

A KŐTÜKÖR

1.

Martin Luther 1543 elején hozta nyilvánosságra nagy zsidógyűlöleti összefoglalóját, *A zsidókról és hazugságaikról* címen. A zsidó vallás általános és részletes cáfolatául szánt könyve elé kurta bevezetőt illesztett, melyben röviden kitér művének céljára, valamint szerzőjének motívumaira. Bár nem reméli, hogy akadna akár egyetlen zsidó is, akit szavai meggyőzhetnének, hiszen ha vagy másfél ezer éves üldözött nyomorúságuk sem győzhette meg „megkeseredett, mérgezett, vak szívüket” arról, hogy a Messiás már eljött, akkor itt a szavak is tehetetlenek. Ilyen végtelen szenvedésözön nyomán minden más nép már rég belátta volna Isten ugyancsak végtelen, megváltó szeretetét. Gonosz sorsukban tulajdon gonoszságukat kéne megpillantaniuk, s akkor minden jóra fordulna. A keresztény hirdetés csupán az Izrael ellen mennydörgő nagy próféták, azaz Isten csalódott kifakadásainak a képviselője, de hát már az őket hallgató egykori zsidók sem bizonyultak a *verus Israel*nek, s Isten igaz népe sosem létezett másképpen, mint a prófétái szemrehányásokban. Ezt az utóbbi gondolatot Luther váratlanul egy utóbb állandósuló bibliai képpel is aládúcolja: „Mózes sem volt képes a fáraót jobbra tenni sem csapásokkal, sem csodákkal, sem kéréssel, sem fenyegetéssel, bele kellett fojtania őt a tengerbe.”

Az egész életében hitével a bibliai szövegben élő és lélegző Luthert egy igen különös manóver kellős közepén találjuk itt: ő maga Mózesként ágál a maga népe, azaz a keresztények előtt, semmilyen eszközzel sem tudván hatni a zsidókként megjelenített fáraóra és annak gonosz birodalmára. Ez a mű későbbi részeiben is számtalanszor felbukkanó szerepcseré olyan átfogó és mélyreható, hogy a máskor rendkívüli szónoknak bizonyuló szerzője még azt sem érzékeli, a kép bármilyen további mozgatása már súlyosan akadozna. Azt akarná mondani vele, hogy a fáraó és a zsidók közös birodalma semmi áron nem akarta Luther népét „elengedni”? Sőt, amikor már látszólag beleegyezett a távozásukba, akkor is üldöző sereget küldött a nyakukra? Hogy a keresztény Mózesnek és népének csodás exodusa a szolgaság zsidó országából csak isteni erőszak révén hajtható végre? S mi lett volna a kedvező megoldás, ha Isten nem keményítette volna meg a zsidó fáraó szívét? A zsidók szívesen kölcsönadják edényeiket és drágaságaikat a kivándorló félben lévő keresztényeknek? És aztán? Alighogy az üldözött keresztények átsurrannak a kettényílt tengeren, az elfogásukra rendelt zsidó hadat elnyeli a Vörös-tenger?

Luther alighanem csak annyit gondolt át tudatosan a hasonlatában, hogy a zsidókat több mint egy évezrede sújtó csapások, valamint az egykori Egyiptomot érő tíz rettentő csapás egyformán nem érhetné el a célját: a fáraó soha nem tért meg, azaz legfeljebb pillanatnyi megingásaiban tűnt szabadon engedni Isten népét a szolgaságból, az Egyházzal az időben párhuzamosan fennálló zsidó nép pedig sohasem kapott észbe, hogy valójában Isten megváltó haragjától szenved, s hogy szenvedései igazából egyfajta szakadatlan – ajándékba kapott – istenbizonyítékban részesítik. Ha azt, ami a keresztények felől nézve megérdemelt büntetés, a zsidók is hajlandók volnának végre büntetésnek látni, méghozzá ugyanazért járó büntetésnek, akkor a próféták immár nemcsak a keresztényeké lennének, hanem a zsidóké is. Ettől még persze nem válnának maguk is ugyanúgy zsidókká, mint akikre azok mennydörögnek, de akkor a Biblia legalább közös vagyunkunk lehetne, s nem csupán a pró-

fétákra és Istenre hallgató keresztényeké. Hiszen nyilvánvaló, hogy a Biblia azé, aki abból a próféták oldalán áll, és nem azoké, akik ellen ők mennydörögnek. Ellenünk nincs egy szavuk sem, hiszen jobbára szinte a szánkából veszik ki a szót, amit tőlük tanultunk. Addig azonban a keresztények hiába akarják a zsidókra tukmálni a Szentírást, ha azok még belepillantani sem hajlandók. Akárcsak az a fáraó, hiába lobogtatta előtte Mózes azt az Írást.

Leginkább Euszébiosz *Egyháztörténetére* szokás utalni, amikor annak a keresztény meggyőződésnek az eredetét keresik, miszerint Krisztus elutasítása óta üldözi csapásaival a véres isteni megtorlás a zsidó népet. Talán mellőzzük most ennek az így kialakuló Isten-képnek a jellemzését, amely Isten-kép amúgy a keresztény hagyományban is egyedül a zsidósággal szemben nyilvánul meg ezzel a kíméletet és könyörületet nem ismerő állandósággal. A szerepcseréknek egyébként is izgalmas példája, hogy miközben a keresztény köztudatban jelen van a zsidókat jellemző és elítélendő Isten-képként a kiszámíthatatlan dühöngésre képes, kegyetlenül bosszút álló Isten képe, amit Jézus szerető istenségének hangsúlyozásával távolítanak el maguktól, ám mindazonáltal a zsidókkal szemben mint saját Isten-képet is fenntartják. De a zsidó történelem mint Isten bosszújának története megjelenik már Euszébioszt megelőzően is. Mert nemcsak az Isten-kép válik ebben a hagyományban legalábbis kétértelművé, de egyebek közt Mózes – és mások – szerepe is. Akinek ugyan temérdek ismert konfliktusa volt az általa vezetett nép különböző csoportjaival, de sosem merült fel előtte célként, hogy Izrael népét nem Egyiptomból, hanem önmagából kellene kivezetnie bárhova is. Két Mózes-alak tűnik fokozatosan kirajzolódni, akik nem sok megértéssel vizslatják egymást.

A burjánzó korai keresztény mitológiában már meglehetősen korán megjelenik a képi válasz arra a kérdésre, hogy mi is történhetett Jézussal abban a kritikus három napban, ami keresztthalála és feltámadása között telt el. A javarészt apokrif anyagban felbukkan az adott pillanatban sem a világban, sem az azon túl nem létező, halott megváltó hatalmas alakja, amint mintegy végigsuhan a teremtés eleve adott díszletvázának elemi formái mögött. A történelmi világ túoldalán, felülről lefelé szállva végigsimítja a mennyország beláthatatlan méretű, ám a kezdetek óta még mindig tökéletesen üres csarnokait és tereit, ahol még teremtett lélek nem tartózkodott soha, mert az ősködök óta nem üdvözült még soha senki sem. A paradicsom steril ragyogását porszemek sem tompítják még. Elhaladtában ugyanakkor pillantásra sem méltatja a pokol ezzel szemben öröktől fogva zsúfolásig telt tájait, amelynek személyzete még sosem kellett aggódjon a népesség utánpótlása miatt. Így jut el a *limbushoz*, azaz a Pokol Tornácahoz, ahol a bűntelen életüket már leélt, ám ezt az életet szerencsétlen módon még a megváltást megelőzően be is fejezett lelkek zsúfolódnak össze, akik ugyan halhatatlan lélek voltak nem a pokolban kényszerülnek tallózni, ám a Paradicsomról legföljebb reménytelen vágyálmaikban sejthetnek valamit, feltéve, hogy a holtak lelkei egyáltalán álmodhatnak. Egyetlen bűnükért, amelynek Ádám a felelőse, az üdvösség reményének örök és teljes hiányával kell fizetniük. „Életük” a semmire való végtelen várakozásban „telik”. Más bűnük nem lévén, helyzetük tökéletesen reménytelen, hiszen még megbánniuk sincs mit. Azon ugyanis nemigen lehet megbánni bármit, hogy épp akkor éltek, amikor, és nem valamivel később. Amúgy ellennének valahogy, az örökkévalóság soha el nem telését látszólag minden szenvedés híján töltik, ahhoz a valakihez hasonlóan talán, akiről az ördög számolt be annak idején Ivan Karamazovnak, aki meghallván az ítéletet, miszerint trillió évig kell egyedül gyalogolnia az egészen átlátszatlan és iránytalan úrban, levetette magát – úgymond – a földre (?), hogy ő bizony meg nem mozdul innen. Ivan egyszerre elszörnyedt, és felkacagó kérdésére, hogy tudniillik mégis mi lehet vele azóta, az ördög közönyösen legyint csak: nem emlékszem, vagy még mindig ott fekszik, vagy végül tán mégis nekiindult. Ki tudja? Hiszen csakugyan tökéletesen egyre megy, mit cselekszik az ember abban a személyére szabott világban vagy túlvilágban, ahol minden létező megtalálható, a reménynt kivéve.

