



Nagy András **KIS ANGYALTAN**

Liget

Nagy András

Kis angyaltan

Kísérlet a leíró angelológiában

Liget Műhely Alapítvány, 2013

ISBN 978-963-9363-88-5

Liget

KÖNYVEK

TARTALOM

JELMAGYARÁZAT
BEVEZETÉS
„KIS ANGELOLÓGIA”
KIERKEGAARD
TOVÁBB
VÉGÜL
BIBLIOGRÁFIA

JELMAGYARÁZAT

Az angyal végül is jel. Mindaz, ami itt következik, ennek a jelnek a magyarázata. Az egykori „égi jel” megjelenésének, jelentőségének, jelentésének megközelítése – mintha éppen így érthetnék meg – ha effélére egyáltalán mód lehet – ezt a földről szemlélhető égi lényt. Hagyományok és vallások keretei között és azokon túl – fölött –, ahogy otthonos magabiztossággal feltűnik. „Küldött”, „intelligentia”, „létező”, „szárnyas”, „szerkezet” – töredékes definíciói szerint –, isteni atléta, sírra hanyatló mennyei jegyes, égi őrszemélyzet, lélekhez rendelt kísérő, hízott arcú baba – ábrázolásának tanúsága szerint. Elsősorban azt formálva meg, amit az égtől várni lehet, az egykor szinte bőbeszédű, majd mind hallgatagabb magasságtól, amelynek az angyalok lakói, hírhozóí, őrei vagy küldöttei volnának.

Nem következnek a továbbiakban nagy találkozások leírásai, égi fényükből eredő megvilágosodások krónikái, vagy kortárs jelenlétük „dokumentálása” – inkább annak kísérlete, hogy sokféle emlékükből, nyomukból, mint valamiféle szellemi archeológia feltárási munkálatai révén megsejthessük: mik voltak egykor, mivé váltak a térben és időben – s miért, hogy távolságuk is, közelségük is egyként elgondolkodtató, szinte zavarba ejtő. És bizonyos magyarázatra szorulna, ha éppenséggel maga az angyal nem úgy jelenne meg, hogy ezzel mindjárt szükségtelenné tesz bármiféle kommentárt, mert talán legfontosabb vonása ez a döbbenet és feltétlenség és magyarázatlanság.

Erről szólnak a továbbiak. Végiggondolva a magyarázatlant, mítoszok nyomán, történelemben, tradíciókban és ábrázolásokban szemlélve és értelmezve jelenlétüket és jelentésüket. Ám semmiképpen sem a rendszerteremtés vagy végső következtetések levonásának ígézetében – az angyalok ennek eredendően és többnyire sikeresen állnak ellen –, de nem is az artikulálatlan

élményszerűség és tiszta bensőségesség hatalmának engedve: többet is, kevesebbet is ígér ez a szöveg. Részben azért, mert fordulópontjain keresztül áttekinti az angyalokról való rendszeres gondolkodás meghatározó mozzanatait és eredményeit – és azért is, mert nem marad hűséges a pusztá teóriához, nem vázol fel valamiféle átfogó „angyaltant”, hanem egyként érvényesnek tekinti a különféle „angelológiákra” épülő, tőlük független, netán ezeknek ellentmondó angyali jelenléteket: freskókon, apokrifekben, víziókban, szólásokban, filmvászonon, dogmatikákban, irodalomban és tovább. A mozgástér végtelenségében – hiszen egykor éppen a mozgásnak, térnek, végtelennek voltak égi letéteményesei az angyalok.

Már nem. Jelezni még tudják mindezt, de a mögötte húzódó jelentés már nem az övék.

Hogy hol veszett el, és miért ez az eredendő angyali értelem, hogy végleg oda vagy csak időlegesen, arra érvényesen és jelentősen az utóbbi évszázadokban inkább csak rákérdezni tudtak. Nem pusztán az angyali léte és hiányra, hanem arra, amiből mindez ered, vagy amiért bekövetkezhetett. Ennek a kérdésnek – ami egyben az immanencián túlmutató értelem, hit, transzcendens kommunikáció, sors és ráción túli értés legfontosabb dilemmáit tartalmazta és őrizte – egyik legkétségbeesettebb és legnagyobb tehetségű alakja bizonyosan Kierkegaard volt. Ezért, hogy az ő árnyéka a szövegre sokszor rávetül – s egy egész fejezetben azután maradandóan szétterjed –, hátha ennek kontrasztjaként szemlélhetők hitelesebben a fény lényei.

Akik valaha a ragyogásból eredtek, azokat mára inkább annak fonákjából sejtethetjük. Hiányából. Illúzióiból és ennek inverzéből: hogy talán mégsem csak az van, amit látunk. Vagy ha már nem pillanthatók meg többé az égi lények, az inkább a mi látásunk és gondolkodásunk határait utal.

Lássuk tehát. Jel és jelenlét ellentmondásában hova húzódtak az angyalok?

BEVEZETÉS

Kezdetben volt az iszonyat. Azután arcot kapott: angyalit.

És volt még a „bölc ember angyala”¹, aki irányította és figyelmeztette gazdáját – a tulajdonviszonyokra még visszatérünk.

Voltak továbbá a „léleknek szinte halálos madarai”² is, ahogy voltak ősi hírnökök és a transzcendens őrszemélyzet különféle tagjai, no meg lélekvezetők és ítélkezők, a kiterjedt túlvilági hierarchia részeként és annak meghatározott helyén. Térben, időben, tapasztalatban – és túl mindezekén.

Történetük nincs, hanem a róluk való gondolkodásnak van története. És talán az is különös történetté áll össze, ami a gondolkodást megelőzte és kísérte: az archaikus élmény, s ennek sokféle lenyomata a kifejezés különféle lehetőségein – képeken, hangokon, szavakon.

Ennek története tanulságos és többé-kevésbé ismeretlen: elmondandó tehát. Mert tekintetünket arra a folyamatra irányítja, amelyben a transzcendens közvetítés lényei megjelentek, majd visszahúzódtak, a közvetlen isteni kommunikáció mind szaggatottabbá vált, és egy újfajta közvetlenségben keresett magának helyet és szerepet a hallgatás nyomán szükségessé és mindinkább „veszélyeztetetté” váló lény: az angyal.

Így vezetett útjuk is az „iszonyattól”³ az „iszonyatig”⁴, ebben a csendben.

Amikor a továbbiakban angyalról lesz szó, nem csak arra a lényre gondolok, aki ilyenkor megjelenik a szemünk előtt. Szó lesz persze arról, miért nem kizárólag őrá, hogy miként vált egy sajátos történelmi, teológiai és esztétikai konvenció

¹ Lásd: Kierkegaard: *Three Discourses on Imagined Occasions*. Princeton University Press, Princeton, 1993. 40.

² Rilke: *Duinói elégiák. A második elégia*. (Fordította: Rónay György).

³ Ezékiel könyve, 1:4–28.

⁴ Rilke: *Duinói elégiák. Az első elégia*. (Fordította: Nemes Nagy Ágnes)

különös dokumentumává, különös gondolkodás- és művészettörténeti zárvánnyá az a szárnyasdrapériás androgün szépség – vagy olykor feminin, netán infantilizált lény –, akit karácsonyi csomagolópapíron, színházi előadásokban vagy illusztrált gyermek-bibliákban manapság látunk, és akinek már nemigen lehet köze az eleven anyagi élményhez – ha efféléről még egyáltalán beszélhetünk –, arról tehát, amiről archaikus források még hitelesen vallanak.

Nincs mód többé arra sem, hogy az angyalok „visszakapják”, ami valaha az övék volt: a csillagos ég transzcendenciájától mindennapi tetteink megszentelésének lehetőségéig, álmainkat és fohászainkat, mert nemigen lehet már helyük az anyaméhtől a prosecturáig létezésünk e világi terében, és tovább: fel- vagy visszakisérve a lelket az égboltokon keresztül végső otthonába. Ugyanakkor a létezés tereiből való visszahúzódás semmiképpen sem volt előzmények és végképp nem következmények nélküli, hiányuk gyakorta érezhető és sokszor válik konkréttá: ez az a „burok”⁵ talán, ami legfőképpen az angyalra utal, de ami nem tölthető már ki a rendelkezésünkre álló élménnyel, vággyal, szellemmel, rettenettel – érvényes „tartalommal”.

