

*Száműzött jelen* (Szolid töprengések – Gábor György könyve nyomán).<sup>1</sup>

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

1.

Amikor a történész, vagy a filozófus *efemer* (vagy annak vélt) kultúrák természetrajzát tanulmányozza, óhatatlanul is fölsejlik előtte a múlt valamelyik gigantikus emlék-műve – amelyet általában hajdani korok történészei és filozófusai emeltek, valószínűleg ismeretlen céllal, s amelyet egyfajta kultikus tisztelet övez, hiszen ez a szimbolikus építmény minden ízében-eresztékében paradoxonokból emeltetett, és öntudatlan óhaja az, hogy elhitesse: a múlt kevésbé bizonytalan, mint a jövő, s kiváltképpen, mint a jelen, amelyet az emlékek gránit-tömbjeihez mérten egyenesen pókhálószerű anyagból szöttek össze szorgos kezek. Ám az így értelmezett üzenet nagyon is csalóka, hiszen éppen fordított a helyzet: a múlt mérhetetlenül bizonytalanabb, mint a jövő, ugyanis az utóbbival szemben csupán egyetlen *megtörténtet* kínál fel, (a történészek minden erőfeszítése arra irányul, hogy ez ne *így* legyen!), s ennek a kényszerű örökségnek a szellemi súlya, valljuk be, néha egészen nyomasztó. A soklehetőségű és kiterjedt reménységű jövő ily módon inkább bizonytalanságot szül, apóriák beláthatatlan terrenumává válik a történész, bizonyos mértékig a filozófus tekintete előtt. Aligha véletlen tehát, hogy az eljövendő mindkettőjük számára elsősorban a teológiától átörökölt *eszkhatológia* birodalmaként jelenik meg, s az iménti állítás igaz/olható/ még az úgynevezett *szekularizált* történetfilozófiai elgondolásokra is. De éppen itt rejlik a legmélyebb paradoxon. Az Aufklärung hatalmas árnyékában mintha egy egész kultúra hessentené el magától – jószerével folyamatosan – a kézenfekvő felismerést: a szekularizált elméletek bázisát képező bibliai *kinyilatkoztatás* – éppen az eszkhatológiával egybefonódó apokaliptika szellemében – csupán egyetlen és egyféle jövőt ígér. Az ilyesfajta jövő pedig logikailag nagyon hasonló képződmény a történész által kutatott múlthoz; az „így kell lennie!” imperatívuszának megfelelően valami roppant bizonytalan eseményrend körvonalazódik előttünk. Annyira bizonytalan, hogy *hinni kell benne*; Ábrahámtól, Mózesztől, az Egyiptomból kivonuló néptől kezdve, a Názáreti Jézuson és az őskeresztényeken át a maiak több évezreden átívelő hitere van szükség ahhoz, hogy mindez *igaz* legyen/lehessen. A múlt gigantikus emlék-művei (a schellingi *hallgató nagyság*<sup>3</sup> monumentumai) nem fognak összeomlani, ha a történész „nem hisz” bennük, ám az üdvrend lélegzetelállító építménye jószerével semmivé porladna, ha (újbóli) eljövetelekor a Messiás valóban „nem találna hitet a földön.”<sup>4</sup>

Hogyan lehet tehát a megígért *messiási jövő* – mint kizárólagos egyetlen – a hétköznapi gondolkodás jövő-felfogása által kínált végeláthatatlan sokféleség hordozója, a „bármilyen megtörténhet” sokatmondó banalitásának beteljesítője? A kérdés nyilvánvalóan ama súlyos paradoxon foglalatá, amelyet az őskeresztény kortól fogva a teológia és a filozófia, –

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

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

<sup>3</sup> A kifejezés, „der stille Grösse” egyszerre utal az örökkévalóság időbeli monumentumaira, (amelyek nem a távoli jövőnek szóló intelmek és üzenetek), valamint arra, hogy a múltban visszafelé haladva a történő idő metrikája mintha nem ugyanannak a törvényszerűségnek lenne alárendelve; a szóban forgó emlék-művek folyamatosan távolodnak egymástól. Fr.J.W.Schelling: *Die Weltalter*. (Reclam, Leipzig, 1913). 72.

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

főleg az eleve elrendelés, illetve az isteni mindenhatóság/mindentudás inkonzisztenciájának problémájával küszködve – mindig is maga előtt görgetett. Úgy vélem, az imént előttart logikai csomó kibogozása jórészt a történeti-teológiai *jelen* pozíciójának az értelmezésétől függ. Annak a belátásától, hogy a jelen „nem zárkózik be” semmiféle múltba,<sup>5</sup> nem olyan, mint valamiféle buborék az elrontott öntvény belsejében, még kevésbé, mint egyfajta tér-hiba, amely a történeti tér-idő „összecsomósodásából” áll elő. Talán inkább olyan, mint az olaj, vagy a bor, amelyik az anakronisztikusan egymás mellett időző /világ/korszakok szorító préséből csordul ki. Könnyen belátható módon az olajbogyók, vagy szőlőszemek belső nedve itt nem egyéb, mint metaforák szorításában valami kézzelfogható.

Ahogy a sokszor idézett XXIV. *Sermó*ban Szent Ágoston jeleníti meg előttünk a korszakváltás megrázkódtatásait egy, majd tizenhat évszázaddal korábbi jelenben. Különös véletlen, hogy a XX. századi történetfilozófiai gondolkodás két meghatározó egyénisége, Karl Löwith, illetőleg Jacob Taubes éppen azt a rövid Ágoston szöveg-szakaszt idézi erre nézve, két, csaknem egyidőben keletkezett műében. „Prés most a világ – minden kisajtoltatik. Ha tajték vagy, a csatornába csordulsz, ha olaj, az olajosedésben maradsz. Elkerülhetetlen e préselés. Tekints a habra, s az olajra! Prés minden ezen a világon...”<sup>6</sup> Ágoston fennkölt példázata ugyan az új ember, a keresztény születésének kínjait írja le, ám minden ilyesfajta morális, szellemi megközelítés mélyen összefügg a korszak vajúadásának élményével, elsősorban is azzal a megrendüléssel, amelyet a keresztény világ 410-ben érzett, amikor Alarik (a „barbár”) seregei kifosztják Rómát. *Roma aeterna*, az örök város pusztulása nem egyszerűen politikai esemény; az üdvrend alapzatába épülnek be új, monumentális méretű gránittömbök. Jól látható tehát, hogy a *homo novus* a „történetfilozófiai présben” nyeri el fakó színét, vagy éppen felfénylő ragyogását.

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

Az „életképes” jelen – záródjék bár a múltba, vagy az eljövendőbe akár – mindenképpen alá van vetve az emlékezet és a felejtés nietzschei követelményének,

<sup>5</sup> Újbóli utalás Gábor György könyvének címére (*Múltba zárt jelen*), s egyúttal annak a közkeletű felfogásnak az elvetése, miszerint a történész, avagy a műértelmező a múltba „befagyott”, „megmerevedett” jelent keltene életre pusztán ama gesztus által, hogy az elmúltak aktualizáló értelemben is megpróbál a közelébe férkőzni. Az ilyenmódon befagyott jelen érzékeltetésére szolgál nagyjából-egészében az indogermán nyelvek *perfectum* szemlélete.

<sup>6</sup> Az Ágoston-szöveget idézi: Jacob Taubes: *Martin Buber és a történetfilozófia*. in. - -: *Nyugati eszkatológia*. (ford. Mártonffy Marcell – Miklós Tamás, Atlantisz, Bp. 2004.) 317-8. és Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelem-filozófia teológiai gyökerei*. (ford. Boros-Gábor – Miklós Tamás, Atlantisz, Bp.1996). 38. Megjegyzendő, hogy az olajprés-hasonlat Ágostonnál nem pusztán a fenti *sermó*ban fordul elő, hanem másutt is. Lásd ezzel kapcsolatban: Óbis Hajnalka: „Ruerunt ligna et lapides”. in. „Ókor”, 2016/4. 76.

<sup>7</sup> Lásd ezzel kapcsolatban Jan Assmann fénykorában írott rövid művét: *Zeit und ewigkeit im alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. (Carl Winter – Universitätsverlag, Heidelberg, 1975). Annak a lehetősége, hogy a több mint 30 évszázados múltra visszatekintő államalakulat léte nem evidens és nem is törvényszerű, igazi megrázó erővel – tudomásom szerint – a *Corpus Hermeticum* latin nyelvű traktátusában, az *Asclepius*ban merül fel.

