feltételek teljesülése esetén – ha éppen ellenkező előjellel is, de – ugyanazzal az alapállással találkozunk, mint a Bibliában kibontakozó szellemi univerzum esetében: az üdvtörténet színteréül rendelt teremtett mindenség megosztott, annak egyik részét – ha csak „ideiglenesen" is, egészen pontosan az emberi történelem végkimenetelével egybeesve – a lázadó angyalok, a sötétség erői uralják. A bibliai kinyilatkoztatás által megvilágított történet-horizonton *belül* a Gonosz fennhatósága alatt álló terület is „valóságos ország", még akkor is, ha ezt a nyilvánvaló tényt az allegorikus Biblia-exegézis hagyománya szinte teljes mértékben homályba borította, vagy éppen a mitikus ősidők mesebeli történetévé minősítette.[53] A gnosztikusok, neoplatonikusok, markioniták „közös istene" eképpen mintha a sztoikusok legfőbb Logosz-Pneumájaként lépne elő mitológia és filozófia osztatlan ősvilágából, olyan lényként „aki" majdhogynem tökéletes transzcendenciába burkolózva is bármilyen alakot és nevet magára vehet.

A zsidó-keresztény eszkhatológikus gondolkodás számára egységesnek és összefüggőnek látott múlt, valamint az egyedüli, és hierarchikus rendbe tagolt szellemi univerzum teoretikus feltevése azonban csak egy-egy kitüntetett pillanat erejéig tartható fenn, amúgy egyszerűen elhordozhatatlan terhet jelent a gondolkodás számára. Ennek oka nyilvánvalóan az, hogy nem létezik olyasféle emberi tapasztalat, amelyik – a (kierkegaardi) pillanat ható-, és látókörén kívül – képes lenne az „idő

[53] Már az ókeresztény kor kezdeti szakaszától nyomon követhető az a – jobbára az allegorikus exegézissel egybefonódó folyamat, amely az újszövetségi „Evilág Fejedelmét" és birodalmát nem szó szerint, hanem csupán metaforaként, avagy elvont fogalomként értelmezi, s a modern pszichologizmus felfogásához nagyon hasonló módon az egész problémakört a „lélek mélyére" száműzi.

egészéhez" viszonyulni, másrészt pedig nem létezik olyan bibliai ígéret, avagy parancs sem, amelyik az embert arra kényszerítené, hogy az idő, vagy akár csak a múlt egészével szembesüljön. Mindez viszont csupán akkor lehetséges, ha az idő, illetve a múlt – azzal együtt, hogy világosan elkülönül a *másiktól* – a tapasztalat szintjén *sajáttá* válik. Két egymással megbékélni nem akaró erő formálja – sőt korrodálja – ílymódon mind a múlt, mind pedig a jövő szabályos és szabálytalan alakzatait. Az egyik el akar törölni minden korszakhatárt, hogy az idő homogén és tagolatlan legyen, akár a kisimult vízfelszin, amely azt a képzetet sugallja, miszerint „semmi sem történt", a másik viszont arra törekszik, hogy korszak és korszak közé megkérdőjelezhetetlen határokat vonjon, legalábbis egy-egy aiónon belül ébren tartva és lezáratlanul hagyva a múltat. E kétirányú akarat mondhatni állandó szürkületi homályba borítja a történeti mindenséget, olyan légkört teremtve, ahol sem nappali, sem éjszakai lények nem érzik otthonosan magukat.

A jelenlegi világkorszakot a szinte mitikus módon újra és újra megszülető prehistóriákhoz fűző erő a zsidó-keresztény hagyományban mindig is *bűn* és *bűnhődés*, illetve *bűntett* és *kiengesztelődés* analógiájára került elgondolásra. Ennek a logikai típusnak a legközvetlenebb formai őse Órigenésznek e tanulmányban fölvázolt elgondolása, miszerint az egyik világkorszakban elkövetett vétek, egy másikban megbocsájtást nyerhet. De hasonlóképpen esett szó egyetlen emberi élet „korszakhatárairól" is annak kapcsán, ahogy Pál apostol beszél az ember *metanoia* előtti életéről, arról az életről, amely egycsapásra összefüggő egésszé, „prehistóriává" válik a megtéréskor, minthogy az ott elkövetett bűnöket a

biblia Istene a „háta mögé veti”[54], nem emlékezik meg róluk többé. Az órigenészi, illetőleg a páli példa két olyan típust testesít meg, amelyek a Biblia szellemében soha nem békíthetőek meg egymással, de amelyek külön-külön, saját érvényességi körükön belül magukban hordozzák a kiengesztelődés lehetőségét. Hegel egyik fiatalkori írásának, *A kereszténység szelleme* [*és sorsa*][55] címen ismert „vázlatnak” a nyomán az iménti két típust a Törvény (Kinyilatkoztatás) illetve a Sors útjának nevezem. Hegel elgondolása alapján az eredendően elválasztatlan élet bosszút áll a bűn elkövetőjén – s éppen az oszthatatlan egység nevében, mondván: „…a tett magában hordja a büntetést; amennyire megsértettem tettemmel a látszólag idegen életet, éppannyira sértettem meg saját életemet; élet és élet – mint élet – nem különbözik egymástól; a megsértett élet, mint sors szemben áll velem;”[56] Hegel distinkciója szerint azonban a *sors* megbékíthető, (élet és élet nem különbözik egymástól”) a sors ugyanis végső soron nem más, mint a saját magam által felállított törvény, így az életen belüli „elválasztás”, amelyet az ember saját maga hajtott végre – megszüntethető. Ezzel szemben – s Hegel itt ha félig kimondva is, Törvény és Evangélium (Szeretet) inkább markioni, mintsem páli szembeállítását alkalmazza – a *törvény* nem békíthető meg. „…mert mindig megmarad – írja – félelmes fenségében, s a szeretetet nem engedi közel férkőzni magához; mert a törvény hipotetikus, és a lehetőséget sohasem lehet megszüntetni, az a feltétel, amely kiváltja sohasem válhat telhetetlenné;”[57]

---

[54] Zsolt.
[55] G.W.F. Hegel: *Alapvázlat „A kereszténység szellemében”.* (Részlet). Az úgynevezett „Frankfurti kéziratokból”. (Révai Gábor fordítása) in. - -: *Ifjúkori írások, Válogatás* (Gondolat, 1982.)
[56] i.m. 134.
[57] U.o.

A hegeli gondolatmenet példája alapján a sors – azaz a bibliai kinyilatkoztatás *előtti* világ legfőbb működési törvénye – képesnek bizonyul arra, hogy a világkorszakok (történelem és történelem-előtti) kiengesztelődjenek egymással, homogénné (sőt bizonyos értelemben „áttetszővé") váljanak, s így a végletekig töredezett, „megsértett múltak" a kezdet- és történet-előtti ősidőbe hulljanak vissza. Valódi mélység dimenzió nélkül (akár ha valamiféle perspektíva nélküli képet szemlélnénk), a maga közvetlen csábító erejével ekként tárulkozik fel a sors útja. A másik út, a törvényé, nem kínál komolyan vehető kiengesztelődést. A bibliai üdvrendbe tagozódó világkorszakok (beleértve a *Jelenések könyve* 20. fejezetében felsejlő messiási királyság korszakát is) a végítélet bekövetkeztéig nem veszítik el eredeti karakterüket, s ennélfogva nem nyújtanak (nem nyújthatnak) elévülést semmiféle, valamelyik előző aiónban elkövetett bűnnek. Nem következhet be az az állapot, amelyről Lévinas beszél a megbocsátás – s vele az idő megfordíthatósága – kapcsán. Lévinas úgy érvel, hogy a megbocsátás valamely elillant pillanatra utal úgy, mintha az nem illant volna el, mintha valaki nem követte volna el a szóbanforgó bűnt, sőt, „…a megbocsátás megőrzi a megbocsátott múltat a megtisztított jelenben".[58] Ezzel szemben számomra úgy tűnik, a megbocsátás inkább „eloldoz", mintsem „megőriz"; eloldozza a jelent az elmúlni nem tudó múlttól, mi több, végérvényesen elmúláshoz segíti a hajdani pillanatot.

A Lévinastól kölcsönzött példa az ókeresztény kor első évszázadainak terminológiai zűrzavarát idézi; az újszövetségi görög *szótéria* (megváltás) kifejezés jelentéstartománya nagyjából két részre oszlik, az egyik a

[58] E. Lévinas: *Teljesség és végtelen* i.m. 242.

valahonnan való kiváltás, megszabadítás, gyógyulás képzetkörén belül határozható meg, a másik viszont az adott körülmények közötti megtartásra, megőrzésre utal. A *Vulgata* előtti régi latin fordítás-maradványok a *szótéria* átültetésére – a *salus* mellett – gyakorta használják a *conservatio*, sőt a *confirmatio* fogalmát is, körülbelül a „szilárdan megmaradni, megőrizni" értelemben. Az imént mondottaknak megfelelően (na és persze némi pimaszsággal elegyítve a filológiai erudíciót) az előbbi Lévinas mondat-részletet így is fordíthatnánk: „…a megbocsátás megváltja a megbocsátott múltat a megtisztított jelenben". Ez azonban csak annyiban igaz, amennyiben a megbocsátás megszabadítja a történő idő egy bizonyos intervallumát (feltételezzük, hogy az ilyesfajta intervallum szinte mindig egy-egy elbeszéletlen történetet fed el), a sors által rákényszerített elmúlni-nem-tudás átkától. Egyébként ezen a ponton Lévinas – a kierkegaardi fogalom értelmétől némileg eltérő módon – arról beszél, hogy a pillanat létrejötte „felszabadítja a létet a sors korlátozása alól"[59], ám az iménti mozzanat – újabb logikai lépés gyanánt – a francia filozófusnál a „végtelen előállásának" kérdésébe torkollik.

Az egybefüggő történeti idő létrejötte – a tanulmány eddigi gondolatmenete során – a kisimult vízfelszín képével jelzett paradoxonnal állott összefüggésben; csakhogy az előbbi metafora az emlékek, a történetek teljes felszámolására utal. Aki így találna gondolkodni, a természet teljes körű idő-indifferenciájának szolgáltatná ki az emberi történelmet. A világkorszakok kiengesztelődésének lehetősége azonban csak az „ifjú Hegelnél" *megbékíthető*nek nevezett *sors* világában merülhet fel teljes komolysággal, minden más esetben

[59] U.o. 244.

prehistóriák mitikus születésének (ha tetszik a sors által kikényszerített) mozzanatával kell számolnunk. Amiként a fenti kérdéseken töprengő gondolkodás – jól érezhető szelíd kényszernek engedelmeskedve – fokozatosan egyfajta, a bibliai kinyilatkoztatás szellemében fogant *megváltás-filozófiává* alakul át, akként a világkorszakok (úgy is, mint a hétköznapi életszféránkba behatoló prehistóriák) mindegyikét egyetlen vágy űzi-hajtja: mindegyikük *elmúlni akar*. De mielőtt mindez bekövetkezne a mitikus visszatérés kényszerének engedelmeskedve egybegyülekeznek[60] a bibliai világkorszakok. A *Jelenések könyvé*nek tanúsága szerint talán még a vízözön előtti világ, a *hamasz* (erőszak) *világkorszaka* is visszatér majd egy rövid időre. Ám ennek az összegyülekezésnek a céljáról a mitikus sors mit sem tud. Ílymódon tehát nem csupán a *történet*, hanem a *gondolat* is megváltásra vár.

9.

[Excursus: *Aphrodité születése.*

Hésziodosz elbeszélése alapján az olümposzi isten-nemzedék legszebbik tagja, Aphrodité a végtelen tenger emléktelen vizeiből emelkedik ki, s látszólag úgy lép elénk, mint a romolhatatlan *füszisz* gyermeke, akiben az örök születés mitikus törvénye öltött testet. Azonban a „boldognak" mondott testvéreihez hasonlóan a személyéhez

[60] Az „egybegyülekezést" itt a héber *móéd* szó többrétegű jelentésének megfelelően értem. Eszerint az egybegyülekezés – mint a moéd egyik lehetséges jelentése – egyúttal tanulságtétel, ünnep (az eredet pillanatának felidézése), és beteljesülés (a vég pillanatának megélése), egyszóval olyan kierkegaardi értelemben felfogott pillanat, amikor az örökkévalóság nem elégszik meg az időbeli megérintésével, hanem kizárólagosságra tör vele szemben.

tapadó „olümposzi derű” kegyetlen harcok árán, valamint éjsötét erők leigázása révén vált láthatóvá, s csak hajszálvékony fátyolként leplezte el a hellén világ igazi arculatát, de – még mitikus léptékkel mérve is – csupán villanásnyi időre. Ahogy a boiótiai pásztor-költő nevezi, „tajtékból született” (avagy „habszülte”, *aphrogenész*, minthogy a „habok közt nevelkedett”, „en aphré threphthé”)[61] istennő kultuszhelyeit tekintve is olyan létformához kötődik, amely mindig félúton marad a tenger és a szárazföld vonzásköre között, s ez a létforma a mediterrán – ezen belül pedig az égei – világ körülölelte *arkhipelagosz*ban lel igai otthonra. A görög szigetek semmihez sem hasonlítható miliőjéről van szó; Aphrodité, amikor kiemelkedett a habok közül, először Küthéra szigetén szállt partra, majd innen tovaúszva Küproszra ért, s végül Paphoszban „telepedett le”, ahol Themisz leányai, az évszakok felöltöztették és felékesítették.[62] Innentől fogva, az egész ókorban az említett ciprusi város maradt a legfőbb kultuszhelye.

---

[61] Hésziodosz: *Theogonia*, 196-197. = Hesiod: *The Theogony* in. Hesiod: *The Homeric Hymns and Homerica*. (with an English translation by H.G. Evelyn – White The Loeb Classical Library, Willam Heinemann – Harvard University Press, London – Cambridge Mass.) MCMLIV Magyar fordítás: Hésziodosz: *Istenek születése, Munkák és napok* (Trencsényi – Waldapfel Imre fordítása, Magyar Helikon, Bp.) 1974.
„«habszültének», vagy Küthereiának, koszorúsnak
hívják istenek és a halandók, mert a habokból
lett,”

[62] *Himnusz Aphroditéhoz*, V,5-6. in. Hesiod, *Homeric Hymns and Homerica* i.m. Magyar fordítás: *Homéroszi himnuszok* (Devecseri Gábor fordítása, Új Idők Irodalmi Intézet, Singer és Wolfner, Bp.) é.n.
„Zephyros nedves szele vitte
hullámos zúgó vízen át Kypros szigetére
lágy habokon. S az aranyszalagos Hórák befogadták
örvendezve, felöltöztették égi ruhába,”

Szigetek határozzák meg tehát a szépség és szerelem istennőjének nem ember megszabta sorsát, a legkorábbi időktől, Homérosz és Hésziodosz tanúságtételétől fogva, s ez a körülmény már azelőtt döntően befolyásolja az *Aphrodité-mithologéma* jellegét, hogy az antik mithográfusok, illetve a költők és a filozófusok jól formált történetekké gyúrták volna össze a helyi kultuszok, valamint a szerteágazó emlékezet töredékes hagyományelemeit, amelyek – nem meglepő módon – éppen olyanok, mint az arkhipelagoszban megbúvó számtalan kisebb-nagyobb sziget. A sziget-lét velejárója, hogy az ott időző számára bizonyos értelemben lerövidül a szárazföld kirajzolta szemhatár, s a horizont beleolvad tenger és ég egymást metsző síkjainak válaszvonalába, már amennyiben a tisztánlátást nem akadályozza a levegőben felgyülemlő köd és pára. A horizontok gyors váltakozása, és magának a váltakozásnak vibráló játéka egyfajta illúziót teremt, (s ez az illúzió – úgy vélem – nem válik el élesen a „mithográfia előtti" mitikus tapasztalat jellegétől), mintha a perspektíva nélküli mitikus világ alapvető jellegéhez igazodva – egymás alatt, illetve fölött – egyszerre jelenne meg mindaz, ami *van*, és ami *volt*, s ilymódon a szemlélőnek egyszerre két világkorszakra nyílna rálátása. A „mintha" kötőszóba foglalt bizonytalanság a „rálátás" valóságos, illetve illuzórikus voltának szinte eldönthetetlen kettősségéből fakad, más kérdés azonban, hogy a görög mitológia világának „megértésével" kapcsolatban a két világkorszak határán elfoglalt szemlélői pozíció egyáltalában nem az újkori filológia külsődleges eljárása, hanem már az antikvitás korai időszakában megmutatkozó eredendő tapasztalat. Úgy is fogalmazhatnék, hogy az így felfogott eljárásmód a mithográfia alapvető reflexe. Az iménti példánál, a perspektíva nélküli kép eseténél maradva úgy tűnik: az

ókori mithográfus eljárása sem más, mint hogy a perspektíva nélküli térben egymás alatt, illetőleg fölött megelevenülő történeteket időben egymást követő – és egymásból következő – események sorává alakítsa, még akkor is, ha a redundáns elemeket, valamint az egymás mellett húzódó történet-szálakat természetszerűleg nem képes száműzni az általa létrehozott átfogó tablóról. A sorba rendezett történetek pedig félreérthetetlenül arról árulkodnak, hogy a különféle istenek, héroszok sorsa különböző „mitikus világkorszakok" rettentő háborúságának nyomait őrzi; sorsszerűségének kiiktathatatlan jegyeit szemlélve az egész átfogó tablókép („a mitológia") viszont azt sugallja: mindig így volt, és sosem lesz másképp, függetlenül attól, hogy a világkorszakokat az adott mithográfiai, avagy filozófiai értelmezés megismétlődőnek tekinti-e, vagy sem.

Aphrodité Hésziodosznál elbeszélt születése mindenesetre fényt vet a mitikus világkorszakok együtt-időzésének korántsem illuzórikus jellegére, nem másutt, mint a *pillanatban*, egészen pontosan a *születés pillanatában*. A *Theogonia* szerzője ugyanis azt sugallja, hogy a „tajtékból született" istennő sajátos epifániája egyúttal a három hellén isten nemzedék szétbogozhatatlan sorsának a feltárását is jelenti. Eszerint Aphrodité abból a tajtékból született, amelyet Uranosz Kronosz által levágott, s a tengerbe hajított nemiszerve vetett, vagyis a második nemzedék, a titánok világán áthatolva a kegyetlen bosszú áldozatává vált Ég egy újabb, immáron harmadik aiónba örökítette át önmagát, olyan világkorszakba tehát, amely a *koszmosz* és a *pszükhé* sötét erőinek megzabolázása után veszi kezdetét, s amelynek fenyegető múltját az immáron kétszeresen is a Tartaroszba zárt titánok sorsa jelképezi. A mítoszok archaikus világa – ahogy például Apollodórosznál

olvasható – jósjelek formájában[63], tragikus hübriszek lassan kiderülő okaként, vagy éppen a mitikus születés eszméjében ad hírt magáról; akárhogy történjék is, nyomasztó árnya mindenképpen rávetül a napsütötte mediterrán tenger felszínére, hogy igazságát valamilyen formában mégis érvényesítse rajta. Nem lehet véletlen, hogy más ókori szerzők Aphrodité születésének másféle, megszelídített verzióit tartják fönn, s így a „tajtékból született" például már Zeusz és Dióné (Ókeanosz és Téthüsz leánya, aki a dodonai Zeusz tölgy, illetve kultuszhely istennője) nászából fogan[64]; de az ilyesfajta „megszelídítés" jámbor szándékot sejtet csupán, és aligha leplezheti el a szerelem-istennő ősvilági arcát. Nehezen képzelhető el ugyanis, hogy a Küthéra és Küprosz közötti hosszú tengeri úton Aphrodité elkerülhette volna Krétát; így hát származása minden valószínűség szerint az *eredet előtti* múltba nyúlik vissza, oda, ahol már nem érvényes a mitikus genealógia grammatikusok és költők által gondosan megszerkesztett rendje, megváltozik az idő irányulása, a legifjabb nemzedékekből ősszülők lesznek, leigázott ősvilágok megkötözött lényeiről pedig a kötelékek *újra* lehullnak.

De arról, hogy Uranosz, illetve Kronosz sarjai, testvérei valamilyen formában befolyásolják a Zeusz uralta mitológiai nemzedék sorsát nem csupán az egymásnak jobbára ellentmondó leszármazási rendszerek tanúskodnak,

---

[63] Apollodórosz: *Bibliothéké*, I,1,5. Kronosznak tulajdon apja és anyja, Uranosz és Gé jósolta meg, hogy majdan önnön sarja fosztja meg a bitorlóként megszerzett tróntól; ezért nyelte le Kronosz – Zeusz kivételével – valamennyi gyermekét. In. Apollodorus: *Bibliotheca* in. *Mythographi Graeci*, I. (szerk. R. Wagner, Teubner, Leipzig, 1894.) Magyar fordítás: Apollodórosz: *Mitológia* (Horváth Judith fordítása, Európa, Bp.) 1977.

[64] Apollodórosz: *Mitológia*, I,3,1 = - -: *Mitológia* i.m.

hanem például valamennyi tragikus hős életútja is. Mindamellett Aphrodité születésének – Hésziodosznál olvasható – mithologémáját tekintve a fenti kérdés eldöntésére vonatkozóan egyetlen tanú áll rendelkezésünkre, maga a tenger. A tenger, Ókeanosz (a titán, aki testvérei közül egyedül nem vesz részt apjuk Uranosz trónfosztásában és kasztrálásában), illetve az olümposziak idején Poszeidón birodalma úgy tárulkozik fel Aphrodité születésekor, akár valamiféle visszájára fordított világ. Ám az így elképzelt feltárulkozás (apokalüpszisz) pillanatában hiába keresnénk a vízben honos mitológiai lényeket – Héphaisztosz, a néreiszek, Priaposz, mind-mind rejtve maradnak, a vízfelszín alatt csupán halakat, burjánzó növényeket, homokos tengerfeneket látni. Mindazok, akikről Homérosz, Hésziodosz, Apollodórosz, vagy Festus Grammaticus beszél, a tenger, a természet neoplatonikusoknál fölsejlő félálmában szunnyadnak csak, egy-egy volt, illetve eljövendő világkorszak követeiként.

Amikor mint szellemi lény és mint költői kép Aphrodité előbukkan a habok közül, nem egyszerűen saját történetét tárja elénk, epifániájának pillanatában a „tajtékból születettnek" már megvan a maga története, amelyet azonban – az eredet élményéhez hasonlóan – a „mitikus tapasztalat" nem tesz hozzáférhetővé. Epifániájának természetére egészen másféle tapasztalat vethet fényt, az a felismerés, amelyet a bibliai kinyilatkoztatás fényében megmutatkozó *apokaliptikus világ* tár elénk, s amely a görög mitológia isten alakjait valamiféle démoni lényként „leplezi le". Ám addig, amíg mindez megtörténik, egy elmúlni nem tudó világkorszak, a görög mitológia kinyilatkoztatás-előtti mindensége jószerével csak a megszelídített, olümposzi arculatát (álarcát) mutatja felénk. Annyit azonban mindenképpen *tudni lehet*, hogy mindaz, amit az iménti megszelídített

olümposzi hagyomány a történeti filológia számára mindmáig felkínál, (s az utóbbi pedig jóhiszeműen el is fogadja a felkínálást) bizonyosan nem több, mint illúzió. Vagy talán még annyi sem, csupán a tünékeny álarc mögött szertefoszló Semmi. Ekként szemlélve ugyanis Aphrodité születése nem egyéb, mint a természet, a *füszisz* játéka, s így „természeti tünemény" marad a születés eseménye is. Szétesik az antik és modern mithográfusok megalkotta kép, (vagy méginkább *küklosz*, „körkép"); a jelenvaló világkorszak, s annak prehistóriája úgy jön a világra, hogy egyúttal visszahull a szűnni nem akaró keletkezés örvénylő áradatába. A mitikus lény azonban sajátos módon mégis csak jelen van abban a feszült várakozásban, amely az újbóli epifánia ígéretére irányul, de egyúttal a régi epifánia emlékét hordozza. De a felismerést illetően a várakozónak nincs könnyű dolga, hiszen a Vártnak hangja a hullámok morajlása, lélekzete a szelek zúgása, alakja a felszálló hajnali pára. Mintha csak egy XX. század eleji orosz költő mitológiai utánérzései közt olvasható óhaj hangzana el újra és újra: „Maradj meg habnak, Aphrodité!"[65]]

Rugási Gyula

---

[65] Oszip Mandelstam 1910-ben íródott verse, a *Silentium* a lehető legtökéletesebben érzékelteti a születésig el nem jutó keletkezés állapotát; különösképpen a négy, egyenként négy-soros, „abba" rímképletű költemény első, valamint utolsó versszakának első két sorára utalok:
„Oná jiscsó nye ragyílasz,/ Oná u muzüka i szlova,"
(Rab Zsuzsa fordításában:
„Most, hogy még meg se született,/ Elegye szónak és zenének,")
majd pedig:
„Osztanyszja pinoj, Afrodita -,/ I szlova v muzüku
vernyisz,"
(„Maradj meg habnak Aphrodité,/ zenévé változz vissza
szó,")

„Destructor legis?" (Három vers Markion "Aposztolikon"-jából)

„[Markion] létrehozta a szétválasztást az evangélium és a törvény békéjével szemben, melyet előtte sértetlenül és vitathatatlanul a józan ész tartott fenn Krisztus megjelenésétől Markion vakmerőségéig."[66]
*(*Tertullianus*: Adv.Marc. I, 19).*

1.

A szkhiszma

Markion „örökifjú" lénye – anélkül, hogy valaha is felismerhető alakot öltött volna az elmúlt tizennyolc évszázad folyamán – maradandóbb nyomokat hagyott a keresztény teológiai gondolkodásmódon, mint az ókor egyéb, sokat kárhoztatott „nagy eretnekei", akár az alexandriai gnosztikusok, Baszileidész és Valentinosz, akár Montanosz, Szabelliosz, illetve Areiosz, netán Nesztoriosz, vagy éppen Pelagiosz. Római tartózkodása idején, a II. század 40-es, 50-es éveiben a szinopéi püspök hitehagyott fia[67] mind a róla elnevezett „egyház" létrehozásával, mind

[66] Tertullianus: *Adversus Marcionem* in. Tertulliani Opera, I. Corpus Christianorum Series Latina, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontifici, MCMLIV. Magyarul: *Markion ellen* (ford. Nagy Imre) in. Tertullianus *Művei* (*"Ókeresztény írók"*, 12. szerk. Vanyó László, Szent István, Bp., 1986.) Tertullianus fenti művét minden esetben Nagy Imre fordításában idézem, mindamellett a magyar szövegen több, apróbb változtatást hajtottam végre, ezeket külön nem említem; a jelentősebb változtatásokat viszont külön is jelzem.

[67] Az Irenaeustól – éppen Tertullianuson át – Epiphanioszig, Jeromosig, illetve még később Theodorétoszig, Philastriusig terjedő ókori haeresiológiai irodalom azt állítja, hogy Markion a szinopéi püspök fia lett volna, aki aposztaszia, valamint „egy szűz megbecstelenítése" miatt volt kénytelen elhagyni az egyházat.

az evangéliumokat, s a páli levél-corpust össze-vissza nyirbáló durva „szövegkritikai tevékenységével”,[68] mind pedig az ószövetségi Törvény és az újszövetségi Evangélium – magyarán: *zsidóság* és *kereszténység* – üdvtörténeti viszonyát döntően befolyásoló teoretikus álláspontjával olyasfajta szellemi „reflexet” testált az utókorra, amelyet nyugodtan lehet *újmarkionita hagyomány*nak nevezni.

A IV. századi szalamiszi püspök, a zsidó-keresztény Epiphaniosz *Panarion*ja örökíti meg azt a nüansznyi, ám szó szerint drámai történetet, amely Markion pályafutásának utolsó, feljegyzett mozzanatát tárja elő. Eszerint röviddel a halála előtt a pontoszi eretnekvezér bűnbánatot akart gyakorolni, hogy visszatérhessen az Egyházba, (Tertullianus: *De praeser.haer.* XXX, 2.) de még mielőtt ezt megtehette volna a római gyülekezet elöljárói hitvallást követeltek tőle. Közeledését végül is elutasították (pontosan úgy, ahogy Simon mágus kérését

[68] Markion, mint az ókeresztény kor első jelentős „szövegkritikusa” – jóllehet az ötlet nem tőle ered – Adolf Harnack öregkori nagy művének, mondhatni központi figurája. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katolischen Kirche. Neue Studien zu Marcion.* (Akademie Verlag, Berlin, 1960.) A mű először 1920-ban látott napvilágot, a *Neue Studien*nel bővített verzió pedig 1924-ben. Noha Harnach személyiségének (néha nyomasztó) árnyától a Markion-filológia igazából még a mai napig sem tudott szabadulni, az elmúlt évtizedek során jónéhány más megközelítésmóddal, illetve rekonstrukciós kísérlettel is találkozhatunk a patrisztikai irodalomban. Ezek közül a legfontosabbak: J.Knox: *Marcion and the New Testament* (AMS Press, New York, 1980.) [er.megj.:Univ. of Chicago Press, Chicago, 1942.]; U.Schmidt: *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionistischen Paulusbriefausgabe.* (Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1995.); Kenji Tsutsui: *Das Evangelium Marcions. Ein neuer Versuch der Textrekonstruktion.* in. „Annual of the Japanese Biblical Institute”, 18. (1992); G.May: *Markion. Gesammelte Aufsätze.* (Verlag Philopp von Zabern, Mainz, 2005.)

vetette el Szamáriában Péter és János; *Ap.csel.* 8, 20-24); állítólag ekkor mondotta (volna) Markion a következő fenyegető mondatot: „Szakadást fogok előidézni az egyházatokban, és örökkétartó meghasonlásba taszítom majd." (*Panar.* 42, 2).[69] Végigtekintve a kereszténység csaknem húsz évszázados történetén, minden jel arra vall: Markion kíméletlen következetességgel váltotta be ígéretét. A *szkhiszma* ugyanis megjelenik a bibliai üdvtörténet szellemi-metafizikai alapzatán; *szét-* avagy *kettészakad* a Szentírás egyetlen Isten alkotta egyetlen mindensége, kétfelé válik a kinyilatkoztatás egyetlen logosza, s két különböző úton indul a beteljesedés felé a megváltás műve is. Ám ez az univerzális szakadást megjelenítő markioni dualizmus döntően különbözik a II. századi gnózisnak ugyancsak antijúdaista, s az Ószövetséget a kinyilatkoztatott hagyományból kiiktatni igyekvő szándékától, hiszen a gnosztikus tradíció a Démiurgosz teremtette emberi világot, s vele mindazt, ami nem pneumatikus, tisztán szellemi, egyszerűen alantasnak tekintette, mind a majdan Máni megalkotta dualizmustól, amely egyenrangú kozmogóniai principiumok szembenállására épít.[70]

---

[69] Az idézet görög szövege – „Egó szkhiszó tén ekklészian hümón kai baló szkhiszma auté eisz ton aióna." – érzékletesebb, szó szerinti fordításban így hangzik: „Szét fogo} szakítani az egyházatokat, és örökké tartó meghasonlást hajítok belé>" *Panario*~ 42, 2 in> Epiphanius: *Ancoratus und Panarion*> II. (szerk> K.Holl, J. C. Hinnrichs, Leipzig, 1915).

[70] Markion esetében szó sincs a manicheus kozmológiát (és eszkhatológiát) olyannyira jellemző dualizmusról, a Jó és a Rossz principiumok eredendő szembenállásáról. Ezt a lehetőséget elsősorban Hippolütosz sugallja, aki *Philoszophumena* VII. könyvében – eléggé suta módon – az *Aposztolikon* szerzőjének alapvető elgondolásait az empedoklészi kozmológia két kulcsfogalmának, a Philotésznek és a Neikosznak a segítségével kísérli meg levezetni. *Philoszophumena* VII, 29-32. in. Hippolytus: *Refutatio Omnium Haeresium*. (M. Marcovich szövegkiadása. „Patristische Texte

Az a teológiai törésvonal, amely Markionnál a két szövetség, zsidóság és kereszténység (végsősoron kinyilatkoztatás és kinyilatkoztatás) között máig hatóan ott húzódik, mélyebb, mint az az egész keresztény ókoron át végighúzódó tévfelfogás, miszerint a Biblia Istene „elvetette volna" hajdani választott népét, Izraelt, hogy helyébe immáron az Egyházat fogadja el. Az iménti, az II. század első harmadától folymatosan kimutatható úgynevezett „behelyettesítési elméletre" Markionnak az égvilágon semmi szüksége sincs; hiszen a markioni corpus töredékes, elsősorban Harnack által rekonstruált szöveghagyománya arról tanúskodik, hogy az Ószövetség Istene egyáltalában nem vetette el az ő népét, „most" is – azaz a markioni új kinyilatkoztatás *most*jához mérten is – „féltőn szereti" Jákob házát, csakhogy az Ószövetség valamennyi prófétai igérete egy olyan világ határain belül érvényes, amely visszavonhatatlanul a múltba taszított idegen terrenumként húzódik meg a (pneumatikus) keresztény kozmosz távoli, sötét régióiban.

Markion, pontosabban az elevenen élő markionita hagyomány legjelentősebb ókori kritikusa Tertullianus (mintegy fél évszázaddal Markion halálának feltételezhető időpontját követően) öt könyvből álló, monumentális apologetikai művében, az *Adversus Marcionem*ben pontosan érzékeli az előbbiek során jelzett két, egyaránt hamis felfogás közötti fajsúlybeli különbséget, megítélésem szerint csakis ennek tulajdonítható az *Adversus Marcionem* I. könyvében olvasható, nyilvánvalóan teljes képtelenségnek minősíthető állítás, miszerint Markionig

---

und Studien", 25. szerk. K. Aland – E. Mühlenberg, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1986.)

Törvény és Evangélium teljes békességgel élt volna egymás mellett.[71]

Miután az antik források sem összefüggően, sem pedig töredékesen nem hagyományoznak ránk olyasfajta szövegegyüttest, amelyik Markion „eszkathológiai" felfogását ismertetné, a tertullianusi megfogalmazásmód „miért"-jére csak tapogatódzó válasz adható, még pontosabban: csupán találgatásokra vagyunk utalva. Azok a homályos nyomok, amelyeket a pontoszi eretnekvezér legfőbb ideológiai ellenfelei, Irenaeustól Epiphanioszig az egyházatyák egész sora megőriztek számunkra, jobbára külön-külön is súlyos paradoxonokat hívnak életre. E paradoxonok közül is a legszembeötlőbb az, ahogyan Markion a zsidó, illetőleg a keresztény messianizmus „ellentmondásmentes" viszonyát értelmezi. Az *Antithészeisz*ből vagyis e sajátos *Lukács*-átiratból kiderül, hogy Markion messiása nem „Pontius Pilatus alatt született", hanem Tiberius uralkodásának 15. évében, klasszikus epifánia formájában jelent meg a kapernaumi zsinagógában,[72] (természetszerűleg nem emberi testben), s miután a zsidók – úgymond – nem ismerték föl, semmiképpen sem lehet az Ószövetség megigért megváltója. Így tehát a „Khrisztosz" az Újszövetség világában – egyszerre és egyidőben – eljött, az Ótestamentum világában viszont nem jött el. Szemben az Irenaeusnál, Hippolütosznál, Clemens Alexandrinusnál és

[71] Tertullianus „békességen" feltehetőleg itt is az *Ó-* és az *Újtestamentum* egységéből fakadó harmóniát érti, s ennek a harmóniának a következménye az, hogy Törvény és Evangélium legalább tipológiai értelemben elválaszthatatlan egymástól. A *De praescriptone haereticorum* XXX, 7-ben pedig azzal az egyszerű (a traditio-elvet felhasználó) érvvel cáfolja Markiont, miszerint ha a Törvény és Evangélium szétválasztása valóban a pontoszi eretnekvezér műve, akkor az elválasztásnak egyfajta, még létező egységre kellett irányulnia.

[72] Az *Antithészeisz*ben Markion a *Lukács* 4, 14-19. szövegét értelmezi így.

másoknál kimerítőleg megörökített gnosztikus szótériológiával – ahol a *két megváltó* (s vele a *megváltott megváltó*) figurája mondhatni a rendszer természetes elemeként bukkan fel, s ily módon az említett lehetőség értelmét veszti – a markionita tradíció szellemében joggal tehető fel a kérdés: vajon mi történik akkor, ha a zsidók által várt messiás mégis eljön?

Az iménti kérdésre aligha adható egyértelmű válasz; Markion szemszögéből nézve a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás világának mind a múltja, mind pedig a jövője meglehetősen bizonytalannak *tűnik*, ha egyáltalán képes túllépni a *tűnékeny látszat* létformáján.

2.

Az ˝Aposztolikon˝ és a pneumatikus kereszténység

Az *Adversus Marcionem* V. könyvének első fejezeteiben Tertullianus a Törvény és az Evangélium viszonyát taglalja; Markiont cáfoló ellenérvei elsősorban a *Galata-levél* gondolatmenetére támaszkodnak, ám Pál apostol világos argumentumait – jóllehet ellenkező előjellel – néha ugyanúgy kiforgatva, mint ahogy azt Markion teszi. Mindeközben az V. könyv 4. fejezetében Markionnak a páli levélcorpust „átrendező” *Aposztolikon*jából egy olyan vers olvasható, amelyik a *Galata-levél* 4, 22-24 szövegét az *Epheszoszi-levél* 1, 21-gyel „elegyíti”. Mielőtt azonban az idevágó szakaszt idézném, mellőzhetetlenül szükséges, hogy röviden összefoglaljam Tertullianus megelőző gondolatmenetét.

Az V. könyv bevezető szakaszában a karthágói rétor Pál apostol „szellemi genealógiájával” foglalkozik, azt vetve Markion szemére, hogy igazából semmivel sem tudja igazolni a *Galata-levél* szerzőjének a Krisztus-tanítványokkal egyenértékű „kiküldött” státuszát, miért

tekinti hát éppen Pált (sőt: kizárólag Pált) az authentikus kereszténység képviselőjének? Ezzel a látszat kifogással Tertullianus a *Laodíceai-levél* prológusából vett markioni „bizonyíték”[73] gyengeségére akart rámutatni; arra ugyanis, hogy Pál kizárólag „Jézus Krisztus által apostol”, tehát elhívása nem emberektől származik (utalás a *Galata-levél* 1. versére).

A következő logikai lépés, az V. könyv 2. fejezetének első mondata a kétféle, markioni, illetve tertullianusi antijúdaizmus ideiglenes fegyverszünetének, sőt kiegyezésének dokumentuma is lehetne; a karthágói egyházatya ugyanis így ír: „Mi is valljuk, hogy a fő, a júdaizmus ellen tanító levél a Galatáké.” („Principalem adversus Iudaismus epistolam nos quoque confitemur quae Galatas docet”).[74] Ám ezen túl már nincs egyetértés, hiszen Tertullianus éppen a *Galata-levél* 1. fejezetére hivatkozik, miszerint csak egyetlen evangélium létezik (*Gal.* 1, 6), tehát a Markiont cáfoló gondolatmenet logikai kiindulópontja az, hogy az ótestamantumi törvény „lerombolója” nem az *Idegen Isten*, hanem a Biblia Teremtő Istene, akivel az *Aposztolikon* szerzője szembeszegül. Ahogy az *Adversus Marcionem* érintett részében olvassuk: „... az egész levél hangsúlyozottan tanítja, hogy a törvény megszűnte a Teremtő akarata,” ennek megfelelően „...Krisztus

[73] Az igazsághoz hozzátartozik, hogy Tertullianus aggályosan ügyel arra, hogy Pál apostolt pontosan annyi kenettel ruházza fel, mint amennyit a Názáreti Jézus legszűkebb tanítványi körének tulajdonít. *A De praescriptone haereticorum*ban azt olvassuk, hogy Pál akkor sem kapott *utólag* teljesebb tudást, ha el is ragadtatott a harmadik égig, (II. *Kor.* 1-10); vagy ha Antiókhiában meg is rótta Pétert, annak képmutató viselkedése miatt. (*Gal.* 2, 11-14) (*De praescr> haer>* XXIII-XXIV).