Ez akkor válik szembeötlővé, ha látjuk, hogy az archaikus „iszonyat” miként öltött testet az angyalokról gondolkodás során. Hiszen az angyalok nyilvánvalóan a transzcendens **magasság** lényei, s ekként az emberek számára jelenvaló, de megközelíthetetlen régiók **küldöttei** (nevük egykori jelentése szerint), üzeneteik **közvetítői** (szerepük szerint), és **lakosai** (ritka, de jelentős tanúságtevők szerint). **Szabadságuk** földi értelemmel nem érhető fel, ezért ennek tanúsítására – a fonákjáról – **bukásuk** vált a róluk való gondolkodás fordulópontjává.

Gyakorta megjelennek mint a **jóság** bajnokai – ehhez szükséges **erejük** olykor összemérhető a halandókéval, olykor nem, ám minőségileg különbözik az övéktől – s ennek jelentős epizódjai váltak kanonikus hagyománnyá. Áldott

⁵ Lásd: Nadas Péter: *Játéktér*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1988.

tevékenységükkel éppen annak logikáját követik, vagy élezik a végsőkig, amit a jóság jelent az ettől elkülönült földi létezésben, s az üdvözülésben, amit egykor „félelemmel és reszketéssel”⁶ kellett végigvinni. Saját birodalmuk: a megvalósult harmónia és a feltétlen idill tere immár évszázadok óta nagyjából kívül reked minden rendszeres gondolkodáson és igényes esztétikai ábrázoláson, míg érvényes meghatározása, hajléktalanságuk feloldása mégsem történt – nem történhetett – meg.

Definíció helyett – illetve annak kísérleteként – azzal a folyamattal is szembesülni kell, hogy a rettegés megszelídítése, a transzcendencia érzékelésének ősi alternatívái (így például a zsidó-keresztény hagyományba integrált, s mintegy „megszentelt” pogány istenek-hősök-daimónok) miféle lényeket teremtettek. Akikben mégiscsak azokat a vonásokat kellene vizontlátunk, amelyeket emberi identitásunkban megszentelésre érdemeseknek vélünk. Erre utal a modern „angelológia” törekvése is, amennyiben az „ember nem emberi üdvtörténeti környezetét és a vele kapcsolatban álló nem emberi lényeket a teológiai antropológia mozzanataként tárgyalja”⁷. Ez pedig nyilván annak ellentmondásaihoz vezet a történelem folyamán, amit egy idealizált antropológia teremt egy annak minden ízében ellentmondó közegben: az emberi jelenlét maradandó következményeit tükröző és őrző e világban.

Mindaz, ami összegződni tudott egykor az angyalokban, az időben mintha „elfejlődött” volna tőlük, anélkül azonban, hogy következményei nyilvánvalóvá váltak volna. Kierkegaard gondolkodói – pontosabban szellemi és hitbeli – radikalitása tanúja és következménye volt ennek a folyamatnak, s ezért tűnik alkalmasnak, hogy általa lehessen felvetni fontos és angyali kérdéseket: közvetítésre, bizonyosságra, kommunikációra, szabadságra vonatkozóan.

⁶ Pál Apostol levele a Filippibeliekhez, 6:5.

⁷ K. Rahner – H. Vorgrimler: *Teológiai kisszótár*. Szent István Társulat, Budapest, 1980. („Angelológia” címszó.)

Jelentésük ugyan számára sem vált metaforává, ám pontosan jelezte a modern bölcelet és teológia határait és határsértéseit. Ezért lett ennek a szellemi – és írói – radikalizmusnak olyan ihlető hatása a huszadik századi filozófia meghatározó műveire, a dilemmákkal szembenező teológiára – és mindezek „innen” és „túl”: az irodalomra, mint ahol szinte a folyamatosság jogán lehetne Kierkegaard nyomaiba lépni: Rilke, Kafka vagy az orosz „ezüstkor” szerzői ennek maradandó ígérétét váltották be és újították meg.

És ennek során utaltak – bőségesen – az angyalokra. Nem feltétlenül a dán szerző hatástörténetének filológiai metszéspontjain, hanem egy általánosabb és érvényesebb logika nyomán: a felvetett dilemmákat végiggondolva konvencióink mentén és szembesítve a szembeszegülő vagy belesimuló élményeinkkel.

Így lesz különös jelentősége az „angyali” hatástörténetnek – mégpedig az irodalomban elsősorban, ahol valóságos mozgásterükre lelhetek ezek a lények, akik a filozófiából már réges-régen, a teológiából viszonylag későbbben szorultak ki anélkül azonban, hogy bármelyik diszciplína ennek minden következményével szembesülni kívánt vagy tudott volna.

Előre kell bocsátanom továbbá, hogy az angyalokról szólva – és ez módszeremet, stílusomat és szemléletemet alapvetően meghatározza – „nem hívó módon kérdezek”⁸. Ez a hiány eleve megfoszt attól, hogy akár csak a közvetlen élmény reményében fogalmazzak, ugyanakkor feljogosít arra, hogy különféle – egymásnak akár ellentmondó – angyali jelenléteket, és ehhez kötődő élményeket, leírásokat, ezekből fakadó eszme-futtatásokat egyforma távolságtartással kezeljek, és analitikus szándékkal írassak le.

És erre az angyalok, paradox módon, igencsak alkalmasak. Részben azért, mert nemigen ismerünk másféle lényt – beleértve a biblikus szörnyeket és antik héroszokat –, akiknek

⁸ Utalás Heidegger a modern teológiát illető kritikájára. (Lásd: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989.)

megjelenése ennyire függene attól, aki előtt megjelennek. Ugyanakkor önmagukban is szinte a „hermeneutika lényei”, hiszen mégoly határozott üzenetük értelmezéséhez, következményeinek felfogásához elengedhetetlen a kiválasztott „interpretátor”, aki a feltétlen transzcendens közlést mégiscsak a feltételektől megnyomorított e világon kell, hogy közvetítse.

Ez pedig ismét megerősíti a hipotézist, hogy az angyal mint „tárgy” miért nem lehet azonos a „tárgy történetével”⁹. Az „angelológia” ugyanis a korai és érett középkor néhány nagy ívű kísérlete óta – mely történeti kérdéseket nem érintett – ellenáll a diszkurzív gondolkodásnak, analízisnek, tudományos fejtegetéseknek – és éppen ezért nyújt tág teret a közvetlenül transzcendens élményeknek, a gondolati szisztémáknak ellentmondó revelatív felismeréseknek, vagyis egy sajátos, hívő – vagy éppen kételkedő kreativitásnak, a konvenciókat kikezdő érzékenységnek, mely e világ és transzcendencia interakcióit Isten távolodása ellenére is látni és láttatni akarja.

Az angyalokban ugyanakkor, mint archaikus eredetüktől fogva ismerős „Erőkben”¹⁰, szárnyatlan vagy szárnyas küldöttekben, pallossal vagy éppen feminin hajlékonysággal közlekedő lényekben összegződött és kanonizálható formát keresett a zsidó-keresztény hagyományban tovább élő pogány mítoszvilág megannyi alakja, az ősi univerzumra vonatkozó keletkezéstörténetek számos eleme, az emberi érzékelés határoltságának kifejezése és igénye a határtalanságra, illetve a vallásokhoz szükséges transzcendens kommunikáció minden szeszélyes feltétlensége ahogy ezt apokrifek, extatikus tanúk, ábrázolások, eretnekségek, misztikusok és e világi epizódok nyomai is sejtetik.

Eredettörténetük fordulópontja – késői elemzők szerint – Diotima daimónokról szóló revelatív szavaiban sejtethető, a

⁹ Utalás Hegel történetfogalmára. (Lásd: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.)

¹⁰ Lásd a későbbi fejtegetéseket a *Kis angelológia* című fejezetben.

Lakoma dialógusában¹¹, mert azután az istenek és emberek között közvetítő lények alakultak tovább a platonikus daimónizmust követő neoplatonikusban, amit több szakaszban hatottak át a pithagoreus és xenokratészi eszmék, s így találtak utat a zsidó és keresztény tradíciókhoz, illetve az ezekkel olykor szembeszegülő „okkultizmus” felé – majd a létezés törvényeinek és erőinek megismerése és megszemélyesítése irányában (már ha a matematika, a zene, a csillagok járásának kiszámítása, vagy a belső szervek működésének érzékelése efféle módot ad).

Ennek a teljességnek természetesen a differenciálódó tudományos gondolkodás e világában, vagyis az európai középkor végétől meg vannak számlálva az évszázadai, így keresnek majd későbbi bölcselek, teológusok és művészek (néha ezek egy személyben) olyan angyali „sarkpontot”, ahonnan – akár szembeszegülve az angyal dogmatikai jelentésének – mégiscsak megpillantható valamiféle archaikus teljesség és ebben működő felsőbb eredetű szellem. Origenész például az angyalt a lélekhez vélte hasonlónak¹², a középkor univerzália-vitáiban a kommunikáció és a nyelvfilozófia dilemmáit személyesítették meg ezek az égi lények, és így tovább, egészen Tillich modern summázatáig, mely szerint „az angyalok a lét szerkezetének és erőinek konkrét-költői szimbólumai”¹³.

