

Hogyha kamion döngetne erre vagy egy néma,  
villanásnyi jármű (miniszteri, mondják,

mondják gyors halálnak, 260-asnak,  
guillotinnak, sorsnak is, beszélnek mindent) –

Hogy ha? Hogy akkor? Jég és út? Nos, féknyomok  
sötétlő csíkjai, szirénák, villanófény, mérőszalag, szürke zsák.

Tudod, mi történt akkor? Semmi. Képzeld, semmi.  
Éppen az. Megállt a délután a délutánban.

Ferdén és élesen. Jól láthatón. Úgy negyvenöt fokot  
bezáró szögben. Rózsaszínbe játszó, nagy hegyek nyugalma fenn,

és fentebb kékszürke, tágas ég. Mértan. Mosolygó  
intelem, megelőlegezett karácsonyi ajándék.

Gábor György

## A FELHŐK KÖZT TÜNDÖKLŐ ÚJ

„Emlékezetet szerzett az ő csodálatos dolgainak”  
(ZSOLT, 111,4.)

Az Iriszt megjelenítő antik vázaképek sokaságán a szívárvány istennőjének energikus lendülete fölöttébb pontosan vizualizálja azt a szóvivői szerepet, amely a Thaumasz tengeri istenség (görögül *thauma* = csoda, *thaumazó* = csodálkozom)<sup>1</sup> és az ókeanidák egyikének nászából született szárnyas leányra az olümposziak körében egykoron rászatapult. Irisz, Hermészről eltérően nem végrehajtóként, hanem inkább amolyan szószólóként vált az istenek hírnökévé.<sup>2</sup> Zeusznak, Hérának s a többi halhatatlannak irigylésre méltóan könnyű dolga volt. Az isteneknek vagy a halandóknak szánt üzeneteiket a „széllábú sebes”<sup>3</sup> Iriszre bízták, a „tarkálló-köntösű”<sup>4</sup> „arany szárnyú”<sup>5</sup> szépségre, aki az ég és föld között feszülő „tarka fonálon”,<sup>6</sup> a szívárvány hídján járkált sietős lépteivel föl és

<sup>1</sup> Platón kifejezetten helyesli, hogy az, aki egykor Irisz családfáját megrajzolta, „*Thaumasz leányának nevezte őt*”. Platón: THEAITÉTOSZ, 155 d. In: PLATÓN ÖSSZES MŰVEI, II. k. 1984. 930. Fordította: Kárpáty Csilla.

<sup>2</sup> Kerényi fontosnak tartja megjegyezni, hogy a hírnöki tisztet betöltő Irisz „*nyelvünkön: angelos volt*”. Kerényi Károly: GÖRÖG MITOLÓGIA. 1977. 46.

<sup>3</sup> APOLLÓN-HIMNUSZ, 108. In: HOMÉROSZ: ILLÁSZ – ODÜSSZELA – HOMÉROSZI KÖLTEMÉNYEK. 1967. 798. Fordította: Devecseri Gábor.

<sup>4</sup> Ovidius: ÁTVÁLTOZÁSOK, I. 270. 1975. 16. Fordította: Devecseri Gábor.

<sup>5</sup> DÉMÉTÉR-HIMNUSZ, 316. In: HOMÉROSZ: ILLÁSZ – ODÜSSZELA – HOMÉROSZI KÖLTEMÉNYEK. I. m. 818.

<sup>6</sup> Ovidius: ÁTVÁLTOZÁSOK, XI. 632. I. m. 324.

le, s továbbította a szelíd napfényben sütkezéző, ambrózián és nektáron élő, boldog gondtalanságba burkolózó fenti lakók megfellebbezhetetlen végzéseit a lentieknek. Ebéli funkciójában jut el Eileithüiához, a szülések pártfogójához, hogy sürgősen segítségül hívja őt az Apollónnal terhes Létóhoz, így keresi fel a lánya miatt bánkódó Démétért, hogy megkísérelje rábeszélni az Olümposzra való visszatérésre, valamint arra, hogy tegye újra termővé a pusztuló földeket, így ered a boreaszok nyomába, hogy békét teremtsen köztük és üldözötteik, a Harpüiák között, így viszi a galád és végzetes felszarvazás hírért Menelaosznak Krétába, s így merészkedik a távoli, kétes hírű, magas sziklák alatti, ezüstszlopokon nyugvó palotába, hogy aranyserlegben hozza el onnan a Sztüx vizét, amelyre még az istenek sem tehetek hamis esküvést.<sup>7</sup>

A mitológia eleven szövetében, a benne élők és az abban gondolkodók az isteneket mindig *in concreto* észlelik: a hatalmasságok az emberrel együtt indulnak a csatába, hogy aztán a harcmezőn rendre ott jeleskedjenek egyik vagy másik oldalon, a halandóval közösen lakomáznak, tivornyáznak, ünnepelnek, vigadnak vagy búslakodnak, leányainkkal és asszonyainkkal nekik tetsző módon múlatják az időt, s a szenvedélyes pásztorórák és az apró kis légyottok „hozadécai” szintén mindig kézzelfoghatók.<sup>8</sup> Az istenek üzenetei, szándékai, intelmei vagy útmutatásai, esetleges „dodonai” mivoltuk, talányos és homályos kétértelműségük ellenére sem válnak sohasem túlon túl absztrakttá: a hang mindig hallható, a gesztus mindig látható, a tett mindig tapasztalható, s még a Püthia közvetítette s a próféta tolmácsolta apollóni jósigék is – legalábbis fizikai-akusztikai valóságukban – egyértelműen érzékelhetők.<sup>9</sup>

