

távolságra volt attól, ahonnan Ahmatova érkezett, hogy talán tudomást sem vett róla. Ő akkor már húsz éve őrizte azt a megkötött szerelmet, amely az első találkozás nyomán született meg, és amely réges-rég elszakadt a látogató személyétől.

Ha elgondoljuk, milyen esélyt és milyen környezetet adott a magánéletnek a sztálini Szovjetunió, amely minden eszközzel igyekezett átideologizálni, végső soron felszámolni az intimszférát, akkor a rendszer bűnéül kell vennünk azt is, hogy üldözte és büntette a szerelmet és az erotikát. Ahmatova magánemberként lemondhatott a szerelemről: a háborús évek alatt arra készült, hogy a házasság biztonságos révébe evez egy leningrádi orvossal (akiért nem lángholhatott túl forrón, hiszen Taskentban viszonyt kezdett egy lengyel költővel, az Anders hadsereg emigráns tisztjével). De bármit tartunk is az efféle analógiákról, Ahmatovát nem véletlenül nevezték az orosz Szapphónak. Lírai énje nem bírta elviselni a szerelemhiányt, költött hát magának egy szerelmet.

A VENDÉG A JÖVŐBŐL annak köszönheti hatását, hogy rátalált Anna életének arra a sorsfordító pillanatára, amikor meginog az addig szilárdnak hitt építmény: belép egy váratlan vendég, és ő mindent kockára tesz egyetlen átbeszélgetett éjszakáért. A könyv nem életrajz, nem monográfia, nem is szerelmes regény. Egyetlen drámai mozzanatot ismertet életrajzi adalékok, versrészletek, visszaemlékezések, kordokumentumok segítségével. De ez a megragadott pillanat olyan erős fénnel sugárzik, amely Anna Ahmatova egész emberi és költői lényét bevilágítja.

*Bori Erzsébet*

## „...HITTEM, AZÉRT SZÓLTAM...”

*Rugási Gyula: Epheszoszi történet  
Latin Betűk, Debrecen, 1998. 215 oldal, 1200 Ft*

Nehéz szabadulni Heller Ágnes Rugási Gyula előző, az *ÖRÖK ROMOK* című könyvéről írott bírálatának (*Holmi*, 1998. 1. 122.) néhány gondolatától. Úgy hiszem azonban, nem is feltétlenül kell, noha ez a recenzió legalább annyira nem lesz annak az előzőnek az „inkorporálása”, mint amennyire a két Rugási-kötet sem ugyanarról beszél – avagy nem ugyanúgy –, és persze amennyire én sem vagyok Heller Ágnes.

Annyi azonban bizonyos, hogy mint minden jó tanulmánykötetnek (és az előző is az volt!), ennek is van középpontja, és meglehetősen pontosan nyomon követhető koncepciója is. Fontos ez a megállapítás, ugyanis e kötet voltaképpen rendkívül bonyolult és szerteágazó (mindamellet helyenként igen gyéren dokumentált: tehát nehezen felgöngyölíthető) (filozófia?)történeti folyamatnak ered a nyomába – és semmiképpen sem sikertelenül. Módszere alapvetően filológiai (vagyis történeti), amennyiben elsősorban toposzkutatást végez, a paradózsisz, vagyis a – kezdetben keresztény – hagyomány(ozódás) alakmódosulásait vizsgálja. Kutatásai három évszázad – az I. vége és a IV. vége közötti – hagyománytörténetére terjednek ki.

Először a mellett a kérdés mellett időzünk el egy kicsit, hogy a toposzkutatás módszere miféle nyelvi lehetőségekkel ajándékozza meg a szerzőt. Nem tűnik véletlennek ugyanis az, hogy már a tanulmányok megírásának is erősen metaforizált, már-már poétikus a csengése. Ehhez párosul a pusztán a nyelvi jelenségekre (tropus- és toposztörténetre, hatás- és értelmezéstörténetre) korlátozódo kutatás is. Mindeközben pedig egyszerűen nem lehet eldönteni, hogy milyen pozícióból beszél a szerző! A megnevez(het)etlenség és a lokalizál(hat)atlanság többek között annak a fajta „szabad függő beszéd”-nek köszönhető, amelyet Rugási szinte tökélyre fejlesztett. Explicite semmiképp, de impliciten sem biztos, hogy a szövegek pusztán önmagukért való beszélgetése lenne a célja. Inkább olyanfajta kísérletnek lehetünk tanúi, amely valamiféle kötél-