<sup>8</sup> A hajdani Kübelé pap, a frigiai Montanosz nevéhez köthető irányzat nem doktrinális jellegű eretnecség, hanem a paruziavárás felfokozott, avagy túlfeszített válfaja. Ezért is okozhatott például oly nagy megdöbbenést a kortársak számára a hiperművelt és aggályosan orthodox Tertullianus montanistává válása a III. század elején.

patikamérlegén kimért egyensúlyának. De ennyi önmagában még nem elég, hiszen az így felfogott időmozzanatok *kép-írás* dermedt enigmák csupán (akár csak a mozgás egyenletekben szereplő „t” paraméterek); aki ezeket faggatja, a kimondott szó helyén terpeszkedő némaságot faggatja, válasza hiába vár. Persze, az is lehet, hogy éppen az előbbi *hiába* válik kulcsfontosságú szereplővé: az adverbium egyre terjeszkedő légüres nyelvi terében a várakozók a *hiabavalóság* lényegi természetét sejtetik meg. A beteljesületlen várakozás időtlenségében a jelen fokozatosan semmivé foszlik; a bibliai kinyilatkoztatás nyelvén azt is mondhatnánk; száműzetésbe vonul. Ám az exilium, a galut csak akkor teljesíti be szótári jelentését, ha véges időre terjed, ha majdani megszűnéséről *ígéret* rendelkezik. (Minden más esetben egy új, illetve másik világkorszak „természetes” közegével kell számolnunk.) A némaságban felhangzó szó, a *hiabavalóság*nak véget vető ígéret, mi más is lehetne, mint ama bibliai szöveghelyek együttese, amely az *összegyűjtéssel* kapcsolatos. Ahogy a levágott kalászt kévébe fogják, ahogyan az elhullott szőlőszemeket „böngészik” (guberálják), úgy gyűjtetik össze a nép, és gondos isteni szándéknak megfelelően a nép minden egyes tagja is.<sup>9</sup> Pontosan így gyűjtetik össze a szertekóborló, száműzött jelen is, nem csupán „egyetemesen”, avagy „in abstracto”, hanem az egyes ember személyes sorsával egybefűzve. De ahogyan az isteni büntetésként, történelmi katasztrófaként értelmezett galutnak, illetve az egybegyűjtésnek megvan a maga sajátos tipológiai előképe, mindaz, ami a héber *moéd* szó jelentésébe sűrűsödik – a nép időről-időre történő összegyülekezése a szövetség sátrában, majd a jeruzsálemi Szentélyben –, úgy a jelen összegyülekezésének is megvan a maga szellemi-logikai mintája, de „nem előbb, és nem is később”, azaz valahol a tipológia birodalmán *kívül*. Mindebből talán kitetszik: az a minta, amely a háromosztatú, irreverzibilis idő szóban forgó szegmensének irányt szab, nem „temporális természetű.”

## 2.

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

A fenti okfejtés alapján talán világos, hogy ha a jelen – miként a *Sekhina* – valóban száműzetésbe vonul, elvben a történő idő bármely pontján menedékre lelhet, de ugyanígy megeshet az is, hogy „együtt időzik” kortárs nemzedékekkel, s ez az együtt időzés lehet csupán pillanat-buborék, de lehet hosszan elnyúló lakozás is. A temporális viszonyok e kusza szövődéke, (a történetírói Grand Récit éltető eleme) amely az első évszázadok során a kronológia, a világkorszakok többféle elmélete, a khiliaszmosztól szabadulni vágyó eszkatológia, a világ-történelem sajátos új ideája kialakulásáig vezetett, „kibogozásra” vár, a

<sup>9</sup> *Jesája* 27,12 „Azon a napon kicsépelem majd az Úr a kalászköveket az Eufrátesztől Egyiptom patakjáiig, De titeket, Izrael fiai egyenként fogok összeszedgetni.” (veattem teluqtu lehad ehad bené jisráél.) Az idevágó héber ige, a *láqat* szó szerint „böngészést”, „guberálást” jelent.

<sup>10</sup> A görög *paruszia* szóban (egyebek mellett) a *praesentia* és az *adventus* értelem egyszerre „van jelen”, ám a fordításoknak értelemszerűen választaniuk kell valamelyik jelentés mellett. A nyugati egyháztörténelmi hagyományban szemmel láthatólag az utóbbi felfogás a meghatározó.

nyugati eszkatológia a kései antikvitástól fogva egyértelműen az említett *kuszaság* rendszeres kiigazításában, sőt, megszüntetésében volt érdekelt. Abban ugyanis, hogy az időszámítás, a korszakok egymásutánja, a vég eseménye világos, egyértelmű rendbe illeszkedjék. Ez a szándék a XVIII. század óta félig-meddig sikeresnek is bizonyult, ám ennek a sikernek nagyfokú szellemi érzéketlenség, és ebből fakadóan nagyfokú tudatlanság lett az ára. S minden nem csupán a teológiai műszóként kezelt paruzsiára nézve igaz, hanem a szekularizáltnak minősített történelem-elméletekre is: a praesens temporális mögül kiszökött a *jelenlét*, s ezzel együtt a (bármikori) megérkezés ígérete is. Ha pedig ez a korántsem zenei inspirációjú *fuga* ténylegesen is történelemformáló „fő témává” lép elő, akkor a kortárs – és mindenkorai – nemzedékek által megélt jelen magatehetetlenül evickél, sodródik Khronosz folyamának a felszínén, *időlegesen kívül* rekedve a bibliai kinyilatkoztatás szemléleti horizontján, egyfajta mitikus precedensnek alávetve<sup>11</sup>.

A fenti koordináta rövid időn belül már a második *kívül*, amely a jelen természetére vonatkozóan tájékozódó pontot kínál, vagy éppen ellenkezőleg, végérvényesen kizárja a megbízható tájékozódás lehetőségét is. Kívül a „tipológia birodalmán”, s kívül a „kinyilatkoztatás eseményhorizontján” – ez az első pillantásra rémisztőnek tűnő exilium az antik egyházatyáktól egészen Schellingig jobbra kétféle asylumot kínál fel a jámbor történész, illetve filozófus számára egyaránt. Az egyik a (végletes) *allegorézis*, a másik pedig a *mitológia* világa. Az egész európai kultúra tanúskodik róla, hogy ez a két „világ” néha teljesen összeér. Mind az allegorézis, mind pedig a mitológia mindensége a történő idő, a sokértelmű *kezdet*től elszakadni vágyó, s az előbbire még csak hasonlítani sem akaró *vég* közömbösítésében érdekelt, ezért (megint csak a schellingi fogalmi sémára<sup>12</sup> hivatkozva) joggal nevezhetnénk őket nem csupán kinyilatkoztatás-előttinek, hanem idő-előttinek is. Ezzel szemben a tipológia a par excellence „történelmi alakzat, vagy kép”, ahol tüposz és antitüposz viszonya a történő idő két különböző szakasza, illetve pontja között létesül. Az antik poétikai örökségen túllépve éppen a páli tipológia eleve illusztrálja ezt a legékeesebben, de az ókeresztény kor hajnalán – attól fogva, hogy az „új szövetség”, mint szöveg-corpus kézzelfogható kontúrokat ölt<sup>13</sup>, a két testamentum közötti mindenfajta tipológiai gondolkodás szemléleti bázisává válik. Ebben a tekintetben ugyanis az Újszövetség szövege nem más, mint tipológiai reflexió az Ószövetség teljes textuális örökségére nézve, elsősorban is a *beteljesült prófécia*k (azon belül is az úgynevezett „messiási próféciak”)<sup>14</sup> szimmetria-csoportjai alapján.

<sup>11</sup> A helyzet némiképpen hasonló ahhoz, ahogyan a XVII. század vége óta a newtoni mechanika egyfajta zárt világban egyesített a természetről való tudományos gondolkodást és a hétköznapi tapasztalatot, kirekesztve onnan például bizonyos mágikus elgondolkodásokat. Ettől persze még mindenki úgy gondolkodik a newtoni fizika mozgástörvényeiről, ahogyan akar, ám az nehezen képzelhető el, hogy (kótyagos) elgondolásainak rendelje alá például a gravitációval kapcsolatos tapasztalatait.

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

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

<sup>14</sup> A szimmetria-csoport feltehetően túl exakt kifejezés, de annyit talán sejtetni enged, hogy nem egyszerű tükörszimmetriáról van szó még a messiási próféciak esetében sem, eszkatológiai szinten pedig végképp nem. Ám az az egyszerű tény nyilván nem szorul bizonyításra, hogy beteljesült messiási próféciak híján a kereszténységnek egyszerűen nem volna értelme: az összehasonlító vallástörténet szellemében a Názáreti Jézus személye minden további nélkül helyettesíthető lenne Oziriszéval, Tammúzéval, vagy Adoniszéval is.

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

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

Nem csupán arról van szó ugyanis, hogy a történetírás születésétől fogva műalkotásként tárja elénk a „valójában megesett dolgokat”, hiszen ez a megállapítás közhelyszámba megy, hanem arról is, hogy (az előbbi hasonlatrendszernek megfelelően) a fal és a *freskó* viszonya – amelyet értelmezünk – már szintén egy bizonyos Artitex műve. A fal maga is már eredendően műalkotás, s a különféle kompozíciók ennek megfelelően jelennek meg a felületén. Egészen másféle világ tárulkozik föl előttünk, ha a fal szerepét a bibliai

---

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

<sup>16</sup> A zsidó-keresztény kinyilatkoztatáson alapuló ma már „globális” európai kultúra *világtörténelem* fogalmával nyilvánvalóan szembeállítható más kultúrák, történelemfelfogások elgondolása a „rajtunk kívüli” politikai kozmoszról, de ezekből az elgondolásokból a kereszténység *egyetemesség* koncepciója, az az egyszerű belátás, miszerint a *mi* hatóköre – elvben – az egész emberi nemre, (a Biblia nyelvén: az egész ádámita fajra) kiterjed, szinte bizonyosan hiányozni fog.

