

## EXODUS UTÁN

„...all mein Kompass ist zerstört, denn der Riss zwischen 'Europa' und meinem Volke ist ein Riss durch mich hindurch.” [minden iránytűm elpusztult, minthogy az 'Európa' és a népem közti hasadás rajtam is áthaladó hasadás]

(Jacob Taubes levele feleségének, Jeruzsálem, 1952. jan. 7. Idézi: Jerry Z. Muller: Professor der Apokalypse. Die vielen Leben des Jacob Taubes. Suhrkamp, Berlin, 2022. 226.)

## 1.

A braclavi haszid gyülekezet alapítója, a legendás hírű Rabbi Nachman, híveinek *caddikja*, nem ismerte a felvilágosodás filozófus alkotóinak munkáit, és újságokat sem olvasott. Eldugott ukrainai szülőfalujában kortársainak, Hegelnek és Schellingnek a műveiről épp annyit tudott, amennyit azok az övéiről. Ezek a világok nem érintkeztek egymással. Egyedül vendégeinek, rajongó tanítványainak és vándoroknak az elbeszéléseiből értesült mindarról, ami a nagyvilágban ment végbe. A jelenkor mintegy szóbeli hagyomány révén volt elérhető a számára, igen hasonlóan a múlthoz. A szájról szájra járó jelen esti mesék alakjában járta az apró volhíniai falvak és kisvárosok zsidó gyülekezeteit. A beszámoló legtovábbja még messzibbről érkezett beszámolókra tekintett vissza, az eredeti jelent gyakran senki sem látta a saját szemével. De az ő előtte sem maradhatott rejtve, hogy már egy olyan korban él, amelyben Napóleon két csatája közti szünetben egy Goethét oktathatott ki arról, hogy a költők feleslegesen tűnődnek annyit a sors mibenlétén, hiszen „a politika a sors!” Sem Napóleon, sem Goethe létezéséről nem kellett bármit tudnia ahhoz, hogy észlelje: minden azt sugallja körötte, hogy a politikán, a politikai történelem világán túl immár nincsen magasabb uralkodó hatalom. Közvetve amúgy volt alkalma szinte még a találkozásra is a sorsnak ezzel az új mítoszával, hiszen a mindenféle vallási kételyeinek és azt illető kétségbeeséseinek, miszerint ő, a haszid mozgalom nagy alapítójának, a Baál Sémnek a dédunokája, akitől a haszidok mindenfelé az új *caddik* testet öltését remélik, egyáltalán alkalmas-e erre a régi értelemben vett sors szabta szerepre, a mindezeknek a szívet szorongató gyötrelmeknek véget vető utazására Izrael Földjére éppen akkor kerített sort 1798-ban, amikor Bonaparte elindította egyiptomi hadjáratát. A Szentföld számos fontos helyét és kisebb haszid gyülekezetét végiglátogató útja, miután a török hatóságok és az arabok többnyire francia kémnek, a franciák pedig brit kémnek nézték, kísérőjével együtt végül fejvesztett menekülésbe torkollt, amikor a francia csapatok a piramisok országa után előzönlöttek Izrael Országát is, és belefogtak Akkó ostromába.

Hazatérését követően Rabbi Nachman rövid életének második felében a haszidok körében is szokatlan műfajt talált magának. Különös, szimbolikusan ható történeteket agyalt ki, meglehetősen bonyolult cselekménnyel, tömértelen motívumot és fordulatot merítve zsidó és nem zsidó népmesékből, olykor kísértethistóriákból, s követőit, akik elbeszéléseit feljegyezték, ezek értelmezésére biztatta. Műfajilag leginkább fantasztikus meséknek tűnnek lenni, olykor egyenesen csodákat sem nélkülöző kalandos tündérmeséknek. E történetek vissza-visszatérő módon idézik fel korának mindazon kérdéseit, melyekről e *caddik* látszólag még csak nem is igen hallhatott. Többek között ezek azok a történetek, amelyeket több mint egy évszázaddal később Martin Buber fordít le jiddisből

és héberből németre, irodalmilag némileg javítgatva rajtuk a saját ízlése szerint. Ebben az új alakjukban olvassa majd őket Prágában Franz Kafka is.

Nachman egyik legismertebb történetének egy fordulata során, amikor a Király kíváncsiságát felkelti a történet két hőséne, valamint azok életpályájának és sorsának ordító különbsége, ami karakterük és képességeik folyománya, ám akik gyermekkoruk óta mégis közeli jó barátok, s a Király mindkettejüknek személyre szóló levelet juttat el, amelyben meghívja őket magához, végigkövethetjük a barátok közül az intellektuálisan erősebbik gondolatmenetét és érvelését, amit egyébként a meghívó levelet kikézbésítő futárhoz intézve fejteget. Még a futárt is személyesen őrá szabva választották ki, bölcselkedő kedvű címzetthez bölcselkedő postást. Azon elmélkedve, hogy milyen valószínűtlen dolog is, hogy maga a Király küldjön barátkozási szándékkal efféle meghívást éppen egy ilyen ismeretlen senkinek, akitől nem tudhat meg semmi olyat, amit ne tudna nélküle is, aki ezt a kegyet a világon semmivel nem tudhatja neki viszonzni, s akinél a Király udvarában nyilván a legutolsó léhűtő is érdekesebb és bölcsőbb személy lehet stb., először kétségbe kezdi vonni a levél hitelességét. Vagy a feladó hamis, vagy a címzés téves. A kézbesítő bizonykodását hallgatva egy ideig, egyszerre türelmetlenül közbevág: „a Király maga adta a kezdebe ezt a levelet?” A futár nemleges és a közvetítők egész hadára visszamatató választát hallva, érvelése ugrásszerűen tovább lép. Immár nem csupán a levél hitelességét vonja kétségbe, hanem kételkedni kezd a Feladó egyáltalában vett létezésében. Érvei előbb-utóbb némileg hatni kezdenek a futárra magára is, aki kénytelen beismerni, hogy maga sem látta sosem a királyt, akinek a futára, ezért a piacon már együtt bölcselkedve tudakolják egy katonától, hogy az kit is szolgál. Mindkettejüket megdöbbeníti a válasz: a katona mind életével, mind halálával a Királyt szolgálja, akit ő maga soha nem látott, s alighanem sosem is fog. Ha kell, életét is feláldozza valakinek a parancsára, akit nem is ismer, s akit nagy valószínűséggel azok egyike sem ismer, akik a parancsot közvetítik felé. Ezen a ponton rögződik az az immár közösnek mondható meggyőződésük, hogy bár mindenki az ellenkezőjét hiszi, és az emberi világ csakugyan úgy is lett berendezve, mint-ha a soha senki által nem látott Király alkotta volna meg és kormányozná azt, valójában nem létezik Király. Valakik valamikor kitalálták, és még a Király e kitalálót sem ismerte soha senki személyesen.

Ha úgy fogjuk fel, hogy történetével Rabbi Nachman ezt a fenti üzenetet bocsájtotta újtjára, és hát csakugyan, mi egyéb is lehetne ez a mese, mint üzenet, akkor leszögezhetjük, hogy ha kissé kacskaringós úton is, de üzenete elérte Kafkát. Az utólag *A kínai fal építése* című írásba is beépített, eredetileg önálló szöveget alkotó *A császár üzenete* hasonlóan indul. A birodalom császára halálos ágyán magához inti hűséges hírnökét, hogy rábízza egész életének legfontosabb üzenetét, s megparancsolja annak minden változtatás nélküli célba juttatását, személy szerint nevezve meg a címzettet, akit a rövid szöveg mindvégig egyes szám második személyben említ. Neked szól az üzenet, és senki másnak. Az üzenet, melynek tartalmáról semmit sem tudunk meg, végtelenül fontos, mind a feladó, mind a címzett szempontjából. Kafkánál nem az alaphelyzet mindennél valószínűtlenebb kerete az, ami kételkedésbe fullasztja az üzenet célba jutását, hanem a birodalom örökre beláthatatlan kiterjedése, tisztségviselőinek és alattvalóinak a végtelen teljességét betöltő sokasága. Az egész létezés lebíráhatatlan nagysága és alkotóelemeinek fokozhatatlan sűrűsége örökre megakadályozza, hogy az amúgy ténylegesen létező uralkodó ténylegesen útnak indított üzenete utat törhessen magának, s hogy legalábbis az időben valaha is célba érhessen. A záró mondat a maga finom megfogalmazásával ugyanakkor arra tűnik utalni, hogy talán a császári üzenet kivételes címzettje álmolta csak meg a neki magának szóló üzenet hírért, amit eszerint ő maga küldött volna el a saját maga számára, s amely mégsem lesz képes sohasem eljutni hozzá, mert ennek útjában áll az egész létezés legyőzhetetlen átjárhatatlansága. A mindenség telje áll a személyes üzenet feladója és címzettje

