

# Apokalipszis

DEMETER M. ATTILA

Jellemző, hogy bár zsidók és keresztények egyként hiszik és vallják, a Biblia sehol nem említi, hogy Isten a világot a semmiből teremtette volna.

Maimonidésznél ráadásul még olyat is olvashatunk, hogy azok „a szentírási helyek, melyek a világ teremtésére utalnak, nem számosabbak amazoknál, amelyek arra utalnak, hogy Isten test”. Éppen ezért – mondja ő – nem kell tekintettel lenni arra, hogy ki mit mond, mindettől függetlenül ugyanis „az az egész hit alapja, hogy Isten a világot a semmiből (...) hozta létre (...)”<sup>1</sup>

Hozzá kell tenni azonban, hogy a gondolat, miszerint Isten a világot a semmiből alkotta, mégiscsak szerepel egy helyütt a Szentírásban, mégpedig a Makkabeusok II. könyvében, ebben a (zsidók és protestánsok számára) apokrif vagy deuterokanonikus, görög nyelvű könyvben, ahol is az áll (7:28), hogy Isten a világot („a mennyet és a földet”) a „nemlétezőkből csinálta”. Hieronimus úgy fordítja latinra, hogy „fecit ex nihilo”.

A görög gondolkodásra s ennek nyelvi szubsztrátumára kétségkívül az jellemző, hogy nem képes értelmezni sem a „teremtés”, sem pedig a „nemlétezés”, a „semmi” fogalmát.

A görög filozófia, valahányszor a semmiről beszél, úgy említi, mint a létező tagadását, a létező hiányát (Parmenidész: mé ón, ouk ón, esetleg médén), illetve mint a létezőtől különböző valamit (Platón: hétérón).

Ugyanez a helyzet a „teremtés” fogalmával is, ami, ha meggondoljuk, mégiscsak furcsa, hiszen tudjuk, hogy ennek a gondolkodásnak a kezdeteit a létezők okainak a keresése és kutatása jellemezte – ma úgy mondanánk: a racionális teológia.

<sup>1</sup> Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. Logos, Bp., 1997. 574. o.

Ennek ellenére a görög filozófia egyik legklasszikusabb dokumentuma, Arisztotelész *Metafizikája* mégis arra az álláspontra helyezkedik, hogy a létezők önmaguk okai, s önmaguk alapján, önmagukban „állnak fenn” (üparkhein, énüparkhein). Mi sem idegebb tehát ettől a gondolkodástól, mint a teremtő Isten.

A teremtés gondolata egyébként is botrány (a szó páli értelmében) nem csupán a görög, hanem általában a filozófiai gondolkodás számára.

A görög nyelv alapvetően két kifejezéssel tudja körülírni: az egyik a „poiein” ige, jelentése szerint „csinálni”, „alkotni” valamit; a másik a „ktizein”, esetleg „katartizein”: az első valamely város alapítását jelenti, a második a helyes irányítást vagy tökéletesítést.

Csinálni, alkotni, alapítani, irányítani, tökéletesíteni – ezek lennének tehát a teremtés görög szavai, megannyi példa arra a nyelvi ínségre, ami mindannyiszor úrrá lesz a görög gondolkodáson, valahányszor a teremtés gondolatával szembesül.

Úgy néz ki tehát, hogy a teremtés és az idők kezdetének gondolata nem jellegzetesen görög, még ha a semmiből való teremtés gondolata görög nyelven hagyatott is ránk.