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

kinyilatkoztatás tölti be, avagy a pozitivistá történeti filológia, netán az összehasonlító vallástörténet hagyománya.<sup>18</sup> Mi több, nem csak a „világ” válik ettől függően lényegileg másmilyenné, hanem a „kompozíció”, illetve az annak a kontextusát meghatározó látásmód is. Ebben az értelemben a „kinyilatkoztatás falán” kirajzolódó kompozíciók legátfogóbb formanyelve pontosan idomul a tipológia megszabta személetmódhoz: a „művészi” életre hívott (jelenlétre szólított) jelenetek végeláthatatlan sora *zsidóság* és *kereszténység* világekorszakot felölelő viszonyának valamelyik részletét idézik fel.<sup>19</sup> Mind ikonográfiai, mind pedig történetfilozófiai szempontból nagyon is véges számú alaptípusra hagyatkozva.<sup>20</sup>

### 3.

Platón óta megszokott dolog, hogy – Heidegger nyelvén – a „nyugati metafizikai hagyomány” a *látás* metaforikájára épül, s ezen a berögzöttségen a keresztény exegézis sem változtatott. *Fal* és *freskó* viszonyát illetően azonban még bonyolultabb reflexiókkal kell számolnunk: a klasszikus antik *ekphraszisz* (a műtárgyak megelevenítő leírása) műfajának megfelelően a *fali-kép* – közvetlen mozzanatában a *látvány*, így vagy úgy, az *apokaliptika* fogalomkörébe eső *fel-tárulkozás* – *elbeszélése*. Ám az érintett néha szimbolikus, néha kézzelfogható műveletek nem csupán a művész/kézműves tevékenységére utalnak; nem elégséges, hogy a festő a falon kidolgozza az előre elkészített vázlatát, a műalkotás arculatát a fal is döntően befolyásolja. Az eddigi metaforikát alkalmazva: egyfajta kifordított ekphraszisz módszerét követve, a művésznek el kell tudnia olvasni „a fal üzenetét”. Innentől fogva pedig szinte minden a *fordítás* nehezen kanonizálható szabályaihoz kell, hogy igazodjék: a freskó üzenetének visszafordítása a „fal nyelvére”, és megfordítva – nem egyszerűen kulturális kérdés, hanem inkább hagyományok és módszerek egymással való ütközése. Adott esetben az *elbeszélés mellébeszéléssé* válik; ahogy az elmúlt két évszázad során megszoktuk, s minthogy elkülönül egymástól a történész, a filozófus, a teológus, a művészettörténész illetékessége, gyakorta még az is kérdésessé válik, vajon ugyanazon a felfelületen vélik-e megpillantani az amúgy untig ismert műalkotást? Az említett tudományterületek képviselői – hasonlóan a különféle stílusirányzatok iránt elkötelezett festők módszerbéli makacosságához – tudni sem akarnak olyan szemlélet-, avagy beszédmódról („metanarratíváról” [sic!]), amely képesnek bizonyulna a különféle kompetencia-tartományok „békés egyesítésére”, egy újfajta államalapításra. A dühödt artifexek szünni nem akaró polémiájának tétje nem csupán valamiféle közös *nyelv*, hanem ama bizonyos közös *jelen/lét/* kijelölése is.

---

<sup>18</sup> E három hagyományos szemléletmód – még akkor is, ha közülük kettő, a pozitivistá történeti filológia, valamint az összehasonlító vallástörténet a *tudományos* módszer etalonjának minősül, a „vallásos exegézissel” éppen úgy szemben áll, mint az előbbi két megközelítésmódnak magát alárendelő Biblia-filológia – meglehetősen kiszámíthatatlanul viszonyul egymáshoz. Egy dolog azonban bizonyos, az összehasonlító vallástörténet eljárás módja, ahol is a Biblia világa nyilvánvalóan csak egy része a „vallási univerzumnak”, semmiképpen nem békíthető össze a vallásos exegézissel, igaz a tudományos érvényű Biblia-filológiával sem.

<sup>19</sup> Gábor György könyvének részben tematikus, részben történetfilozófiai „alapzata” – miként a korábbiakban – most is *zsidóság* és *kereszténység* világtörténelmet átszövő viszonya. Aligha tekinthető véletlennek – sőt, a magam részéről ezt egyfajta módszertani szükségszerűségnek érzem –, hogy ennek a viszonyoknak a megjelenítése szinte megköveteli a *látványosság*ot: mintha valamiféle végtelenre tágult múzeum falai közt barangolnánk, s a falakon a festmények, a mozaikok, a freskók, a reliefek, miként a többi műtárgy is a *szóban forgó* Történet egy részletét tárnák elénk; az értelmezés első lépése pedig, a hosszú séta szüneteiben, a már többször említett *ekphraszisz* lenne. (Azt a lehetőséget most nem veszem számba, hogy a báméskodók egynémelyike a műtárgyakról a nála lévő mappába vázlatokat készít. Az értelmezés e közvetlen érzéki neme még mindenképpen a teológia és a történetfilozófia látásmódja *elött* van.)

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

Mindaz, amit a mai kor arculata a leginkább kifejez – egyre reménytelenebb versenyfutás az efemer léptékű jelen megéléséért –, illetve a múlt (néha egészen nevetséges) kultikus tisztelete igazából egy olyan metafizikai alakulat<sup>21</sup> dominanciáját segíti elő, amelyik kívül esik a *paruzsiának* a kinyilatkoztatásban rögzített szellemi határain. A *világról* (elsősorban talán a *János-evangéliumban* felsejlő *koszmoszról*)<sup>22</sup> van szó, sőt, magáról a *világuralomról* – még hozzá genitivus subiectivusi értelemben<sup>23</sup> –, amely a bibliai *uralom* elvével éles ellentétben<sup>24</sup> jut érvényre. Ebben az értelemben az uralom kiterjesztése nem csupán térbeli dominiumokra irányul, hanem időbeliekre is, főleg a *totális jelenlét* birtoklására. Jelen lenni az egyetlen, a legszentebb történetben – még ha mellékszereplőként, egy villanásnyi időre is – ez mindenfajta apokrif irat/történet éltető dűnámisa; ezt látjuk elsősorban a roppant terjedelmes „apokrif újszövetségi corpus” csaknem teljes egészében.<sup>25</sup> Kisajátítani az egyetlen, legszentebb történetet – ez mindenfajta ideológiai háború végső offenzívája; ezt látjuk a kereszténység egész történetén végigvonuló úgynevezett *verus Israel* toposz valamennyi alakváltozatában, kicsiben pedig például a mai palesztin „történetírás” azon törekvésében, hogy a filiszteusokat, avagy a jebuzeusokat tegye meg a Biblia Istenének kiválasztott népévé. A jelen itt tényleg, megfogható módon maga a *nirdaf*, amelyről a mottóként idézett *Ecclesiastes* szöveghely szerzője beszél: mindaz, amit „kergetünk”, „üldözünk”. A jelenlét folyamának – bármelyik /világ/korszak tájékain hömpölyögjön is – egyszerűen nincs ideje befagyni.

A jéggé dermedt vízfelszín (voltaképpen az allegorézis világa) az említett szimbolikus folyam víztömegének csak egy kis részét jelenti, hasonlóképpen a világ-uralom is csak töredékes része az isteni/messiási uralomnak, az igazi *plenitudo potestatis*nak. Ennek ellenére mind a világ, mind pedig az allegorézis azzal a (szemfényvesztő) szándékkal lép fel, hogy elhitesse: ő maga a fal, ahol a freskó *megjelenik*, rajta kívül, extra muros, semmi nem létezik. Hogy mindez igaz legyen – képletesen szólva – meg kell/ene/ szabadulni a nyugati festészetnek a korai reneszánsz óta érvényes látásmódjától, élén a perspektivikus szemlélettől; márpedig a perspektíva törvényének a történetfilozófiai-teológiai gondolkodásban éppen a kinyilatkoztatás már tárgyalt eseményhorizontja felel meg. Ennek a szabálynak az elvetése bizonyos értelemben egyenlő lenne azzal, mintha perspektíva nélküli, hierarchikus térben értelmeznénk az al fresco készült kompozíciókat.

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

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

<sup>23</sup> A genitivus subiectivus azt jelenti, hogy nem valamilyen személy, vagy testület gyakorolja a hatalmat a világ fölött, hanem éppen fordítva, a potestas mundi a világ által gyakorolt uralom.

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

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

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

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

A másik példa, amelyet említek, a lehető legérzékibb módon kapcsolódik a paruzsiához és az uralom teljességének elvéhez egyaránt. A *Múltba zárt jelen* szerzője a kései antik és a középkori Pantokratőr-ábrázolások ikonográfiai típusait szemlélteti együtt a

<sup>26</sup> *bSzanhedrin*, 20b. id. Gábor György: i.m. 25.

<sup>27</sup> Külön toposzt képez az antijúdaista keresztény irodalmi hagyományban (nem csekély mértékben a II. *Korinthuszi-levél* 3,12-18-ra alapozva) az a jelenet, amikor a Sátán beköti valamelyik félállati külsővel ábrázolt zsidó szemét, hogy az a szellemi vakság állapotában tartatván soha meg ne térjen, hanem folyamatosan a Gonosz művét munkálja. E megközelítés különös érdekessége, hogy a zsidóság nem veszíti el „választott nép” státuszát, hiszen egyértelműen a *Sátán választott népeként* jelenik meg előttünk.

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



Krisztus-alakok különféle változataival.<sup>29</sup> A *Jelenések könyvében* felbukkanó cím – s egyúttal Isten-név –, a *Pantokrator*<sup>30</sup> (talán a „Mindenség ura” lenne a legmegfelelőbb fordítása, szemben a *Vulgatából* megszokott *Omnipotens* forma „Mindenható” értelmével) pontos jelentése a Sátán uralmi címével, a *Koszmokrattal* (a „Kosmosz ura”, vagy a „Kosmoszt uraló”)<sup>31</sup> egybevetve bontakozik ki a legszemléletesebben. Mindaz, ami az újszövetségi görög nyelvben a *kosmosz* és a *ta panta* (minden létezők összessége)<sup>32</sup> között húzódik fizikai látványként megragadhatatlan, szellemi realitás. Mégis nyilvánvaló a különbség, hiszen a Sátán birodalma kívül rekedt Isten országán – egyszer s mindenkorra. Így tehát a Hagia Szophia kupolamozaikján, vagy a Sinai Szent Katalin kolostorban megjelenő Pantokratorikon (e típus a nyugati orthodox ábrázolások közt is uralkodó a XII. század végéig) bizonyos értelemben az uralom enigmája, de emellett egy különös paradoxon megtestesítője is. A „Mindenség Ura” ugyanazon a világ-falon ölt látható formát, akár csak a legjelentéktelenebb hétköznapi történet szereplői, ám a *jelenlét* illúzióját egy másik mindenség, az örökkévalóság felidézésével elegyítve. Nyilvánvaló persze, hogy az *örökkévalóság* (mint nem „tudható” dolog) felidézése a művészi stilizáció ikonográfiailag kötött eszközeivel történik, különleges idő-metaforikával ruházva fel azt a másik realitást, amelyről tapasztalati szinten fogalmunk sincs. De amikor ég és föld, romolhatatlanság és enyészet határai elmosódnak, s az *örök* feltárulkozik, szigorú értelemben nem „láthatunk” mást, mint amit a skolasztika hagyománya rendkívüli szenzibilitással írt körül: az örökkévalóságban lévő időt. Aquinói Tamás, vagy Duns Scotus pompás logikai leleménye ez: az *örökkévalóság mostja*.<sup>33</sup>