[74] Tertulliani *Opera*, I. i.m. 665. (Itt is, miként a következő két lábjegyzetben foglaltak esetében változtattam Nagy Imre idézett fordításán.)

evangéliumának a törvénytől a kegyelemre kell hívnia, nem a Teremtőtől más istenhez."[75]

Ugyancsak a 3. fejezet olvastán szembesülhetünk azzal a kísérlettel, ahogy a karthágói egyházatya az előbbiekben rekonstruált logikai sémát megpróbálja kiterjeszteni a különböző bibliai üdvtörténeti korszakok egymáshoz való viszonyának megállapítására is. A törvény világának a hit és az evangélium világával történő szembeállítása kiegészül egy harmadik mozzanattal is, a *hit* és az *igéret*, valamint a törvény világkorszakának a viszonyával. Ennek a szövevényes viszonynak a történeti-teológiai epicentruma: „Ábrahám körülmetéletlenül tanúsított hite." Tertullianus számára nem csak az a fontos, amit a *Római-levél*ben ír Pál apostol, vagyis hogy Ábrahám „Még a körülmetélkedés jelét is a körülmetéletlen állapotában való hitéből fakadó megigazultság pecsétjéül kapta, (kai szémeion elaben peritomész szphragida tész dikaioszünész tész piszteósz tész akrobüsztiasz), hogy ő legyen az atyja valamennyi körülmetéletlen hívőnek"[76] (*Róm.* 4, 11), hanem az Ábrahámtól a Szinaj hegy lábánál kihirdetett törvény *között* eltelt korszak is, mi több, főleg az imént említett korszak. Az *Adversus Marcionem* V. könyvének 3. fejezetében ezzel kapcsolatban a *Galata-levél* álláspontját foglalja össze; „az Isten által korábban megerősített szövetséget a négyszázharminc év múltán keletkezett törvény sem helyezi hatályon kívül, hogy megsemmisítse ezzel az ígéretet." (diathékén prokekürómenén hüpo tu theu ho meta tetrakoszia kai triakonta eté gegonósz nomosz uk aküroi eisz to katargészai tén epangelian; *Gal.* 3, 17). Ha ugyanis a „hit fiai"

[75] u.o. 666.
[76] *Adv. Marc.* V, 3.

mindannyian Ábrahám utódai (*Gal.* 3, 26), akkor egyrészt nem igaz Markion állítása, miszerint a hit – s vele az újdonatúj kereszténység – az Idegen Isten műve lenne, másrészt pedig bizonyítható Tertullianus azon sejtetett teóriája, miszerint a *hit* (és az igéret) *korszaka(i)* tengerként ölelik körül a törvény szigetszerű világkorszakát.

Az egész eddig vázolt gondolatmenet exegetikai kulcsát Ábrahám személye jelenti. Tertullianus magának a markioni kompilációnak a felidézését is egy, Ábrahámhoz kötődő, rétorikus hasonlattal vezeti elő:

„De ahogy a rablók valamit el szoktak hullatni áruló jelként (Sed ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium), úgy azt hiszem Markion is a végén meghagyta Ábrahám legutóbbi említését (ita credo et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse), jóllehet semmit sem kellett volna inkább eltüntetnie (nullam magis auferendam), noha részben a maga javára is fordíthatta volna a dolgot (etsi ex parte convertit). Ha ugyanis:

«Ábrahámnak két fia volt, egyik a szolgától, a másik pedig a szabadtól, de a szolgától való test szerint született, a szabadtól származó viszont igéret alapján – ezek allegorikus kifejezések (értsd: másra mutatnak); ezek ugyanis a két szövetség (vagy két kijelentés, amiként ilyen értelmezéssel is találkozunk); az egyiket a Szinaj hegynél a zsidók zsinagógájába a törvény szerint a szolgaságra szülte, a másik minden fejedelemség, erő, hatalmasság és minden néven nevezendő fölöttinek született, nemcsak e világon, hanem az eljövendőben is; ez a mi anyánk, akiben a szent egyházra vonatkozó igéretet bírjuk.»

és emiatt fűzi még hozzá:

«Ezért „testvérek nem vagyunk a szolgáló fiai, hanem a szabadé.”»[77]

Markionnak a páli levelek „revideált együttesét” tartalmazó gyűjteményét a késő ókori hagyomány egyöntetűen *Aposztolikon*ként ismeri Epiphaniosz (*Panarion* 42, 10),[78] Jeromos; (*Apostolicum, Comm. In Gal.* 1, 1)[79]; Epiphanosz írja, hogy az újszövetségi kánon sorrendjéhez képest Markionnál a páli corpus a *Galata-levél*lel kezdődik. Az eddigiek alapján talán nem túlzás azt állítani, hogy a zsidó hagyománytól „függetleníteni” vágyott *pneumatikus kereszténység* egyik legfontosabb ideológiai alapvetésével állunk szemben.

Ahogy azonban távolodunk Markion működésének időszakától, a II. század közepétől, a kortársak érdeklődése egyre kevésbé az elvont teológiai sémákra, mintsem a (még) működő markionita közösségek életére irányul. De ezen túl már csak nagyon homályos kép rekonstruálható az

---

[77] „Sed ut furibus solet aliquid excidere de praeda in iudicum, ita credo et Marcionem novissimam Abrahae mentionem de reliquisse nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit. Si enim

> «Abraham duos liberos habuit< unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui vero ex libera per repromissionem – quae sunt allegorica (i.e. aliud portendentia); haec sunt enim duo testamenta (sive ´duae ostensiones´, sicut invensium interpretatum), unum a monte Sina in synagogam Iudaeoru} secundum legem generans in servitutem, alium super omnem principatum generans in dominationem et omne nomen quod nominatur, no~ tantum in hoc aevo sed et in futuro, quae est mater nostra, in quam repromisimus scantam ecclesiam.»

- ideoque adiecit:

> «Propter quod, fratres, no~ sumus ancillae filii, sed liberae.» (Tertulliani *Opera*, I. i.m. 673.; A Harnack: *Marcion* i.m> 75-76.)

[78] Epiphaniosz: *Panario*~ 42, 10 = Epiphanius: *Ancoratus und Panario*~ i.m.

[79] Jeromos: *Comm in Gal.* 1, 1. = *Commentarius in Epistolam S*> *Pauli ad Galatas*> in. Sancti Ensebii Hieronymi *Opera Omnia*. in. Migne, Patrologia Latina (= MPL) 7, 373-374.

Aposztolikon szerzőjének ókori megítéléséről; a szóba jöhető források: Jusztinosz, akinek Markion ellenes írását Irenaeus megemlíti (*Adv.haer.* IV. 6, 2)[80], de akinek két apró megjegyzése maradt csupán fönn,[81] Dionüsziosz, korinthoszi püspöknek egy bizonyos *Nikomédiaiakhoz írt levele*;[82] Gortünai Philipposznak ugyancsak kifejezetten Markion ellenében megfogalmazott apológiája, csakúgy Modesztosz műve,[83] valamint Antiokhiai Theophilosznak – talán az iménti hagyományelágazásokat egybefogó – írása.[84]

Az élő markionizmus kései antik történetével, pontosabban e történet dokumentálhatóságával kapcsolatban mindenképpen számításba kell vannünk azt a formai hasonlóságot, hogy Markion éppen úgy tagadja a Logosz testté válását, a holtak testben történő feltámadását, mint a legkülönfélébb gnosztikus filozófiai iskolák és szekták; ebben az esetben tehát a hagyománytörténet elemei könnyen összekeveredhetnek. Az iménti fenntartással együtt is megállapítható, az *Atithészeisz* szerzőjének nem múló szellemi öröksége egyrészt nyomot hagy olyan (meglehetősen kétes értékű) orthodox műveken is, mint például Arnobius *Adversus nationes*e, másrészt pedig

---

[80] Irenaeus: *Adv haer.* IV, 6, 2. = Irénée de Lyon: *Contre les hérésies* IV. 1-2. (ford.Ch. Mercier, „Sources Chrétiennes", Cerf, Paris, 1965.)

[81] Jusztinosz: I. *Apol*> 26, 5.; II. *Apol*> 58, 1. = I. és II. *Apológia*, *A II. századi görög apologéták* (ford. Vanyó László, „Ókeresztény Írók", 8. szerk. Vanyó László, Szent István, Bp. 1984.)

[82] Euszebiosz: *HE.* IV< 23, 4. = Euszebiosz *Egyháztörténete* (ford. Baán István, „Ókeresztény Írók"< 4. Szerk> Vanyó László< Szent István, Bp> 1983).

[83] Euszebiosz: *HE.* IV, 25. i.m.

[84] Antiokhiai Theophilosz kulcsfontosságú szerepéről a legkorábbi, II. századi Markion ellenes irodalomban: Fr. Loofs: *Theophylus von Antiokhien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus* („Texte und Untersuchungen" 46/2. J. C. Hinnrichs, Leipzig, 1930.)

fontos ideológiai célpontul szolgál Szent Efrém (szír nyelven írott) Mani, Markion és Bardeszanész elleni traktátusa,[85] illetőleg az örmény Eszniknek az V. század közepén készült, „Adversus omnes haereses" típusú műve,[86] a *De Deo* számára is ahol a szerző a görög filozófia, a különféle pogány vallások cáfolata mellett Markion tévtanításait utasítja el.

Minden jel arra vall, hogy az *Adversus Marcionem* V. könyvéből idézett szövegszakasz, benne a *Galata-levél*ből kiemelt példázat – „Ábrahámnak két fia volt..." – az ókori kereszténység számára még évszázadok múltán is roppant érzékletes módon tár elő egy olyasfajta, a gnosztikus exegézis alapvető jellegével szembeszegülő gondolkodásmódot, amely nem „légiesíti" a törvényben és a prófétai hagyományban gyökerező ótestamentumi (azaz:

---

[85] S.Ephraim's *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan* (ford. C.W.Mitchell, Williams and Norgate, London – Oxford, 1912.) (Kiegészített kiadás A.A.Bevan és F.C.Burkitt szerkesztésében, London, 1921.)

[86] L.Maries – Ch.Mercier: „Eznik de Kolb, *De Deo*". in. „Patrologia Orientalis" 28/3 (szöveg), 28/4 (fordítás) (Paris, 1959.) Esznik terjedelmes traktátusában mindenképpen figyelmet érdemel egy olyan mozzanat, amely az ókori Markion-mitográfiában kizárólag az örmény püspöknél bukkan fel, s amely még a legjelentősebb Markion-tanítvány, Apellész pályafutásánál is inkább ráirányítja a figyelmet a pontoszi eretnek, valamint az alexandriai gnózis alapvető doktrínáinak lehetséges formai rokonságára. Eszerint Eszniknél Markion Idegen istene, valamint az ószövetségi törvény Istene mellett egy harmadik aión, „avagy mitológiai alak is felbukkan, a nőnemű Hülé, aki nem egyszerűen csak az anyag, hanem a Föld, a természet erőinek a megtestesítője is egyben. Vele nemzi az alacsonyabb rendű istenség az egész emberek lakta mindenséget." (De Deo, II,1,1.) [IV,1.; 243.skk.] i.m. 28/h. 662-665. Az idézett szöveghelyet követi az örmény püspük hosszadalmas cáfolata. Az említett triadikus séma talán nem is gnosztikus analógiával magyarázható elsősorban; formai hasonlóságot a középplatonikus-püthagóreus Numéniosz első három hüposztászisza éppúgy kínálhat, mint a gnoszticizmus tág értelemben felfogott hagyománytörténete.

„zsidó") üdvtörténetet, s miközben csak egészen minimális engedményeket tesz az allegorizáló szemléletnek, a megtagadandó üdvtörténetre valóban történeti módon reflektál. Ilyenformán tehát Markion nem elsősorban tanítványokat, szerteágazó szektákat testál az utókorra (bár kétségtelen, hogy ezek a tanítványok és szekták a mester halála után még jóideig léteztek)[87], hanem olyan, igazából *kortalan* szellemi alapállást, illetve mentalitást, amely a markionizmus hamar kifejlesztett spirituális anyanyelvének segítségével képes egyszerre szóhoz juttatni kései korszakok teológiai antijúdaizmusát, nemzeti teológiáit, vagy az éppen a *Galata-levél*ben felbukkanó „idegen Krisztusokat és evangéliumokat". Úgy tűnik, ez a bizonyos *szellemi anyanyelv* összességében Markion műve, s nem következik filológiai értelemben semmféle „előd" munkásságából, még akkor sem, ha az ókori hagyomány a pontoszi eretnekvezért egyöntetűen a szír származású Kerdón követőjének tekinti.

Kerdónról viszonylagos részletességgel először Irenaeus emlékezik meg az *Adversus haereses* I. könyvében; Hippolütosz kivételével pedig a későbbi egyházatyák az ő véleményét visszhangozzák. Eszerint Markion mestere „...azt tanította, hogy a törvény és a próféták által hirdetett Isten nem Atyja a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak; az előbbit ugyanis ismerték, az utóbbi viszont ismeretlen maradt, az előbbi igaz(ságos), az utóbbi ellenben jó." (kai ton men dikaion, ton de agathon hüparkhein; *Adv.haer.* I. 27, 1). Úgy tűnik tehát, hogy az eredeti markioni doktrinának nem része az, a

[87] Szemben bizonyos gnosztikus irányzatokkal, szektákkal, a markionita „egyház" még a IV> században is virágzó közösségeket alkotott; a szír Szent Efrám említett *Refutatio*ja a korabeli edesszai markioniták ellenében íródott, akik – minden jel szerint – legalább olyan fontos szerepet játszottak a római-perzsa határváros életében, mint az ottani manicheusok.

gnosztikusoknál széltében-hosszában kimutatható felfogás, miszerint e világ teremtője, a Démiurgosz *gonosz* (ponérosz), valamint *ostoba* (mórosz) lett volna. Mindehhez hadd tegyem még hozzá, hogy a *dikaiosz* jelző a markionita tradícióban (s bizonyos gnosztikus iratokban, miként például a valentiniánus Ptolemaiosz *Epistula ad Floram*jában is)[88] mindahányszor kifejezetten a törvényadás mozzanatához, s ekként az ótestamentumi törvény világához kötődik.

Amikor Tertullianus az *Aposztolikon* szerzőjétől mintegy számon kérte Pál apostoli eredetét, kétségtelenül nyitott kapukat döngetett, hiszen Markion nyilvánvalóan előnyt kovácsolt abból, hogy a neofita Saul nem tartozott az újszövetségi Jézus tanítványai közé. Ennek megfelelően – Tertullianus szerint – Pál „apostoli legitimitását" nem csupán a *Galata-levél*, hanem egy különös szöveg-kompíiláció, az újszövetségi apokrifek közé sorolt, úgynevezett *Laodíceai-levél*, annak is a bevezető szakasza segítségével alapozta meg.

A *Laodíceai-levél* – Hilgenfeld, majd Harnack rekonstrukciója alapján – a II. *Theszaloniki*, valamint a *Kolosszei-levél* között szerepelt (volna) Markion *Aposztolikon*jában. A rövid, mindössze 17 versből álló

[88] Ptolemaiosz: *Epistula ad Floram* = Ptolémée: *Lèttre à Flora* (ford. G.Quispel, „Sources Chrétiennes"< Cerf, Paris, 1949.) Az *Epistula ad Floram* szemléletmódjához újfent csak a markion tanítvány Apellész áll a legközelebb, akinél szintén felbukkan a „dikaiosz theosz" alakja, a markioni dualizmust egyfajta triadikus sémává alakítva át. Erre vonatkozóan s egyúttal Harnach klasszikus művétől (*De Apellis gnosi monarchica* /1874/) az Apellész-irodalom áttekintéseként is a legfontosabb tanulmány: É.Junod: *Les attitides d'Apelles, disciple de Marcion, á l'égard de l'Ancien Testament.* in. „Augustinianum", 12.(1982) 113-133.; valamint G.May: *Apelles und die Entmichlung der markionitischen Theologie.* in. G.May: *Markion. Gesammelte Aufsätze*. i.m. 93-117.

epistola műfaját tekintve egyfajta sajátos kollázs: elsősorban a *Filippi-*, másodsorban pedig a *Galata-*, illetőleg a *Kolosszei-levél*ből kivágott – néha szó szerint idézett, néha viszont parafrázis jellegű – versek egymás mellé „ragasztása". Az ókori apokrif iratok sajátos legitimációs elvét ebben az esetben Pál apostolnak a *Kolosszei-levél*ben megfogalmazott utasítása jelenti: „Amikor pedig felolvassák nálatok ezt a levelet, gondoskodjatok arról, hogy a laodiceai gyülekezetben is felolvassák, de arról is, hogy a Laodíceából érkezett levelet ti is felolvassátok." (*Kol.* 4, 16).[89] A levél bevezető szakasza, az üdvözlő formula így hangzik: „Pál nem emberektől, nem is ember által, hanem Jézus Krisztus által apostol, a Laodíceában lakó testvéreknek. Kegyelem nektek és békesség az Atyaistentől, és Urunktól, Jézus Krisztustól."[90] A prológus szövege – ahogy már szó esett róla – nagyon hasonlít a *Galata-levél* 1. versére,[91] s elvileg

[89] A *Kolosszei-*, az *Epheszoszi-*, valamint a Markionnál *Laodiceai*nak nevezett levél viszonyáról számtalan elmélet született az elmúlt másfél, sőt, Evansontól számítva két évszázad folyamán. Ám ezek egyike sem igazán meggyőző, még azok az elgondolások sem, amelyek a kolosszei, a laodiceai, s a hierapoliszi gyülekezet feltehető alapítójának, Pál apostol munkatársának, Epaphrasznak a személyével kapcsolatosak. Figyelmet érdemel viszont magának Tertullianusnak a megjegyzése, aki a következőket írja: „Mellőzöm itt azt a másik levelet is, amelyt mi efezusi levél felirattal olvasunk, az eretnekek viszont úgy, mint a laodíceaiakét." *Adv> Marc.* V, 11, 17. = *Markion ellen* i.m> 741.

[90] „Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum, fratribus qui sunt Laodiciae: gratia vobis et pax a deo patre et domino Iesu Christo" – A levél latin szövege: *St> Paul's Epistles to the colossians and to Philemo~* (szerk> J.B.Lightfoot, Peabody, Mass, 1879.) 349-350.; A.Harnack: *Marcio~* i.m. 137-138. Magyarul: Pál levele a laodíceaiakhoz. (Adamik Tamás fordítása) in. Apokrif levelek (szerk. Adamik Tamás, Telosz, Bp. 1999.) 71.

[91] „Pál, aki nem emberektől, nem is ember által kiküldött (aposztol□sz), hanem Jézus Krisztus és az Atya Isten által, aki feltámasztotta őt [ti.

ugyanazt az üzenetet hordozza. A „non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum" apostoli szerep ugyanis az Újszövetségben csupán egy közismert történeti tényt rögzít, Markionnál viszont kiindulópontul szolgál egy új, az Idegen Isten által elküldött Krisztustól származó kinyilatkoztatás igazolására.

Természetesen az *Antithészeisz* és az *Aposztolikon* szerzője esetében az imént felvázoltnál azért lényegesen bonyolultabb a helyzet; a markioni oppozíció nem egyszerűen kinyilatkoztatás és hagyomány között feszül, hanem e két fogalom értelmezési tartományán belül fedezhető fel egyfajta törésvonal. Az Idegen Istentől eredő új kinyilatkoztatás szembesül a régivel, mint ahogy a Páltól és Lukácstól származtatott új hagyomány kerül szembe a Krisztus-tanítványok (a zsidó apostolok) képviselte régi tradícióval. Markion vonzereje tehát minden valószínűség szerint abban rejlett, hogy szemben a gnosztikusok által propagált titkos hagyománnyal és titkos egyházzal a markionita egyház látható, érzékelhető – s nem utolsósorban jól érthető – formában jelent meg, ám mégis úgy, mint az „igazi, a pneumatikus kereszténység" letéteményese. S éppen ez az a mozzanat, amely a kereszténység történetének elmúlt két évezrede során újra és újra életre kel. Míg a markioni szöveghagyomány rekonstruálására tett nagyszabású filológiai kísérletek – A.Hahn: *Antitheses Marcionis Gnostici*, (1823), továbbá *Das Evangelium Marcionis in seiner ursprünglichen Gestalt* (1824), és A. Hilgenfeld: *Das Apostolikon Marcions* (1859) című munkái említendőek elsősorban – egészen A. Harnack mindmáig meghatározó, eredeti formájában 1920-ban napvilágot látott *Marcion*jáig,

---

Jézust] a halottak közül, és a velem lévő testvérek mindnyájan Galácia egyházainak." (*Gal.* 1, 1)

különféle teológiai irányzatok, illetve felekezeti elkötelezettségek keretei közt ugyan, de kimondva-kimondatlanul mégis csak úgy állítják elénk Markiont, mint saját filológus szerepkörük ókori ősét, addig már az ifjú Schellingtől kezdve nyomon követhető egy másik vonal is, amelyik a „páli alapítású pneumatikus kereszténység" létrejöttében mindenképpen pozitív szerepet tulajdonít az *Aposztolikon* szerzőjének.

Schelling 1795-ben napvilágot látott teológiai disszertációja, a *De Marcione Paulinarum epistolarum emandatore*[92] már a címét tekintve beszédes, hiszen az értekezésben Markion úgy jelenik meg, mint „emandator", vagyis a páli levél-corpus „kiigazítója". Schelling állásfoglalása alapján a pontoszi eretnekvezér nem hamisította meg a szentírási szövegeket, éppen ellenkezőleg, Markion tevékenységét hamisították meg az ókori egyházatyák azzal, hogy elgondolásait saját előítéleteikhez igazítva hagyományozták az utókorra.

Habár hátramaradt életművében név szerint Markiont egyszer sem említi[93], a páli alapítású kereszténység gondolatának legjelentősebb képviselője a kereszténységet zsigerileg gyűlölő Nietzsche, akinek a *Morgenröte* 68. paragrafusában megfogalmazott törvény-kritikája akár az újmarkionizmus kőbe vésett győzelmi sztéléje is lehetne. A damaszkuszi úton történtek, Saul megtérése kapcsán a következőket olvassuk: „...úgy tűnik neki a zsidók sorsa, nem , minden ember sorsa immár összekapcsolódott ezzel az ötlettel, elméje pillanatnyi megvilágosodásával, a gondolatok gondolatát, a kulcsok kulcsát, a fények fényét birtokolja, ezentúl őkörülötte forog

[92] in. Fr.V.J. von Schellings *Sämmtliche Werke* I. (1792-1797.) (Cotta'schen Verlag, Stuttgart-Augsburg, 1856.) 113-149.
[93] Hévizi Ottó szives szóbeli közlése.

a történelem! Mert mostantól kezdve ő a *törvény megsemmisítésének* tanítója."[94] Majd pedig: „Ilyen az *első keresztény*, a kereszténység föltalálója! Előtte csak néhány szektás zsidó létezett."[95]

Úgy tűnik tehát, hogy amit az ókori egyházatyák (érthető okokból) elvettek tőle, azt bőséges kárpótlással együtt – a legújabbkori teológia és filozófia visszaadta neki; de az is lehetséges, hogy ez is Markion kényszerítő sugallatára történt, nem hiába kerül összevonásra a Törvény, illetve az Igéret allegorikus megközelítését tartalmazó *Galata-levél*-szakasz az *Epheszoszi-levél* elején fölemlített „eljövendő világgal".

3.

Antimarkionita exegézis

Az a szemlélői horizont, amelyet megítélésem szerint a markioni szöveg-kompiláció, s egyáltalán az *Aposztolikon* összeállítójának gondolkodásmódja a ma filológusára is szinte rákényszerít, egyúttal olyasfajta *határvonal*, amelyik elválasztja egymástól a valódi világot, s annak a tükörben megpillantható mását. Az *eredeti* és a *tükörkép* egyrészt a mostani és egy eljövendő világkorszak viszonyáról tanúskodik, másrészt pedig a szinte mindenfajata messianisztikus eszkhatológiát ellehetetlenítő

[94] Fr.Nietzsche: *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről* (ford. Romhányi Török Gábor, Holnap, Bp., 2000.) 67.
[95] u.o. 68.

allegorézis, valamint az ad litteram értelmezés exegetikai elveit állítja szembe egymással.

Ábrahám, aki – miként már szó esett róla – a *Hit* és az *Igéret* világkorszakának a név-adója, azé a világkorszaké, amely tengerként öleli körül a *Törvény* mindenségét, Markion felfogása alapján egyszerre korábbi és későbbi annál a történeti lénynél, aki az Ószövetségben megjelenik. Ahhoz, hogy valamilyen formában „életképes" maradhasson, a pátriárka alakjának mind az időben, mind az értelmezés tekintetében ketté kell válnia: az egyik Ábrahám, mint a „hit atyja", időtlen figura, a másik viszont az ószövetségi törvény világába illeszkedő „héber pátriárka" . Csakhogy ez a skizoid állapot hosszú távon aligha tartható fenn. Érthető tehát Tertullianus diadalittas felkiáltása: az általa elgondolt logikai rendszer minden egyes pontján a dualizmus fenntartására törekvő Markion Ábrahám személyének felemlítésével súlyos logiakai hibát vét. Hiszen szerinte a pátriárka éppen hogy nem a szétválasztás, hanem a tipológia elvével értelmezett eredendő üdvtörténeti egység szimbóluma.

A *Galata-levél* 2, 24-ben Pál apostol a Hágár, illetőleg Sára nevével fémjelzett régi, valamint új szövetség példáját úgy minősíti, hogy „ezek allegorikus kifejezések" („hatina esztin allégorumena"; Tertullianusnál „quae sunt allegorica") majd a rabszolganő és a szabad feleség példáját kiegészíti a Szinaj és a mennyei Jeruzsálem egymással szembeállított üdvtörténeti szerepével, mondván, hogy az *Arábiában lévő* Szinaj hegy lábánál kötött szövetség „szolgaságra szülő" (eisz duleian gennósza), míg a mennyei Jeruzsálem szabad, s képletesen szólva a „szabadon születettek anyja". A *Galata-levél* szövegében az allegórikus megfeleltetések közbülső láncszemét az az állítás jelenti, miszerint a Szinaj „megfelel a mostani Jeruzsálemnek" („szüntokhei de té nün Ieruszalém").

Az *allégoreuó* ige a *Galata-levél* idézett szakaszában jelenik meg először Pál levelei között, illetve az egész *Újszövetség*ben. Nagyjából hasonló funkcióban az apostol mindig a *tüposz* kifejezést – egyszer pedig a *tüpikósz* adverbiumot – használja; az esetek többségét tekintve a klaszikus rétorikai hagyománynak megfelelő *allegoria negativa*ként, tehát inkább „rejtvényfejtés", mintsem „rejtvényfeladás" értelemben. Ebben az esetben viszont annyira nyilvánvaló a példa történeti konnotációja, hogy véleményem szerint kézenfekvőbb a tipológia és az allegorézis együttes esetéről beszélni.[96]

Markion „emandatio"-ja bár a tipológiai megfeleltetést – az egyház tagjai az igéret gyermekeiként szükségképpen Ábrahám sarjai[97] - nem iktatja (nem iktathatja) ki teljesen, a *Galata-levél* kiforgatott szövegét valóban allegóriaként kezeli. Ábrahám két fia „ex ancilla", illetve „ex libera" származnak, ugyane kettősségnek megfelelően az egyik „test szerint" (carnaliter), a másik viszont „igéret által" (per repromissionem) született; e két fiú pedig a *két szövetséget* (duo testamenta) jeleníti meg allegórikus formában. Az egyik szövetséget a Szinaj hegyről a „zsidók zsinagógájába" (in synagogam Iudaeorum) „törvény szerint" (secundum legem) a „szolgaságba" (in servitutem) nemzette Ábrahám, a másikat viszont – s itt következik az *Epheszoszi-levél* 1, 21-ből származó betoldás – „minden fejedelemség, erő, hatalmasság és minden néven nevezendő fölöttinek", méghozzá „nemcsak e világon, hanem az eljövendőben is;

[96] Lényegében véve ugyanerre a lehetőségre utal – M.Simonettire hivatkozva – Vanyó László is nemrégiben megjelent exegézistörténeti művében. Vanyó László: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története* (Jel, Bp., 2002.) 215.

[97] „Ti pedig testvéreim, Izsák módjára az igéret gyermekei vagytok." (Hümeisz de adelphoi, kata Iszaak epangeliasz tekna eszte." (*Gal.* 2, 28).

ez a mi anyánk, akiben a szent egyházra vonatkozó igéretet bírjuk." Az átalakított szentírási szövegben az utolsó oppozíciót a Zsinagóga és az Egyház szembeállítása jelenti .

A legfontosabb kérdés a fentiekkel kapcsolatban mindenképpen az, hogy a két szövetség (kinyilatkoztatás) allegorikus megjelenítéséhez az *Aposztolikon* szerzőjének mi szüksége lehetett az *Epheszoszi-levél*ből származó perikópa közbeiktatására? A Markion-hagyomány ismeretében úgy tűnik, hogy a pontoszi eretnekvezér (s követőinek egy része) merev elutasítással viszonyult a bibliai *teremtés* művéhez, és csakúgy a *Teremtő* személyéhez, s az Idegen Isten világát nyilvánvalóan egy gyökeresen más, a bibliaihoz mérten teljességgel eltérő törvényekkel leírható mindenségnek tekintette.[98] (A markionra jellemző „új teremtés", „új birodalom", „új koszmosz" és ehhez hasonló metaforák állandóan felbukkannak az egyházatyák kritikai írásaiban). Ám a *megváltás* művéhez kötődő meglehetősen homályos markioni eszkathológia minden jel szerint nem arra szolgál, hogy tovább mélyítse a két szövetség világa közti szakadékot, hanem arra, hogy valamiféle hidat verjen a kettő közé; paradox módon erre már csak azért is szükség

[98] Barbara Aland – nagyjából fél évszázaddal Harnack meghatározó könyvének megjelenését követően – napvilágot látott, a Markion-kutatás állását (is) áttekintő nagyszerű tanulmányában hangsúlyozottan foglalkozik a főleg Tertulliánusnál fölsejlő markioni „új világ" arculatával. *Marcion, Versuch einer neuen Interpretation* „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 70. (1973.) Különösen 424-427. Ugyancsak a Markion-filológia „Harnach utáni korszakának" áttekintéséhez, valamint a lehetséges új perspektívák számbavételéhez szolgáltat fontos adalékot David L. Balás [Dávid Balázs] kiváló tanulmánya: *Marcion Revisited: A „Post-Harnach" Perspective.* in. *Text and Testaments. Critical Essays ont he Bible and Early Church* (Ed. by W.E.March. Trinity Univ. Press, San Antonio, 1980.)

lehetett, hogy a megvetett és az üdvtörténetből kiebrudalt „választott nép", a zsidóság tanúskodni tudjon róla: a kereszténység Krisztusa nem azonos az ószövetségi próféták által megigért Messiással.

A bibliai üdvtörténet Markion által nyitva hagyott „kiskapui" olyan utakra nyílnak, amelyeket a Törvény különféle ókeresztény kori értelmezései jelképeznek. Ezek az utak Markion Istene, a tulajdonképpeni „Destructor legis" állítólagos tettétől a Tertullianusnál megfogalmazott Törvény és evangélium szétválasztásának elvén át a kinyilatkoztatott Tóra allegorikus felfogásának válfajaiig terjednek. A lehetséges variációk közül a patrisztika két legnagyobb gondolkodójától, Órigenésztől, illetve Szent Ágostontól szeretnék felidézni egy-egy példát. Órigenész a *Peri Arkhón* IV. könyvében az allegória és a tipológia elemeit ötvöző *pneumatikus exegézis* alkalmazásának egyik lehetséges példája gyanánt említi meg a *Galata-levél* törvény-allegóriáját. Az alexandriai egyházatya számára a pneumatikus exegézis a Szentírásértelmezés legmagasabb fokozata, amelyet Isten egyrészt valamennyi üdvtörténeti korszakban más és más szinten tesz hozzáférhetővé, másrészt pedig határozozzan kiválasztott tudást jelent. „A szellemi értelmezés pedig annak való – írja -, aki meg tudja mutatni, milyen «égi dolgok képmásának és árnyékának szolgáltak a test szerinti zsidók», és milyen «eljövendő javaknak az árnyékát tartalmazza a törvény»". (*Peri Arkhón* IV, 2, 6 /13/)[99] Ennek megfelelően – vélekedik Órigenész – a *Galata-levél* érintett verseiben Pál apostol azokat szidalmazza, akiknek a szellemi értelmezés „nem való",

[99] *Peri Arkhón* IV, 2, 6 (13) = Origenes *Vier Bücher von den Prinzipien* (szerk. ford. H.Görgemanns – H.Karpp, Wissenschaftliche Buchgesellshaft, Darmstadt, 1976.) Magyarul: Órigenész: *A principiumokról* II. (ford. Pesthy Mónika, Paulus Hungarus – Kairosz, Bp., 2003.) 109.

vagyis akik olvassák és tanulmányozzák ugyan a törvényt, de nem értik; „...úgy gondolja ugyanis [ti. Pál], hogy akik szerint a leírtakban nincsenek allegóriák, azok nem értik a Törvényt."[100] De azok között – folytatja Órigenész – akik úgy gondolják, hogy a Törvényt betű szerint be kell tartani, nem csupán „test szerinti zsidók" találhatók, hanem éppen olyanok is, mint a *Galata-levél* címzettjei (talán valamiféle zsidó-keresztény heterodoxia képviselői). Erre utal a IV. könyv 2. fejezetének idézett szakasza, ahol a szerző világosan utal arra, hogy Pál apostol nem azoknak címezte a mondandóját, akik a „Törvény alatt vannak", hanem azoknak, akik a „Törvény alatt akarnak lenni".[101]

Az órigenészi példával ellentétben a *De doctrina christianá*ban Ágoston szimpla rétorikai esetként hivatkozik Pál apostol törvény-allegóriájára – mondván, hogy a „higgadt előadásra"[102] találunk példát benne –, ám a példa egy roppant eredeti elgondolás, a „jelek általi szolgaság", egyszerre rétorikai és exegetikai elvének segítségével még általánosabb érvényűvé válik. Ágoston ugyanis (a donatista Tyconiusszal vitázva) azt állítja, hogy a „jelek általi szolgaság" legnyilvánvalóbb esete nem más, mint a Biblia szó szerinti értelmezése. „Elsősorban is arra kell vigyáznod – írja –, nehogy betű szerint vedd a képletes kifejezéseket. Erre vonatkoznak ugyanis az apostol szavai: a betű megöl, a szellem pedig megelevenít. (II.*Kor.* 3, 6; *De doctr. christ.* III. 5, 9)[103] A „jelek rabszolgájának" meghatározását illetően pedig Ágoston feltűnően hasonló

[100] u.o.
[101] u.o.
[102] *De doctr. christ.* IV, 20, 39. = De doctrina christiana. in Sancti Aureli Augustini Opera 6. „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 80. Roelder-Pichler-Tempsky, Bécs, 1963.
[103] *De doctr. christ.* III, 5, 9. = i.m. Magyarul: Szent Ágoston: *A keresztény tanításról* (ford. Városi István, Bp. 1944.) 157.

következtetésre jut, mint Órigenész az allegória fel nem ismerőivel kapcsolatban. „Jelek jármában nyög az olyan, ki valamely jelző dolgot szolgál, vagy tisztel anélkül, hogy ismerné annak jelentését.” (*De doctr. christ.* III, 9, 13.)[104]

Visszakanyarodva tehát az előbbiek során már felvetett kérdéshez: mi szüksége lehet Markionnak arra, hogy a *Galata-levél* törvény-allegóriájába beillessze az *Epheszoszi-levél* egyik, az eljövendő világra, még pontosabban világkorszakra utaló versét? Az eddig kifejtettekből valószínűleg ez lehet a legkézenfekvőbb válasz: azért, mert szemmel láthatólag az egész kompiláció az *eljövendő világ(korszak)* „felől” nézve kerül megalkotásra, bizonyítandó, hogy Ábrahám egyik fia, Izsák – az Újszövetség és az Egyház allegórikus megtestesítőjeként – már az eljövendő világ (aión erkhomenosz, ha-ólám ha-bá) természetével rendelkezik, míg a másik, Ismáél az elmúlni nem tudó, örökös múlt szolgaságára rendeltetett. Ám a történő időtől függetlenül mégis csak együvé tartoznak ők ketten, legalábbis az allegória igájában.

A talmudi korszak különféle irányzatok szabdalta zsidó, és az első két évszázad messianisztikus keresztény gondolkodásában az *eljövendő világ(korszak)* nagyon is kézzel fogható, a legkevésbé sem allegórikus jellegű fogalom. Ezen kívül pedig a legkevésbé sem a megtagadott, avagy „lerombolt” törvény törmelékeire veti alapjait. Mi több, nyilvánvalóan fölszámolja majd azt az univerzális tévhitet, amely az ókeresztény korban főleg a *Római-levél* 3. fejezetének félreértéséből származik. Ezt a már nyilvánvalóan az I. században is eleven félreértést próbálja megcáfolni Pál apostol a *Római-levél* jónéhány szövegszakaszában, különösképpen az imént említett 3.

[104] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról* i.m. 162.

fejezetben. Állításomra vonatkozó legfontosabb példa a 21. vers hagyományos fordítása; „Most pedig a *törvény nélkül* jelent meg Isten igazsága, amelyről bizonyságot tesznek a törvény és a próféták."[105] Túl azon, hogy a mondat logikailag értelmetlen, hiszen hogyan mondhatott volna ilyet a törvénytudó farizeus származású Pál: a törvény és a próféták tanúskodnak a törvény diszkreditálásáról? - a fordítás exegetikailag is pontatlan, tudniillik a görög szövegben – „Nüni de *khórisz nomu* dikaioszüné theu pephanerótai martürumené hüpo tu nomu kai tón prophétón" – a *khórisz* prepozíció aligha adható vissza a leggyakoribb *nélkül* értelemben, itt inkább azt jelenti, hogy valamitől *függetlenül*. Ennek megfelelően Pál mondandója megítélésem szerint körülbelül így hangzik: „Most viszont a *törvénytől függetlenül* vált nyilvánvalóvá Istennek a törvény és a próféták által tanúsított igazság[osság]a." Arról, hogy csakis ilyesfajta értelmezésről lehet szó, éppen a 3. fejezet utolsó verse tanúskodik a legékesebben. „Hatályon kívül helyezzük tehát a törvényt a hit által?" (Nomon un katargumen dia tész piszteósz) – kérdezi Pál –, majd pedig így válszol: „Szó se lehet róla; hanem éppen hogy érvényt szerzünk a törvénynek." (mé genoito; alla nomon hisztanomen. *Róm.* 3, 28).