A továbbiakban ennek a szimbólummá válásnak a logikáját és fontosabb epizódjait közelítem meg. Előbb leglényegesebb meghatározóit veszem sorra az úgynevezett „kis angelológiában”, majd annak a változásnak a lenyomatát sorsukban, ami a dogmatika kereteit akarva-akaratlanul áttörő XIX. századi teológiai gondolkodástól kezdődően bekövetkezett, s amit Kierkegaard rendkívül pontosan érzékelt, amikor a maga módján kérdezett „a lét szerkezetére

¹¹ Pietri, Ch.: *Saints et démons: l'heritage de l'hagiographie antique*. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*. Spoleto, 1989. 22.

¹² Schneidermann, S.: *An Angel Passes*. NYUP, New York, 1988. 34.

¹³ Tillich, P.: *Rendszeres teológia*. Osiris, Budapest, 2000. 213.

és erőire”, az angyalok által leírható dilemmákra a hitetlen és a hívő szemszögéből. A szimbolizáció fontosabb példáiként tekintem át létük modern tanúit és megidézőiket, elsősorban az esztétika felségterületén belül, ahol a legjelentősebb kísérletek lehetőségessé váltak. Végül felvetem a konkrét és elvont angyali érvényesség kérdéseit, hogy konklúzióként azt kérdezhessem: létezik-e még bármiféle relevanciája a transzcendencia hírnökeinek, vagy már szimbolizációra sincs módjuk, olyannyira idegen mai világunk és élményeink jellege mindattól, ami a szó teljes értelmében „angyalinak” vagy „angyalnak” még egyáltalán nevezhető. De mégsem távoznak, távolodhatnak, halhatnak meg vagy zsugorodhatnak apró és jelentéktelen epizóddá: jelentés vesztette jelenlétük folyamatos hiány és emlékeztetés.

„KIS ANGELOLOGIA”

(morfológia) A tárgyra vonatkozó első kérdés nyilvánvalóan „morfológiai” lenne, s már itt számos problémával szembesülhetünk. Hiszen az archaikus, transzcendens élmény az angyal genezisénél csak számos áttétellel és hosszú folyamat során ölt körülírható alakot, s még hosszabb idő kell ahhoz, hogy a legfőbb komponensek, a fény, tűz, erő körülhatárolódjanak, s valamiféle jelentés – közvetítés – alkalmaként antropomorfizálódhassanak. És itt az „idő” természetesen inkább élmények és eszmélkedés mentén telik, semmint kronologikusan, egyszerre megformálva és meg is határozva azt a lényt, amelyik kiválik az élményből, de – lényegénél fogva – minduntalan túl is lép saját határain, s túl az e világi érzékelésen.

Az egyik legfőbb funkció betöltése, amely létrejötté indokaként szolgál: a közvetítése – és ugyancsak hosszú folyamat eredményeként jelenik meg mind tagoltabban, végül mintegy üzenetté válik, s ennek megtestesítésére, „verbalizálására” nyílik az angyallal alkalom. Ez a szerepe arra is utal, hogy a kommunikáció ugyan egyirányú még, de annak lényeként otthonossá válik mindkét világban: a transzcendencia magasában (később: a szférák körül), és a teremtmények között is, ha ez utóbbiak többnyire és sokáig rémülten („iszonyattal”) tekintenek a túlnani eredetre és onnan hozott üzenetre, s hasonló zavarral erre az e világon „unheimlich” angyali otthonosságra. Hosszú idő – és nem kevés feloldott ellentmondás – eredménye lesz az a felemás „domesztikáció”, amelynek révén az angyalok előbb hozzászelídülnek az emberi érzékelés természetéhez, majd szinte enyhet kínáló vigaszként hordozzák megjelenésükkel is azt a transzcendens harmóniát, melynek idealizált létezésük és túlvilági ígéretük zálogává válik. Később pedig arra is vállalkoznak, hogy a közlés lényeként emberi üzeneteket

(imákat) is közvetítsenek az ég felé, mint az e világ ügynökei a magasban.

Az egyházi dogmatika vélekedése szerint¹⁴ „tisztá szellemi lény” az angyal, Isten teremtménye, aki szabad akarattal rendelkezik. Ezt az akaratot majd tanúsítani is képesek lesznek egy fontos pillanatban, ekként a szabadságot is, mely akkor a tagadásban válik nyilvánvalóvá, noha bizonytalannal nem csak ott mutatkozhat meg. A „tisztá szellemisség” persze ebben az összefüggésben igencsak elgondolkodtató, hiszen az a vizuális nyelv például, amelyen az angyal kifejezhetővé válik, inkább illusztrálja ezt a „tisztá szellemisséggel” kapcsolatos zavart és így formálja meg az elgondolható lény különféle alakjait. Ennek beszédes példája talán a mennyei otthonosság termékeny dialógusa az „aerodinamikával”, vagyis az a hosszan tartó folyamat, amelynek során a repülés különféle eszközeivel kell felruházni („felszárnyazni”) azt a lényt, amely pedig a maga szellemisségénél, eredeténél, otthonosságánál fogva bizonytalannal nem igényelt efféle végtagokat vagy instrumentumokat a szabad lebegéshez¹⁵.

A korai, tagolatlan élmények differenciálódása és artikulálódása az évezredek folyamán és a különféle tradíciók kölcsönhatásában nemcsak azt jelentette, hogy a valamikor transzcendens rettenet alakját, az eredetmítoszok áldott szörnyetegének szabadságát és félelemkeltő megjelenését mindinkább felváltotta az antropomorf lény, később pedig az idealizált önarckép – de azt is, hogy ennek során maga a közvetítés lénye, a kommunikáció letéteményese szinte szinonimája lett az üzenetnek. Az archaikus parancsok egyetemes szigorát így váltották fel az idomítás konkrét regulái, s ennek nyomán az angyal éppen abban a világban kezdett szelídülni, amelyben egyébként a teremtmény egyre idegenebbnek érezte magát.

De mert az angyalokban mégiscsak megőrződött az archaikus transzcendencia tagolatlan sokkjának megannyi

¹⁴ *Magyar Katolikus Lexikon*. Szent István Társulat, Budapest, 1993.

¹⁵ Erről részletesebben: lásd a szárnyakról szóló szakaszt a későbbiekben.

mozzanata, és mert kialakulása során magába tudta integrálni a dominánssá váló hagyományokon túl az azokkal polemizáló vagy éppen azoknak ellentmondó, ősi, de eleven tradíciókat is, ugyanakkor az üzenet, az értelmezés fontos kérdéssé vált, így az angyali alak, minden konvencionalizálódása ellenére alkalmas lehetett, hogy szimbólum-volta újra eleven jelentéssel teljék meg – akár ellentmondva, cáfolva vagy kiegészítve az őt meghatározó korábbi konvenciókat. Mintha története során „felülírható” volna az angyal az angyallal, mintha azonos lényen belül szemlélhető volna az a kontraszt, amely a hit konvencióinak vágyott, és a kétségeken alakuló nyers hit valóságos karaktere között érezhetővé – az idők folyamán olykor kínzóvá –, majd mind jelentéktelenebbé lett. Míg újra értelmet nem kapott.

(fény) Az egyik legősibb angyali összetevő, s legfontosabb „szinonima” az angyalok létezése számára a fény, a maga áradó végtelenségével, szinte „forrás nélküli” teljességével, olykor vakító erejével, és az e világi létezés feltételét jelentő teljességével: nemigen létezik ennél elvontabb és megjelenésében teljesebb princípiuma a létezés érzékelésének.

Az archaikus fény-imádat – perzsa, asszír, egyiptomi még nem kötődik feltétlenül konkrét lényekhez, még a Nap és a csillagok létezése és ragyogása is lehet következményszerű – talán ők is csak kapják a fényt, nem pedig forrásai annak. Hosszú időt és konkrét tapasztalatok rezignációját igényli a fény összekapcsolódása bármiféle anyaggal vagy lény-szerűvel (égi testtel), de amikor végül mégis megtörténik, az feltehetően az angyalok foganásának lehetőségét jelenti. Erre legpontosabban az iszlám angyal-hit utal, mely szerint maguk az angyalok¹⁶ fényből volnának, míg zsidó, keresztény, gnosztikus és különféle szekták őrizte hagyományokban az angyalokról való gondolkodás, és ábrázolásuk egyik legfontosabb konvenciója az erős, sokszor emberfeletti fényhatás.

