

Tatár György

A HARMADIK ATTRIBÚTUM

1

A nyugati filozófiai és teológiai hagyomány e három alapfogalmának: *szépség, jóság és igazság*, első mérvadó megfogalmazását Arisztotelésznél találjuk. A NIKOMAKHOSZI ETHIKA elején a filozófus ezt mondja: „*nagyjában véve három jellegzetes életforma van: az imént említett [ti. az élvhajászó], a közügyekkel foglalkozó s harmadsorban az elmélkedő*”. E három tipikus emberi karakterre épülő – és nyilvánvalóan értékrangsort alkotó – életlehetőség fogalma hosszú és fáradságos utat jár be a filozófia története során, hogy végül közvetlenül Hegel mindent átfogó rendszerének fölállása után bukkanjon elő újból. Kierkegaard-nál azonban nem a karakterből szükségszerűen fakadó életformaként, hanem az önmagát, azaz a karakterét „választó” egyén életlehetőségeként jelenik meg a három „életstádium”: az *esztétikai*, az *etikai* és a *vallási* képében.

Mi a titka ennek a roppant változásnak, amely a karakter és az életforma viszonyában állt be? Az „élvhajászó” és az „esztétikai”, illetve a „közügyekkel foglalkozó” és az „etikai” között megrajzolható fejlődési út van, bizonyos értelemben a későbbi levezethető a korábbiából. Távolról sem ez a helyzet azonban a harmadikkal: az „elmélkedő” életformából nem levezethető a „vallási” stádium, legalábbis nem abban az értelemben, amelyben Kierkegaard beszél róla. Nála a tanítvánnyá válás nem az igazság szemlélődő kibontakoztatása, hanem az igazságon kívüliség felismerése, és a tanítás befogadása nem más, mint az „elmélkedés” önfeladása. A tanító ugyanis nem csupán az igazságot kell hogy nyújtsa tanítványának, de egyben az igazság befogadásának feltételét is. Az igazság befogadásának feltétele így nem a karakterben rejlik.

Az „elmélkedő” és a „vallási” közötti hosszú és tekervényes úton tehát történnie kellett valaminek, ami nem csak az út folytonosságát szakította meg, de egyáltalán, karakter és életforma eladdig szükségszerű összefüggését is felforgatta. Mi történhetett?

Minden filozófia őshasonlatának, a platóni barlanghasonlatnak van egy különös, elhanyagolt vonása. Fölülmúlhatatlan meggyőző erővel fejtegeti az „elmélkedő”, azaz a filozófiai életforma eltérését a másik két barlangi életformától, miközben a hasonlat szabta feltételek közt a filozófia valójában nem tud elkezdődni. A Glaukónnak magyarázó Szókratész ugyanis először leszögezi, hogy a barlangban mozdulatlaná bilincselte emberek „*önmagukból és egymásból*” sosem láthattak mást, mint a falra vetülő árnyakat. Röviddel ezután azonban valamelyiküket „*feloldják*” kötelékeiből, és „*kényszerítik*”, hogy álljon talpra, forgassa a fejét, és nézzen a tűz felé. Az új és vakító látványoktól elkínzott „*filozófust*” ezek után ráadásul még „*valaki erőszakkal továbbvonszolja felfelé a göröngyös és meredek úton*”, a napfény felé.

Nyilvánvaló, hogy a hasonlatban van egy ugrás, egy folytonossági hiány, amely – legalábbis az antik világ gondolkodásában – nem volt meghaladható. Annak a valakinek ugyanis, aki társa kötelékeit feloldja, majd a többi erőszakos – bár szeretetteli – cselekedetre is vetemedik, nem lehetnek saját bilincsei. Így hát vagy sosem volt lekötözve, vagy valaki őt már korábban eloldozta, de ezzel a filozófia kezdeteinek kérdésését csupán egy korábbi barlangnemzedékre hárítottuk. A hasonlat igazából csak akkor maradéktalanul működőképes, ha feltesszük, hogy a barlangot már eleve kétféle ember-

fajta lakja: a karakterüknél fogva megbilincseltek, valamint a karakterüknél fogva szabadok és mozgékonyak. Az utóbbiaknak már eleve látniuk kellett „*önmagukat és egymást*”, valamint a többi szerencsétlent. Ám ebben az esetben is igaz marad, hogy a filozófia tulajdonképpen nem kezdődött sosem, mert már mindig is lennie kellett. Legfeljebb a lekötözötték „elmélkedővé” történő erőszakos nevelésének van kezdete.