Irisz maga hol a szívárvány megszemélyesítőjeként, hol pedig a remek színes ívet mintegy összekötő pallóként használva, a hírnöki tisztég látható attribútumával, pálcával (*caduceus*) a kezében közvetíti az üzeneteket az olümposzi „odafenn” és a földi „odalenn” világa között. A szívárvány lényegét tekintve tehát kötelék ég és föld között, kapocs, amely valóságos átkelést tesz lehetővé az egyik létmódból a másikba,<sup>10</sup> világoszlop (*universalis columna*) vagy világtengely (*axis mundi*), amely – sok más nép mitológiai örökségéhez hasonlóan<sup>11</sup> – biztosítja az immár spirituálissá vált ontikus határok

<sup>7</sup> Az alábbi utalásokat l.: APOLLÓN-HIMNUSZ, 103. skk.; DÉMÉTÉR-HIMNUSZ, 316. skk.; Apollonius Rhodius: ARGONAUTIKA, II. 288. skk.; Hésziodosz: THEOGONIA (magyarul: ISTENEK SZÜLETÉSE – MUNKÁK ÉS NAPOK. 1974. Fordította: Trencsényi Waldapfel Imre), 780. skk.

<sup>8</sup> Xenophánésznek a 11. töredékben fennmaradt fontos „vallásméleti-vallástörténeti” megfigyelése – paradox módon – a mitológiai hagyomány félreértésén alapul, amikor megdorgálja Homéroszt és Hésziodoszt, hogy „mindent ráfogtak az istenekre, ami az emberre szűgyen: a lopást, a paráználkodást, egymás becsapását”. H. Diels: DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER. Berlin, 1906. 48.

<sup>9</sup> L. ehhez: Th. Scheffer: HELLENISCHE MYSTERIEN UND ORAKEL. München, 1948; P. Amandry: LA MANTIQUE APOLLONIENNE À DELPHES. Paris, 1950; M. Delcourt: L'ORACLE DE DELPHES. Paris, 1955.

<sup>10</sup> Babits különleges érzékenységét és klasszikus erudícióját dicséri, hogy HIMNUSZ IRISZHEZ című költeményében az istennőt „ég hídjá”-nak és „beszédes szímkapu”-nak nevezi.

<sup>11</sup> Egyebek mellett az ókori Kínában a szívárvány a jin-jang egyesülésének volt a jele; a hinduista és buddhista hagyományokban a szívárvány az elérhető legmélyebb meditatív állapotra utal; Buddha hétszínű szívárványlépcsőn ereszkedik le az égből; afrikai közösségekben a szívárvány az égi kígyóval azonos, amely az ég és föld között áramló energia szimbóluma; a közép- és dél-afrikai bantuk királyai és papjai a szívárványtól származtatják magukat; az inkáknál a szívárvány a Napisten megjelenési formája; a skandináv legenda szerint a szívárvány hídján jutottak el az elhunyt harcosok lelkei az istenek égi fellegvárába stb. Vö. M. Eliade: A SZENT ÉS A PROFÁN. 1987. 27–60.; Uő: KÉPEK ÉS JELKÉPEK. 1997. 47–70.; G. van der Leeuw: A VALLÁS FENOMENOLÓGIÁJA. 2001. 46–50. Greenler nevezetes könyvének elején kiemeli: „A legtöbb kultúra írott és szóbeli hagyományában találni mítoszokat és legendákat a szívárványról, továbbá a szívárvány és az emberi élet összefüggéséről.” R. J. Greenler: RAINBOWS, HALOS AND GLORIES. New York, 1980. 5. L. ehhez: A. R. Utke: A SZIVÁRVÁNY MINT A VÉG-SŐ ÉRTELEM ÉS VALÓSÁG EGYETEMES ÉS IDŐTLEN JELE. In: Világosság, 1997. 7. 49–59.

szabad átjárhatóságát. Lényegét tekintve azonos azokkal a természeti képződményekkel (hegyek, fák, sziklák stb.) vagy mesterséges alkotásokkal (oszlopok, tornyok, lépcsők stb.), amelyek egy-egy kivételes alkalommal lehetővé teszik a hierophánia csodáját, s közreműködnek abban, hogy az isteni és az emberi ismeret és tudás<sup>12</sup> között fennálló beláthatatlan távolság egy „kegyelmi” pillanatra áttetszővé váljék. Ennek a „létközi folyosónak” köszönhető, hogy a hallhatatlanok tér- és időbeli végtelenségének valamennyi titkát elfedő sejtelmes fátyla a lokálisan és temporálisan meghatározott ember előtt olykor-olykor, ha csak egy szemvillanásnyi időre is, de képes fellebbenni.

A héber BIBLIA transzcendens Istene a történelemben nyilatkoztatta ki önmagát, mindenható szuverenitását, s kijelentései és történelmi tettei révén, valamint anyagai (*maláchim*) és prófétái, szószólói (*nehim*, Geseniusnál: szóöntő) közreműködésével a történelem színpadán tartja kapcsolatát Izrael egész gyülekezetével (*kól káhál*). Az ön-maga létezésében „megbúvó” („*ehje áser ehje*” – „*vagyok, aki a lét vagyok*” – EXODUS, 3,14.), láthatatlan, rejtőzködő Isten (*él misztatér*) az égi hangot (*bat kól*) maga adja prófétája szájába,<sup>13</sup> s jelenti ki, hogy „*én a te századdal leszek*” (EXODUS, 4,12.). De küldöttét, az angyalt is (*malách JHWH* – JHWH anygala, küldötte, futára)<sup>14</sup> mindig konkrét feladattal látja el, így a közvetítő Isten megszemélyesített segítőként tolmácsolja az Örökkévaló üzenetét az egyes ember vagy Izrael egész közössége számára. Angyalok mentik ki Lótót a pusztuló Szodomából (GENESIS, 19,1. skk.), angyal áll az Egyiptomból kivonulók élére (EXODUS, 14,19.), angyal tartóztatja fel az Izraelt elátkozni kész Bileámot (NUMERI, 22,22. skk.), angyal szólítja fel Gedeont Baal oltárának lerombolására (BIRÁK KÖNYVE, 6,11. skk.), angyal jövendöli meg Mánoach feleségének Sámson születését (BIRÁK KÖNYVE, 13,3.), angyal szólítja föl Élijáhut, hogy fogadja Szamária követeit (KIRÁLYOK 2. KÖNYVE, 1,3.), és maga Gábiel tárja föl Dánielnek történelmi és történelmen túli apokaliptikus látomását (DÁNIEL, 10,5. skk.).