közé, még akkor is, ha a két utóbbi azonos, sőt, talán éppen emiatt. A létezés korlátlan egyetemessége és a személyes létezés kivételessége között az időben örök ellentét és a térben mindenségnyi távolság áll fenn, bár mindkét oldalról fennáll a közeli és meghitt kapcsolat felvétele iránti igény. A császár nyilván csak abban az esetben létezik császárként, egyedül abban az esetben csakugyan ő a világ birodalmának a császára, ha világának legutolsó, legelvezettebb zugában élő alattvalójának a létezéséről is tud, és azt is pontosan tudja, hogy kicsoda ő. Tudós hatalmának mindenre, de valóban mindenre ki kell terjednie, hisz különben miért is volna mindennek a császára? („Ha nem érdekelnek a tyúkjaimmal kapcsolatos gondjaim, akkor mi a csudának hódítottál meg minket?” – vágta egykor Dzsingisz kán szemébe egy felháborodott kínai öregasszony.) Az üzenet címzettjének személyes, az alattvalók végtelen általánosságán túli létezése pedig nem csupán a császár személyes üzenetén múlik, hanem e személyes lét viszonyán is az üzenethez. A személyes üzenet feladójának létezésében való kételkedés ugyanis nem választható el a címzett saját személy voltában való kételkedésétől. Én nem lehetek az a személy, akinek a Király levelet küld, érvel Nachman bölcsebbik barátja, miközben azt önmagában elfogadná, miszerint egy király persze küldhetne levelet egy tetszőleges alattvalójának. Kafkánál pedig az utolsó mondat tétován arra utal, hogy az üzenet címzettje a magának küldött képzelt üzenet révén képzeletben személyes, azaz egyes-egyedül az örök útnak indított üzenet számára létezik személyként. A címzett személykénti valósága függ a császár személyesen neki szóló üzenetétől, de ehhez célba is kellene jutnia. A várakozás idejére felfüggesztett személy volt az idő múlására, illetve a kétségbe nem vonható megerősítésre vár. A meghívásnak való eleget tevés, illetve a szóbeli üzenet célba érése egyszerűen garantálná mind az uralkodó, mind a címzett létezésének személyes valóságát.

Mindenesetre feltűnő, hogy már Rabbi Nachman történetében is egyedül akkortól indul el a bölcsebb barát kételkedésének folyamata a Király egyáltalában vett létezését illetően, amikor személyes meghívást kap tőle levélben. Mindaddig eszébe nem jut kétségbe vonni a Király, és vele a királyság valóságos létezését, amíg a meghívás nem sugallja azt, hogy legalábbis az egyik irányból leküzdhető a távolság az egyetemes létezés és az ő személyes létezése között. Fel sem ötlük, hogy egy létezés minél személyesebb, annál inkább tűnik meghívásra és barátkozásra méltónak az egyáltalában vett létezés számára, mert hogy valami az üzeneténél is eredetibb viszony áll fenn köztük. Eszerint a meghívás, illetve a császári fekvőhely mellé térdeplő futár fülébe suttogott üzenet bizonyos értelemben egy kapcsolat újrafelvétele vagy egy már mindig is létezett ismeretség ismételt megerősítése.

Kafka más írásainak is jellegzetes atmoszférája, az abszurditásnak az a csak igen nehezen meghatározható légköre, amit korunk egyébként szinte mániákusan igyekszik történelmi és szociológiai állapotok leírására lefordítani, Rabbi Nachman alkotásainak pontos észleléséről árukkodik. Kafka világában úgy fest minden, mintha a világban még ki sem találták volna soha Isten (és a vele összefügghető dolgok) eszméjét, és hősei sem tesznek kísérletet valami ilyesminek a kiagyaltására. A haszid gondolkodót a felvilágosodás nyomán tömegméretekben megjelenő, vagy legalábbis a főleg azóta jól észlelhető jelenség: a vallásnélküliség, az ateizmus jelensége az, ami szorongatóan foglalkoztatja. Ám a felvilágosodásától radikálisan eltérő, alapvetően nem filozófiai és nem tudományos természetű világberendezése alapján Nachman az Istent (és a hozzá kapcsolódó egyéb fogalmakat) nélküli új szemléletet nem mint a világról és annak keletkezéséről alkotott számos lehetséges nézet, vélemény valamelyikét fogja fel, hanem mint a világban létező valamiknek az egyikét. Ha az üzenet feladójának a pusztán létezése lesz kétségbe vonva, az – az egyébként Nachman számára a bibliai hit módján – létező üzenetet létében változtatja meg. Az ateizmussal a lét természetében jelenik meg egy új vonás, nem az azt interpretáló vélekedések között, vagyis Isten hiánya szorul értelmezésre, nem e hiány nyelvi kifejező-

dése. Az ateizmus mindenekelőtt tény, és nem egy tény szavakba foglalása. Természetesen nem társadalomtörténeti tény. Számára alapvetően idegen a Teremtő létének hipotézisként történő feltételezése, és esetleg más, meggyőzőbb hipotézissel való helyettesítése. A hipotézis is csupán egy vélekedésfajta volna, ahogyan annak elvetése is. Nem utolsósorban a Teremtőhöz fűző személyes viszony teszi ezt számára elképzelhetetlenné, ahogy nyilván Laplace-t is elképesztette volna más helyzetben, ha – mondjuk – valaki a szüleitől való származást firtató kérdésre azzal válaszolt volna, hogy „Felség, nem volt szükségem erre a hipotézisre”. Számára így az ateizmus a létezők egyikeként jelenik meg, annak mintájára, ahogy nyilván a világ különböző vallásait sem mint egy önmagában vallásmentes létezésre irányuló különböző véleményeket látja, hanem magának a teremtésnek a különböző elemeiként.

Nachman számára tehát a kérdés valójában valahogy így hangozhatott: tény, hogy ateizmus létezik. Hogyan lehetséges ez?

Egy létező megjelenése a létezők között nem magyarázható afféle másodlagos forrásközből, amilyen például a létezőkre irányuló tanácstalan – vagy éppen tudós – vélekedés. A magyarázat egyedül magában a létezésben lehet keresendő. Márpedig ha az ateizmus alapjai a létezés természetében magában rejlenek, akkor annak is része kell legyen a teremtésben. Az ateizmusnak valamiképp össze kell függenie a teremtéssel. Nincs Istentől független, Istentől mentes ateizmus, ahogyan semmilyen más létezés sem független tőle. Márpedig Isten hiánya természetesen Isten számára sem lehet egyszerűen csak egy gondolat vagy egy vélekedés. A maga nem létezését ugyanis Isten nem hiszi, hanem teszi. Isten nem létezése a világban tapasztalati tény, nem a tényeket tudomásul sem vevő spekulatív képzelgés. Isten hiánya a világ megteremtésének feltétele, amiképp ezt a luriánus kabbala tanítja. Nachman ezt a tanítást idézi fel és alkalmazza a maga problémájára.