Márpedig ebben a problémakörben az *ekphraszisz* felcsillantott módszere, a „látvány elbeszélése” szükségszerűen a visszájára fordul; egyfajta negatív ekphraszisz módszere kísért, amely az „elbeszélés látványára” irányul<sup>34</sup>. (Minderről metafizikai értelemben valószínűleg az orthodox ikon-teológia „tud a legtöbbet”, amikor is az Isten-Ember paradoxonná dermedt arcát/tekintetét kísérli meg elélni tární. Ám az ikontól a nyugati teológia úgy fél, mint ördög a tömjénfüsttől, vagy még jobban).<sup>35</sup> Mindamellet, ha így áll a helyzet, akkor a szertekóborló (avagy elűzőt?) *jelen/lét/* felkutatása, egybegyűjtése túlságosan is nehéz, már-már reménytelen feladatnak tűnik. Történeti filológia és teológia, filozófia és teológia között egyre mélyülő és egyre sötétebb szakadék húzódik, s a „mélyben lent” természetére nézve jószerével már csak spekulációk születnek. Nagy kérdés, hogy az iménti paradox kifejezés – az „elbeszélés látványa” – komponensei közül melyik a bizonytalanabb manapság: a világ-falon megjelenő *freskó*, vagy az a múlhatatlan *történet*, amelyet mester és tanítvány nemzedékeken át újra fest?

#### 4.

<sup>29</sup> Gábor György: i.m. 95. skk.

<sup>30</sup> *Jel.* 1,8.

<sup>31</sup> A másik, az iméntivel szinonim megnevezés „a világ fejedelme” (ho arkhón tu kosmu; *Jn.* 14,30 szó szerint a „világmindenség ura”, hiszen a sátán jog szerint uralkodik egy bizonyos ideig. Ebből fakadóan az igazán precíz megnevezése a „ho arkhón tu kosmu tutu”, vagyis „e világkorszak ura” lenne.).

<sup>32</sup> Az antik görög nyelv – beleértve az újszövetségi koinét is – nem rendelkezik olyan kifejezéssel, amely a latinból eredő *univerzum* pontos megfelelője lenne. A *ta panta (onta)* talán úgy formulázható, mint „a létezők amaz’aktuálisan végtelen halmaza, amely maga is létező.”

<sup>33</sup> Lásd például: Johannes Duns Scotus: *Reportatio Parisiensis examinata* I,38. in.--: *Párizsi előadások a tudásról és az esetlegességről.* (Ford. Ábrahám Zoltán, Kairosz, Bp. 2011). 39skk.

<sup>34</sup> A fenti paradoxon alaptípusa mindenképpen a hagyományos zsidó szemléletmódot átszövő „látható hang” metaforája. A látvány megpillantásának metafizikai kényszere természetesen az Örökkévaló szemtől szembe való látásának kizárásából fakad.

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

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

Nem tűnik elő sehonnan, hiszen mindig is ott van, illetőleg „jelen van”; a mitikus világ „archaikus múltja” (schellingi terminológiával: „örök múltja”) – mint ahogyan már szó esett róla – a kinyilatkoztatás eseményhorizontjához mérten nyer értelmet. Máskülönben e múlt sohasem múlna el. Ám az eseményhorizont logikai velejárója az a körülmény is, hogy a mitikus világ milyen mélyen gyökerezik az örökkévalóságban; ha szabad így fogalmazni: a kinyilatkoztatás mindensége az örökkévalóság megtapasztalásának egészen másféle módját követeli meg, a tradícióra alapozottal szemben egyfajta *személyes* viszonyt.<sup>38</sup> Különös, ám a jelenlét problémáját övező sokadik paradoxon, hogy a Biblia mindmáig ható szellemi-logikai öröksége, miszerint nem csupán egy világkorszakot, hanem a modernitás (egész) világát a *történetiség* elvére építette fel, éppen ezen a legérzékenyebb ponton tör rést saját bátyáin és falain, s válik egycsapásra *történetietlenné*. Persze, az is lehet, hogy itt nem az ellenség számára szándékosan meggyengített véderőművekről van szó, hanem valamiféle, kezdettől fogva létező kaucióról; eszerint a *rések* a totális világ-uralom létrejöttét hivatottak meggátolni, azáltal, hogy a történetietlen anakronizmus immáron két évezrede „helyet hagy” a *jelenlét* elvitathatatlan asyllumának, a *személyesnek*. Úgy tűnik, az eredet érzéki közelségében ezt még jobban tudták; erre vall a „christianus non nascitur fit” tertullianusi elve.<sup>39</sup>

Az iméntiek természetesen döntően befolyásolják *fal* és *freskó* viszonyát, ám annak a belátható és egybefüggő falfelületnek, amelyet a jelenlétből elvonatkoztatott jelennek nevezünk, mindenképpen igazodnia kell az emberi látás behatároltságához, valamint az eddig taglalt „perspektíva-látáshoz”, továbbá valamilyen formában *elbeszélhető* alakot kell öltenie, magyarán értelmezhető műalkotásként kell előtűnnie a nem látott háttérből. (A „nem látott” ebben az esetben független az idő-dimenzióktól, hasonlóan a jelenlét pozíciójához, akár a múltban, akár a jövőben „feltorlódhat”). A nem látott, mint múlt és jövő lesz mindenfajta, a falra festett műalkotás példatára, katalógusa; mégsem mondhatjuk azt, hogy ez a *catalogus rerum* végeláthatatlan, avagy határtalan lenne. Sőt, éppen ellenkezőleg, minden olyan „motívumnak”, amelyik a fal-festmények valamelyikén megjelenik, szükségképpen *beláthatónak* kell lennie, különben a kinyilatkoztatás megszabta, emberi léptékű történeti

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

<sup>37</sup> Kierkegaard okfejtése a platóni *anamnészis* fogalmával kapcsolatban: „A görögség számára az örök valahol hátul van, mint a múlt, amelybe csak visszafelé haladva lehet bejutni.” - -: *A szorongás fogalma*. (ford. Rác Páter, Göncöl, Bp. 1993.) 107.

<sup>38</sup> Egészében véve a kierkegaard-i elgondolásról van szó: a keresztény hit kizárólag személyes viszony lehet a Biblia Istene felé, vagy semmilyen. Ugyanígy a személy fogalmának csak akkor van értelme, ha az embert személyes viszony fűzi Istenhez, különben nem. Amennyiben ez a feltétel nem teljesül, az elő és utónévvel ellátott individuum szerint nem személy.

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

látásmódot a képek héttéréből előlopakodó „ kozmikus idő ” köddé és párává változtatja, egyszerűen semmivé foszlatja. (Létező fenyegetettségről van szó: a Biblia szellemi „Umwelt” –jében ilyesfajta gesztusként értékelendő mind Manethó, mind pedig Bérosszosz „történeti kronológiája”,<sup>40</sup> amikor is az egyiptomi, illetve a sumer-akkád múlt valóban kozmikus dimenziók közé kerül, isten-királyok több tízezer éves uralkodása révén. Ezt a beláthatatlan, vad és zabolátlan múlt-szörnyeteget a Biblia idő-szemlélet bizonyos fokig „domesztikálja” ugyan, de teljesen megszelídítenie mindmáig nem sikerült).

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

A kinyilatkoztatás mindenségében a beláthatóság legtávolabbi horizontját a világekorszakok egybegyülekezése jelenti, ez a nem csupán eszkhatológiai érvényű (azaz a *végnek*, az *eszkhatonnak*, a *qécnek* alávetett), hanem már mindig is zajló esemény. Az egymáshoz mérten kizárólagos jelenlétre törő korszakok<sup>41</sup> éppen a praesentia fogalmához mérten tűnnek múlandónak, vagy éppen eljövendőnek. Zegzugos fogalmi viszonyuk között a hellénisztikus elődök által tökéletesített módszer, a *mithográfia* segít tájékozódni. (Ezt a tájékozódási készséget mindamelllett a történet-teológia, és a későbbi szellemi jövevény, a történetfilozófia is a sajátjának tekinti.) Ám a világekorszakok ünnepélyes összegyülekezése, (ha jobban tetszik: feltorlódása a vég monumentális gátrendszerénél) egycsapásra érvényteleníti, hatálytalanítja azt a tájékozódási képességet, amelyet a *genealógia* jelent.