Noha JHWH angyaláról a bibliai hagyomány nem rendelkezett egységes felfogással,<sup>15</sup> s a különböző elképzelések egyszerre sokféle tradícióból táplálkoztak, mégis nyilvánvalónak tűnik, hogy az angyal leggyakrabban és legletisztultabb alakjában<sup>16</sup> JHWH egyik megjelenési formája, hiszen nevének, azaz lényegének hordozójaként az angyal *akkor és ott* maga JHWH: „*az én nevem van jelen benne*” (EXODUS, 23,21.).<sup>17</sup> Értelmetlen

<sup>12</sup> „S most, Múzsák, ti beszéltek: olümposzi bércen éltek, istennők vagytok, s mindent jól látva ti tudtok, míg minékünk csak hírhallásunk, semmi tudásunk...”

(Homérosz: ILLÁSZ, II. 484–486. In: Homérosz: ILLÁSZ – ODÜSSZELA – HOMÉROSI KÖLTÉMÉNYEK. I. m. 37.)

<sup>13</sup> „*maga adta ajkamra a szót*”. (JESÁJA, 50,4.)

<sup>14</sup> A görög *angelosz* szó alapjelentése ugyanez: követ, hírnök, futár.

<sup>15</sup> Vö. G. von Rad: AZ ŐSZÖVETSÉG TEOLÓGIÁJA, I. k. 2000. 228–229. Fordította: Görföl Tibor.

<sup>16</sup> G. von Rad ezt nevezi „*tudatos teológiai, sőt szinte már spekulatív redakciónak*”. I. m. 229. Ehhez lásd Fr. Stier: GOTT UND SEIN ENGEL IM ALTES TESTAMENT. Münster, 1934; E. Langton: THE MINISTRIES OF THE ANGELIC POWERS ACCORDING TO THE OLD TESTAMENT AND LATER JEWISH LITERATURE. London, 1937; G. Heidt: ANGELOLOGY OF THE OLD TESTAMENT. Washington, 1949.

<sup>17</sup> Maimonidész a MORE NEVUCHIM-ban (II, 6.) az angyalokat közvetítőknak nevezi, akiknek a révén mozgatja Isten mint legfőbb ok a mindenséget: „*minden hatóerő egy angyal*”. Az „*analogia entis*” a nevek síkján a legtagabb értelemben vett ontikus szintet hordozza. Az arisztotelészi hagyománynak a középkori teológiában való újragondolásához lásd B. Montagnes: LA DOCTRINE DE L'ANALOGIE DE L'ÊTRE D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN. Louvain-Paris, 1963; H. A. Wolfson: THE AMPHIBOLOUS TERMS IN ARISTOTLE, ARABIC PHILOSOPHY AND MAIMONIDES. In: *Harvard Theological Review*, 31 (1938). 151–173.; H. Lyttkens: THE ANALOGY BETWEEN GOD AND THE WORLD. AN INVESTIGATION OF ITS BACKGROUND AND INTERPRETATION OF ITS USE BY THOMAS OF AQUINO. Uppsala, 1952; B. Geiger: LA PARTICIPATION DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN. Paris, 1953; C. Fabro: PARTECIPAZIONE E CAUSALITÀ SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO. Turin, 1960.

és felesleges lett volna tehát az, hogy a történelemben folyamatosan megmutatkozó JHWH önmaga spirituális lényének közvetítőit valamilyen ég és föld között ívelő pályán mozgassa. Jellemző, hogy Jákob, útban Hárán felé, álmában látja meg azt a létrát (*szulám*), amely a földtől az égig ért, s amelyen Isten angyalai fel és lejártak (GENESIS, 28,12.). Az álom képszerűsége, amely érzékletes módon jeleníti meg Istennek a közvetítői révén az egész közösséghez eljuttatott üzenetét, a képi valóság konkrét világában teszi felfoghatóvá, „láthatóvá” és „hallhatóvá” a spirituális tartalmat. A másik világból eredő értelmes üzenet átmenetése a saját világunkba<sup>18</sup> az ismeret képi-érzéki és nyelvi-fogalmi jellegű tapasztalatai összességének lefordításával az embertől elkülönülő s az embernek megmutatkozó Istennek a mi világunkkal való „*horizont-összeolvadását*” (Gadamer) eredményezi. A sors üzenetét Hermész, az isteni küldött hozza, „*a hermeneuein az a gesztus, amely hírt továbbít, amennyiben lehetővé teszi meghallani az üzenetet*”.<sup>19</sup> Minthogy a biblikus szöveg (az üzenet) egyfelől az elkülönülő két ontikus szféra (ég és föld) tartalmi differenciáinak és szintjeinek (lajtorja) egyszeri és pillanatnyi feloldására irányuló transzcendens gesztusa, másfelől az álom és ébrenlét kettős világának emberre szabott, immanens értelmezési-olvasási kísérlete (azaz az odafentről jövő üzenet álombéli érzékelése és ébrenlétbéli dekódolása), Gadamernek a hermeneutika „köztes” helyére utaló megállapítását a fentiek értelmében többszörösen is találnak érezzük: „*az idegenség és az ismerőség közötti hely*”, a „*távoli tárgyiaság és a hagyományhoz való hozzátartozás közti hely*”.<sup>20</sup> Mindenesetre Philón álomelméletének egy helyén remek exegetikai érzékkel helyezi Jákob álmát „*az álmok második csoportjába*”, ahol „*az Egyetemes Lélek hat az értelmünkre... és lehetővé teszi az eljövendő események előre tudását*”.<sup>21</sup>