A világban ateizmus van, Isten nincs. Természetesen Isten nem teremti az ateizmust, mint bármi egyebet, hiszen ebben az esetben nem a világon belüli hiánya volna tapasztalati tény, hanem magába a szembeszökő nemlétébe kellene lépten-nyomon belebotlanunk. Ez a kettő nem ugyanaz. Ha Isten nem létezése teremtmény volna más teremtmények közepe, akkor amerre csak néznénk, a hiányára bukkannánk, s a hiánya nézne ránk vissza. A megszámlálhatatlan létező közti üres tereket mindenütt Isten nemléte kellene, hogy kitöltse. Kivétel nélkül mindenki láthatná, még hozzá folyton, hogy nem létezik. De hát nem ez a helyzet: keressük a létezését, és mindhiába. Ha nem keresnénk, nem is tapasztalnánk a nemlétezését, éppen, mert a hiánya nem teremtmény. Ha ugyanis az volna, minden keresés híján is folytonosan teremtett nemlétébe botlanánk, de hát erről szó sincs. Nachman kifejezetten nem mondja, de sugallja: keresned kell ahhoz, hogy ne találd. Ha csak úgy egyszerűen nem keresed, persze akkor se találd, de ennek a nemtalálásnak nincsen semmi értéke vagy jelentése. Ha azonban Őt keresed, és senki más, akkor nemtalálásod érvényes lesz és jelentéssel bír, mert akkor éppen Őt fogod nem találni. Ugyanakkor Lurja elgondolásából az is következhet, és Nachman le is vonja ezt a következtetést, hogy ha a világon belül bármilyen módon is szert tehetnénk Isten megtapasztalására, az nem bizonyíthatna egyebet, mint hogy a világot épp hogy nem ő teremtette, hanem valaki más. Vagyis Isten világon belüli tapasztalhatatlansága voltaképpen Isten teremtő voltának a közvetett tapasztalása. Ha ugyanis a világon belül bármilyen módon is tapasztalhatnánk Isten létezését, az csak azt bizonyítaná, hogy nem is ő teremtette a világot, akkor ő is legfeljebb hívatlan vendégként bolyonghatna benne, létezőként a létezők között. Valamilyen isten éppen akkor is lehetne, de a Teremtő Isten bizonyosan nem. Vagyis ha tapasztalhatnánk Istent a világban, akkor paradox módon még az is meglehetne, hogy nem is létezik, vagy legalábbis nem az, akinek és aminek hisszük. Isten egyedül a hit létmódján van jelen a világban, azaz a világon belüli választott létmódja az emberi hit.

A tanítás szerint ugyanis a teremtést megelőzően nincs más, csak a kabbalistáktól *Éjnszof*nak nevezett Egy, Vég nélküli Minden. Minden irányban rés nélkül tölti be a Mindenségét, ami ő maga. Nem tud teremteni, mert teremteni is csak önmagát tudná, minden teremtésével mindig szigorúan önmagán belül maradván. Ahhoz, hogy önmagán kívül bármit is teremthessen, valamit, ami nem ő, mondjuk világot, ahhoz túlságosan végtelen, ezért legalábbis a jövőendő teremtés viszonylatában végessé kell változtatnia magát. Ha ezt nem tenné, bármit tesz is, mindig minden Ő önmaga maradna, márpedig nem önmaga megteremtéséről van szó. Bővülnie, növekednie nem lehetséges, lévén ő minden és mindennek a telje. A misztikus hagyomány ekkor beszél a *cimcum*ról: az *Éjnszof* egy ponton történő önmagából kihúzóadásáról, önmagából történő kizugorodásáról, egy olyan tér létesítéséről, ahol ő nem létezik. Mellesleg ez egyben nyilván az egyáltalában vett tér létrehozása is, hiszen az *Éjnszof* nem valami rajta kívüli, nála hatalmasabb térben helyezkedett el eddig, hanem ő volt minden, és ezt a minden-magát hézagatlanul ki is töltötte. Ő volt Minden, és így rajta kívül még a semmi sem létezhetett, hiszen mindenesetre a semmi is már valami lett volna, ami nem ő. A semmi így valami ráadás lett volna a Mindenne. Ketten lettek volna: ő és a semmi. Meglehetősen leegyszerűsítve, Isten minden voltán belül vagy minden volta mellett az említett *cimcum* révén keletkezett egy „hely”, ahol ő nem létezett, és ezáltal vált lehetségessé bármilyen teremtés, azaz olyan létezés, ami nem ő maga. Isten tehát nem valamiféle semmit létesített, hanem kifejezetten a nem-Istent. Isten tulajdon gyakorlati ateizmusa, ön-lét-szűkítése képezi tehát a világ teremtésének lehetőségfeltételét. A világ lehetséges helye Isten hűlt helye, nem semmi, hanem a tökéletesre valószínűsített isteni nemlét. A döntő, amit ebből le kell szűrünk, hogy ennek az ateizmusnak az esetében nem egy létező nemlétét állító véleményről van szó, nem egy sajátos világnézet ítéletéről, hanem – ha tetszik – reálateizmusról, azaz egy olyan létmódról, ami Isten saját, szándékolt nemlétében áll.

Ugyanakkor Rabbi Nachmannál nem arról van szó, hogy az isteni *cimcum*, vagyis a szándékolt létvesztés nyomán egyfajta hasadék, valami üres üreg vagy gigantikus zseb jött volna létre az egyébként mindent betöltő Isten „belsejében”. A létnek egyfajta folytonossági hiányáról beszélünk, Isten folytonossági hiányáról, ami természetesen nem Istenein belül van, hiszen Isten nem alkot teret valami körül, és ami természetesen kívüle is csak logikai vagy ontológiai értelemben lehet, hiszen az adott ponton elléttelenült Istennel nem térbeli a viszonya. De önmagán belül mégiscsak teret alkot, ám ez a tér nem egy beláthatatlan kiterjedésű lyuk a Teremtőben, ahogy számos modern értelmezője elgondolni igyekszik, hanem kivétel nélkül minden, ami csak található „benne”, vagyis a teremtett létezők összessége, együtt és külön-külön is ebbe az űrbe befelé fordul létezésének arcával. Befelé, vagyis az Isten nélküli tér belsejének irányába, ott valami imaginárius középpont felé, ahol minden lehetséges tapasztalás – teljes joggal – a Teremtő nemlétéről tanúskodik. A világ létezői értelemszerűen, mivel e felé a befelé felé tekintenek, csak ezt az oldalát képesek minden létezésnek szemrevételezni. Ahogyan tulajdon létezésüket is csak ebben az irányban, ebben a perspektívában képesek szemlélni. Nem a megismerőkéességünk fogyatékoságáról van itt tehát szó, hanem létünk fogyatékoságáról, ha tetszik, mivel létezésünk arca az, ami ebbe az Isten-nélküliségbe tekint bele. Ugyanakkor már magából e képből is kiderül, miszerint bár a világon minden létező, bennünket is beleértve, létezésével örökre háttal fordul az *Éjnszof*nak, a nem-Isten „területén” túli létezésnek, ugyanakkor saját létezésének a hátával mégis közvetlenül feléje „néz”. Vagyis a világ létezésének egésze, és az azt alkotó minden egyes létező Istennel magával határos, mintegy Isten tőszomszédja. Ha tud róla, ha nem. Ha tudni óhajtja, ha nem. Az ateista ember semmivel nem ateistább, mint a világ, amelyben él. Mint a létezés, amelyben létezik. Mindennek a létezésünkkel nem tapasztalható túoldalán azonban Isten maga áll. Minden összeér vele, de csak háttal. Talán

úgy mondhatjuk valahogy: a világ annyiban még sincsen Isten nélkül, hogy mindenütt, de tényleg mindenütt, ahol csak valaki vagy valami véget ér, onnantól Isten kezdődik.

Ez tehát az a vallási titok, ami Nachman szerint a világ nyilvánvaló Isten-nélküliségének a megfejtése. Paradoxona abban rejlik, hogy ha a Teremtő bármi módon tapasztalható volna az ember világán belül, az valamilyen hitet, mindenekelőtt valamilyen hamis hitet nagymértékben igazolhatna és támogathatna, miközben az isteni teremtés Lurja által felvetett misztikus eszméjét azon nyomban cáfolná. Ha Isten létének az ember világában bármilyen tapasztalati bizonyítéka lehetséges volna, az egyben teremtői létezésének a cáfolata is volna, vagyis az igaz hitet lehetetlenné tenné. Teljes tapasztalhatatlansága azonban létezésének olyan megrendítő jele, amely sosem hagy el bennünket, sosem hagy cserben minket, s üzenete mindig velünk marad.