táncos-mutatványt, vagy más metaforával élve: bizonyos átlépési kísérletet jelent a profán és a szakralizált, a történeti-filológiai-dialektikus nyelv és a konfessionális-üdv-történeti (frye-i értelemben vett) metaforikus-mitikus nyelv által kijelölt, talán átjárható, de egyszerre semmiképpen sem beszélhető tere-numai között húzódó köztes „senki földje”-nyelvbe. E kényszerű kísérlet eredményeképpen azonban éppen az olvasó marad hoppon: nem tud(hat)ja, honnan éri kihívás, egyáltalán: hogyan helyezi el saját magát a művel folytatott dialógus során (mert azt azért feltételezem, hogy ilyen olvasókra vágyik leginkább a párbeszédet kezdeményező író). Azt persze nem tagadom, hogy ez a fajta metaforizáltság rendkívüli gazdagságot is kölcsönöz a szövegnek – ami pedig köztudottan megtermékenyít mindenfajta beszélgetést.

A hit beszéde mindenestre ismeri a szent teret: itt le kell oldanunk saruinkat, és térdre kell hullanunk. Térden állva is elég jól látszik azonban (sőt: csak ebben az állapotban látszik) a szent tér biztonságos határvonalain túl elterülő, a tér-idő dimenziókat is magába ölelő metaforikus, mondjuk így: üdv-történeti tájképe. Nyomban átförmálódik azonban a látott világ arculata akkor, amikor a szemlélődő metaforikusan fölegyenesedik, és megfedkezik mindenféle szent tere-numról.

Nos, a mű olvastán, úgy hiszem, nem tévedés azt állitanom: Rugási voltaképpen térdpel. A szakralis tér a kinyilatkoztatás, még azon belül is – itt – az ÚJSZÖVETSÉG szövege által kijelölt szöveg behatárolta pneumatikus terület. Ezért is állithatom azt, hogy a koncepció voltaképpen hiányos. Nem a szerkesztés miatt, az ugyanis szigorúan átgondoltnak tűnik, hanem azért, mert a különféle spirituális áramlatokon „gellert kapott” hagyomány torzulásai voltaképpen *valamihez képest torzultak*, nevesül a kinyilatkoztatás eredeti szövegéhez (szelleméhez?) képest. Az az elképzelés azonban látszólag fel sem merül, hogy ezeket a lehetőségeket a kinyilatkoztatás korpusz-ként kezelt szöveghagyomány *már eleve magában hordozza* – és nem „ártatlanul”, a jövőről „mit sem sejtve”!

Lássunk erre néhány példát!

Voltaképpen az egész kötet az üdv- vagy világtörténet látképeinek azt a szeletét vetíti elénk, amelyen egyfelől egy okkult világ el-

süllyedése, másfelől annak egy megújult formában, sokkal időtállóbb módon való újjászületése látható. Az elsüllyedést az epheszoszi könyvégetés szimbolizálja (I. EPHESZOSZI TÖRTÉNET), az újraeledést pedig egyfelől a keresztény hagyományon élőködő, először a Simon mágus, majd Valentinosz alakjával illusztrált gnózis, másfelől a személytelen, ki nem nyilatkozó isten képét közvetítő filozófia kvázi keresztény filozófiaként való magaátmentése és folytatódása is egyben – és még sok más irányzat (én e kettőt éreztem a leghangsúlyosabbnak a műben). Az EGYIPTOMI AJÁNDÉK című tanulmány a keresztény teológia (hit?) és a filozófia kapcsolatát ebből a szempontból tárgyalja, és már rögtön a tanulmány elején megállapítja, hogy „a filozófiának és a teológiának a II. század végéig igazából nem sok mondanivalója volt egymás számára” (88.). Nos, annyi biztos, hogy ez ideig a filozófia valóban nem merít(hetett) egy árva szót sem a keresztény teológiából. Fordítva azonban már *nem biztos*, hogy ez a helyzet. Ilyen módon posztulálva azonban *biztos*, hogy nem ez a helyzet.