Ha azt az eseményt keressük, amely – a hasonlat érvényességének fenntartása mellett – mégis megmagyarázza, mi is történt Arisztotelész „elmélkedő” életformája és Kierkegaard „vallási” stádiuma között, méghozzá úgy, hogy valamilyen összefüggés megmaradjon a kettő között, nincs más lehetőségünk, mint a hasonlatba való beavatkozás. Méghozzá oly módon, hogy nem csupán mi avatkozunk közbe, hanem egyben azt is állítjuk, hogy a szóban forgó beavatkozás valóságosan megtörtént.

A tűznek, sőt azon túl, a Napnak háttal ülő szegény ördögöknek a bilincsektől való megszabadulásáról és a felfelé vezető útra lépéséről tehát már tudjuk, hogy – a hasonlat érintetlenségét feltételezve – nem tud elkezdődni. Egyikük eloldozásának és felfelé indulásának ugyanis feltétele, hogy egy másik már eloldozott legyen, és lássa, hová vezet az út felfelé. Ha viszont ő is le van béklyózva, akkor ki teszi meg az első lépést?

Más a helyzet azonban, ha az első lépést nem ők, hanem a Nap teszi meg. Ő az egyetlen a hasonlatban, akit nem nyűgöz semmi. Neki kell tehát alászállnia a barlangba.

A saját karakterüktől lekötözöttek ott görnyednek barlangjuk földjén, ugyancsak lekötözött rokonságuktól körülvéve, ki-ki atyjának árny lepte házában. Nem látnak semmit „*magukból és egymásból*”, amikor egy hang néven szólítva őket, megparancsolja: Menj ki földedből és rokonságod közül és atyád házából, a földre, amit én mutatok neked.

Ekkor egyikük fölkerekedett.

2

Kierkegaard a történelmi kereszténységet – és korának keresztény hitét – fogta fel egy olyan homályba borult barlangnak, amelynek mélyén lekötözött emberek szemlélik a bibliai alakok falra vetett árnyékának imbolygását. Meggyőződése volt, hogy ha valóban tágra nyílt szemmel mélyed el ezeknek a tetetlen árnyaknak a figyelésében, például Ábraháméban, a kötelékek meglazulnak, és maguk az árnyak is fényforrássá lesznek. Újplatonikus hasonlattal élve: ha az ember szemében van valami Ábrahám-szerű, akkor látni képes Ábrahámot.

A dán gondolkodó számára elsősorban a történelem, a történelmi szemléletmód jelentette a barlangnak azt az éjszakáját, amely láthatatlanná teszi Ábrahám tettében az alapvető ellentmondást etikai és vallási között. Ábrahám ugyanis attól az, aki, hogy tettének etikai jelentése szerint „*Izsákot meg akarta ölni*”, vallási jelentése szerint pedig „*Izsákot fel akarta áldozni*”. A csoda tehát nem a természetfeletti végkifejletben, hanem Ábrahám hitében rejlik. Az Ábrahám alakját bizonytalan irodalmi árnyrá változtató barlangi homályt az a történelmi szemlélet borítja tettére, miszerint „*annak a kornak a körülményei szerint ez valami egészen más volt*”. Más tehát, mint amit számunkra, maiak számára jelent. Ez a mondat Hegel JOGFILOZÓFIA-jának arra a – mára a közvélekedésben dogmává rögzült – állítására utal, mely szerint „*ami az egyént illeti, mindenik korának gyermeke*”. Ha így van, akkor Ábrahám tettében nincs semmi felfoghatatlan és nyugtalanító, hiszen az őt szülő korban sincs számunkra semmi felfoghatatlan és nyugtalanító. Hasonló rémségekkel tele az egész antik irodalom, minden kor hősei olyanok, mint koruk, hiszen nem is egyebek, mint koruk egyénné sűrűsödött árnyai. Ábra-