¹⁶ *The Encyclopaedia of Islam*. E. J. Brill / Leiden, 1991.

Tanúk és dokumentumok szerint az angyalok a fényből érkeznek – mint saját közegükből – és annak lényeként fényt is árasztanak, többnyire olyat, ami másféle minőségű, mint az e világi fényviszonyok között megszokottak. Ézsaiásnak a Bibliában leírt magasba emelkedése során – mint ezt megidéző apokrif feljegyzések tanúsítják – a megszokott e világi fények, a földiek és földközeliak szinte csak a sötétség árnyalatainak tűnnek¹⁷.

Ami egyben azt a nagyon fontos felismerést is tartalmazza, hogy maga a sötétség is valamiféle fény lehet, és legfeljebb a szemlélő optikája – érzékenysége, tapasztalata, szeme – révén különül el egymástól megannyi árnyalata, de nem szükségképpen lényege szerint.

Ezt árnyalja majd tovább rendkívül gazdagon a gnosztikusok – korábbi tapasztalatokat és hiedelmeket is ötvöző – rendszerre váló tanítása, amely a korai keresztény és zsidó szektákra is elementáris befolyást gyakorolt. Fontos gondolkodóik szerint¹⁸ ugyanis az örökkévalóság „fénylényei” olykor engednek a káosznak, a mélység vonzásának, ahova lepillantva könnyen leszédültek: a magasságból lezuhanva az alsóbb régiókba¹⁹. Az irányzat klasszikus gondolkodója, Mani szerint például maga a világ efféle fényrészecskék elnyelésére szolgáló szerkezet, amelyet Isten azért teremtett, hogy valamiként mégis visszanyerje ezeket a szédült lényeket. Az ember azonban ebben a felfogásban a gonosz demiurgosz műve – szaporodása által továbbterjeszti ezeket a fényrészecskéket, s így válik mindinkább az anyag és a káosz rabjává a valaha ettől független, még mindent átható, árnyéktalan ragyogás²⁰.

¹⁷ *Apokrif iratok. Apokalipszisek.* Telosz, Budapest, 1997. 56.

¹⁸ Erről bővebben: Filoramo, G.: *A gnoszticizmus története.* Paulus Hungurus / Kairosz, Budapest, 2000, és Vanyó L.: *Az ókeresztény egyház irodalma.* Jel, Budapest, 1997.

¹⁹ *Jakab Apokalipszise.* In: *Apokalipszisek,* op. cit.

²⁰ Lásd: *Apokrif iratok. Apokrif levelek.* Telosz, Budapest, 1999. 190.

Rendkívüli hatása lesz mindennek majd a Földközi-tenger medencéjében ekkoriban kialakuló vallásokra, majd az idők során mind árnyaltabbá váló dogmatikára, és ekként az angyalok sorsára. Nemcsak a gnosztikusok kikristályosodó és rendszerré váló világképe révén, de évszázadokon – évezredekben – keresztül érvényes polémiája nyomán, melyet a tételes és konvencionizálódó vallásokkal folytatott: Szent Ágostontól Dosztojevszkijig – és tovább, akár a modern egzisztencializmusig.

A korai gnoszticizmus szerint a tizenkét fény-aión volt az Atyaisten első emanációja, még mielőtt az anyag „támadásba lendült”²¹ volna feltétlen uralmáért. Később az aiótokat az „igazak angyalaiként”²² határozták meg, majd pedig a megvilágosítottak, a küldöttek szinonimája lett,²³ s ennek betagolódása a különféle vallások tradícióiba igazodási pontot jelentett az égi alakok és erők meghatározása számára is.

A fény története a későbbi századokban majd elkülönül az angyalokétól, de nem válik el végleg mindattól, amit az angyalok kifejeznek. A pravoszláv ikonok „fényre festett”²⁴ angyalaitól Rembrandt csupa reflexből és árnyékból szőtt, s mégis fénybe lebbenő égi hírnökeiig folyamatos viszonyítási lehetőséget jelent ez a belőlük is áradó, sugárzó világosság. Ennek egykor feltétlen transzcendens hite – ahogy a korai kereszténység idején a patrisztikában vagy évszázadokkal később az orosz vallásbölcseletben megfogalmazódott – szembekerült hirtelen megmutatkozó jelenségszerűségével, e világosságával, ahogy a reneszánsz képein és a korabeli tudományos kutatás logikájában a fény fizikai energiaként testet öltött, ez pedig újfajta sorsot kényszerített az angyalokra is. Megmaradtak bár égi lényeknek, meg is jelentek ekként, csakhogy fényforrásként nem szolgálhattak olyan feltétlenül, mint azelőtt. Felvillanásuk még lehetséges volt, de nem

²¹ *Apokrif levelek*. Op. cit. 190.

²² *Apokrif levelek*. Op. cit. 168.

²³ Filoramo, op. cit. 253.

²⁴ Florenszkij, P.: *Az ikonosztáz*. Corvina, Budapest, 1988. 92.

válhatott többé tapasztalattá, vagyis mindinkább a belső érzékelés tájaira, s annak fényviszonyai közé száműzettek.

(tűz) Az angyalok „eredettörténetében”, ennek nyomán pedig tulajdonságaik és sajátosságaik között maradandó szerephez jutott a tűz, ennek minden következményével. A fény eredeténél ott sejthető a tűz, mint erre empirikus tapasztalatok is utalnak, bár a világ fölötti, örök fénynek is kifejezése lehet, illetve annak forrásává válhat – mint az archaikus hiedelmekben és mítoszokban rögzített tüzek is példázzák. Fény és tűz között a kapcsolat azonban nem feltétlenül oksági – vagy talán nem e világi kauzalitás működik megsejtett, mitikus viszonyukban.

Az isteni tűzoszlopban, vagy az égő csipkebokorban az Ótestamentumot értelmező korai egyházbölcselet szerint – így nemcsak Isten van jelen, de az ő anyala is,²⁵ mint ez például Jusztinosz és Trifón dialógusából kiolvasható, az angyalok felbukkanása az e világban ritkán, bár akkor feltétlen erővel megmutatkozó isteni beavatkozások során elsősorban ezekben a lángokban szemlélhető. A zsidó angyalhit szerint maga a szeráf „rokona” a tűznek,²⁶ a judaizmus misztikus hagyománya pedig úgy tudja: az angyalokat Isten a tűz folyójából teremtette,²⁷ és ez a genezis határozza meg azután természetüket, morfológiájukat, illetve magyarázatot ad a közelükben rendkívüli – tanúk szerint – halandók számára szinte elviselhetetlen sugárzásra, fényre és hőre. Emberi kapcsolatukban azért is öltenek antropomorf alakot és szelídítik meg velük született tulajdonságaikat, mert különben a másféle – lángoló – lét elhamvasztaná a kiválasztottakat.

Az iszlám angyalai közül Iblis büszkélkedhet hasonló eredettel²⁸, s a büszkeség itt hierarchiát sejtet, bár Iblis számára később végzetest. Amikor az emberekkel való és

²⁵ Vanyó, op. cit. 203.

²⁶ Buber, M.: *A próféták hite*. Atlantisz, Budapest, 1998. 163.

²⁷ Jacobs, L.: *The Jewish Mystics*. Kyle Cathie, London, 1990. 30.

²⁸ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit. („angel” címszó)

közös történetük során vissza-visszatérő – angyali rivalizálás egyik fordulópontjához ér, a felsőbbrendűség indokaként éppen a megfoghatatlan, a teremtő és pusztító erejű tüzes eredet válik legfőbb érvvé: „Én jobb vagyok, mint ő” – mondja Iblis Allahnak –, „engem tűzből teremtettél, őt pedig agyagból”²⁹.

A fény mindenhatóságához mérve ez az eredet azonban – feltehetően – az iszlám számára mégiscsak alacsonyabb rendű, mert a tűzből való teremtés a dzsinnekkel is rokonítja Iblis, akiket Allah a „füsttelen tűzből”³⁰ hozott létre. Ezek a lények azonban legfeljebb kívülről bámulhatják az angyalok világát, talán a neofita utódokat létrehozó ősök értetlenségével, vagy a szégyellt rokonok sóvárgó tekintetével.