Téves úton járnak azok a vallásfenomenológiai tipológiák, amelyek a Noéval kötött szerződés jelét, a felhőkön megjelenő szivárványt ugyancsak az ég és föld közötti közvetítőelemként, mintegy a két világ monumentális találkozásának érzékelhető fizikai manifesztációjaként kísérlik meg láttatni. Az ég többé már nem nyílik meg, a héber BIBLIA Istene az emberrel való kapcsolattartását a kozmikus birodalomból a történelem színpadára helyezte át.<sup>22</sup> A szivárvány égi jele egy kozmikus-természeti esemény visszfénye, ámde Isten a pusztító vízözön után nem a történelem „sorsvakságát”, hanem éthosszal telítettségét adta tudtul a katasztrófát átélt embernek. A történelem innen kezdve – hiszen *innen kezdve* beszélhetünk csak történelemről – nem egyedi theophániák szeszélyes egymásra következése, hanem a kezdetektől a végéig az eseményeknek értelmet adó s az emberre feladatot ruházó, a mindenható Teremtő és a szabad akarattal rendelkező teremtmény közös világtörténelmi színjátéka. Korántsem véletlen, hogy a végső katasztrófa eseményének az elbeszélése Noénak, az igaz embernek (*caddik*) a bemutatásával, „története” (*toledot*) elmondásával veszi kezdetét. A kozmoszt áthidaló szivárvány természeti tüneménye aligha rendelkezik történelmi referenciával.

Ha a szó alapjelentéséből indulunk ki, héberül a *keset* (görögül: *toxon*) valójában újat

<sup>18</sup> Ezt nevezi Gadamer a hermeneutika alapvető lényegének: lásd H.-G. Gadamer: ARTIKEL HERMENEUTIK. In: HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. (Szerk.: J. Ritter–K. Gründer.) Basel, 1974.

<sup>19</sup> M. Heidegger: UNTERWEGS ZUR SPRACHE. Pfullingen, 1959. 121.

<sup>20</sup> H.-G. Gadamer: IGAZSÁG ÉS MÓDSZER. 1984. 210. Fordította: Bonyhai Gábor.

<sup>21</sup> Philón: DE SOMNIIS, I, 190. L. ehhez: M. Petit: LES SONGES DANS L'OEUVRE DE PHILON D'ALEXANDRIE. In: MÉLANGES D'HISTOIRE DES RELIGIONS OFFERTS À HENRI-CHARLES PUECH. Paris, 1974. 151–159.

<sup>22</sup> Yerushalmi joggal írja, hogy „*ha Hérodotosz volt a történetírás atyja, akkor a zsidók a történelem értelmének atyái voltak*”. Y. H. Yerushalmi: ZÁCHOR. ZSIDÓ TÖRTÉNELEM ÉS ZSIDÓ EMLÉKEZET. 2000. 26. Fordította: Tatár György.

jelent, s másodsorban – ám az előbbiből következően, tulajdonképpen magát a fegyvert érzékeltetve – a megfeszített íj *ívét*. Erre tett már egyértelmű utalást Josephus Flavius is, amikor az Isten „*kegyelmem jele legyen ez a mennyei ív*” kijelentéséhez mintegy magyarázatként hozzáfűzi: „*vagyis a szivárvány, mert ezen a földön élők Isten újának nevezik ezt*”.<sup>23</sup> S valóban, a bibliai hagyományban a harcos kifeszített íja (ZAKARIÁS, 9,13.) a Seregek Urától (JHWH *cebáot*) származik (ZAKARIÁS, 10,4.), aki megtanította „*karomat érc íjat feszíteni*” (SÁMUEL 2. KÖNYVE, 22,35.). Az íj a győzelem jelképe (KIRÁLYOK 2. KÖNYVE, 13,18–19.), amely világosan utal a hatalomra, az erőre (GENESIS, 49,24.; JÓB 29,20.), ám szimbolizálja magát a harcot is (HABAKUK, 3,9–11.): a kifeszített íj elől menekültek az edomiták (JESÁJA, 21,15.), s az íj összetörése az ellenség megsemmisítésével vált egyenlővé (JEREMIÁS, 49,35.). De az árulók, a Baal felé fordulók, az idegen istennel, bálványokkal paráználkodók mind „*csalárd íj*”-nak neveztetnek (HÓSEÁS, 7,16.; ZSOLTÁROK, 78,57.), s Izrael újának összetörése rettenetes katasztrófát, a hűtlenné vált nép elkerülhetetlen pusztulását (HÓSEÁS, 1,5.) helyezi kilátásba.