Tulajdonképpen erről számol be az *Isteni Színjáték*ban Vergilius is Danténak, amikor válaszolni igyekszik a költő ámuló kérdésére, tudniillik hogy szabadult-e, azaz üdvözült-e valaha is bárki innen, a *limbus*ból, a Pokol Tornácából. A nagy római költő, aki bűn nélkül élte földi életét, ám – kicsivel Krisztus előtt élvén – nem viszonyulhatott még helyesen Istenhez, itt, a Pokol Tornácán fog örökké „időzni”, ha e kifejezésnek egyáltalán van valami értelme. Helyzetét különösen reménytelené teszi, hogy – elbeszélése szerint – mióta ehelyütt tölti a maga időtlenségét, a saját szemével lehetett tanúja egy ízben annak, hogy miben is áll az a remény, amelytől antik társaival együtt meg van fosztva.

Nem sokkal halálát követően, meséli, amikor még csak csekély ideje tartózkodott az Alvilág e nem keresztény, ám a maguk módján mégiscsak igaz embereknek fenntartott körzetében, ismerkedvén mostantól immár örök körülményeivel, egyszerre arra lett figyelmes, hogy egy nyilvánvalóan hatalommal bíró, koronás valaki száll alá odafönről a pokol e legkülső köréhez. Vergilius nem említi, s ezek szerint talán Dante forrásai sem, amit főleg a keleti egyház ábrázolásainak ikonográfiájából tudhatunk, hogy e hatalmas valaki világsággal rátöri az Alvilág kapuit annak öreire. A dicsőség megnyilvánulásának kedvéért ezeken a képeken úgy fest, mintha a holtakat rejtő kapuk a behatolót akarnák minden esély nélkül távol tartani, mint valami Botondot Bizánc kapuja, holott a rettentő tolózárok – a Berlini Fal mintájára – alighanem a Tornác esetleges szökevényei elől zárják el mindörökre a paradicsomba jutás reményét. Mindenestre a képeken az összezúzott kapuk gondosan kereszt alakban elrendezve hevernek a belépő alak lábainál, miközben a kiszabadulásuk felcsillanó lehetőségétől áhítatosan megrészegült lelkek tömegével áradnak az érkező elé. A változó apokrif hagyományt követve Dante Vergiliusa elsorolja mindazokat az igazakat, akiket saját holt volta során Jézus előszólít a pokolból, hogy magával vigye az örök életre, arra a teremtés óta teljesen lakatlan szigetre, az addig legfeljebb angyalok járta mennyországba. A név szerint említettek kivétel nélkül a Héber Biblia nagy alakjai, az első emberpártól a Vízözön hősén keresztül Izrael nagyjaiig: Ábrahám, Jákob, Mózes és Dávid.

A névsor második felét érdemes szemügyre vennünk. A korai keresztény legenda teológiai előfeltevése szerint Izrael egész népe a Pokol Tornácán tengeti remény nélküli túlvilági életét, vagyis kivétel nélkül mindenki, aki Krisztus feltámadását megelőzően élt. Ábrahám is, aki mindenben követte Isten útmutatását, s aki azt az ígéretet kapta, hogy magjából majdan nagy nép lesz, amelyet Isten örökre az Ígéret Földjének birtokába helyez majd. Akit Ábrahám alakja valamiért már önmagában is érint és érdekel, nem pusztán mint a teológiai üdvőtörténet rendszerének egy fontos állomása, az itt nyomban felismeri a Pokol Tornácának mint helyszínnek a megismételhetetlen jelentőségét. Ábrahám a pokol e legkülső peremvidékén láthatta először saját szemével, amit eddig az időben egyedül a hit szemével láthatott: Isten ígéretének teljesültét, a magjából fakadt „nagy népet”. Mindaz, ami életében kizárólag hitének tárgya lehetett, itt, a túlvilágon empirikus valóság, legalábbis amennyiben Kant téved, és a lelkek világában mégis van lehetőség érzéki tapasztalati megismerésre. Izrael népének az a része, amelyik a bibliai korban élt, s éltében egyedül Istent szólította atyjának, hiszen „Ábrahám nem ismer bennünket”, a korai keresztény legenda – vagy pláne Dante – idejében már bőven körülsergelhetette ősatyját, s a róla való beszéd helyett akár meg is szólíthatta. Aki Istentől ígéreteken részesül, azt talán nem is annyira az úgynevezett ontológiai bizonyíték foglalkoztatja, vagyis hogy bizonyíthatóan létezik-e az, aki megígért neki valamit, vagy ellenkezőleg, az ígéretnek netán önálló entitásokként lebegnek öröktől fogva a világ alacsonyabb régióiban, s éppúgy nélkülöznek bármilyen alkotót, akárcsak a világ maga, amelyben lebegnek. Lehetséges-e, hogy az ígéretek maguktól vannak, és maguktól teljesülnek, ha teljesülnek? Az ígérő létének legjobb bizonyítéka alighanem a teljesülő ígéret. Hiszen ha Anzelmusnak igaza is volna bizonyításával, abból még sehol nem következne hasonló bizonyossággal, hogy a szóban forgó „aminél nagyobb nem gondolható” vaskövetkezetességgel tartja meg az ígé-

reteit, még azokat is, amelyeket – Ábrahám saját szavaival élve – éppen annak tesz, akinél nemigen gondolható kisebb. Ábrahám kiválóságaként persze vélhetjük úgy is, hogy megszólítottóságától fogva mindvégig hűséges volt istenéhez, ám a Talmud egy pontján, ahol felmerül az az Istennek szegzett kérdés, hogy végül is mivel érdemelte ki Ábrahám az ígéreteket, a szűkszavú isteni válasz mindössze ennyit mond: „Ábrahámot szerettem”.

A korai keresztény legenda összefüggésében ezt az agg Ábrahámot kellene itt úgy látnunk, mint aki hálás mosollyal az ajkán még visszafordul búcsút inteni az isteni ígéret – legalábbis túlvilági mértékkel mérve – kézzelfogható teljesültének, hogy aztán a jól megérdemelt örök paradicsomi boldogságban immár megfélekedhessék magjából fakadt népéről, s annak további sorsáról. Mivel maga a nép a teológiai előfeltevésből következően soha nem szabadulhat a Pokol Tornácáról, Ábrahám sem tehet egyebet, mint hogy a továbbiakban vagy törli magából az Istennel folytatott meghitt beszélgetések és ígérek szívet melengető emlékét, vagy hiába él üdvözlőként a Paradicsomban, szüntelen melankóliába merülve és rossz szájjal töltheti ott az egész örökkévalóságot. A legenda feltevése szerint ez ugyanaz az Ábrahám, aki Istennel fogott alkudozó vitába, hogy vajon igazságos dolog-e a Szodomára és Gomorrára mért kollektív büntetés. A motívum világosan követhető: a legenda eleget tesz az ősatya általa feltételezett várakozásának és reményének. Ábrahám mindent önérték nélkül és kizárólag Isten kedvéért tett, számára lényegében közömbös volt az ígérek tartalma. Életének egyetlen készletése az üdvözülés kiérdemlése volt, az ígéret nyomában létrejött nép voltaképpen hitének – tőle független – mellékterméke csupán. Ha itt, a túlvilágon azt kellett volna tapasztalnia (ismétlem: ha itt egyáltalán lehetséges bármit tapasztalni), hogy a néppé válás ígéréteiből – minden várakozás ellenére – egyszerűen semmi sem ment teljesebbé, s így a Pokol Tornácán Ábrahám nem lel egy fia „nagy népre” sem, a legenda szövegértése alapján azt kellene feltételeznünk, hogy Izrael népének ősatya különösebb kedélyváltozás nélkül vette volna tudomásul ezt is, az Izákkal kapcsolatos hírhedt utasításhoz hasonlóan, és higgadt örömmel indult volna hirtelen megnyílt útjára a mennyek felé, valahogy úgy, ahogyan már legelőször is alkalma volt útra kelni, a cél minden pontosabb ismerete nélkül is.