De ha az idők kezdetének gondolata nem is, az idők végezetének eszméje – vélhetnénk – mégsem teljesen idegen a görög eszmevilágtól, amit az is bizonyít, hogy az utolsó órával (észkháté órá) foglalkozó teológiai diszciplína, az eszkatológia ma is görög nevet visel. Az „eszkhaton” (vég) azonban eredetileg egy matematikai sor legszélső elemét jelentette – aritmetikai kifejezés tehát, nem pedig teológiai vagy kozmológiai. Terminus technicus-a, az „apokatasztázisz”, aminek használata rendkívül elterjedt volt a korai keresztény eszkatológiában, már inkább megfelel a teológiai diskurzus kívánalmainak, bár jelentése egész egyszerűen: visszaállítás. Tulajdonképpen az asztrológiából adoptált szó, ahol azt a jelenséget jelöli, amikor egy csillag periodikusan visszatér kiindulópontjába. A kánoni iratokban azonban ritkán szerepel ez a szó (bár találkozunk vele, pl. az Ap.Csel. 3:21-ben), helyette az apostoli iratok szerzői rendszerint az „eszkhaton”-t használják, de még ez sem szabály. Péter pl. apokaliptikus hevületében imígyen kiállt fel: „A vége pedig mindeneknek [pántón dé tó télosz] közel van.” (I. Pét. 4:7) A „télosz” (cél) kifejezés, ha lehet, még félrevezetőbb, mint az „eszkhaton”, hiszen azt állítani, hogy minden dolgok vége a dolgok s a látható világ *célja* – értelmetlenség.

Mindez végül is csupán arra példa, hogy a kezdet és a vég, s ami a kettő között van, az ún. lineáris idő (vagy ahogyan mi ismerjük: a történelem) gondolata meglehetősen idegen a görög gondolkodástól. Ennek feltehetőleg az az oka, hogy mind a görög mitikus tudat, mind – ennek folytatásaképpen – a filozófia egy cirkuláris idő- és történelemszemléletet kultivált. A görögök egy

olyan világrendben hittek, amelyben a dolgok újra meg újra visszarendeződnek eredeti állapotukba.

Igaz ez még akkor is, ha elismerjük, hogy az apokaliptikus korpusz sohasem jöhetett volna létre a görög filozófia jótékony megtermékenyítő hatása nélkül. Ez ugyanis egy pillanatra sem vonja kétségbe, hogy maga a gondolat viszont, a világ végezetének gondolata héber eredetű, s a késői judaizmus eszmevilágából származik.

Tudjuk, hogy az „apokalüptó” a héber „gala” fordítása<sup>2</sup>, s eképpen az „apokalüpszisz” ugyanezen kifejezés származékszavának fordítására szolgál: jelentése szerint „felfedés”, „leleplezés”. Gyakorlatilag bárminék a felfedését és leleplezését jelentheti, nem csupán azoknak a szörnyűséges jegyeknek és jeleknek a láttatását, amelyek a világ végét vetítik elő. Jelentheti pl. egész egyszerűen a hajfűrt eltávolítását, ha valakinek valamit a fülébe akarunk sügni. De jelentheti ugyanakkor a nemi szerv felfedését is. Ez utóbbi példa megmutatja, hogy maga a felfedés gesztusa adott esetben szörnyűségesebb lehet, mint az, amit a felfedés láttat. Nincs iszonyatosabb bűn annál – tudjuk ezt a Leviták könyvéből, vagy Noé történetéből –, mint ha valaki felfedi apja szemérmét.

Az „apokalüpszisz” tehát tág jelentésű szó, s a világ végezetét hirdető jelekre és jegyekre való alkalmazása csak János hatalmas és lenyűgöző látomása óta megszokott.

A műfaj azonban, az apokaliptikus irodalom korábbi János könyvénél, s ennek a hatalmas korpusznak, az áomlátók irodalmi hagyatékának János apokalipszise csupán egyik, bár kétségkívül lenyűgöző alkotása. Ez ugyan nem feltétlenül János eredetiségét dicséri, inkább redaktori kvalitásait.

Hogy maga a világ végezetének gondolata honnan származik, az máig bizonytalan, rendszerint Dániel könyvére szokás hivatkozni, mint az apokaliptikus irodalom első fogalmazványára. Emiatt egyébként Dániel könyve kissé ki is lóg a prófétai iratok közül, bizonyítékául annak, hogy a vég gondolata a prófétai kor zsidó hitvilágától még idegen.