A korai kereszténység antik gyökereinek feltárása arra a következtetésre vezet, hogy a „tűzből teremtés”³¹ – például Énokhnál – pogány hagyományokat őriz, és arra az ősi félelemre és vonzalomra utal, ami éltető és romboló természetében, elemi erejében és szelídhetetlenségében, hevében és méltóságában a tüzet minden nép számára a csodálat és iszonyat tárgyává tette. Ez világít a Napban, ez jut földre a villámokkal és a mélyből: a vulkánokból ez bukkan elő – Énokhtól Dániel prófétán át Brjuszovig³² változó hévvel és átalakuló szerepben jelenik meg a tűz, hogy hosszú történelmi tapasztalat és ezzel dialogizáló mitológia, bölcsélet, majd dogmatika szelídítse hevét és zabolázhatatlan erejét mégiscsak elviselhetővé.

Egy alapvető funkcióban azonban története során szinte mindvégig döntő szerepet játszik a tűz: a tisztítás – olykor borzalmas – aktusában. Nemcsak az archaikus „higiéné”

²⁹ *Korán*. Helikon, Budapest, 1994. 7. szúra 12.

³⁰ *Korán*, op. cit. 36. Szúra, 15, és *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit. („Iblis” címszó)

³¹ Daniélou, J.: *Les origines du christianisme latin*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1978. 71.

³² Lásd *A tüzes angyal* című regényét.

élménye ez, annak meggyőződésével, hogy a sterilitás étetéssel elérhető, de összekapcsolódott az archaikus kultuszok beavatásának szertartásrendjével is – mégpedig megsejtett, transzcendens folyamatok e világi tükörképeként. Az angyalok ugyanis a Biblia szerint tűzzel tisztítják meg a próféta ajkát – Jesája (Ézsaiás) így lehet „Isten küldetésének edénye”³³, sőt rendre maguknak az angyaloknak is meg kell mosniuk nyelvüket és ajkukat a tűz folyójában – amelyből valaha létrejöttek –, hogy tisztán énekelhessék a Kodusah-t³⁴.

A tisztító tűz ekként nemcsak transzcendens helyszín lehet későbbi mennyei geográfiákban, de – elsősorban az angyali beavatkozás eszköze annak érdekében, hogy az üzenet hamisítatlanul és makulátlanul juthasson el a címzetthez, akkor is, ha ennek fájdalom, iszonyat, szenvedés az ára. Az emberfeletti közlendő kifejezéséhez szó szerint égő nyelv és lángoló ajkak kellene – a metafora archaikus jelentése ezek szerint egyszerre sejtet beszédmódot – akár radikális erejűt: „gyújtó hatásút”, mint az Ótestamentum prófétáinál –, szükséges kínzást és elvont értelemben orvosi beavatkozást, illetve a kifejezhetetlen hevület jelentésének keresését e világi élményeink között. Mindez tovább él azokban a konkrét és jelképes tüzekben, amelyek majd eretnekeket és boszorkányokat hamvasztanak el, illetve a tűz mágikus szerepében a nem kanonizált hagyományok között.

A szelídebb élmények világában pedig ott van annak hite, hogy az égi eredetű tűz kisebb hőleadással bár, de ott lobog minden teremtményben: a lélek lehet tüzes jellegű, vagy éppen a szellem³⁵, s ez sokféle alakban vált archaikus és közös meggyőződéssé, szinte vallások és korok fölött, egyetemes érvénnyel. A megfoghatatlanság, az erő, a hevület, a belülről áradó forróság, a pislákolás, lángolás, kihunyás érzéki analógiája mind megerősíti azt a tapasztalatot, hogy lényünk egy része – vélhetően a legfontosabb – elsősorban ennek az

³³ Buber: *A próféták hite*, op. cit. 163.

³⁴ Jacobs, op. cit. 30.

³⁵ Például Naziánzoszi Gergely szerint, lásd: Vanyó, op. cit.

alapelemnek a rokona. Otthona pedig bizonyul a ragyogó magasság. Gnosztikusok³⁶ ennek angyali konzekvenciáit is megfogalmazták: a lélek nemcsak fényes és „tüzes jellegű”, de éppen ebben őrzi mennyei eredetének emlékét, s heve, felfelé vágyódása, majd elhamvadása tükrözi ennek az égben otthonos elemnek szomorú, e világi sorsát.

Hogy egykor miként zuhant alá a tűz a föld mélyébe, s hogyan hevítette fel a – sokáig inkább hidegnek gondolt – alvilágot, annak vizsgálata kívül esik angyali tárgyunkon. Noha éppenséggel egy angyal, egyes tanúságtevők szerint: mint a magasból lecsikázó villám³⁷ zuhant a mélybe, s ütött hatalmas sebet bukásával a földön, majd alant hevítette elviselhetetlenné azokat a tereket, ahol az elkárhozottak szenvedtek. Ez pedig arra a „kettős természetre” is utal, ami a tüzet jellemzi: az éltető és romboló erőt, a vonzót és iszonyút, egymástól elválaszthatatlanul. Bent is és kint is – e világon és túl, s a hagyomány az angyalokban is felismeri ennek a dichotómiának a hatalmát. Ezért is kísérte meg a róluk való gondolkodás, eredendő iszonyatuk és vonzásuk nyomán „differenciálni” valamiként és emberi léptékűvé tenni a rettegés és vágyódás különféle fokozatait és módozatait – ahogy a tűzben is alakot ölt. Ennek során választotta el az angyalban is, mégpedig polárisan és ketté, az egykor bonthatatlanul összetartozót, s hasadt meg ekként a tűz jelentése is.

(erő) Emberi viszonyainkban csakúgy, mint a történelemben, a fizikában vagy éppen hitünkben és kétségeinkben az erő meghatározó szerepet játszik, bár igencsak változó alakban és jelentésben, olyannyira, hogy finomabb analízis során kockázatos mindezt egyetlen szóval jelölni. A tömegvonzás, egy pofon, a behódolás a kétségeknek vagy éppen az

³⁶ Ferguson, E.: *A kereszténység bölcsője*. Osiris, Budapest, 1999. 262.

³⁷ Az apokrif szövegekben megőrzött hiedelem irodalmi „utóélete” igen jelentős.

ellenállás nekik miként is vonható, könnyelműen, ugyanannak a kategóriának a kalapja alá?

Eredetében azonban talán mégiscsak vonható. Hiszen a héber „Él”, illetve a görög „dünamisz” valamikor éppen annak az isteni képességnek – erőnek – volt a meghatározása, amely azután a Mindenható szinonimájává vált, s a megnevezhetetlen Isten nevéként az Erőt használta, mint erről kanonizált és apokrif iratok is tanúskodnak³⁸. Ez az erő áradt ki az időben, térben, és mindezekén túl, majd széttagolódott és különféle megjelenési formákat keresett, hogy később visszatérjen eredendő, transzcendens értelméhez.

Az apokrif iratok között Fülöp evangéliuma³⁹ a túlvilágot illetően összefoglalóan mennybeli erőkről szól, Péter evangéliumában pedig a keresztfán kiszenvető Jézus is az erejétől búcsúzik. A fordítás különbsége – Atya helyett az Erő hagyja el a Megváltót – túlmutat mind a nyelvészetben, mind a filológián. Isten ereje ugyanis lényege volna, ez az, ami Jézus fogadásakor „megárnyékozta” Máriát a kanonizált evangéliumban⁴⁰, s majd a lélek: a szellemi erő távozásával leheli ki lelkét a Megváltó maga, mert ezzel az „Él” visszaáramlik az Atyához, az őt elhagyó „dünamisszal” élete is elhagyja.

Isten tehát kiárasztja és visszavonja erejét: szellemi hatalmát – mint ezt Jusztinosz később megfogalmazza⁴¹ –, ez a mozgás azonban különféle szellemi lényekben: angyalokban, kerubokban is alakot ölt, hogy működésükkel érvényesítsék a Mindenható akaratát, majd maguk is visszahúzódnak, hogy némi távolságból szemlélhessék ezeknek az erőknek a hatását, sorsát, megnyilatkozását az e világ másféle hatásokban gazdag „erőterében”. Ennek a megsokszorozódásnak az eredete ugyancsak archaikus

³⁸ Lásd például: *Ezdrás negyedik könyve*. In: *Apokrif iratok. Apokalipszisek*. op. cit. 25.

³⁹ Vanyó, op. cit. 162.

⁴⁰ Lukács evangéliuma, 1:35.

⁴¹ Rugási Gy.: *Epheszoszi történet*. Latin betűk, Debrecen, 1998. 58.

élményekre, illetve az azt megőrző antik világgép több elemére támaszkodik. Fontos előzményként éppen Platónra⁴², aki azt fogalmazta meg, hogy az ideák is úgy érvényesülhetnek az anyagi világban, úgy hatják át annak egészét, miként a kánoni hagyomány „dünamiszta” – így a materiális világban „dinamizálják” legkülönfélébb elemeit –, anyagban és e világi tereken vezérelve a felsőbb szellemet.