Amennyire ez a haeresiológiai irodalomból kiderül, Markiont kortársai egyöntetűen sátáni figurának tartották; „negatív hagiográfiájának" két közismert eleme

[105] Köztudomású, hogy az apostolok, az első zsidó-keresztény nemzedék nagy része, valamint minden valószínűség szerint maga Pál is betartotta a törvé~yt. Az idézett szövegszakasz a megítélésem szerint (a Békés-Dallos féle Újszövetség kivételével) legjobb és legérthetőbb magyar Biblia-fordításból, az 1975-ben napvilágot látott, s azóta több javított kiadást is megért, a „Magyar Bibliatársulat" által felügyelt verzióból származik. A fordítást mégis – miként már jeleztem – egyszerűen értelmetlennek találom.

világosan tanúskodik erről. Egyrész Irenaeus elbeszélése Szmirnai Polikárpról, aki szembetalálkozva vele a „Sátán elsőszülöttjének" (prótotokosz tu Szatana; *Adv. haer.* III, 3, 4)[106] nevezte Markiont, másrészt Clemens Alexandrinus , aki rendkívül súlyos váddal illeti, amikor is (a) „ho theomakhosz hutosz gigasz" (ez az Istennel harcoló gigász; *Strom.* III, 4, 1)[107] kétes címmel illeti. Úgy tűnik tehát, hogy a korabeli keresztények sem gyűlölték kevésbé Markiont, miként ő a nagyegyház képviselőit, pedig az orthodoxiában is felfedezhető az az álláspont, amely teljes mértékben szembehelyezkedve a jézusi parabola szövegével – vagyis, hogy a Megváltó nem azért jött, hogy *lerombolja* (katalüszai) a törvényt, hanem, hogy betöltse; továbbá, amíg az ég és a föld el nem múlik a Törvény egyetlen iótája sem vész el; (*Mt.* 5, 17-18) a törvény diszkreditálására tör. Ha pedig – miként azt Jézus, és az ő nyomán Pál apostol is állította – a törvény az eljövendő világkorszakban is érvényes marad – akkor logikusnak látszik, hogy a megsemmisítés műve az *ólám ha-bá* „felől" kezdődjék el.

4.

[106] Irenaeus: *Adv.haer.* III, 3, 4. = Irénée de Lyon: *Contre les hérésies* i.m.
[107] Clemens Alexandrinus: *Strom.* III, 4, 1. = Clément d'Alexandrie: *Les Stromates,* III. (ford. M.Caster, „Sources Chrétiennes", Cerf, Paris, 1951.) A „theomakhosz" kifejezés a János apostol környezetéből származó, tehát a zsidó gyökereket jól ismerő Polikárp szájából különös súllyal esik a latba, hiszen a szó a lehető legnagyobb bűnt, a Biblia Istene elleni *tudatos* lázadást jelöli. Ugyanezt a kifejezést használta a Szanhedrin előtt elmondott beszédében Pál tanítómestere, Gamaliél is. (*Ap.csel.* 5, 39)

A kezdet: Markion „arkheológiája”

Az *Atithészeisz* egyik „tézisében” Markion azt állítja, hogy a Teremtő, csupán az „egek királysága” (malkut hasammáim) felett uralkodik, de nincs hatalma az „eljövendő világ(korszak)” (ha-ólám ha-bá fölött), ahol az Új Szövetség Krisztusa gyakorolja az uralmat, másutt pedig azt mondja, hogy a Teremtő nem képes kiterjeszteni uralmát a Seolra, míg az Idegen Isten által küldött Messiás legitim hatalommal száll alá oda. (Furcsa módon viszont a büntetést a *Seol*ban a Démiurgosz hatáskörébe utalja, hiszen az ő természetéhez tartozik az „és oklá”, az emésztő tűz.) (*Adv.Marc.* I, 28,1) A Teremtő birodalmának határai – mind a metafizikai térben, mind pedig a történeti időben – ezáltal világosan kirajzolódnak. A jövő meghódításával, valamint az ítéletre várakozók tartózkodási helyének (ha tetszik: az *alvilágnak*) a kisajátításával Markion olyan hatalmi pozícióra próbált meg szert tenni, amely a Biblia álláspontja szerint nyilvánvalóan *törvénytelen*, tehát valóban a „destructio legis”, a törvény lerombolásának „művén” alapul.

A „törvény lerombolása” – az Újszövetség nyelvén egyszerűen csak *anomia*, törvénytagadás – apokaliptikus esemény, amely a végidők bibliai forgatókönyvében megírtak alapján következik be. Ahogy Pál apostol a II. *Thesszaloniki-levél*ben fogalmaz, az *anomia* a *paruszia*t, a Megváltó újbóli megjelenését, visszajövetelét közvetlenül megelőző esemény, az *aposztaszia*, a hittől való elszakadás velejárója. Ugyancsak a fenti levélben olvasható, hogy a törvénytelenséget – a Szentírást átszövő zsidó gondolkodásmódnak megfelelően – paradigmatikus formában a „törvénytelenség embere” (ho anthróposz tész anomiasz; II. *Thessz.* 2, 3), avagy a „törvénytagadó” (ho anomosz; II. *Thessz.* 2, 8) testesíti meg, aki egyúttal a jól

ismert dánieli prófécia beteljesítője.[108] A legkorábbi Markion-hagyomány kialakítói, Jusztinosztól Irenaeuson át Tertullianusig (s feltehetőleg ennek megfelelően a kortársak zöme is) pontosan a II. *Thesszaloniki-levél* szellemében értelmezte a pontoszi eretnekvezér személyiségét és tanítását.

A kereszténység történetének első másfél száz évét néhány olyan nagyszabású ideológiai, szellemi háború jellemezte, amely egyfajta konszenzus érvényű vélekedés szerint a Nagyegyház megerősödését, teológiai frontvonalainak egyre élesebb kirajzolódását segítette elő. Azt hiszem, ez a vélekedés is egyike azoknak a nagyszabású közhelyeknek, amelyek döntő módon akadályozzák a korai korszak lényegi jelenségeinek – köztük a markionizmusnak – a megértését. A II. század legfontosabb heterodox irányzatainak – mindenek előtt a gnózisnak, a montanizmusnak, valamint a markionizmusnak – már a kortárs patrisztikai irodalomtól fogva bevett értékelési kliséi azzal a kimondott-kimondatlan közös előfeltevéssel rendelkeznek, miszerint létezik olyan, megfellebbezhetetlen orthodox álláspont, amely végigvonul az egyháztörténeten, s amelyet (Irenaeus teológiai örökségének megfelelően) a Szentlélekkel átitatott Egyház képvisel. Az így felfogott elvi, ideális egységnek a következtében minden ideológiai ellenfél, mindenfajta „eretnekség” *közös ellenség*, akiket ha a Nagyegyház „legyőz”, egyszerűen kívül kerülnek a történeti horizonton, avagy eltünnek a múlt kavargó ősködében. Mindenki tudja, hogy ez nem így van, s a legyőzött(nek vélt) heterodox

[108] *Dán.* 11, 21-45. – IV; Antitokhosz Epiphanész – akit az arámi szöveg egyszerűen csak *nibzé*nek, 'utálatosnak', 'gyalázatosnak' nevez – rémtettei történetileg is megerősített prófécia, amelyet az újszövetségi eszkhatológia az Antikrisztus eljövendő cselekedeteivel együtt tart „beteljesedettnek”.

irányzatok általában a Nagyegyház védbástyái között találnak menedéket.

Tertullianus sokat idézett kijelentése az *Adversus Marcionem* V. könyvének elejéről – „Mi is valljuk, hogy a fő, a júdaizmus ellen tanító levél a galatáké. Mi is magunkévá tesszük ugyanis a régi törvénynek azt az eltávolítását, mint ami a Teremtő akaratából következik..." (*Adv.Marc.* V, 2) – lényegében véve a nagy riválisi, ideológiai ellenfél, Markion álláspontjával megegyező véleményt takar. Noha a karthágói egyházatya nyilvánvalóan elveti a „két isten" tanát, ám a Törvény lerombolásának állítólagos markioni tanítását magától értetődő evidenciának tekinti. Ebben az esetben pedig a monumentális, a markionizmust gúnyos hangnemben, sőt igen gyakran útszéli stílusban kritizáló apologetikai mű – ha csak rész szerint is – éppen az egyik leglényegesebb teológiai kérdésben az *Aposztolikon* szerzőjének ideológiai szövetségesévé válik. Szűkebb értelemben ugyanez vonatkozik a *Galata-levél* 4. fejezetéből kiragadott markioni szöveg-montázs – a tárgyalt *Aposztolikon*-részlet – értelmezésére is. Az illusztrációként a levél 4. fejezetéből kiemelt részlet, sőt maga az egész 4. fejezet is kontextusából kiszakítva kerül előtérbe, világossá téve, hogy a „júdaizmus törvényének való kiszolgáltatottság" (*Adv.Marc.* V, 4)[109] mindazok számára, akik a „törvény alatt akarnak élni" azt a (rab)szolgaságot jelenti, amelyre nem hat ki a Megváltó, Jézus Krisztus felszabadító műve.

Az imént említetteken túl azonban Markionnál, illetve Tertullianusnál gyökeresen ellenkező előjelűvé válik az „ószövetségi hagyományra", illetve a hagyomány másik támpillérére a „Prófétákra" irányuló kritikai reflexió. Amíg Markionnál az ad literam Biblia-értelmezés a tipológiai elv

[109] *Adv.Marc.* V, 4. = *Markion ellen. Tertullianus művei* i.m. 717.

majdhogynem teljes felszámolásával párosul – hiszen az elsődleges cél annak bizonyítása, hogy az ótestamentumi próféták jövendölései sohasem fognak beteljesedni[110] -, addig Tertullianusnál, s általában véve az egyházatyák jelentős részénél (túl az allegorézis megállíthatatlan térnyerésén) éppen ellenkezőleg, a tipológia minden áron való érvényesítése válik a legfontosabb célkitűzéssé. Annak bizonyítása tehát, hogy a Zakariásig, Malakiásig leírt próféciák túlnyomó többsége már beteljesedett „Jézus Krisztusban", illetőleg a megváltás nagy művében. Nincs tehát immáron értelme a prófétai corpus tanulmányozásának sem, tudniillik azok „mind a Krisztusról beszélnek", a parusziával kapcsolatban pedig a Názáreti Jézus saját próféciái az érvényesek. Ez az álláspont végsősoron kétfelé választja a jövőre vonatkozó bibliai tanítást, kimondva-kimondatlanul is megkülönböztetve egyfajta „keresztény", illetve „zsidó eszkhatológiát". A másik probléma viszont a kétféle eszkhatológia megkülönböztetésének jellegéből fakad: a nagyegyház felfogása szerint ugyanis a kétféle, a zsidósághoz és a kereszténységhez kötődő történeti útnak még ebben a földi világtörténelemben egyesülnie kell úgy, hogy a zsidóság megtér. Markionnál azonban a kétféle eszkhatológia *mindig* érvényes marad. Mindez annyit jelent, hogy az ószövetségi próféciák sohasem teljesednek be az Idegen Isten *új birodalmában*, de minden további nélkül érvényre juthatnak a „Destructor legis" által szellemi

[110] A Markion „antitéziseit" átszövő logikai ellentmondások egyike éppen itt mutatkozik meg: miként már szó esett róla, az Ószövetség Messiásának például mindenképpen el kell jönnie, ha másért nem, hát azért, hogy ezzel is bizonyítsa: az Újszövetség Krisztusa az Idegen Isten küldötte. Ám ahhoz, hogy mindez megtörténjék, az ószövetségi messiási próféciáknak szükségképpen be kell teljesednie.

rommezővé változtatott régi *világban*, azaz végsősoron a mi világunkban.

A Biblia fogalmi világához és nyelvéhez mérten a Markion-hagyomány szövegegyüttesében egyfajta *negatív teremtés* (a *Genezis*ből ismert történet diszkreditálása), *negatív kinyilatkoztatás* (a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatás visszavonása), és a *negatív megváltás* (a Názáreti Jézusnak az Idegen Isten által elküldött Krisztussal történő azonosítása) fantomfogalmai derengenek fel újra és újra, anélkül azonban, hogy egyszer is világosan alakot öltenének. De nem is várhatóak el világos kontúrok ott, ahol körülbelül fél évszázaddal a vitatott életmű megszületése után „szerző" és „kritikusa" az egyik legfontosabb üdvtörténeti kérdésben, zsidóság és kereszténység viszonyának, a teológiai antijúdaizmus megítélésének kérdésében nagyjából ugyanazon a platformon áll. Az egész *Adversus Marcionem* olvastán egyértelműen úgy tűnik: Markion *Gal.* 4, 22-26.-recenziója, valamint annak tertullianusi megítélése egyaránt nagyon távol áll attól az eredendő intenciótól, amely Pál apostolt minden valószínűség szerint a *Galatákhoz* címzett levél megírására késztette. Amennyiben létezik ilyen, az „ideális exegézisben" megtestesülő igazság, akkor az valahol, a két vitatkozó fél szempontjából számított ideológiai senkiföldjén, egyfajta szellemi vákuumban „történik meg".

Mindent egybevetve Markion teológiai rendszerében csak homályosan fölsejlő eszkhatológia minden valószínűség szerint a nyelv mélyrétegeiben rejtőzik; az *Antithészeisz* szerzőjénél talán azért nem találkozunk kifejtett eszkhatológiai tanítással, mert a töredékesen fennmaradt „életmű" szinte minden sorát, de még a bibliai kinyilatkoztatást meghamisító szöveg-kollázsokat is teljességgel áthatja a „végről való beszéd" erudíciója. Csakhogy a régi és az új kinyilatkoztatás

szétválasztásának műve olyan szellemi pozícióból fogalmazódik meg, amely egyszerre tekinthető *teremtés-előttinek* és *megváltás utáninak*. Az Idegen Isten világa ugyanis olyan, mintha a Jesája megjövendölte új teremtés arculatát tükrözné; „Mert én új eget és új földet teremtek, a régire nem is emlékeznek, senkinek sem jut eszébe." – mondja az Örökkévaló[111] (*Jes.* 65, 17.) Az újdonatújnak a messianisztikus igérete azonban nem szüntet meg mindenfajta jogfolytonosságot – úgy, ahogy ezt Markion hirdeti – az új teremtés és a „régi világ" között, a markioni „nea ktiszisz" csöppet sem diszkreditálja a régit, hiszen nagy valószínűséggel az örökkévaló Tórában is az áll [majd], hogy a Biblia Istene *jó*nak nevezi a „[régi] teremtés" művét.

Az idő előtt beteljesített és ezért a zsidó (-keresztény) gondolkodásmód szellemében végül is beteljesületlenül maradt messiási igéretek logikailag ugyan megteremtik annak a feltételét, hogy immáron valamennyi ószövetségi prófécia érvénytelenné váljon, de ebben a „törvényen kívüli" állapotban az *új világ*, az Idegen Isten urami szférája a legyőzöttnek és múltba taszítottnak vélt *régivel* újra és újra *saját jövőjeként*, nem pedig *meghaladott múltjaként* szembesül. Mindez persze kiszámíthatóan következik a markioni „üdvrend" jellegéből, abból a paradox sajátosságból, hogy ez a fajta eszkhatológia mindig a kezdetről beszél, s ekként inkább *arkheológiá*nak kellene neveznünk.

Könnyen előfordulhat azonban, hogy a fenti furcsaság nem más, mint Markion Teremtőjének bosszúja, amelyet kényszerű, mintegy a „törvény igáját"

[111] A „Ki-hineni *bóré* sámajim hadásim váerec hadásá" („Mert íme, teremtek új egeket és új földet") verssor ugyanúgy *bára* igét használja (participiális formában), mint a *Genesis* első verssora.

helyettesíthető ballasztként kell magával cipelnie minden egykor volt és eljövendő markionitának. Szimbolikus értelemben az ennek az írásnak az elején említett „markioni átok", a *szkhiszma* szelleme szembesül itt a teljességgel ellentétes előjelű „bosszúval"; arkhé és eszkhaton háborúja az antikvitás ideje óta változatlan hevességgel zajlik. Az igazat megvallva nincs is mit csodálkozni ezen, hiszen az egyháztörténetet tanulmányozva az ember aligha juthat más következtetésre, mint arra, hogy az ószövetségi Törvény világát valami különösnek, idegennek vallók, az Ószövetség Istenét kegyetlennek, bosszúállónak, s az „újszövetségi Atyától" lényegileg különbözőnek tekintők mindig is csendes többséget alkottak a kereszténységen belül, s ez akkor is igaz, ha a (gyakorta naivan, illetve öntudatlanul eljáró) többség által vallott teológiai antijúdaizmus nem párosul konkrét politikai antiszemitizmussal. Erre vonatkozóan állítottam, hogy Markion teológiai öröksége mélyebben határozza meg az egyház arculatát, mint akár a gnózis, akár bármelyik trinitológiai jellegű „eretnekség". A Törvény és az Evangélium között húzódó, az évszázadok során egyre mélyebbé váló szakadék valódi mérteit az Aufklärung és a liberalizmus szelleme (inkább politikai, mintsem teológiai értelemben)[112] megpróbálta ugyan kisebbíteni, de - amint

[112] Amint azt már idézett tanulmányában Barbara Aland kifejti, Harnack *Marcion*jának szellemi alapállását döntően meghatározza a XX. század egyik legnagyobb hatású protestáns teológusával, Karl Barth-al szembeni jelentős nézetkülönbség. (A) *Der Römerbrief* szerzőjének Pál-értelmezése, a Törvényről alkotott felfogása, valamint az a nem lényegtelen tény, hogy Barth *Római-levél*-kommentárjának első kiadása (1919) egy évvel előzte meg a *Marcion* első kiadásának megjelenését (1920), mind-mind olyan tények, amelyek azt bizonyítják, hogy az „aktuálteológia" jóval lényegibb szinten képes megeleveníteni öröknek mondott, vagy tetszhalott problémákat, mint a politikai jellegű aktualizálás. B.Aland: *Marcion,Versuch einer neuen Interpretation* i.m.424.

ez a mai világ „ábrázata” mutatja – a döntő fontosságú teológiai kérdések megkerülésével ez az önmagában jószándékú kísérlet is inkább árokásásnak bizonyult.

Rugási Gyula

Szekularizáció és történetfilozófia (Jacob Taubes: *Nyugati eszkhatológia* – Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*)

„A keresztényi közlésnek végül mégis
csak a tanúságtételben kell végződnie,
hiszen keresztényi módon értve:
az igazság nem a szubjektumban rejtezik
(miként Szókratész értette), hanem
kinyilatkoztatás, amit hirdetni kell.”
(Sören Kierkegaard: *Die Tagebücher*)[113]

1.

Apokaliptikus filozófia

Fél évszázada, amikor az európai történetfilozófiai gondolkodás kritikájaként Karl Löwith, illetve Jacob Taubes mindmáig klasszikus alapműve[114] napvilágot látott, a keletkezés időszakát nyilvánvalóan meghatározó szellemi

[113] Søren Kierkegaard: *Die Tagebücher* I. (Németre ford. Th.Häcker, Innsbruck, 1923.) 407. A Taubes idézte német kiadás szövegének magyar fordítása Czeglédi András műve. In. Jacob Taubes: *Nyugati eszkhatológia* (Mártonffy Marcell – Miklós Tamás fordítása, Atlantisz, Bp. 2004.) 160.

[114] Jacob Taubes: *Abeldländische Eschatologie* (A.Francke, Bern, 1947.) Karl Löwith: *Meaning in History* (The University of Chicago Press, 1949.) – az eredeti angol nyelvű szöveg némileg módosított német fordítása: *Weltgeschichte und Heilsgeschechen* (W.Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1953.)

közeg – elsősorban a háborút követő társadalmi-politikai krízis, valamint a német nyelvterületen még elevenen élő metafizikai hagyomány – nem engedte igazán élesen megmutatkozni azokat a kérdéseket, amelyek az egész problémakör eljövendő sorsával kapcsolatosak, s amelyeket a szerzők lényegében véve megfogalmaztak, ám igazából az elmúlt évtizedek értelmezői tradíciója állította őket az érdeklődés homlokterébe. Az utókor megnövekvő érdeklődése viszont csak ritkán párosult a 40-es évek végén exponált teoretikus látleletek mélyreható vizsgálatával. Bizonyos fokig érthető is a „világtörténelem", az „üdvtörténet", a „(nyugati) eszkhatológia", az „apokaliptika" fogalmait a filozófiatörténetírás részéről övező óvatosság, vagy éppen bizalmatlanság, hiszen a jelenlegi kor filozófusa (s bizonyos mértékben teológusa is) kénytelen ráhagyatkozni arra a felismerésre, miszerint vizsgálódásának tárgya olyan szellemi terrenum, amely saját személyes sorsát is magához vonja, s ekként saját személyes sorsára, valamint tudósi „igazára" – divatosan fogalmazva: egyfajta „világtörténelmi narratíva"[115] közegében – tárgyának igazságával párhuzamosan „derül fény". Így *kell* történnie akkor, ha – a modern tudományosság kritériumait mindenkor szem előtt tartva – legalább az említett narratíva létezését elfogadja. Amennyiben viszont nem fogadja el, tudomásul kell vennie, hogy a fenti igazság nem derül, nem derülhet ki soha…

Taubes és Löwith műveinek majdhogynem egyidejű feltűnését megítélésem szerint csak részben magyarázza az a közhelyszámba menő analógia, amely magának a történetfilozófiának a születését is az

[115] A „világtörténelmi narratíva" kifejezést az elmúlt negyed évszázad során olyannyira divatos (és legalább ugyanennyire semmitmondó) „nagy elbeszélés" (grand récit) és egyéb, átfogó kulturhistóriai, filozófiai, nyelvi „elbeszélések" paródiájaként említem.

újszövetségi *krízis* (vagyis: *ítélet*) fogalmához köti, s azt a jól ismert képet eleveníti fel a szemünk előtt, amikor az öreg Ágoston a *De civitate Dei* utolsó fejezeteit már az Észak-Afrikát sújtó vandál pusztítások idején írja.[116] Hasonló a helyzet az I. világháborút követő időszak, a 20-as évek – ugyancsak a német kultúrkörben – meghatározó szellemtörténeti divatjával, pontosabban azzal a sajátos „történelmi lelkiismeretvizsgálattal", amelynek nem csupán Spengler nagyszabású kísérlete, (a) *Der Untergang des Abendlandes* (írójának szándéka szerint egyfajta „német filozófia") köszönheti a létét, hanem jónéhány, az akadémiai hagyományoknak megfelelő történetfilozófiai értekezés is.[117] Aligha minősíthető az előbbieknek megfelelően Löwith szándéka, aki a Connecticut állambeli Hartford teológiai szemináriumán írta meg művének nagy részét, még a háború alatt; de Taubesé sem, aki a zürichi főrabbi fiaként a semleges Svájcban fogott hozzá egyetemi disszertációjának elkészítéséhez.[118] Löwith könyvének lapjain néha, foltokban még csak feltűnik a hitleri

---

[116] A *De civitate Dei* „alapötlete" már a 390-ben íródott *De vera religione*ban felfedezhető, ám magát a művet – több szakaszban – Ágoston 413-426 között írta meg. A befejezés dátuma nagyjából egybeesik a *Retractationes* megírásának idejével (426-427). Ennyi ideig aligha lebeghetett a hippói püspök szeme előtt a Vita-i Victor ránk hagyományozta vízió a vandálokról, mint az apokalipszis lovasairól. Ezzel szemben a 429-ben kezdődő észak-afrikai vandál invázió tevékenyen befolyásolta Ágoston halálának körülményeit; 430 nyarán a germán hódítók már bekerítették a püspöki székvárost, s a harc javában folyt a *De civitate Dei* szerzőjének halálakor, 430. augusztus 28-án is. A jelenet dramatikus külsőségeiről Possidius számol be a 433 táján íródott *Vita Augustini*ben.

[117] Ezzel kapcsolatban lásd: Szerző: *Szellemtörténet és történetfilozófia* in. *A tudománytól a tömegkultúráig, Művelődéstörténeti tanulmányok 1890-1945.* (szerk. Lackó Miklós, MTA Történettudományi Intézet, Bp., 1994.)

[118] Taubes könyve ugyanis doktori disszertációként íródott és került megvédésre Zürichben, 1947-ben.

Németországot beborító barna szín, Taubesnél viszont ilyesmiről egyáltalán nem esik szó.

Az iméntieknél jóval égetőbbnek tűnő kérdés annak az eldöntése, vajon a vizsgált művek esetében nem a rövidéletű (akár ha Vicótól, Voltaire-től, vagy éppen Hegeltől eredeztetett) elsősorban metafizikai, *theodiceai* megalapozottságú történetfilozófia hattyúdaláról van-e szó? Természetesen abban az esetben, ha elfogadjuk mindkét szerző kiinduló hipotézisét, miszerint a történetfilozófia nem egyszerűen az európai filozófia oldalhajtása, hanem a bibliai üdvtörténet, s vele az ókeresztény történetteológiai *szekularizált* változata. Ez utóbbi előfeltevés ugyanis az említett filozófiai diszciplína egyik lehetséges „menekülési útvonalát" is kijelölheti: visszafelé a születés időszaka, illetve a megtagadott szülőföld, vagyis a történetteológia világába. Az igazat megvallva azonban ez a menekülési útvonal napjainkban nem sok reménnyel kecsegtet – inkább csak egyfajta túlélési pozíciót sejtet –, tudomásul kell venni ugyanis, hogy a történetfilozófia az elmúlt évtizedek során sokkalta inkább az ollóval, ragasztóval dolgozó, illetve a logikailag konzisztens mondatok után kutató *analitikus* kísérleti terepe, mintsem a teológia védőszárnyai alá kívánkozó tudomány. Taubes 24 évesen megjelentetett nagyszabású kísérlete, a *Nyugati eszkhatológia* egyértelműen, Löwith könyve, a *Világtörténelem és üdvtörténet* pedig részben olyan pozícióból ragadja meg vizsgálódásának tárgyát, ahol (és amikor) az – talán az utolsó pillanatban – *hagyomány-egészként* „látszik". Ennek a pillanatnak és ennek a látásmódnak a függvényében egyazon szemlélői horizonton jeleníthető meg a felvilágosodás gondolati szüleménye, az *egyetemes történelem* ideája csakúgy, mint a bibliai üdvtörténet már említett fogalmi támpillérei, az eszkhatológia és az apokaliptika.

A fenti módszerbéli sajátosságból fakadó, ugyancsak a történetfilozófiai tradíció jövőjével kapcsolatos kérdés, hogy mind Löwithnél, mind pedig Taubesnél az eredendően filológiai, kritikai „reflexek" mennyiben telíthetőek a *személyes tapasztalat* éltető erejével, magyarán, mennyiben tekinthető a történetfilozófia kritikai megközelítése maga is történetfilozófiának? E tekintetben kétségtelenül Taubes műve a mértékadó, hiszen a *Nyugati eszkhatológia* – a kritikai részeket mintegy keretbe foglalva – szerzőjének eljövendő négy évtizedes munkásságát számos ponton megelőlegezve valóban egyedi és összetéveszthetetlen teoretikus teljesítményként értékelhető.[119] (Löwith esetében viszont egészen sajátos helyzettel kell számolnunk, tudniillik a *Világtörténelem és üdvtörténet* teoretikus alapvetése, vagy még egyszerűbben

[119] Taubes életművének jelentős része – a rabbinikus hagyomány nyelvén – „szóbeli tanításként" értelmezhető. Habár a szerző 1987-ben bekövetkezett halála után hajdani tanítványainak szűk köre (elsősorban Aleida és Jan Assmann két különálló kötetben is kiadta Taubes tanulmányait, illetőleg előadásait, az 1949-től majd négy évtizeden át a jeruzsálemi Héber Egyetemen (Gerschom Scholem asszisztenseként), a Harvardon, a Columbián, a berlini Freie Universitäten, stb. tartott kurzusainak csak töredéke rögzült írásban. A fennmaradt írott anyag megtalálható a *Die politische Theologie des Paulus* (Hrsgb. Von Aleida und Jan Assmann, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993.), és a *Vom Kult zur Kultur, Bausteine zu einer kritik der historischen Vernunft*. (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte. Hrsg. Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.) című kötetekben.

Arra vonatkozóan, hogy mégis milyenek lehettek az említett szóbeli tanítások, elsősorban *A Pál politikai teológiája* című gyűjtemény adhat támpontot, amelyet a szerkesztők a már halálos beteg Taubesnek a heidelbergi evangélikus tanulmányi központ szervezésében 1987 februárjában megtartott előadásainak hanganyagából állítottak össze. Megítélésem szerint ezeknek a prelegációknak – különösképpen pedig Taubes *Római-levél*-interpretációinak – a hangulata – a legenyhébb minősítés alapján is: lenyűgöző.

szólva az előbbi értekezés alapötlete már az 1941-ben napvilágot látott *Von Hegel zu Nietzsche* című monográfiában megtalálható.[120]) A filozófiai tradíció jellegéből fakadóan azonban még Taubes sem jut el a valódi személyesség szintjéig, s ezen persze egy csöppet sem lehet csodálkozni. A forma területén ugyanis, a válaszvonalat nem valamiféle *confessio*-jellegű megnyilvánulás felvállalása jelenti (a *személyesség* kritériumai nem feltétlenül ettől függnek), hanem a mottóként idézett Kierkegaard-szövegben megfogalmazott „nem a szubjektumban rejtező igazság". Ennek a nem a szubjektumban rejtező, (ám az Újszövetségben mégis szubjektumként megmutatkozó) igazságnak – így, vagy úgy, de – központi jelentősége van mint Taubes, mind Löwith művében; igaz az előbbinél pozitív érvénnyel, az utóbbinál viszont erőteljes szkepszissel övezve.

Az igazság, mégpedig a földi történelem keretei közt megnyilvánuló igazság a bibliai kinyilatkoztatás fogalmához kötődik; semmi más, csak a kinyilatkoztatás logosza ad hírt róla. Ugyancsak a kinyilatkoztatás értelmezésétől függ az eszkhatológia és az apokaliptika zsidó-keresztény hagyományköre is; Taubes az „Offenbarung"-ot egyenesen a „történelem alanyának"[121] nevezi. A kinyilatkozatás fényében megmutatkozó igazság és az időbeli történelem elszakíthatatlan korrelátumok. Ha fenti értelemben felfogott igazság – egyszerre *alétheia* és

---

[120] K.Löwith *Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Buch im Danken des 19. Jahrhunerts*, in. - -: *Sämtliche Schriften*, 4. (J.B.Metzlerische Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1988. [1941]) Különösképpen 409-486.

[121] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia* i.m. 12.
Mindenképpen meg kell említenem, hogy a *kinyilatkoztatás* és az *apokalüpszisz* kifejezések az újszövetségi koinéban tautológiát jelentenek, hiszen az utóbbi szó – a *phanerószisz* mellett – éppen az előbbi jelölésére szolgál, ennek megfelelően Taubes az *apokaliptika* szóalakot kizárólag kultúrhistóriai értelemben használja.

apokalüpszisz – nem létezne, az *egyetemes*-, illetőleg *világtörténelem* kifejezések is jelentésnélküli, üres szóburkok lennének csupán. Ugyanígy, a Földön valaha megesett emberi történések – a kősivatag szerteheverő szikladarabjaihoz hasonlóan – vagy az úgynevezett *tények* kontingens halmazai lennének csak, (amelyre sohasem vetülne az igazság Napjának fénye), vagy pedig egyfajta lokális történelemmé szerveződve, a számos hasonló önmagába záruló világgal egyetemben élnék az egymásról mit sem tudó életüket. Az ilyen értelemben felfogott lokális múltak legfőbb jellemzője az *egy-formaság*, valamint az *(örök) visszatérés* ideája. A *történelem* fogalma mindenképpen kilépést feltételez az in-differens időből; „Az egy-forma történésből a történelem azáltal válik ki, hogy döntésre késztet az igazság felől." – írja Taubes.[122] Hasonlóképpen vélekedik Löwith is, amikor a história fogalmának bibliai megalapozottságáról beszél: „Az üdvtörténet alkalmilag fénybe borítja a világtörténelmet, de a világ eseményei önmagukban vakok."[123] Mindamellett az igazsággal kapcsolatos *döntés* valamint az „alkalmilag", (vagy még inkább: a pillanat erejénél fogva) *fénybe borított* világtörténelem hasonlata (Löwith itt – úgy tűnik – a kabbalisztikus *hitlahavut*, a „fel-villanás" metaforával él), arra szolgál, hogy a parttalanul, mi több, céltalanul áradó idő valamiféle formai mederbe tereltessék. Ennek a képletes szabályozásnak a legfontosabb elemei mindkét szerzőnél az *eszkhaton* és a *kairosz*.

Az indifferens időből kiváló történelmet, illetve a világ önmagában vak esemény-halmazát értelemmel és igazsággal telítő hatalom az *eszkhaton* gravitációs ereje,

---

[122] u.o. 9.

[123] K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet, A történelemfilozófia teológiai gyökerei* (Boros Gábor – Miklós Tamás fordítása, Atlantisz, Bp., 1996.) 241.

amely megakadályozza, hogy a vég a kezdet ismétlődése legyen, s ezáltal a történelem beteljesedéséig ívelő út körré görbüljön. Taubes megfogalmazásával: „…a történelem az eszkhatonban lépi át határait és mutatkozik meg önön valójában."[124] A *Világtörténelem és üdvtörténet* Bevezetésében pedig a következőket olvassuk: „Csak a történelmi folyamat eszkhatológiai határai közé szorítva lehetett a történelem «egyetemessé». […] Az «emberiség» a történelmi múltban sohasem létezett, és nem is létezhet semmiféle jelenben: eszme, és eszménye az egyetemes történelem eszkhatológiai koncepciójához szükséges jövőnek."[125] A fentiek értelmében beszél mind Taubes, mind pedig Löwith arról, hogy a különféle antik kozmológiai elgondolások, illetve mitikus aranykor koncepciók mélyén megbúvó ciklikus „történelem" felfogás, valamint a bibliai kinyilatkoztatáshoz kötődő, lineáris jellegű eszkhatolóiai szemlélet állandó, feszültségteli küzdelme öröklődik tovább az európai történetfilozófiai gondolkodásban is. Ennek megfelelően a korai keresztény történet-teológia, illetve azt megelőzően a kései hellénisztikus zsidó apokaliptika által felkínált logikai sémák nem váltak, nem válhattak meghaladottá. Mindenképpen helytállónak minősíthető Löwith állásfoglalása; „Az újkori szellem nem döntötte el, vajon keresztény vagy pogány módon akar-e gondolkodni. Két különböző szemmel nézi a világot: a hit és az ész szemével. Ezért homályosabb a látása, mint a görög, vagy a bibliai szellemé."[126]

Aligha kétséges, hogy a történeti kritika mindig beleütközik majd a löwithi jellemzésben megfogalmazott

[124] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia* i.m.7.
[125] K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* i.m. 57.
[126] u.o. 261.

sajátos „szellemi biopszisz" kérdésébe, de a döntő probléma az egésszel kapcsolatban nem a „tünetek" felismerésére vonatkozik, hanem annak az eldöntésére irányul, vajon az iménti kettős látást spirituális elszegényedésként fogjuk-e fel, avagy éppen ellenkezőleg, az újkori európai kultúra legfontosabb éltető dünamiszaként? A kérdés egyik vagy másik szempontból történő eldöntése ugyanis egészen másfajta legitimációt kölcsönöz a történetfilozófiának is. Ha Löwith és Taubes felfogásához csatlakozunk, akkor egyértelműen spirituális elszegényedésről kell beszélnünk, s tudomásul kell vennünk Löwith szkeptikus álláspontját, miszerint „…az üdvtörténet kapcsolata a világtörténelemhez világtörténelmileg kimutathatatlan, a hitből kiindulva pedig nem rögzíthető."[127] Ennek megfelelően a történelem értelmezésének problémája a történetfilozófia eszközeivel megoldhatatlan. Különösképpen így áll a helyzet, amikor az antik, illetve a közép- és újkori európai történelem bizonyos irracionális „csomósodásaival" találjuk szembe magunkat, például a már említett, s különösen a korszakváltásokkor központi jelentőségű *kairosz* megítélésének kérdésével.

A kairosz (döntő mértékben újszövetségi) jelentéstartományának értelmezése mindkét szerző esetében összefügg az egymást váltó világkorszakok „törésvonalainak" sajátos logikai státuszával; a kifejezésnek – a pillanathoz hasonló – időnkívüliségével. Löwith a Názáreti Jézus nyilvános szolgálatának kezdetekor felhangzó mondat – „Betelt a (rendelt) idő (peplérótai ho kairosz), és közelivé lett az egek királysága (kai éngiken hé baszileia tón uranón); térjetek meg és higgyetek az evangéliumban" (*Mk.* 1,15) – kommentálása során mutat rá a kairosz eredendő paradox természetére. „A történelem

[127] u.o. 233.

észrevétlenül megváltozott – írja –, de látható voltában még mindig ugyanaz; mert Isten Királysága már megjelent, és mégis – eszkhatonként – késlekedik. E kétértelműség Krisztus óta az egész történelem lényegi vonása: az idő betelt, de még nem teljesedett be."[128] Noha a „betelni" (pléraó), illetve a „beteljesedni" (teleuó) ige az újszövetségi koinéban azt a képzetet kelti, amikor – mondjuk – egy edény megtelik folyadékkal, illetve amikor valamilyen időbeli folyamat a végéhez ér, a fenti *Márk*-idézet (látszólagos) paradox jellege, valamint az erre a paradoxra építő interpretáció sajátos belső feszültsége abból fakad, hogy a *kairosz* nem *időt* jelent, abban az értelemben legalábbis semmiképpen, ahogy az idő görög alapszava a *khronosz*. Löwith értelmezését – a filológiai hivatkozások tanulsága alapján is – elsősorban Oscar Cullmannak közvetlenül a háború után megjelent nagyhatású teológaiai műve, a *Christus und die Zeit*[129] befolyásolta, másodsorban pedig egy másik szintén jelentős munka, Werner Kümmel *Verheißung und Erfüllung*ja, amely újfent csak a *Világtörténelem és üdvtörténet* megírása idején látott napvilágot, 1945-ben.[130] Eszerint a krisztusi megváltás-művel kezdődő új világkorszak (csakúgy *kairosz*, mint amennyire *aión*) egyfajta *haladéki idő*t jelent, s ennek a haladéki időnek a határát a *paruszia* jelzi. Ha tehát sz ókeresztény apokaliptika sokszor és sokféle formában megjelenített alapvonására gondolunk,miszerint az első „krisztusi nemzedék" számára a történelem véget ért, akkor

[128] u.o. 239.
[129] Oscar Cullmann: *Christus und die Zeit* (Zollikon, Zürich, 1946.)
Magyarul: *Krisztus és az idő, Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet* (Huszti Kálmán fordítása „Hermeneutikai füzetek" 22., „Hermeneutikai Kutató Központ", Bp., 2000.)
[130] Werner G. Kümmel: *Verheißung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zollikon, Zürich, 1945.

olyan, többszörösen összetett szemléleti turbulenciához érkezünk el, amelynek a „kisimítása", illetőleg feloldása elsősorban éppen a kairosz értelmezésétől függ.