Mózesrel és Dáviddal a helyzet igen hasonló. Mind a legenda, mind a *Színjáték* költője számára gond nélkül elképzelhető egy olyan Mózes, aki egyfelől egy kivételesen veszélyteli éjszakán arra az isteni ígéretre, hogy elpusztítom ezt a hűtlen népet, de belőled támasztok új népet magamnak, azt válaszolja, hogy ha el akarod veszejteni ezt a te népedet, törölj ki engem is a könyvedből, amit írsz, valamint másfelől elképzelhető ugyanez a Mózes, aki mintegy a jól teljesített életfeladat viszonzásául – rövid beszéd kíséretében – átveszi főnöke kezéből megérdemelt kitüntetését, ami nem más, mint az üdvözülés, és természetes dologként veszi tudomásul, miszerint az elkövetkező öröklétben még csak látni sem fogja többé azokat, akiket valaha kihozott Egyiptomból. És hát ez a különválás kölcsönös is: a „tanítónk, Mózes”-től (*mose rábbénu*) ily módon megfosztott nép végképp magára marad a Tornác félhomályában. Immár nemcsak reménye nincs, de még akár hamis reménnyel kecsegtető vezetője és tanítója se. Innen aztán nincs több exodus. Fogalmazhatunk úgy is, hogy a remény szorosan köpenyébe burkolózva, botjára támaszkodva távozott, hogy végre ne másokban kelljen tartania a lelket, hanem ő is önmaga reményét követhesse végre. Hacsak nem feltételezzük persze, hogy Mózes szenvedélyes bibliai ellenszegülésére válaszul Isten ugyan nem törölte ki őt az éppen megírás alatt álló könyvből, de talán kismértékben átírta a szerepét. De nem, ha így lett volna, Mózes bizonyára észrevette volna, és vitájuk újra kezdődhetett volna. Ám ennek semmi jele.

Mindenesetre a keresztény legendában testet öltő olvasatnak és a judaista tradíció olvasatának ez a szembeötlő konfliktusa talán nem egészen alaptalanul emlékeztet a Nietzsche egyik legkorábbi művében fölvetett problémára. A *Homérosz és a klasszika-filológia* címen előadott bázei székfoglaló egyebek közt azt a kérdést – méghozzá mint kultu-

rálisan és szellemileg központi kérdést – járja körül, hogyan változik a múltra visszapillantó tudományos és művészi kép arról, hogy mik és milyen terjedelemben férnek meg egyetlen vagy egyetlennek feltételezett óriás-személyiség képében. Nietzsche-nél persze nem Mózes, hanem Homérosz neve a példa arra, mint kezd el fokozatosan külön-külön költőszemélyiségek próbált darabjaira törni a legnagyobb költő személyisége a neki tulajdonított egyre átláthatatlanabb számú alkotás terhe alatt, míg végül még névtelennek megmaradt népköltők és csupán szóbeli ismételtetők is be lesznek vonva az önállósult részszemélyiségek seregébe. Nietzsche igen plauzibilis összegzése szerint Homérosz mint az *Iliász* és az *Odüsszeia* költője „nem történeti hagyomány, hanem *esztétikai ítélet*”.

Ábrahám, Mózes vagy Dávid esetében mintha azt látnánk, hogy a Héber Biblia – és vele a judaizmus – hitbéli ítéletét a jézusi pokoljárás legendái írják felül a maguk kifejezetten későbbi ítélezési gyakorlata felől. Olyan belső ellentéteket tulajdonítva ezzel a szóban forgó személyiségeknek, amelyek ha nem tépik őket szét több, egymásra hasonlító, de különböző személyre, akkor fel kell tennünk, hogy haláluk után olyan személyiségváltásokon estek át, amelyek számunkra nem követhetők. S persze ez a belső mozgás rajtuk kívül magával ragadja a mű főszereplőjét, Istent is. Ő az, akinek esetében a személyiség belső sokszorozódása gyakran jár együtt a vele kapcsolatban állók személyiségváltásaival is. Ezek az örvénylő mozgások, melyek új és új önálló személyiségekre szagatják szét a belülről kozmikus gazdagságúvá tágult főbb személyiségeket, előbb-utóbb könyörtelenül kihatnak arra a hatalmas opuszra magára is, amelyben szövegéletüket mindnyájan élük. Az Írás egészének végtelen gazdagságú személyisége maga is belülről bővülve többfelé szabadlódik, források sokasága önállósodik odabent, mind filológiai, mind teológiai értelemben. Egymásra idegenkedve és értetlenül meredő, olykor egymásról mit sem tudó Írás-személyiségek ülnek egymásra sem hederítve, magányosan a szürkületben.

Luthernél persze ráadásul még észlelik is egymást, s ezt a reformátor világosan ki is mondja. Mivel a zsidók, akik mindig minden prófétájukat megkínózták, sanyargatták és végül legyilkolták, ám mindegyikre ma már – próféták híján – nincsen módjuk többé, ma ugyanilyen álnokul vetik magukat arra, ami mindebből megmaradt: a bibliai szövegre. Értelmezéseik, kommentárjaik, liturgiájuk és imáik nem egyebek, mint az isteni kinyilatkoztatás megkínzása, sanyargatása, és végül legyilkolása. Isten beszédét kötözik meg, köpdösik le, korbácsolják meg és gyötrik gúnyukkal, amikor szavainak jelentéseit csavarják és törik szét „glosszáikban” ízzé-porrá. A „prófétagyilkos” nép egész hagyománya „bibliagyilkos” hagyomány. Süketnek kell lenni, hogy valaki ne hallja meg a zsidók keze alatt vonagló Biblia kétségbeesett jajszavát. Így miután reformátori buzgalma nyomán a szentelt ostya kínzása elveszítette minden addigi relevanciáját, a vád súlya a bibliai szöveg kínzására települt át.

Luther könyvében egyébként nem is a zsidógyűlöletnek ez az elemi erejű vulkánkitörése az, ami a későbbiek ismeretében lehervasztja mai olvasóinak arcáról a kétely mosolyát, hanem amikor megismeri a reformátor konkrét javallatait is. Ezek közt már a közeledő modernitás számos eleme is felbukkan, amelyen például az zsinagógák szisztematikusan lerombolása és felégetése, a zsidók lakhelyeinek földdel egyenlővé tétele, és lakóik egyfajta munkatáborba gyűjtése, a judaizmus teljes tanítási iratanyagának elkobzása és megsemmisítése, mindennemű zsidó tanítási-tanulási tevékenység betiltása, egyáltalán: a zsidó vallás és hagyomány kiiktatása a létezés köréből. Ám ennek az egész „teológiai-politikai traktátusnak” a legkülönösebb vonása, hogy szerzője, aki mellesleg a Biblia apokrif iratait is maga fordította, köztük a Makkabeusok könyveit is, melyek részletesen ismertetik IV. Antiokhosz Eiphanész rendelkezéseit Izrael népének totális betiltásával kapcsolatban, láthatóan nem ismeri fel az ordító azonosságokat saját tervei és a gyászos emlékü szeleukida uralkodó tevékenysége között. Így nem áll módjában arra sem figyelni, hogy a görög király még nem felejtette ki az írott Törvényt az elégetendő iratok közül, s már pusztá bir-

toklását is halállal büntette. Luther könyvégetési listája azonban nélkülözi a Biblia említését. Vagy talán éppen ez a nem különösebben jelentősnek tűnő eltérés volna az, ami megakadályozza őt annak felismerésében, hogy valamiféle mélyebb rokonság köti őt össze Antiokhosz hellénista buzgalmával? A kérdés persze nem csak Lutherre irányul: mi akadályozza meg a hagyományos keresztény zsidógyűlölet képviselőit abban, hogy valamelyik Biblián belüli idegen szörnnyetegben magukra ismerjenek? Miközben Izrael minden Biblián belüli önkritikájával feltétel nélkül azonosulnak, s azt az ott szereplő néptől idegenként teszik a magukévá?