hám a maga koráé, mi pedig a mienké. Persze, ahogy Kierkegaard mondja, „*akkor feledjük el őt; hiszen mi értelme olyan elmúlt dologra emlékezni, ami nem lehet jelenvaló?*”

Ha kivétel nélkül mindenki „*korának gyermeke*”, és senki másé, akkor persze hiába meredünk Ábrahám árnyékára, tettét sosem fogjuk jelenvalóként érteni, de nincs is miért fáradoznunk vele: saját korában és saját korának tette, amit tett. Árnyéka a falon számunkra csupán látvány. Egy múltban alkotott könyv elmúlt alakja. A miénktől különböző kor gyermekeként mit sem tudhat arról, akinek mi vagyunk a gyermekei és megfordítva. Akkor egyetlen atyjának, korának parancsára cselekedett, s tette korával együtt múlt el örökre.

Platónnál azonban csak jelenvaló dolgok és lények árnyait lesik a barlang lakói. Ami elmúlt, az nem vet többé árnyékot. Miért vetül Ábrahámnak és tettének képe mégis egy Kierkegaard falára?

A bibliai történesekkel foglalkozó midrások közt számtalan foglalkozik Izsák feláldozásának eseményével. Ezek egyikében, immár a jelenet elbeszélése után, Ábrahám – kissé hasonlóan a Szodoma és Gomorra esetleges igaz lakóinak kérdéséhez – kérdőre vonja Istent. Kifejti előtte, hogy egyetlen ember sem tudhatja, mi rejlik a másik ember szívében, ezért fordulhat elő, hogy mintegy próbára kell tennie, ha mégis tudni akarja. De Te, aki belelátasz az emberi szívbe, bizonyára tisztában voltál vele, hogy kész vagyok fiamat feláldozni. Válaszul Isten megerősíti, hogy valóban, szemernyi kétsége nem volt Ábrahám áldozatkészsége felől, ráadásul természetesen azt is tudta előre, mi fog történni.

De hát akkor, kérdi erre Ábrahám, miért sújtottál engem ezzel?

Isten válaszát szó szerint kell idéznünk a jobb megértés kedvéért: „*Azt akartam, hogy a világ megismerjen téged, és tudja meg, jó okom volt rá, hogy téged válasszalak minden népek közül. Tanúsítva lett íme az embereknek, hogy féled Istent.*”

Mit is mond tulajdonképpen a midrás Istene? Egyfelől, hogy Isten belső szemléletében hiánytalanul megvolt ugyan Ábrahám istenfélelmének a tudása, ám ez csak tudás volt, ráadásul egyedül az övé, márpedig megmondatott, hogy „*amint magasabbak az eget a földnél, akképpen magasabbak*” az ő gondolatai is a mieinknél. Ez a tudás tehát a világ számára önmagában még nem valóság. A szóban forgó bibliai jelenet előtt és attól függetlenül, egyedül ő ismeri Ábrahám hitét: ez a tudása rejtett, a világ előtt nem nyilvános, nem kinyilvánított, nem a világba kihelyezett tudás. Nem világ. Mintha csak egy ismeretlen polcon pihenő könyvben állna, amit senki sem olvas. Egyszerűen Isten tudja, hogy Ábrahám *nem* „*korának gyermeke*”, hanem az övé. Az Ábrahámot a sajátjának ismerő kor még rendületlenül a maga gyermekének tudja.