A zsidók számára a próféták korában a történelem még Isten önkinyilatkoztatásának, enunciációjának egyik formája (akárcsak a törvény), éppen emiatt nehezen valószínűsíthető, hogy ennek bármikor, bármilyen formában is vége szakadna. Isten folyamatosan jelen van a történelemben, vezet és irányít, s ez azt eredményezi, hogy ez a történelem eredendően értelmes és célirányos.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Jacques Derrida: „A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről”. In.: *Minden dolgok vége*. Századvég-Gond, Bp., 1993.

<sup>3</sup> Itt és a zsidó történelemfelfogás további jellemzésében Rudolf Bultmann méltán híres könyvére támaszkodom: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, Bp., 1994.

A történelemnek tehát van célja, de ez a cél sehol másutt nem képzelhető el, mint a történelemben. A történelem alanya a fokozatosan nemzetté kovácsoló nép, célja pedig az Izráel – az Istennel vetélkedő nép – fiainak megígért tejjel és mézzel folyó Kánaán. Az eszkatologikus szempont masszív beemelése ebbe a történelemértelmezésbe csupán a rabbinikus kor irodalmában figyelhető meg, s ez minden bizonnyal a történelmi nyomorúság és megpróbáltatások számlájára írható. Magának az apokaliptikus gondolatnak a *tartalmi* elemei azonban – úgy tűnik – a görög gondolkodásból, közelebbről a sztoikus filozófiából származnak. A sztoa szerint a világ jelenlegi állapotában tűzvész martalékává válik, s ez egyben egy új körforgási ciklus kezdetét fogja jelenteni. Bármennyire is igyekezett azonban a görög gondolkodás a két ciklus közötti időt historizálni, lényegében mégis megmaradt a kozmikus körforgás eszméjénél. A cikluselméletben elbújtatott apokaliptikus szempont radikális átértelmezése tehát végső soron a rabbinikus kor eszkatologikus irodalmának köszönhető.

Amiről a sztoa úgy számolt be, mint az új ciklust előrevetítő kataklizmáról, az az átértelmezés nyomán az apokaliptikában a vég, a világ és az idő végezetének előjelévé válik. Ez a gondolat egyébként nem mentes minden ellentmondástól. A prófétai történelemfelfogás azt tanította, hogy a történelemnek immanens célja van: az ígélet földje. Ezt a célt nem lehet minden további nélkül a vég gondolatával helyettesíteni, hiszen ez arra az abszurd feltevésre vezet, hogy az értelmes történelem célja a történelem vége – vagy fordítva.

Másfelől, a vég nem lehet immanens már csak azért sem, mert ez a vég historizálását eredményezné, azaz arra a gondolatra vezetne, hogy a vég, az utolsó idő folyamatos, és valamilyen – közelebbről meghatározhatatlan – értelemben történeti.

A vég gondolata következképpen úgy jelenik meg, mint ami kívül esik a történelmen, és a történelem vonatkozásában transzcendens. Az apokaliptikus korpusz népszerű és elterjedt megfogalmazása szerint a vég: „ítélet” – esetenként „végítélet”. „A jelen világ nem végállapot, a dicsőség nem állandó benne, ezért imádkozik, aki tud, a bukácsolókért” – olvassuk Ezdrás IV. könyvében. Majd a folytatás: „Az ítélet napja azonban a jelen időnek beteljesedése lesz, és az eljövendő örök időnek kezdete, amelyben megszűnik a pusztulás, elvész a zabolátlanság, kiirtatik a hitetlenség, de megnő az igazságosság, feltámad az igazság. Így hát akkor senki sem könyörülhet meg azon, aki az ítéleten vesztesnek bizonyult, alá sem merítheti azt, aki győzelmet aratott.”<sup>4</sup> (IV. Ezdr.7)

A vég gondolata kétségkívül hoz új szempontot a történelem értelmezésében. Szemben a korábbi elképzeléssel, mely szerint a

<sup>4</sup> Az apokaliptikus korpusz könyveire a magyar kiadás alapján hivatkozom: *Apokrif apokalipszisek*. Telosz, Bp., 1997.

történelem alanya egyértelműen a nép vagy a nemzet, az ítélet alanya mindig az egyén. A vég perspektívája eloldozza a közösségi kötelekeket („senki sem könyörülhet”), s az evilági állam helyett az igazak és hamisak transzcendens gyökerű koinóniáját, kvázi-transzcendens kolóniáját hozza létre.