Az akvatikus katasztrófa Izrael történeti és történelmen túli – „üdv-történeti” – tapasztalatába, valamint a próféták tanításába ágyazódva a végtelen gonosszá vált embernek és lakhelyének, a világnak a kozmikus méretű legyőzését és elpusztítását jelentette. Ámosznak a megsemmisítő ítéletre vonatkozó látomása<sup>24</sup> immár az egész emberiségre kiterjedt. JHWH pusztító fegyverével – amelyről egyébként a rabbinikus irodalom tudni véli, hogy a teremtés utolsó napján, sabbat estéjén, alkonyatkor teremtődött (PESZÁHIM, 54a) – legyőzte azt az emberiséget, amelynek megalkotását az Örökkévaló megbánta (GENESIS, 6,6.), s a katasztrófa a prekozmosz állapotot, a káosz (*tohu vábohú*) teremtés előtti világot reprodukálta: az ég csatornáit (*árubot hásámájim*) megnyíltak, a boltozat feletti vizek, „*az ég óceánja*” (*mábul*) és a mélység alsó vizei (*tehom*) összefolytak, újra élettelennek és alaktalanná, amorffá téve a földet. Az elkövetett bűnököt követő isteni felelősségre vonás, büntetés és megtorlás nyomában azonban – ugyancsak Izrael történeti és „történelmen túli” tapasztalataiból eredően<sup>25</sup> – a vízőzön elmúltával az Örökkévaló irgalma és szeretete (*hesed*) helyreállítja a kozmosz rendjét, hiszen az ember életre teremtett (*nefes chájá*). A történelmen kívüli Isten történelmen belülnek ismeri el az ember rossz hajlamát (*jécer horá*),<sup>26</sup> s a világ megsemmisítését a szövetség jele – JHWH kegyelmének szimbóluma – váltja fel. Isten, aki máskor ellenségként zúdította nyilait az emberre („*Kifeszítette íját, mint valami ellenség, feltartotta a jobbját. Ellenségként elpusztított mindent, ami szép és tetsző a szemnek*” – JEREMIÁS SIRALMAI, 2,4.), miként a harcosok a csata végeztével, immár leereszti fegyverét, az íj lefelé mutat: a hadi jelkép a béke jelképévé metamorfizálódott. „*Kásti náttáti be-ánán*” – mondja az Örökkévaló, „*Íjamat (ívemet) a felhőbe helyeztem (adtam)*” (GENESIS, 9,13.).

A kozmikus katasztrófa lezárásaként s egyúttal az új kezdet meghirdetéseként Isten szövetséget köt Noéval (*brit Noah*) s rajta keresztül az egész emberiséggel. A szövetség – a héber kifejezés egyébként nem állapotra utal, hanem ünnepélyes fogadalomtétele,

<sup>23</sup> Josephus Flavius: ANT. IUD., I,3.

<sup>24</sup> „*Láttam az Urat, állva az oltár mellett, és mondta: Üsd meg az oszlopcsúcsot, hogy megrendüljenek a küszöbök, és zúzd össze azokat, mindnyájuknak fejére, az ivadékat pedig karddal ölöm meg; nem futamodik közülük futamodó, és nem menekül közülük menekvő.*” (AMOSZ, 9,1.)

<sup>25</sup> A megsemmisítő ítélet fáj Istennek (HÓSEÁS, 11,1–11.), megbánja az általa kimért csapásokat (EXODUS, 32,14.; JEREMIÁS, 18,7–8.; 26,3.13.19.), s népéből meghagy egy maradékot (JESÁJA, 6,13.; AMOSZ, 7,3.6.).

<sup>26</sup> „*Nem fogom már többé megátkozni a földet az ember miatt, mert az ember szívének hajlama gonosz ifjúságától kezdve, és nem fogom már többé megverni mind az élő, amint cselekedtem.*” (GENESIS, 8,21.)

eskü vagy ígéret aktusára – Istenhez tartozását, isteni tulajdonban való létét fejezi ki a GENESIS 9,11. és 9,15. verseinek birtokos személyraggal ellátott *brit* szava (szövetségem), mintegy megerősítve, stilárisan is aláhúzva, hogy a szövetség megkötése nem függ az emberi akarattól, abban kizárólag Isten szuverenitása mutatkozik meg. A szövetség örök időkre szól (*brit olám*), s mivel az *olám* nem a határok nélküli végtelenségre vonatkozik, hanem olyan időt jelent, amely egyaránt magában foglalja a távoli, homályba vesző múlt és a végtelenbe nyúló eljövendő idejét, ezért okkal állítható, hogy a szövetség időtartama a teremtett világ idejével azonos. Az „*od kol-jmé haarec*” („*amíg a föld áll*”, tulajdonképpen: amíg az idők a földön) kijelentés tehát nem a szövetség időbeli korlátozására utal, hanem megerősíti, hogy míg világ a világ, addig ez a szövetség fennmarad. Minthogy a kozmosz teremtett, s a szövetség minden élőlényt, minden „*lelkes lényt*” (*kol nefes*) s valamennyi nemzedéket (*dorot olám*) megillet, ennél fogva a szövetség ideje a kozmikus idővel válik azonossá, azaz a szövetség időben és térben egyaránt univerzalisztikus.