2.

Mózes és Dávid új szerepe ebben a posztbiblikus legendavilágban, azaz átkerülésük a Héber Biblia reménytelenségének tornácáról az örök élet boldogságának merőben más univerzumába, tisztán irodalompolitikailag egészen más időkben is elő tud fordulni.

Viszonylag közismert tény, hogy az 1933-as év tavaszának nagy német rendezvényei közt kiemelkedő helyet töltöttek be azok a nagyszabású rituális könyvégetések szerte az országban, melyekre többnyire késő este, óriási ünneplő fáklyás tömeg jelenlétében, kiemelkedő közszereplők mennydörgő beszédeitől övezve került sor. A cél a német szellem megtisztítása volt minden „némettelen” szellem (*undeutscher Geist*) befolyásától. A szervezés jobbjára az SA műve volt, de a mozgósítást, valamint a könyvlisták összeállítását, s a soktonnányi könyvtári készlet helyszínre juttatását a könyvtárak személyzete és valamennyi egyetem diákszervezete végezte, példás összhangban. A tisztátalan szellemű művek e megsemmisítése nemcsak zsidó szerzők munkáit érintette, de az övéket kivétel nélkül. Értelemszerűen vonatkozott mindez Heinrich Heine egész életművére is, és persze ez nem csupán a nagy, gerincükön arany betűs feliratot hordozó, megszámlálhatatlan példányban megjelent klasszikus összkiadásokat sújtotta, hanem a teljes életmű tűnt el nyom nélkül az iskolai oktatás egész vertikumából is.

Egyetlen kivétellel: a legminimálisabb népi fütyörésző irodalomismerettől az akadémia csúcspontjai örvendett töretlen közkedveltségnek – 1823-as megszületése óta – Heine *A Loreley* című verse, a *Dalok Könyvének* e kicsiny, halhatatlan darabja. A könyvégetések orgiáitól kezdve a német birodalom utolsó pillanatáig e költeményt szavalták, énekelték, adták fel kötelező olvasmányként, és jelentették meg számtalanszor újból és újból, minden alkalommal gondosan feltüntetve, hogy „ismeretlen német költő” alkotása.

A Rajna szirénjének e melankolikus hangulatú röpke balladáját már a költő életében is olyan sebességgel ragadta magával a siker forgószele, hogy a benne gyönyörködők mind nagyobb hányada számára a *Dalok Könyve* maga, az ő nyomtatott könyvformájában valahol a horizont mögött maradt le. Az irodalmi közlés számára elég hamar a germán nép veleszületett költői-mitikus erejének megtestesülésévé vált. Ha képként akarnánk megjeleníteni magunknak, mi is történt itt, talán azt látnánk, hogy a *Dalok Könyve* névre hallgató örökre lezárt kötetben, valahol a német kultúra tornácán tengeti reménytelenül porosodó lapok közt a létét számtalan jobb sorsra érdemes költemény, fázósan bújva egymáshoz, semmire sem várva. Ám ekkor egy mindőjük számára ismeretlen hatalom erős kézzel felcsapja a kötetet, s egyiküket kiszabadítja a könyv borítói közül, önálló, örök dicsőségre. Új ég, új föld, és persze – új szerző.

A nemzetiszocialista könyvégetésekkel foglalkozó szakirodalom mindig is egyfajta politikai-erkölcsi aspektusból vette csak szemügyre e sátánista rituálét, általában semmi figyelmet nem szentelve a fenti *Loreley*-példa teológiai párhuzamainak. A tiszta német szellem védelme megkövetelte minden zsidó szerző vagy egyáltalán, akár csak zsidó szellemi befolyás eltüntetését a művelődés világából. Kivéve a Bibliát. Bár nyilván megvoltak

ennek a tartózkodásnak a maga belpolitikai okai is, ez biztosan nem az egyházakkal való frontális összecsapás kerülése volt. A német protestáns egyházon belül a *Német Keresztények* mozgalmanak átütő megjelenése, majd a velük szembenálló, nagyságrendileg kevesebb követővel rendelkező *Hitvalló Egyház* belharcolokban történő fokozatos széthullása lehetővé tette volna legalábbis a próbálkozást az úgynevezett Ószövetség eltávolítására a kánoni iratok közül, valamint az Újszövetség zsidómentesített újraírására. Számos egyházi intézmény, továbbá az 1939-ben – nem véletlenül éppen Wartburg várában – felállított egyházi kutatóintézet, az *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben* (Intézet a német egyházi életre gyakorolt zsidó befolyás kutatására és felszámolására) erre a feladatra koncentrált, de amennyire ez tudható, a Biblia nevű – s amennyire tudható – kifejezetten zsidó szerzők által írt és szerkesztett, mindkét részében erősen zsidó témájú könyv nyilvános elégetésére sehol sem került sor. Sorsa mintha emlékeztetne kissé Heine költeményének sorsára: valódi szerzői mind ott rekedtek a Pokol Tornácán, miközben az „ismeretlen német keresztény szerzők” előtt megnyílik az örök élet üdvösségének útja.

A Biblia hiánya az elégetendő könyvek listáiról alighanem Európa gyökereit és természetét érintő kérdés. Egy könyv eltérítése ugyanis abban különbözik egy repülőgépet eltérítésétől, hogy az utóbbi arra folytatja útját tovább, amerre azok irányítják, akik a hatalmukba kerítették. Ezzel szemben a könyv eltérítését követően nem csupán új birtokosainak utasításait követve halad egy új pályán, immár új célok felé, hanem mindeközben ugyanaz a könyv tovább halad azon az úton is, amelyről lekényszerítették. Mintha csak el sem térítették volna. Könyvek esetében az eltérítés a jelentést érinti, ennyiben átfogóbb tevékenység a repülőket eltérítésénél. Jelentésszakadásánál fogva kettévált lényként szeli tehát az időt tovább, bár mindkét lény csak önmagáról tud. Egyikük sem a másik valamiféle másolata. Az immár két külön utat járó könyv egymáshoz való viszonya azért is eminens szellemi kérdés, mivel egyáltalán nem magától értetődően világos: egy könyv jár-e egyszerre két úton, avagy valóban meghasadt-e eltérítése pillanatában, s immár két különböző könyvként folytatja útját a drámáról látszólag mit sem sejtő kozmoszot.

A kezdeti korszakot tanulmányozó történeti tudomány már az alkalmazott terminológiájával is azok segítségére siet, akik hallani sem akarnak a könyveltérítésről. A keletkezőben lévő kereszténység kettős emberi forrását mint zsidó-kereszténységet, illetve pogánykereszténységet határozzák meg. Többnyire párhuzamos tükörfogalomként használva, azaz úgy szokás érteni, hogy a többé-kevésbé egységes kereszténység hívóinek egyik része a pogányságból, másik része pedig a zsidóságból érkezett. Vagyis a különbséget alapjában véve a származásban, a megtérés előtti vallási állapotban látják. Csakhogy a két fogalom egyáltalán nem párhuzamos: a pogányság felől érkezett keresztény azáltal, hogy „a hitre tért”, tökéletesen megszűnt pogánynak lenni. Pál kijelentése: „nincs többé görög és zsidó”, az első felében érvényes. Amennyire ez kivehető, Pál állításának második fele éppen az úgynevezett zsidó-keresztények ellen lett felállítva, akik nem zsidó „származásúakként”, hanem zsidókként váltak a messiás eljövételének hirdetőivé. Ők azok, akikkel Pál konfliktusa zajlik, azzal kapcsolatban, hogy a Tóra törvényei továbbra is érvényben vannak-e, valamint hogy kiknek a számára érvényben vannak, leülhetnek-e például egy asztalhoz azokkal, akiknek a számára nem. Véleményem szerint az úgynevezett zsidó-keresztények, tehát akik Jézus messiás-voltát vallják, de más különbségről az ezt tagadó zsidóktól nem tudnak, ők nem a zsidóságból „érkeztek”, hanem sosem léptek ki belőle. Számukra tehát Pál állítása, miszerint „nincs többé görög és zsidó”, vagy nem volt igaz, vagy valami olyat jelenthetett a számukra, amit ma már nem tudunk rekonstruálni, mivel ők lehettek az a bizonyos, Jézus személyes tanítványaiból és követőiből összeállt Jeruzsálemi ősegyház, ami később nyom nélkül eltűnt. Pál értelmezése fennmaradt arról, hogy mit jelent az ő kijelentése, de hogy a helyzetet ez az ősgyülekezet hogyan értelmezte a maga – zsidó – fogal-