Ezeknek az ideáknak és a hozzájuk tartozó „dünamisztnak” találják meg azután későbbi gondolkodók a formáját az angyalokban – így például az egyházatyák közül többen, jelentős hatást gyakorolva a tradíció további sorsára⁴³. Azt ismerve fel ennek nyomán, hogy az angyalok bizonyítan annyan vannak, mint az ideák maguk, így tehát minden dolognak volna saját anyaga. A rendszert teremtő teológiai és bölcséleti gondolkodás a történelem során erre még többször visszatér: hogy miként is rendelhető a szellem a tárgyhoz, miként hatja át az anyagot az immateriális – és miképpen kelti életre ezáltal. Hiszen az ebben érvényesülő erő nem más, mint az élet. Az angyali szerep tehát a megelevenítésé: az önmagában halott és szellem nélküli világ általuk telik meg az élet „dünamiszával”.

Isten neve az Ótestamentumban kimondhatatlan, a megnevezéshez, a megszólításhoz kötődő archaikus erő félelmet kelt. Korai rítusok és napjainkig is eleven mágikus hiedelmek sokszor a megnevezés hatalmával élnek – nevéükön szólítva meg a megidézett szellemeket, lényeket és angyalokat, utasítva ezzel őket, vagy általuk fohászkodva a legfőbb Erőhöz, a megnevezhetetlenhez, de közvetetten befolyásolhatóhoz.⁴⁴ Az angyal ilyenkor megszemélyesített, és – egyes hagyományokban – tiltott névvé változik tehát,

⁴² Dodds, E. R.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge University Press, Cambridge, 1965. 37.

⁴³ Lásd erről bővebben: Campanella, T.: *Le creature sovranaturali*. Roma, 1970. 17.

⁴⁴ Erről bőségesen tudósít a Kabbala. Lásd: Scholem, G.: *Kabbalah*. Dorset Press, New York, 1987.

amely zsidó „eretnkségekben” önálló hatalomra tesz szert⁴⁵, Ábrahám apokalipszisében pedig fel is bukkan az az angyal: Jahoél, akiben éppen maga a kimondhatatlan, a legfőbb név lakozik⁴⁶.

E világi erő és a kimondott szó közös testetlenségének kollíziója sokszor nagyon is konkrétá válik – bár soha nem válhat olyannyira e világivá, hogy az erő pusztá fizikai hatás legyen. Keveredjen bár Jákob testi közelharcba az angyallal, bukkanjanak fel égi lények a csatákban fegyveresen, felmentő sereggént vagy szabadító vitézek gyanánt, hatalmuk éppen abban van, hogy erejük összemérhetetlen bármiféle e világi erővel. Az égi birkózónak elég csak megérintenie a pátriárka csípőjét, hogy diadalt arasson, máskor az angyal mindössze rápillant az ellenfélre, és máris elementáris hatással érvényesül a feltétlen fölény. Ami erőnek tűnik – olyasminek tehát, amivel másféle, nagyobb erő a siker reményében szembeszegezhető – lényegét tekintve mégsem az, hiszen ellentmond mindenféle konkrét tapasztalatnak, értelmezésnek, mert ellentmond e világi élményeinknek is. És éppen ebben van hatalma: hogy ugyanakkor nem elgondolhatóan.

Ezért is zavarba ejtő, amikor ennek az erőnek a későbbiekben valamiféle képi ábrázolásával kísérleteznek: ahogy vonzás, gravitáció, lendület önmagában nem rögzíthető, úgy bizonyos ez az angyali princípium sem az. Következései, hatása persze már látható és láttatható, de ilyenkor a látszat éppen azt fedi el, ami kimondhatatlanul és feltétlenül rejlik mögötte. Ezért érthető mindenféle idegenkedés – ősi eredetű vagy modern – a látszattal és a felszín megörökítésével szemben, mert szakítani próbál a „tükör által homályosan” átható pillantásával, a plátóni ideák barlangbeli árnyképének szükségképpen korlátozott érzékelésével és érzékeltetésével – és hiábavaló igyekezettel próbálja konkrét látvánnyá változtatni az érzékfelettit.

⁴⁵ Rugási, op. cit. 70–6.

⁴⁶ Rugási, op. cit. 70.

Hosszú és tanulságos kitérők után kapják vissza majd az égi lények archaikus erejüket, magasabb szinten oldva fel az intellektuálisan feloldhatatlan szemléleti krízist, és így erősítve meg jelentését: mint a transzcendens hatalom megmutatkozását. Az angyalok és démonok azoknak az alkotó és romboló erőknek mitológiai nevei – vallja summázatában Tillich⁴⁷, amelyek beleszövődnek a személyiségbe, emberi csoportokba, helyzetekbe, és különféle módokon és formákban küzdenek egymással. Nem lények tehát, hanem „léterők”, olyan princípiumok, amelyek létünket meghatározzák, ám amelyek önmagukban is többszörösen meghatározottak. És itt ismét a jelentés határáig jutunk, mert archaikus értelemben kellene újrafogalmaznunk, mi is az erő, ha egyszer valóságos hatását látni kívánjuk.

(attribútumok) Mégsem kerülhető meg annak kérdése azonban, hogy végül is hogyan „perszonalizálódik” a fény, a tűz, miféle alakot ölthet ez az erő, amikor a világban hatni kíván, hogyan jelennek meg a különféle transzcendens funkciók, amelyeket angyalinak ismerünk, és miként rögzíthető – ha nem is a képi ábrázolás számára, de legalább a róla való beszédben? Vagyis miféle attribútumok szabják meg az angyalokról való gondolkodás kereteit?

A kérdés azért tehető fel, mert rendszeres egyházi dogmatikákból az utóbbi évszázadokban többnyire hiányoznak az alakjukra⁴⁸, létformájukra, funkcióikra vagy akár egykori bukásukra vonatkozó szabatos válaszok, és mintha ez a hiány és homály volna rendre megerősödő, paradox érvényességük egyik fő mozgatóereje. És nem volt ez másként az angyalokról való gondolkodás jelentős

⁴⁷ Tillich, op. cit. 268–9.

⁴⁸ Lásd például: *New Catholic Encyclopaedia*. McGraw-Hill, San Francisco – Toronto, 1967. *The Oxford Companion to Christian Thought*. Oxford University Press, Oxford, 2000. *Encyclopedia delle religioni*. Vallecchi editori, Roma, 1970. *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan, New York, 1987.

hagyományában sem: Scholem elemzi annak ellentmondását⁴⁹, hogy az angyalokkal egyébként benépesített kabbalisztikus hagyományban, éppen virágkora: a XIII–XIV. század során nem alakult ki rögzült angelológiai rendszer. Egységes struktúráról nem lehet beszélni, hiszen gondolkodóról gondolkodóra változtak a gondolkodás keretei, s bár ez ihlető lehetett, ám akadályává vált a tradíció egységesülésének, a közös fogalmi- és kategóriarendszer kialakításának.

Hiszen ennek tudatában is egynek, de legalábbis egyféleképpen gondoljuk az angyalt, noha az idők folyamán állandóan és alapvetően változik – ám változásaiban is többnyire „egynek” gondolták, ezért olyannyira tanulságos, miként vélekedtek különféle tradíciók, vallások, korok és gondolkodók az egyedül lehetséges angyali alakról és annak jellemzőiről. Számunkra ismert, különös és jellegzetes konvenciói azonban éppen akkor rögzülnek, amikor elevensége és érvényessége homályosodni kezd, hogy erre majd a kiürült jelentéssel szembeszegülő, eleven hit ébressze rá a ritka és kései tanúkat.

Az ótestamentumi hagyományban az angyalra utaló héber szavak legkorábban a „hatalmas”-at fejezik ki (abbirim), vagy „istenek”-ről (elohim) szólnak – éppen a monoteizmus keretei között –, illetve Isten fiai lesznek angyalok, ahogy ez a Bibliában is olvasható⁵⁰. Későbbi elnevezéseiben ott a küldött (malekh) jelentése, de sokaságuk szinonimája lehet az „ég serege” is⁵¹. Helyzetük szerint ők Isten udvartartásának tagjai: trónusát hordják, kocsiját húzzák, birodalmát őrzik, dicsőségét zengik, sőt: olykor éppenséggel szárnyául is szolgálhatnak⁵².

E világi megjelenésük azonban Ábrahám számára három férfi és nem több. Még Dániel is úgy írja le az előtte

⁴⁹ Scholem, op. cit. 73.

⁵⁰ Graves-Patai: *Héber mítoszok*. Gondolat, Budapest, 1969.