A korszakok (ünnepi) egybegyülekezése kétségtelenül az első számú Grand Récit, a megváltás-történet már aktuális része, s ekként (sem a rabbinikus hagyományban, sem pedig a keresztény teológiában) nem kötődik genealógikus szálakkal a „földi történelemhez”.<sup>42</sup> Egy olyan, közvetlen módon meg nem tapasztalt *jelenlét* elbeszéléséről<sup>43</sup> – ilyenformán pedig a *narráció*, s nem az *esemény* jelen idejéről – van szó, amelyet egy maroknyi ember hajdan közvetlen érzéki formában megtapasztalt ugyan, de ezt az élményt a történő idő gondosan eltitkolva tartja fogva. Ha jól belegondolunk, nem is lehet másként, hiszen a *paruszia* (teológiai) fogalmában a „hajdan volt” és az „eljövendő” nem esik egybe; a jelenlét e kettős arculatát – a rabbinikus hagyomány „szenvédő”, illetve „diadalmas” messiásának alakját – egyetlen személybe ötvözve a kereszténység Megváltója jeleníti meg. Ám ezen túl semmi sem

<sup>40</sup> Mind Manethon, mind pedig a (történetírói és mithográfusi módszerét tekintve hozzá rendkívül hasonló) Bérosszosz „kozmosz időszámítással” vezeti be az egyiptomi, illetve a sumer-akkád uralkodó dinasztiák tárgyalását. A mitológiai vonásokat öltő prehistóriában – amikor istenek, majd hőszok regnáltak a földön – évtízezredek, sőt százezredek teltek el. Így van ez az *Aigüptiaka* I. könyvében, illetve a *Khaldiaka* bevezető szakaszában egyaránt. Már amennyiben összefüggő művekről beszélhetünk egyáltalán, hiszen mindkét említett munka – jelen formájában – antik szerzőknél fennmaradt excerptum-gyűjtemény.

<sup>41</sup> Hétköznapi szemléletünkben hozzászoktunk ahhoz, hogy a világekorszakok – a múlt idő szukcesszív rendjéhez igazodva – egymást váltják, végérvényesen a múltba taszítva a megelőző aión. Ez azonban koránt sincs így, ha így volna, sem az úgynevezett „nagy kultúrák/civilizációk” nem élhetnének egymás mellett ma, sem pedig a történeti emlékezet nem hatolhatna egy másik világekorszak múltjába. Végül pedig a kinyilatkoztatás fogalmának sem lenne semmi értelme, hiszen érvényessége csupán egyetlen világekorszakra terjedne ki, a sajátjára. Márpedig mind a zsidó, mind pedig a keresztény univerzalizmus azt jelenti, hogy a megtérés/visszatérés parancsával párhuzamosan az aevum revelationis más világekorszakok – legalább részleges – anektálására rendeltetett.

<sup>42</sup> Vagyis a messiási vég eljövetele, annak mikéntje és mikorja az éppen aktuális földi történelem eseményeiből nem következik logikus módon: magyarul „kisakkozhatatlan”.

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

evidens, tudvalévő ugyanis, s a szinoptikus evangéliumok rendre erről tanúskodnak, hogy a feltámadott Krisztust legszűkebb környezetének tagjai kezdetben sorra nem ismerik fel. Ha a mithográfiai reflexek, a genealógiai szemlélet kölcsönözte biztonságérzetről beszéltem az imént, akkor most mintha a „malkicedeji genealógia” árnya kísértene éppen...

A történeti tudományok, s csakúgy a teológia, a filozófia körében nagyon nehéz olyan alakzatokra bukkanni, amelyek ne hordoznák magukon a genealógikus szemlélet stigmáját. A XX. századi filozófiatörténet nagyhatású teóriái közül például ilyen a (Schellingtől átörökölt) heideggeri *ontológiai differencia* fogalma, vagyis annak az imamalomszerű sulykolása, miszerint a *lét* (fogalma) nem azonos a *létezők létevel*. Persze, az már a schellingi eredet tényéből is következik, hogy itt egyfajta neoplatónikus gondolati struktúra alakot öltésével szembesülünk. Mi több, a *neo* jelző is fenntartással kezelendő, hiszen az már a *Parmenidészben* is világosan látható, hogy a „*léten túli*” (epekeina tész usziasz)<sup>44</sup> „nem hasonlít” a létbe száműzött létezők egyikére sem, ám az is nyilvánvaló, hogy a mindenfajta apofatikus teológia, gnosztikus és neoplatónikus rendszer közös logikai örökségét Plótinosz fejleszti a tökélyre, amikor is úgy fogalmaz, hogy a második isteni hüposztazisz, a Nusz, a megismerés során létrehozza a létezőt, az utóbbi pedig „léttel ajándékozza meg” a Nuszt.<sup>45</sup> Ettől fogva az Egy „elkezd hasonlítani” a leginkább létszerű létezőre, a Nuszra. Mindez fogalmi nyelvre fordítva nem sokban különbözik attól, amit Heidegger állít, miszerint a *Lét* (Sein) kitüntetett létezőként (Dasein) mutatkozik meg, illetve faggatható egyáltalán.<sup>46</sup> Különös paradoxonnal szembesülünk tehát, amely a genealógikus szemlélet jellegéből fakad. Megszoktuk ugyanis, hogy apa és fiú között a hasonlóság az apából fakad, itt viszont azt látjuk, hogy a fiú, mint *homoióma* vet árnyékot az apára, akit „soha senki sem látott”. (*Jn.* 1,18). Az elmondottak alapján mutatkozik meg csak igazán Jézus Fülöphöz címzett mondandójának metafizikai súlya: „Aki engem lát, látja az Atyát.” (ho heórakósz eme, heóragen ton patera; *Jn* 14,9).<sup>47</sup> Hiszen mindaddig, amíg elvont teoretikus kérdések paradoxonokba, apóriákba torkolnak, az ember legfeljebb megborzong egy kicsit, de ha a paradoxon a létezés alapzatába furakszik, még a lélegzétvétel ritmusa is megváltozik.

Visszakanyarodva a heideggeri példához, aligha lehet véletlen, hogy *Sein und Zeit* szerzője olyan aggályosan különválasztotta egymástól a philosophia christiana teljes örökségét mindattól, amit ő autentikus filozófiának tartott. Ebben az örökségben a platónikusnak nevezett ontológia tradíció egészén túl a döntő fontosságú elem a *Deus*, mint *verum esse* meghatározás, azaz a Biblia Istenének és az „igazi létnek” az azonosítása, amely az ontológiai és a teológiai hagyomány hierosz gamoszának is tekinthető. Nos, éppen ez a mozzanat az, amelyet Heidegger egyszer s mindenkorra elvet, s ily módon folyamatosan (hosszú évtizedeken át) ott időzik a genealógiai leszarmazási rend kiindulópontjánál, konokul tudakolva: micsoda is valójában a logikai ő, akihez/amelyhez a fiaknak hasonlítaniuk kell, aki visszatükrözi a fiak ábrázatát? De sohasem tudjuk meg, mi a lét; legfeljebb a 60-as évek elején elhangzó, *Zeit und Sein* címen ismert előadás jegyzőkönyve sejteti, hogy nem más, mint a számtalanszor interpretált *Alétheia*-kérdés, maga az *elrejtetlenség* (Unverborgenheit).<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Az Egy, aki „túl van a léten”, tökéletesen transzcendens lévén, nem folyhat bele a világfolyamatokba, kiváltképpen nem teremthet, de Démiurgosz Nusz az Egy tökéletesen jó voltára való tekintettel rendezí széppé és harmónikusá a kosmoszt.

<sup>45</sup> Plótinosz: *Enn.* V,1,4. = -: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről.* (ford. Horváth Judith és Perczel István, Európa, Bp. 1986./ 229.)

<sup>46</sup> Szigorú értelemben véve az egész *Sein und Zeit* nem más, mint a „Dasein existenciális-időbeli analízise”; ezen a szinten a fenomenológiai módszer – részben legalábbis – máig megóvta Heideggert attól, hogy a léttörténet ősi fellegek- és ködlepte tájékaira tévedjen – végérvényesen.

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

M.Heidegger: *Zeit und Sein. Protokoll zu einen Seminar über den Vortrag >>Zeit und Sein<<.* in.- -: *Zur Sache des Denkens.* (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976.<sup>2</sup> 1969.) 16. „Wie aber, wenn wir das

A jelen leszámazási rendjét illetően a jelenlét, a paruszia nem csupán az iméntiekhez hasonló – mondhatni logikai jellegű – bizonytalanságokat tartogat, hanem a kétségeket és a bonyodalmakat a történő idő saját jogú rejtélyeivel kell „beszorozni”. A mikor? kérdése a paruszia fogalmának legbensőbb lényegéhez tartozik, (ha nem így lenne, a doctrina christiana építménye egycsapásra romba dőlne, mint tornádó egy faviskót, úgy söpörné el valamiféle, kinyilatkoztatáson kívüli akarat), ám egyúttal a legnagyobb talány hordozója is, hiszen maga a Visszatérő mondja, hogy az iménti kérdésre a választ egyedül az Atya ismeri.<sup>49</sup> Mindamellet tudjuk, hogy az európai történelemben jónéhány „hamis paruszia” bukkant fel és enyészett is el hamarosan, miként a zsidóság galuti történelmében is fellobbant néhányszor a messiási láng. A kinyilatkoztatás mindenségében a különféle *jelen idők* mind az eszkhaton, a qéc gravitációs erőterében nyernek jelentést, a (hellén) mitológia világában – ahol, miként Sziszüphosz, az emberek üdvözítője egyúttal az istenek elárulója is – az isten – és a hőosz-történetek „éppen mostja” tölt be hasonló funkciót, másként fogalmazva, (a) „ta propheronta”, a homloktérbe tolakodó dolgok viszonyrendszere számít érvényes praesentiának. A modernitás a nyugati kultúrában pedig nyakló nélkül keveri össze a fenti pozíciókat, azzal a ki nem mondott ígérenyel, hogy a jelen leszámazási rendje egyszerre legyen genealógikus is, meg nem is. Szükség van a múlt – úgymond – megbízható feltérképezésére, továbbá valamiféle távoli ködbe vesző messianisztikus ideológiára, talán még egyfajta Messiásra is, de „Dávid házára”<sup>50</sup> semmiképpen. Kicsit hasonló a helyzet, mint Gilles Deleuze és Félix Guattari 70-es években fogant értelmezési kísérletében: a genealógia „fájával” (és elágazó gyökérzetével) szemben a *rizóma* (legegyszerűbb esetét tekintve a gumó) „antigenealógikus.”<sup>51</sup> Avagy e tanulmány fogalmi világához közelebb eső példával élve: olyanok a genealógia nyomvonalai, mint a „kiszáradt patakmedrek/búvópatakok a déli sivatagban” (*Zsolt.* 126,4); ha néha esik az eső, megtelnek vízzel, vagy egyszer csak elötörnek a földből, hogy azután eltűnjenek ismét...