Másrészt, ha az volt a cél, hogy a világ megismerje Ábrahámot, és tanúsítva legyen minden ember előtt az ő istenfélelme, ami ebben a pillanatban még maga Ábrahám számára is csupán belső, mintegy sejtett tudás, tehát kettejük – Isten és Ábrahám – külön-külön tudása, de nem közös valósága, akkor az Isten kezdeményezésére lejátszódtó történés indoka nem lehet más, mint hogy az bekerülhessen a BIBLIA-ba. A jelenet az Ábrahám hitére vonatkozó isteni tudást nyilatkoztatja ki, mintegy Isten magántudását teszi nyilvánossá. Odabentről nyílik bele a világba, hogy ettől fogva mindenki számára láthatóan ott maradjon. Isten tehát – többek közt – e „*próbatétellel*” írja a bibliai szöveget. Ám mivel a valóság közvetítésével írja, azaz nem az Ábrahámra vonatkozó tudását, hanem tudásának a valóságban végbemenő „*tanúsítását*” írja, ezért nem is egymaga alkot, hanem Ábrahámmal karöltve. Hiszen ha tudását írná, és nem annak tanúsítását, akkor kinyilatkoztatás helyett meglepődhetne azzal, hogy megírt

könyvét egyszerűen átadná Ábrahám utódainak. Erre is van példa a világtörténelemben. Lássuk azonban a midrás folytatását.

Ábrahám felteszi a kérdést, kire gondolt Isten, amikor megígérte, hogy fia születik, akinek a magjából származók betöltik az egész földet. Izsákra, válaszolja Isten. És nem azt ígérted-e, folytatja Ábrahám, hogy megsokasítod a magomat, mint a tenger fővenye? Isten igenlő válaszára újból megkérdezi: és melyik gyermekem által gondoltad? Válaszul ismét csak Izsák neve hangzik el.

Ábrahám utolsó szavai – csaknem szó szerint – így hangzanak: *„Szemrehányást tehettem volna Neked, és mondhattam volna, ó, világ Ura, hogy tegnap azt mondtad nekem, Izsáknak hívják majd a te magodat, most pedig azt mondod, vedd egyetlen fiadat, Izsákot, és áldozd nekem égőáldozatul. De én türtőztettem magam, és nem szoltam semmit. És ha majd gonosz idők jönnek Izrael gyermekeire, vajha megemlékeznl ezért atyjukról, Izsákról, és megbocsátanád bűneiket.”*

Mit is mond tulajdonképpen a midrás Ábrahámja? Egyfelől, hogy belső szemléletében nem csupán a saját hitéről volt tudása, de egyszersmind arról is, hogy Isten ismeri ezt az ő hitét. Am attól, hogy Istennek tudása van az ő hitéről, neki pedig hite van erről a tudásról, ettől még a valóság nem tanúsította ezt az ő szövetségüket. Nyilvános – vagyis a tudás és a hit körén kívülre helyezett – valósággá a világ számára azáltal lesz, hogy a bibliai szövegben megtörténik: a tanúsítás ugyanis – akár tudásé, akár hité – nyilvánosan helyezi a valóság kellős közepébe ezt a tudást és ezt a hitet. Ábrahám tettének törekvése is az, hogy hitének nyoma maradjon a Bibliában. Amíg csak mindketten hiszik, még nem része a bibliai valóságnak. Kinyilatkoztatássá az teszi, hogy mindketten „tanúsítják”.

Az antikvitás „szemlélődő” életformája és Kierkegaard „vallási” stádiuma közti úton a valóság felbukkanása jelenti a keresett fordulópontot. A rejtett valóságot tanúsítása teszi valósággá.