Mindazonáltal, noha az apokaliptikus intonáció kétségkívül sajátja a rabbinikus kor irodalmának, igazán hangossá, majd-hogynem fülsértően hangossá (Derrida) a kereszténységben válik. És nem csupán azért, mert a keresztény kor irodalma asszimilálja a késői judaizmus eszmevilágát, hanem azért, és *mindenekelőtt* azért, mert a kereszténység eredendően, tudatosan és szándékosan apokaliptikus szektaként definiálja önmagát. Az új szövetség a történelem vége: „Mikor pedig eljött az időnek teljessége [tó pléromá tou khronou], kibocsátotta Isten az ő Fiát.” (Gal. 4:4)

A keresztények valamilyen értelemben az idők végezetét élik, vagy ahogyan Bultmann fogalmaz, a „vég folyamatosságában” élnek. Ezt megérteni interpretációs feladatnak sem csekély, még nehezebb azonban a jövő nélküli perspektívát életgyakorlattá formálni.

Interpretációs feladatként nyilvánvalóan az idő, a vég-idő, a „köztes idő” vég és vég között, a „folyamatos vég” jellegének, természetének és karakterének megértése tornyosul minden későbbi keresztény értelmező előtt.

Erre tesz kísérletet a latin nyelvű kereszténység két kiváló intellektusa, a donatista Tyconius, majd, az ő egzegetikai szabályai-ból levonva a megfelelő tanulságot, Augustinus, aki hatszáz éven át volt a nyugati keresztények kizárólagos tanítója.

Augustinus Tyconiushoz való viszonya meglehetősen ambivalens, amit Tyconiusnak az egyházon belül elfoglalt sajátos helyzete magyaráz. Mint donatista, az igazhitűek szemében természetesen eretnek, ámde olyan eretnek, akit a donatista zsinat végülis kiközösített. Mondják, hogy teológiájában már korán eltávolodott donatista társaitól, s az egyetlen ok, amiért haláláig kitartott donatizmusa mellett, az volt, hogy nem értett egyet azokkal az eszközökkel, amelyek segítségével az egyház a helyes útra kívánta téríteni a donatista szakadárokat; jelesül a terrorral és a megfélemlítéssel. Úgy gondolta, hogy ezek összeegyeztethetetlenek a felebaráti szeretet keresztényi hitelvél.

Augustinus megítélésében jól tetten érhető a kettősség. Egyfelől nyíltan megrója Tyconiust eretneksége miatt: „Egy bizonyos Tyconius, ki a donatisták ellen cáfolhatatlan írásokkal vitéz-kedett, bár jómaga is donatista volt, s ki abban mutatta szíve szörnyű oktalanságát, hogy nem akart végképp hátat fordítani nekik, könyvet szerzett, s azt ‘Szabályok könyvének’ címezte”.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Augustinus: *A keresztén tanításról* (De doctrina christiana). Bp., 1944. 185. o.

Másfelől viszont Augustinus, aki tudvalevőleg fennkölt elme, „ingenium erectionis”, nem tud ellenállni a „Liber regulorum”-ban lefektetett szabályok intellektuális csáberejének: „ha szemügyre vesszük – mondja – [Tyconius] fejtegetése nyomán e szabályokat, látjuk, hogy valóban jó szolgálatot tesznek ezek a rejtettebb isteni kijelentések föltárásában”.<sup>6</sup>

Tyconius maga hét szabályt sorol fel, ebből Augustinus számára láthatóan a hatodik a legfontosabb, ez viszont a maga során a negyedikre és az ötödikre épül.