## 5.

Ahogy a búvópatakok rendszere egyfajta mélyebb alapzatot sejtet, ahol rejtett, egybefüggő felületekre gyanakodhatunk, úgy a (szabálytalanul) szerteszóródó jelen is hasonló „tektonikus alapzatra” épül, még ha nem látható módon is. Mindaz, ami a felszín „fölött” látszik, hasonló a szerteszórt búzaszemekhez, gabonamagvakhoz; magvak szép, szabályos rendben, vagy éppen mindenféle rendet nélkülözve, netán elhullajtva az út szélén, s ami még rosszabb, kövek között a terméketlen földön. A magvakat – bár elvben gyökér, szár sarjad majd belőlük – egyelőre nem fűzi egybe semmiféle genealógikus viszony, mégis, az a bizonyos „mélyebb alapzat” szinte azonnal kirajzolódik, legalábbis a nyugati kultúrában, amint szinte automatikusan egy bizonyos bibliai *példázatra*<sup>52</sup> gondolunk. A véletlen elrendeződés mögött fölsejlik egyfajta magasabb rendű Akarat műve, valamint az iménti akarral tudhatóan szembeszegülő Széljárás, amely – tőle telhető módon – a magvakat az út szélére, avagy a köves talajra sodorja.

---

gesagte unablässig als den Anhalt für das Nachdenken übernehmen und dabei bedenken, daß dieses Selbe nicht einmal etwas Neues ist, sondern das Älteste des Alten im abendländischen Denken: das Uralte, das sich in den Namen A-letheia verbirgt?”

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

<sup>50</sup> A Messiás „széfer tóldót”-ja, (genealógiája) mellőzhetetlen kritériumként hagyományozza ránk (nem csupán zsidókra, hanem keresztényekre is) a Dávid házából való származás tényét. Ez a mozzanat az, ahol világosan elválik az ocu a búzától, a Messiás, Dávid fia név az összes egyéb lehetőséget kizárva egyetlen autentikus genealógiát ismer el. Ám ennek a leszámazási rendnek az igenlése csak a kontextus, vagyis a bibliai kinyilatkoztatás elismerésével együtt lehetséges.

<sup>51</sup> Lásd ezzel kapcsolatban: Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Rhizome*. (Les Éditions du Minuit, Paris, 1976).

<sup>52</sup> Vagyis „A magvetőről” szóló, a szinoptikus evangéliumokban olvasható példázatra; lásd *Máté* 13,3-9.

Akárhogy legyen is, az előbb fölvázolt metaforikát összefoglaló képzet: a *szétszóródás*, a *szétszórátás*, a *Septuaginta* görög nyelvén a *diaszpóra*. Noha pontosan tudjuk, hogy a *diaszpeiró* ige általában a héber *zára* fordítása, s ekként inkább abba a negatív kontextusba illeszkedik, amely az engedetlen nép eljövendő (mindig eljövendő) szétszórátására, a galutra, az exiliumra vonatkozik<sup>53</sup>, – s az újszövetségi koiné ugyanezt az ígét használja, amikor a jeruzsálemi ösgyülekezetet érő üldözésről és a hívek meneküléséről esik szó<sup>54</sup> –, ám a praeverbium nélküli igealak a mindenfajta magvetésben benne rejlő ígéretet fejezi ki elsősorban. Azt ugyanis, hogy a szétszórátás után – ígéret szerint – összegyűjtésnek kell következnie.

A zsidóság (és bizonyos fokig az egyház) „világtörténelmében” a diaszpóra-lét természetrajza áttételesen a jelen megtapasztalására is érvényes, legalábbis a kinyilatkoztatás világában. A *szétszórátás*, ama bizonyos hajdani paruszia szilánkjai, (amelyeket túlbuzgó időszakok gyermekei – képletesen szólva – kézzel próbáltak meg összeszedgetni, csak hogy valami érzéki bizonyosságot nyerjenek a Megváltó földi létezéséről), valamint az összegyűjtés az „eljövendő” paruszia sub specie aeternitatis nyilvánvalóan egynek tekintendők; a Biblia apokaliptikus gondolkodásmódjának másként aligha lehet értelme. Ennek megfelelően neveztem a diaszpórát „mindig tartó” állapotnak, sőt eseménynek, ahol, és amikor a szétszórátás és az egybegyűjtés valóban *egyszerre* zajlik, akárcsak az a nagyszabású metafizikai háború, amelyet a Biblia a földi események (nem látható) háttérében folyik. Csak egyetlen példával élve: Gábor György könyvében a mindent átfogó „narratíva” az a konkrét, történelmi háború, amelyet már Nabu-kudurri-uszur megkezdett, de Titus terjesztett ki a *hurbán* által valóban „globális” méretűvé; *Róma és Jeruzsálem* majdan Moses Hessnél<sup>55</sup> megjelenő szimbolikus ütközete Nietzschénél emelkedik az egész világtörténelmet átható metafizikai háború rangjára<sup>56</sup>. Ez a háború nem egyszerűen oka, vagy gyökere a szétszórátásnak, hanem maga a szétszórátás; ahhoz, hogy a diaszpóra-lét felszámoltassék, az eljövő/visszatérő Messiásnak ezt a háborút mindenképpen győzedelmesen kell megvívnia. Ha ez megtörténik, a messiási uralom – legalábbis korszakos érvénnyel<sup>57</sup> – a világ-uralom helyébe lép.

„Ha ez megtörténik” – az iménti megfogalmazás igazából pluralisban értendő, hiszen a szóban forgó háború – legalábbis a *Jelenések könyvének* tanúsága szerint – két ütközetre bomlik, s a két esemény között éppen ezer esztendő telik el<sup>58</sup>. A köztes idő, e sajátos aetas medii az úgynevezett „ezer éves királyság” (*Jel.* 20, 1-6) az a világekorszak, amelynek kronológiai felderítésén oly sokat fáradoztak az egyházatyák – Julius Africanustól, Clemens Alexandrinustól, Hippolütosztól egészen Ágostonik. Amikor mindez bekövetkezik, nem csupán a diaszpóra-lét felszámolása lép új szakaszba – a jelen/lét/ szorgalmas magvetői szó szerint „virágba borítják a sivatagot” –, hanem világunkat tengernyi jelen borítja el az örökkévalóság felől is. Amennyire tudható: a diadalmas Messiás kíséretében lévő örökkévaló lények és a feltámadó „igazak” együtt „időznek” majd a földön az efemer éltű emberekkel.

A prófétikus jövő – mint par excellence *jelenlét* – mindenesetre „historiográfiai” szempontból nehezen értelmezhető, vagy éppen sehogy. Amennyiben a történész – s ebben

<sup>53</sup> Gábor György könyve a diaszpóra-lét legkülönbözőbb aspektusait vizsgálja meg kimerítően. Lásd elsősorban a *Két világ polgára, avagy Philón szabadon választott családja* című fejezetet.

<sup>54</sup> *Ap.csel.* 8,1-4.

<sup>55</sup> Moses Hess: *Róma és Jeruzsálem. Az utolsó nemzeti kérdés. Levelek és megjegyzések.* (Gizskaly János ford. Múlt és Jövő, Bp. 2011).

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához.* (ford. Romhányi Török Gábor, Holnap, Bp.1996.)53-56.

<sup>57</sup> Az ezer éves messiási királyság földi megvalósulása – a *Jel.* 20,1-6., illetve 7-10. szerint – megelőzi Góg és Magóg nevével jelzett háborút, tehát ha csak egy rövid időre is, de a messiási uralmat egy, minden addigit fölülmúló világtörténelmi krízis és világháború követi.

<sup>58</sup> A fenti szövegszakaszra hivatkozva: a *Jel.* 19,17-21. beszéli el néhány mondatban az ezer éves korszakot megelőző világháború menetrendjét, következtetésképpen a milleneumi korszak angyalok és emberek közös világ-háborújával kezdődik és végződik.

Gábor Györgynek igaza van – csupán a vélt-valós „múltba zárt jelen” faggatására vállalkozhat, (hogy tevékenysége milyen mértékben minősül illuzórikusnak, arról most ne beszéljünk!), akkor a tudományos érvényű *filológia* és az *exegézis* között mélyebb szakadék húzódik, mint amilyenről a *Lukács-evangélium* példázatában olvashatunk a gazdag ember és a Lázár nevezetű koldus történetével kapcsolatban. (Lk.16,19-31.) Ez a bizonyos szakadék – mint megtudjuk – a Seol két része „Ábrahám kebele” és a Hadész között húzódott, s a példázat tanúsága szerint lehetetlen volt egyik helyről a másikra átjutni. Ám az is lehetséges, hogy az előbbi példánkkal kapcsolatban talán mégsem ilyen reménytelen a helyzet, s a történettudományt, valamint a teológiát elválasztó szakadék fölött mégis „átgondolkozhatja magát” az ember? Ha nem teszi meg, főleg ha kísérletet sem tesz rá, megoldhatatlan nehézséggel szembesül: egyrészt a Földet elborító *korszakos jelen* már az ikonfestőnek sem kínál érvényes szüzsét, (hiszen az ikon nem lehet immár „ablak” az örökkévalóságba)<sup>59</sup>, másrészt pedig a „világi festő” – jelen esetben a történész – sem viheti fel a freskót a porig rombolt világ-fal hült helyére.