Nem szokás feltenni a kérdést – pedig érdemes, ezért most meg is teszem –, hogy hogyan hallhatta Pál a damaszkuszi úton az ismert szavakat: „Szaul, Szaul ti me diókeisz; [...] Egó eimi Iészusz hon szü diókeisz; Saul, Saul, miért üldözl engem? Én vagyok Jézus, akít te üldözl.” (APCSEL 9,4–5.) Félreértés ne essék: nem a racionalitás talajáról kérdezek. Sokkal inkább az foglalkoztat, hogy a zsidó Saulnak a zsidók Istene nem nyilatkozhatott meg a platonikus filozófia korporális metaforikáját használva. Pontosabban: a kérdés nem az, hogy mit mondhatott Isten, hanem az, hogy mit hallhatott Saul. Márpedig azt a metaforikát, amely azt sugallja, hogy az ember és Istene „en tó pneumatí” lehet egy, oly módon, hogy Istenben *benne lehet lenni*, sem a judaizmus, sem az ÓTESTAMENTUM *nem ismeri*! (Meg kell jegyeznem: erre a tényre egy Tatár Györggyel folytatott beszélgetés világított rá.) Márpedig ismeretes, hogy az egész páli teológia erre a logikára épül. Számomra mindez akkor is problematikus marad, ha tudván tudott, hogy a Krisztus-teste képrendszert voltaképpen az Ádám-Krisztus, Éva-Egyház ti-pológia irányítja. Talán nem tévedés, hogy azokat a bizonyos falakat (I. A FALAK ÉS A

KÖNYV) ez a fajta metaforahasználat alaposan megpogtatta, és nem utolsósorban azért, mert ez a platonikus aspektus is hozzájárult ahhoz, hogy a kereszténység kiléphetett a zárt, monolit zsidó-judaista-prófétai diszkurzusból, és megfogalmazhatóvá vált a „pogányság” nyelvén (ugyanakkor érdekes módon megfogalmazhatatlanná a zsidóságné). Hasonlít ez a probléma a keresztény antiszemitizmushoz, amelyre néhány szó erejéig a későbbiekben kitérek.

Önmagában is érdekes probléma tehát az, hogy míg i. sz. 70 után a zsidóság „bezárkózott nemzeti hagyományába”, addig a kereszténység igen lendületesen lépett át azokon, és voltaképpen egyfajta univerzális hagyomány hordozójává is vált. *De vajon mi tette ezt lehetővé?* Rugási eljátszadozik azzal a kérdéssel, hogy vajon „milyen lett volna a keresztény teológia és exegezis a hellén filozófia »megtermékenyítő hatása« nélkül”? Azután tűnődve hozzáteszi: „Talán olyan lett volna, mint a TALMUD: »kerítés« a judaizmus »óvni-örizni« szánt világa körül?” (101.) Ha már játék, játszuk végig következetesen: ha így alakult volna, a kereszténység aligha lépte volna túl egy marginális zsidó szekta határait (önszántából – legalábbis), ez a kötet pedig aligha született volna meg ezzel a címmel és tematikával!

Még mindig ugyanehhez a jelenséghez (ti. a kinyilatkoztatás érinthetlenségéhez) tartozik az a megjegyzésünk is, amelyet a kötetet záró monumentális tanulmányhoz, a MELKICEDEK KIRÁLYSÁGA címűhöz fűzünk. Egészen ihletett munka ez, nehéz szabadulni abból a szellemi gravitációs térből, amelyet az itt felmutatott, majdhogynem poétikus-tudományos arzenál által létesített, mérhetetlen gondolati gazdagsággal övezett, ám mégis egyetlen középpont körül, a megbékél(t)és bibliai gondolata, valamint az Isten-fiúság, (ÉL-ELJON)-szolgálat mindenki számára adott lehetősége körül létesített a szerző (persze tudom, hogy ez a megfogalmazás túlonúl szűk mederbe tereli a tanulmány spirituális gazdagságát, és némiképp félrevezető is). Ám mégsem mehetek el szó nélkül a mellett a mód mellett, ahogyan a keresztény (és egyéb) antijudaizmus kérdéseit tárgyalja. Igaz ugyan, hogy jelen esetben ez a probléma perifériára szorul, ám az az érzésem, hogy ez inkább a szakértelemnek köszönhető, mint-