mai között, azt egy egész világtörténelem rejti el előlünk. Ahhoz nagyon is hasonlóan, ahogy az a – mindmáig eleven – egyháztörténeti tradíció, amelyik amikor indokolni kívánja, hogy közvetlenül a hetvenes év küszöbön álló római ostroma előtt miért hagyta el ez az egész ősegyház Jeruzsálemet, kivétel nélkül minden forrásában álombeli látomásra, esetleg angyali jelenésre hivatkozik. Ami még abban az esetben is, ha elfogadjuk, pusztán annak a kifejeződése, hogy sejtelmünk sincs az okáról. De a legvalószínűbb, hogy ez a Jeruzsálem utolsó pillanatban történő érthetetlen és valóságértelmen elhagyásáról, vagyis a Róma elleni felkelők cserbenhagyásáról szóló úgynevezett Pella-hagyomány egyszerűen valami keresztény magyarázatot keres az ősgyülekezet eltűnésére. A németnek van egy csak nehezen lefordítható kifejezése arra, amit itt könyveltérítésnek nevezünk: *Deutungshoheit*. Leginkább az értelmezés felségjogát jelenti, a jelentés útirányának hatalmi megkaparintását, a könyv szelleme – s ezáltal hősei – feletti tulajdonjog kézre kerítését.

És hát valami hasonló történik a könyvek szereplőivel is. Az eltérített könyv utasai görcsösen igyekeznek megfelelni új parancsolóiknak, s meggyőzni magukat arról, hogy hiszen nemigen vannak ellenvetéseik az új úticéllal szemben, sőt sose voltak, korábban talán maguk is gondoltak már ilyesmire. Könnyen lehet, hogy tán el se térítették járművéket, hanem csak most tért rá végre voltaképpeni útjára. Talán korábban volt eltérítve, de most már szerencsére minden világos. Sokan vélekednek ilyenformán. A másik, a változatlan úton haladó mű utasait pedig olykor szédítő kételyek lepik meg, vajon nem tévedésből maradtak-e a helyükön, ahelyett, hogy időben átszálltak volna. S egyáltalán, járművük nem csupán a konzervatív képzelet szárnyán repül-e, van-e még előttük tényleges úticél? Aztán olyanok is akadhatnak, akik már rég nincsenek tisztában azzal, melyik járművön ülnek egyáltalán. Azokról nem is szólva, akik átaludták az eltérítés idejét, és semmiről sem sejtene semmit.

A könyv pályájáról történő eltérítésének legfőbb eszköze belső beszédének kettéhasítása. A szövegnek ez az önmagával való meghasonlása általi állás elő, hogy a próféták, zsoltárok és a nép eredeti szerves egysége lesz megszakítva. Az egész Egy életnek a szövege. Nem lehet elragadni belőle szereplőket, mert hűlt helyük a maradékkal együtt egy új, másik művet létesít. Eredetileg a nép Izrael népe, a próféták e nép prófétái, istene Izrael Istene, a zsoltárok pedig e nép zsoltárai. Konfliktusaik, ha vannak, e nép életének belső konfliktusai. Akárcsak Istenükkel való perlekedésük is. Engedetlenségeik is a vele szembeni, hogy úgy mondjam, négy szem közti engedetlenségek. A gyűlölet szavai is családon belül maradnak, nem lépnek a művön kívülre, hogy visszafordulva onnan marjanak bele idegenként az odabenn maradt szereplők valamelyikébe. A próféták és a nép azonban az eltérített könyvben egymással szemben álló erőkként jelennek meg. Az új olvasat frontjának egyik oldalán a próféták és a zsoltárok állnak, mint egyedüli tanítás, amelyek nem a front másik oldalán velük szemben álló népből valók, hanem egy attól idegen, mintegy másik, egy valójában kiválasztott népből. A könyv egyik fele így mintegy Isten oldalán áll, míg a másik egy ezzel ellenkező akarat megszállottja. Viszonylag természetes fejlemény, hogy a kívülről érkező, aki a műből Isten beszédének követésére szánja el magát, viszolygva határolja el magát az e beszédétől ostorozottaktól. A keletkező egyház részéről magasabb tudatosságú és szeretetben gazdagabb viszonyulást követelt volna egy valóban új világtörténetbe való átlépés. A nép valamennyi bűnét szüntelen felhánytorgató szólamok vezetésével és irányítása mellett tér a könyv maga új útjára, s az általuk ostorozott népből már csak annyi fog látszani, amennyi a zuhogó verés alól még éppen kilátszik. Aki ezt az új könyvet olvassa, főleg jeleneteket lát egy házasságból, szörnyűbbnél szörnyűbb jeleneteket, de jó, hogy már elváltak.

A Jézus pokoljárásának legendája alig tesz egyebet, mint értelmezi azt az új, sajátos helyzetet, amelyben a Héber Bibliához nem egyszerű kiegészítésként, hanem mint új irányító erőt csatolták az Újszövetség könyvét. A legenda képzelőereje ennél fogva képes

szemlélni az új könyv főhősét, amint az áttörve a két könyv közti zárat, alámerül az előző könyv homályában rekedtekhez, hogy mintegy áttemelje onnan kiválasztottait a maga könyvébe. A legfontosabbnak ítélt szereplők eltérítésénél fogva igyekszik azt az egész könyvet téríteni el, amelynek a hőseire szemet vetett. Az új útra térített könyv szereplőinek nevei azonosak az eredeti útját folytató könyv szereplőinek neveivel. Megtévesztően hasonlíthatnak is egymásra. De már nem azonos könyvet laknak. Alighanem ez a sajátosság az, ami olthatatlanná teszi a könyveltérítők gyűlöletét. Hiszen olyan élmény ez számukra, mintha valaki a saját két szemével látná, amint az árnyéka tökéletesen önállósítaná magát, más irányba tartana, más irammal és más mozdulatokkal, mint akinek az árnyéka. Az új útra tért könyv a saját pályáján megmaradót érzékeli járatlan irányba térnek, valami olyannak, amit egészen a magáénak vél, ám nincsen ellenőrzése fölötté. Mintha a saját lényé hajlana arra, hogy faképnél hagyja, és még csak kérdőre sem vonható, mert valami érthetetlen nyelven makog. Az a mű, amelyről az említett korai keresztény legenda beszél, annak nyomán pedig majd Dante Vergiliusa, vagy amelynek nagy alakjait Luther vonultatja fel a zsidók elleni fékezhetetlen gyűlöletének szolgálatában, immár maga is ki lett mentve a Pokol Tornácáról. Ami hátramaradt, az egy már üdvözült hőseitől elhagyott, másik Írás, ami többé már nem birtokolja önmagát. Jelentését eltérítői diktálják. Nagyjai, Ábrahámtól Mózesig és Dávidig mintegy csak látszólag szereplői e könyvnek. Valójában szerepük leginkább abban áll, hogy a könyv belső kritikusaiként ítélnék a könyv cselekménye és többi hőse felett, s bár ez kevésbé látható, egyszersmind a mű szerzői és szelleme felett. Az a hatalmas valóság, amit Dosztojevszkij regényművészetének poétikájaként szokás leírni, melynek eredményeképp az olvasók szenvedélyes belső vitákba bonyolódnak e regények egyes hőseivel, miközben tanúként képesek hivatkozni ellenük ugyanannak a műnek más hőseire, itt – például Luther esetében – rendszeres interpretációvá kristályosodik. Úgy fest, mintha Dosztojevszkij valamelyik igen sok szereplős regényének látszólag örökre lezárult kapuját torné fel kívülről egy merőben új olvasóközönséget megteremtő irodalmi megváltó, ujjával intve magához a szereplők közül mindazokat, akiket kiemel és elvisz magával mint övéit a műből, s így mindazok a szavak és beszédek, amelyeknek addig a művön belül volt a helyük, hiszen ugyanúgy alkotórészei voltak a szövegnek, akárcsak az azokat kimondó személyek maguk, ezek a beszédek most immár egy másik műből záporoznak az általuk elhagyott regényre. A győztes mű a paradicsomból mennydörgi alá mindazokat a szitkokat és átkokat, fogcsikorgató vádakat, amelyeknek gyökeresen megváltozott a beszédhelyzete pusztán attól a ténytől, hogy immár egy más, új mű hőseivé és szavaivá lettek „megváltva”. Ha mások mondják ugyanazt, az nem ugyanaz. Erre már Cyrano is megpróbált néhány lovat megtanítani, nem sok sikerrel.