A fentiekben utaltunk arra, hogy a szövetség nem függ az emberi akarattól, ámde Isten igényli az ember együttműködését: a szövegben szereplő „csak”, „de” kötőszó (*ák* – GENESIS, 9,4.) a feltételek egyértelműségét jelöli ki, s a hangsúlyos „ti” (*átem* – GENESIS, 9,7.) és az ezzel szemben álló, mintegy ellentétet képviselő „én” (*áni* – GENESIS, 9,9.) a „szerződő feleket” jeleníti meg. Minden adott tehát, hogy a szövetségkötés pillanatában alkotmányos értékű, „alaptörvény szintű”, azaz valóságos jogi szankciókat nélkülöző követelményrendszer hangozzék el, az ún. „hét noahi törvény”, Noé fiainak hét törvénye (*seva micvot bené Noah*).<sup>27</sup> A rabbinikus hagyomány szerint<sup>28</sup> az Izraelnek adott parancsolatok hatályát kibővítve a Noé leszármazottainak szóló „törvénykönyv” (bálványimádás tiltása, istenkáromlás tiltása, gyilkosság tiltása, szexuális erkölcsteleniségek tiltása, lopás tiltása) az újjászülető emberi nem egyetemes és általános törvényévé, az emberi civilizáció alapjává és meghatározójává lesz, s akik ezt betartják, azokat igaz pogányoknak (*gér tosáv*) kell tekinteni, minthogy előttük is nyitva áll az eljövendő világ (*olám hábá*) kapuja.<sup>29</sup> Így válhatott Noé a zsidó hagyományon belül az új emberiség fejévé, bárkája pedig „*az élet magjává*”,<sup>30</sup> s így lett a Noéval kötött szövetség az egész emberiség „kiválasztásának” történelmi (tehát katasztrófán túli) örök dokumentuma. A pusztítás és a teremtés komplementáris viszonya az új aión eljövételét jelzi, miként a kozmikus dimenziót a történelmi perspektíva váltja fel. A történelmen kívüliség kozmikus és a történelmen belüliség historikus eseményének találkozása egy „isteni pillanatba” sűríti össze a megtörténeteket, ahol a narráció vége és kezdete egybeesik. Ha a népek „*kedvenc gondolata magukat az ősidőktől honosnak, földből születettnek, au-*

<sup>27</sup> L. GENESIS, 9,1–7.

<sup>28</sup> L. SZANHEDRIN, 56 b. Ami a parancsok számát és tartalmi részét illeti, a hagyomány nem mutat egységes képet. Elég, ha a SZANHEDRIN (56–60.), a HULLIN (92 a), a MIDRÁS TEHILLIM (21.), az AVODA ZARA (8,6.), a JUBILEUMOK KÖNYVE (7,30.) vagy az APOSTOLOK CSELEKEDETEI (15,20.) ide vonatkozó utalásait idézzük fel. Ehhez lásd H. COHEN: DIE RELIGION DER VERNUNFT AUS DEN QUELLEN DES JUDENTUMS. Leipzig, 1929. 135–148.; 381–388.

<sup>29</sup> Aligha véletlen, hogy a posztbiblikus irodalom Noé személyét megannyi különleges külső és belső tulajdonsággal látta el: több forrás mint prófétáról emlékezett meg róla (l. pl. JUBILEUMOK KÖNYVE, 8,18.; Philón: QUÆSTIONES ET SOLUTIONES IN GENESIM, 1,87.), vagy sorsát a prófétákéhoz hasonlította, ugyanis Noé tudta Isten szándékát, ám az embereket hiába figyelmeztette, azok nem hallgattak rá: gúnyolták és kinevették (l. pl. SZANHEDRIN, 108 b). Ő tanította meg az emberiséget új eszközök és szerszámok (balta, eke, sarló) használatára (JUBILEUMOK KÖNYVE, 4,28.), s vele kezdődött el a letelepedés és a földművelés új korszaka (Philón: QUÆSTIONES ET SOLUTIONES IN GENESIM, 2,66.).

<sup>30</sup> Philón: DE ABRAHAMO, 46.; HÉNOCH KÖNYVE, 67,2.

*tochtonnak gondolni*”,<sup>31</sup> akkor itt a „*vízből születettség*” univerzalisztikus élménye adatik meg valamennyi népnek, az egész emberiségnek, s a történetben a mitikus elbeszélés „szelleme” a theogóniát etnogóniává változtatja át.

A történet valódi békekötéssel zárul, a megfeszített íj leengedésével, JHWH békéjének (*sáalom*) eljövételével, amely alapvetően két fél rendezett, harmonikus, meghatározott szövetségen alapuló viszonyát fejezi ki.<sup>32</sup> JHWH megbocsátó kegyelme (*chén*)<sup>33</sup> azonban további feladatot ró a történet valamennyi szereplőjére, ugyanis az emberiségnek és az Örökkévalónak egyaránt emlékeznie kell az íjra. Hiszen a hatalmas ív akár pajzs (*mágén*) is lehetne, vagy azzá válhatna, az emberiség örök védelmét biztosító isteni eszközzé: aligha véletlen, hogy a héber Biblia a pajzs többféle jelentése közül a *mágént* az íjjal együtt említi,<sup>34</sup> mint ahogy elgondolkodtató, hogy JHWH a biblikus szövegben többször is „*az övéinek pajzsa*”-ként aposztrofálódik.<sup>35</sup>

A mitikus múlt sűrű homályát és átláthatatlan ködét a mindkét oldaltól megkövetelendő jelenbéli folyamatos emlékezés (*záchár* = emlékezni)<sup>36</sup> oszlatja fel s jelöli ki azokat a perspektívákat, amelyekből a jövő „értelme”, emberre és népre szabottsága érzékelhetővé válik. Az özönvíz történetének lezárásakor elhangzó isteni ígélet („*ha az ív meglátszik a felhőben, akkor megemlékezem* – szó szerint: *zacharti*, azaz meg fogok emlékezni – *az én szövetségemről*”) transzcendens értelemmel telített történelmi távlatokat sejtet, ám az, hogy vajon az ív szemet kápráztató védőpajzsként borítja-e be a mindenséget, avagy újra megfeszített húrként veszi célba az ember lakhelyét, kizárólag a mindenkori emberen múlik.