sem a téma ide nem tartozásának. Mert akár erről is szólhatna a tanulmány: ezt azonban – megítélésem szerint – csak érintőlegesen teszi. Az ide vonatkozó gondolatokat egészen egyszerűen és röviden úgy rekonstruálhatjuk, hogy a GEN. 14-ben villanásnyi időre feltűnő Melkicedek (nem inkább Malkicedek?) alakját az ÚJSZÖVETSÉG a ZSIDÓKHOZ ÍROTT LEVÉL 7. fejezetében Krisztus tüposzává avatja. Rugási szerint az újszövetségi szimbolika szerint itt a Melkicedek módján való főpap, Jézus „tette nem elvlasztja, hanem éppenséggel egybefogja a két szövetség (ti. az ó és az új) »világait«, bizonyítva, hogy azok egyetlen szellemi univerzumot alkotnak”. Majd szenvedélyesen hozzáteszi: „A 7. fejezet valamennyi teológiai okfejtése az iménti előfeltevéseken alapul, ha ezeket valaki nem veszi tudomásul, az egészből az égvilágon semmi sem ért.” (174.) Kétkem, hogy a Melkicedek motívumnak egyébként tárgyyszerűen bemutatott ókori „rafinált félreértelmezéseivel” (188.) vitakozna itt így a szerző – noha ezt is megteszi (sorra veszi az ógyházi, a melkicedeki-ánus, a gnosztikus, a qumráni és a zsidó heterodoxia heretikus univerzumait, amelyek megítélését a Melkicedek toposz afféle teológiai „lakmuszpapírként” való alkalmazása teszi lehetővé). Sokkal inkább annak a teológiának szól az iménti apológia, amely akár a keresztény-zsidó „megbékélés” szolgálatában, akár éppen az ezzel homlokegyenest ellenkező szándékkal (vagy akár valóban a szellemi vakság önfeledtségével) már magában az ÚJSZÖVETSÉG-ben is felfedezni véli a teológiai antijudaizmus vagy éppen – horribile dictu – a keresztény antiszemitizmus gyökereit is.

Ebben a kérdésben nem kívánok állást foglalni, mindenesetre emlékeztetni szeretnék arra, hogy éppen az a Pál, akit a ZSIDÓKHOZ ÍROTT LEVÉL szerzőjének tart Rugási, vetette papírra a THESSZALONIKAI AKHOZ ÍROTT 1. LEVÉL 2,15-ben azokat a sorokat, amelyek éppen az antik antiszemitizmus toposzainak átmentését teszik lehetővé, valamint a keresztény antiszemitizmus retorikájának teljes foglalatát is magukban rejtik: „mert ők megölték az Úr Jézust is és a saját prófétáikat is, és minket is üldöznek (v. elüldöztek), és Istennek nem tetszenek, és minden ember ellenségei (tón iudaion... pászim anthrópoisz enantiôn)”. Nekem kétségeim vannak afelől, hogy feltétlenül a megbékélést szolgálná, ha minden ilyen szentírási he-

lyet megpróbálnánk „tiszttára mosni”. Lehet, hogy hasznosabb lenne szembenézni azzal, hogy ez az örökség már eleve adott. Mindenestre tiszteletre méltó próbálkozásnak tartom a Rugásiét is, csak éppen nem hiszek benne.