## 2.

Az Istent nélkülöző világ e Lurja nyomán alkotott elgondolása persze óhatatlanul is felveti e világ kiterjedésének a kérdését. Még pontosabban annak a kérdését, hogy minek is van helye az így teremtett világon belül, mi minden lakozik még odabenn, mindazokon a dolgokon és lényeken túl, melyeknek megteremtéséről az Írás első könyve számol be, hat döntő napra elosztva. A teremtett mindenség kiterjedése ugyanis nem korlátozható egyedül azokra a létezőkre, melyek az első könyv első fejezetében jönnek szóba, sőt az ezeket követő időbeli-történeti cselekmények összességére sem. A lények neveit például nem a Teremtő adja nekik, hanem azok mind az első ember leleményei. A nevek, amiket Ádám ad a mező állatainak és az ég madarainak, nem teremtmények, vagyis nem az állatokkal és a madarakkal együtt lettek megteremtve, és nem is valami már meglévőnek a kombinációi. Rejtély, honnan is származnak, honnan kerültek a létezők közé, hiszen az emberrel eleve legfeljebb a névadás képessége lehetett együtt teremtve, magukat a neveket azonban az embernek a nemlétezésből kellett előhívnia. És hát nemcsak a nevekről van szó, hanem az ember által az idők folyamán a világlétezésbe beszólitott összes egyéb létezőről is, Gilgamestől kezdve, Akhilleusz haragján és Dante Vergiliusán át egészen akár Antonius nagy beszédéig, amely a halott Caesart köpdöső tömeget mondatról mondatra ragadtatja Caesar merénylői ellen. Részei-e mindezek a világnak, vagy sem? Mi a létezését illető viszonya egymáshoz Shakespeare Macbethjének és a Himalája ázsiai hegységének? A szívetem Akhilleuszéval együtt szorongató gyász Patrokloszért létező eleme világunknak, de a két hős maga nem? Hiszen mind a hőrosz bánatát, mind a magam együttérzését vele egyértelműen tapasztalom. Descartes-nak volna igaza, és egyszerűen a *kiterjedés* és a *gondolkodás* dualitását érintettük most, s csupán ezek egymással való viszonyát, egymásra hatásuk mikéntjét kellene megfejtenünk?

A filozófiát régóta kísértő test-lélek problémának létezik egy igen korai – nem filozófiai – megoldása, nevezetesen az ókori Egyiptom halottkultuszának az úgynevezett „álajtói” (Scheintür, False Door). Ezek a nem nyitható és nem csukható, voltaképpen csak ajtót *ábrázoló*, feliratokkal és képekkel borított műalkotások, ajtószobrok vagy ajtófestmények a sírépítmény valamely nyugatra néző belső falán vannak elhelyezve, ha tetszik, átjárót képezve a kiterjedés és a lélek világai közt. Olyan is akad, amelyben ott áll az ajtó előterében az azon éppen felénk kilépő felmagasztosult halott szobra, de ha nem, a „zárt” ajtó előtt mindenképpen ott találjuk azt az áldozati asztalkát, amelyre hozzátartozói és tisztelői elhelyezhetik a neki szánt áldozati ajándékokat, s amelyen többnyire *ábrázolva* is lettek ezek az ajándékok. Ez az ajtó a szó minden értelmében „átjáró”: a halotti kultusz felől nézve, az abban résztvevők számára átláthatatlan, ezért nem is nyitható, amely nyithatatlanság persze a halott számára önmagában nem jelent akadályt. Az élők felől csak a kul-

tusz képes felnyitni. Erről az oldalról a kultusz az, ami ki tudja nyitni, legalábbis a kultikus felajánlások előtt. Az ajándék persze nem helyezhető el akárhová: a jelöletlen sírfal minden egyéb pontján átjárhatatlan. Az ajtó „oda”-helyezése ezért már része a kultusznak. Az innenső oldalról való kinyithatatlansága választja el túlnanját az élők világától, ugyanakkor egyértelmű ajtó mivolta teszi nyithatóvá a kultusz számára. Az áldozatvivők számára nem kétséges, merre tartsanak ajándékaikkal, hiszen ez az élők számára nyithatatlan ajtó az élők számára is nyilvánvalóan ajtó. A kiterjedés még fizikai világában élők számára fizikailag kinyithatatlan, az áldozatok ezért a maguk fizikai mivoltában csak az ajtó innenső oldalán helyezhetők el. A halott azonban az ajtó túloldala felől érkezik az ajándékokért, lényének természete immár az ajtónak azzal a természetével azonos, hogy tudniillik ő is „ábrázolt”, akárcsak maga az ajtó. Az ábrázoltság nem gátolhatja például kinyitásának ábrázolását sem, például a halott kilépésének ábrázolását a napvilágra. Ábrázolt az ábrázolat látja, ábrázolt az ábrázoltnak örül (*similis simili gaudet*). Határátkelőként szolgál, melynek lelki-szellemi oldala lelki-szellemi „kilincse” nyílik, ami az innenső oldalon fizikai nyithatatlanságként lesz ábrázolva. Maga ez a kinyithatatlanság ábrázolja félreérthetetlenül a másik oldal lelki természetét: ebből az irányból csak halott léphetne át rajta, akinek a fizikai nyithatatlanság nem akadály. Az élők és halottak világa tehát egy olyan átjárón keresztül képes érintkezni egymással, amely átjáró felénk néző oldalának kettős természetével jelzi a rajta történő átkelés természetét: ajtószerű mivolta mutatja, hogy világunkból kifelé vezet, míg kinyithatatlansága mutatja, hova is vezet.

A sír falán megjelenő ajtó – létezését tekintve – valami olyasmi, mint például egy települést ábrázoló festmény festett épületein feltűnő ugyancsak festett kapuk. A kép nézője számára csak a kép egészében nélkülözhetetlen részletvalóság, ám a képen mozgó emberi alakok számára ugyanolyan valóságárszlet, akárcsak ők maguk. Az ő számukra e kapuk nyithatók és csukhatók, hiszen ha nem volnának azok, azaz kapuk, akkor ők maguk sem lehetnének azok, amik és akik. Az ábrázolt valóság minden részlete egyformán valóságos az egész ábrázolás számára, lényegében úgy, ahogyan a festményen kívüli valóság számára a kép kerete alkotja azt az átjárót, ami a néző és a kép belseje közt nem nyitható és nem csukható ugyan, de küszöb a két valóság között.

Az egymással az áljáton keresztül érintkező világok persze végső soron egy mindenséget alkotnak. Mindannyian létezők, nem pedig egy részük létező, más részük létezőről alkotott ítéletek és vélekedések. Természetük minden különbözőségén túli valóságosságukban azonosak. Meglehetősen értelmetlen állítás volna úgy fogalmazni, hogy az egyiptomiak világa „lényegében” (minek a lényegében?) a miénkkel azonos volt, mindössze az erre a közös világunkra vonatkozó vélekedéseikben és képzelgéseikben különböztek a mieinktől és mitőlünk. Utóbbiak világuk – ha tetszik, mindenségük – valóságához tartoztak, s világuk kihunyását követően látható és megfejthető maradványaik pedig a miénkhöz. Nem tűnik termékenynek az a szellemi modell, amelyben a mindenkorai élők világa oly módon valóságos, hogy vélekedéseik, gondolataik, tudásaik – lévén ezek valóban szakadatlanul változnak, alakulnak, keletkeznek, majd elhalnak – utólag mint nemvalóság ki lesznek vonva a valóság egészéből. Ebben a fordított platonizmusban éppen a fizikailag megragadható történelmi valóság volna a lényegi, az egyedüli – mert maradandó – valóság, szemben a változó, tévestévéssel felváltó nem igazán létezővel, a benne lakók valóban élt világával.

Nem állíthatjuk, hogy a világ ugyanaz a világ, amelyben Hamlet még nem nézett szembe atya gyilkosával, vagy amelyben már összes monológiát elmondva meg is halt. Nem pusztán a mű megszületése esik meg a világgal. Ami egy műben odabent történik, az is a világgal, az egész világgal történik. A dán királyfi sorsáról még mit sem tudó világ és a megszületését követő világ egyformán valóságos világ, csak éppen a kettejük valósága közé egy áljató realitása férközött. Zsúfolt könyvespolcainkon ilyen áljatók sokasága

sorakozik és néz le ránk. Felénk fordított fizikai valóságukon megül a valóságos por, miközben a magunk fizikai valójának számára nem nyílnak fel. Am ahová – nem fizikai mivoltukban – nyílnak, az nem kevésbé realitás, mint ahová az egyiptomiaké nyílt. Az ábrázolás valóság. Ami rajtuk túl meglátogatható, azaz ezeknek az ajtóknak a túloldala, annak valóságossága, a valósághoz tartozása kétségbevonhatatlan, hiszen mindenki, aki járt már odaát, érteni fogja a mások beszámolóit, akik ugyancsak onnan érkeztek vissza.