3

A felvilágosodás vezérelte kritikai történetírás – kezdetben – nem a csoda egyáltalában vett lehetőségét vette tűz alá, hanem mindig csak a konkrét, egyedi csodát. Fegyvere a szemtanúk szavahihetőségének, megbízhatóságának kritikai vizsgálat alá vonása volt. Ez persze maga után vont a tanúk szavahihetősége mellett kardoskodó, a csodáknál későbbi tanúnemzedékek hosszú sorának hitelvesztését is. A történeti szemlélet fokozatos uralomra kerülése azonban, amely a BIBLIA vonatkozásában mindinkább a népköltészet és a Homérosz-filológia vizsgálódásait követte, nem csupán a csodák, hanem a nagy bibliai személyiségek lába alól is kihúzta a történelem szőnyegét. Mire a Jézus életének kutatása az I. világháború táján odáig jut az ÚJSZÖVETSÉG „demitizálásában”, hogy egyesek kétségbe vonják Jézus történeti létezését, addigra a többség számára Ábrahám vagy Mózes történetisége már jóformán elvileg sem volt felvethető. Egyikük sem látszott ki többé az alakjára rakódott mítoszok mögül, amely mítoszokat maga az a szöveg jelenti, amelyből egyáltalán tudunk róluk.

A világirodalom tárháza tehát nagymértékben bővül, és nem csupán azért, mert újabb és újabb művek keletkeznek, hanem azért is, mert történelmi életük java részében nem irodalmi alkotásokként számon tartott művek is irodalomná minősíttetnek. A kinyilatkoztatás teológiai fogalmának korábban semmilyen közvetlen viszonya az irodaloméhoz nem volt. Am attól fogva, hogy David Strauss JÉZUS ÉLETE című munkája kifejezetten a hit belátásaira alkalmazza a mítosz fogalmát, a mítosznak pedig már az ókor óta bejárása van az irodalom területére, kezd leomlani a fal a hit alkotásai és az irodalom alkotásai között. A vallás tudósainak oldalán betemetődik a világtörténe-

lem által létesített szakadék mítosz és kinyilatkoztatás között, a teológia oldalán pedig a vallás és a vallástörténet közti szakadék lesz feltöltve.

A sok-sok nemzedéken át történeti alaknak látott Ábrahám vagy Mózes – a többiről most ne is essék szó – irodalmi hőssé válása természetesen együtt jár annak a főhősnek az irodalmi alakká válásával is, akivel való kapcsolatuk azzá tette őket, akik. Hiszen nem csak róluk nincsen BIBLIA-n kívüli forrásunk, de e főhősről sincs. Külső forrás híján meg erősítetlen hősök beszélnek egy másik, ugyanilyen hőssel. Ha Ábrahám irodalmi alak, akkor csak annyiban különbözik Hamlet vagy Macbeth alakjától, hogy keletkezését fokozatosnak feltételezzük. A BIBLIA alámerül a történelmi és irodalomtörténeti tudás barlangjába, a falakon pedig megjelenik hőseinek valótlannul hajladozó árnyalakja.

MÓZES, AZ EGYIPTOMI című munkájában Jan Assmann végigvizsgálja azokat a kísérleteket, amelyek – többnyire elégtelen eszközökkel – Mózes egyiptomi voltát bizonygatták, valamint vallási tanítását valamilyen titkos egyiptomi ősbölcsességre vagy ősvallásra vezették vissza. Ezeket a próbálkozásokat a „*mózesi különbségtétel*” visszavonásainak nevezi, amely különbségtétel az igaz és hamis vallás megkülönböztetését jelenti. Történész lévén, nem követi tovább a problémának azt a perspektíváját, hogy vajon mit is jelent, ha gyökeret ver az a meggyőződés, hogy az igaz és hamis hit különbségének világtörténelmileg első hirdetője irodalmi hősnek bizonyul. Ha az igaz és hamis hit közti különbség tehát irodalmi különbség. Hogy mit jelent, ha például Ábrahám, a vallási stádium „atyja”, az esztétikai stádium életformáját élők egyik hőségévé lesz. Anynyi azonban bizonyos, hogy noha Assmann nem használja a kifejezést, a „*mózesi különbségtétel*” visszavonásán a kinyilatkoztatásnak ugyanazt a visszavonását érti, még ha e kísérletek más úton jártak is, mint a „demitologizáló” iskola. A két út végén vagy a bölcsességtörténet, vagy az irodalomtörténet egy művét tartjuk a kezünkben. Az Assmann által vizsgált kutatók Mózeset még reális történelmi alaknak látták, ők csak a kinyilatkoztatását tartották pusztán az óegyiptomi spekuláció egyik hősalakjának. A legújabb korban az így túlerőhöz jutott irodalom már Mózeset magát is elnyeli.