A negyedik szabály „Az egyes és az általános” címet viseli (De specie et genere), s maga Tyconius így jellemzi: a Szentlélek, aki a hitet tette az igazság zálogává, némelykor titokzatosan beszélt, mégpedig oly módon, hogy elrejtette az egyest az általánosban. Akiben megvan az isteni kegyelem, s az isteni kérügmára adott válasz, a hit, az tudja, hogy mikor és hol kell az egyes helyett az általánost érteni, vagy fordítva. A „De temporibus” (Az idők) néven ránk hagyományozott ötödik szabály a „szünekdokhé” trópusának jelenlétére hívja fel a figyelmet a szent szövegben, s a Bibliában található idői mennyiségek értelmezéséhez ad kulcsot. Első és legfontosabb észrevétele Tyconiusnak ezzel kapcsolatban, hogy „az idői mennyiségeknek a Szentírásban gyakran misztikus jelentésük van”, s ez leginkább a „szünekdokhé trópusában” rejlik.<sup>7</sup> „A szünekdokhé – füzi hozzá – azt jelenti, hogy rész áll az egész (...) helyett”, vagy, ahogy Quintilianus „kiegészíti”, a faj a nem helyett. Az időtartamoknak tehát nincs feltétlenül valós kronológiai értékük, előfordulhat, hogy ezek csupán „misztikus” jelentéssel bírnak. Amennyiben így áll a helyzet (ha egyáltalán így áll a helyzet), akkor az időtartamok a szünekdokhé trópusa szerint értelmezendők, azaz úgy kell olvasni őket, mintha a rész állna az egész helyett, vagy (esetleg) a faj a nem helyett.

Végezetül a hatodik, s egyben Augustinus számára a legfontosabb szabály, a „Recapitulatio”, ami az előző két szabályt az utolsó órára vonatkoztatja.

Tyconius szerint is a „legfinomabb” pecsétje ez a titkoknak mindazok közül, „amelyekkel a Lélek a törvényt lepecsételte”.<sup>8</sup> A szabály lényege, hogy némely dolgot vagy eseményt, ami az Írás szerint más, korábbi eseményeket követ, nem ezek folytatásaként, hanem ezek ismétléseként, egyfajta summázataként (rekapituláció) kell érteni. Rendszerint olyan eseményekről van szó, amelyeket a szöveg az „akkor, abban az órában, azon a napon, abban az időben”<sup>9</sup> nyelvi fordulattal vezet be.

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> Tyconius: *Szabályok könyve*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1997, 64. o.

<sup>8</sup> Uo., 73. o.

<sup>9</sup> Uo.

Tyconius példaként hosszan idéz egy Lukácsnál található apokaliptikus szöveghelyet: „Amely napon kiment Lót Sodomából, tűz és kénkö esett az égből, és mindenkit elvesztett. Ezenképpen lesz azon a napon, melyen az embernek Fia megjelenik. Azon a napon, aki a háztetőn lesz, és az ő holmija a házban, ne szálljon le, hogy elvigye; és aki a mezőn, azonképpen ne forduljon hátra. Emlékezzetek Lót feleségére!” (Lk. 17:29–32)

Figyelembe véve, hogy a szöveg egy felszólítással végződik, s feltéve, hogy ez a felszólítás a megigazulásra vonatkozik, kézenfekvő a kérdés, hogy vajon megigazulni csupán az „utolsó órában” kell-e, „abban az órában” vagy „azon a napon”, amelyben vagy amelyen az Úr megjelenik, vagy már most, a jelen időben is kötelessége minden kereszténynek az „emlékezés Lót feleségére”, azaz az emlékezés arra, hogy az új szövetség radikálisan eltörölte az emlékezés kötelességét. Hiszen alig pár sorral alább azt olvassuk (Lk. 18:29), hogy aki Lót feleségére emlékezik, elhagy szülőt, tesvért, feleséget és gyermeket az „Isten országáért”.