Az alkotásoknak, ezeknek az áljajtókon túli immateriális világoknak a mienkével azonos valóságosságát ma sokan tagadják, olyanok is, akik nem is igen vannak tudatában ennek a tagadásnak. Csakhogy életünk semmivel sem kevésbé a saját életünk, amikor álmodunk, mint amikor ébren vagyunk. „Álmainkban is élünk, nem csupán napközben”, tanítja Jung. Nyilván nem ugyanott vagyunk ilyenkor, de valóságosságát tekintve igen. Hogy az alkotások mindenségünkön belül léteznek, holott nem a világunkkal együtt lettek megteremtve, vagyis születésüket megelőzően nem voltak, és a világ korábbi náluk, s valóságosságukat mégis oly sok ember képes tagadni, csak egyféleképp tehető beláthatóvá. Iván Karamazovnak például nyilvánvalóan nincs térbeli kiterjedése, de ettől még „valahol” van, ahol korábban nem volt. Valahol helyet kellett szorítania magának, hogy lehessen, vagy inkább valahol valaminek összébb kellett húzódnia előle. Mivel mint mondtuk, nincsen térbeli kiterjedése, valami olyasminek kellett összébb húzódnia teret engednie számára, ami maga sem térbeli kiterjedésű. Ez az előzőleg önmaga mindenségére kiterjedő valami engedi kissé félre szorítani magát, vagy inkább összébb szorul, hogy mellette, mintegy őrajta kívül, létrejöhessen egy alkotás, ami semmiféle értelemben nem azonos vele. A mű előtti mindent kitöltő valóság egy ponton összeszűkül, kihúzódik önmagából, valóságosságában némileg megritkul, és a helyére enged állítani egy ajtót, mögötte valami járatral. Csak sejthetjük, hogy mindezek az áljajtók mögötti járatok bejáratosak-e egymásba. Azt lehet mondani, hogy a mindenség áljajtókon túli része semmivel sem kevésbé bővül és gyarapszik a világ kezdete óta, mint az innen eső része.

### 3.

Sokan vetették és vetik fel újra meg újra azt a kérdést, hogy mi lehetett az értelme annak az eljárásnak, amellyel a bibliai Exodus könyve szerint Isten ismét és ismét beküldi Mózeset és fivérét a fáraóhoz, hogy kérjék, követeljék tőle népének elbocsátását, majd ugyanő megkeményíti a fáraó szívét, hogy az mégse hallgasson a jó szóra. A középkori kommentátor, Rasi szerint nem is annyira Egyiptom megtörése lehetett az Úr célja, mint inkább az, hogy különböző népeken mutassa be Izraelnek a maga hatalmát, hogy az utóbbi csakugyan félje őt. Magyarul: a csapások nem voltak egyebek, mint a nevelés folytatása más eszközökkel. Annál is inkább, mivel a nép kiszabadításához egyáltalán nem voltak feltétlenül szükségesek. Fontosságuk abban áll, hogy Isten előre meg is mondja mindig Mózesnek és szövívőjének, hogy ő meg fogja keményíteni a fáraó szívét, a célból, hogy jelekkel bizonyíthassa erejét és elkötelezettségét. Nyilván erre ügyel a bibliai szöveg szerkesztője, amikor a fáraó minden egyes elutasító döntését követően ismételtlen leszögezi: „ahogyan az Úr megmondta”. Így nekünk is módunkban áll elképzelni, mekkora csalódással járt volna Mózesre és Áronra nézve, ha a fáraónak – ki tudja, miféle és kitől származó ihlettől indítatva – netán megesik a szíve a népen, és keserű kézlegyintéssel kísérve útjukra engedi őket.

Mert nem csupán Mózesék értetlen zavarával kellene egy ilyen esetben számolnunk, hanem Izrael többi, körjük csődülő gyermekeivel is, akik azzal a súlyos kérdéssel szembesítenék mindkettejüket, hogy szerinted meg lehet-e bízni egy olyan Isten szabadító vezetésében és megígért segítségében, aki még a fáraó – mint kiderült – meleg, emberi szí-



vébe sem képes beelátni. S ugyan egy ilyen esetben Izrael népe minden további szenvedés nélkül útnak eredhetne a szabadság irányába, sőt még az egyiptomiak is megkímélthetnének a tíz csapás apokalipszisától, beleértve hadseregük vízbe fulladását is a Nádas tenger átmenetileg hűlt helyén, ám Izrael népe ekkor bizonyára útra sem kelt volna soha, hiszen milyen alapon bízhatott volna meg Isten Mózesék által közvetített ígéreteiben. Ha pedig még csak útra sem keltek, ezzel végképp megpecsételték volna az ígéretnek sorsát, hiszen tudva, hogy az ígéretnek a Kivonuláshoz vannak kötve, a lehetséges bizalom minden okának is felmondtak volna. Exodus helyett feltehetőleg hátatelt szívvel borultak volna a fáraó lábaihoz, és kettőzött buzgalommal építették volna tovább Ramszesz városát. Ebben az esetben persze mit sem tudnánk az egész történetről, se Mózes és Áron, se a nép sorsáról, s a kezünkben tartott könyv, már ha egyáltalán volna ilyen, nem tartalmazná az Írást, vagy valami egészen másról szólna. Feltehetőleg az egyiptomi uralkodók felfoghatatlanul isteni bölcsességéről, valamint a horizonton a Nap gyanánt tűnődő jóságának fényéről.

Az Egyiptomot ért e hit- és bizalomerősítő csapások közül bizonyosan a kilencedik a legizgalmasabb: a sötétség. Ennek sűrűségét a Biblia azzal jellemzi, hogy „ember nem látta társát, és nem kelt fel helyéből”. A *Mózes életét* író Alexandriai Philónt izgatja is a probléma, hogy vajon miért ülnek mozdulatlanul, és miért nem próbálnak inkább tüzet gyújtani. Hiszen Isten utasítására Mózes az égbolt felé nyújtotta ki a kezét, és nem az egyiptomiak tűzszerszámai felé. A hellenizmus zsidó gondolkodója mindjárt két lehetőséget is fölvet magyarázatként. Az egyik úgy szól, hogy történtek ugyan ilyen próbálkozások, ám akármit is gyújtottak lángra, nyomban huzat támadt valahonnan, és elfújta azt. Igazság szerint már ez az ötlet is méltónak tűnik lenni a csapások hatalmas előidézőjéhez, akiről más forrásból is tudjuk, hogy szelleme onnan fúj, ahonnan akar, de az alexandriai bölcs tartogat számunkra még egy ennél is merészebb, mert valamivel mélyebb feltevést. Eszerint a szóban forgó sötétség olyan mélységesen mély volt, hogy bármit gyújtottak is meg, annak fénye nyomban elenyészett. Három napon át mintegy szünetelt a fény létezése. Még pontosabban: a világosság természetében folytonossági hiány lépett fel. Vagyis tüzet éppen sikerült gyújtaniuk, ám az nyomban úgy veszett bele a vaksötétség mélyébe, mintha egy kőtömb belsejében erőlködne. Utasításában talán ezért utalt Isten a sötétség tapinthatóságára (*chósekh jamés*). Philón ehhez még hozzáfűzi, hogy bár szemek épek voltak, ám vakká lettek, semmit sem voltak képesek meglátni, se egymást, se magukat. Még jól ismert lakhelyükön belül sem tudták, mi hol van, és moccanni sem tudtak. Tegyük hozzá: filozófus nyilván egy sem akadt köztük, hiszen az – Platón útmutatását követve – csak rászánta volna magát az indulásra a barlangból kifelé vezető úton.

Egyszóval ez nem az a fajta éjszaka lehetett, ami két nappal választ el egymástól. Olyan természetű sötétségről lehet inkább szó, mint kicsivel később Philón maga teszi hozzá, amely eltökélten nem tűri a fény semmiféle fajtáját. Különleges természete abban fejeződött ki, fejtegeti szerzőnk az Írást követve, hogy „miközben másokra mélységes sötétség borult, ők [tudniillik a zsidók] zavartalan napsütésben éltek”. Könnyű belátni, hogy ebből a szempontból a többi csapás valahogy könnyebb esetnek látszik: a sáskák és a rovarok, a jégesős viharok és a fekélyek könnyebben eltéríthetőnek látszanak az izraeliták lakhelyeitől, akik köré Isten valamiféle csapáshárító karantént keríthetett. Az elsőszülötteket érő vész ellen pedig lehetséges volt vérrel jelölni az ajtók szemöldökfáit. A vizek vérré válásánál már valamivel nehezebb lehetett a zsidók megóvása, de talán szükség esetén valamennyit gyorsan vissza lehet teremteni belőle vízzé, amennyiben épp egy zsidó sietne bögréjével a folyóhoz. De élhetnek-e bárkik „zavartalan napsütésben”, anélkül, hogy a sötétségbe zuhantak ne próbálnák őket használni a továbbiakban fényforrásul? Ha nem, akkor ez a sötétség nem egyszerűen a fény hiánya. Akkor ez alighanem az éjszakának az a változata, amelyiket a legcsekélyebb derengés is olyan indulatba hoz, hogy még