Ábrahám és Mózes irodalmi hőssé válása elválaszthatatlan Isten irodalmi hőssé válásától. Nemcsak ők maguk, hanem természetesen az őket egymástól elválasztó, Isten és ember közötti áthidalhatatlan szakadék is átváltozik ezzel egy irodalmi művön belüli szakadékká. A felfoghatatlan szakadék irodalmi szakadék lesz, a mű cselekményének egyik fordulata. Ami korábban a történelem feletti és a történeti találkozásainak a megjelenítése volt, most eltérően ábrázolt, de egynemű hősök egynemű közege belüli találkozásává válik. A kinyilatkoztatás ezzel megszűnik valami, a világ előtt rejtettnek a mindenki számára közös világban való testet öltése lenni, és az egynemű irodalmi közege belüli „helyváltoztatássá” lesz. Valóban, visszaérkeztünk a mitológia világához, ahol az Olümposzt ugyan roppant távolság választja el a héroszok szálláshelyétől, de nem ég és föld fölmérhetetlen távolsága. A zárt és egységes irodalmi mű barlangjába nem kívülről lép be a fényforrás, hanem a barlanglakók egyike sugározza irodalmi fényét a többiekre, és veti árnyukat a falakra. Így azonban a barlangon túli – nem irodalmi – valóság örök rejtély marad mind a sötétben rostokoló, mind a világító barlanglakók számára. A műből nem vezet út kifelé, ahogyan valóban, számolatlanul ismerünk olyan irodalmi műveket, amelyeknek egy-egy hőse fölismeri ugyan, hogy ő egy irodalmi mű hőse, ám ez a felismerése maga is csupán a mű cselekményének egy eleme. A regény csak ábrázolni tudja hőségének rádöbbenését a regényénél valóságosabb létezés lehetőségére, de „tanúsítani” nem. A regény csak egy hely a világban sok más hely között, nem kapu, melyen át az igazság lép be a világba. Az igazság csak regényen belüli igazság, még pontosabban: az igazság is oda lett béklyózva a többi barlanglakó közé.

Mind az irodalom, mind a mitológia világát egyaránt jellemzi, hogy minden belső elevenségük ellenére zárt világokról van szó. Ugyan a valóságos világon belül helyezkednek el, annak részei, de szigorú határ választja el őket az elevenek lakta embervilágtól. Alakjaikra és cselekedeteikre át lehet ugyan pillantani, de életüket egymás közt élik, és szavaikat egymáshoz szólják. Irodalom és mitológia eredendő és benső kapcsolatáról szól már Hérodotosz híres kitétele is (II. 53), amellyel Schelling indította A MITOLÓGIA FILOZÓFIÁJÁT: „*Honnan származott egy-egy isten, léteztek-e mindig mindnyájan, és milyen alakban jelennek meg*”, mindezt Homérosztól és Hésziodosztól tudjuk.

A mítosz istenei a legtöbb tekintetben emberfeletti lények, leginkább a fokozás értelmében. Erejük emberfeletti erő, szépségük emberfeletti szépség. Némelyiknek a bölcsessége beláthatatlan, halhatatlanságuk pedig már eleve megkülönbözteti őket a halandóktól. Az istenvilágba bepillantó embert csodálattal és irigységgel töltik el, aki hasonlítani is igyekszik hozzájuk a maga szerény eszközeivel. Szinte minden isteni tulajdonságot mértéknek tekint a maga számára, egyet kivéve. Az ókor egyetlen emberének sem jut eszébe énjét az istenek énjéhez mérni: úgy tűnik, magától értetődőnek tekintették, hogy az istenek emberfeletti tulajdonságainak hordozója legbelül egy ugyanolyan én, mint az övék. Egy istenből minden emberfeletti, kivéve a személyét.