Ha ezzel a kettős lehetetlennel szembesülünk, akkor belátható: az „átgondolkozás” megtagadása nem egyéb, mint annak a tudomásulvétele, hogy a diszpóra-létbe kényszerült, száműzött jelen szilánkjainak („magvainak”) a szorgos összegyűjtögetése egyfajta soha véget nem érő folyamat lesz. Ennyi, és ebbe bele kell törődni. A többit majd az eljövendő nemzedékek odaszánt (mű)gyűjtögetői végzik, és így tovább. Így legalább nem sérül a genealógia elve. Márpedig minden jel arra vall, hogy a különféle tudományágak és kultúrák globális szellemi otthona, a parttalan idő-viszonyokat korszakokba rendező, s a lokális szellemi-logikai struktúrákat egységesítő bibliai kinyilatkoztatás nem „közös guberálásra” hívott el, ennél valószínűleg impozánsabb feladatot bízott az említett tudományszakok képviselőire. De valójában mit is?

A kérdés már csak azért is mellbevágó, mert a válaszadó nem csupán intellektusával (nús), hanem teljes exisztenciájával felel a mondottak érvényességéért. Ahogyan például egy neoplatónikus gondolati rendszerben senkinek nem jutna eszébe aktuális jelenlétek után kutatni – hiszen Plótinosz örökkévalósága jelenlét és semmi más, jelenlét mindenkor és mindenütt, (schellingi értelemben akár pantheizmusnak is mondhatnám) –, úgy a kinyilatkoztatás világában ez az egyértelmű állásfoglalás nem tartható, a bibliai történetek mindig idő és örökkévalóság határvidékein játszódnak, ahogyan mindenfajta érvényes exegézisnek is ott kell/ene/ megszületnie. Ennek megfelelően éppen a határ-vidéken időző számára a legnyilvánvalóbb, hogy még a *paruszia* irdatlan nyomásával szemben is<sup>60</sup>: a *világ-fal* áll; mindenfajta üzenetnek – legyen bár felirat, vagy kép – *ott* kell megjelenie.

A világ tehát nem lehet önérték, hanem egyszerűen mindenfajta jelen/lét/ hordozója; ekként tehát szubsztancia, se több, se kevesebb. Színtere az összegyűjtésnek, vagyis a diaszpóra-lét felszámolásának, s annak az újfajta *egyetemesség* fogalomnak, amelyet zsidóság és kereszténység egyaránt megígér. Az előbbi egyfajta „egyetemes prozelita-létben” (a hajdani noahi szövetség szellemétől nem függetlenül), az utóbbi pedig az egyetemes

<sup>59</sup> Az „örökkévalóságra nyíló ablak” hasonlat Florenszkijtől származik. Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz*. (ford. Kiss Ilona, Typotex, Bp. 2005.<sup>2</sup>). 60. Florenszkij természetesen a „szent hagyományból” kölcsönzi a kifejezést.

<sup>60</sup> Különös paradoxon, hogy nagyjából a második ókeresztény nemzedék életideje óta a „paruszia irdatlan nyomásának” a *katekhón egyház* áll ellen, amennyiben a II. *Thesszaloniki-levél* 2,1-12. szövegszakaszának legelterjedtebb interpretációjához igazodunk. Pál apostol az „Úr napjának” (hé hémera tu Küriu) eljövételével kapcsolatban írja, hogy az említett eseményt mindenképpen meg kell, hogy előzze a mindent átfogó *aposztazia*, valamint a „törvénytírási emberének” (ho anthróposz tész anomiasz) a megjelenése. Az utóbbi megjelenését azonban egyelőre megakadályozza valamiféle erő. „Nem emlékeztek rá, - folytatja a levél szerzője -, hogy mikor még nálatok voltam, megmondtam nektek, mindezt? És tudjátok, hogy mi az, ami most még visszatartja (to katekhon), hogy csak a maga rendelt idejében jelenjék meg? (eisz to apokalüpténai auton en tó heautu kairu). Mert a törvénytírási misztériuma már működik, csak hogy annak aki ezt mind mostanáig visszatartja el kell tűnnie ez útból.” (monon ho katekhon arti heosz ek meszu genétai; II. *Thessz.* 2,6-7.) Ama titokzatos erő, akit a szöveg másodjára szubjektumként nevez meg (ho katekhon), a bevett értelmezés szerint az egyházzal azonos.

kereszténnyé válásban, a Föld-lakók *személyes* metanoiája révén képzelel el a folyamat végpontját<sup>61</sup>. Noha kulcsfontosságú újtestamentumi szöveghelyek – elsősorban is a *Római-levél* 11. fejezete – világosan rendelkezik zsidóság és kereszténység „utolsó időkig” tartó autonóm üdvtörténeti útjáról, éppen eme bizonyos „utolsó idők” koreográfiája az, amely *most* távolról sem tűnik egyértelműnek. Annyi azonban jól kivehető, hogy az előbb említett kétfajta egyetemesség szorításában valami egészen újfajta, még meg nem tapasztalt jelen formálódik, amelyről exakt módon ugyan nagyon keveset tudunk, ám közeli jelenlétét mégis érezzük, ahogyan a tavasz illatát érzi meg az ember a kései télben.

Különös módon zsidóság és kereszténység inkonzisztensnek tűnő egyetemesség elvárásában van valami szembeötlően közös mozzanat, s ez egyfajta világ-idegenség, amely azonban távolról sem azonos a Plótinosz által már a III. század derekán ostromozott gnosztikus világ megvetéssel.<sup>62</sup> „E világ” (ho kosmosz hutosz) – a mi világunk, az ember otthona, így rendelkezik erről a Biblia Istene már a *Teremtés könyvének* elején. Bár éppen a plótinosi „gyönyörködnivaló” jól érzékelhetően hiányzik belőle, hiszen az egész teremtett világ (ktiszisz) átok alatt görnyedezik. Különös otthon az – vethetné ellen bárki –, amelyik „domesztikálásra” szorul, de paradox módon mégis ez a helyzet. Az „otthon lenni” pozíciójában viszont a világ-idegenség nem azt jelenti elsősorban, hogy lakóhelye ellenséges az emberrel szemben, hanem azt, hogy – egészen pozitív értelemben – „helyet”, „teret ad” az *idegennek*. Ne feledjük, mint *igaz ember* (is caddiq, anthróposz dikaiosz) idegenként kezdte pályafutását a „bálványimádók világában” az Özönvíz előtt Hanókh és Noah, később pedig Ábrám/Ábrahám, akit Pál apostol a „hit ősatyjának” nevez. Földi jelenlétükből érvényes, és máig ható jelen fakadt, olyan, amelyik nem páráként foszlik szét, hanem mindig – így most is – képes jelent alapítani, még hozzá olyan jelent, amely a „jövő felől” is megtapasztalható. Az idegen (gér) otthonteremtő műve – a „vándorló arámié” csakúgy, mint a népeké, az Egyházé és Izraelé – máig tart, s még egyáltalán nem fejeződött be. Mindamelllett a teológia, a filozófia, vagy éppen a történettudomány jelen fogalmának természetére nézve nem csupán az jellemző, hogy a paruszia gravitációs erőterében formálódik, hanem az is, hogy újra és újra *alapításra* szorul. Aligha szükséges külön is hangsúlyozni, hogy a jelen alapítvány volta teljes egyértelműséggel a világgal szemben mutatkozik meg, hiszen a világot a Biblia istene nem alapította, hanem *teremtette*.

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

## 6.

<sup>61</sup> A két egyetemesség koncepció egymáshoz való viszonyával behatóan foglalkozik Gábor György is, elsősorban a „*Mert idegenek voltak ti is...*” (*Az idegen biblikus és rabbinikus értelmezése*) című fejezetben.

<sup>62</sup> Plótinosz: *Enn.* II,9. Az antik gnózis értelmezése szempontjából kulcsfontosságú szövegszakasz keletkezésének körülményeiről Porphüriosz is megemlékezik a *Vita Plotiniben*. Eszerint a Mestert nem csupán teoretikus ellenszenv fűzte a gnosztikusokhoz, hanem mélyen felháborította őt e „súlyosan szellemi emberek” gondolkodásmódja a teremtett világ harmóniájáról. Porphüriosz: *Plótinosz élete.* in. Plótinosz: *Az Egyről a szellemről és a lélekről.* i.m.



Gábor György könyvének nagy erénye, hogy az európai festészet fontos korszakaiból átvett illusztrációk valódi *ekphraszisz*ként sorakoznak föl az értelmezés („történeti hermeneutika”) eszköztárában. Természetesen ahhoz, hogy igazi ekphrasziszról beszélhessünk, az illusztrációnak először saját, etimológia diktálta küldetését kell beteljesítenie. Az illusztráció ugyanis küldetése szerint „fényt vet”, s nem pedig árnyékot az írásba foglalt történetre. Úgy is mondhatnám, a képek csak akkor szólalnak meg, ha a fényforrás szerepüket már betöltötték. Az eddigi mondandóra nézve ilyen „beszéd” fényforrásként szeretném kiemelni Luca Signorelli 1501 táján készült, freskó-együttesének egyik részletét, amely „Az Antikrisztus prédikációja” címet viseli, s az orvietói dómban látható.

Különös figyelmet érdemel azonban nem csupán a dóm belső tere, hanem annak környezete is. Orvieto, a sziklatetőre épült, a szintoly titokzatos Foligno és Viterbo közelében lévő umbriai kisváros maga a testet öltött szürrealizmus.<sup>63</sup> (Ilyenfajta szürrealisztikus következtetéssel azt is mondhatnám, hogy ha az Antikrisztus etruszk lenne, minden bizonnyal innen származna.) A legkorábbi rétegeit tekintve jobbára etruszk lakó- és kultushelyekre épült urbs, a maga döntően középkori arculatával (a dómot is a XIII. század végén kezdték el építeni), mintha csak egy nagy és kortalan misztérium díszletéül szolgálna, egy olyan misztériuménak, amely – tartok tőle – szellemiségét tekintve nem a zsidó-keresztény hagyományban gyökerezik. Mindenesetre Fra Angelico és a legenda szerinti tanítvány, Luca Signorelli (egyéb kiváló kismesterek társaságában) itt kezdték el azt a nagyszabású munkát, amely a San Brizio az oldalfalain szemlélhető. A munka nem más, mint illusztrációk együttese, főleg a *Jelenések-könyve* utolsó fejezeteihez. Az elénk táruló látvány valóban döbbenetes, művészettörténeti közhely, hogy mekkora hatást gyakoroltak ezek a freskók a Sixtus Kápolnában dolgozó Michelangelóra. Ám bennünket most nem az amúgy is burjánzó XV.-XVI. század fordulói itáliai freskó festészet „genealógiája” érdekel elsősorban, hanem az említett kompozíció néhány figyelemreméltó dramaturgiai furcsasága.