sötétebbre fogja magát. A közönséges sötétség, ami csak fényhiány, olyan, mint amit vilnykapcsoló vezérel: vagy be van kapcsolva, vagy ki. Nincs rajta mit tapintani. Kikapcsoltságát pedig nem lehet fokozni. A létező sötétség nem fokozható, a nemlétnek viszont nincsen legfelső foka. Amiről Philón beszél, annak a sötétségnek saját, feneketlen mélysége van, sehol sincsen végső határa: talán azt mondhatnánk, hogy fényre sötétedik. Fényemésztő sötétség. Olyan éjszaka, ami ha beszélni tudna, még csak nem is értené a fény szót. S ha mégis elhangzana ez a szó, ami persze nem eshet meg, valahonnan nyomban huzat támadna, és szertefoszlatná még e szó halk csengését is, vagy legalábbis senki sem hallhatná meg, mert ez a fajta sötétség nem vezeti a hangot. Legfontosabb jellemzője, hogy foglyai se egymást, se saját magukat nem látják. E sötétség „tapinthatósága” mindekelőtt abban áll, hogy a helyén immár mozdulatlanul ülő hiába tapogatja akár önmagát, akár nem látható társát, személyi voltuk helyén is csak sötétséget tapint. Már csak azért is, mert amit személynek hívunk, az éppen nem az érzéki szférában létezik, s így nem is tapintható. Ülnek a sötétben, és személyként nem tudnak magukról.

Az a valaki, aki azt mérlegelte, mely lehetséges csapások milyen mértékben sújtanak Egyiptomot, és mind közül a legnagyobbra szánta el magát, nyilvánvalóan rendelkezett a megfelelő helyismerettel. A sötétség tűnhetett a legmegfelelőbbnek, a Napisten eltűnése. És nemcsak a hajnali horizontot fénnyel elárasztó, hanem az alkonyatba hanyatlás idején kezdődő túlvilági napkeltéé is. Telitalálat. Az éjszakáról éjszakára kurta feltámadásukra váró holtak egyszer csak nem találják az utat az áljatok túloldalához, vaksi szemeik nem látják a kikészített áldozati ajándékokat. Az élők részéről elmarad a tisztelet és a szerető gondoskodás, a nevek csendben lapulnak, és nem hallgatnak magukra. Az alkony és az éjszaka eddig a nap megszokott égi útiránya volt az Alvilág felé, akárcsak a halottak számára. Eddig ez nem csapás volt, hanem a rend. A Nap minden cselekvésének megszakadása, az a felfoghatatlan csapás. Amilyen igaz talán a mondás, miszerint mindünk felett mindmáig Homérosz Napja ragyog, olyan bizonyos az is, hogy Ré-Harachte, a Horizont Napistene immár nem. Egy isten halála persze csak relatíve datálható, de az ehhez szükséges viszonyítási kapaszkodónk meg is van: valamikor az Exodus körül.

Az égen való átkelés eddig még mindig sikerült. Természetesen sosem volt egészen problémamentes, az égi tenger bármikor hajlamos volt mindent elnyelni törekvő, tajtékzó sárkánykígyóvá összesűrűsödni, de a napbárka Ura hajója orrába parancsolta a Rettentő Erejűt, aki nehéz szigonyával a kezében, lankadatlanul szemmel tartotta az ég kékjének legkisebb fodrozódását is, hogy lesújthasson, ha szükséges. Mózes Istene a naphimnuszok címzettjét taszította sötétségbe, természetesen nem a heliocentrikus világkép még nem is létező égitestjét. A Rének szóló himnuszok zengése szakadt félbe, a tekercsfelolvásó papok ajkai némultak el. Ebben a sosem látott éjszakában sem a Fel-, sem az Alvilág lakói nem mozdultak többé a helyükből. A napot éltető és éjjel-nappali útjában lankadatlanul kísérő és segítő kultusz vakult meg ebben a sötétben. Ihletőlő sötétség. Egész Egyiptom a maga túlvilágában. Ebben a sötétben nem olvashatók a sírok falait borító képek és írások, sem a szarkofágokba rejtett útmutatók és halotti iratok. Senki és semmi nem mozdul a helyéből. A halottak nem emlékeznek többet az életre, se a magukéra, se a máséra. Nem is vágnak rá vissza. Senki nem jegyez meg semmit, semmi nem marad meg, bármi lett is kigondolva. Fény csak ott van, ahol a régészek és egyiptológusok látnak munkához. Ez a sötétség megmutatta Egyiptomnak és királyának, milyen lesz, amikor világuk már nem lesz többé. Amikor a világosság már egyedül világukon kívülről éri őket, nem nekik világítva, hanem csak őket világítva meg. Odabent, sírkamráik mélyén már csak sötétség. Ott fekszenek, telefestett és teleírt falaik közt, évezredek óta nem látva önmagukat, se egymást. Termeikbe csupán világukon túli fénynapalok sugarai szivárognak olykor be, mások nappalai számára világítva meg kívülről az ő örök éjszakájukat. Fényben úszó, kivilágított üvegtárlók befelé örök éjszakája.

Nem igaz tehát, hogy fogalmunk sincs az egyiptomi sötétség természetéről. Minden múzeumban láthatjuk, tapasztalhatjuk. Mi ennyit látunk belőlük, ők meg csak a sötétséget, amiben senki nem mozdul többet a helyéből. Mint az olvasatlan regények hősei.

#### 4.

Ha a világ múltja tényleg a saját, és nem idegen múlt, azaz nem valami másik világé, akkor elég nyilvánvaló, hogy ez a világ nem tehet egy lépést sem, se jobbra, se balra, anélkül, hogy az egész múlt vele ne mozdulna. Hozzá tartozik, mint üstököshöz a csóvája, amiről persze meg lehet feledkezni, de akkor egész világtudata is vele vész, nem csak a múltja.

Az ókori Kelettel foglalkozó történeti tudományok művelői vérmérsékletüktől függően tárgyilagos szkepszissel vagy enyhén ajkbiggyeszítő kajánsággal már jó ideje kételyek nélkül hajlandók leszögezni, hogy Izrael népe, ellentétben a Biblia történelmet megalapítani vélő szövegtömegével, sosem vándorolt ki Egyiptom országából. Nem utolsósorban már csak azért sem, mert sosem tartózkodott odabenn, végképp nem rabszolgasorba nyomorított, pusztításoktól félemlített népességként. Valamennyi erre irányuló tudományos érvelés mindenekelőtt a szövegen kívüli bármilyen – akár régészeti, akár filológiai, akár egyéb, tetszőleges külső forrásból származó – bizonyíték teljes hiányára támaszkodik. Semmi régészeti azonosítható emléke nem maradt ránk a rettentő tíz csapásnak, sem a tizenegyediként, az üldöző hadat a Nádas tenger alá temető óriáshullámnak. Semmilyen egykorú szöveg nem utal rá. Legalábbis egyiptomi oldalról semmi. A Biblia történeti hitelességét ezen a ponton egyiptomi említetlensége ássa alá a leginkább.

Ebben a tekintetben tehát a Biblia tekintélyének megrendítése csakugyan egészen máshonnan érkezik, mint a mára már lassan feledésbe merülő „Bibel-Bábel”-vita esetében, amelyet Friedrich Delitsch 1902-es berlini előadása váltott ki, s amely az assziológia addig néhány különc filológusának szépreményű tudományát nagy hirtelen szinte az elméleti fizika akkortájt kirobbanó népszerűségével ajándékozta meg. Delitsch több egy mást követő, elképesztő érdeklődést és visszhangot kiváltó, a német császári család személyes jelenlétét és támogatását elnyerő nyilvános előadáson számolt be arról, hogy az újonnan megfjtett ékírásos agyagtáblák tanúsága szerint a Héber Biblia, azaz a keresztények Ószövetsége nem valamiféle kinyilatkoztatás alapján számol be a nyugati gondolkodásban kulcsfontosságú őstörténeti eseményekről, amilyen például a Vízözön, az azt túlélő bárka hajósai és lakói, majd az apadást követően bemutatott hálaáldozat, hanem a Biblia keletkezésénél nyilvánvalóan korábbi és jóval szélesebb ókori-keleti irodalomból merítve. A tudós nem rejtette véka alá azt a gyanúját sem, hogy szerinte a kinyilatkoztatás hagyományos fogalma az irodalmi plágium palástolására szolgál. Egy apró, jelentéktelen és alacsony kulturáltságú nép a kizárólagos kinyilatkoztatás fogalma mögé rejtette több más, nálánál hatalmasabb irodalmi kultúrájú néppel szemben elkövetett plágiumának tényét, hogy idegen tollakkal ékeskedhessék, kihasználva azok történelmi feledésbe sülyedtségét. Ezzel kapcsolatosan ismerjük egyébként a császár odavetett megjegyzését is a protestáns ortodoxia fejcsóváló ellenkezésére, miszerint ha nem is igaz, de „mindenesetre kicsit letöri a zsidók szarvát, aminek már ideje volt”. A legfőképpen a német világot alapjaiban megrázó vita magának Delitschnek a részéről aztán minden bizonytalankodás nélküli sietős léptekkel vezetett utolsó jelentős művéhez, *A nagy csalás (Die grosse Täuschung)* című, immár minden mellébeszélést kerülően zsidógyűlölő könyvéhez, ami 1920-ban jelent meg.