Az égbolton feszülő pompás ív a maga megközelíthetetlen anyagtalanságával, csupán látható, de semmilyen más módon nem érzékelhető „spiritualitásával”, ritka, ámde annál csodálatosabb felbukkanásával nem véletlenül vált a különböző, térben és időben egymástól távoli népek mitológiai hagyományainak részévé. Noha a fentiekben inkább arról beszéltünk, hogy történelmi és vallásbölcseleti értelemben a héber BIBLIA vonatkozásában helyesebb – a szó eredeti jelentéséből következően – az ívként feszülő íjat látni benne, mégis – természetes módon – a bibliai hagyomány is tud a természeti jelenségről. Nevezük „mitikus poliszémiának” azt, amikor a hagyomány az azonos hangalakúságot (*keset*) mintegy kihasználva az íj konkrét, cseppet sem csodás, inkább nagyon is félelmetes „valódiságát” „összeolvassa” a ritka, tovatűnő, megkapóan szép, titokzatos jelenséggel, s ezáltal a nyelvi-jelentésbeli dichotómia, a félelmetes és a csodás „egylényegűvé” sűrűsödik. A mitológiai tudat nyelvi „játéka” nyomán ön-maga hozza létre azt a sajátos kapcsolatot, amelyet Otto kontrasztharmóniaként ír le: „*a »mysterium tremendum« felülről származó fogalmához hozzá kellett tenniünk, hogy az egyút-*

<sup>31</sup> F. Rosenzweig: A ZSIDÓ TÖRTÉNELEM SZELLEME ÉS KORSZAKAI. III: NEM HANG ÉS FÜST. 1990. 53. Fordította: Tatár György.

<sup>32</sup> A KIRÁLYOK I. KÖNYVE Chirám és Salamon viszonyát jellemezve együtt említi a szövetséget és a békét (5,26.). L. ehhez: G. von Rad: i. m. 113.

<sup>33</sup> A héber *chén* kifejezés nem teljesen felel meg a görög *kharisz*nak (kegyelem). Míg az előbbi a bűnös embernek vagy az emberiségnek tett gesztus, amely a megbocsátás szívességéből vagy pusztán jogi megfontolásból fakad, addig az utóbbi a *khara* (öröm) szóból származva utal a cselekedet örömből, jókedvből fakadó motívumára is.

<sup>34</sup> KRÓNIKÁK I. KÖNYVE, 5,18.; KRÓNIKÁK 2. KÖNYVE, 14,7.

<sup>35</sup> GENESIS, 15,1.; DEUTERONOMIUM, 33,29.; ZSOLTÁROK, 18,3.; 84,10.

<sup>36</sup> L. ehhez: B. S. Childs: MEMORY AND TRADITION IN ISRAEL. London, 1962; A. H. de Boer: GEDENKEN UND GEDÄCHTNIS IN DER WELT DES ALTEN TESTAMENTS. Stuttgart, 1962; Y. H. Yerushalmi: i. m. Az emlékezés „technikájához” lásd J. Assmann: A KULTURÁLIS EMLÉKEZET. ÍRÁS, EMLÉKEZÉS ÉS POLITIKAI IDENTITÁS A KORAI MAGASKULTÚRÁKBAN. 1999. Főként 193–223.

tal feltétlen fascinans is, és ebben az egyszerre végtelenül rettenetes és végtelenül csodálatos dologban rejlik a misztérium saját, kettős pozitív tartalma, amely az érzés számára nyilvánul meg”.<sup>37</sup> A keset szónak a héber BIBLIA által megőrzött poliszémikus jellege, mint a nyelvben rögzült numinózus benyomások verbális kifejeződése – Otto fogalmi rendszerénél maradván – megteremti az „Egészen más” (*das ganz andere*) antinomikus formáját, és érzékelhetővé teszi a tremendum és fascinans, az elrettentés és elbűvölés kontraszt-harmónia viszonyában a numinózum kettős jellegét.<sup>38</sup>

Az ij-szivárvány mitikus szimbiózisa a zsidó hagyomány több helyén is fellelhető. Ezékiel látomásában a ragyogó szivárvány Isten attribútumaként jelenik meg, mint az Örökkévaló dicsőségének látszata, amely a pompás trónt öleli körül (EZÉKIEL, 1,28.). A deuterokanonikus BEN SZIRA a káprázatosan szép szivárvány láttán, amelyet „a Magasságbeli keze feszített ki”, s amely „átfogja fényével az égboltot”, annak alkotója dicsőségét zengi (BEN SZIRA, 43,11–12.). Noha a TALMUD egy helye – éppen az EZÉKIEL, 1,28. nyomán („arccal a földre borultam”) annak ad hangot, hogy a szivárvány Isten dicsőségének a reflexiója, ezért nem szabad belenézni a szivárványba, helyette inkább le kell borulni előtte (HAGIGAH, 16 a), mégis a rabbinikus hagyomány általában ettől eltérő álláspontot alakított ki. A szivárvány, amelynek megjelenése a közösségnek szóló fenyegető figyelmeztetés, mintegy utalva arra, hogy a nép nem bizonyult érdemesnek arra, hogy megkapja annak védelmét (KETUBOTH, 77 b), ám leborulni sem szabad előtte, hiszen ez a gesztus bálványozásnak hatna, de – s ez jelzi talán a legérzékletesebben, hogy a szivárvány mintegy közvetlenül az Örökkévaló dicsőségét jeleníti meg – egy áldást kell elmondani: „Áldott a mi Urunk Istenünk, a Mindenség királya, aki megemlékezik a szövetségről, aki hűséges a szövetséghez, és megtartja ígéretét” (BERACHOT, 59 a).