Egészen másféle logikai nézőpontból közelíti meg az iménti kérdéskört Taubes, aki úgy fogalmaz, hogy „A kairoszban összeér a végidő és az ősidő"[131]; vagyis *arkhé* és *eszkhaton* szellemi közelségéről, vagy éppen egybeeséséről van szó, természetszerűleg nem az ismétlés, legpregnánsabb formában az órigenészi *apokatasztaszisz pantón* igenlését jelenti mindez, hanem a kierkegaardi *egyidejűség*-teória felelevenítését. Eszerint a megtért hívő a történő idő bármely pontján valódi kortársa lehet a kereszténység alapító eseményének, azaz a Megváltó földi tevékenységének, persze nem történeti, hanem szellemi értelemben. Minden más esetben a kezdet és a vég egybeesése a(z örök) visszatérés gondolatát erősíti, tiszta formában úgy, ahogy azt Taubes az ókori Egyiptommal, illetve Babilonnal kapcsolatban fogalmazza meg: „A nílusi és a folyamközi kultúra látszólag örökre szólóan keletkezett. A folyamközi ország toldozott-foldozott, de lényegében mozdíthatatlan kőfalhoz hasonlít. Egyiptom, úgy tűnik, kőbe vésett hieroglifává szilárdult. Nem mintha hiányoztak volna az események. Kegyetlen történés hömpölyög e földek felett, ám a sorsuk lelki-szellemi hozadéka roppant csekély. Életüket az ugyanannak örök visszatérése jellemzi."[132] Mindent egybevetve – s ez a mozzanat éppen a *Nyugati eszkhatológia* Kierkegaard-Marx fejezetiben válik egyértelművé – arkhé és eszkhaton viszonyát illetően a kairosz az egymást metsző pályák, azaz a keresztút képzetével ragadható meg. Noha Taubes kifejtett formában nem beszél róla, nyilvánvalónak tűnik: a

[131] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia* i.m. 15.
[132] u.o. 25.

keresztút nem csupán idő és örökkévalóság metszéspontjának a szimbóluma, hanem egyúttal a *döntés helye* is. Ennél a megállapításnál pedig visszajutottunk a taubesi történelemértelmezés kiindulópontjához, miszerint „A történelem lényege a döntés szabadsága."[133] A döntés pedig – miként már szó esett róla –, a mindig ugyanolyannak és a mindig visszatérőnek történelemnélküli világán belül az igazság vállalására szólít fel. Mindez egyrészt annyit jelent, hogy a történetiség kizárólag a szabadságban létező ember attribútuma lehet, másrészt pedig annyit, hogy (egyfajta neoplatonikus-gnosztikus gondolati struktúra alkalmazásával) a *rossz döntés* lehetősége maga után vonja egyfajta szellemi katabászisz lehetőségét: alászállást a romlandó, bűnös emberi természet világába. Hiszen, ahogy Taubes fogalmaz: „Valamiféle *non posse peccare* semmiben sem különbözik a jó kényszerétől."[134]

A történelem, illetve a *világ*történelem gondolat tehát kétféle irányulás „erőterében" jelenik meg Taubesnél. E két irányulás talán *anthropológiai*nak, illetőleg *történetteológiai*nak lenne nevezhető, s az eredendő bűn értelmezésének, valamint a megváltás kérdésétől elszakíthatatlan eszkhatológia koncepciójának rendelődik alá.[135] Ugyanakkor a fenti kétféle intenció valamiképpen egyszerre ragadható meg abban a korszakok-fölötti korszakban, amelyet Taubes – az őt élete végéig

[133] u.o. 10.
[134] u.o.
[135] Taubes a fenti koncepciót két premisszán nyugvó következtetés formájában vezeti elő: egyrészt az idő végre-irányultsága az akaraton alapul; másrészt az idő és az akarat irányultsága megegyezik; következésképpen az idő kitüntetett dimenziója a jövő. A mindig jövendő állapotáról pedig a felejtés (akarása) választja le a múltat, mint az idő második dimenzióját.

foglalkoztató *Római-levél*[136] szellemében – a „bűn aiónjának" nevez. Másfelől viszont az is világos, hogy a taubesi elképzelés értelmében – miszerint a történelem a megváltásig ívelő út – az üdvtörténeti világkorszakok sem tekinthetők másnak, mint az iménti aiónok fölötti aión szellemi építményén mutatkozó repedezéseknek. Az, hogy egy-egy történetfilozófiai (de ugyanígy: exegetikai) koncepció értelmében az adott világtörténelem felfogás valóban a megváltáshoz vezető utat írja-e le, nyilvánvalóan nem valamiféle (történet)tudományon belüli verifikációs elv fogja eldönteni, hanem csak és kizárólag a bibliai kinyilatkoztatás „le-leplező" hatalma. Tisztán a történeti kritika szempontjait figyelembe véve teljességgel érthető Löwith radikális szkepszise az egész eddig érintett kérdéskörrel kapcsolatban. Érthetőek és igenelhetőek az ilyen típusú mondatok, mint „…az üdvtörténet kapcsolata a világtörténelemhez világtörténelmileg kikutathatatlan…"[137], vagy „A történelem problémája saját terepén nem megoldható."[138]

Egészen másféle alapzaton nyugszik Taubes impozáns gondolati építménye. Pedig még azt sem mondhatnánk, hogy premisszái filozófián kívüliek, azaz vagy a keresztény teológia, vagy a rabbinikus gondolkodás valamelyik jól elkülöníthető rétegéhez kötődnének. A *Nyugati eszkhatológia* rövid Epilógusában a latin *existentia*,

---

[136] J.Taubes a *Nyugati eszkhatológia* „Pál és az ókori világ felbomlása" című fejezetétől, az ugyancsak a fenti kötet függelékében olvasható „Martin Bubber és a történelemfilozófia" című esszén át egészen a heidelbergi előadássorozatot rögzítő, *Die politische Theologie des Paulus* teljes első részéig mind a zsidóságra irányuló „önreflexió", mind pedig zsidóság és kereszténység viszonyának értelmezése tekintetében egyszemélyes paradigmának, vagy éppen botránykőnek, mindenesetre kikerülhetetlen etalonnak fogja fel Pál apostol, illetve Rev Saul személyét.
[137] K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* i.m. 233.
[138] u.o. 243.

illetve a vele szinonim görög *eksztaszisz* magyarázatakor klasszikus neoplatonikus megoldással él, miközben Ágoston *De civitate Dei*jéből idéz. „Minden Istenben áll fenn, ezért minden ek-szisztens: középpontja kívül van önmagán: Istenben van."[139] Mindaz, amit az áteredő bűn tanításával a teológia, az Istentől való eltávolodás gondolatával, s a hüposztasziszok hierarchikus rendjével együtt a neoplatonikus jellegű gondolkodásmód kifejez: az a döntés szabadsága, s a szabad akarat megkérdőjelezhetetlensége. Természetesen mind a zsidó-keresztény *megváltás* tanban, mind pedig a neoplatonikus apokatasztaszisz felfogásban benne rejlik annak a szükségszerű bekövetkezte, hogy az ember visszataláljon („visszaemelkedjék") Istenhez. Ennek a végkövetkeztetésnek az *érvényessége* Taubes szemében megkérdőjelezhetetlen, ám *igazsága* közvetlenül nem bizonyítható. De mégis, ennek a közvetlenül nem bizonyítható igazságnak a függvénye a történelem ideája. Könyvének utolsó mondatában Taubes így fogalmaz: „Történelem csak akkor van, ha az igazság kiválasztatik a tévelygésből, ha az igazság előviláglik a titokból. A történelem felfénylése, a tévelygés titkából feltáruló igazság."[140]

Az iménti mondatok a történelemben alakot öltő, s az eszkhaton pillanatában a történelmet legitimáló igazság alapvetően „apo-kaliptikus" („fel-tárulkozó", „le-lepleződő") jellegére világítanak rá. A (világ)történelem filozófiai jellegű faggatásának – vagyis magának a történetfilozófiának – ennek megfelelően egyfajta *apokaliptikus filozófia* a legalkalmasabb módja. A kiderülés felé haladó, s a maga (világ)történelmi útját bejáró igazság

[139] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia* i.m. 263.
[140] u.o. 264.

az ifjú Taubes olvasmányai közül leginkább két, meghatározó jellegű forrásra utal; az egyik ezek közül Franz Rosenzweig filozófiai főműve, (a) *Der Stern der Erlösung*[141], a másik pedig Martin Heideggernek a háború alatt megjelent előadása, a *Vom Wesen der Wahrheit*.[142] Jóllehet Rosenzweig és Heidegger elgondolását a szó valódi értelmében világok választják el egymástól – hiszen az előbbi a bibliai kinyilatkoztatás fényében az üdvtörténet függvényeként értelmezendő történelem „isteni verifikációjáról" beszél, az utóbbi pedig a parmenidészi, illetve a platóni igazságfogalom „elrejtetlenségéről" (Unverborgenheit) – annyiban azért mégis hasonlóak, hogy az „igazként kiderülő" egyúttal minden egyéb interpretációt sötétségbe borít; e sajátos „szellemi falszifikáció" lét és nemlét kérdésében dönt. Az iménti elvek akkor is működnek, ha – Löwith művének legfontosabb teoretikus előfeltevését szem előtt tartva – a történetfilozófiát a legújabb kor megfosztotta történetteológiai, illetőleg theodiceai alapzatától. Az „igaz" és a „hamis" történelmen-túli értékítélete ugyanis jobbára totalitárius államok pszeudo-vallásként felfogható ideológiáiban jelenik meg, mondhatni szükségszerű módon, hacsak nem tekintjük az egész emberi történelmet olyan teljességgel értelmetlen folyamatnak, amelyet – a feledéssel egyetemben – elborít a kontingencia és a káosz. Ám ha ez megtörténne, újfent a történelem-előtti differenciálatlan, mindig ugyanúgy megnyilvánuló világához jutnánk vissza, pontosan

[141] Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung, Gesammelte Schriften* II. (Martinus Nijhoff, den Haag, 1976) Taubes a három kötetes 3. kiadást (Berlin, Schocken Verlag) idézi.

[142] Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit* [1943] in. *Wegmarken* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.) Magyarul: *Az igazság lényegéről* (Pongrácz Tibor fordítása) in. - -: *Útjelzők* (szerk. Pongrácz Tibor, Osiris, Bp., 2003.)

ugyanoda tehát, ahol az egész *Nyugati eszkhatológia* kiinduló kérdése megfogalmazódik; márpedig a történelem lényegére irányuló kérdés Taubes esetében az eszkhaton „felől" tehető fel, hasonlóan ahhoz, ahogy Löwith is állást foglal a *Világtörténelem és üdvtörténet* Bevezetésében.

Löwith Hermann Cohent idézve[143] a történelmet az ószövetségi „prófétizmus alkotásának" tekinti, olyan gondolati konstrukciónak tehát, amelyet az eszkhatológiai jövő jellege határoz meg, s nincs alárendelve semmiféle mitológiai aranykor koncepciónak. A fentiekből következően a történetfilozófia kritikájának logikai váza Löwithnél is ugyanaz, mint Taubesnél. A döntő különbség a két szerző között abban mutatkozik, hogy az előbbinél a szekularizált történet-teológia felfogás hiánytalanul számot ad ugyan a történelmi gondolkodás előfeltételeiről és kialakulásáról, de magát a történeti gondolkodást – a tudományos érvényű verifikáció (önelvű) szabályait tiszteletben tartva – pusztán a nyugati kultúra jellegzetességének, vagy ha jobban tetszik egyik lehetséges riválisa elméletének tarja. A már említett szempontoknak megfelelően tudományon kívüli kérdésként kezeli, hogy a szóbanforgó „elméletnek", vagy inkább gondolkodásformának igaza van-e, vagy sem? „A jövő a történelem igazi gyújtópontja, feltéve, hogy az igazság a keresztény Nyugat vallási alapzatán nyugszik…"[144] – olvasható a már idézett Bevezetésben. Fel sem merül annak a lehetősége, hogy a jövő esetleg nem a „keresztény Nyugat" hanem a „bibliai kinyilatkoztatás alapzatán nyugszik". Márpedig Taubesnél (anélkül, hogy a *Nyugati eszkhatológia* a szó hétköznapi értelmében „vallásos mű"

[143] Hermann Cohen: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (J.Hinnrichs, Leipzig, 1919.) 307. id. K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* i.m. 56.
[144] u.o.

volna!) egyértelműen a kinyilatkoztatás a történelem „hüpokeimenon"-ja, annak megtartó alapzata. Ennek megfelelően válik Taubesnél – az eredetileg bizonyos metafizikai irányulások jellegzetességeként meghatározott *apokaliptikus filozófia* egyúttal a filozófiai kritika részévé, mi több, döntő fontosságú elemévé.

Az apokaliptikus filozófiának Taubesnél, illetőleg az apokaliptikus gondolkodás feltárásának Löwithnél nem csupán az a feladata, hogy tanúskodjon az „igazság-kiderüléséről", avagy kimutassa egy, az antikvitás idején kialakult zsidó-keresztény gondolkodásforma (jobbára rejtett) továbbélését az európai tradícióban, hanem egyúttal az is, hogy felfedje a *világtörténet* látszólagos homogeneitása mögötti „korszakos repedéseket", s hogy rámutasson az iménti fogalom alapvetően ellentmondásos jellegére. Magyarán, hogy megvilágítsa a *világkorszakok* jellemvonásait, s az *apokaliptika* világellenességét.

2.

A világkorszak

A világkorszak – *aión*, *aevum*, vagy éppen a „szekularizáció" kifejezés gyökere, a *saeculum* – szellemi genealógiáját illetően nem csak a történeti gondolkodás „őseként" felfogott üdvtörténeti szemlélet szülötte, hanem legalább ugyanennyire „metafizikai képződmény" is. A szó valódi értelmében elszakíthatatlanul összefügg annak a *világ*nak a belső lényegével, amely – a történelemmel ellentétben – az *igazságot* nem „kiderülésre" sarkallja, hanem épp ellenkezőleg: rejtekezésre kényszeríti. Taubes egymás tökéletes ellentettjeként értelmezi a világ és az apokaliptika jelentéstartományát, miután az előbbit a következőképp írja le: „A világ olyan totalitás, amely határt

von önmaga és az isteni közé: önállóság Istennel szemben."[145] Ilyenformán a nyugati hagyományban az eszkhatológiával fogalmilag és történelmileg egyaránt egybefonódott apokaliptika nem is lehet más, mint totális világ-tagadás.[146] Jóllehet Taubes – korszaktól függetlenül – „forradalmi jelenségnek" tekinti az apokaliptikát (s történeti értelemben az ókori Izraelt, illetve a prófétai mozgalmakat nevezi e jelenség formai ősének), pontosan érzékelteti, hogy a világgal „szemben" folytatott állandó szellemi háború közepette önpusztító erővé is válhat. Forradalmi jelenségként, azzal, hogy a világ valódi állapotának lelepleződését a „most"-ban, vagy a következő pillanatban várja, az apokaliptika fölmondja az eszkhatológiával fennálló kényszerű szövetségét. Vagyis, a Biblia szemléletmódja alapján nem az apokalipszis bekövetkezte függ az eszkhatológiától, az idő végpontján rögzített pillanattól, hanem fordítva; az apokaliptika szellemében bármely eljövendő pillanat utolsó pillanat lehet, az „idők vége".

Az iméntieken túl pedig a *Nyugati eszkhatológia* bevezető szakaszából kiolvasható, hogy az apokaliptika totális világ-tagadását – merőben Biblia-ellenes módon – az antik gnózis teljesíti be,[147] s a világ-ellenesség ebben a folyamatban csupán ideiglenes állomás; hiszen a teremtett

[145] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia* i.m. 16.
[146] u.o.
[147] Különösen figyelemreméltó ebből a szempontból Taubesnek – Hippolütosz *Philoszophumená*jából ismert, és Hans Jonas interpretációját felhasználó – Baszileidész-értelmezése. A II. századi alexandriai gnózis illusztris egyéniségének tanítása a Semmiként, avagy Nem-Létezőként felfogott Első Aiónról (Taubesnél – Jonas nyomán – „ semmissé tevő Istenről" van szó) mindenképpen paradigma értékűnek minősül az apokaliptika világ-ellenességének koncepciója szempontjából. Lsd. Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist* I. (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1934.) 150. id. J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia* i.m. 16.

mindenség teológiai státuszának lefokozása a bibliai Teremtő silány Démiurgosszá történő lefokozását jelenti egyúttal. Ám ezen a ponton – Taubes állításait továbbgondolva – nem egyszerűen valamiféle apofatikus teológia lehetséges aleseteiről van szó – miszerint Istenhez elsősorban, de emberhez és világhoz is egyfajta via negativa vezethet el csupán –, hanem egymásnak feszülő erők utolsó tartalékokat is mozgósító élet-halál harcáról. Ebben az értelemben ugyanis az apofatikus teológia (filozófiai analógiaképpen: a közép- és neoplatonizmus lényegi doktrínája az Egyig vezető hüposztaszisokon átívelő útról) olyan univerzális formát jelent, amely megjelenhet zsidó-keresztény kontextusban, avagy e „kontextus" modern, pszeudo-vallásos utóéletében –, ahogyan például Scholem értelmezi a luriánus kabbala egyik központi elemét, a *cim-cúm*ot[148] – csakúgy, mint azon kívül; mint amikor például Heideggernél a lét „megvonja magát". Nem, az apokaliptikus színpadon a homályba burkolózó Isten , a magát héroszi külsőségekbe öltöztető ember, valamint a saját uralmát (a szó szoros értelmében vett *világuralmat*) kiépítő világ egyaránt aktiv, félelmetes hatalomként van jelen. Hatványozottan érvényes mindez a világ szerepére; mindaz, ami a hétköznapi nyelv

[148] *Beszélgetés Gerschon Scholemmel* (Az interjút az izraeli *Sdemot* folyóirat szerkesztője, Muki Tsur, valamint egykori főszerkesztője, Abraham Shapira készítette, 1975-ben) in. - -: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben, Válogatott írások* II. (Adamik Lajos fordítása, Atlantisz, Bp. 1995) 288. A kérdés Scholemnek egy, a jeruzsálemi Héber Egyetem Franz Rosenzweig főművéről, *A megváltás csillagá*ról tartott előadására hivatkozva a szocializmus és a pszichoanalízis hasonló, valláspótlék szerepére vonatkozott. Scholem válasza így hangzik: „Azt mondtam, hogy a dialektikus materializmus az igazságosság szerepét foglalta el, a pszichoanalízis a kegyelem szerepét, a mindenható Isten pedig száműzetett mind a kettőből.Ő addig-addig húzódott vissza magába, amíg semmi sem maradt nyilvánvaló Belőle."

megszokott metaforikájában elcsépelt frázisnak tűnik – „világszellem", „világhatalom", „világnyelv", „világbirodalom", stb. minden esetben genitivus subiectivusként –, kézzelfogható realitássá válik. Amennyiben tehát mind Löwith, mind pedig Taubes történetfilozófia-kritikáját szem előtt tartva *világkorszak*ról beszélünk, mindenképpen számításba kell vennünk magának a világnak azt az elszánt erőfeszítését, amely egy-egy korszak alapításának kísérletére irányul. Annál is inkább, mert a bibliai kinyilatkoztatás „felől" nézve a *szekularizáció* folyamata sem tekinthető másféle erőfeszítésnek: bebizonyítani, hogy a historizmus, illetve általában a történelmi látásmód csupán egy aión a sok közül. Másként megfogalmazva: csak egyfajta, sajátos legitimációról van szó, amelyet – úgy tűnik – a modernitás teljes egészében magáévá tett.

Taubes pontosan érzékelteti a fenti problémát, amikor arról beszél, hogy a történelem igazság-elrejtő sajátossága, s az ember számára innen nyíló tévutak nem holmi esetlegességet, avagy zűrzavart jelentenek; „A tévút [*Irre*] nem elzárt peremvidék, hanem a világ belső alkatához tartozik."[149] Taubes itt, az idézett szűkebb szövegszakaszban Heidegger már említett írására, a *Vom Wesen der Wahrheit*ra hivatkozik, ahol ugyan hangsúlyozottan kerül szóba az „igazság kinyilatkoztatásának" útja, ám (a már említett negatív teológia szellemében) a Kinyilatkoztató (személyes) jelenléte nélkül. Ugyanakkor a *Nyugati eszkhatológia* meghatározó XX. századi szellemi kútfői közül éppen Heidegger az, aki a legfontosabb példát szolgáltatja a

[149] Az eredendő heideggeri kontextus: „az igazság lényegének a szabadságon történő megalapozása"; J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia* i.m. 10.

bibliai kinyilatkoztatástól független világkorszak-alapítás kísérletére, természetszerűleg egy egészen másfajta mindenség, a költőien valóságos görög világ arculatához igazodva. A korszak-alapító hatalom ebben az esetben a *metafizika*, amely a létező igazságát jeleníti meg, s ilyenformán „saját létében történelmi". Az így felfogott metafizika – Heidegger sajátos megfogalmazásával – szubjektumként olyan emberiséget „kíván magának", amely képes arra, hogy megértse és fenntartsa őt a múló időben. A *Nietzsche*-könyvből kiragadott példával világítva meg az iméntieket: „Az igazság és fenntartása lényegileg, méghozzá történelmileg tartoznak össze. Ilyenformán mindig egy emberiség vállalja magára a döntést a számára elrendelt módról, ahogy a létező igazságában benne van. Ez a mód létezésében [Wesen] történelmi, de nem azért, mert az emberlét az idő folyamatában telik, hanem mert az emberiség a metafizikába helyezve (küldve) marad, és egyedül ez képes arra, hogy korszakot alapítson, amennyiben az emberiséget egy olyan igazságban tartja meg és *tartóztatja* egyúttal fel, amely a létezőről szól, mint olyanról az egészben."[150] Az „igazság feltartóztatása" – mintha csak egy gátrendszert építene valaki a tovamúló idő valamelyik pontján – a „nyugati történelem" világuralommal párosuló dominanciájával esik egybe. Az ilyesfajta szemlélet velejárójaképpen a korszakváltás kézzelfogható kataklizmával („gátszakadással") jár együtt, de a kataklizma nem biztos, hogy nyomot hagy a „történelmi világban".

Löwith számára, aki Heidegger személyes tanítványa volt, a fenti kérdés, illetve ezen túl a zsidó-keresztény üdvtörténet koncepció szekularizációjának

[150] Martin Heidegger: *Nietzsche* (VI. fejezet „Nietzsche metafizikája", Sarankó Márta fordítása) in. „Új Symopsion", 1990/1, 42.

átfogó gondolata hatványozott fontossággal kerül előtérbe.[151] Mindamellett, ha a bibliai üdvtörténet teória „komolyan vételének" kritériuma gyanánt az előbbivel kapcsolatos személyes hitet jelöljük meg, akkor aligha kétséges, hogy Löwith esetében a történetfilozófia-kritika valamiféle (akár világkorszakként is) végérvényesen lezárultra irányul. Ezen a szinten pedig akarva-akaratlanul is megmutatkozik a kritikai érvrendszer *személyes* motivációja. Azok a nemzedékek ugyanis, amelyek (különösen Németországban) a XIX. századi és a XX. század elejei historizmus, sőt, történelemkultusz közegében nőttek fel, adott esetben valamiféle, a történeti horizonton kívüli erő betöréseként foghatták fel mindazt, ami a XX. század közepén, Európában „megtörtént". Ráadásul ez a kívülről jött erő sokkalta inkább kelthette a megfellebbezhetetlen *sors* (fatum), mintsem a *gondviselés* (providencia) képzetét. Igaz, Löwithre sem a fenti értelemben leírható *amor fati*, sem pedig a teoretikus előfeltevések mögött megbúvó személyes *fides* nem jellemző – számára a hajdani, Heidegger és Bultmann által közösen tartott marburgi szemináriumok, illetve az említettek személyes varázsa korántsem jelentettek olyan sokat, mint például tanulótársának Hans Jonasnak, ahogy azt a Bultmann iránti odaadó tisztelet, illetve a Heidegger iránti mélységes ellenszenv tanúsítja.[152] Nem, a *Világtörténelem és üdvtörténet* tudományos distinkcióval

[151] Lásd ezzel kapcsolatban: Miklós Tamás: *Angelus perditus*. In. K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* i.m. 19-21.

[152] Lásd ezzel kapcsolatban Jonasnak szóbeli visszaemlékezését: *A retrospective view* in. *Proceeding of the International Colloquium Gnosticism*, Stockholm, Qugust, 20-25., 1973. /Ed. by G.Widengren, E.J.Brill, Leiden, 1977.); valamint *Heidegger und die Theologie* című, 1964-ben elhangzott előadását. *Heidegger and Theology* in. *The Phenomenon of Life*, *Towards a Philosophical Biology*. (Harper and Row, New York, 1966.)

megírt, kritikai munka, mondhatni a „történelem-aión" önreflexiójának, egy korszak szemléletmódjának betetőződése és lezárása.

Löwith könyvének formai megoldása – az az eljárásmód, ahogy a történelemfilozófiai gondolkodás útját az időben visszafelé, Jacob Burckhardttól Orosiusig, illetve a bibliai történelemszemlélet jellegzetességeinek kimutatásáig kísérli meg rekonstruálni, s ezáltal az egész kérdéskomplexum sajátos genealógiáját próbálja feltárni – ugyan semmiképpen sem tekinthető újdonságnak,[153] ám az iménti, a kezdet(ek) felé visszatalálást célzó út mellett világosan fölsejlik egy másik, eredeti erudícióval feltárt pálya is, amely az újkori történetfilozófia egész gondolati építményét erodáló „önfelszámoló metafizika" jelenlétéről tanúskodik. Lényegében véve erről szól a *Világtörténelem és üdvtörténet* két fejezete, a „Marx", illetve a „Haladás kontra gondviselés" című is. A lehető legpontosabban a remek Proudhon interpretáció foglalja egybe ennek az „önfelszámoló metafizikának" (avagy teológiának) a jellemvonásait. Amint Löwith (Henri de Lubac-ra hivatkozva) utal rá, Proudhon rendkívül alapos hebraisztikai, patrisztikai képzettségen alapuló „haladás-vallása" programszerűen a zsidó-keresztény *gondviselés* fogalom tagadását célozza. Löwith szerint Proudhon „Megértette, hogy a haladásban való hittel – amely forradalmi és világi – alapvetően összeegyeztethetetlen a pogány fátum vagy a keresztény Gondviselés elismerése, és az előttük való behódolás. A kereszténység «a nagy lázadás a pogány fátum ellen», a személytelen sorsot, a személyes Gondviseléssel váltotta föl. A modern forradalom feladata Proudhon szerint a Gondviselés *défatalisationja*."[154]

[153] Miklós Tamás: *Angelus perditus*, i.m. 27. n. 32.
[154] K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, i.m. 105.

Bizonyos értelemben – természetesen bármiféle közvetlen politikai megfontolás nélkül – a szekularizáció gondolat Löwith megközelítésében tartalmazza az iménti „défatalisationt" azáltal, hogy maga a „történelem-aión" veszíti el az egyik meghatározó orientációját, az antikvitáshoz fűződő viszonyát. A másik lényegi orientáció, a zsidó-keresztény üdvtörténet ebből a szempontból sajátos kettős arculatot mutat: a diszkreditáció (illetve az előbbivel karöltve magának a „hitetlenné válásnak") a megállíthatatlan folyamata a zsidóság egyedi jellegű világtörténelmi szerepe révén létesít mégis egyfajta, szinte megszakíthatatlan „kivételes állapotot".[155] „Csak a zsidók egészen különleges története olyasfajta történelem – írja Löwith –, amelynek politikai történelemként még ma is szigorúan vallásos értelmezés adható."[156]

Ekként szemlélve az újkori történelemfilozófiai gondolkodás formai kereteként felfogott történelem-aión építménye az első pillanattól fogva úgy készül, hogy az építők szinte valamennyi, gondosan előkészített építőanyag eltulajdonítására, vagy éppen megsemmisítésére törnek. Márpedig a (világ)korszak szemlélet, s vele az égig szökő historizáló Bábel tornya Löwithnél kézzelfogható realitás, különben a *Világtörténelem és üdvtörténet* szerzője aligha engedne magának ilyenfajta beszédfordulatot, mint „A kereszténység előtti és utáni pogányság…"[157] Arra vonatkozóan, hogy micsoda valójában a „kereszténység utáni pogányság" – a könyv Befejezése szolgál támpontul. Itt Löwith világosan kifejti, hogy a szóbanforgó kifejezés lényegében szinonimája a *sikertelen kereszténység*nek. Az

[155] A kérdéskör roppant eredeti expozíciója – Karl Schmitt közismert „csoda – kivételes állapot" analógiájának kritikájával: Tatár György: *Harcászati teológia* (Kézirat)
[156] K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*, i.m. 246.
[157] u.o. 235.

igazat megvallva nem is lehet más, hiszen a szekularizációtól az ateizmusig valamennyi meghatározó fogalom kizárólag a zsidó-keresztény hagyományhoz mérten értelmezhető. A sikertelen kereszténység pedig valóban lezárja, pontosabban körré görbíti saját pályáját, utat nyitva a történelem-aión iménti elképzelésének. Annak a lehetősége viszont, hogy a sikertelen kereszténység (vagyis az eredendő szellemiségétől megfosztott, kizárólagos történelmi-politikai realitás) mellett létezik-létezhet egyfajta „sikeres kereszténység" is, a történetfilozófiai kritika nyelvén értelmezhetetlen kérdésnek bizonyult. Ezzel kapcsolatban Löwith arról beszél, hogy a teológia és a filozófia közti kompetencia határok áthághatatlanok; „Az emberiség történelmének ilyen teológiai értelmezése sem világtörténelmi fogalmakra nem fordítható le, sem filozófiailag nem fejthető ki."[158] Ám a „lefordíthatatlanság" ténye kihat a teológia státuszára is, amelyet Löwith valamiféle *tudományelőttiként* jellemez.[159] Ha a fenti formai keretek között kíséreljük meg végiggondolni az eddigieket, akkor arra a nem meglepő következtetésre kell jutnunk, hogy az újkori történetfilozófiának a löwithi megközelítés alapján egyetlen esélye van arra, hogy kitörjön az éppen róla elnevezett (világ)korszak börtönéből, ha felszámolja önmagát, s újra teológiává válik. A másik, az előbb említettével egyenrangú logikai megoldás ugyanis túlível Löwith teoretikus előfeltevésén, s a történelemfilozófiai teológiai gyökereinek tagadásából indul ki. Az ilyesfajta lépés azonban nem csupán a korszak, hanem a történelemfilozófia egészen másfajta legitimációját igényli; voltaképpen éppen *ez* történik meg egy olyan, átfogó vita keretei között,

[158] u.o. 241.
[159] u.o. 39.

amelyben a ’60-as, ’70-es évekbeli német filozófiai élet, a történettudomány prominens képviselői közül számosan részt vesznek. (Egyebek közt – bár nem egyenlő súllyal és intenzitással – Löwith és Taubes is.) Amint erre később visszatérek, a vita kiindulópontja Hans Blumenberg 1966-ban napvilágot látott nagyszabású műve, a *Legitimität der Neuzeit* volt.

Karl Löwith történetfilozófiával körülbástyázott, s a számára akkor éppen múlttá váló saeculumához mérten Jacob Taubesnek az előbbiek során körvonalazott, az „apokaliptikus filozófia” eszközeivel leírt korszak-elgondolása egészen másféle logikai alapzaton nyugszik. Mindez – mondhatni – természetes módon következik, ha a *Nyugati eszkahtológia* legfontosabb szellemi kútfőit vesszük számba. Franz Rosenzweig *Der Stern der Erlösung*ja, valamint a Heidegger úgynevezett „második gondolkodói korszakának” számos írása mellett talán éppen Taubes fiatalkori műve az, amely a leginkább függ Schelling filozófiai örökségétől; nem csupán a *Weltalter*-fragmentumoktól, hanem a *Freihetsschrift*től, vagy éppen a *Philosophie der Offenbarung*tól[160] is. A Schellingtől való

[160] Aligha kétséges, hogy a *Nyugati eszkhatológia* bevezető, „teoretikus” részeit – Rosenzweig, Heidegger, Jonas és mások mellett – mindenek előtt Schelling elgondolásai befolyásolták. Taubes az úgynevezett Cotta féle *Sämtliche Werké*t (Stuttgart-Augsburg, 1856-1861.) idézi, az egyes művekre történő konkrét utalás nélkül. Mindamellett a leggyakrabban hivatkozott Schelling mű a *Philosophie der Mythologie* részben magába olvasztja azokat a történetfilozófia jövőjével kapcsolatos állításokat, amelyeket már a „fiatalkori” *System des transcendentalen Idealismus* is tartalmaz. Eszerint a történelem filozófiája – miután nem képes a kiynilatkoztatás időbeli megragadására –, vissza kell, hogy térjen abba a világba, amelynek a születését köszönhette, vagyis a költészet és a mitológia birodalmába (a teológia nyelvén: a kinyilatkoztatás-előttibe). Ezzel szemben Taubes logikai kiindulópontja az, hogy a történelem, s ezzel együtt a történetfilozófia éltető dünamisza a történelmen kívüli *eszkhaton*, amely a földi eseményeket (azok „korszakos” tagoltságával

függőség pedig nemhogy lazítaná a történetfilozófiának az üdvtörténethez, vagy a teológiához fűződő szálait, hanem éppen hogy szorosabbra fűzi azokat. Ebben a tekintetben viszont a világkorszakokhoz való viszony, s általában az idő szerepének megítélése messze fölülhaladja a(z újkori) történetfilozófia kompetenciáját, hiszen magának *A világkorszakok*ban felsejlő schellingi konstrukciónak a szellemi gyökerei is elsősorban „filozófián kívüli" talajrétegekbe nyúlnak: mindenekelőtt a preexisztencia teológiai fogalmába, másodsorban a (luriánus) kabbala legfontosabb doktrináiba, illetőleg (az előbbitől nem teljesen független) böhmei misztikába, harmadsorban – s itt lépünk a filozófia(történet) hagyományos felségterületére – az előbbi gondolati rendszereket nagyban befolyásoló neoplatonikus teóriákba.[161] Némi túlzással talán azt is mondhatnánk, hogy miután Schellingnél a Weltalter elsősorban „isteni világkorszakokat" jelent,[162] s az idő dimenziók nem diszkrét entitásokként illeszkednek egymáshoz, minden pillanat egyszerre múlt, jelen és jövő, a világkorszakok „túlélhetik önmagukat". A múlt, mint

---

egyetemben) egy eljövendő *feltárulkozó* (apokaliptikus) igazság alapján minősíti. Ebből a nézőpontból szemlélve nyilvánvalóan semmiféle jelentése sem lehet sem a korszak, sem pedig a világtörténelem immanens, történián belüli verifikációs elvének.

[161] Az előbbiekből következően megítélésem szerint Schelling gondolatmenete (pontosabban: többféle gondolatmenet „egymásra préselt" együttes megjelenítésére tett kísérlete) csak tradíció-szálainak fölfejtése, többféle értelmezői mód „egymásra csúsztatása" révén lehetséges. Az elsődlegesen meghatározó módozatok: a neoplatonizmus emanációs filozófiai rendszerének, valamint az iméntihez hasonló ókeresztény trinitológiai elképzelések alkalmazása, másodsorban pedig (különösen az „isteni összezsugorodás" Schellingnél máshol is felbukkanó kérdésénél): a luriánus kabbala, illetve (az előbbitől nem teljesen függetlenül) a Böhmétől Baaderig ívelő misztikus-teozófiai hagyomány.

[162] F.W.J.Schelling: *Die Weltalter* (Hrsg. L.Kuhlenbeck, Reclam Leipzig, é.n.)

„vorweltliche Zeit", és a jövő, mint „nachweltliche Zeit" egyszerre, egymás mellett időzhet a kinyilatkoztatás horizontjához mérten. Amint ez meg is történik a (bibliai) pogányság kinyilatkoztatás előtti, örök múltjának, illetve a zsidó-kereszténység megváltás-orientált mindenségének viszonyában. Ilyenformán pedig Taubes számára, aki az iméntieket a zsidó-keresztény eszkhatológia üdvtörténeti dimenziójában jeleníti meg, az aktualizálható (avagy egyenesen a személyes) jelleg nyomait magán viselő vég nem függ – nem függhet – a *történelem-aión* elmúlásától. A prófétaság, a messianizmus, az apokaliptika bibliai eredetű fogalmi szótárában az ilyen jellegű hanyatlásvégi tünet a túlélés időszakának kezdetét jelzi: beköszönt az apokaliptika *világ-éjszakája*. A kulcsszó ebben az esetben is a *világ*, amely – mintha csak a titokzatos lét fogalmának státuszát bitorolná – a filozófia nyelvén megfogalmazva korszakok fölötti dominanciára tör, a teológia nyelvén viszont azt mondhatnánk: hódolatot, dicsőítést követel meg magának. A zsoltárok – elsősorban is a 115.*Zsoltár* – metaforikáját felidézve pedig úgy tűnik: a végletes szekularizáció egyfajta „teoretikus hódolat", a világbálvány felöltöztetése.

A *Nyugati eszkhatológia* koncepcióját tekintve pedig, világosan megmutatkozik, hogy egy-egy korszak a bibliai, illetve az ókeresztény és rabbinikus alapfogalmak „gravitációs középpontja" köré szerveződik, nem pedig megfordítva. Ilyen értelemben beszélhetünk az apokaliptika világkorszakáról (eredendően „világköréről"), amely az ókori Izrael kezdeti, theokratikus rendjéből, illetve a *prófécia* szelleméből táplálkozik. Az apokaliptika korszakok-fölötti aiónja kifejezetten úgy jelenik meg Taubesnél, mint a vízbe hajított kő keltette legbelső hullámgyűrű, amelyet koncentrikus körök formájában továbbterjedő hullámgyűrűk követnek majd: az

apokaliptika történetének az európai kultúrán átívelő periódusai. (Ha nem is a homloktérbe tolakodó módon, de mégis Taubes egyik kedvenc módszere sűrűsödik az iménti metaforikában; *A Pál politikai teológiájá*ban hasonló szerep jut az egészében fuga szerkezetként felfogott I.*Korinthoszi levél pan*, „minden", „egész" kifejezésének.[163]) Természetes ugyanakkor, hogy a különféle történeti periódusokat jelképező hullámgyűrűk nem azonos sugarúak, illetőleg egyforma intenzitásúak; az előbbi paraméterek jórészt attól függnek, hogy az apokaliptikus hullámgyűrűk miféle „vízfelületen", azaz világfelszínen öltenek alakot? A kereszténység születésének időszakában eruptív erővel tör a felszínre ez a bizonyos – Taubes Rudolf Ottótól kölcsönzött kifejezésével – „apokaliptikus világérzés".[164] Annak az oka pedig, hogy sem a(z apokrif) zsidó, sem a korai keresztény, sem pedig a gnosztikus apokaliptikus irodalom nem ölt világos és egyértelmű formát, vagyis olyan nyelven szólal meg, amelynek mind szókészlete, mind pedig grammatikája meglehetősen homályosnak tűnik, Taubes szerint abban keresendő, hogy a vizsgált jelenség eredendően két világ – a hellén(isztikus) és az arámi – törésvonalán lokalizálható. „Az arámi világot elborító hellénista üledék veszélyt jelent az apokaliptikus Logoszra nézve, amely éppen ezért nem is ébredhet öntudatra. E rárakódás mindmáig megnehezíti, hogy az apokaliptikus-gnosztikus szellemiségről egyértelmű ismereteket szerezzünk: a görög ábécé sugallata számos kutatót megtéveszt."[165] – olvasható a *Nyugati eszkhatológia* I. részében.

[163] J.Taubes: *Die Politische Theologiee des Paulus*, i.m. 9.
[164] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia*, i.m. 33.
[165] u.o.