Hasonló lehetőség az Exodus-történet korábban említett tagadóinak nem állt, és azóta sem áll a rendelkezésére, hiszen igen csekély annak a valószínűsége, hogy egyszer csak megfjtésre kerüljön valamely ókori-keleti népnek a Bibliánál jóval korábbi, eddig

ismeretlen eposztörredéke, amely arról számolna be, hogy nem Izrael, hanem az illető most napvilágra került nép volt az, amelyik hatalmas csodák kíséretében vonult volna ki rabságának színhelyéről, Egyiptomból. Vagy ha nem is egy egész nép, de legalább pár tucat elszánt elő-ázsiai hős, akiket valami magasabb erő bátorít föl az összefogásra és a rabságból a szabadság felé történő kitörésre. Mindenesetre, amíg egy talán eljövendő, új ókori diszciplína nem tud efféle mintául szolgáló konkurens irodalmi alkotásokat felkínálni, addig a tagadás csak arra támaszkodhat, hogy nem csupán semmiféle régészeti lelet nem támasztja alá az Exodus könyvének állításait, de azokat még csak plagizálnia sem volt módja más népek irodalmi hagyatékából, lévén ezek ugyanúgy nem léteznek, akárcsak Egyiptom esetében a belső tárgyi és írott emlékek. Vagyis – ha szabad így mondanunk – a Kivonulás nemcsak úgy akárhogyan, de egészen fokozott mértékben nem történt meg. Nem pusztán más történt meg azon a helyen, amit elfoglalni látszik, hanem valami a valósággal ellentétes dolog furakodik ott be a valóságot életelentítő rések közé. Igaz, ez a meg nem történtség legalább nem vonja magára még a plágium ítéletét is.

Nem tudjuk, hogy a történelem színpadán végbement-e a Kivonulás, vagy sem. Annyi bizonyos, hogy ha történt is ilyesmi, Egyiptom tökéletesen elfeledkezett róla. Semmi emléket nem hagyta rá azokra a későbbi nemzedékeire, akiknek gyanútlanágába egyszer csak belerobbant a Septuaginta – nyelvileg immár számukra is megközelíthetővé vált – beszámolója róla. Amit ez a robbanás kiváltott, azt már viszont ismerjük. A velejéig hazug, rágalmozó gyűlölet egész irodalma virágzott ki válaszképpen a LXX emlékeztetésére, amely talán Egyiptom saját emlékezésének folytonossági hiányát igyekezett volna kipótolni.

Mit tudnánk válaszolni egy olyan kérdésre, hogy vajon miért szülte meg a Biblia görög fordítása ezeket a történeti gyűlölettirádákat? Gyanúnk szerint, mivel a jól ismert okoknál fogva a fáraó seregének nem egészen sikerült a kivonuló nép utolérése, azaz csupán egy múlt szemkontaktus erejéig sikerült, a tengerbe veszett üldöző had feladatát és tevékenységét az egyiptomi történetírói sajtó vállalta immár magára. Ennek az irodalomnak a szerzői nem bocsátkoznak egy kideríthetetlen kaland kockázatába a Nádás tenger partján, hanem ettől kezdve talán a tíz csapást viszonzni törekvő Izrael-kritikának szentelik egész történetírói tevékenységüket.

Ám ha a modern történettudomány hallgatni kénytelen a Kivonulás történetiségéről, s legfeljebb némi lelkifurdalást nem egészen nélkülöző Biblia-kritikával él, akkor hogyan gondolhatjuk el a történelmi valóság és az Exodus beszámolójának egyidejű fennállását? A braclavi Rabbi Nachman eljárása kínál egyfajta megoldást. Az ő kiindulópontja Isten tapasztalati fellelhetetlensége volt a világon belül. Ehhez meglehetősen hasonló a tudomány tanácsstalansága azzal kapcsolatban, ahogyan a tudomány eszközeivel tapasztalhatatlan az Exodus valósága a történelemben. A történelemnek az a fajta valósága, amit a tudomány tanulmányoz a maga módszereivel, elvi előfeltevései szerint egy és minden, azaz valóságában egyetlen és egységes, valamint mindent kitöltő. Ebben a létben nincsen helye sehol semmi tőle különbözőnek, vagyis bárminek, ami nem történeti. Az így felfogott merő történelem semmi olyasmit nem képes alkotni, létrehozni, ami különbözne tőle, mindig újból kizárólag önmagát tudja csak megteremtteni, azaz a valóságos történelmen belüli újabb és újabb történelmeket. Ezért ahhoz, hogy valami olyasmi létesülhessen, aminek súlya és jelentősége maga mögött hagyja a történelem kizárólagos valóságosságát, ez utóbbi valóságosságnak egy ponton ki kell húzódnia önmagából, a történeti valóságnak helyet kell nyitnia, egy történelem-ritka teret kell létesítenie az övétől eltérő realitás számára. Ez az eltérő realitás volt a luriánus kabbala esetében a teremtés, a mi esetünkben a hagyomány teremtése: az alapított tapasztalat. Ez utóbbit igyekszik a modern tudományos gondolkodás megragadni a „kulturális emlékezet” fogalmának segítségével, amely

azonban egyedül az emlékezés aspektusából képes szemügyre venni a jelenséget, létezésének vonatkozásában azonban nem. Az Exodus történetével ugyanis világunk létezése lett teljesebb, nem csak történetének emlékezete.

## 5.

Szokás felpanaszolni a történettudomány sajnálatos fogyatékoságaként a természettudományokkal szembeni nem kísérleti jellegét. Mert valóban, egy tényállítás legjobb bizonyítéka a kísérleti megismételhetőség. Laboratóriumi körülmények közt végzett kísérletek esetében nyilván nem kérdés a megisméltetés felismerése és azonosítása, hiszen épp erre irányult a kísérlet, vagy nem teljes azonosság esetén a zavaró körülmények kiszűrése. Humán tudományok esetében azonban, jóllehet a szándékolt kísérleti ismétlés nemigen lehetséges, de ha szándékoltanul mégiscsak sor kerülne ilyesmire, ki tudja, milyen okok összzejátszása folytán, az ismétlés felismerésének problémája – eltérően a természettudományoktól – önálló tudományos problémaként toppanna szembe velünk. Vegyünk egy példát: tudjuk, hogy amikor a 6. német hadsereg utászai 1941-ben előkészítették von Seydlitz tábornok hadosztálya számára a Nyemen folyó mocsarai közti átkelést, azaz végső soron a hosszú utat Sztálingrád felé, szinte mázsaszámra kerültek elő a talaj mélyéről Napóleon visszavonulása során elveszített, illetve elhajtott zászlói és sasai. Visszaemlékezések szerint a katonák elborult arcáról világosan leolvasható volt az ismétlődés előérzet formájában megnyilvánuló felismerése. Itt persze az úgynevezett kulturális emlékezetnek nem kellett évezredek átívelnie, elegendő volt az iskolában tanultakig visszaérnie, ráadásul semmi nem szólt feltétlenül amellett, hogy a katonai vereség pusztasághoz eshetőségén túl bármilyen vonatkozásban is azonosítsák a két hadjáratot. Mindenesetre Tolsztoj *Háború és békéje* ezúttal nem maradt irodalmon kívüli bizonyítékok nélkül.