Mindaz, ami a nemzetiszocializmus Európájában, majd azután is végbement, csak kizárólag tudományosan hagyta érintetlenül a tényt, miszerint persze azért Heine maradt egész idő alatt a *Loreley* költője. Minden egyéb tekintetben minden egyéb megváltozott. A szerzőként fellépő „ismeretlen német költő” paradicsoma azonos hely azzal, ahová a legenda szerint a zsidó Biblia óriásai követték buzgón szabadítójukat. *Habent sua fata libelli*, a könyveknek sorsuk van, s az éppúgy nem múlik el rajtuk nyomtalanul, akár az embereken a maguké. A *Loreley* beszédhelyzete is örökre megváltozott. Mint minden beszéd helyzete. A német olvasó tudhatja úgy, hogy a vers szerzői beszédhelyzete – egy kurta, bár sötét korszak után – teljesen helyreállt. A *Loreley* maga azonban sejti, hogy valami örökre más lett. Metafizikai értelemben immár örökre két *Loreley* siklik a sötét világ-egyetemen át, melyet egyedül az irodalomtörténet káprázó szeme lát egynek.

Dante elképzelései a Pokol Tornácáról nem lehettek még „életszerűen” világosak, lévén egyedül teológiai feltevésekre támaszkodhattak, s nem napi tapasztalatokra. Utóbbiakon elsősorban a pokol különböző köreinek képei alapulhattak, ahol a költő nem szorult képzeletének különösebb megerőltetésére. Feltevése szerint, míg az idő múlásával mind a

Pokol, mind a Mennyei lakossága, ha nem is egyforma ütemben, de szakadatlanul gyarapszik, addig a Tornácé immár nem változik többet. Nem növekszik, hiszen Jézus megváltó feltámadását követően a delikvensek előtt legfeljebb a pokolba, a mennyekbe, esetleg ideiglenesen a purgatóriumba vezető út állhat nyitva. Élő ide nem juthat többé, hiszen immár módja lett volna Isten helyes szemléletére, de nem élt vele. Ám számuk nem is csökkenhet soha, hiszen az ide már bekerültek nem halhatnak meg még egyszer. Innen nem lehet továbbkerülni se a pokolba, se a paradicsomba. Lelkeik világképe ezért feltehetőleg számos modern vonást mutathatott volna fel, ha az Egyház és Dante képes lett volna maga elé képzelni a mai emberiség legmodernebb részét. A pokol e legkülső körét lakók nem hisznek sem a pokol, sem a paradicsom létezésében, már csak azért sem, mert e tartományok léte vagy nem léte számukra tisztára akadémiai kérdés: ők nem kerülhetnek soha egyikbe sem, hiszen immár sem bűn elkövetésére nem képesek (miféle bűnt követhetne el egy halott), sem a megtérésre (megint csak azért, mert életük bevégeződött már). Utóbbi kettőre a mai ember főleg azért képtelen már éltében is, mert mind a poklot maga után vonó bűn, mind a mennyeket maga után vonó megtérés fogalmát semmisnek, üres fogalomnak tekinti. Marad tehát számára egyedüli lehetőségként a Pokol Tornáca, függetlenül a tényről, hogy él-e még vagy már meghalt. Mert akár él még, akár meghalt már, mindkét helyzetét egyaránt jellemzi, hogy sem a hagyományos metafizikai rettegésre nem láthat okot, sem a hagyományos metafizikai remény nem éltheti. Egyedül abban a tartományban létezhet, ahol az életét éli, s halála esetén egyedül e tartományban állhat fenn nemlétezésének esete is. Akárcsak Dante Vergiliusának számára, a modern világ lakói számára is kizárólag a Tornác immanens világa létezik, minden remény árnyéka nélkül, hiszen mi különbség volna aközött, hogy képzeletben, sőt lelki valóságomban is – akárcsak Dante túlvilági idegenvezetője – olykor át-átjárhatok azokba a szférákba, ahol valóságosan nem tartózkodhatok, vagy képzeleghetek és gondolkodhatok e szférákon, melyeknek nemlétezéséről meg vagyok győződve. Talán van is valami végiggondolatlanság e középkori elképzelésben. Igazán pontos abban a modernebb alakban volna, miszerint a Pokol Tornácának lakói, azaz a tiszta életet élt nem keresztények roppant filozófiai munkákban fejtegethették a kérdést, létezik-e egyáltalában a Pokol és a Menny. Életükben persze feltételezték ezt a létezését, ám haláluk után kizárólag a Tornác lépett tapasztalataik körébe, melyet korábban szintén csak feltételeztek. És e Tornácán belül a másik két lehetőség, a menny és a pokol csupán néhány képzeletét kísérti, de valóságuk sem nem észlelhető, sem nem bizonyítható. A Pokol Tornácának lakóihoz egészen hasonlóan reményre vágyakozóan gubbaszthatok örökre ebben az időt nem ismerő szürkületben, miközben világomat legfőképp éppen a reménynek ez a teljes hiánya szabja szinte azonossá a középkori keresztény teológiának ezzel az eszméjével. Rövid távú remények nyilván a pokol első körében is adódnak, az emberek valahogy és valamivel próbálják eltölteni az időtlenséget, olykor tán még jókedvre is kínálkozhat lehetőségük, de amit a régiek reménynek hívtak, annak értéséhez ezeknek a modern alvilág-lakóknak már értelmező szótár után kell nyúlniuk.

3.

Sokan és sokféleképp idézik Michelangelo egykori szép és talányos mondását arról a kő-, illetve márványtömről, amely már eleve a belsejében rejtje az onnan kifaragására váró szobrot. Valamilyen módon mindegyik változat azt juttatja kifejezésre, hogy a művész feladata a szobor kiszabadításában, vagyis a rajta tornyosuló kőfölség eltávolításában áll. Leghitelesebbnek azonban mind közül mégiscsak az a változat tűnik, amely néven is nevezi a szóban forgó művet: Dávid firenzei márványaktját. Ezúttal ugyanis a szobor tényleges keletkezéstörténete is feltűnően jól illeszkedik a mestertől idézett képhez.

A művész 1501-ben tért éppen vissza Rómából Firenzébe, ahol elnyúló és elkeseredett viták zajlottak meg-megújulóan arról a hatalmas márványtömről, ami már nem egészen negyven esztendeje ormótlankodott a dóm építési területén, a földön. Eredetileg Agostino di Duccio számára bányászták ki és hozták ide, egy egész emberöltővel korábban, azzal a céllal, hogy az építés alatt álló Dóm tervezett tizenkét óriási ószövetségi tárgyú szobrának egyike szülessék belőle. A művész, akinek szánták, már a bányában hozzáfogott a tömb megdolgozásához, s bár hamar kiderült, hogy nem a legjobb minőségű márványról van szó, azért még Firenzében is tett-vett rajta valamennyit, hogy aztán elkedvetlenedve inkább más feladatoknak szentelje magát.