A „világ” – és „életkör” (Weltkreis, Lebenskreis) – származásukra nézve – spengleri fogalmai persze egyáltalában nem könnyítik meg az apokaliptika korszakként történő megragadását, viszont mindenképpen elősegítik a kifejezés behatárolását a képzeletbeli szellemi térképen; erre vall, a már említet *arámi világ* gyűjtőfogalom is, amely képes egymással megbékíteni olyan alkotóelemeket, mint például a „törvénytisztelő zsidóság”, a „szír egyháztörténet”, avagy a „mandeusok irodalmi hagyatéka”. Nagy kérdés azonban, hogy a fönti, első ránézésre is inkonzisztens elemek egyáltalán képesek voltak-e valaha is valamiféle egybetartó szellemi erő fényében *világgá* szerveződni, vagy csupán a széttört cserépdarabok keltik az emberben az egykori összefüggő tradíció képzetét? Taubes gondolatkísérlete az előbb említett fogalom-fantommal, az „arám világgal” kapcsolatban a lehető legfontosabb választ kínálja a tradíció-egész meglétével kapcsolatos dilemmára. Úgy tűnik, egyetlen, múlékony mindenséggé az arámi világot az apokrif corpus szervezi, ám az is csak ideig-óráig. Amit Taubes állít, miszerint „…a száműzetés nem csak a zsidók, hanem az egész arameus világ sorsa.”[166] – tökéletesen helytálló egy, a sors (fatum) uralta mindenség határai között, avagy az ókortörténész szemszögéből, de a bibliai kinyilatkoztatás „eseményhorizontján” belül az előbbi állításnak gyökeresen más jelentése van. Mindaz, amit Taubes az ókori Izraellel, egészen pontosan az asszír, babilóni fogsággal kapcsolatban ír – „A száműzetésben a prófécia újratapasztja a nép széttört cserépedényét.”[167] – az arámi világról nem mondható el. Ezzel szemben elmondható mindaz, ami a „népek sorsára” általában

[166] u.o. 37.
[167] u.o.

jellemző: embercsoportok tűnnek fel a színen, majd morzsolódnak föl végleg, esetleg beolvadnak éppen, vagy kiválnak, uralkodnak, vagy szolgasorba vettetnek, némelyiknek még az emléke is kiírtatik. Tények, események mozgalmas kavalkádjából még semmiképpen sem lesz világ.

A világgá szerveződés kinyilatkoztatáson kívüli lehetséges útjára – a *Nyugati eszkhatológia* Schelling-hivatkozásai közül – egy, a *Philosophie der Mythologie*ből vett példa szolgáltathat illusztrációt. Izrael világtörténelmi helyével kapcsolatban, illetve arra vonatkozóan, hogy a *Genezis*ben olvasható Bábel torony történet következményeként miért nem lehetett a Szinaj tövében elhangzó kinyilatkoztatás címzettje az egész emberiség, Taubes a következő megállapítást idézi (nem szó szerint) Schellingtől: „A népek keletkezése, a nyelvek zűrzavara és az istenek születése összefügg egymással.[168] Schellingnek a kinyilatkoztatás és a (görög) mitológia nyelvét elegyítő egyszemélyes filozófiai dialektusában mindez annyit jelent, hogy az embernek és a mitológia isteneinek létezett, létezik és mindenkor létezni is fog egy olyan, *közösen lakott világa*, amelyben minden kataklizma, lényegi változás kölcsönösen kihat a másik fél sorsára. Így fordulhat elő, hogy a turba genitium bibliai története, valamint azt megelőzően az „ősvilág" vízözön általi pusztulása a Bibliában, illetve az archaikus istenvilág trónfosztása egyazon szemléleti horizonton jelenjék meg;[169] olyan

[168] u.o. 26.

[169] A mostani világkorszak létrejöttének körülményeivel kapcsolatban Schelling a következőket írja: „Végül bekövetkezik a krízis a *turba genitum*-ban, amelyek elárasztják a régi világ alapját, ahogyan egykoron a kezdetek vizei elborították az őskor teremtményeit, hogy egy második teremtést tegyenek lehetővé – a népek és a nyelvek új elkülönülése, s egy új birodalom, amelyben harcban a káosszal szilárd és tartós centrumként

látóhatáron tehát, amelyet tényleg csak az isteni világkorszakok Napja képes teljes egészében bevilágítani. (Zárójelben jegyzem meg, hogy a schellingi látásmód különössége, sőt idegensége nem elsősorban a *Weltalter* szerzőjének hihetetlenül bonyolult nyelvében, illetve egy rég letűnt metafizikai érzékenység megnyilatkozásában keresendő, hanem az európai filozófia és teológia egyként jellemző, bevált gyakorlatában is. Hiszen az iménti *közös világ*, kinyilatkoztatás és mitológia egyetlen, világkorszakokon túlívelő mindenségének az együttes megragadására már a II. század ókeresztény szerzői találtak általánosan elfogadott, bevált megoldást. Eszerint az egyetlen teremtett mindenség határain belül a mitológia istenei a Biblia bukott szellemi lényeivel azonosultak. Igaz, ilyenformán a mitológiai isten-nemzedékek egy részének történetei (mithologémái), valamint genealógiájuk „ősi szálai" a teológia egyik terra incognitájának, a preexisztencia tartományának homályába burkolóznak. Mindenesetre ez a megoldás a kései antikvitás óra igazából sohasem nyert polgárjogot sem a nyugati teológiában, sem pedig a filozófiában.)

Taubesnek a nyugati eszkhatológia, apokaliptika meghatározó jellemvonásait feltáró művében, s kisebb részben Löwith történetfilozófia-kritikájában is fellelhető a *(világ)korszak* olyan, tradicionális értelmezési lehetősége, amely az aión, a saeculum fogalmának nem valamilyen kifelé manifesztálódó alakját ragadja meg, hanem inkább egyfajta „szublimált" formáját. Ilyen értelemben idézhető

---

fellép az élő Ige, és nyílt hadüzenettel kezdetét veszi jó és rossz a mostani korszak legvégéig tartó, állandó küzdelme, amelyben éppenséggel az Isten, mint szellem – vagyis mint *actu*, tevékenységében valóságos – nyilatkoztatja ki magát."
W.F.J.Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről* (Jaksa Margit – Zoltai Dénes fordítása, T-Twins Kiadó, Bp. 1992.) 80-81.

az evangéliumi példázat is, miszerint „Mert az Isten országa bennetek/köztetek van" (idu gar hé baszileia tu theu entosz hümón esztin. *Lk.* 17, 21) Mindamellett az idézett *Lukács*-szöveghely arra is figyelmeztet, hogy az eljövendő királyság[170] kezdetének időpontja nem számítható ki a pogány antik jóslás eszközeivel – a koiné nyelvén: „meta paratérészeósz", azaz asztrológiai megfigyeléssel –, hanem kizárólag a kinyilatkoztatás útján. Ennek megfelelően a *baszileia tu theu* földi bekövetkeztének felismerésére vonatkozó képesség nem minősülhet sem teológiai, sem pedig filozófiai tudásnak, hacsak nem soroljuk a prófétákat, vagy az augurokat a két kaszt valamelyikébe. Így fordulhat tehát elő, hogy mindazok, „akiknek körében", vagy „akikban" isten királysága már valmilyen formában lakozást vett, az „idők jeleit" nem csupán „evilág ábrázatáról"[171] olvashatják le, hanem saját arcukról is, már amennyiben felfigyelnek rá. A felfigyelés készsége viszont a mai ember erőteljesen elhalványuló képességét célozhatja csak meg, mégpedig vagy egyfajta vallásos megtapasztalás formájában – amely roppant nehezen tehető „külsővé" –, vagy olyasfajta „archaikus filozófiai nyelven", amelyet Hegel és Schelling korában beszéltek utoljára. Fiatalkori művében Taubes ilyen, az iménti szellemi kontextusban gyökerező mozzanatra utal, amikor (megint csak Schellinget idézve) természet és történelem elkülönülését, vagyis a hajdani preexisztens ősegység megszűnését a bűn állapotának következményeként írja le,[172] majd pedig egy

[170] Az evangéliumi szövegekben az *ország* kifejezés helyén – Isten országa, mennyek országa – mindenütt *királyság*, *baszileia* szerepel.
[171] „…mert elmúlik ennek a világnak az arculata/képe" (paragei gar to szkhéma tu koszmu tutu; I.*Kor.* 7,31).
[172] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia*, i.m. 13.

egészen másfajta metaforikát felhasználva hozzáfűzi: „*Adam kadmon* arca elpusztult."[173]

A mind Löwithet, mind pedig Taubest egyaránt jellemző teoretikus előfeltevés – a történelem-teológia szekularizációjának gondolata – alapján azt is mondhatjuk, hogy a saeculum központi fogalma elsősorban „a *világ* arculatát" jelenti, s nem ennek az arcnak, valamint a ráirányuló emberi tekintetnek az egységét. Ilyenformán a korszaknak a világ fogalmára alapozott legitimációja valóban szinte kizárólagosan filozófiai, avagy a felvilágosodás újmódi tapasztalatát kifejezendő „kulturfilozófiai" kérdés. Lényegében véve ugyanez a helyzet a *saecularisatió*val kapcsolatban is, különösképpen, ha a kifejezés antik szövegkörnyezetét tartjuk elsősorban szem előtt. Mindent egybevetve ugyanis a szekularizáció jobbára kétféle képzetkört ötvöz; az egyik ezek közül a világivá, azaz pogánnyá válás mozzanata, a másik pedig a nemzedék, vagy a korszak ismérveinek megfelelően az értelmezhető jelként való megmutatkozás. Mint arcon a ráncok, úgy sűrűsödnek a redők a saeculum felületén, megkönnyítve, vagy éppen ellenkezőleg, megnehezítve a felismerés lehetőségét. Előfordulhat azonban, hogy egy-egy korszak csupán a pogánnyá létel kritériumait teljesíti, s értelmezhető jelet (akárha prófétai, akárha jósjelet) nem közöl magáról. (Ennél a pontnál kell szükségképpen visszakanyarodni mindahhoz, amiről az „apokalipszis végéjszakája" kérdéskör kapcsán szó esett, megjegyezve, hogy a mind Löwith, mind pedig Taubes által vizsgált, s a szekularizáció példájaként szolgáló újkor lehet éppen a fenti kettősség paradigmája). A saeculum kortalan arca – talán az archaikus görög szobrok megmerevedett tekintetével, különös, mosolyszerű ábrázatával jellemezhető

[173] u.o.

módon – mindenesetre elbizonytalanítja a szemlélőt. Múlt, jelen és jövő egymásra rakódó ráncai helyén az örökifjú koroszok és korék sima arcfelülete – túl mindenfajta időn – a halál és az örökkévalóság jelenvalóságát hirdetik. Ennek a plasztikus világnak az aktuális, a mindennapi életet átszövő időbeli dimenziói is csak (örökkévaló) múltként jeleníthetőek meg. Nyilvánvaló tehát, hogy az iménti világ soha el nem múlt jelenét, valamint jövőjét csak egy másik mindenség, vagyis a kinyilatkoztatás terrenumának határain belülről lehet – a szó szoros értelmében – *kikényszeríteni*.[174] Ha nem is ennyire szélsőséges formában, de hasonló a helyzet az újkorral, a történetfilozófiai gondolkodás sajátos világkorszakával. Ennek a saeculumnak a(z elvileg) lezárult horizontját hajlamosak vagyunk az elmúlt szemhatárával azonosítani, jóllehet ennek az – esetünkben főleg Löwith képviselte – azonosításnak a helyességére vonatkozóan igazából csak történetfilozófiai avagy még inkább történetteológiai „bizonyítékunk" lehet. Hiszen ama tény, hogy az újkori történelemfilozófia (valóban) felszámolja

[174] A történeti tudományok képviselői közül a szó valódi értelmében csak az ókortudós viszonyul „világként" választott tárgyához, az egy és oszthatatlan ókortudomány jegyében megközelített *antikvitás világához*. Kimondhatatlanul is ama szándék által vezérelve, hogy az orientális és a hellén(isztikus) hagyomány valamennyi tárgyi és írásos emlékét – legyen szó bár a legutolsó osztrakonról, vagy papiruszfecniről – a kinyilatkoztatás Napjának fényében engedje/segítse megmutatkozni. E megmutatkozás egészen sajátos jellege pedig abban rejlik, hogy az el nem múló kezdet állapotában együtt időzik itt a pogány múlt, amely „teret enged" a kinyilatkoztatás mindenségének, valamint a zsidóság és a kereszténység közös világa, amely nem csupán a múltban és a jelenben, hanem a jövőben is fennáll; ennek megfelelően nem történeti momentumként élte-éli át az eléje tornyosuló évezredeket. Ha nem így volna, mindaz, amit világként érzékelünk, tények és emlékek kontingens halmazává esne szét, s a klasszika-filológus munkája a guberáló, vagy az aranymosó tevékenységéhez lenne hasonlítható. Más kérdés mindenesetre, hogy nagyon sokan mindig is ezt csinálták és most is ezt csinálják.

theodíceai irányultságát, még nem jelenti azt, hogy elszakítja magát az apokaliptikus hagyományba lenyúló gyökereitől.[175] A szellemi legitimáció kérdése, s vele együtt az „életképes" jelen kikényszerítése – úgy tűnik – nagy mértékben annak a múltnak a kiválasztásától függ, amelyet e szellemi-exisztenciális döntés meghozója hozzásegít az elmúláshoz.

3.

A múlt bűnbeesése

Az apokaliptika hagyományvonulatán kívül – amely az örökkévalóság újra és újra felvillanó képeit hordozza – létezik a világkorszakok metrikájának egy olyan meghatározó jelentésrétege is, amely az ember legmélyebb antropológiai determinációját rögzíti, s tárja fel, anélkül azonban, hogy igazán „személyes" viszonyt állapítana meg az iménti determinizmussal kapcsolatban. Az ember (bibliai értelemben vett) eredendő bűnösségéről van szó, amely Taubes esetében – ahogy már érintettük a kérdést – a *bűn(össég)* világkorszakokon túlívelő *aión*jában ölt testet. „Az ember időbe vezető útja a történelem, mint az ember kinyilatkoztatása. A bűn aiónjában veszi kezdetét a lét mint idő, amely a halálra irányul."[176] – írja Taubes. Ám az ember eredendő bűnössége, ezen állapot reflexív felismerése antropológiai, vagy lélekfilozófiai szinten önmagában még tagolatlanul hagyja azt az idő-kontinuumot, amely beláthatatlanul hümpölyög végig az egész történelmen, hiszen a felismerés – éppen az említett személytelen

[175] Lásd ezzel kapcsolatban Miklós Tamás: *A vonakodás filozófiája* in. Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék* (Mesterházi Miklós fordítása, Atlantisz, 2001.) 413.
[176] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia*, i.m. 13.

viszony miatt – maga is belevész a sodródó áradatba. Nyomot csak annyit hagy, mint a hajnalonta felszálló köd, vagy pára; nem tudjuk meg, hogy melyik hajnalon történt, ami történt. Személyessé a fenti viszony kizárólag a bibliai megváltás művéhez, egészen pontosan a Megváltó/Messiás lényéhez fűző kapcsolat révén válik. Ennek a személyes viszonynak a híján mindig csak a (pogány) múlt bűnbeesésével szembesülünk; másként fogalmazva, az így felfogott múlt meg is követeli, hogy a már-már reálissá alakuló jelen helyett az *élet-idő* zsengéjéből az ő színe előtt mutassanak be hódoló áldozatot.

A történetfilozófia újkori vonulatának (avagy kizárólag újkori jelenségként való elismerésének) az eddigiek során érintett jellegéből adódóan a „bűn aiónjának" kezdetéhez való visszatérés útja a filozófia nyelvén is megfogalmazható. A kiindulópont a theodícea alapproblémáiban rejlik: egyfelől annak a megoldásában, hogy miként zárható ki a *rossz* Isten természetéből, másrészt pedig az „unde malum?" klasszikus ágostoni kérdésére adható válaszokban. A rossz eredetének kérdése szinte szükségszerűen vezet vissza a bűnbeeséssel egybefonódó *akaratszabadság* problémájához, illetve általában a szabadság kérdéséhez. Lényegében véve majd mindenki ezt a kitaposott ösvényt követi, kivéve Schellinget, aki a *Freiheitsschrift*ben egészen másfajta megoldással kísérletezik.[177] Az így felfogott kezdet

[177] Schelling „megoldása" ezzel kapcsolatban a predesztináció olyan, paradox értelmezése, amely a preexisztencia állapotában elkövetett, és nem a bibliai áteredő bűn meghatározó jellegével számol. „A predesztináció tanának megfogalmazói érezték – írja Schelling –, hogy az ember cselekedeteit kezdettől fogva szükségképpen az örökkévalóság határozza meg; de ők ezeket a meghatározásokat nem az örök teremtéssel egyidejű, az ember lényegét elkotó cselekedetben keresték, hanem Isten abszolút vagy teljesen alap nélküli döntésében, amely által az egyik kárhozatra, a másik üdvözülésre rendeltetett, s ezzel a szabadság gyökereit

„előttre" – legalábbis a bibliai kinyilatkoztatásban foglaltakhoz mérten – már nem vezet (legitim) út. Mindaz, aki a preexisztencia birodalmába téved, miként az ókeresztény korban Órigenész, vagy a későbbiek folyamán éppen Schelling, az a szabadság mibenlétével kapcsolatban az *örökkévaló bűnösség* kérdésével kénytelen szembesülni. Az örökkévaló bűnösségnek pedig kézenfekvő következménye a *megválthatatlanság*; s ez az utóbbi felismerés nem csak a teológiai gyökerű, hanem a szekularizált morálfilozófiai hagyományt is teljes mértékben újraírná.

Ugyanakkor a „bűn aiónja" kifejezés változatlanul fenntartja – ha csupán homályos kontúrok között is – a korszakok fölötti korszakok elgondolását, hasonlóan ahhoz, ahogy mind Löwith, mind pedig Taubes értelmezésében a *kairosz* is felöleli a golgotai megváltás-műtől a parusziáig ívelő bizonytalan intervallumú időszakot, (amelyet a teológia nyelvén egyfajta „haladéki időnek" is neveznek), s amely az aktuális jelen majd minden pontján a jövő, az eszkhaton előretolt hadállásainak ad teret. Ennek az eljövendővel szorosan egybefonódó messiási időnek alapvető jellemvonása, hogy a differenciálatlanság és az ideiglenesség árnyékát borítja a földi eseményekre, s az időlegesség tudatát munkálja ki az ilyesfajta messianisztikus ideológiák híveiben, akik joggal vélik úgy, hogy – a *Zsidó-levél* megfogalmazásával élve – „idegenek

---

tépték ki. Mi is valljuk a predesztinációt, de egészen más értelemben, mégpedig a következőképpen: ahogy az ember itt és most cselekszik, úgy cselekedett öröktől fogva, már a teremtés kezdetén is. Cselekvése nem *lesz*, nem kifejlődik, ahogyan ő maga, mint erkölcsi lény sem *lesz*, hanem a természet rendje szerint örök. Ezzel hatályát veszti a gyakran hallható gyötrő kérdés is: miért éppen ez az ember rendeltettt arra, hogy gonosz és elvetemült módon cselekedjék, amaz viszont arra, hogy jámborul és igazságosan?" F.W.J.Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről* i.m. 88-89.

és jövevények a földön". (*Zsid*. 11, 13)[178] Természetes, hogy az elmúlt két évezred különböző pontjain felbukkanó, mind zsidó, mind keresztény messianisztikus irányzatok vibráló életteli jelenségek. Képviselőik „felmentik" a Messiást azon vélt-valós kötelezettségének teljesítése alól, hogy ő maga is végigjárja a Hagyomány útját, s így pompásan illik rájuk Gerschom Scholem paradoxona, miszerint „A messiás-eszme nagysága a zsidó történelem végtelen gyengeségének felel meg."[179] A szó szigorú értelmében véve maga a *galut* is egyfajta világkorszak, amely Izrael teljes összegyűjtéséig terjed, ám ez a sajátos aión a bibliai üdvrenden belül is más pozíciót foglal el, mint azok az átfogó időbeli egységek, amelyek az Egyház pályafutását írják le.[180] Mindamellett a jelen akarata – mind teológiai, mind történetfilozófiai szempontból – kettős irányultsággal jellemezhető: amennyire a múltnak, mint fennállónak a valódi elmúlását kísérli meg elősegíteni, legalább ugyanennyire jellemzi az a szándék is, hogy uralmat gyakorloljon az eljövendő fölött, s annak beteljesedéséhez hozzájáruljon valamilyen módon. Ezen a ponton persze, mindenfajta történetfilozófiai elképzelés szükségképpen teológiává változik (vissza); a szekularizáció a jövővel kapcsolatos történetfilozófiai

[178] A *Zsidó-levél* megfogalmazásmódja – „idegenek és jövevények a földön" (xenoi kai perepidémoi eiszin epi tész gész) – az ószövetségi héber nyelvi fordulatot – „gér vetósáv" – idézi fel, mintegy az apokaliptika Taubes hangoztatta világellenességét kifejező „ős-mondat" gyanánt.

[179] G.Scholem: *A messiás-eszme a zsidóságban* in. *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások*, I. i.m. 129.

[180] Az Egyház és Izrael üdvtörténeti pályáját megvilágító legfontosabb Újszövetségi szöveghelyek egyike a *Római-levél* 11. fejezete, ahol Pál apostol arról beszél, hogy Izrael „megkeményedése" egyfajta haladéki időt – mint kiderült: egy egész világkorszakot – biztosít a pogányság, illetőleg a nemzetek számára a megtérésre.

spekulációk területén úgyszólván megoldhatatlan nehézségekbe ütközik.

A történetfilozófia korszak-függő jellegének megállapítása, s az ezzel kapcsolatos, eddig felmerült apóriák, sőt mindenünnen felsejlő teoretikus zsákutcák mindenesetre egyre szorongatóbb módon vetik föl a kérdést: vajon az újkori történetfilozófia nyilvánvalóan teológiai gyökerei szükségképpen kizárják-e másféle, a bibliai *üdvrend*, illetőleg az *egységes világtörténelem* ideáját figyelembe vévő gondolati konstrukciók létrehozásának lehetőségét? Különös tekintettel arra, hogy a történetfilozófiai gondolkodás históriai kezdeteinek – legyen szó bár Irenaeusról, vagy később Ágostonról és követőiről, esetleg a IV-V. század egyháztörténetíróiról – vajmi kevés köze van a *történelem* spekulatív értelmezéséhez, illetve egyáltalán a mai fogalmakkal jellemezhető „történeti érdeklődéshez". Miként az antikvitás idején, úgy az európai újkorban is a történetteológia, illetve a történetfilozófia legfőbb inspirálója nem a *historia mundi* (meglehetősen ködös) fogalma, nem, az említett két szellemi régió a történetinél mélyebb, részint lélekfilozófiai, részint metafizikai alapokon nyugszik. Mindez lényegében véve érthető is, hiszen e mélyebb alapzatok képesek igazából számot adni arról az első pillantásra abszurdnak tűnő kérdésről, amiről a történetfilozófiának semmiféle érdemi mondanivalója nincs, s ez: a múlthoz, avagy a hol hívogató, hol pedig vészterhes jövőhöz fűző *személyes viszony*.

Tekintettel arra, hogy a szóban forgó személyes viszony egyfajta szellemi con-temporalitást feltételez, továbbá az esetek szinte kizárólagos többségében kultikus-vallásos formát ölt, a korszakok ritmikus váltakozásával jellemzett világtörténelem elképzelése helyett csakis olyan logikai séma vehető figyelembe, amely – miként a bibliai

Törvény, Kinyilatkoztatás, Megváltás kifejezések – Isten és Ember közti személyes viszony (vagy annak hiánya) módozatait vetíti ki, sőt égeti rá – a történelem enigmatikus alakzatai gyanánt – a világ sima és egyszínű felületére. Ezek a hierarchikus ábrák persze nem feltétlenül azonosak a prófétai jelekkel; inkább azt kell mondanunk, hogy a felületi minták – akárcsak ha valamiféle monumentális falon szemlélné őket az ember – mind a kinyilatkoztatás előtti, mind pedig a kinyilatkoztatás utáni világ nyelvén (pogány augur és bibliai próféta számára) egyaránt olvasható és értelmezhető üzenetet hordoznak. Ám ahogy *a* világ a kinyilatkoztatás *előtti*, illetőleg *utáni* tagolás mentén nem válik ketté – hiszen teremtett voltában a mindenség *egy*[181] –, úgy a nyelv sem hasad meg önmagában, még akkor sem, ha egy bizonyos fajta, a mélyrétegekből etimológiákat feltáró nyelvi archeológia (a legmagasabb szinten például Heidegger szinte minden, a görög világgal kapcsolatos észrevétele) erre a hasadásra helyezi a hangsúlyt. A nyelv saját *a-logikus* állapotáról nem őrizhet emléket, még a mitológia logosza révén sem. Mindamellett a felület, avagy a fal bármilyen elfogadható szintű „olvasata" (köztük a történetfilozófiai hagyományé is) szükségképpen a világ-háttér megkettőződését vonja maga után. A megkettőződés egyfajta adottság, az pedig, hogy az ember – nyilvánvalóan személyes, noha nem biztos, hogy tudatos döntés következtében – melyik világ polgárává válik, az az egyéniség legmélyéig hatoló, sorsát döntő módon megszabó lényegi kérdés. De a döntés – legalábbis a Biblia szellemében – minden körülmények között

[181] Szemben a markionita és a különféle gnosztikus álláspontokkal (ahol is a Biblia Istene – mint Démiurgosz – mindig egy, a legfőbb Aióntól elkülönülő, *másik* személy) a Teremtő, akinek *Adonaj Ehad*, „Egy Úr" a neve éppen úgy egyetlen, mint ahogy a teremtett mindenség is egyetlen univerzumot jelent.

„megtörténik". Ha nem így volna, nyilvánvalóan mindenfajta történetteológia és történetfilozófia lehetőségét is kizárnánk, hiszen ebben az esetben az ember képtelen lenne tájékozódni arra vonatkozóan, hogy egy adott világkorszak kezdetén, vagy végén időzik-e, várják-e őt valahol a jövő birodalmában, vagy végérvényesen kitaszították onnan? Ezek a dilemmák teljességgel függetlenek a kultusszá emelt historizmus, avagy egyenesen a történelem-kultusz bármiféle megnyilvánulási formájától. A döntő kérdés így is, úgy is a következő: vajon az előttünk tornyosuló irdatlan tömegű jövő, illetve netán csak néhány, a paruszia bekövetkeztéig a Messiás eljöveteléig terjedő nap mint tartogat számunkra? Egyáltalán létezik-e valamiféle érdemleges mondandónk az iméntiekkel kapcsolatban?

A történetfilozófia utáni történelembölcselet lehetséges jövő-horizontját pozitív formában igazából nem vázolta fel senki az elmúlt évtizedek folyamán. A maga, kétségtelenül rendkívül modoros nyelvén, továbbá inkább csak kérdések és apóriák formájában, de még mindig Heidegger jut a legközelebb az ilyesfajta jövő-horizont felvillantásáig.[182] A korszak-alapító *metafizika*

[182] A jövő, a lét „felvillanó képe", Heidegger visszatérő metaforája a „lételfeledés" kezdeti időszakára nézve minden valószínűség szerint (bevallatlanul) Schellingtől származik. Csupán egy-egy kiragadott példa segítségével illusztrálva a kérdést: „Egyszer azonban a napnyugati gondolkodás kezdetekor felvillant a nyelv lényege a lét fényében – írja Heidegger –. Egyszer, amikor Hérakleitosz a *logosz*t mint alapszót gondolta el, hogy e szóba belegondolja a létező létét. Hirtelen azonban kialudt a villám. Senki sem fogta fel sugarát, amit megvilágított. Csak akkor látjuk ezt a villámot, ha beállunk a lét viharába. *Überwindung der Metaphysik* in. *Vorträge und Aufsätze* (Neske, Pfullingen, 1978.) 221. id. Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger* (T-Twins – Lukács Archívum – Századvég, 1993.) 108. „Semmilyen monda, (semmilyen logosz) nem hangzik fel abból a korból mert az a korszak más, mint a hallgatás és a csend ideje. Csak az istenek által kinyilatkoztatott beszédben villannak fel

jellemvonásait követve a történelem filozófiájának lehetséges jövőbeni saeculuma – paradox módon – a történeti gondolkodás Heidegger által nyomasztónak ítélt ballasztjaitól való szabadulás árán következhet be csak. Az idézendő gondolatmenetet átszövő apofatikus teológia szellemét tekintve ezen nincs is mit csodálkozni. Az 1946-ban íródott, *Der Spruch des Anaximander* kiinduló kérdései közt olvasható: „Mit érdekelnek minket a csak historikusan kiszámított történetfilozófiák, ha csak elkápráztatnak bennünket a historikusan összehordott anyagok áttekintésével; ha történelmet anélkül magyaráznak, hogy valaha is elgondolták volna a magyarázati okaik alapját a történelem lényegéből, ez utóbbit pedig magából a létből. De *vagyunk-e* azok a legkésőbbi utódok, akik vagyunk? És ugyanakkor mi vagyunk egy egészen más világkorszak koraiságának előrejelzői is, merthogy ez a korszak maga mögött hagyta a történelemről alkotott historikus elképzeléseinket?"[183] Heidegger dilemmája – vajon a hanyatlásvég tünetei, avagy egyfajta új kezdet igéretei uralkodnak-e rajtunk? – természetesen lényegében véve független a filológiát és általában a szellemtudományokat uraló historizmus szemléletétől való szabadulás igényétől; a döntő probléma számára a metafizika jelenkori orientációja, s csupán ennek függvényében kerül szóba a történetfilozófia bármiféle jövőbeli esélye. Mégis, ama tény, hogy a kérdésfeltevés a bibliai kinyilatkoztatás

azok a villámfények, amelyek az ősi sötétséget szétszakítják." – írja Schelling. *Die Weltalter* i.m. 18. id. Manfred Frank: *A költészet, mint új mitológia* (Gombos Csaba fordítása) in. *Kortárs német filozófusok* (szerk. Nyizsnyászki Ferenc, KLTE Filozófiai Intézete, Debrecen, 1997.) 264.
Természetesen a fenti párhuzammal nem azt akarom sugallni, hogy a heideggeri lételfedezés korszaka a schellingi „vorweltliche Zeit", (a) „die Zeit des Schweigens und der Stille" világkorszakába torkollna…

[183] M.Heidegger: *Anaximandrosz mondása* (Kocziszky Éva fordítása) in. --: *Rejtekutak* (szerk. Pongrácz Tibor, Osiris, Bp., 2006.) 283.

horizontján *kívül* történik, s a „megújulás" elképzelt ideálkorszaka a korai görögség által hajdan kimondott, ám csak a majdani jövőben megértésre találó kérdések kijelölte, egyfajta harmadik aión, (ha tetszik, egy új szellemi korszak megalapításáról van szó), a *megértés* pozícióját is saját határain belülre, a jövendő valamely bizonytalan periódusába helyezi. Ez így: színtiszta teológia – vethetné ellene bárki –, a zsidó-keresztény eszkhatológiai gondolkodás a szó valódi értelmében „szekularizált" beteljesítése. Az ilyesfajta vélekedés azonban csak félig helytálló, hiszen, ha komolyan vesszük, s (pusztán logikailag) elfogadjuk, amit Heidegger mond, miszerint a lét a jelenben „megvonja magát", a szóbanforgó spekulatív rendszer keretein belül aligha rendelkezhetünk olyan tudással, amely képes volna disztingválni *arkhé* és *eszkhaton*, kezdet és vég között. Márpedig a keresztény oikonomia (üdvrend) elképzelésének legfőbb formális ismérve éppen az, hogy arkhé és eszkhaton nem ismétlődik, az örökkévalóság ösvénye sohasem görbe. Mind Löwith, mind pedig Taubes axiómaként kezeli az iménti állítást, saját kritikai vizsgálódásuk kiindulópontja gyanánt. Löwith a *Világtörténelem és üdvtörténet* II. Függeléke, Nietzsche örök visszatérés teóriájának értelmezése kapcsán világosan kifejti, hogy Zarathusztra gondolkodásmódjában a *világmegváltó* kifejezés valódi genitivus subiectivusi értelmet nyer. Vagyis Nietzsche végérvényesen dönt afelől, „hogy a »világ« az, amely megváltja a kontingens létezésünket, midőn a keresztény ént ismét visszafogadja a kozmikus szükségszerűség rendjébe."[184] Noha gyűlölködő hajdani barátokként mit sem akarnak tudni egymásról, a jelenkor meghatározó szellemi trendjeit tekintve történetteológia és

[184] K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* i.m. 273.

történetfilozófia – a megtagadottság állapotában – egymásra talál.

A történelem spekulatív értelmezéséről, s ugyanakkor a történetfilozófiai gondolkodás lehetőségeiről az utolsó mélyreható, átfogó vita, s hosszasan elnyúló diskurzus Hans Blumenberg – már említett – terjedelmes művének, (a) *Die Legitimität der Neuzeit*nak a megjelenését (1966) követően bontakozott ki, rendkívül terjedelmes referencia-hálóként szőve át a német szellemi élet széles rétegeit, megnyilatkozásra késztetve szinte mindenkit, aki csak a történetfilozófia, a politikai teológia, s általában véve a történelemmel összefüggő társadalomtudományok képviselői közül e tanulmány vizsgálódási spektrumán belül igazán figyelmet érdemel. Alig-alig áttekinthető a hivatkozások, kritikák, felidézett írások azon együttese, amelynek középpontjában a szó valódi értelmében a Blumenberg által felvetett probléma, az „újkor legitimitása" áll. A történeti gondolkodás, illetőleg a történetfilozófiai hagyomány lehetőségeit újraértelmező diskurzus legfontosabb szereplői – Blumenberg mellett Odo Marquard Reinhart, Koselleck, bizonyos értelemben Carl Schmitt, Jürgen Habermas, az említettek szellemi genealógiáját illetően meghatározó, s gyakran felidézett egyéniség, Joachim Ritter – mellé felsorakozik Löwith és Taubes is, nem pusztán a háború után napvilágot látott, megkerülhetetlen alapműveikkel, hanem tevékeny részvevőként, sőt, Taubes esetében – a 60-as évek elejétől fogva – az említett diskurzus egyik spiritus rectora gyanánt. (Ha az iméntiekhez még hozzászámítjuk a „Poetik und Hermeneutik" kör vitarendezvényeit és tematikus köteteit,[185] – Taubes, Marquard, Blumenberg itt is oszlopos

[185] Miklós Tamás: *A vonakodás filozófiája* in. Q.Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék* i.m. 422.

tagnak számított – akkor joggal állíthatjuk, hogy mind a *Világtörténelem és üdvtörténet*, mind pedig a *Nyugati eszkhatológia* igazából évtizedekkel a megjelenésüket követően fejtik ki lényegi, eleven hatásukat.)

Visszatérve Blumenberg könyvéhez *Az újkor legitimitása* éppen azokat a legalapvetőbb állításokat kérdőjelezi meg, amelyek mind Löwith, mind pedig Taubes (illetve bizonyos mértékig még Marquard) kiinduló hipotézisének tekint. Magyarán az apokaliptika hagyománytörténetének az újkori történetfilozófiára gyakorolt hatását éppúgy tagadja, mint a fenti diszciplína (leibnizi) theodíceai gyökereit. E felfogás alapján az újkor(i történetfilozófia) fogalmi és történeti elődeiből levezethetetlen, a szekularizált történetteológia koncepció a kora felvilágosodás időszaka óta mindenképpen alkalmazhatatlan. Ámde ha így áll a helyzet, ugyanakkor pedig a modern történetfilozófia mégiscsak létezik, akkor a szóban forgó gondolkodásformának egészen másféle logikai alapzaton kell nyugodnia. Az ilyesfajta autonóm történetfilozófia létének igazolása, s ezzel együtt a kései középkor, valamint az újkor közti szellemi diszkontinuitás kimutatása teszi ki Blumenberg terjedelmes művének a lényegi részét.[186] Az így jellemzett kiinduló álláspontból természetesen gyökeresen eltérő (vég)következtetések is adódhatnak; a legkézenfekvőbb példa minderre Odo Marquard álláspontja , amely osztja Blumenberg kiinduló állításainak jogosságát de az autonóm újkori történetfilozófia kimutatásának lehetőségét elveti.[187]

---

[186] Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit* (Suhkamp, Frankfurt am Main, 1966.) Elsősorban a „Säkularisierung – Kritik einer Kategorie des geschichtilichen Unrechts" című rész.

[187] Miklós Tamás: *Angelus perditus* in. K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* i.m. 9.

Aligha kétséges, hogy Blumenberg, Marquard, Taubes és Löwith, és mások, mint például Carl Schmitt a szekularizáció elmélet nagyhatású képviselője a jogfilozófiában, illetőleg a politikai teológiában, – nagyívű koncepcióikkal egyetemben – csupán mozaikkockának tekinthetők egy olyan, valóban korszakot átfogó szellemi kompozíció méreteihez képest, amely az elmúlt majd két évszázad történeti alapú gondolkodásával való számvetést célozza, s nem csak a filozófia szemléleti horizontján belül kísérli meg végrehajtani mindezt, hanem megteszi azt a szívességet, hogy a mérhetetlenül erőtlen jelenkori keresztény teológia helyett is végiggondoljon az előbbi kompetenciakörébe tartozó kérdéseket. Noha az említett, szimbolikus érvényű kompozíció valamennyi eleme mellőzhetetlenül fontos, a hangsúly mégis a valódi arányok érzékelésére kell, hogy essék, akár csak egy-egy reneszánsz, avagy barokk festmény túlzsúfolt csatajeleneteit szemlélnénk; egészen pontosan úgy, ahogy ezt Reinhart Koselleck remek Altdorfer elemzése tárja elénk.[188] A „történelem képe" nem a pontos és hű tény- és számszerűségen alapul, hanem az előtér és a háttér, valamint a figurák dimenzióinak egymáshoz mért viszonyán. Az előbbi értelemben véve tűnik úgy, hogy az újkor legitimációjával kapcsolatos vita, illetve annak az egész szövevényes kontextusa paradigmatikus jelenségnek minősül, s ilyenformán az elmúlt évtizedek egyik legfontosabb szellemi önreflexiója. Hasonló – megítélésem szerint –, mint például a „kései" Wittgenstein háború utáni reneszánsza, vagy a 80-as, 90-es évek „posztmodern" divatja.[189]

---

[188] Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő*, *A történeti idők szemantikája* (Hidas Zoltán fordítása, Atlantisz, Bp., 2003.) 17-20.

[189] Tisztában vagyok vele, hogy az elsorolt példák lényegében véve összemérhetetlen szellemtörténeti paradigmákat jelentenek, hiszen noha

Tekintettel arra, hogy ennek a tanulmánynak a kereteit sokszorosan szétfeszítené a fentiekben érintett problémakör akár csak vázlatos ismertetése is, éppen ezért, amennyire csak lehetséges, megkísérlem Taubes „nézőpontjából" szemlélni az említett szellemi kontextust, rövid kitekintést nyújtva a *Nyugati eszkhatológia* szerzőjének „tudományszervezői" tevékenységére is, az általa szerkesztett *Religionstheorie und Politische Theologie* című sorozat rövid bemutatásán keresztül. A több mint két tucat szerzőt felvonultató sorozat három kötete – *Der Fürst dieser Welt*, *Carl Schmitt und die Folgen*; *Gnosis und Politik*; *Theokratie* 1983 és 1987 között jelent meg (az utolsó rész már csak Taubes halálát követően) Münchenben.[190] Habár az egybegyűjtött írások együttese önmagában is roppant sokszínű és gazdag, az egész kompozíció Taubes akaratát és szellemét tükrözi, szellemi orientációját pedig a tematikusan előre kijelölt, valamint a ki nem jelölt, de így is unos-untalan visszatérő kérdések jelzik – mint például a modern gnózis, a politikai teológia, a szekularizáció problémája, stb. –, ám az így kialakuló gondolati építmény igazi összetartó cementje mégis egyfajta személyes viszony: a köteteket jól érezhetően belengi Carl Schmitt (néha nyomasztó) árnya. Carl Schmitté, akinek a neve nélkül a „politikai teológia" említése német nyelvterületen úgyszólván elképzelhetetlen,

---

Wittgensteinnek is létezik „felhígított" recepciója, ám mindent egybevetve – éppen úgy, mint a Blumenberg-könyv kiváltotta vita szintjén – sokkal fajsúlyosabb kérdéskomplexumról van szó, mint a teoretikus értelemben „pihekönnyű" posztmodern divat esetében.