Tyconius kérdése tehát jogos: „Vajon abban az órában nem szabad visszafordulni a holmiért és kell Lót feleségére emlékezni, amikor az Úr megjelenik eljövételében – nem pedig mielőtt megjelenik? Az Úr nemcsak azért parancsolta ezeket arra az órára, amelyben megjelenik, hogy az igazságot kedvesebbé tegye, elrejtve azt a kérdezősködők elől, hanem hogy megmutassa: az a nap, vagy óra a teljes idő. Ugyanabban az órában – vagyis időben – kell ezeket betartani, de mielőtt megjelenik.”<sup>10</sup>

Az „abban az órában” tehát az idő teljességét jelenti, nem folytatása, csupán rekapitulációja az időnek. Mint minden óra, így az „észkháté hórát” is része az időnek, „misztikus” jelentése szerint az idő egésze helyett áll. Legalábbis így következik ez a „szünekdokhé trópusából”.

Augustinus, miután teljes egészében idézi Tyconius iménti fejtegetését, megerősíti, de egyben tovább is viszi ezt a következtetést: „Tehát maga az Evangélium hirdetésének ideje egész az Úr megjelenéséig az az óra – mondja –, amelyben mindezt teljesítenünk kell. Mert az Úr megjelenése is hozzátartozik ugyanahhoz az órához, mely az ítélet napjával nyeri végét.”<sup>11</sup>

A vég tehát, „az az óra”, amelyben „az Úr megjelenik”, az egész idő, tulajdonképpen az egész keresztény idő („az Evangélium hirdetésének ideje”), s ekképpen ez az óra, az „észkháté hórát” mindig is itt van, előttünk és mögöttünk, hiszen valamilyen, „misztikus” értelemben azonos az idők teljességével.

Az az idő, ami mindig is itt van, de ami ugyanakkor mindig csupán közeleg, úgy azonban, hogy már el is múlt, nem más, mint az idő lényegéként értett pillanat, a „most” [nunc], amint azt

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Augustinus, i. m., 206. o.

Augustinus másutt részletesen is kifejti (vö. *Vallomások*, XI. könyv, XV. fejezet).

Csak hogy ez a most, a pillanat – és ez a bökkenő –, ha „nem zuhanna múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság. Ha tehát a jelen csak úgy lehet idő, ha múltba hanyatlik, miképpen mondjuk róla, hogy létezik? Hiszen létezésének oka éppen az, hogy nem lesz. Nem mondjuk tehát valóságos időnek, csak úgy, ha arra törekszük, hogy majd ne legyen”.<sup>12</sup>

Amaz idő tehát, az utolsó óra, a pillanat, amikor mindennek vége, tulajdonképpen fikció – de meglehet, hogy általában idő sincs már, hiszen az idő „lényege”, a pillanat, nem létezik; nincs tehát idő, itt a vég, elmúlt már, de még mindig közeleg.

Ami viszont még ennél is fontosabb, s voltaképpen ez az, ami igazán fontos, az nem az idő, hanem a várakozás. A keresztény ember létmódja a várakozás, az örökös készenléti állapot, felkészülés egy pillanatra, ami soha nem jön el, bár mindig közeleg: „Vigyázz” – hangzik János tolmácsolásában Jézus figyelmeztetése –, mert „ha nem vigyázol, úgy érkezem, mint a tolvaj, és nem tudod, melyik órában [poián hórán] leplek meg”. (3:1–3)

Nem véletlen tehát, hogy maga Augustinus is éppen Jánost citálja, aki állítólag már (még? most?) az „apostoli időkben”<sup>13</sup> így „kiáltott fel”: „Fiacskáim [Páidía]! Itt az utolsó óra [Észkhaté hórá észti]”. (Jn. 2:18)

Szó szerint: az utolsó óra van.

<sup>12</sup> Augustinus: *Vallomások*. Gondolat, Bp., 1987. 359. o.

<sup>13</sup> Augustinus: *A keresztény tanításról*. 206. o.