Márpedig fontos kérdés, hogy vajon mitől függ a megisméltetés felismerhetősége. Honnan tudjuk, hogy ismétléssel kerültünk szembe? Vajon ha kétfelől összezsápnának a hullámok egy magát amúgy biztonságban vélt üldöző katonai egység feje fölött, felismerné-e az a sereg az ismétlést? Ha a szóban forgó egység történetesen egyiptomi volna, egészen biztosan nem, hiszen saját kulturális emlékezetéből nyilvánvalóan hiányzik, aminek a megisméltetésére ráismerhetne.

Egészen más azonban a helyzet akkor, amikor valami esetleg egyáltalán nem hiányzik az úgynevezett kulturális emlékezet adatbázisából, de a szemlélő valamiért még sincs abban a helyzetben, hogy ráismerjen az ismétlődésre. Talán mert már részben bizonytalan is a szóban forgó emlékezet, s így elmosódott számára már az a kép, aminek az ismétlésével most találkozik. Vagy inkább ez az előbbi eshetőség még azzal az önmaga előtt eltitkolt vonakodással is összefonódhat, hogy ráismerés esetén a ráismerőnek az egykori konstelláció egy olyan szereplőjével kellene azonosítania magát, amellyel hangsúlyosan sosem azonosult, s amelyet mindenáron el óhajtana kerülni. Talán ebben az esetben is felderengenek halványan valamiféle ráismerés előérzetének, nem több, mint előérzetének a körvonalai, ám e ráismerés kibontakozásának nyomban útját állja egy másik előérzet. Fölvillanni látszik ugyanis egy régről ismerős konstelláció, amely sok tekintetben a ráismerő identitásának mintegy az alapjait képezi, s amely konstellációnak a szereposztásában azonban a most ráismerő egészen máshol találná magát, mint amit a maga kulturális emlékezetében megszeretett és megszokott. Az álmából felriadó Duncan király nem ismerhet rá annak a tettnek a megisméltetésére, amelyben „Macbeth öli az álmot”. A királlyal ugyanis abszolút először fordul elő, hogy álmában Macbeth az életére tör, Duncannek utolsó pillanatában sincs mire ráismernie. Személyi identitásának immár örök, rendíthetetlen alapja, hogy ő az, akit a királyságára pályázó Macbeth meggyilkol.

Ha ráismerni vélne bármiféle ismétlődésre, azzal a kérdéssel kellene szembenéznie, nem téved-e a saját identitását illetően. Macbeth maga persze – élete utolsó pillanataiban – azonnal ráismer a kétértelmű jóslatok beteljesülésére, ebben ugyanis az önképe a legcsekélyebb mértékben sem gátolja. Ő ugyanis sosem vélte magát az általa megölt királynak, még allegorikusan értelmezésben sem. Az első pillanattól fogva tisztában volt azzal, hogy ő gyilkos, és nem áldozat, s „kulturális emlékezetében” nyoma sem volt hazudozásnak.

Mert mindenképpen érdemes megpróbálnunk szembenézni azzal a kérdéssel, hogy a történeti tudományok olykor legjelesebb képviselőinek – úgy tűnik – egyikében sem merül fel annak gondolata, miszerint az Exodus történetiségének netán kísérleti bizonyítékként volna érdemes mérlegelni azt a tényt, hogy 1947-ben valóban útnak indult Európa partjairól egy magát Exodusnak nevező hajó Izrael Földjének irányába, mintegy ötezer zsidóval a fedélzetén. Hiszen tudjuk, hogy a történelmi tudatnak éppen ez a fajta változata volt az, amely kikényszerítette a modern, források felkutató és feldolgozó történeti tudományok fellépését. Írásunk legelején röviden érintettük már, hogy a bibliai Exodus történeti hitelét egyiptomi említetlensége ássa alá. Bizonyos értelemben maga ez az említetlenség is megismétlődik ezzel az újabb Kivonulással, azaz nemcsak az Exodus lesz megismételve, de annak egyiptomi említetlensége is. Az ismétlődésre való ráismerésnek, azaz a kísérleti bizonyításnak csak az állja útját, hogy a történet irodalmi, majd az azt követő filmsikere nyomán a nagyközönség remekül kitalált, nagyszerű metaforaként értékelte a hajónak és nevének eposzát, s nem önmagára vonatkozó valóságbizonyítékként. Utóbbi esetben ugyanis elég két lényegileg eltérő történettel számolnia, ahol szerinte csak az ügyesen meglelt közös elnevezés egyesíti maga alatt a két egymástól egészen független eseményt. Ha ráismerhetne ebben az ismétlődésben a szereposztás ezúttal ráeső osztályrészére, azaz hajlandó volna az említett módon valóságnak tekinteni egy műalkotást, hátrahagyandó emlékezetében nem maradhatna említetlenül ez a Kivonulás. Így azonban nem csupán a Kivonulás ismétlődik, de egyiptomi oldalról való említetlensége, nyomtalansága is, lehetővé téve ezzel említetlenségének újra meg újra történő megismétlődését. Európa vezető elitjeinek a szívét ez az ismétlődésre való ismételt rá nem ismerés újra meg újra megkeményíti, s mindmáig mindig megtalálták a módját, hogy a kivonulókat üldözőbe véve odaszorítsák, ahonnan már nem tűnik út továbbvezetni. A magát másfél évezreden keresztül az Exodus Könyvében kivonuló Izraellel allegorikusan azonosító Európa mindmáig megvonja magától a felismerést, hogy ebben a konstellációban ő Egyiptom, a Szolgaság Háza, s hogy talán egész idő alatt az volt. Egyedül ez a felismerés vethetne véget hamis szereptudatának és képzelt lelkipurdalásainak. Márpedig még a régészeinek és az egyiptológusainak is megkönnyítené tudományos munkálkodását az Exodus történetiségét illetően, ha nem zárkózna el ezzel az eltökéltséggel az ismétlődés felismerésétől.

S mindent összevetve, ez a fel nem ismert ismétlődés egyáltalán nem csupán Izrael népének az útra kelését és kivonulását jelenti sok száz éves szenvedésének és pusztulásának a színhelyéről. Ha látszólag nem is vonult ki vele együtt a Könyv is, melyet ő hozott ebbe a világba, de úgy tűnik, a legtöbbek számára a Könyv szavainak jelentése is velük együtt iramodott a Nádás tenger irányába, és onnan tovább. Talán mindez nem is egyszerű ment végbe, hanem apránként: először csak egyes szavak jelentése indult a Kivonulás útjára, maga mögött hagyva lefordított életének élettelen kagylóhéját, aztán egész jelentés-összefüggések, aminek következtében a hátramaradtak nyelvén ma már végérvényes a meggyőződés, hogy Máriának hívták Mirjámot, és számukra a Palesztina név veszi át Izrael Országának a jelentését. A sötétség a jelentések Kivonulása, a nevek exodus. Olyan, mint az ember eltévedése az olvasatlan könyvek rengetegében: bárhol igyekszik is beléjük pillantani, élettől elhagyott, idegen szelekben lebegő, áttetsző hősalakokat lát, akik se magukat, se egymást nem látják, és nem kelnek fel a helyükből.

Felmerül a kérdés: ha Európa képes lett volna nem hagyni az ismétlés felismerését említetlenül, amire pedig nem volt képes, foggal-körömmel ragaszkodva egy allegorikus hazugsághoz, túlságosan is ódzkodván a számára hihetetlen és elfogadhatatlan szereposztástól, hogyan és miben ölthetett volna testet ez az említés. Pontosabban fogalmazva: miféle ismétlődésre való ráismerés ébreszthetne rá bennünket arra, hogy Európa csakugyan ráismert egy ismétlődésre, és kimondta azt, nem hallgatva a szereposztás számára adott elfogadhatatlanságára. A magam részéről jól el tudtam volna képzelni például egy olyan ellen-pészachi ünnep megalapítását Európában, melynek során a családok nem felszabadult éneklések és tréfálgozások közepette, hanem könnyek között ülnék meg az ünnep estéjét. Egyfajta gyász-széderre gondolok, amelynek rendszeres megisméltése sosem hagyná említetlenül maradni az Exodus kétségbevonhatatlan történeti tény voltát. Mindenesetre egy ilyen ellen-széder, éppen mert a szereposztás ellenkező, tudniillik egyiptomi oldalról egészítette volna ki a zsidók által megült széder-estét, valósággal töltötte volna ki a történeti valóság testén észlelhető réseket. Az ugyanazt egyszerre kétfelől ünneplő este történeti megalapozottságát nem lehetett volna többet kétségbe vonni.