⁵¹ Maróth, M.: *Angyalok az iszlám tanításban*. Pannonhalmi Szemle, 1995/4.

⁵² *Biblikus teológiai szótár*. Szent István Társulat, Budapest, 1986.

megjelent angyalt, mint aki „egy férfiú”, mégpedig „gyolcsba öltözve és dereka ufázi arannyal övezve. És teste olyan, mint a társiskő, és orczája olyan, mint a villám, és szemei olyanok, mint az égő szövétnekek, karjai és lábatája, mint az izzó ércnek színe, és az ő beszédének szava olyan, mint a sokaság zúgása”⁵³. Az angyal megjelenésére a többiek elfutnak, Dániel előbb „orczájára” esik, majd egy kéz felsegíti „térdeimre és tenyeremre”. Négykézlábra tehát, mintha állatként szemlélné a nála hatalmasabbat.

Az állati vonások pedig éppen nem idegenek az angyaloktól. Ezékiel látomásában⁵⁴ a villámlásból „négy lelkes állat formája tetszék ki”, mégpedig szárnyakkal, szemekkel, kezekkel a tér mind a négy irányában, hogy jártukban ne kelljen megfordulniuk, ha a lélek mozgását követik. És „orczájuk formája vala emberi orcza, továbbá oroslán orcza mind a négynek jobbfelől, bika-orcza mind a négynek balfelől, és sas-orcza mind a négynek hátul”. Vagyis az angyalok „zoomorfíja” ekkor még pontosan őrzi az ősi – talán totemisztikus – hagyományt, Isten udvartartásában biztosítja továbbélését, sőt: megszentelését a bibliai tradíción belül. A négy állat ugyanis mind „királya saját fájának”, az angyal rész-elemeiként a saját világában legfenségesebb lények emelkednek itt Isten közelébe⁵⁵, hogy ezzel hirdessék és kiteljesítsék az egész univerzumon uralkodó Mindenható fenségét.

Ehhez a magassághoz persze az is hozzátartozik, hogy lényei tiszták, makulátlanok. A pogány istenek esendősege nyilvánvaló volt, és esetleges kicsapongásaik, erőszakosságuk, tolvajlásuk ellenére vagy révén voltak istenek – a monoteizmus idealizált istenével azonban nem fér össze efféle árnyék, és környezetéből sem vetülhet rá. Amikor tehát az angyalok története és attribútumai magukba

⁵³ Dániel próféta könyve 10:5–6. (Idézetek során Károli Gáspár fordítását használom.)

⁵⁴ Ezékiel próféta könyve 1:1–28.

⁵⁵ Jacobs, op. cit. 19.

integrálják a korábbi – törzsi és archaikus – kultusz jegyeit és jellemző vonásait, ennek csak fényes oldalával tehetik: meg kell szépítenie azt, ami bizony nem volt szép, s azt, ami egyáltalán nem szépíthető meg, bizony ki kell rekeszteni a megszentelt tradícióból, s átengedni a rövidesen „perszonifikált” sötétség képviselőjének és udvartartásának.

A kairói Geniza szerint⁵⁶ Ezékiel látomása talán csak a Kebar vizén tárult fel: a kiválasztott tanú ott szemlélhette a megnyíló eget és lényeit – vagyis homályos tükörben mindössze, és a sodró idő felszínén. A hagyomány eredete így módot ad továbbalakítására, ahogy tisztázásra és töprengésre is, s ez meg is történik a tradíción belül és rajta túl. Az anyagként megjelenő lények elsősorban a leghatalmasabbra: a Mindenhatóra utaltak, minden különlegességükkel együtt is csak az ő ornamentikája lehettek, mégpedig funkcionálisan: mint közlekedőeszköze szárnya, szekere, a „merkába”, ahogy ez a zsidó misztikus hagyományban fontos szerepet kap majd. Ezékiel látomásában a megpillantott kerekék így nyernek további értelmet, és az isteni mozgás korlátlanságának zálogaként mutatkoznak meg. És mivel ezáltal a mindenség mozgásáról van szó, az égi szekér küllői, rázkódása, keréknyoma nyilvánvalóan elsősorban az égbolton szemlélhető: az univerzum harmonikus, hatalmas körforgásában⁵⁷, az angyalok által mozgásban tartott, isteni kozmoszban.

A nyilvánvaló zoomorf vonásokon túl tehát hatalmas kerekék, s ennek irányát és gördülését meghatározó transzcendens utalások sokasága teremtette meg azt az angyali alakot, elemek sajátos „kollázsát”, amely integrálni tudta az isten közeli lények legfőbb attribútumait, s hosszú időre határozta meg, dominánsan bár, de nem kizárólagosan a látomások „terét”. Együtt a mindezt betöltő villám, fény, tűz, szivárvány, hangok atmoszférikus teljességével, és igencsak

⁵⁶ Jacobs, op. cit. 28.

⁵⁷ Godwin, M.: *Angels – An Endangered Species*. Simon and Schuster, New York, 1990. 75–7.

eltérően azoktól, amiket ma vélünk angyaloknak. Bár sorsuktól éppen nem függetlenül.

Az angyal-alakban szemlélhető archaikus „kollázs”, hatások és vonások integrálódása egyszermind motívumok és hiedelmek összegzése is volt: eredettörténetükre utalva és különféle elemeiben megőrizve azt a régtől zajló, s nagyon tág értelmű dialógust, amely a transzcendencia élménye és kifejezésformájának különféle lehetőségei között zajlott, tradíciókon belül, s azok fölött, s amelynek nem „tárgya”, hanem „eredménye” volt az angyal. Pontosabban: mintha a dialógus folyamatának kifejezése volna az égi lény maga, semmiképpen nem egyszerű „konklúziója”. Ilyesmi ugyanis sokáig nem jöhetett létre, az égi jelenlét még érvényes volt és kiszámíthatatlan, amikor pedig teoretikusan vagy dogmatikailag zárták volna le ezt a morfológiában elevenen zajló párbeszédet, az éppen az élmény és megformálási lehetősége elnémulására utalt – végleg kiiktatva eredendő drámaiságát, mely az archaikus élmény közelében pedig igencsak eleven volt.

Mindez „történetileg” is követhető, mind a vallások genezise során, mind pedig az angyalokban megformált, különféle antropológiai lehetőségek mentén: vagyis az isten-szemlélet és az ember-szemlélet kölcsönhatásainak időben és változatokban gazdag kollízióiban.

A történettudomány és az archeológia kutatásai szerint az archaikus angyal-képzetekre – vagyis az idézett ótestamentumi vízióra, illetve a Biblia terében felbukkanó további angyalokra – eredendően a sumér, babiloni természetfölötti lények ábrázolása hatott.⁵⁸ A perzsa hírnökangyal, Vohu Manah konkrét vonásokat kínált az addig alakjában meghatározatlan lénynek, s mert neve a „Jóakarát” szóösszetétellel írható körül, és mert ő volt az, aki feltárta Zoroászter előtt Isten szándékát⁵⁹ – szerepe is csaknem

⁵⁸ Godwin, op. cit. 20.

⁵⁹ Godwin, op. cit. 8.

angyali, ahhoz hasonló, ahogy Gábriel arkangyal sugallja majd Mohamed prófétának Allah szavait, a Koránt.

Ezt a hipotézist támasztja alá, hogy a babiloni fogság nyomán jelentős alakuláson ment keresztül és formálódott tovább a zsidó angyal-hit, s ebben – kutatók szerint a zoroaszteriánus hatások erőteljesek maradtak.⁶⁰ Maga az isteni hírnök tehát, mint megszülető, önálló lény, mint a transzcendens kommunikáció egyszerre rémisztő és vigasztaló alakja legősibb formájában és hagyományteremtő erejében sokat merít asszír-babilóni eredetű, hasonló lények vonásaiból⁶¹. Létrejötté nyomán alakulása is folyamatos, ez pedig térben – konkrét, földrajzi térben – és időben is követhető. A geográfia ugyanis ebben az összefüggésben nem csak tájakat, de az ott élő népeket is jelenti, tehát hagyományaikat, hiedelmeiket – és antropomorfizált égi alakjaikat is, így az angyalok „utazása” szinte része volt a genezisüknek: mert ez a keletről nyugatnak megtett út vezetett el végül az angyalokhoz.

Ezt a folyamatot pontosan követi – és továbbvezeti – a dominánssá váló vallási centrumok elmozdulása: Babilonból Jeruzsálembé, majd onnan tovább Alexandriába és Rómába, vagyis az európai hagyományok számára ismerős angyalok világába. Ugyanakkor meghatározó erővel tűntek fel Antióchiában, Bizáncban, terjedtek el a Földközi-tenger medencéjében: különféle – sokszor ellentétes – hatásokat felszíva, közvetítve, keverve majd letisztítva, s megörökítve egyetemessé váló dogmában, képből, kultuszban.