Amikor Michelangelo a városba ért, már éppen egy újabb, többedik szobrász alkudozott a hatalmas, suta kőre, amely az előző próbálkozások során ráadásul át is lyukadt egy helyen. Az illető hajlandónak bizonyult elvállalni a szobor megalkotását, amennyiben biztosítá-
nak számára egy legalább ugyanilyen minőségű további márványszületet, hogy a hiányzó részeket, ahol a nyersanyag tömege szűkebbnek bizonyulna a szobornál, abból kipótolhas-
sa. Az építést felügyelő bizottság tanácsstalanságában Michelangelót kérte fel, hogy segítsen eldönteni a kérdést. A művész alaposan megszemlélte a több felől is sérült alakatlan kolosz-
szust, majd váratlanul kijelentette, hogy így is jó szobrot lehet belőle alkotni, nem szükséges hozzá semmilyen külső pótlás. A mű ugyanis világosan láthatóan menné fészkel a tömb bel-
sejében. A némileg megkönnyebbült bizottság ezután vele kötött megállapodást.

A hagyományban különböző megfogalmazásokat nyert mondás egyik változata szer-
int a művész elméjében alkotta meg Dávid kőmélyi látványát, majd mindent levésett
róla, ami nem Dávid volt. Más változat szerint addig véste a márványt, amíg ki nem sza-
badította az abból kikívánczó alakot, vagy megint másként, ő minden márványtömb
belsejében ott látja a szobrot, mintha csak egész tökéletességében előtte állna, s csak ki kell
szabadítania börtönének nyers és durva falai közül, hogy más szemek is úgy láthassák,
ahogyan addig csak az övéi. Vagyis a művészt rejtőző művek sokasága veszi körül jártá-
ban-keltében, s egyedül neki adatott meg, hogy úgy lássa a kövek belsejét, mintha csak ki
tudná fordítani őket.

Már maguk azok az alakulások is, melyek során a hagyomány Michelangelo monda-
sának új meg új vázlatait állítja elének, olybá tűnnek, mintha e hagyomány maga is egy
lehetséges alkotóként venné szemügyre a művész szavainak önmagában nyugvó otromba
tömbjét, s hol itt, hol ott faragna le belőle vagy adna hozzá valamennyit, azt vizslatva,
vajon az táru-e pontosan a szeme elé, amit a mondás igazságaként képzelt el magának.
Óhatatlan felöltik az emberben egy valahol, a létezésnek egy másik dimenziójában álló
hatalmas kiállítóterem napsütötte csarnokának a látványa, ahol a falak mentén egy és
ugyanazon márványtömb van kiállítva végtelen számban megsokszorozva, s ahol a min-
denkori látogató figyelmesen megtorpan, ki-ki a magáé előtt, hogy szemügyre vegye az
odabentről rá visszanéző alakot. Michelangelo nyilván látta a rivális művészek előtt ma-
gát nyilvánító, s az övével versengő, szintén győztes Dávidokat is, akik mind a már halott
Góliáttal pózolnak, mielőtt fejét csóválva továbblépett volna a következő hasonmástömb
felé, amelyikből végül a szemöldökét Góliát felé fegyelmezett haraggal összevonó mezte-
len alak tűnt elő, baljában a még ernyedten lógó parittyával, jobbában fenyegetően készít-
ve elő a következő évezredek megrendítő lövedéket.

Hiszen könnyen megeshetett volna az is, hogy Michelangelót még egy darabig
Rómában tartja valamilyen újabb nagyszabású megbízás, s e késlekedés idején egy másik
művész keze alatt éppenséggel olyan irányban csorbul tovább az a kolosszális márvány-
szilánk, hogy attól az ő több mint ötméteres, a harcra még csak készülő ifjúja már nem is
fért volna el többé odabent, s ekkor csakugyan külső pótlásra szorult volna. Persze az is
lehet, hogy egy efféle esetben Michelangelo harcosa is rálelné a megoldásra, hiszen az
erre való képesség híján esélye sem lehetne az óriás Góliáttal szemben, s valamely apró

odébb mozdulással, hátrább feszkelődéssel vagy talán fejének leszegésével mégiscsak épp kitölténé a rendelkezésére megmaradt köteret.

Azt a benyomást, hogy nem csupán a művész igyekszik közel törekedni a megpillantott alakhoz, hanem hogy az utóbbi maga is mintegy fuldokolva küszködik odabentről előre, a márvány felszíne felé, jócskán megerősíti azoknak a más alkotók által kifaragott szobroknak a látványa, amelyek Michelangelo felől nézve immár inkább tűnnek csak félig elkészült kővázlatoknak, s amelyek mélyén az ember tekintete tovább kutat egy hiába megszületni vágyott másik szobor után. Ha a Michelangelo megérkezését megelőző negyven esztendő alatt valamelyik próbálkozó kísérletét siker koronázta volna, s művét leleplezheték volna a bizottság és a firenzei nép előtt, az akkori szemlélők közé vegyülő Michelangelo értelemszerűen ugyanúgy csupán egy a bányából nemrég előfejtett csinos koloncot látott volna, amelyben talán már örökre elrejtőzött az ő Dávidja, s így talán egy sosem látott, másik művészettörténet bontakozik ki a történelem kötömbjéből. A remekművek végtelen sokasága merülhetett alá valamikor az idők kezdete előtt nem sokkal az időtlenség e kötengerének mélyére, ahol aztán mindenfelől belepte őket a márványon belül terpeszkedő örök sötétség. A mindenség belsejében végtelen türelem várakozik a maga kiútjára. Nem szenved, de reményt sem ismer.

Vajon jellemezhető-e Michelangelo kőkoloncra vetett egykori hosszú pillantása azzal, ha azt mondjuk, érteni akarta azt az előtte heverő hegydarabot? Értelmezni az irdatlan kőcsontot? Még hozzá egyáltalán nem csupán a maga tárnaveletlen adottságában, hanem az előtte próbálkozók próbaálmainak hátrahagyott nyomaival együtt, hiszen az az egészen konkrét kőalak tárta föl előtte a lehetőségeit, aminek már semmiféle visszaútja nem volt születése hegyének a mélyére. Nyilvánvalóan egy merőben más Dávid öltött volna a kötömb nyers felszíne mögött alakot, ha például korábban nem szakadt volna át a túlvékonyított márvány a még el sem gondolt harcos két lába között. Alighanem maga a bibliai történet itt modellként szolgáló Dávidja is mintegy önmaga előtt is kibontakozva szaporázta meg egykori lépteit, amint a gyermeki pásztorkodás formátlan, de nagyratörő álmodozásfelhőiből a filiszteus szörnyet legyőző harcra termett hössé alakult. A bibliai alkotó a még összefüggő szöveggé sem vált roppant hagyománytömböt vette szakértő tekintetével szemügyre, hogy mindennemű külső emlékkipótlás nélkül is megalkothassa a szövegében rejtőző kiválasztottat, akit egyelőre csak ő lát, s majd kiszabadítsa onnan. A harcos kibontakozása a betűk sáskarajának sötét kavargásából ugyanakkor nem független az egykori Dávid önmagát is fürkésző, belső tekintetétől. A hőstette felé iramodó ifjú még maga sem tud Dávidról, a filiszteusok óriásának legyőzőjéről, ahogy Izrael királyáról sem, előbb Hebronban, utóbb Jeruzsálemben, s majd az évezredekben át hiába várt utódjáról, a Felkentől sem. Még szinte semmi képe önmagáról, ám ahogy az Írás narratívája rászegezi ihletett tekintetét az ifjú parittyát tartó laza baljára, s követ markoló jobbja is előbukkan a még meg sem törtétség homályából, úgy halad önmagává válása felé előre, lépésről lépésre. Önmaga vágyott képe rémlik föl lelki szemei előtt, s az összecsapás felé tartó Dávid, valamint életrajzírója mindazt lehántják az alakjáról, ami körülveszi, és ami még nem Dávid. Az anyag, amiből az alak kibontakozni kezd, durva szilánkok fehér rajaként gyúlik háta mögött az útra, amelyet gyors lépésekkel hagy maga mögött, útban a világtörténelem felé. A szövegben végül testet öltő alak már nem csupán konkrét helyzetének van a tudatában, hanem immár mindent „olvasott” is önmagával kapcsolatban, azaz ugyanúgy tudja, hogy ki ő, akár csak évezredekkel később Michelangelo. Az alkotó képzelet szerkezete ragaszkodik ehhez a felépítéshez: például az általunk olvasott művek bennünk élő hősei nemcsak az illető mű belső, szukcesszív idejében élnek, mindig csak a cselekmény adott pillanatában, hanem a mű időegészének teljességét is élik egyszerre és szakadatlanul.