A poliszémikus jelenség, amely a zsidó tradíciók belül egységes egészzé szerveződött, a későbbiekben, főként a keresztény „kiábrázolás” érzéki jellegéből következően – természetesen módon – egyre mitikusabb, egyre kevésbé „intellektuális természetű” (Cassirer) öltött magára. Cassirer megállapítása tökéletesen ideillik: a mítosz nem intellektuális természetű, nem allegorikus (azaz nem képletes beszéd), hanem tautologikus (azaz „ugyanazon” beszéd), s a képmás nem reprezentálja a dolgot, hanem ő maga a dolog. A mítosz az érzelmi szféra része, s „a szellem a tények világával szembehelyezi saját képmásának világát... a mítoszeremtő sohasem észlel passzív módon... minden megfigyelése az érzelem és az akarat aktusaiból ered... Ha a vitális érzés... szeretet vagy gyűlölet, félelem vagy reménykedés, öröm vagy bánat képében fejeződik ki, akkor; de csak akkor érzékel el a mítikus képzelőerő az elragadtatás csúcására...”<sup>39</sup>

Amikor a JELENÉSEK KÖNYVE – újra csak Ezékiel látomásának nyomán – arról számol be, hogy „egy trón állt a mennyben, és a trónon ült valaki. Az ott ülő tekintete jászpishoz és kárneolhoz hasonlított és smaragdhoz hasonló szivárvány trónja körül” (JELENÉSEK, 4,2–3.), s amikor Krisztus egyre gyakrabban válik láthatóvá szivárványon trónolva vagy szivárványos dicsfénytől övezve (például az V. századi thesszaloniki Hozsiosz David apszizmozaikján), akkor éppen a Cassirer által is említett folyamat válik megragadhatóvá. Természetesen nem – vagy legalábbis másként – vonatkozik mindez Turner 1843-as festményére, a FÉNY ÉS SZÍN (GOETHE ELMÉLETE) – REGGEL AZ ÖZÖNVÍZ UTÁN című képére, ahol a nap ragyogó látványa,

<sup>37</sup> R. Otto: A SZENT. AZ ISTENI ESMÉJÉBEN REJLŐ IRRACIONÁLIS ÉS VISZONYA A RACIONÁLISHOZ. 1997. 63. Fordította: Bendl Júlia.

<sup>38</sup> Mindez – ha nem is közvetlenül – kapcsolódik ahhoz a „szakrális félelemhez”, amely a héber BIBLIA nyelvhasználatában az Istenre vonatkozó antropomorf kijelentések formájában őrződött meg.

<sup>39</sup> E. Cassirer: THE PHILOSOPHY OF SYMBOLIC FORMS, II. k., MYTHICAL THOUGHT. New Haven, 1955. 23., 38., 69.



a szemet kápráztató vakító fény a szem megnagyobbodott *szivárványhártyáját* veszi célba. Azaz a kép nézőjének a perspektívájából tekintve a „külső”, a megfigyelő számára látható szivárvány eltűnik, s átadja helyét a „belső”, a néző számára láthatatlan szivárvány(hártyá)nak, immár bensővé téve azt, mintegy szoros párhuzamban a romantika korának jellegzetes filozófiai-esztétikai elképzeléseivel (mítoszaival), amelyekben minden individuális, minden szubjektív, minden rejtett emocionális megnyilvánulás prioritást élvez a külsővel, az érzékelhetővel és a racionálissal szemben.

Kétségtelen tény, hogy az érzéki-képi (mitikus) gondolkodás az absztrakt-fogalmi gondolkodás terhére erősödött. Ámde a cinizmusnak még a látszatát is elkerülve szögezzük le, hogy a teológiai gondolkodásnak kevésbé, az egyetemes művészettörténetnek annál inkább hasznára vált, hogy évszázadok képzőművészei nem tudtak héberül, s ezáltal a sejtelmesen szép, több színben pompázó, nemes és lendületes ívű, tehát vizuálisan jól megjeleníthető szivárvány került a vászonra. S mind a mai napig közvetlen vagy kódolt formában, pusztá „önmagaként” vagy akár a legősibb mitikus jelentésének, az ég és föld közötti közvetítésének a felidézésével arra (is) segíthet választ találni – amiről a teológia értelemszerűen csak hallgatni tud –, hogy „Isten halála” után van-e értelme a „fent” és a „lent” új kapcsolatai után kutakodni. Egyáltalán: vezet-e út még bárhová ezen a tündöklő égi pályán?

Mindenesetre HÉNOCH III. KÖNYVE-nek (SZÉFER HECHALOT) apokaliptikus víziója, ahol – egyebek között – arról olvashatunk, hogy minden élőlény fején kétezzer korona, a koronák úgy ragyogtak, mint szivárvány a felhőkön, mint csillagok a hajnali égen, s a szivárvány gyűrűi szebbek és ragyogóbbak voltak, mint a nap vakító izzása,<sup>40</sup> nos ennek a képi vízióknak a pikturális jellege aligha kérdőjelezhető meg.

## Jozsif Brodskij



Zsidó temető Leningrád közelében.  
Görbe kerítés korhadt falemezből.  
A görbe kerítés mögött fekszenek egymás mellett  
jogászok, kereskedők, muzsikások, forradalmárok.

Maguknak énekeltek.  
Maguknak gyűjtögettek.  
Másoknak haltak meg.  
De előbb befizették az adókat,  
tisztelték a hatóságot,  
és ebben a reménytelenül anyagelvű világban  
talmudot magyaráztak,  
maradtak idealisták.

<sup>40</sup> Vö. HÉNOCH III. KÖNYVE, 21,4.; 22C,4.