Az antik ember gondolhatta, hogy lépteit az istenek tekintete követi és ítéli meg. De azt nem gondolhatta, hogy a szóban forgó isten az ő énjének Istene, vagyis hogy azt, ami ő maga, azt tőle kapta ugyan, ám mégis ő maga az, azaz csakugyan megkapta. Ez az a pont, ahol a bibliai teremtésfogalom messze túlmutat a világ elkészítésének mitikus képzetén. Ennél a gondolatnál fogva mondhatja ugyanis a bibliai ember azt a kifejezést, hogy „Istenem”, a bibliai Isten pedig azt, hogy „*neveden szólítottalak, enyém vagy*”. És ez az a kérdés, amely például Schellinget a SZABADSÁG-tanulmánytól fogva (1809) élete végéig kísérti: Hogyan lehetséges szabadságot teremteni? Ez a kérdés nem az ember közvetlen életviszonyaira irányult, nem véleményeinek, szólásának és gyülekezésének szabadságára, hanem saját magára. Hogy nem dolognak, de még csak nem is élő és gondolkodó dolognak teremtett, hanem – legalábbis elvben – teremtője hűséges barátjának. Ábrahám nem a véleményében különbözött korától, még ha kora számára nyilván csak ennyi volt is látható belőle.

A mitikus világ mintáját követve, az irodalmi művek hőseinek énje számára – a regényen belül – nincs semmiféle támpont ahhoz, hogy valami többé váljanak, mint a mű cselekményének, megjelenített összefüggéseinek egyik csomópontja. Irodalmi értelemben mindnyájan „szociológiai” képződmények, akárcsak mai világunk legtöbb szereplője. A regény egész anyagával egy anyagból vannak gyúrva. Énjük – ha van – ugyanabból van formálva, mint világuk. Regényviláguk „élő” részei ők. Ha a mű valamely hőse olyasmit tesz vagy mond, ami teljességgel levezethetetlen ezekből az összefüggésekből, akkor a mű hibás. Hősei ugyanis megalkotottságuknál fogva nem lehetnek szabadok, karakterüket nem választhatják. Utóbbinak az volna a feltétele, hogy a szerző, akitől hősei a létüket és személyiségüket kapták, szólni tudjon hőseihez, élő tudja őket szólítani regényhátterük természetes közegéből, ők pedig – ügyet sem vetve többé az alkotásra, aminek szereplői – tanúsítsák alkotójukat. Ez a regényhős kilépését jelentené regényvilágából: a mű múlt idejű elbeszéltségéből való átlépést egy saját jelenbe. A szerzőhöz némelyikük tán közelebb áll más szereplőknél, ám ezt nem képes a tudomásukra is hozni: ennyire ő maga sem szabad velük szemben.

Irodalmi hősnek lenni, vagy az általános és különös viszonyoktól teljességgel meg-