Vagyis hogy a kőben odabentről is kirajzolódóba jött valami, annak következtében, hogy most először Michelangelo volt az, aki belenézett a kő belső vaksötétjébe, és nem

mások. Mások esetében – úgy tűnik – ugyanaz a kő vak és néma maradt, nem szándékosan és nem rosszindulatból, hiszen Michelangelót megelőzően se szándékra, se bármilyen indulatra nem utalt semmiféle jellel. Ugyanakkor azt mégsem mondhatjuk, hogy az egész jelenet egyetlen eleven szereplője a művész lett volna, akit egy önmagában bármilyen kezdeményező tevékenységre képtelen, minden tekintetben holt valóság vett körül, amely magától még csak nem is nyomakodhatott valamiféle találkozásra a hagyománynak azzal az élővilágával, amely az alkotó bensejében táncolta körül az egyszerre lantra és harcra termett ifjú alakját. Olyan találkozás nincs, ahol kettő közül csak az egyik találkozik a másikkal, a másik azonban nem találkozik senkivel, lévén holt és találkozásképtelen. Találásról esetleg beszélhetnénk, találkozásról azonban nem. Akkor csak annyit mondhatnánk, hogy valaki talált egy megfelelő követ, de nem szólhatnánk találkozásukról. A világ megannyi márványlelőhelyét be lehet járni anélkül, hogy valahol is Dávidra találjunk valamelyikben. A szóban forgó óriástöredék azonban ugyanabban a valóságban foglalt helyet, mint a Michelangelo lelkében élő ifjú Dávid: máskülönben sosem találhattak volna egymásra.

Jelenthet-e mást Michelangelo másik halhatatlan mondása, miszerint „minden nagy mű befejezetlen”, mint azt, hogy a felesleg levésése a hős alakjáról még csak a kezdet, s a Firenzében magasodó szobor még nem maga a befejezett Dávid? Vagy hogy Dávidként esetleg már csakugyan befejezett, ám valami másként azonban még épp csak elkezdődött? Hogy bár a művész már nincsen sehol, a mű még mindig folytatja, alkotja magát tovább? Sőt, hogy talán már az eredeti Dávid, aki parittyával a kezében, egy csatatéren kezdte el önmaga megalkotását, soha meg nem szakított útját folytatta akkor is, amikor egy félresikerült márványtömb belsejéből továbbalkotására szólította Michelangelót?

Valahogy ahhoz hasonlóan, ahogy Balzac írja le (*Az ismeretlen remekműben*) a 17. századi Párizs félhomályos lépcsőházában lassan felfelé baktató öregember alakját, „mintha egy Rembrandt-kép járna némán és keret nélkül”, maga körül hordozva „a nagy festő jellegzetes, sötét légkörét”. Festményről lévén szó, az alakot körülvevő pislákoló sötétség akkor is az alakkal jár, ha a kép elszabadult a keretei közül. Az alak a légköréből nem lép ki, mivel azzal egymásból fakadnak. A Dávid-szobor is hordozza a magát, minden pontjával arra a könyvre nézve, amelyből előlépve márványt és művészt választott magának. Balzac felülmúlhatatlan festője is azt veti tanítványának a szemére, hogy annak Mária-képe minden lenyűgöző hatása ellenére is a kép vásznára van tapadva, nem körüljárható, s ezt nem a perspektíva valamiféle elhibázottsága okozza, hanem hogy a szépséges nőalak és a kép nézője közti levegő nincs elevenre festve. Kritikája középpontjában éppen ez áll, a levegő megfestetlensége, azaz annak a titoknak a nem ismerése, amellyel a művész úgy volna képes realizálni a festmény belső terének áttetsző levegőjét, hogy az különválaszthatatlan legyen attól a másik levegőtől, amelyen keresztül a kép nézője szemléli azt. Ezért valójában azt kéri számon, hogy a festő nem sietett látomásának segítségére, nem tett meg mindent a nőalak kiszabadítása érdekében annak élettelen nyersanyagából. Nem távolított el róla mindent, ami pusztá képpé tette, hanem hagyta bezárva maradni merő műalkotásletében. És így valaki mást ábrázol. Valakit, aki nagyon szeretne a képen látható személy lenni, talán annak is tartja magát, de nem teljesen biztos magában, s ezt a bizonytalanságot meseszép vonásai sem képesek leplezni.

4.

Ha elég kíváncsiak vagyunk, felvetődik itt persze még egy érdekfeszítő kérdés. Tekintve, hogy a márványtömb és a szobrász egymásra találásakor nem csupán az egyik felet minősítettük tevékeny félnek, hanem forma és anyag szembenállásában az anyagtól sem tagadtuk meg a formálás valamilyen aktivitását, felmerülhet a kérdés, mennyire jelenvaló a

még kőbemerült alak számára az odakintről rámeredő művész, akitől kiszabadítását remélheti. A történeti Dávid nemigen tudhatott ifjúi éveiben évszázadok múltán bekövetkező sorsfordulatairól, bár élteesebb korában udvari prófétája, Nátán már sok mindenbe bevethatta. Tudatos alakja aggkorában már tisztában volt Michelangelo belátásával is, tudniillik hogy minden nagy mű befejezetlen. Hogy a nagy mű valami útjára indított dolog, valami, ami éppen látszólagos tökéletes befejezettségével ragadja szemlélőit magával, miközben lankadatlan serénységgel foszt le mindent a továbbalkotás útjából, az eljövendő időbeli létezés sötétjéből bontva elő ismeretlen célját.

Attól a pillanattól fogva, hogy egy Michelangelo vette szemügyre a torz márványtömb hallgató tömegét, az univerzum minden sötét kómélyében pihenő hallgató alak reménykedni kezdhett szabadulásában. Legtöbbjük persze egyelőre még fogoly maradt, de annyit már tudhatott, hogy nem örökre marad az, vagyis hogy nem ért ugyan még semmi sem véget, kivéve az abszolút reménytelenséget. Márpedig ahol felvillan a remény még oly parányi fénye, ott a Pokol Tornácának a természete rendül meg, ami éppen ez a reménytelenség volt. A remény felpislákoló fényét a művész – mint Lessingtől tudjuk – a tökéletesen eltalált „termékeny pillanatban” ragadja meg és mutatja föl. Az eltérített repülő – ha egyáltalán – a kívülről nyomába eredt kommandó képes kiszabadítani. Vele ellentétben, az eltérített könyv alakjai legvégül magukat szabadítják ki eltérítettségükből, anélkül azonban, hogy ezzel tisztán az eredeti helyzet állna ismét elő. Mert egyikük sem felejt el nyomtalanul a Tornác eltérítettségében telt időt, hanem emlékekkel gazdagodva térnek vissza az el nem térített könyv lapjaira. Michelangelo Mózes a népe számára ki nyilatkoztatott Törvényt hozó fellobbanó haragjának „termékeny pillanatát” szabadította ki kőfogságából, ahogy Dávidja pedig a történelmi és egyben történelemfeletti király életrajzának legkezdetibb „termékeny pillanatát”. Egyikük élete sem zárult le annak egyik vagy akár valamennyi termékeny pillanatával, de még időbeli halálával sem. Csak objektíve gazdagodott azokkal a pillanatokkal, amiket a művész szeme látott meg, és ezt a gazdagodást viszik haza magukkal, útban az utolsó termékeny pillanat felé. E pillanat felé tart mind eltérített, mind eltérítetlen életük, ahogy párhuzamosan siklanak az örökkévalóság közegében. Egymásra találásuk pillanata felé, azaz oda, ahol és amikor össztörténeti életük minden emlékével gyarapodva hajóznak be abba az eljövendő pillanatba, ami egyedül érdemi ki minden fenntartástól mentesen a nevét: a termékeny pillanat. Ennek a pillanatnak a termékenysége abban áll, hogy sosem fog elmúlni. Ebben persze hasonlít a két említett szobormű természetéhez, hiszen az ő – egyetlen – pillanatuk sem múlik el soha. De az eltérítésből visszatértek egész megírt és meg nem írt létezése válik majd a „termékeny pillanat” öröklétéből az egész öröklét „termékeny pillanattá”.