„Az Antikrisztus prédikációja” több képsíkra és jelenetre oszlik annak megfelelően, amit az alapszövegben, elsősorban is a *Jelenések-könyve* 13. fejezetében olvashatunk. Ami itt történik, annak a közvetlen előzménye a Sátánnak a Földre való levettetése, (ez az az esemény, amelyet a Názáreti Jézus a *Lukács-evangélium*<sup>64</sup> tanúsága alapján előre „lát” és bejelent), a totális jelenlét másik, közvetlen megvalósulása, egyfajta „negatív paruszia”. Ennek megfelelően a freskó előterében látható jelenet – az Antikrisztus egy bémán áll, körülötte báméskodó sokaság, a „prédikáció” félig unott, félig közönyös hallgatói; a prédikátor mögött, alakjához szinte hozzátapadva ott áll a Sátán, aki „súg”, érzéki módon testesítve meg az addig csupán világon-kívüli inspirációt – a jelenet már nem a szimbolikus szférában játszódik, hanem kézzelfogható valóság. A Gonoszság Fejedelme *jelen van* a földi történelemben. Nem csupán láthatatlanul manipulálja a földi eseményeket, hanem közvetlen formában intézi a „diabolokrácia” ügyeit. Erre vall az is, hogy az imént említett bémész sokadalom meg se dőbben, de még csak nem is csodálkozik azon, hogy ki is áll az „igehirdető” mögött a szónoki emelvényen.

Az igazsághoz hozzátartozik, hogy az Antikrisztus megnevezéssel a jánosi teológia másik szöveghagyományában, a levelekben találkozunk, a *Jelenések* 13. fejezetében enigmatikus nevek sorakoznak: „sárkány” (drakón), „thérion” (vadállat, Károli bevett fordításában: „Fenevad”), „allo thérion” (másik vadállat); a két vadállat közötti szokásos szereposztás az értelmezői tradícióban: Antikrisztus és „hamis próféta” (pseudoprophétész). A 13. fejezet tanúsága szerint a földből feljövő másik vadállatnak „a bárányéhoz hasonló két szarva volt, és úgy beszélt, mint a sárkány. „(kai eikhen kerata düo omoiai arnió kai elalei

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

<sup>64</sup> *Lk.* 10,18. „Láttam a Sátánt villámként leesni az égből.”

hósz drakón: Jel. 13,11.) Signorelli a két szarvat mind a két negatív főszereplő homlokára odafesti jelezvén: a világ-uralom, ha időlegesen és illegitim módon is, de a negatív Trinitas, a Diabolosz, az Antikrisztus és a hamis próféta kezében van. A freskó háttérében pedig látható, amint megkínózzák és kivégzik azokat, akik „nem imádják a vadállat képmását”; jelek és csodák történnek szavukra, tömegeket manipulálnak, sőt, a kompozíció felső részén, furcsa pozícióban, fejjel lefelé, az igazi egyház két utolsó tagjának az elragadtatását véljük felfedezni. Minden egybevág tehát, mi szükség van akkor a teljhatalmú Antikrisztus *prédikációjára*?

A már idézett szövegrészben azt olvassuk, hogy a sárkány átadta hatalmát (exuszia) a vadállatnak, s ez a hatalom 42 hónapon át (vagyis a dánieli jövendölés három és fél évhetének megfelelő időtartamra) két dologban nyilvánul meg: egyrészt abban, hogy az Antikrisztus bármit megtehet, amit csak akar, másrészt viszont képes ezt hihetővé is tenni azok számára, akik csatlakoznak hozzá. „És adatott neki nagy dolgokat valamint blaszfémiát szóló száj,” – szerepel a következő mondatban. Vagyis a „prédikációk” döntő fontosságúak, hiszen legitimálják és megerősítik a sacrilegium nagy művét ama bizonyos három és fél éven keresztül tartó, természetfeletti sűrűségű jelenetben. Fra Angelico és Luca Signorelli ezt az aurát kísérli meg átplántálni a romlandó világ-falra. Nem minden eredmény nélkül, a „prédikáció” a nem hallható szavak némaságával egyetemben is roppant beszédesnek tűnik.

Az értelmezés szempontjából eddig is többszólamú mű igazán érdekesítővé akkor válik, ha figyelmünket a képsík bal alsó szögletére összpontosítjuk. Ott ugyanis két, feketébe öltözött férfialak ácsorog, imára kulcsolt kézzel. Aligha kétséges, hogy kívülállóról van szó, akiknek a jelenléte egyáltalában nem illik bele a kompozícióba. Signorelli önmagát és mesterét, Fra Angelicót örökítette meg a reneszánsz festészet világát tekintve egyáltalában nem szokatlan módon. Nem világos azonban, hogy *hol* is vannak ők és *mikor*? A Történet melyik dimenziójának a szereplői valójában? A teljes egyértelműség kedvéért: ha a két figura – miként feltételezzük – tanúként jelenik meg a színen, akkor kényszerítő erővel adódik a kérdés. Vajon a bibliai látomás szemtanúi ők, s egyúttal a prédikáció hallgatói egy, pontosan meg nem határozható majdani jelenben, avagy a Könyv tanúságtevőit kell látnunk bennük, akik Orvietóban, egy régi-régi századfordulón „látják” nagyjából azt, amit mi is látunk, illetve látni vélünk? Ez utóbbi esetben a *látás* fantáziává, teremtő képzeletté minősül; s ez a nem túl megrendítő felismerés a jelent még illékonyabbá, még megragadhatatlanabbá teszi. Ha ugyanis az utóbbi eset az igaz, akkor a két festő jelenléte a maga alkotta képen olyan, mint valamiféle képalírás, cégjelzés, a *tanú* pozícióját lényegileg nem érinti. Nyugodtan ácsoroghatna ott a helyükben a *Múltba zárt jelen* szerzője, és e tanulmány írója is, legfeljebb egy kissé anakronisztikusnak tűnne az öltözetük.<sup>65</sup> Ám, ha az előbbi eset az igaz, akkor egy, metafizikailag képtelen pozíció kísérleti megörökítésével van dolgunk; az előbb említett „negatív paruszia” – vagyis a bibliai szöveg maga – ilyesfajta kívülálló jelenlétet nem engedélyez. Ebben a világban rezzentelen tekintetű kívülálló csak az lehet, aki maga már behódolt az antikrisztusi világrendnek. De e két derék katolikus festőről ilyesmit nem feltételezhetünk. Akkor hát miféle logikai pozíció lehetősége marad még nyitva? Úgy tűnik a *kívül/lét/* esélye kínálkozik már csak, kívül mindenfajta – anakronisztikus, a műalkotás sajátidejéhez kötődő, avagy valamiféle eszkhatólogikus jövő táplálta, netán az életidővel elegyedő – *praesentián*, osztozva a jelennek e tanulmányban taglalt sorsában, a *száműzetésben*.

Valószínűleg erről lehet szó, hiszen a két festő – jól érzékelhetően – nem a bibliai jeleneteket figyeli, tekintetük egyetlen képbéli alak meghosszabbított tekintetét sem metszi; amit néznek, illetőleg látnak, nem jelenik meg sehol. Jóllehet a freskó háttérében éppen a Szentély kifosztása zajlik – az Antikrisztus lábainál az odahordott aranyedények hevernek –,

<sup>65</sup> Már amennyiben Fra Angelico kis kerek szerzetesi sapkája helyett nem minősülne megfelelő viseletnek egy sábesz deklí?

az ő érdeklődésüket ez sem kelti fel. Számomra úgy tűnik: pillantásuk a *kívülre* irányul, ama biztonságos helyre, amely megóv az eljövendő vég megfestett szörnyűségeitől, az aktuális jelen fenyegetésétől, s azoktól a könnyű szélrohamoktól, amelyek egy eljövendő hatalmas vihar előérzetét keltik. Továbbá arra a helyre, ahonnan kényelmesen szemlélhetők a világ-falra felvitt freskók, legalábbis azok, amelyeket egy élet időtartama alatt „meg lehet nézni”. A műgyűjtő, de főleg a műélvező sajátos jelenlétének színhelye ez. Mégis nagyot téved az, aki azt hiszi: valamiféle asyllumról, az örök kívülálló védett pozíciójáról beszélünk. Az iménti műélvezőt ugyanis nem az a veszély fenyegeti elsősorban, hogy a világ-fal egyszer csak leomlik, s egycsapásra mindent maga alá temet. Ez *képtelenség*. A világ az apokaliptikus vég drámai főszereplője<sup>66</sup>, nélküle nincs elragadtatás, sem Antikrisztus, sem utolsó ítélet. Mindaz, amit a műélvező látni kényszerül, az nem más, mint hogy a falra festett képek egyik pillanatról a másikra megelevenednek, (akár ha Pasolini műfajalkotó kísérletét látnánk), s a *jelenetek* szökőárként, elemi erővel sodorják magukkal a Történelem népét. Elenyészik a különállás, elenyészik tehát Fra Angelico és Luca Signorelli elegáns kívülálló pozíciója is. Amikor ez bekövetkezi, a száműzött jelen hazatalál.

---

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