határozott „szociológiai képződménynek” lenni egyaránt annyit tesz, mint emberkéz által készítettnek lenni. Hogy az utóbbi esetben egyfajta „általános” emberkéz nem tudatos készítőtevékenységéről van szó, nem sokat változtat ezen. Egyik esetben sem ő alkotja történetét, hanem a történet alkotja őt. Ennek a fajta mai embernek és az irodalmi hősnek a hasonlatossága szembeötlő a 115. zoltár bálványalakjaival. A számos rendelkezésre álló kifejezés közül, melyeket a BIBLIA a bálványok megjelölésére használ, itt a „megformált alak” (*‘acabim*) szerepel, vagyis: akiknek létezése pusztán alakká formáltságukban áll. Mindenük megvan, ami az emberalakként létezéshez szükséges, van szájuk, szemük, fülük, kezük és lábuk, de ők maguk nem látnak, nem hallanak, nem tapintanak és nem járnak. Mindez persze megtörténik velük, de nem ők teszik, hanem a „történet”, azaz „koruk”, amelynek „gyermekei”. A zoltár 8. versét Károli átokként érti: „*Hasonlóak legyenek azokhoz készítőik, és mindazok, akik bíznak bennök!*” A héber összveg azonban nem vágyat fejez ki, pusztán egy tényt állapít meg: amilyenek ők, olyanok lesznek készítőik (*kmóhem jihju oszéhem*).

Amikor az olvasó rácsukja a tanúra az „irodalmi alak” feliratú kaput, nemcsak a könyv valóságát zárta be, hanem a sajátját is. Mindkét valóság tanúk nélkül marad. Egyszerre válnak irodalomká. Koruk gyermekeivé.

Életművében Martin Buber két helyen is utal rá, miben látja saját gondolkodásának legfőbb eltérését Spinozáétól. Az egyik egy kései utószó (1957) az ÉN ÉS TE című munkához, ahol szükségesnek tartja leszögezni, hogy „*Isten személy is*”. Majd hozzáfűzi, hogy ha ezt az állítást Spinoza nyelvére akarná lefordítani, azt kellene mondania, hogy „*Isten számtalan sok attribútuma közül számunkra, emberek számára, nem kettő ismeretes, ahogyan Spinoza véli, hanem három: a szellemszerűséghez – amiben az leli eredetét, amit szellemnek nevezünk – és a természetszerűséghez – amiben az leli eredetét, amit természetként ismerünk – harmadikként hozzáadódik a személyszerűség. Ebből, csak ebből az attribútumból eredne az én személy mivoltom, mint minden emberé, ahogyan amazokból ered az én szellem és természet mivoltom, ahogyan minden emberé*”.

A másik hely a GOTTESFINSTERNIS című mű Cohen isteneszméjével folytatott polémiája, amely az égőcsipkebokor-jelenet névkinyilatkoztatásával foglalkozik, és – Spinoza nevének említése nélkül – leszögezi, hogy az istennév jelentésén áttetsző „*Jelen vagyok*” az az attribútum, amely az embert a legközvetlenebbül érinti.

E harmadik attribútum híján, azaz Isten személyes „jelenléte” híján, a jelenetnek csakugyan mindössze két attribútuma van. A leírt cselekménynek van kiterjedése, és nyilvánvalóan gondolatot is közöl. Ennyiben mind Mózes alakja, mind az égő csipkebokorból hangzó szavak irodalom. Az irodalomként látott bibliai szöveg a panteizmus igenlése. Ez a látásmód ugyanakkor nem marad következmények nélkül. Az olvasó számára az olvasott világban semmi sincs „jelen”. Ő maga sem. Ebből a szempontból teljesen közömbös, hogy régmúlt világról vagy sosem volt világról olvas. Az olvasmányba való belefeledkezés keltheti azt az illúziót, mintha a mű jelen idejű volna. Valójában azonban az olvasó merül alá ilyenkor az elbeszélés múltjába, miközben – átmenetileg – a saját jelene mosódik el. Saját jelen-léte kallódik bele a Mózes és a csipkebokor elbeszélő múltjába, ugyanúgy, mint máskor Odüsszeusz és a szirének történetébe.

A kiterjedés és a gondolkodás a létezés időtlen attribútumai. Mindig voltak, és ezért, de egyedül ezért, mert mindig voltak, mindig lesznek is. A jelen idő létezéséhez azonban elmaradhatatlanul szükséges valaki, aki azt mondja: „*Jelen vagyok*.” És persze az a másik valaki, aki hallja, és jelen időben válaszol. Ez az út vezet a múlt időtlen barlangjából felfelé.