[190] *Religionstheorie und Politische Theoligie*, I. *Der Fürst dieser Welt*, *Carl Schmitt und die Folgen* (Hrsg. Jacob Taubes, Wilhelm Fink – Ferdinand Schöning, München, 1983.); 2. *Gnosis und Politik*. (Hrsg. J.Taubes, Wilhelm Fink – Ferdinand Schöning, München, 1984.); 3. Theokratie (Hrsg. J.Taubes, Wilhelm Fink – Ferdinand Schöning, München, 1987.)

s akinek az alakját Taubes többször is megidézi a *Pál politikai teológiájá*ban.[191] Amennyiben Löwithnél és Taubesnél közös előfeltevésként felbukkanó szekularizáció-kérdés modern kori genealógiája után kutatunk, az egyik lehetséges kiindulópontot éppen az 1923-ban megjelent *Politische Theologie* alaptétele kínálja, miszerint „a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom".[192] Mondani se kell, hogy a kritikai reflexiók, a referenciák ebben a kérdéskörben is az önmagába visszafutó kör alakját idézik; Carl Schmitt megjegyzése Blumenberggel kapcsolatban, vagyis hogy (a) *Die Legitimität der Neuzeit* szerzőjénél egyfajta, a végletekig feszített aufklärizmus eredményeképpen a megismerés kizárólag az ember „önfelhatalmazásán" (a teológia nyelvén bizonyára „önmegváltáson") alapul,[193] kézenfekvő módon az antik gnózis által képviselt attitűdöt idézi fel, vagyis éppen azt a miliőt, amelyet a *Gnosis und Politik* kötet kísérel meg rekonstruálni. (Egyébként Carl Schmitt és Hans Blumenberg teoretikus álláspontjának összehasonlításával Wolfgang Hübener kitűnő tanulmánya foglalkozik.)[194] Végső szinten pedig a legnagyobb léptékű, Blumenberg nevéhez kötődő kérdésen – vagyis a korszak legitimációján – túl a Taubest kezdettől fogva a leginkább

---

[191] J.Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus* i.m.
Lásd elsősorban a „Die Zeloten des Absoluten und der Entscheidung: Carl Schmitt und Karl Barth" valamint (a) „Die Geschichte Jacob Taubes Carl Schmitt" című előadásokat/fejezeteket.

[192] Carl Schmitt: Politikai teológia (ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Bp. 1992.) 19.

[193] Carl Schmitt*: Politikai teológia II. /Legenda minden politikai teológia elintézéséről* (Szikszai Balázs fordítása, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2006.) 17.

[194] Wolfgang Hübener: *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne* in. *Der Fürst dieser Welt* i.m. 57-77.

izgató kérdések – apokaliptika, eszkhatológia, messianizmus – sejlenek fel mintegy prelúdiumaként újra. A *Pál politikai Teológiájá*ban pedig mindez kiegészül a „zsidó lélek" számára elgondolható legdrámaibb történésnek, egy új nép megalapításának, azaz Pál apostol, a par excellence zsidó-keresztény szemszögéből nézve: „Isten új népe" elismertetésének az értelmezésével.[195] A prelúdium kifejezés még ha csak logikai szinten kerül is szóba, nem véletlen; a „zsidó világból" a kereszténység szellemi birodalmába érkező számára a nép alapítása – akkor is, most is – megelőzi a korszak alapítását.)

Az „új nép" – avagy Löwith megfogalmazásával: „a keresztények nem világtörténelmi népe"[196] – pedig nyelvében, szokásaiban, s legfőképpen szellemi identitását illetően *kívül* áll azon a világon, amelynek valamennyi, a kinyilatkoztatás eseményhorizontján kívül rekedt történetfilozófiai gondolkodásmód hódol, a világ-hatalom, a világ-nyelv, a világ-történelem, stb. dekoratív pompájával felékesítve. A hódolat ünnepi külsőségei kimondva-kimondatlanul sacrilegiumnak minősítenek mindenfajta apokaliptikus gyökerű, tehát Taubes okfejtése alapján (is) világellenesnek felfogott gondolkodásformát. Csakhogy – amint e tanulmány elején már szó esett róla – a fenti értelemben felfogott világ-ellenességet nem csupán a zsidó-keresztény apokaliptika, illetőleg eszkhatológia teljesíti be, hanem az antik és az újkori gnoszticizmus is. Igaz, a gnózis a maga sajátos logikájának megfelelően a *világ* értelmezési tartományába száműzi a bibliai teremtés mindenségét is, egyfajta démiurgoszi rémálom megtestesülését látva benne. Ennek ellenére azonban mind a mostani, illetve az eljövendő *világ*, mind pedig a reális értelemben szemlélt,

[195] J.Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus* i.m. 23-36.
[196] K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* i.m. 247.

„megélhető" *jelen*, illetve a *messianisztikus jövő* egymáshoz való viszonyának megítélését illetően paradigma értékű a gnózis szerepe a kereszténység kialakulásának időszakában. Mindez teljességgel ésszerű, hiszen mi más is lehetne a bibliai kinyilatkoztatásra alapozott történetfilozófiai gondolkodásmód igazi konkurense, mint egy másik (az előbbihez mérten nyilván *hamis*) kinyilatkoztatástól függő, ám az európai kultúrában mindig a zsidó-kereszténységgel együtt burjánzó szemléleti forma? Az ily módon, vagy hasonlóan exponált kérdés mindenesetre kiválóan alkalmas arra, hogy közös nevezőül szolgáljon az „autonóm" (tehát valóban csak a saját törvényeinek engedelmeskedő) újkor elgondolását igazolni kívánó, valamint a szekularizáció hipotézist valló teoretikus állásfoglalások vitájában. Ezen túl pedig az is szembeötlő, hogy milyen fontos szerepet tölt be Taubes életművében a gnózis megannyi, visszatérő értelmezési kísérlete: a *Nyugati eszkhatológia* bevezető fejezeteitől egészen a „gnosztikus Pál" tudománytörténeti abszurdumának feleleventéséig a közvetlenül a halála előtt tartott heidelbergi előadásokban.[197]

A *Gnosis und Politik* című kötet – megítélésem szerint – legfontosabb tanulmányai, Taubes bevezetőjén kívül elsősorban Odo Marquard és Barbara Aland írásai mindenesetre éppen azt a kérdést járják körül, amely a(z antik) gnózis modernkori értelmezési kísérletei közt gyakorta fölmerül: egyfajta időtlen szellemi vita harmadik szereplőjeként vajon mi lehet a funkciója a gnosztikus típusú ideológiának a felvilágosodás megérlelte szekularizáció, illetve a zsidó-keresztény tradíció szembenállásához mérten? Mind Taubes, mind pedig Marquard felhívja a figyelmet Eric Voegelin szerepére Blumenberg ezzel kapcsolatos álláspontjának

[197] J.Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus* i.m. 41.

kialakításában, miszerint a középkori kereszténység, s csakúgy az újkori szekularizáció sikere a gnosztikus jellegű tudás meghaladásában rejlik.[198] Mindennek egyenes következménye a történetfilozófiai gondolkodás éltető dünamiszára, az eszkhatológiára nézve – Blumenberg kifejezésével élve – egyfajta „neutralizáció", vagyis az üdvtörténeti léptékű problémák semlegesítése, (a tudományfilozófia nyelvén: a kérdések eltüntetése). Mi több, az iménti módszer az egész korszak meghatározó jellemvonásává válik: a „Zeitalter der Neutralisierungen" ismertető jegyévé – ahogy Carl Schmitt fogalmaz.[199]

Az ilyen szempontból felfogott gnózis természetesen egészen másféle képet mutat, mint amilyet – nagyjából Ferdinand Baurtól, azaz a XIX. század harmincas éveitől fogva a vallástörténeti megközelítés ránk hagyományoz.[200] Rövid, ám hallatlanul szellemes írásában Odo Marquard az európai szellemtörténeti tradíciót átszövő gnózis olyan rövid „definíciójával" kísérletezik, amelyik kétségtelenül (a fiatal Taubesre oly nagy hatást gyakorló) Jonas-féle meghatározás paródiája. Eszerint: „Gnosis ist die Positivierung des Weltfremdheit durch Negativierung der Welt."[201] Mindamellett Marquard itt is, miként a *Taubes-Festschrift*ben közzétett *Theodizee, Geschichtphilosophie, Gnosis* című tanulmányában[202] elsősorban Blumenberg teoretikus örökségével hadakozik (miként Wolfgang

[198] J.Taubes: *Einleitung* in. *Gnosis und Politik* i.m. 9.
[199] O. Marquard: *Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit* in. *Gnosis und Politik* i.m. 31.
[200] J.Taubes: *Einleitung* in. *Gnosis und Politik* i.m.
[201] O.Marquard: *Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit* i.m. 31.
[202] O.Marquard: *Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis* in. *Spiegel und Gleichnis*, *Festschrift für Jacob Taubes* (Hrsg. Norbert W.Bolz und Wolfgang Hübener, Königshausen – Neumann, Würzburg, 1983.)

Hübener is)[203], ezért fordítja a visszájára Blumenberg tézisét mondván, hogy ha az újkor egyfajta neutralizációval, a szellemi szféra „varázstalanításával" jellemezhető, akkor – a Bultmann „mitologiátlanítás" kifejezéséhez hasonló – „semlegesítetlenítés" (Entneutralisierung) fogalmával valamiféle újkor-ellenes magatartást ír le.

A *Gnosis und Politik* kötet mérvadó „szaktudományos" tanulmánya Barbara Alandé, aki a 60-as, 70-es években jónéhány nagyszerű összefoglaló értekezést tett közzé az ókori gnózis átfogó értelmezésével kapcsolatban.[204] Taubes speciális körkérdésére – a gnosztikus gondolkodásmód megragadása, s annak megjelenítési formái a politikában, illetve főleg a politikai teológiában – adott válaszában Barbara Aland a kereszténység születésének időszakában és a modern időkben is a teremtő, kinyilatkoztató és megváltó Isten *egységében* jelöli ki azt a kritériumot, amelyet – minthogy az orthodox kereszténység elfogadja, a gnoszticizmus viszont nem – döntő megkülönböztető jegyként lehet kijelölni kereszténység és gnózis egymással elegyedő kultúrtörténeti fluidumában. Ezen túl ugyanis (a gnosztikus elemeket soha meg nem tagadó) keresztény teológia és a

[203] W.Hübener: *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne* i.m.

[204] Barbara Aland: *Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden?* in. *Gnosis und Politik* i.m. B.Aland legfontosabb, és a gnószisz szakirodalmában is kiemelt jelentőségű tanulmányai közül a következő háromra szeretném felhívni a figyelmet: *Gnosis und Philosophie* in. *Proceeding the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-25, 1973* (Hrsg. Geo Widengren, Univ. Press, Stockholm, 1974.); *Gnosis und Kirchenväter* in. *Gnosis*, *Festschrift für Hans Jonas* (Hrsg. Von Barbara Aland, Vandenhoeck – Ruprecht, Göttingen, 1978); *Gnosis und Christentum* in. *Rediscovery of Gnosticism*, *Proceeding the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Conn, March 28-31, 1978.* (Hrsg. von B.Layton, Brill, Leiden, 1980.)

filozófia útjai megint csak nagyon közel kerülnek egymáshoz, sőt, néha össze is olvadnak. Hiszen (az Egy) Isten tiszta transzcendenciájának eszméje mind a (zsidó, keresztény és muszlim) filozófia, mind pedig a teológia szemléletét teljességgel áthatotta, s természetszerűleg ugyancsak döntő módon befolyásolta az ókori, elsősorban az alexandriai gnózis kozmológiáját is.

De itt, ezen a ponton – úgy tűnik – megáll az idő; az imént vázolt logika nem korszak-függő, olyannyira nem, hogy felemlítésekor visszakanyarodhatunk Taubes fiatalkori művéhez, a *Nyugati eszkhatológiá*hoz, ahol a szerző a történeti gondolkodás alapzatát az apokaliptika és a gnózis közösnek tekintett gondolkodásmódjában jelöli ki, s az antik gnózis – jonasi kifejezéssel élve – *világ-idegenség*ét Plótinosz, illetve általában a neoplatonizmus felfogásával rokonítja. „Az idegen ősszava és az ön-elidegenedés témája az egész apokaliptikus-gnosztikus irodalmon végigvonul. A mandeusok «idegen emberének» felel meg Markion «idegen istene», az apokalipszisek «rejtőzködője», s végül az újplatonikus filozófiában megjelenő *pantón epekeina*, a «mindenen túli» is. Az apokaliptikus-gnosztikus sajátosságokat legátfogóbban talán az alábbi megfogalmazás érzékelteti: a mandeusok, Markion és Plótinosz istene: egy." – írja Taubes, mint olyan gyakran, most is Jonast idézve.[205] Hiába tudjuk, hogy a fenti állítás nyilvánvalóan nem igaz, sem az orthodox filozófiatörténet, sem pedig a teológiatörténet terén nem állja meg a helyét, paradox módon a két tudományág közti határvidékhez kötődő gnózis kutatás számára mégis evidenciának számít. Talán éppen ez a paradoxon vihet közelebb bennünket ahhoz, hogy ami a *Gnosis und Politik* kötet szerkesztőjét, s jónéhány szerzőjét (Blumenbergtől

[205] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia*, i.m. 39.

függetlenül is) olyannyira érdekelte: a gnosztikus gondolkodásmód lényegi *köztes* jellegének viszonya az „egyértelműségre" törő teológiához, illetőleg filozófiához. Hogyan lehet valami igaz a mediáció birodalmában, ami az egy-értelműségek honában téveszmének minősül? Minden jel arra vall, hogy – elvont értelemben – a gnózis szülőhazája éppen a végtelen relációkat véges formában megjelenítő paradoxonok világa.

A múlthoz, illetve egyáltalán a történelemhez fűződő személyes viszonyt felvállaló történetfilozófiai gondolkodásmódok, s még inkább az egyfajta (messianisztikus jellegű) eszkhatológiai szemlélettel áthatott teoretikus megközelítések – az eddigiek alapján – *kétféle* szellemi-logikai kényszer présében formálódnak, ám kimondva-kimondatlanul *egyféle* cél megvalósítása érdekében. Az egyik logikai kényszer arra irányul, hogy a mindigtartó, elmúlni nem akaró múlt valamiképpen elmúljon végre, a másik pedig a jövő iszonyatos súlyának és sürgető hatalmának a kifejeződése: pusztán a majdan bekövetkező villanásnyi emlékképei gyanánt létezzen mindenfajta jelen. E kettős prés szorításában a történetteológiától elválaszthatatlan történetfilozófia igazi feladata a (legitim) jelen kikényszerítése; olyan jelenné ugyanis, ahol az ember teoretikus értelemben valóban megvetheti a lábát, sőt, teret nyer alkotásainak létrehozására is. A fenti értelemben felfogott jelen kikényszerítésének elsődleges logikai előfeltétele pedig egy, majd két évezredes örökség – már érintett – jellegében rejlik: s ez az eszkhatológia és az apokaliptika sajátos hierosz gamosza. A Taubesnél és Löwithnél részint az apokaliptikára, részint a theodíceára alapozott újkori történetfilozófia szükségképpen mulandó, korszakos képződménnyé változik, ha megfosztjuk apokaliptikus és azzal egybefonódott eszkhatológikus – gyökereitől. Ám az

eszkhatológia és az apokaliptika – természetesen csupán gondolatkísérletként – történő szétválasztása rávilágít arra a lehetőségre, amely az eszkhatont megfosztja kizárólagosan jövőbéli arculatától; mint ahogy ez meg is történik a különlegesen intenzív lázas messianisztikus várakozások időszakában, például a kereszténység születésének évtizedeiben. Ilyen esetekben a jövő a jelen kézzelfogható mozzanatává válik; a nagy erővel kiáradó jelen szinte mindent elborít, a múlt és a jövő partvidékét saját területéről származó üledékekkel telehordva. Az eszkhaton vagy kívül reked a hordalékok határolta terrenumon, vagy a beteljesülő apokalipszis új birodalmának (hivatalos) nyelvén *most*tá válik. Legvégül pedig, miután a jelen végérvényesen az önmaga kimunkálta csapdában reked, nem képes sem előre a jövő felé, sem hátra, valamiféle múlt-kultusz irányába terjeszkedni, az örökkévalósággal érintkező pillanat útján „fölfelé" tör; az aktuális események, sőt az egész történelem valódi arculatának *leleplezésével* a teljesen jelenné tett apokaliptika „evilág" törvényeit hatályon kívül helyezve Isten országának törvényeit juttatja érvényre. Mindamellett a pillanat segítségével leírt esemény feszültségét és terhét valóban csak a pillanat erejéig lehet elviselni – hiszen aki így él és gondolkodik, folyamatosan a megváltás küszöbén áll –; minden egyéb a várakozásba sűrűsödik, s ha e megélt, személyes tapasztalat utat tör magának a „teoretikus gondolkodás" területén is, akkor az – Nietzschével szólva – minden bizonnyal valamiféle friss, hajnali, avagy kora reggeli elmefuttatások formájában ölt(ene) testet. Ehelyett azonban azt látjuk, hogy a történetfilozófia jelenkori helyzete az iméntiek gyökeres ellenkezőjéről tanúskodik; általa és benne szellemtelenség és erőtlenség kézen fogva járnak.

Ugyanez vonatkozik az egyes ember személyes tapasztalata mellett a jelenné lett apokaliptika esetleges

politikai megnyilatkozásaira is, miként ez elsősorban a júdaizmus mai teológiai-történetfilozófiai arculatát érinti. Izrael létével ugyanis a galuti zsidóság helyet keres és helyet talál magának abban a *világtörténelem*ben, amelyet a Szentély lerombolását, illetve a II. zsidó háborút követően elhagyott. Minthogy azonban az előbb említettekkel kapcsolatban mind a zsidó, mind pedig a keresztény állásfoglalások – finoman szólva is – ellentmondásosak, (csupán annyi bizonyos, amit Löwith idézett megállapítása tartalmaz: valamennyi, a mai zsidóságot, illetve Izraelt érintő politikai probléma egyúttal vallási kérdés is), a mostani – ha tetszik – történetfilozófia utáni-korszak legfontosabb történetbölcseleti, történetteológiai dokumentumai, értelmezendő szövegei, a semmiről tudni nem akaró lemondás, vagy éppen a messianisztikus várakozás saeculum-formáló jelzései elsősorban az arcokról olvashatóak le. A jövő jelenbe torkolló realitásának karakterjegyei abban az *apokaradokiá*ban rejlenek, amelyről Pál apostol beszél;[206] ott tükröződnek a várakozók feszült tekintetében.

4.

Ornamentica judaica et christiana

Fiatalkori művében Taubes írja, hogy az apokaliptika európai kultúrán átívelő története a teológia és a filozófia nyelvét sem hagyta érintetlenül; „Minden új apokaliptikus hullám új szintaxist teremt – olvasható a *Nyugati eszkhatológiá*ban –, s a nyelvben bekövetkező értelmi

[206] „Mert a teremtett világ feszülten várja Isten fiainak megmutatkozását." (hé gar apokaradokia tész ktiszeósz tén apokalüpszin tón hüión tu theu apodekhetai); *Róm.* 8,19)

szakadás a régi és az új embereket tébolyultnak tünteti fel egymás szemében"[207] Ezek a bizonyos „értelmi szakadások" – még ha tekintetbe vesszük is a múló idő jótékony gyógyító hatalmát – akárha konkrét, akárha átvitt értelemben valamiféle varrathoz hasonlíthatók, amelynek az egyik funkciója éppen az, hogy a megtörtént nyomait rögzítse az esetleges kataklizmák megrázkódtatások után is. A történelemmel kapcsolatos legújabbkori egzakt érdeklődés homlokterében olyan, javarészt a művészettörténetből kölcsönzött kifejezések állnak, mint „rom", „collage", „ornamentika", „arabeszk", „intarziák".[208] Ezek a kifejezések pedig – túl az elsődleges köznyelvi, illetve szaktudományos státuszukon – metafizikai reziduumok, vagyis maradványok, pontosan olyanok tehát, mint az iménti fogalom-pótlékok: lételemük a köztesség, a szakadás előtti, illetőleg utáni állapot egybefűzése, mi több, maga az összefűzés, vagy egyenesen *egybevarrás*. A hasonlat kísértetiesen emlékeztet a szinoptikus evangéliumok parabolájára a régi és az új ruhával, illetve tömlővel kapcsolatban,[209] különösen, ha figyelembe vesszük, hogy az újszövetségi példák régi és új világkorszak együtt-időzésének megrázkódtatásaira is figyelmeztetnek. Ám a fent említett kifejezések elsősorban magára a „toldásra" irányuló kitüntetett figyelem jelzései, nem pedig valamiféle nagyszabású történelemelméleti erudíció megnyilatkozásai. Az ilyesfajta vizsgálódások

[207] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia*, i.m. 115.

[208] Lsd. Ezzel kapcsolatban Hannes Böhringer pompás esszéjét: *Stílus és tárgyszerűség. Gondolatok az ornamentikáról* in. *Kísérletek és tévelygések* (Tillmann J.A. fordítása, Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Bp., 1995.)

[209] „Senki sem varr foltot új posztóból régi ruhára, mert a toldás kitépne belőle, az új a régiből, és még csúnyább szakadás támadna. És senki sem tölt új bort régi tömlőbe, mert szétrepesztené a bor a tömlőt, s odalenne a bor is, a tömlő is; hanem az új bor új tömlőbe való" (*Mk.* 2,21-22; *Mat.* 9,16-17; *Lk.* 5, 36-39)

elsődleges terepe a nyelv, orientációs pontjai pedig bizonyos kitüntetett történetfilozófiai jellegű interpretációk interpretációi (adott esetben az interpretációk bonyolult genealógiája), anélkül azonban, hogy az interpretátorok zöme – ahogy ez a történetfilozófia eredeti erudíciója esetében kézenfekvő lenne – akár a júdaizmus, akár a kereszténység exegetikai hagyományának kútfejéből merítene. Azonban bármennyire epigon jellegűnek minősíthető is az efféle erőtlen kommentár-irodalom, mégis eleven, s lényegi meghatározója a jelenlegi kor szellemi arculatának. Az elmúlt néhány évtized során egyfajta újkeletű (a szó etimológiai értelmében vett, s nem a klasszikus spengleri látleletet követő) *ornamens kultúra* van kibontakozóban, amelynek gyökerei a választott interpretációs módszerek (hermeneutika versus dekonstrukció, stb.) mélyrétegeibe nyúlnak, nem pedig a nyelvhez, a kinyilatkozatáshoz fűződő eredendő viszony alapján írhatóak le. A szó valódi értelmébe vett „fundamentális" jellegéből adódóan az utóbbi viszony ugyanis csak teológia és (történet)filozófia közös nyelvén faggatható, illetve „elbeszélhető". Megint csak a filozófiatörténet hősi múltjának a példáját felidézve: a *Weltalter*ben kifejtett schellingi *elbeszélő filozófia* programját szem előtt taró (eleddig meg nem valósult) megoldást képzelhetünk el talán, visszatérést a (hellén) mitológia és/vagy a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás logoszához oly módon, hogy a szárnyas szavakat szóló elbeszélésben a történelem szinte egybeolvad a történettel. Az ily módon elképzelt lehetőség megvalósítása útjának végpontján vagy a *mithográfus* áll, aki „nem hisz" sem a (hellén) mitológiában, sem pedig a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban, ennélfogva a kétfajta logosz számára minden további nélkül konvertálható, vagy egy olyan figura, aki a jelenlegi tapasztalataink alapján

azonosíthatatlan, hiszen ki az, aki az utóbbi időben „kinyilatkoztatott", azaz „theopneusztosz" (szó szerint: „Istentől lehelt") elbeszélő szövegeket szokott lejegyezni?

Az ornamens világa – nevéhez méltóan – „ornate", azaz a maga dekoratív pompájával hat, ékesen feldíszített külsőségek mögé, végső soron a nyelv mély és kibogozhatatlan labirintusába rejti el legféltettebb titkát, a *nem létező kinyilatkoztatás* misztériumát. Paradox módon ennek a nem létező kinyilatkoztatásnak éppen az a lényege, hogy hiányára soha nem derülhet fény; fennmaradásának szükségszerű előfeltétele a megígért apokalipszis megnyugtató elodázása. Az ornamentikát kiegészítő alakzatok az arabeszk, az intarziák – a feldíszítendő világ és a díszítőelemek egymásra csúsztatása révén – pedig tovább erősítik ennek a paradox lét- és szemlélet-módnak a szerepét: a kinyilatkoztatás elrejtettsége egyre mélyül, az elrejtettség folyamatos kinyilvánítása révén.

Ahogyan a szavak áradnak – némán, tompán egymásnak ütközve – együtt az emlékezet gyérülő számú képeivel, úgy lebegi keresztül a köd és a homály az írás öntörvényű tájait is. Egyfajta sajátos tájmetaforikának megfelelően az írás burjánzó természetté, vagy éppen sivataggá változik. De ha már így áll a helyzet, akkor a világban érvényesülő természetes rendnek megfelelően az elmúlásé a végső szó. Az allegória sivatagában pedig a szavak képekké, (adott esetben sohasem létezett dolgok képmásaivá) dermednek. Néma táj, amelynek egyik eleme sem beszél. Olyasfajta ideogrammák gyűjteményéhez hasonlítható mindez, amely egy hajdani, holt nyelv üzeneteinek egybefoglalását valósítja meg. Ám ha az idő végképp megáll, az a veszély fenyeget, hogy az ideogrammák jelentésnélkülivé válnak, ama sajátos nyelvi táj díszítőelemévé minősülnek vissza, amelyben egykor jelentés- és élethordozóként funkcionáltak. Ez az a pont,

amikor mindenfajta értelmezésnek, s így a történetfilozófiai jellegű megközelítésnek is ugyanarra a sürgető kihívásra kell válaszolnia: az elbeszélések sajátos, jól bevált módja gyanánt, ekphrasziszként, kép-leírásként kell életet lehelnie az ily módon fölvázolt „natura morta" szereplőibe. Aligha kétséges, hogy az újkori európai kultúrtörténet egésze (s nem csupán a barokk allegorézis) éppen e feladatkör betöltésre rendelkezik a leggazdagabb hagyománnyal és eszköztárral. Az pedig jobbára történetfilozófián, sőt egyáltalán filozófián kívüli előfeltételeken (magyarán s teológia lényegi hatásán) múlik, hogy a történeti képtár „megszólaltatásakor" újfent csak valamiféle ornamens, díszítő kultúra formálódik ki, avagy olyan, amelyik a létező kinyilatkoztatással alakít ki – akár igenlő, akár tagadólagos, de mindenképpen – tevőleges viszonyt.

A taubesi látleletnek megfelelően a visszavonhatatlan (apokaliptikus) szakadás előidézése a nyelvben – az „ugyan ki varrna foltot új posztóból régi ruhára" példázatát szem előtt tartva – egyszerre jelenti az ornamens, az arabeszk keletkezésének okát, és megszűnésének előidézését. A nem létező kinyilatkozatás titka huzamosabb időn át csak a kultúra, a nyelv dekoratív pompájával leplezhető el; pontosan ellenkezője ez annak a folyamatnak, amelyről Taubes a *Nyugati eszkhatológia* elején beszél: a történelem kiválása az indifferens időből – a kisimult vízfelszín fodrozódásához hasonlóan –, majd pedig Izrael, a „nyugtalan elem" leválása Babilon és Egyiptom „nyugvó alapzatáról" nem a történelemről szóló egyik riválisa elmélet előtárását jelenti, hanem a történelem „születésének" egyedül lehetséges útját írja le. Ebben az értelemben nem létezik reálisan fenntartható alternatíva, a(z el)szakadás végérvényessé válik, a felfeslő varratok megszűnnek immár díszítőelemekként funkcionálni. A bibliai kinyilatkoztatás nappali fénybe borítja a

világtörténelem felszínét, diszkreditálja az „el-leplező” felszín dekoratív pompáját, s a felszínt beborító egybefüggő ornamentika helyén összefüggéstelen, lokális léptékű alakzatokat, teória- és elbeszélésfoszlányokat hagy csupán.

A „nyugtalan elem” viszont változatlanul egyfajta messianisztikus feszültség hordozója – ez a tény önmagában, a szekularizáció szellemének alárendelt legújabbkori történetfilozófia nézőpontjából is jól látható. De ennyi, és nem több. Minthogy a fentiekre magyarázatot nem kínál, pontosabban nem képes adni, mindenfajta – a Blumenbergéhez hasonló, nagyhatású – legitimációs kísérlet, még ha olyan drasztikus felvilágosodás kritikával párosul is, mint (a) *Die Legitimität der Neuzeit* szerzője esetében, csak a felvilágosodás jellemzően szekularizált történetfilozófiai gondolkodásmódjának védbástyáin keletkezett réseket tömi be újra és újra. Látszólag korlátlanul, ám szellemileg nagyon is jól behatárolható módon a történetfilozófia hagyományán túli történetfilozófia elgondolása(i) mindezidáig a felvilágosodás hasonmásainak tűnnek. A régi posztóból vágott folt, amelyet az új ruhán keletkezett szakadásra varrnak. Ha ez a látlelet némiképpen bizarrnak is tűnik, még mindig fennáll a lehetősége annak, hogy – a mesterséges archaizálás ősi műfogásához idomulva – az előbbi megoldás kordivattá emelkedjék.

A toldozott-foltozott felületek elegáns ornamentikaként történő beállítása nem csupán a művész és a műtörténész, hanem a filozófus és a filozófiatörténész számára is egyfajta „alkotó szabadság” ösztönét hívja életre. Lényegében véve ugyanez a helyzet a töredékesen, „foltokban” fennmaradt hagyomány, valamint a fenntartó világ-egész viszonyát illetően is, legyen szó bár a kollázsról, avagy a freskó-maradványokat megjelenítő falfelület viszonyáról. Logikailag semmiféle más lehetőség

nem marad, mint hogy a fragmentumok, a lokális kontextusok emelkedjenek az *egész*, illetve az *egybefüggő teljesség* rangjára. Ahogy például az említett Újkor-vita, s ezzel együtt Löwith, Taubes, Blumenberg, Carl Schmitt és mások „közös világának" – megítélésem szerint – egyik legjelentőswbb gondolkodója, Odo Marquard beszél a történetfilozófia utolsó jelen- és jövőbeli mentsváráról, a történet-elbeszélés szabadságáról.[210] De nem csupán a szabadságáról, hanem a szükségéről is: „narrare necesse est."[211] Ám ennél a pontnál világosan kitetszik, hogy az elbeszélés-ornamensek hosszú-, sőt közép távon sem díszíthetik azt a világot, amely filológiai értelemben – vagyis a történész és a filozófiatörténész tevékenységének ipari méretűvé történő növelése folytán – gigantikussá terebélyesedik, „teoretikus értelemben" viszont olyan tenyérnyi méretű földdarabbá zsugorodik, amelynek fellelhetőségéről nem árulkodik semmiféle filológiai jellegű tudás. Mindenképpen szükség van tehát arra, hogy a kinyilatkoztatás megtagadott világa, s vele az apokaliptikus, eszkhatológiai szemléletmód helyén valamiféle új mitológia támadjon (aligha a semmiből, sokkalta inkább valamelyik „régi" modern alakváltozata gyanánt), s az új mitológia életre hívja azokat a mithográfusi reflexeket, amelyek az eredendően lokális érvényű mitologémákból, elbeszélés-variánsokból egybefüggő narratívát „fűznek" (vagy egyenesen: „varrnak") össze. Aligha kétséges ugyanakkor, hogy Löwith klasszikus műve az iménti következtetést megalapozó új mitológiák bármelyikét magától értetődő természetességgel a bibliai gondolkodásmóddal szembenálló *visszatérés* elméletek közé sorolná be. Úgy

[210] O.Marquard: *A politeizmus dicsérete* in. - -: *Az egyetemes történelem és más mesék* i.m. 80.
[211] u.o.

tűnik, hogy az eddigiek során főleg történetfilozófia-kritikaként meghatározott *Világtörténelem és üdvtörténet* is rendelkezik saját teoretikus utóéletét illetően. Ha pedig az iménti következtetés igaz, akkor a nyelvi, kulturális ornamentika olyan jelenségként ragadható meg, mint amelyik egyáltalán nem saeculum-föggő, sőt, par excellence „kor-talan", s amelyik nem pusztán a nem létező kinyilatkoztatás, hanem a nem létező mitológia el-leplezésére is hivatott. Ám kortalan arculata ellenére az ornamentika mégis rendelkezik teremtő erővel: képes elhitetni ugyanis, hogy amit elleplez, s amit feldíszít, valójában létezik. Ahogy művészetfilozófiai indíttatású remek esszéjében Hannes Böhringer fogalmaz: „Az ornamens erény volt egy szükségben, a tökéletlenséggel való ügyes bánásmód. Valaminek jelen kellett lennie, ami díszítésre szorult, a varrat, aminek egyszerre kellett láthatatlanná és áttetszővé válnia."[212]

Némiképpen átfogalmazva a fentieket azt mondhatnánk: annak a világtörténelemről, üdvtörténetről gondolkozó hagyománynak, amelynek korszakká terebélyesedő, ám egyúttal lezárulni látszó sorsát mind Taubes, mind pedig Löwith a háború után – mintegy az utolsó pillanatban készült látlelet formájában – egybefoglalta, az elmúlt bő félévszázad során egyszerre kellett „láthatatlanná" és „áttetetszővé" válnia azért, hogy ha *fennmaradását* nem is, de *megtagadhatóságát* mindenképpen biztosítani tudja. Más kérdés, persze, hogy az előbbi paradoxon eloldozhatatlanul veti fel: vajon miképpen lehet megtagadni valamit, ami – aktuálisan legalábbis – nem létezik? Filozófiatörténeti értelemben pedig két, egymástól radikálisan elkülönülő szellemi

[212] H.Böhringer: *Stílus és tárgyszerűség* in. *Kísérletek és tévelygések* i.m. 13.

mindenség – a már befejezett rosenzweigi, és az akkor éppen újjászerveződő heideggeri életmű – határvidékén keletkezett *Nyugati eszkhatológia* logikai státusza ugyanis – megítélésem szerint – a szó szoros értelmében az előbbiek során megkérdőjelezett paradoxon alapján jelölhető ki. Ehhez képest – miként már szó esett róla – Löwith, némiképp semleges módon, csupán utat nyit valamiféle „kereszténység utáni" eljövendő világkorszak, illetve a saeculummal kapcsolatos, feltehetőleg történeti jellegű gondolkodásforma lehetősége felé,[213] de kritikai műve, jellegénél fogva, nem lehet oly mértékben jövőre orientált, mint a műfajilag is történetfilozófiaként értelmezhető taubesi kísérlet. Egy dolog azonban mindenképpen bizonyos: a történettudós, a filozófus, netán a teológus bárhol is bolyongjon a klasszikus történetfilozófia utáni saeculumban, előbb-utóbb ismerős tájékokra lel, s talán éppen az így bejárandó „új kor" egyre ismerősebb arculata készteti arra, hogy elidőzvén egy darabig valamelyik divatos teóriánál, rövidesen szedje a sátorfáját, mert sem itt, sem ott nem lesz maradása.

5.

[Excursus: A 115. Zsoltár exegézise

[213] Löwith alább idézendő néhány mondata – a kulturhistóriai kontextust nem számítva – akár az ízig-vérig sztoikus Civero szellemiségét visszhangzó tacitusi *Agricolá*ból is származhatna: „A történelemnek nincs végeredménye. Problémáira sohasem volt és sohasem lesz belülről származó megtoldása, mert az ember történelmi tapasztalata a tartós kudarc tapasztalata. A kereszténység, mint történelmi világvallás szinte zátonyra futott. A világ ma is ugyanolyan, mint Alarik korában; csak az erőszakra és rombolásra – s az újjáépítésre – szolgáló eszközeink tökéletesedtek számottevően."
K.Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* i.m. 243.

Annak a fogalmi nyelv előtti megközelítésmódnak, amelynek a segítségével a történetteológia, illetőleg a történetfilozófiai gondolkodás terén végbement szekularizációt a világ-bálvány felöltöztetésének, horribile dictu az iménti idolum előtt – a filológia részéről – bemutatott békéltető áldozatnak neveztem, a legismertebb és legérzékletesebb példája a 115. *Zsoltár*. A hagyományosan a *Tehilim* IV. könyvébe sorolt dicsének szövege – szó szerinti fordításban – így hangzik:

(1) „Ne nekünk, Uram, ne nekünk hanem a te Nevednek adj dicsőséget.
(2) Miért mondják a népek «Na, hol van az ő istenük?»
(3) De a mi Istenünk az egekben van amiben csak kedvét lelte, megalkotta (azt).
(4) Bálványaik ezüstből és aranyból vannak emberi kéz alkotásai.
(5) Van szájuk, de nem beszélnek van szemük, de nem látnak.
(6) Van fülük, de nem hallanak van orruk, de nem szagolnak.
(7) Van kezük, de nem tapintanak van lábuk, de nem járnak.
nem jön ki hang a torkukon.
(8) Hozzájuk hasonlók lesznek alkotóik is és mindazok, akik bíznak bennük.
(9) Izrael, az Úrban bízzál segítségük és pajzsuk Ő.
(10) Áron háza, az Úrban bízzatok segítségük és pajzsuk Ő.
(11) Akik félitek az Urat, az Úrban bízzatok segítségük és pajzsuk Ő.
(12) Megemlékezik rólunk az Úr, meg fog áldani
Megáldja Izrael házát megáldja Áron házát.

(13) Megáldja majd az Istenfélőket a kicsiket a nagyokkal együtt.
(14) Szaporítson meg titeket az Úr titeket és fiaitokat is.
(15) Áldottai vagytok ti az Úrnak aki az egeket és a földet alkotta.
(16) Az egek az Úr egei de a földet az emberfiaknak adta.
(17) Nem a halottak dicsérik az Urat mindazok, akik a csönd [honába] szállottak alá.
(18) Hanem mi, mi áldjuk az Urat mostantól fogva mindörökké.
Dicsérjétek az Urat!"

A zsoltár első verse egy, évezredeken át előírt jámbor cselekedet, a quiddus ha-Sém, a Név megszentelésének óhajában teljesedi ki olymódon, hogy a megszentelő és a megszentelt – a zsoltáros szándéka szerint – más formában meg nem valósítható, mondhatni „ideális" egységet alkosson. Ennek az ideális egységnek a lebomlása, alapelemeinek – s egyúttal: alapszavainak – aláereszkedése, majd pedig, a dicsének áldozati jellegének megfelelően, újbóli felemelkedése jelenti a költemény logikai ívét, (azt a térbeli, szellemi alakzatot, amelyre a szavak, a félsorok – mint legfontosabb szintaktikai egységek – kifeszíttetnek), s biztosítja a zsoltár végső crescendóban összpontosuló dinamikáját.