Végezetül szenteljünk néhány szót annak a kérdésnek is, hogy vajon miért fordul a szerző olyan nagy érdeklődéssel a gnózis vizsgálata felé? (Szeretném, ha most egy pillanatra nem tartaná az olvasó sui generis bolondságnak ezt a kérdést – noha az –, hiszen hogy lehet a szenvedélyt „elmagyarázni” – ha ugyan szenvedélyről van szó.) Szerintem ugyanis létezik egy, az ebből a kötetből kiolvasható válasz erre a kérdésre, amit én mellesleg igen izgalmasnak is tartok. Úgy érzem, valahol Kelszosz ALÉTHÉSZ LOGOSZÁ-nál kell elindulnunk a megfejtésben (megjelent Komoróczy Géza fordításában a *Világosság* 1969-es mellékletében). Ez az írás ugyanis i. sz. 180 táján keletkezett, és arról tesz tanúbizonyságot, hogy a korabeli „pogányság” nagy valószínűséggel semmiféle különbséget sem tudott tenni a keresztény ortodoxia, a gnózis, a markionizmus vagy egyéb, keresztény színezetű és Jézus nevét emlegető irányzatok között. Azt is mondhatnánk, hogy a gnózis alaposan „belerondított” a képbe. És nemcsak a gnózis, hanem minden olyan ál- vagy valódi okkult áramlat is, amelynek képviselői képesek voltak (akár látszólag, akár valóságosan is) imitálni avagy produkálni a korabeli és korábbi keresztény pneumatikusok által előidézett természetfeletti jelenségeket (nemcsak a „csodákra” gondolok itt, hanem például a glosszolóliára, valamint a „prófétálásra”). Aki valamennyire is járatos korunk egyházi és spirituális irányzataiban, jelenségeiben, az hamar felismeri, hogy milyen sok hasonlóság fedezhető fel az akkori és a mai állapotok között. Az az érzésem – és ebben természetesen nem lehetek biztos –, hogy Rugási éppen ezért voltaképpen azzal próbálkozik, hogy az óegyház világában értse meg azokat a törvényszerűségeket, szellemi mozgásokat, amelyek segítségével az arkhónok és exúziák, dünamiszok és daimónok útja nyomon követhetővé, kitapinthatóvá válik – akár még ma is.

Bármi legyen is az indítéka, amit csinál, azt nagyon jól csinálja Rugási Gyula. Bizo-

nyos, hogy valódi csemege lesz ez a könyv az ókori hagyományok iránt érdeklődő olvasó számára – „bárhonnan” olvassa is.

Vattamány Gyula

## A HOLMI POSTÁJÁBÓL

### ONTIKUS KRITIKA ÉS ONTOLÓGIAI KRÍZIS

#### Előszó

Amennyiben írásunk arra vállalkozik, hogy a kritikai, a hermeneutikai és az ontológiai gondolkodás egymásra vonatkoztatottságát egy konkrét kritikai írás és egy éppen annyira kézzelfogható hermeneutikai kérdés viszonylatában szemlélje, azt az érzetet keltheti, mintha lényege a kiindulásul vett kritikai írás cáfolatában állana, akárha polémiát kívánna folytatni egy eszmeiség vagy akár csak egy adott filológiai iskola ellen egy másik példelmében. Ám korántsem érhetné ennél nagyobb félreértés írásunkat. A következőkben kifejtésre kerülő gondolatok ugyanis pontosan annak okát igyekeznek föltárni, hogy a kritikai szemléletmód – eredetétől függetlenül – miért nem tud vitapozíciót teremteni ontológiai ihletettséggű szellemi kezdeményezésekkel. Azaz írásunk vita, s bárminemű apologetika lehetőségének nemlétéből indul ki, és e lehetetlenség ontológiai okait kívánja föltárni.

Ugyanakkor végzetes hiba volna a jelzett lehetetlenséget a kritikai gondolkodás hiányosságaiból vagy az ontológiai gondolkodás mintegy magasabbrendűségéből eredeztetni. Nem mindig arról van ugyanis szó, hogy az adott kritikai kezdeményezés tudományosan eleve kidolgozatlan, szakmailag nem kellően megalapozott, végiggondolt vagy megfontolt. Éppen ellenkezőleg: minél kritikaibb egy adott filozófiai vagy filológiai gondolkodásmód, minél inkább képes tökélyre vinni azt, aminek lennie lényegét tekintve adatik, annál kevésbé képes arra, hogy érvekkel, azaz ontológiai gondolkodásmód számára vi-