A kiinduló egység, a *kavód* és a *sém*, dicsőség és Név elszakíthatatlan egymáshoz tartozása a bibliai verselés legfontosabb formai eleméhez, a paralellizmus membrorum jellegéhez idomulva általában szimmetrikus sémákra tagolódik. Ez a megállapítás a 115. *Zsoltár* szövegére nézve is jórészt igazolható, ám az első vers teológiai orientációját illetően mégis egyfajta triadikus szerkesztésmód a meghatározó, talán éppen azért, hogy az így felsejlő

asszimetria érzékeltesse és igazolja a „kezdeti" egység állapotából való kilépést. Ennek a kinduló asszimetriának az alátámasztásaképpen úgy gondolom, hogy a kavód kifejezés – a dicsőítés áldozatának voltaképpeni tárgya, az a valami, amit minden jámbor hívő az Örökkévalónak adni tud, noha ez a valami eredendően nem az övé, sőt a legkevésbé az övé a teremtett mindenség kézzelfogható és szellemi javai közül – nem csupán a *sém*re vonatkozik, hanem legalább annyira az *al-* prepozícióhoz („-ért", „miatt) kötődő *heszed* (hűség) és *emet* (igazság) szavakra is. E három kifejezés valamiképpen a Biblia hármas „üdvrendi tájolását" – teremtés, kinyilatkoztatás, megváltás – jelképezi, természetszerűleg anélkül, hogy a hagyományosan képszerű alakzatokra építő ókori héber szöveg egy pillanatra is kilépne metaforikus folyammedréből.

Az iméntieknek megfelelően a kavód-heszed-emet hármasság az üdvrendi tájolás alapvető elemeit jelenti; a *kavód* – a megszokott, jobb szó híján „morálfilozófiai értelmén" túl – a kifejezés etimológiájának megfelelően a teremtett dolgok „súlyosságát" fejezi ki, a *heszed* Isten és ember egymáshoz fűző kötelékét a kinyilatkoztatás ígéreteinek megfelelően,[214] az *emet* pedig az időben zajló események, végső soron pedig az egész világtörténelem majdani kiderülését (apokalüpszisz), s ily módon sajátos „verifikációját". A továbbiakban a zsoltár teljes szövegében a párhuzamosság elve az uralkodó, méghozzá elsősorban az egymásnak feszülő logikai elemek oppozitorikus rendje. Ennek az oppozíció-sornak a szellemi és formai eredete a *Genesis* elején még egyértelműen *jónak* ítélt termtés művén belüli hasadásban keresendő, amely meghasonlást okoz a

[214] Hivatkozással a Biblia Istenének azon ígérete, miszerint az egész mostani világ(mindenség) az ember kedvéért teremtetett. (*Gen.* 1,26-31.)

világ és az *ember* szintjén egyaránt. A Szinaj hegy lábánál elhangzó kinyilatkoztatás, s az itt megkötött szövetség szemszögéből pedig a világ egyre inkább Isten szavával és törvényével ellenszegülő mindenség, az ember pedig az Izrael *qahal*ján kívül eső népek (hagójjím), nemzetek szinonimájává válik. Ebben az értelemben a világ szellemiségét képviselő nyelv, törvény, nép, stb. csak egyfajta dekoratív háttérként, mélységdimenzióként szolgál annak a történelemnek a kibontakozásához és bemutatásához, amely a választott nép történelmi útjaként jelenik meg, s amelyhez mérten valamennyi nép, nemzet, illetve birodalom a Biblia istenének „választott eszköze" lehet csupán. (Lényegileg nem változik a helyzet az Újszövetségben, az *egyház* színrelépésével sem, hiszen ott az *ekklészia* görög kifejezése a héber *qahal* pontos szininimája azzal a különbséggel, hogy az *ekklészia* a világból „kiszólítottak", „kihívottak" nemzetek fölötti közösségét jelenti. Különösen radikálisan képviseli az iménti álláspontot a jánosi teológia, amely – ebből a szempontból – a Názáreti Jézus úgynevezett „Főpapi imájában" teljesedik ki.)[215]

A „világ" szólal meg tehát a 2. versben a „gójjím" kérdésén keresztül: „Na, hol van az ő Istenük". Válaszában a zsoltáros a Biblia legalapvetőbb teológiai üzenetét – az élet diadalát, és örökkétartó uralmát – foglalja össze és állítja szembe minden egyéb vallás és kultusz halál-filozófiájával, végső szinten pedig a halál szellemével. Ennek a kultikus szellemiségnek a megjelenítője a *bálvány-világ*, a meghasadt világ-fogalom szélső, negatív pólusa, amelyet a dicsének a 3. versben a teremtés eredeti intencióján kívülinek állít be; hiszen a világmindenség megteremtője és Ura, a *bóré-ólám* „amiben csak kedvét

[215] *Jn.* 17,1-26.

lelte, megalkotta azt". Másként fogalmazva: mindent jókedvében teremtett. A 4.-től a 8. versig terjedő szövegszakasz az előbbi theodiceai kérdés tisztázása után már a zsoltáros tulajdonképpeni vádbeszéde: pontosan leírja, hogy milyen is a bálványok világa, amely egyszerre köszönheti arculatát a teremtés hamis imitációjának (az isten képmások, illetőleg szobrok emberi kéz alkotásai), és a kinyilatkoztatott Törvény által tiltott, illegitim kultuszok hagyományának. Ennek megfelelően a bálvány-világ legfőbb jellemzője, hogy nincsen benne élet, az ábrázolás pedig az elmúlni nem tudó, megfagyott pillanat létmódját képviseli, olyan létmódét tehát, amely az örökkévalóság igézetével kecsegtet, valójában azonban még a tovamúló idő „életét" sem tartalmazza. („A halál arca a világ jele." – írja ezzel kapcsolatban Taubes,[216] másutt pedig a következőképpen érzékelteti a bálvány-világot megalkotó démiurgoszi mozzanat jellegét: „Az örök pillanat beágyazása az időbeli jelenbe a mágia műve, amelynek utolsó formája a művészet."[217] A bálvány-világ, s az azt létrehozó Démiurgosz, mesterember viszonyának sajátos paradox jellegére figyelmeztet végül a szoltáros a 8. versben: az *emet*, az igazság bekövetkeztének pillanatában nem a világ formálódik alkotójának képére és hasonlatosságára, hanem megfordítva. A teljes pompájában tündöklő, felékesített világ-bálvány immáron egy holt

[216] J.Taubes: *Nyugati eszkhatológia* i.m. 8.

[217] u.o. 14.; Taubes idézett megállapítása rendkívüli mértékben hasonló Emmanuel Lévinas *A valóság és árnyéka* (*La réalité et son ombre*) című, 1948-ban napvilágot látott esszéjének következtetéseihez. „Ha azt mondjuk, hogy a képmás bálvány, ezzel azt mondjuk, hogy végső soron minden képmás plasztikus, minden műalkotás szobor – az idő megállítása önmaga mögött." *A valóság és árnyéka* (Babarczy Eszter fordítása) „Nappali Ház", 1992/2.) 9.

mindenségnek hirdeti a mindent átfogó halott-kultusz totális diadalát.

Miután a halál örökkévaló szellemének művét mutatta be, a zsoltáros a Biblia örökké élő Istenének népét szólítja meg, ezen belül pedig külön „Áron házát" (bét aharón), vagyis az áronita papságot, az igaz kultusz letéteményeseit, végezetül minden"Istenfélőt" (elvileg tehát a prozelitákat is), arra buzdítva őket, hogy bizodalmukat az Úrba vessék, aki az ő számukra – megint csak a kinyilatkoztatás ígérete szerint – „segítség" (ezrá) és „pajzs" (mágén). Amiként a zsoltár nyitó szakaszában a „dicsőség", a „hűség" és az „igazság" (a felsorolt kifejezések tekinthetők isteni attribútumnak is) teljes bizonyossággal csak az örökkévalóság nézőpontjából időznek egymás mellett, úgy a zsoltár szövege is egyfajta ideális állapot megjelenítése céljából csúsztat egymásra különböző idősíkokat; a 12. sortól Izrael istene úgy jelenik meg, mint aki már mindig is meghallgatta a benne bízók imádságát, dicsőítő énekét, s azok, akiknek az imént a buzdító beszéd szólt, most úgy kerülnek elénk, mint a Mindenható áldásainak részesei: megáldatik Izrael, megáldatik Áron háza, és megáldatik valmennyi Istenfélő. Ennek a teljes egészében a messiási korban bekövetkező áldott állapotnak, ám rész szerint a történő idő bármely pontján megtapasztalható szellemi „aranykornak" az egybefoglalása mindaz, ami a 15.vers első felében kerül kimondásra: „Áldottai vagytok ti az Úrnak." (berúkim attem ladonáj). Aligha kétséges, hogy az idézett félsor – persze inkább szellemi, mintsem grammatikai értelemben – maga is áldásmondás, amely rendelkezik a jövőt kényszerítő erővel: „Így kell lennie."

Különös módon, a költeményt átszövő dichotómia ugyanennek, a 15.versnek a második felében bukkan fel újra, de immáron pozitív értelemben: a Biblia Istene itt

„oszé sámajim váárec”-ként, az „egek és a föld alkotójaként” kerül megnevezésre. A határvonalként felfogható „vav” kötőszó Isten és ember lakóhelye *között* húzódik – a következő sor egyértelműen fogalmazza meg: „Az egek az Úr egei, de a földet az emberfiainak adta” –, ám ez a kettősség a teremtés művének egyetemes harmóniáját a legkevésbé sem sérti. A Föld (erec) nem válik a majdani nyugati metafizikai gondolkodás *világ* fogalmának szinonimájává; a világ – azt lehet mondani „vég-érvényesen” – a *qahal*, a „kihívottak” közösség által hátrahagyott terrenum, a 115. *Zsoltár* kontextusában a *bálvány-világ* megfelelője. Szellemi ismertetőjegyeit tekintve olyan, mint a bibliai Micrajim, (Egyiptom), vagy Babilon, esetleg a qumráni és a talmudi Edóm, vagyis Róma szörnyeteg birodalma. A *qahal* – miként majdan az *ekklészia* – uralkodni rendeltetett a föld fölött, (s nem csupán a „tejjel mézzel folyó föld” fölött, hanem a „tébél” egész területén), más kérdés, hogy ezt az uralmát nyilvánvalóan csak a Messiás uralkodása idején lesz képes érvényesíteni, addig a föld és a világ bitorlók fennhatóságát kénytelen elviselni.

A zsoltár két verse, a 17. és a 18. nem csupán a szellemi optika megváltozott látószögét alkalmazza, hanem új grammatikai módot is bevezet: eddig a zsoltáros jobbára „Te”-ről (az Örökkévaló Istenről) és „ti”-ről (Izrael, Áron háza) beszél, a személyes névmásokhoz megfelelő igealakokat rendelve, illetve a mindenkori „ők”-et, a bálványokat és azok készítőit, kultikus tiszteletben részesítőit, egyszóval a világot vonultatja fel előttünk. Franz Rosenzweig (a) *Der Stern der Erlösung* III. könyvének egyik rövid részletében – „A 115. *Zsoltár* grammatikai elemzése” című miniatűr exegézisben – arról beszél, hogy a költemény logikai támpillérét a „mi”

személyes névmás, illetve annak ragozott alakjai jelentik.[218] Az 1. sorban a *lánu*, „Ne *nekünk* Uram, ne *nekünk*" dativusi esete, a 12.sorban a *zekáránu* igealak – „megáld *bennünket* [az Úr]" – többes szám első személyű igei személyragja, úgyszintén a 3. sorban, a *vélohénu*, „de a *mi* istenünk" főnév többes szám első személyű birtokos személyragja, végül pedig a 18.sor elejére helyezett nagy, ellentétező fordulat: *vaanahnú*, „*hanem mi* áldjuk az Urat" jelölt személyes névmása. A „ti" és az „ők" után a világban élő, de nem a világ törvényének uralma alatt álló „mi" szólama következik: „Nem a halottak dicsérik az Urat mindazok, akik a csönd [honába] szállottak alá. Hanem *mi*, mi áldjuk az Urat mostantól fogva mindörökké." (17-18.) A „vaanahú *nebárék* jáh" félsor cohortativusa, valamint a második félsor „időbeli tájolása" – „méattá vead-ólám" (mostantól fogva mindörökké) – Rosenzweig megfogalmazásával az „örökkévaló kórus" létmódját jelöli ki. Ezek szerint az örökkévaló kórus (amely azért némi hasonlóságot mutat a communio sanctorum eszméjével, különösen ami az orthodox keresztény álláspontot illeti) az *élet* diadalénekét zengi – szemben a holt bálványokat övező kultusz megnyilatkozásaival –; illetve, ahogy Rosenzweig fogalmaz: maga az élet válik halhatatlanná a megváltás örök dicsénekében.[219]

A jónéhány zsoltárban (6,6; 30,10; 78,4; 88,11-13; 145,4) visszatérő motívum – a holtak, de legalább ennyire a szellemi élő-holtak nem zenghetik a Mindenható dicséretét – a legérzékletesebb formában talán Hizqijjáhú (Ezékiás) király gyógyulását követő hálaénekében fogalmazódik meg, ahogy azt Jesája örökíti meg: „Mert nem a Seol magasztal

[218] Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, *Gesammelte Schriften, II* (Martinus Nijhoff, den Haag, 1976.) 280-281.
[219] u.o.

nem a halál dicsőít Téged, nem a sírba alászállók várnak igazságodra [vagy: reménykednek hűségedben; ló-jeszabrú jódé-bór el-amitteká]. Élő, élő, ő magasztal téged amiként ma én, apa a fiainak adja tudtul, hogy Te igaz (hűséges) vagy." (*Jes*.38,18-19). A kulcsszó itt is az *emet*, e kettős értelmű – „igazság" és „hűség" – kifejezés, amely azonban szorosan egybekapcsolódik a nagyobb nyomaték kedvéért kétszer is elhangzó *haj* (élő, eleven) melléknévvel. „Haj haj hu jódeká", (Élő élő ő magasztal Téged"), „kamóni hajjóm" („amiként ma én") – teszi hozzá Ezékiás. Ahogyan ez a dolgok természetes rendje szerint megszokott, a biológiai értelemben vett eleven lény fejthet ki csupán életfunkciókat, de szellemi értelemben is legalább ugyanígy áll a helyzet: a Biblia Istenének igazsága – avagy a világ, a történelem igazi, leplezetlen állapota –, illetve hűsége csak a szellemében élő számára tárulkozik fel, a holtak számára aligha. Az egymást váltó nemzedékek sorában, az (elvileg arc nélküli) örökkévaló kórus tagjai közt, mint megannyi Hizqijjáhú, mindenki pontosan tudja ezt.

Az Ótestamentum, illetve általában véve a Biblia szemlélete alapján egyetlen élőnek sincs önmagában vett igazsága, noha az egyes ember földi pályafutása során döntő mértékben hozzájárul ahhoz, hogy számára az apokaliptikus jellegű igazság milyen módon tárulkozik (majd) fel. Itt kell visszautalnom mindarra, amit e tanulmány mottóként idézett Kierkegaard szövegrész állít; vagyis, hogy bibliai módon értve „az igazság nem a szubjektumban rejtezik (amiként Szókratész hitte), hanem kinyilatkoztatás, amit hirdetni kell". Ha van, ha lehet egyáltalán valamilyen közlendője, s valamiféle „életfeladata" az örökkévaló kórusnak az „ólám hammétim", a holtak mindensége felé, akkor az éppen a nem szubjektumban rejtekező igazság hirdetése. Ennek a sajátos módon felfogott igazságnak azonban nem

valamiféle logikai értelemben vett verifikáció, vagy falszifikávió képezi a lényegét, hanem egyfajta megnyugvás. Az iménti igazság időtlen tekintetén pihen meg ugyanis minden, a történő idő legkülönbözőbb pontjáról feléje irányuló pillantás.

Mindamellett az örökkévaló kórus „létmódjához" nem csupán a történelmen végigáradó dicséret tartozik hozzá, hanem egyéb külsőségek is. Hiszen Izrael és az Egyház, valamint az iméntiekhez való viszonyra vonatkozóan a világ részére jónéhány összetéveszthetetlen szellemi koreográfia, illetve alapdallam különíthető el az elmúlt két évezred folyamán. Minden kórus másféle dallamot zeng, és másféle táncra kapaszkodik össze. Másféleképpen szól a filozófusok hellénekből és barbárokból álló kórusának panaszos dithürambosza, másként a teológusok – Kierkegaard nyomán – keresztény pogányokból álló kórusának dicsőítő éneke, megint másként a galuti zsidóság „Sion-sóvárgását" egybeötvöző nagy elégia, s végezetül egészen másként az a kórus, amelyről a 115. *Zsoltár* beszél. Aligha kétséges azonban, hogy a felhangzó dallamok közül mind a teológusoknak, mind pedig a filozófusoknak választania kell. A *műélvező* pozíciójából ugyanis nem látszik sem üdvtörténet, sem történelem.]

Rugási Gyula
Német rekviem

„Lényegében morális jelenség a nácizmus,
a régi, bűnös ember lemeztelenedése,
hogy felöltözhessen az új."

(J.L.Borges: *Deutches Requiem*)[220]

1.

Az 1949-ben napvilágot látott *Alef* című kötetben olvasható Borges egyik olyan elbeszélése, amelyet nem, vagy alig-alig terhel meg az argentin író életművének jól érzékelhető nyomasztó ballasztja, a (végtelen) önismétlés kényszere, s vele az apokrifszülő fantázia gáttalan áradása. Ebben a szabálytalan monológként felépített, feltételezem szándékosan elnagyolt, sőt, töredékesnek tűnő rövid írásban – amely Johann Brahmsnak az egykori mester, Schumann emlékére komponált, s 1869-ben bemutatott zeneműve nyomán a *Deutsches Requiem* címet viseli – olyan sajátos, „metafizikai párbaj" kerül megjelenítésre, ahol ugyan az egyik fél a deportált s a pusztulásba hajszolt költő, David Jerusalem még villanásnyi időre sem jelenik meg a színen, ám mégis, a felidézett esemény utolérhetetlen tömörséggel utal a nem sokkal korábban Európát ért borzalmak legfontosabb szellemi eredőjére: *németség* és *zsidóság* egyedülálló világtörténelmi viszonyára. Tekintettel arra, hogy Borgestől – mindenfajta megbocsájtható modorosság ellenére – mérhetetlenül távol állott az éppen általa kialakított aforisztikus jellegű esszé-forma szabadságát gúzsbakötő akadémikus filozofálás, csakúgy a céhes teológia művelése, a „világtörténelmi viszony" kifejezés mindenképpen magyarázatra szorul.

A *Deutsches Requiem* félig-meddig beavatási szertartásként értelmezhető szövege a kimondhatatlanul szép nevű Otto Dietrich zur Lindének, a tarnowitzi

[220] Jorge Luis Borges: *Deutches Requiem* (Dorogman György fordítása) in. - -: *A halál és az iránytű. Elbeszélések.* Jorge Luis Borges *Válogatott művei* I. (Európa, Bp. 1998.) 256.

koncentrációs tábor [sic!] parancsnokhelyettesének „lírai" önvallomása – kivégzésének előestéjén. Sajátos testamentumától zur Linde (akár csak az antik beavatási szövegek müsztagógészei, vagy éppen Nietzsche Zarathusztrája) azt reméli, hogy eléri majd vele néhány eljövendő tanítvány szívét, miközben a következőt ígéri: „Aki meg tud hallgatni, meg fogja érteni Németország történelmét és a világtörténelem jövőjét." („Quienes sepan oírme, comprenderán la historia de Alemania y la futura historia del mundo.")[221] De hát mit ért, mit érthet egyáltalán a „világtörténelem jövőjén" valaki, akit emberek sokaságának megkínzása, továbbá tömeggyilkosságok miatt ítéltek halálra? Vajon csupán egy beteg ember hagymázas víziójáról van szó, avagy diabolikus voltában is „komoly" elgondolásról, amely valamiféle mélyen rejlő összefüggésben áll a *világtörténelem* teória szellemi szülőhazájával, a Biblia szövegével, illetőleg a zsidó-keresztény kinyilatkoztatással? De ugyanígy, mi az értelme Borges nyelvhasználatában a „morális jelenség" minősítésnek? Talán egyszerűen arról van szó, amiről a hagyatéki fragmentumok között Nietzsche ír, miszerint „Ha az ember már nem hisz Istenben, annál makacsabban ragaszkodik a morálba vetett hitéhez."[222], vagy valami gyökeresen másról? Hiszen a *hitetlenség* és a tudatos *istentagadás* (aposztaszia)közt legalább akkora szakadék húzódik, mint amekkora igaz és hamis kinyilatkoztatás között – legalábbis a bibliai üdvrend értelmében.

Borges novellájának olvastán aligha lehet kétségünk afelől, hogy Otto Dietrich zur Linde pontosan tudja miről beszél, annál is inkább, mert szinte minden

[221] Jorge Luis Borges: *Deutches Requiem* in. - -: *Obras Completas.* 1923-1972. (Emecé Editores, Buenos Aires, 1974.) 578.
[222] Friedrich Nietzsche: *Az értékek átértékelése* (Romhányi Török Gábor fordítása, Holnap, Bp. 1998) 14.

mondatát egyfajta „új kinyilatkoztatás bűvölete" hatja át, az a bűvölet, amely a Harmadik Birodalom szédítő fölemelkedését, s megváltó áldozatként felfogott bukását csak rövid politikatörténeti epizódnak látja, ám a történelmi intermezzo mögötti szellemi tettnek örök és megmásíthatatlan jelentőséget tulajdonít. Rövid önvallomása alapján világossá válik, hogy zur Linde – a német küldetéstudat, sőt a germán sorsközösség ideológiájától megfertőződve –, ahogy egy igazi „Kerndeutsch"-hoz illik, már 1929-ben belép a Pártba. A háborút megelőző lázas évek, a Hitlerei létrejötte, az első pogromok, a Schopenhauer-, Nietzsche- és Spengler-olvasmányok befolyásolta kusza szövedékből, a majdani mozaik esetlegesen egymás mellé dobált elemeiből lassanként egy olyan megdöbbentő, ám megdöbbentő volta ellenére is szigorúan konzekvens teória körvonalai bontakoznak ki, amelyet a bibliai példával szemben joggal nevezhetünk *negatív üdvtörténet*nek. E negatív üdvtörténet minden pontján a bibliai kinyilatkoztatás világának totális tagadásával szembesülhetünk. Ráadásul mindez nem a fajgermán mítoszok, a jól ismert (neo)pogányság szellemében történik, ahogy ezt a legfelsőbb náci vezetés jobbára földhözragadt, plebejus jellegű okkult elkötelezettsége alapján ismerjük,[223] (noha a teológiai antijúdaizmus, valamint a keresztényellenesség ezeknek a zavaros elgondolásoknak is szerves tartozéka), nem, zur Linde elmélete fennkölt arisztokratikus regiszteren szólal meg, ezáltal az egész még dermesztőbbnek hat. A visszamenőleges verifikáció elvének megfelelően az utóbb „kikristályosodó" meggyőződés szinte vallásos módon

[223] A náci ideológia és a különféle okkult irányzatok viszonyáról – tudományos érvénnyel, nem a szittya könyvesboltok szintjén: Nicholas Goodrick-Clarke: *A nácizmus okkult gyökerei.* (Vinczvári László fordítása. Nemzetek Európája Könyvkiadó, Bp. 2003.)

legitimálja a tanulóéveket, amelyeknek legfőbb hozadéka a következő felismerés: „…megértettem, hogy új kor küszöbén állunk, és hogy ez a kor, hasonlóan az iszlám kezdeti időszakához, vagy a korai kereszténységhez, új embereket kíván." „Új kor", „új ember", valamint a korai iszlámra (alighanem Spenglertől, az *Untergang*ból elcsent gondolat) és az ókeresztény korra utaló analógiák egyfajta történetfilozófiai, vagy még inkább történet-teológiai keretbe foglalják az elbeszélő első pillantásra hagymázasnak tűnő mondandóját. Mintha csak a kései antikvitás szelleme kísértene: Ágoston és követői, Salvianus, Orosius erőfeszítésével szembesülünk, legalábbis úgy, ahogy azt a modern filológia – az üdvrend megértésére irányuló történeti reflexiókkal – tulajdonítja nekik, hiszen az említettek eredendő erudíciójától a „történeti reflexió" fogalma meglehetősen távol állott. Mégis, az újszövetségi *új ember* (kainosz antróposz, homo novus), illetve *új kor/szak/* (ho aión erkhomenosz, venturum saeculum) az iménti történeti reflexiók közvetítésével kerültek értelmezésre *szinte mindig* a nyugati teológiában.

2.

Az *új ember*, s vele a „levetkezni vágyott" *régi* (magyarul Károli Gáspár meghonosodott nyelvén: „óember") – mindaz, amiről zur Linde beszél – az újtestamentumi, s azon belül is a páli teológiában rendkívül pontosan egyetlen dologra, a (zsidóból vagy pogányból) kereszténnyé lett, azaz a megtért ember belső, szellemi metamorfózisára utal. Természetesen a belső metamorfózisnak – a keresztény alaptanítás szerint – mellőzhetetlen előfeltétele, hogy az új ember kizárólag a Megváltó, a Názáreti Jézus kereszthalála és feltámadása által születhet újjá; a Biblia semmilyen más utat erre a bizonyos átalakulásra nézve nem ismer. Borges

már idézett mondata a régi, bűnös ember lemeztelenedésével kapcsolatban nem más, mint az *Epheszoszi-levél* egyik szövegszakaszának parafrázisa. Az említett páli levél 4. fejezetének szóbanforgó része így hangzik: „vessétek le az előző életmódotok szerinti régi embert (apotheszthai hümasz kata tén proteran anasztrophén ton palaion athrópon), aki a csábító kívánságok miatt romlandóvá vált, újuljatok meg értelmetek szellemében/vel/ (ananeuszthai de tó pneumati tu noosz hümón), és öltözzétek fel az Isten szerint való új embert (anthrópon ton kata theon), az igaz állapotban, és az igazságból eredő szentségben teremtetett." (ktiszthenta en dikaioszüné kai hosziotéti tész alétheiasz; *Ef.* 4,22-24). Másutt, a *Római-levél* 6.fejezetében pedig azt olvassuk, hogy a régi ember „levetkőzése" szimbolikus értelemben a „palaiosz anthróposz" halálát is jelenti; „Hiszen tudjuk hogy a mi régi emberünk vele [ti. a Krisztussal] együtt megfeszíttetett (ho palaiosz hümón anthróposz szünesztauróthé), hogy hatástalanná váljék a bűnnek a teste (ti. a bűn hatalmában álló test), hogy többé már ne szolgáljunk a bűnnek." (*Róm.* 6,6). Végezetül pedig, az eddig felidézett szimbolikus nyelvet teljessé téve Pál apostol azt is kijelenti, hogy a Krisztus halálával együtt meghalt, majd az ő feltámadásával egyetemben új életre kelt „kainosz anthróposz" immáron gyökeresen más pozíciót foglal el a teremtés rendjén belül. A II.*Korinthoszi-levél* megfogalmazásával élve: „Ily módon, ha valaki a Krisztusban van, új teremtés az (hószte ei tisz en Khrisztó, kainé ktiszisz); a kezdethez tartozó dolgok elmúltak, és íme új jött létre." (II.*Kor.* 5,17).

Az idézett szövegrészek így, ebben az együttes formában a Szentírás eredeti „tájolását" ismétlik meg, illetve elevenítik fel újra. Megint felsejlik a teremtéstől a megváltásig ívelő út, amelynek mérföldköveit, tájékozódást

segítő útjelzőit a *világkorszakok* jelentik. Az ilyen értelemben felfogott tér-és időbeli tartomány kívül esik a fizika törvényein; *hajdan*, *most* és *eljövendő* egyszerre, egyazon időben jelenhet meg a történelem különböző pontjain élők számára, illetve a történelmi kortársak, az egyazon időben lakozók adott esetben gyökeresen más világkorszak polgárai lehetnek. Valódi együttidőzést ebben a diszkontinuus szellemi térben a Biblia „logikája" alapján a kinyilatkoztatás világa felőli elhívás kínál, amely a monumentális „világtörténelmi dimenziókat" minden esetben *személyessé* teszi, s egyúttal világkorszakok találkozását idézi fel (Kierkegaard megfogalmazásával: „Megáll a hívás a keresztútnál.")[224] Ha a fentiek fényében képzeljük el a régi embert, amint a számára életpályául rendelt úton jár, akkor ez a kinyilatkoztatás előtti világban rekedt lény olyan, mint a görög mitológia archaikus korszakának valamelyik szörnyszülötte, aki azonban nem arra vár, hogy allegóriává váljon, s ily módon „művészet és filozófia megváltásában" részesüljön, hanem valódi újjászületésre áhítozik. Amennyiben az iménti újjászületés nem történik meg – a „megtörténni" igének ugyanis épp ez a par excellence értelme – a szörny maszkot, méghozzá hangsúlyozottan szellemi, s nem pedig pszichikai, avagy morális szörny maszkot viselő ember nem képes átjutni az üdvtörténeti világkorszakokat elválasztó szakadékon; útja végeláthatatlanul kanyarog tovább, szó szerint „az idők végezetéig". Előfordulhat azonban, hogy valaki a megtérés *után* elindulva, avagy a „történeti kereszténység" – kierkegaardi kifejezéssel éve: a „keresztény pogányság" – régiói felől útra kelve igyekszik a palaiosz anthróposz

[224] Sören Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája.* (Hidas Zoltán fordítása, Atlantisz, Bp. 1998.) 25.skk.

szülőhazája, az eredendő bűnösség állapotát felhalmozó[225] kinyilatkoztatás előtti világa felé. Pontosan így jár el Otto Dietrich zur Linde is, aki „származását" illetően bizonyára szintén „keresztény pogány" lehetett, miként legzseniálisabb honfitársi közül Goethe, Hölderlin, vagy éppen Schelling és Nietzsche. Azzal, hogy a germán mámor, a legjelentősebb európai újpogányság, a faj és a vér mítosza „felé fordult",[226] kivetette bennsejéből a gyűlölt kereszténységet, megsemmisítette saját, lehetséges jövőbeli másának, a kainosz anthróposznak utolsó írmagját is. Ha így áll a helyzet, akkor mégis mi szüksége lehetett az elképzelt, tarnowitzi láger parancsnokhelyettesének arra, hogy a hangsúlyozottan nem keresztény, hanem zsidó David Jerusalemet is elpusztítsa, illetve, hogy tevékenyen közreműködjön az európai zsidóság (hosszútávon nyilván a földkerekség zsidóságának) kiirtásában?

Ez az a pont, ahol az iméntiek során lélekfilozófiai, avagy anthropológiai dimenzióban tárgyalt kérdés egészen nyilvánvalóan történetfilozófiai, történet-teológiai dimenzióba fordul át. Nem arról van szó ugyanis csupán, hogy egy és ugyanazon üdvtörténeti kérdés tanulmányozói számára a Borgesnél felemlített „új kor" más és más arcát mutatatja, hanem arról, hogy az említettek miként viszonyulnak az „eljövendő világhoz" (ho aión ho erkhomenosz, a héber „ha-ólám ha-bá"), feltételezve, hogy nem csupán az áldozat, David Jerusalem, hanem zur Linde is – a *Zsidó-levél* kifejezésével élve – „megízlelte az eljövendő világ erőit" („dünameisz te mellontosz aiónosz";

[225] *Jelenések könyve* 18, 5. Babilonnal kapcsolatban éppen ezzel a megfogalmazással él: „mert bűnei *felhalmozódtak* (szó szerint „összeragadtak", „ekolléthészan") az égig, és megemlékezett az Isten az ő jogtiprásairól."

[226] Ez a bizonyos *elfordulás* az újszövetségi *meta-*, vagy *episztrophé* szöveges ellentéte.

Zsid. 6,5). Ennek megfelelően zur Linde hagymázas, de logikailag kristálytiszta ideológiájában nyomatékos hangsúlyt kap a *negatív* jelző – valamennyi fontos bibliai üdvrendi kifejezésre vonatkozóan. Nem csak negatív kinyilatkoztatásról és megváltásról kell tehát beszélnünk, hanem negatív üdvtörténetről is, amelynek valamennyi eleme tervszerűen épül egymásra.

Az eddigiek során nem esett róla szó, hogy bibliai értelemben létezik egy olyan, világkorszakokon átívelő *üdvrendi út* (az Újszövetség nyelvén valószínűleg „hodosz tész oikonomiasz"-nak kellene neveznem), amelyet az érintettek nem csak személyes voltukban járnak be, hanem elsősorban *népként*; ez Izrael útja. Amennyiben tehát személyes tettnek minősíthető az, hogy zur Linde kiirtotta önmagában (és nyilván még másban is) a keresztényt, úgy David Jerusalemhez egészen másképp kellett viszonyulnia; a „személyes" minősítés itt automatikusan értelmét veszti. Ha náci ideológiának a zsidósággal kapcsolatos sztereotip vádpontjait vizsgáljuk, akkor hamar be kell látnunk, hogy ennek a *nem személyes* viszonynak megvannak a maga üdvtörténeti előzményei. A szóba jöhető példák közül kétségtelenül a legfontosabb a félig zsidó, félig edomita (arab) Heródesnek a „betlehemi gyermekgyilkosság" néven elhíresült rémtette. Heródes ugyanis egyszerűen belenyúlt a messiási genealógiába (háberül „széfer tóldót"-ba) abból a megfontolásból, hogy diszkreditálja a messiási próféciákat gondolván, hogy ha egy bizonyos csecsemőt sikerül megöletnie, akkor sikerül vakvágányra terelnie a megváltás menetrendjét is. Hiszen az, akinek el kell jönnie bizonyára nem is jön el soha. Heródes iménti elgondolása a legsátánibb tervnek bizonyult egészen a *Soá* bekövetkeztéig. Ugyanis még az edomita uralkodó is beérte azzal a megfontolással, hogy Izrael megváltatlan nép maradjon, azaz olyan legyen, mint a többi, ám Hitler és

környezete egyenesen a *nem nép*[227] víziójáig jutott el, vagyis a zsidóságnak, mint népnek a kollektív megsemmisítését irányozta elő. Ha ugyanis – bogozhatjuk tovább ennek a diabolikus logikai konstrukciónak a szálait – keresztény kultúrkörben felnőve feltételezzük, hogy a Messiás mégiscsak megszületett és eljött (itt már nincs mit tenni!), a másik üdvtörténeti pályát kell megsemmisíteni, azt, amelyiket az imént Izrael útjának neveztem. Történeti, jogi, politikai nézőpontból mondhatjuk tehát azt, hogy a Holokauszt „irracionális" esemény, teológiailag, pontosabban a Biblia nézőpontjából viszont nagyon is „racionális". Történeti, jogi, politikai nézőpontból mondhatjuk azt, hogy a Holokauszt az egyik történelmileg megesett genocídium a sok közül, teológiailag, pontosabban a Biblia nézőpontjából viszont tökéletesen egyedi esemény.

Aligha lehet kétséges, hogy zur Linde hátborzongató racionalizmusa pontosan számol mindezzel, s csaknem tökéletesen fölépített logikai művében – ahol talán még David Jerusalem elpusztítása is torz engesztelő áldozattá magasztosul – a háború elvesztése (vagyis az „új nép", a germánság ideológiájának összeomlása) után is a jövő nemzedékekre testálja „minimum programját": „Az a fő, hogy az erőszak uralkodjon, ne a keresztény szolgaság és félénkség. Ha a győzelem, az igazságtalanság és a boldogság nem való Németországnak, hadd legyen más

[227] A *nem nép* (ló am) ószövetségi kifejezés idiomatikus érvénnyel jelentheti ugyan a névtelen, jelentéktelen népcsoportot, a prófétai szövegek szellemében viszont – a Biblia Istenének „szemszögéből" – a szövetségre méltatlan, jobbára az idegen istenek imádásának vétkében bűnös Izraelt jelöli. A legismertebb példa Hósea próféta parázna nőtől született fiának a neve: „Nem népem." A név bibliai magyarázata: „Mert nem vagytok az én népem, és én sem vagyok a tietek." (*Hós.* 1,8).

nemzeteké. Legyen mennyország, ha mi a pokolban vagyunk is."

3.

Azoknak az üdvtörténeti léptékű fogalmaknak a sorából, amelyeket Borges főhősének monológjában aggályosan pontos koreográfiának alárendelve felemlít, egy valami hiányzik szembeötlő módon: a *birodalom* eszméje. Az imperium-gondolat hiánya azért is különösen feltűnő, mert szerepe eléggé kézzelfogható módon egybefonódott a XX. századi német történelemmel. Nem tudhatom, inkább csak sejtem, hogy az iménti fogalomkörről talán azért sem történik említés a *Deutsches Requiem*ben, mert így Borges megszabadult egy bonyolult – s dramaturgiai értelemben bizonyára fölösleges – kitérőtől, egy fajsúlyos és átfogó paradoxon magyarázatától. Arról van szó ugyanis, hogy Dietrich Otto zur Linde (csakúgy, mint számos arisztokrata, illetve közrendű SS-, vagy Wehrmacht-tiszt) jogi értelemben annak a Harmadik Birodalomnak a polgára, amelyik minden ízében-eresztékében a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás halálos ellensége, teológiai-történetfilozófiai értelemben viszont annak a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás által életre hívott gondolati univerzumnak a porszemnyi eleme, amelynek a hitleri Reich is törvénytelen genealógiai oldalhajtása csupán.

A birodalom képzete a Biblia szemlélete alapján abban a teóriában kristályosodik ki, amelyet a nyugati teológia *translatio imperii*ként ismer, s amelynek közvetlen politikatörténeti vetülete a korai középkortól fogva – mind Keleten, mind pedig Nyugaton – az úgynevezett *renovatio imperii* gondolat. Eszerint Dániel próféta világtörténelmi látomásaitól fogva jól nyomon követhető, hogy a Biblia Istene a választott nép, s csakúgy az Egyház sorsát –

büntető, vagy éppen jutalmazó akaratának megfelelően – különböző világbirodalmak (Babilon, a méd-perzsa birodalom, a makedónok, illetőleg a diadokhoszok országai, Róma, stb.) láncolatai révén teljesíti be. A kései antikvitástól fogva részint Bizánc, később a Romanovok, mint „Nea Rómé", részint pedig a Frank Birodalom, s annak „jogutódjaként" (962-től) a „Szent Német-Római Birodalom" az ókori Róma világtörténelmi pozíciójának örökségét tulajdonítja magának, egyfajta megújhodás (renovatio) formájában. Tekintettel arra, hogy a *renovatio* eszme közjogilag teljes mértékben a politikai-teológia hatása alatt maradt, továbbá köszönhetően Napóleon valóban „világtörténeti tettének", amikor is 1806-ban véget vetett a Német-Római Birodalom fennállásának, a hitleri imperium mindenképpen újjáalapításra szorult. Az alapítás jellege természetesen megfelelt az „új kor" és az „új ember" eddig érintett eszményének, ám maga az alapítás – akár tudva, akár tudatlanul – egyfajta archaikus szemléletmódhoz való visszatérést jelentett inkább, olyan visszatérést, amely feltehetőleg a *tarnslatio* eszme vonzásköréből való szabadulással kecsegtetett.

1945 tavaszán, majd pedig – saját állítása szerint emlékezetből – kora nyarán, immáron az angol internálás idején írta meg Carl Friedrich von Weizsäcker azt az átfogó történeti esszéjét, amely az *Egy történelmi konstrukció kísérlete* címet viseli. Aligha kétséges, a fenti írást a krízis, s a krízis nyomában járó számvetés igénye diktálta; de bárhogyan légyen is, ez a ragyogó eszmefuttatás tökéletesen belecsatlakozik abba a szellemi nyomvonalba, amelyet a *Deutsches Requiem* eddig felidézett tágabb kontextusa rajzol ki. Weizsäcker gondolatmenetének kiindulópontjául a Staufok (az imént II. Ottó révén már említett) korát választja, vagyis a német birodalmi hegemónia kialakulásának időszakát. Az Ottók megalkotta

császárság történetfilozófiai, logikai alapzatának azt a sajátos kompromisszumot tekinti, amely *kereszténység* és *nemesség* között alakult ki a frank imperium felbomlása után. „A politikai hatalom akkoriban egész Európában a germán nemesség kezében összpontosult. Ez lényegében vér szerinti nemesség volt." – írja, majd így folytatja: „A nemesség pogány örökség, a kereszténységhez képest kész természet. A kereszténység: szellem. Krisztus azért jött a világba, hogy tüzet gyújtson. A szellem tüzét, amely elemészti a természetet. Krisztus nem azért jött, hogy békét hozzon, ő kardot hozott. Kereszténység és természetes nemesi világ végső soron összeegyeztethetetlenek. A középkor drámája az, hogy leleplezi ezt az összeegyeztethetetlenséget. Az újkor a konzekvenciák legöngyölítése."[228] Weizsäcker megközelítésében nem az az elsődlegesen érdekes, ahogyan Schelling és Hegel nyelvét alkalmazza a történeti analízis céljaira, hanem az a hallatlanul pontos látlelet, amellyel a német birodalom-eszme kérdését megközelíti. Valóban, a náci hatalmi ideológia sokrétű és nyilvánvaló okkult gyökerei ellenére is létezik az egész problémakörnek – s vele az alapítás gesztusának – a napi politikai tartalmaktól kilúgozott, szinte „éteri" történetfilozófiai tradíciója, amely lényegében azonos *Blut* és *Geist* véres, ám korántsem szellemtelen konfliktusának a megjelenítésével.

A Harmadik Birodalom alapításának szimbolikus tettében benne foglaltatik egyfajta sajátos „méregtelenítési folyamat" is: a Vér művének megtisztítása a romlott Szellem mákonyától, vagyis a zsidó-kereszténység kényszerű örökségétől. Túl azon, hogy az ilyen értelemben

[228] Calr Fiedrich von Weizsäcker: *Egy történelmi konstrukció kísérlete.* (Molnár Anna fordítása) in. - -:*A német titanizmus.* Szerk. Ara-Kovács Attila, Európa, Bp. 1989.) 137-138.

felfogott „méregtelenítés” szükségképpen mágikus aktus, amelynek lététől és gyakorlásától a nyugat-európai közgondolkodás a XIX. század közepe óta elszokott, a Vér szövetsége, a „Vaterland” eszményiesítése , a szőke, kékszemű germán ideál piedesztálra emelése – megint csak paradox módon – elválaszthatatlanul együtt jár egy új „választott”, avagy „szent nép” (ha tetszik: „goj qados”) világtörténelmi színrelépésével. Bármily képtelenségnek hat is, a korai kereszténység időszakában – a különféle gnosztikus irányzatokkal, a markionita hagyománykörrel szemben – lezajlott polémiák óta (ahol is a kiválasztottság birtoklása volt az elsődleges tét), a 30-as, 40-es évek németsége bizonyult az első olyan önjelölt választott népnek, amely nem a legmagasabbrendű *pneumatikus* jellemvonásával kérkedett, hanem a vér és a test, illetve az előbbi révén a lélek kitüntetett szerepével. (Az ókeresztény kornak – a páli teológiára alapozott – felfogása értelmében ugyanis az ember legmagasabbrendű, s ezáltal leginkább Istenközeli alkotórésze a szelleme /pneuma, spiritus, Geist/, s az antropológiai kérdéseket érintő antagonisztikus viták is az iménti szemléleti bázist tekintették „közös nyelvnek”.) Természetesen a „szellem lefokozásának” megvannak a maga szigorú értelemben vett – legalább Schellingtől levezethető – filozófiatörténeti előzményei, de a kérdés epicentrumára vonatkozóan igazából olyan, a 20-as, 30-as években fogant művek említhetőek, amelyek a filozófia és a teozófia határvidékén állnak, tehát ha csak minimális mértékben is, de filozófiai megnyilatkozásként is értelmezhetőek.

A szóbajöhető művek közül hármat szeretnék megemlíteni: az egyik Leopold von Ziegler terjedelmes

könyve, (a) *Das heilige Reich der Deutschen* (1925)[229] – szemléletmódját érdemes összevetni Alois Dempf négy évvel később napvilágot látott nagyszerű történész szakmunkájával, a *Sacrum Imperium*mal[230] -, a másik Ludwig Klages egyenesen monumentális munkája, (a) *Der Geist als Wiedersacher der Seele* (1929-32),[231] a harmadik pedig a teljesen mongolid külsejű Hermann Keyserling gróf (családfáját egészen Dzsingisz kánig vezette vissza!) *Südamerikanische Medizationen*je.[232] Mindaz, ami az említett írásokban egyértelműen megmutatkozik, az nem egyszerűen a filológia extremitásaiként fogható fel, hanem a Hitlerei létrejöttét megelőző évek aurája, a szellem szinte gátlástalan identitáskeresésének megannyi lehetősége elevenedik meg előttünk. Aligha szorul bizonyításra ugyanis, hogy az egész edddig vázolt birodalom-problematika (vagy még inkább birodalom-fantazmagória), s vele a zsidó-keresztény szellemiséggel szemben alkalmazott „méregtelenítési folyamat" szorosan egybefonódik a fent említett művek teoretikus erőfeszítésével: valamiféle, a bibliai kinyilatkoztatástól érintetlen, „szellemi világkorszak" rekonstrukciójának igényével. Ezek a ködös teóriák ugyanis éppen úgy beépültek a Harmadik Birodalom szimbolikus alapzatába, miként ama fennkölt régiók, amelyek közül zur Linde legfontosabbakként kettőt említ meg, a zenét és a metafizikát, valamint a már többször is szóbahozott alantas

[229] Leopold von Ziegler: *Das heilige Reich der Deutschen.* I-II. (Daumstadt, 1925.)
[230] Alois Dempf: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politichen Renaissance*, Oldenbourg, München - Berlin, 1929)
[231] Ludwig Klages: *Der Geist als Wiedersacher der Seele* (J.A.Barth - E.Bonvier, München – Bonn, 1960.)
[232] Hermann Keyserling: *Südamerikanische Meditationen.* (Deutsche Verl-Anst., 1933.)

szférák, a különféle okkult ideológiák. Hosszú időnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a birodalom-eszme a német jogi, történeti, politikai gondolkodásból érezhetően kioldódjék. Otto Dietrich zur Linde vészterhes jövővel átszőtt testamentumában persze ennek a „kioldódásnak" a lehetősége is benne foglaltatik, alkalomadtán úgy, mint egyfajta prófétikus akarat beteljesülése. „Sok mindent el kell pusztítani ahhoz – írja Borges –, hogy fölépüljön az új rend; már tudjuk, hogy Németország is közéjük tartozott. Valamivel többet adtunk,mint az életünket, édes hazánk sorsát adtuk oda. Hadd átkozódjanak és sírjanak mások; én örülök, hogy adományunk teljes és tökéletes." Tudjuk jól, az „új rend" (el nuevo orden), vagy a „mi teljes és tökéletes adományunk" (nuestro don orbicular y perfecto) teljességgel paradox fogalmak, hiszen első látásra nem fejeznek ki mást, mint a romlás és a pusztulás képeit.

4.

A birodalom romjai maguk alá temetnek győztest és vesztes egyaránt; az ilyenkor szinte kényszerítő erejű kérdés így hangzik: vajon a feltételezett túlélők számára miféle vészterhes jövő, vagy éppen megszelídült múlt kínál asylumot, a politikánál is égetőbb szellemi menedéket? Németség és zsidóság viszonyában – legalábbis a felvilágosodás kora óta egészen a „jövő megsemmisítésére" irányuló náci törekvésekig – többször is fölmerült a múltbéli menedékkeresés lehetősége; egyrészt asszimilációt elutasító, főleg dél-német zsidóság körében, másrészt pedig a német nemzet történeti, etnikai heterogenitását példaként felhozó érvek közt. Az utóbbi elgondolások – szimbolikus értelemben – együtt járnak a legmagasabbrendű történetfilozófiai teória, a birodalom-eszme „lebomlásával". Ha ugyanis a *Reich* nem tűri meg határain belül a számára

idegen testnek számító zsidóságot, akkor egy másik, történelmileg korábbi jogi szerveződés, a *Bund*,[233] vagyis a (törzs)szövetség példája merülhet fel menedéket adó lehetőség gyanánt. Erre vonatkozóan az általam ismert legszebb filológiai példa a kiváló ókortörténész, Theodor Mommsen (messzemenően filoszemita) állásfoglalása az 1879-80 táján zajló kiterjedt antiszemita viták idején. Mommsen úgy érvelt, hogy amiként a Julius Caesarnál, Tacitusnál felemlített germán törzsek – akik alkalmasint halálos ellenségei voltak egymásnak – sikerrel integrálódtak a német nemzet-testbe, olyannyira, hogy már réges rég eszükbe sem jut ellenségként tekinteni egymásra, úgy teljességgel méltatlan és jogtalan az asszimilációra hajlandó zsidóságot (e felfogás alapján nyilván az „elveszett tíz törzset"!) kirekeszteni a német kultúrából és hagyományból. Az egész gondolatmenet a következő érvben teljesedik ki: „Persze Izrael gyermekein kívül még sokan mások is lehullnának a német nemzetről, ha Tacitus Germaniája alapján helyesbítenénk mai állapotát."[234] Mai fejjel nem könnyű megérteni, vajon Mommsen, a nagyszerű tudós és kifogástalan jellem abszolút jószándékú elgondolását mi motiválhatta? Mindenesetre az iménti, talán „metafizikai tribalizmusnak" nevezhető megközelítésmód úgy tekint a korabeli németajkú zsidóságra, mintha mondjuk a „vad porosz törzsek" után jelentek volna meg neofita szereplőkként Magna Germania történelmi színpadán.

[233] Emlékezhetünk rá a közelmúltból, hogy milyen aggályos szimmetriával oszlott meg a *Bund*-, illetve a *Reich*-szimbolika (bár az utóbbi rangrejtve) a hajdani NSZK, illetve NDK államapparátus között.

[234] Theodor Mommsen: *Még egy szó zsidóságunkról.* (Szávai Nándor fordítása) in. *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai.* (szerk. Salyámosy Miklós, Európa, Bp. 1981.) 373.

Akárhogy is legyen, a *Reich* és *Bund* történelmi stációi között folyamatosan úton lévő „törzsek" mindenképpen új népet – zur Linde testamentumának szellemében: „világtörténelmi népet" – kell hogy alkossanak, hiszen a „régi" képtelen valódi egységbe forrni. A kivégzésére váró tiszt okoskodása alapján a szóbajöhető példák – a jövőből visszatekintve – nem egyszerűen kudarcként értékelhetőek, hanem súlyos paradoxonba torkollanak. „Hermann, amikor egy ingoványban tönkreverte Varus légióit, nem tudta magról, hogy egy majdani Német Birodalom előfutára; Luther, a Biblia fordítója nem sejtette, hogy az a célja, hogy létrehozzon egy népet, mely mindörökre szétzúzza a Bibliát." – írja Borges.

Kinyilatkoztatás híján viszont csupán egyetlen, szinte zenévé magasztosuló akarat tartja hatalmában az egyes ember lelkét és a magukat népként beteljesítők küldetéstudatát. A mindennapok apró rezdüléseit is átható háború, annak mindenfajta perverzióival, a pusztulás mámorával, fanatizmusával, halálkultuszával. Vagyis a *boldog háború* ideája – ahogy zur Linde fogalmaz. „Eközben egy boldog háború nagy napjai és éjszakái váltották egymást felettünk. („Mientras tanto, giraban sobre nosotros les grandes días y las grandes noches de una guerra feliz.") A szeretethez hasonló érzést szívtunk be a levegővel. Mintha hirtelen közel kerülnénk a tengerhez, ámulat és ujjongás volt a vérünkben. Minden más volt azokban az években; még az álmok íze is." Valóban, „az álom íze" (el sabor del sueno) – lehet, hogy az úgynevezett életösztön hozadéka, de az is lehet, hogy az amor fati megnyilatkozása – is más az új nép tagjai, az erő, az akarat megtestesítői számára, mint ama rabszolgaivadékok tudatalattijában, akiket a zsidó költő, David Jerusalem képvisel. Jerusalem ugyanis – mint afféle hazátlan minnesänger – „a boldogság megéneklésének szentelte a

tehetségét", s noha zur Linde világossá teszi, hogy nagyra becsülte áldozatának költészetét (betéve tudta számos hosszú versét), ezeket mégis az életképtelenség megnyilvánulásainak tartotta.

A Nagy Háború ideája sokszor és sokféleképpen kísértette meg a XIX. század végi, és a XX. század eleji német költészetet[235] – az ebből a szempontból programadó kétségtelenül Stefan George meglehetősen bombasztikus életműve –, sőt, talán még azt is mondhatnánk, hogy ezeknek a látomásoknak egy része kifejezetten profétikus formát öltött, ám összességében a valódi apokaliptika helyett csak a túlélők fáradt rezignációja maradt, vagy éppen az a fajta perverz öröm, amely a háborúk előestéjén jellemzi a hadba vonulókat. Nem maga a pusztulás ténye az érdekes tehát, hanem a pusztulást megelőző várakozás pillanatai; ahogy George remetéje mondja: „ez a borzongás volt a legszebb…" (*A háború* című vers *Az új birodalom* című kötetből; Szabó Lőrinc fordítása).

A várakozás, illetve a várt esemény beteljesülését megelőző utolsó pillanat felfüggesztése – nevezhetnénk ezt az eljárásmódot akár „pszeudo-apokaliptiának" is[236] – Borges talán legerősebb írói fegyvere. Megállítani a pillanatot egy utolsó tablóképen, ahol felvonul élő és holt, hajdan és most, győztes és vesztes egyaránt, elidőzni a tovamúlónál, amely megmerevedett, felnagyítani apró nüanszokat, kényelmesen eljátszani a jelenet kiszámítható és kiszámíthatatlan következményeivel, (úgy, ahogy azt tovább már nem fokozható módon az 1943-ban íródott, s

[235] A kérdés szellemi-filozófiai hátteréről: Carl Fiedrich von Weizsäcker: *A német titanizmus.* (Molnár Anna fordítása) in. - -: *A német titanizmus.* i.m. 23-24.

[236] A borgesi életmű e központi jelentőségű formai eleméről: Claudio Magris: *A reveláció, amely nem következik be soha.* (Gajdos Zsuzsa fordítása) in. „Nagyvilág", 1997.) 3-6.

Prága 1939-es megszállásakor játszódó, *A titkos csoda* című novellában olvashatjuk) – az iménti eljárásnak kétségtelenül az argentin író a legnagyobb mestere. De mi történik akkor, ha – miként az ilyesmi rendesen, nap mint nap játszódik le a szemünk előtt – az irodalmi kegyelem állapotában levő pillanat mégis csak elmúlik, s a feltorlódó idő áttöri a vele szemben emelt gátakat? Borges életművének ismeretében nyugodtan kijelenthetjük: nem történik semmi. Ugyanis az előbbi eshetőségnek *nem szabad* megtörténnie. Ha megtörténne, Borges aprólékosan felépített műve egy csapásra összeomlana; hiszen ez a mű tökéletesen izolált az „irodalmon kívüli világtól", s teljességgel ellenséges vele szemben. Ahogy pompás esszéjében Claudio Magris írja: „Borges a papír melankóliájának nagy költője, tisztában van azzal, hogy a hivalkodó szavak mögött sivárság rejlik."[237] Adott esetben tehát a melankólia sem valódi, hanem artificiális életérzés; az utóbbi, illetve az imént elősorolt jellemvonások tökéletesen illenek Borges munkásságának csaknem valamennyi részére. Ám a *Deutsches Requiem* egyedi zsenialitása talán épp abban rejlik, hogy a kimerevített pillanat aurája kisugárzik az „irodalmon túli világba", (a háború közvetlen élménye ebből a szempontból nyilván nem elhanyagolható), Otto Dietrich zur Linde és David Jerusalem története lerombolja a korántsem stilizált válaszfalakat anélkül, hogy – valamiféle kényszerű filozofálás miatt – a novella műfaja föladná önön formai kereteit. Feltehetőleg azért, mert jószerével semmi sem vált múlttá mindabból, amiről zur Linde testamentumában szó esik. A saját dimenzióiban és a maga módján a novellabeli „boldog háború" folyik tovább; a kimerevített pillanat nem

[237] u.o. 268.

valamiféle fényképfelvételhez hasonlít tehát, hanem olyan, mint egy újra és újra megszólaltatásra váró zenemű.

5.

Az a fajta életközeg, amelynek minden szereplője, alkotóeleme valamiféle boldognak mondott időtlenség állapotában szabadon lebeg, egyszóval képtelen múlttá válni, (avagy másként megfogalmazva: valamilyen kívülálló Akaratnak engedelmeskedve nem hajlandó elmúlni), szinte bizonyosan szembetalálja magát az *elhordozhatatlan bűnösség* terhével, mintha csak egy kőkolosszus zuhanna rá valahonnan a régmúltból.[238] A menekülés és egyúttal a tehertől való szabadulás egyedüli módja a bűntudat elhessegetése, a bibliai kinyilatkoztatás világával így vagy úgy, de bizonyos mértékig mindenképpen kapcsolatban lévő morál felfüggesztése. Noha zur Linde – amint már szó esett róla – ifjúságának négy legfontosabb élményforrása közt nevezi meg Brahmsot, Schopenhauert és Spenglert, (az utóbbiról még cikket is ír *Abrechnung mit Spengler* címmel), nyilvánvaló, hogy a novella sajátos szellemi aurájának meghatározó kútfeje, a negyedik említett név, Nietzsche.

Az Otto Dietrich zur Linde megálmodta „új ember" karaktere, habitusa, de ugyanígy, elnagyolt arcvonásai is – mind-mind a *Zarathusztra* szerzőjének elgondolásait tükrözik. Nem véletlen, hogy a testamentum minden kulcskifejezése a bibliai üdvrend terminológiájának kiforgatása, illetve tagadása, hiszen a megtagadott, sőt pusztulásra ítélt zsidó-keresztény világ brutális

[238] A „régmúltnak" ebben az értelemben semmi köze sincs az indogermán nyelvek temporális viszonyaihoz; a novella sajátos nietzschei-borgesi kontextusában elsősorban az ótestamentumi Törvény világát jelenti.

„kritikájának" leglátványosabb területe éppen a *morál(filozófia)*. Ezért mondja zur Linde: „Hitler azt hitte, hogy *egy* országért harcol, de valamennyiért harcolt, még azokért is, amelyeket megtámadott és megvetett. Nem számít, hogy az énje nem tudta; benne volt a vérében és az akaratában. A világ majdnem belepusztult a zsidó vallásnak ebbe a betegségébe, ami Jézus hite; mi megtanítottuk az erőszakra s a fegyver hitére." Kissé fura ugyan ilyen mondatokat, mint például „No importa que su yo ignorara; lo sabían su sangre, su voluntad." spanyolul olvasni, hiszen a kifejezések nagy része mégis csak a szövegrész szellemi anyanyelvén, németül hangzana jól, ám a szavak külső burkát így is átégeti a „Blut" és a „Wille", nem hagyván kétséget afelől, hogy az üzenet melyik metafizikai régióból érkezik.

A kulcsszó az *akarat*, amelyben remekül megfér egymás mellett a schopenhaueri „Verneinung des Willens zum Leben" és a nietzschei „Wille zur Macht" Az akarat műve hivatott arra, hogy részint elpusztítsa a zsidó-keresztény rabszolgavallás rekvizitumait a Földön, s az emberi lélekben egyaránt,s hivatott arra is, hogy új világot támasszon a glóbuszon. Mindahhoz, hogy ez megtörténhessen szükségképpen meg kell semmisíteni a zsidó-keresztény morál sarokköveit, az eredendő bűn következményeit, a bűntudatot, a lelkiismeretet, a Törvény parancsolatait és rendeléseit, (legfőképpen azokat, amelyek a *Római-levél* megfogalmazásával nem a kőtáblára, hanem a szívre vannak felírva). Nietzschénél az akarat a „morál genealógiájának" végpontján áll, az áteredő bűn helyén; sohasem lehet önmagában való, mindig tranzitív,[239] mintegy beteljesítve a nyugati morálfilozófia megalapozójának, Szent Ágostonnak a maximáját,

[239] Friedrich Nietzsche: *Az értékek átértékelése*. i.m. 94.

miszerint az akarat inkább a semmit akarja, mintsem hogy ne akarjon semmit.[240] Az akarat tehát nem a lélek intenciója, s nem is a lélekfilozófia egyik hagyományos felségterülete, hanem éppen ellenkezőleg, az ember kielégületlen ösztöneinek, és a tárgyiasulni képtelen akaratának interiorizációja, avagy szublimációja hozza létre a lelket. Minden ösztön, amely kifelé nem elégülhetett ki – írja Nietzsche –, most *befelé fordul* – ezt nevezem az ember bensőségesítésének (Verinnerlichung): így fejlődik ki az emberben az, amit később »lelkének« neveznek."[241] Hasonló módon, de már egy-egy kultúra,illetőleg vallás keretein belül jön létre az a „sötét valami", amelyet az európai civilizációban általában (hamis) „bűntudatnak" és „rossz lelkiismeretnek" neveznek,[242] s amelyek megalapozzák a kereszténység által az emberbe belenevelt, önszuggesztív állapotot, Nietzsche nyelvén a „hazudott bűnösség" érzését.

Az egész hamisnak nyilvánított nyugati morál szétzúzása olyan új értékrend kinyilvánításához vezet, amely az ember eredendő, „antropológiai lényegének" elfojtott tartozéka, s amely az akarat emberének a hatalom akarásában beteljesülő totális (ugyanakkor persze álságos) szabadságfokát alapozza meg. Ez a fajta szabadságtudat nyilvánvalóan mindenfajta morálon fölül áll, ám csakis a morál nyelvére lefordítva érthető meg; nem hiába nevezte – a mottóul választott szövegrészben – zur Linde „lényegében véve morális jelenségnek" („El nazismo, intrínsecamente, es un hecho moral") a nácizmust. Végsősoron tehát „A szabad ember erkölcs nélkül való (unsittlich), mert

[240] Nietzsche egyébként hivatkozik is (forrás nélkül) az ágostoni maximára: *Adalékok a morál genealógiájához.* (Romhányi Török Gábor fordítása, Holnap, Bp. 1996.) 196.
[241] u.o. 96.
[242] u.o. 66.

mindenben önmagától *akar* függni, nem pedig egy hagyománytól."[243] – vélekedik Nietzsche. Az önmagát akaró akarat „körszerű genealógiája" – nagyon leegyszerűsítve – így futja be a maga csaknem időtlen körét, merőben archaizáló módon, visszavezetve az egész kérdéskomplexumot az újkori morálfilozófiától az antik lélekfilozófia terrenuma felé.

Mindaz, amit zur Linde ír, miszerint a világ majdnem belepusztult a zsidó vallásba, valamint az abból sarjadzó kereszténységbe, Nietzsche szemében annyit jelent, hogy csaknem teljes diadalt ült a morálban zajló rabszolgalázadás, a szabadságot lábbal tapodó győztes hagyomány. „A rabszolgalázadás a morálban azzal kezdődik, hogy maga a *ressetiment* szintén alkotóvá lesz, és értéket hoz létre: olyan lények ressentimentje ez, akiknek az igazi reakció, a tettek reakciója tilos, akik csak a képzeletbeli bosszúval képesek kárpótolni magukat."[244] Ugyanakkor a morálban zajló szabadságharc érvényre hozza a tettek emberének szabadságjogait – a diadalmas akarat jegyében. Ennek megfelelően értendő Borges megfogalmazása – nem számít, hogy Hitler Én-je mit sem ért abból, amit tesz, a lényeg az, hogy a vére és az akarata mindezt megcselekedte helyette, s ennek megfelelően értendő Nietzsche extatikus várakozása a „jövő emberének" eljövetelével kapcsolatban, aki – mint valamiféle antimessiás – egyszerre győzi le majd a zsidó kereszténység Istenét és a Semmit…

Talán az iméntiek alapján válik világossá az is, hogy Otto Dietrich zur Linde eleve egyfajta „emberen túli" viszonyként írja le David Jerusalemmel szembeni érzéseit.

---

[243] Friedrich Nietzsche: *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről.* (Romhányi Török Gábor fordítása, Holnap, Bp. 2000.) 20.
[244] Friedrich Nietzsche: *Adalékok a morál genealógiájához.* i.m. 33-34.

„Nem tudom, megértette-e Jerusalem – olvashatjuk –, hogy ha elpusztítottam, azért volt, hogy elpusztítsam a könyörületemet. Nem volt ember a szememben, még csak zsidó sem; lelkem utálatos részének jelképévé vált. Én is agonizáltam vele együtt, valahogy én is elvesztem vele együtt, ezért voltam könyörtelen." Az erő, a hatalom embere nem ismer, nem ismerhet irgalmat, hiszen az a rabszolgamorál sajátja; az irgalom gyakorlása esetén ugyanis a ressentiment, a viszonzás, a bosszú csak imaginárius formát ölthet, s előbb-utóbb önpusztító erővé válik. Aligha lehet véletlen tehát, hogy életrajzának rövid összefoglalása közben zur Linde az „új ember" egyik legfőbb ismérvének tartja az „alattomos könyörület" (la insidiosa piedad) teljes megtagadását, mi több, magyarázatképpen a következőt fűzi hozzá: „Nem ok nélkül írom le ezt a szót; a felsőbbrendű ember könyörülete Zarathustra legnagyobb hibája." Ez a fajta álláspont a maga módján teljességgel logikus:az alattomos könyörület elvetése a rossz lelkiismeret, a hamis bűntudat elvetésével egyenértékű, mint ahogy a lélek – David Jerusalem jelképezte – „utálatos felétől" való megszabadulás is egyet jelent a személyiség egyik részének elpusztításával. Ennek megfelelően lehetséges, hogy a Breslauból a tarnowitzi koncentrációs táborba került zsidó költő sohasem létezett a maga hús vér voltában, s lényének egésze nem több, mint allegória. Borges nagyon kedvelte az ilyen kettősségre alapozott megoldásokat; a legszebb példa minderre talán *A teológusok* című,ugyancsak *Az alef* kötetben napvilágot látott novella, ahol is azt olvassuk, hogy a két halálos ellenség, a nagy haeresiológus Pannóniai János (Janus Pannonius [sic!]), és Aquileia coadiuctora, Aurelianus Isten szemében egy és ugyanazon személy. Ám, ha csakugyan így áll a helyzet, mindenféleképpen ellentmondásba botlunk. Tudvalevő ugyanis, hogy az allegória

felszámolásának (több mint két és félezer éve követett) egytetlen lehetséges útja a retorikai,illetve exegetikai alakzatban foglaltak „szó szerinti létezővé” változtatása…

6.

A *Deutsches Requiem* élén, mottóként egy rövid idézetet olvashatunk a *Jób könyvé*ből; „Vegye bár el az életemet, én bízom benne.” („Aunque él me quitare la vida, en él confiare.” *Jób*, 13, 15) Nem ismerem azt a fordítást, amelyet Borges használt, s egyáltalán a bevett spanyol Biblia-fordításokat sem, de azt tudom, hogy a fenti megoldás a héber szöveg egyik lehetséges értelmezésének minősül csupán. A „hén jiqteléni ló ajahél” fél verssor értelme, a bibliai poézis, azaz a formai és logikai párhuzamosság szabályai értelmében aligha adható meg önmagában, a fordítónak mindenképpen tekintetbe kell vennie a másik fél verssor jelentését is. Ugyanakkor az is igaz, hogy a Borges által idézett fél verssoron belül is felfedezhető egyfajta, jelentésbeli oppozíción alapuló párhuzamosság. Mindent figyelembe véve a szöveg legvalószínűbb értelme – megítélésem szerint – a következő: „Íme megöl(het) engem, nem (is) reménykedem,” valamint a következő félsor: „csak útaimat igazolom a színe előtt.” Nem vethető el azonban a fent idézett fordítás sem, a tagmondatok ellentétező funkcióját szem előtt tartva: „*Még ha* megöl(ne) is engem, én *akkor is* bízom (benne).” Bármelyik megoldás mellett döntünk is, mindenképpen feltűnő, hogy vajon mit keres a *Jób könyve* theodíceára alapozott kérdésfeltevésének sűrített foglalata zur Linde monológjának bevezetőjeként? Sokkal józanabb magyarázat lenne, ha a *Jób*-idézetet úgy fognánk fel, hogy ez a kurta szöveg a novellában meg nem jelenő David Jerusalem egyetlen valódi, „authentikus” szólama.

Borges pompás leleménye, ahogy mindenfajta túlméretezettség híján is tökéletesen érzékeltetet (spanyolul!) egy olyasfajt a német nyelvet, amelyet minden ízében-eresztékében áthat az *akarás* és a *bírvágy*, és amely oly tökéletesen illik zur Linde megszállott lényéhez. Az iménti példához, s általában az indogermán nyelvek logikájához képest szinte parataktikus, nyúlfarknyi ószövetségi héber verssor valóságos kontrapunktként hat: ez az a nyelv, amely semmit sem *akar birtokolni*, sem javakat, sem múltat, sem jövőt, de még a puszta életet sem. Ennek ellenére – paradox módon – valamennyi betűjében a felhangzó élet lenyomata rejlik. Nietzsche játszik el a gondolattal,[245] (a példát Spengler majd nyelvtörténeti esetekkel alátámasztott ködös lélektani teóriává emeli),[246] miszerint a koraközépkori vulgárlatin és indogermán nyelveknek a „bírni" ige (habeo, haben) segítségével kialakuló összetett múlt idő képzése az ember azon szándékát fejezi ki, hogy még a múltat se engedje ki a kezéből semmi áron. A múlt „szabadon engedése" – a morálfilozófia nyelvén a *megbocsátás* – persze éppen a zur Linde mondandójában állandóan visszaköszönő (nietzschei) *ressentiment* ellentéte. De ez a két szándék, a bosszú és a megbocsátás szándéka a *Német rekviem* kontextusán belül még csak nem is keresztezheti egymást, hiszen az egyikről történő híradás mindig csak a múlt, míg a másikról való a

[245] Friedrich Nietzsche: *Virradat.* i.m. 227.

[246] Oswald Spengler: *A nyugat alkonya* I. (Juhász Anikó és Csejtei Dezső fordítása, Európa, Bp. 1995.) 417.
Spengler ugyanis a fent jellemzett változásokat a „fausti lélek" megnyilvánulásának tekinti. „A titokzatosság eloszlik, ha a mondatszerkezetben egy lélek leképződését fedezzük fel. A fausti lélek e ponton kezdi el saját maga számára átalakítani a legkülönbözőbb eredetű grammatikai állapotokat. Ez az előtérbe lépő »én« a személyiség amaz eszméjének első hajnalsugarát jelenti, amely sokkal később megteremti a bűnbánat szentségét és a *személyes* feloldozást." u.o.

jövő felé terjed az időben. Talán azért is kísérletezik az utolsó szó jogán zur Linde ama gnosztikus típusú megoldással, amely a vég bekövetkeztének pillanatában magát a személyiséget hasítja ketté. „Nézem az arcomat a tükörben,hogy megtudjam ki vagyok,hogy megtudjam hogyan fogok viselkedni néhány óra múlva, amikor szembenézek a véggel. A testem félhet, én nem." („Mi carne puede tener miedo; yo, no.")

A múlttól való eloldozódásnak, a megbocsátásnak nincs személyes referense a Borges-novellában, hiszen nincsen senki, aki a gyengék és rabszolgák, azaz a Biblia Istenéhez szólna. Az ilyenformán éppen csak kontúrjaival jelzett *üres hely* a képzelet által népesíthető be. Könnyen meglehet, hogy a képzelet eme szabadsága – s nem a bevezetőben már említett formai elnagyoltság – a kimondatlan oka annak, hogy David Jerusalemről szinte semmi kézzelfogható nem tudható meg a novella szövegéből. Ki is lehetett akkor az a „földi javakban szegény", szefárd kinézetű, noha „az elfajzott és megvetett askenázokhoz tartozó"(nem csak az árja németek, hanem a tősgyökeres német zsidók is így gondolkodtak a XIX. század végén, de még a 20-as években is Keletről bevándorló hittestvéreikről), ötvenéves költő? Apokrif példák tucatszámra kínálkoznak számunkra: születhetett volna Vilnában, vagy Ogyesszában, esetleg valahol Galíciában (mint Csernihovszki, vagy Grinberg), esetleg Budapesten is élhetett volna, mint Feuerstein (Haméiri), netán az orosz birodalom székvárosában, Petrogradban, láthatta volna meg a napvilágot, miként Mandelstamm, s tanulhatott volna éppen Heidelbergben is, mint az orosz költő, ám ezek a megoldások csak halovány Borges-utánzatokat eredményeznének. Inkább arra gondolok, hogy a lehetséges támpontot a novella címe, a *Deutsches Requiem* jelentheti; krízishelyzetekben ugyanis ez a mű

mindig is többet jelentett a németség számára, mint Johannes Brahms legismertebb alkotásainak bármelyike.[247]

Jerusalem hebraizáló művének természetesen határt szab, hogy Péter apostol levelének idevágó része szó szerinti idézet *Jesája* 40,6-8-ból, ám ez a tény az „inspirációt" tekintve csak előnynek minősülhet. Az alábbiakban a héber szöveg – s nem az újszövetségi görög textus – magyar változatát adom:

„Íme, minden test [olyan, mint] a fű,
és minden kegyessége, mint a mező virága;
kiszárad a fű, elhervad virága."
„Ezért, testvéreim, övezzétek föl magatokat
türelmes lélekkel az Úr eljöveteléig.
Íme, a földművelő is kitartóan vár
a föld drága gyümölcsére,
és állhatatosan vár, míg az
megérik a korai és késői esőre."
„De az Úr beszéde fennmarad örökké."

Bármilyen bizarrnak tűnjék is, a fenti, mind az eredeti kontextusából kiragadott, mind pedig a zenei hangzástól megfosztott bibliai szöveg-montázs, arra minden esetre érzékletes példát szolgáltat, hogy az *akarás* és a *birtoklás* vágya miként oldódik fel a nyelvben, egyértelművé téve a (nyelvi) múlt időhöz fűző viszony természetét is. A *Péter-levél*-részlet első fele – önmagában – az ótestamentumi vanitatum vanitas eszme megtestesítője, de csak önmagában, hiszen az „udevar adonaj jáqúm leólám" (Az Úr beszéde fennmarad örökké) mondat egybeköti az

[247] A rekviem idézett részének eredeti szövege:
Denn alles Fleisch es ist wie Gras/ und alle Herrlichkeit des Menschen wie des Grases Blumen./ Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen./ So seid nun geduldig, lieben Brüder,/ bis auf die Zukunft des Herrn./ Siehe, ein Ackermann wartet/ auf die köstliche Frucht derErde/ und ist geduldig darüber,/Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit."

illékony és a múlhatatlannak ítélt dolgokat. Ehhez mérten Jakab buzdító beszéde a jövő megragadására, az állhatatos messiási várakozásra irányul. A messiási várakozás szemszögéből nézve pedig a múlt beláthatatlan teréből csak azok a szabálytalan foltok a fontosak, amelyekre a jövő árnyéka borul. Tudni nem lehet, gyanítható csupán, hogy ezek a fény-árnyék játék kialakította szabálytalan foltok sem örök életűek, fennállásuk idejét a „megtörténtnek, mint megváltozhatatlannak" az elfogadása, illetve el nem fogadása határozza meg. Vonatkozik mindez zsidóság és németség „világtörténelminek" minősített viszonyára is.

Borges írói világában – s nem is elsősorban a *Deutsches Requiem*ben – a fényben fürdő és az árnyékba borult létezők, történetek viszonya azonban sohasem változik meg. Egyszerűen azért, mert az argentin író számára a múlthoz fűződő viszony: *elégikus*. „Idővel minden költemény elégia" – írja Borges *A tegnap birtoklása* („Posesión del ayer"; Somlyó György fordítása) című prózaversében. Mi sem természetesebb, hogy az iménti megállapításban nem az ősi disztichonköltő ars poeticája hangzik fel, hanem a veszteség és a velejáró veszteségtudat megdicsőülése. „Csak aki meghalt, az a miénk, csak az a miénk, amit elveszítettünk." S hogy kétsége se lehessen az embernek, az iméntiek csupán szubjektív, borús emlékekre vonatkoznak, Borges kiterjeszti megállapítását a történelmi megismerésre is. Eszerint csak néhány folyamatosan fakuló emlékkép – ennyi az emlékezet valódi műve; az igazán lényeges maga a vágyakozás, amely a hajdanvolt események, dolgok újbóli megragadására indítja az embert. Éppen ellentétes tehát ez az erudíció a múlttól való eloldozódás akarásával. Ilyenformán a vágyakozás, a nosztalgia teremti meg a nagy, átfogó tradíciórendszereket éppen úgy, mint az úgynevezett történelmi tényeket – legalábbis az elégikus

történelemfelfogás értelmében. Hasonló megállapításokat olvashatunk Izraelről is: „Izrael akkor létezett, amikor ősi nosztalgia volt." (*A tegnap birtoklása*); avagy: „Mi más is volt Izrael, mint ez a nosztalgia (ez az üdvözülni-vágyás) az idő ingatag formái között," (*Izrael*, 1969; Somlyó György fordítása).[248] Ám mégis lehetséges egy-egy olyan pillanat, életút, netán sors, amely egybefogja a tünékeny, szertehulló múlt-foszlányokat. Az *Elégia* című költeményben tűnik fel, Borges figyelemreméltó zsidó figurái között, az I. Háború idején személyes ismerősként, egy bizonyos Abramowicz; róla olvashatjuk: „Izrael nemzedékei beszéltek belőled, amikor mosolyogva így szóltál hozzám: „*Je suis très fatigué. J'ai quatre mille ans.*" (Imreh András fordítása).

Mi más is mondható el Otto Dietrich zur Linde és David Jerusalem metafizikai párbajáról, s általában németség és zsidóság viszonyáról, mint hogy beláthatatlan idő – ha nem is négy évezred, de (a Rajna menti pogromoktól számítva) kilenc évszázad – fáradsága terheli. Ennyi idő alatt az egymást váltó nemzedékek arcán sokszorosan újravéződnek, majd megint kisimulnak a ráncok anélkül, hogy a *régi* és az *új ember* szellemi viszonya egy jottányit is megváltozott volna. A hétköznapok világában, ahol mindig is egyfajta végletes relativizmus szab erkölcsi törvényt, persze minden más. Ott ilyen szélsőséges formában aligha találkoznak a Borges megalkotta figurák; vagy ha igen, akkor sem hajlandóak felismerni egymást. Miért is tennék? Hiszen „normális körülmények" közt az egyik nem ölt angyali külsőt, a másikra vonatkozóan pedig – azt hiszem – teljes mértékben érvényes mindaz, amit Borges *A babilóniai sorsjáték* című

[248] „Qué otra cosa eras? Israel, sino esa nostalgia,/ sinoesa voluntad de salvar,/ entre las inconstantes formas des tiempo,"

novellájában ír: „Egyébként ki is dicsekedhetnék vele, hogy ő csak gazember és semmi más?”[249]

[249] *A halál és az irányt*ű. i.m. 61.