Az archaikus eredetű, majd a bibliai hagyományban rögzített angyal-képzet a kereszténység kialakulása során a szinkretizmussal találkozók, közöttük jelentős szerepben a hellenisztikus tradíció szárnyas lényeivel, és mindezekkel

⁶⁰ Godwin, op. cit. 20.

⁶¹ Lásd a korábban idézett egyházi és vallástörténeti enciklopédiákat – mint amelyekben megfogalmazódik ez a nézet. Továbbá: Biedermann, H.: *Szimbólum-lexikon*. Corvina, Budapest, 1996. *The Jewish Encyclopedia*. New York – London, 1901.

együtt jelentős hatást gyakorol az ekkoriban kialakuló különféle szektákra és követőikre. Így hat például az esszénusokra, akik kifinomult angyali rendben gondolkodnak⁶², míg a korszakban meghatározó jelentőségű farizeusok másféle világgép szolgálatában gyakorolnak döntő hatást az ekkoriban alakuló mágiára és némiképp ennek alárendelt angyal-hitre. Később pedig távolabbi vidékek hívői vesznek részt az angyalok „utazásában”: örmény, kopt hatások mitologikus hagyományai és alakjai keverednek⁶³ az alakulóban levő elképzelésekkel: gyakorta élményszerűen. A korabeli apokaliptikus írásokban (Énoknál elsősorban) feltárul az a „rejtett világ”, amely konkrét elképzelésekkel töltené ki az ekkoriban még alakuló hagyományban sokszor csak jelzett helyeket, lehetőségeket, s ezekben élő alakokat. Más irányzatok éppen polémiájukkal vagy tagadásukkal segítenek meghatározni az angyalok jelentőségét: a szadduceusok például semmiképpen nem ismerik el létezésüket, s a polémia ereje és súlya sejteti rendkívüli fontosságukat.

A judaizmuson belül a későbbiekben a poszt-talmudi misztika szolgál számos példával az itt létrejövő angyali mozgástérre⁶⁴, illetve a korábbi meghatározatlanság – „kitöltetlenség” – a Kabbala létrejöttének és inspirációjának is fontos indítéka lesz⁶⁵, és hosszú évszázadokig hat még termékenyítően a megszilárduló angyal-kultuszra.

Mindennek felelevenítése azért fontos, mert meghatározza a korai kereszténység teológiai és „szervezeti” kialakulásának kontextusát, az angyalok révén pedig vízióvilágának rögzítésével megalapozza ábrázolási konvencióit is. És mivel az új hit központjai ekkor még nem Rómában – de már nem is Athénben – jöttek létre, hanem Alexandriában és

⁶² Lásd: *The Jewish Encyclopedia*, op. cit. („Angel” címszó)

⁶³ Scholem, op. cit. 8–10.

⁶⁴ Lásd: *The Jewish Encyclopedia*, op. cit.

⁶⁵ Scholem, op. cit. 8.

Antióchiában⁶⁶, ez folyamatos szellemi kapcsolatot jelentett gnosztikus gondolkodókkal, zsidó szektákkal, neoplatonikus bölcselőkkel, illetve a klasszikus antikvitás továbbélő és metamorfózisaiiban is eleven hagyományaival. Ugyanilyen fontos volt a korabeli „irodalmi hatások” szerepe éppen az angyalok érzékelésében és érzékeltetésében – számos regényes vagy költői motívum talált innen utat későbbi dogmatikákba és kanonizált epizódokba – még akár szerelmi történetekből eredő csodálatos fordulatok is⁶⁷, pikareszk-kalandok, vagy egyéb természetfeletti motívumok, amelyek főként frappáns tömörségüknél és a csodát legerőteljesebben érzékeltető művészi erejüknél fogva válhattak kanonikusan is halhatatlanná.

A hagyomány nem kanonizált része – történetek, alakok, motívumok – azután „felszívódtak” a mediterrán régió sokféleképpen tagolt vallásos, misztikus vagy éppen mágikus tradíciójában, majd vándoroltak, visszatértek, alakultak tovább. És ezt követték az angyalok is: többféle hagyomány és hitvilág metszéspontján, olykor egymásnak ellentmondó értelmezési sémák keretei között felbukkanva, majd hirtelen kiemelkedve, szembesülve a konvenciókkal, és azután vagy letisztulva mintegy az írásban rögzített, terjedő és egységesített vallási hagyományban, vagy pedig kirekesztve belőle, esetleg éppen a hiedelemvilág artikulálatlanabb vagy veszedelmesebb régióiba száműzve.

Nyugat-Európában elsősorban a kereszténység dogmatikai rendszerében rögzültek az angyali konvenciók, ám itt is a kezdetektől folyamatos „dialógust” folytattak a pogány hiedelmekkel. Az angyalok szempontjából főként az archaikus népi mitológiák és ehhez kötődő képzeletvilág alakjai: a tündérek, manók, szárnyas égi lények szerepe volt meghatározó. A kontinens keleti felén azonban a Bizáncban létrejövő, rendkívül eleven szellemi centrum szívta fel és integrálta a keleti és pogány hatásokat, amelyekkel együtt

⁶⁶ Vanyó, op. cit. 317.

⁶⁷ Lásd például Tóbiás apokrif történetét a későbbiekben.

nagyon eleven angyal-kultusz alakult ki – majd pedig a terjedő iszlám játszik döntő szerepet a maga igencsak tagolt és domináns szerepű angelológiájával, az európai tradíciókban rögzítettéknél sokszor fontosabb és közvetlenebb szerepet játszó égi lényekkel. Nem „ellenséges” vagy idegen szellemi hatások mérik itt össze erejüket – ha a hatások alakja a történelemben konfrontáció formáját is öltheti –, ellenkezőleg: hiszen már a genezis idejétől, a VII. századtól az iszlámra erőteljesen hatnak a zsidóság és korai kereszténység hagyományai. Mohamed a hivatalos tanítás rangjára emel számos elemet az Aggadából, illetve zsidó apokrifekből⁶⁸, ahogy a keresztény egyházatyák gondolkodása és tevékenysége is erőteljesen hat az alakuló mohamedán hitvilágra, sokszor betagozódva a népi és plebejus hagyományba⁶⁹, máskor éppen az értelmiségre gyakorolva jelentős befolyást. Ugyanakkor az iszlám, erőteljes és évszázadokon át tartó expanziójával, illetve rendkívül fejlett szellemi életével képes lesz az archaikus tradíciók felszívására és továbbítására is, Európában és túl. A dzsinn-hiedelemben például megőrződik a beduin eredetű, ősi pogányság számos motívuma és elképzelése⁷⁰, mégpedig az elvontabb, a testetlenebb angyal-víziókat ihletőek, amelyek szinte természeti jelenségként bukkannak elénk, de erejük mégis természetfeletti: hatalmas és mágikus. A középkoron keresztül az iszlám folyamatosan közvetíti az arab bölcséleti irodalmon keresztül némiképp átformált görög, zsidó, perzsa forrásokat⁷¹, részben Európa déli és keleti részei felé, mind erőteljesebben az észak-afrikai régióban, illetve meghatározó erővel az európai hagyománnyal ekkoriban igencsak ellentmondásos kapcsolatot létesítő Szentföldön.

Az angyalok „térbeli” mozgása, alakváltozása, elrendeződése és elhelyezkedése azonban nemcsak a geográfia és a történelem terében követhető, de – ezekkel

⁶⁸ Goldziher, I.: *Az iszlám kultúrája*. Gondolat, Budapest, 1981. 792.

⁶⁹ Maráth, op. cit. 48.

⁷⁰ *Encyclopedia delle religioni*, op. cit.

⁷¹ Goldziher, op. cit. 880–3.

persze szoros összefüggésben – a „teremtés terében” is. Tájaktól, országoktól függetlenül, az egész világban, szinte hagyományok fölött, általános meggyőződés szerint. Egy apokrif levélben ez így olvasható: „amikor közeledik az Isten, az angyalok eltűnnek a gyümölcsök közül, a mélységekből, a fákból”⁷². Vagyis mindaddig ott voltak. És ha majd Isten távozik, helyükre – feltehetően – ismét visszatérnek. Hasonlóképpen vannak jelen, mint voltak egykor a görögség daimónjai, vagy más mitológiákban a különféle tájakhoz, tárgyakhoz, természeti jelenségekhez rendelt lelkek, lények, szellemek, hiszen mozgató és mozgatott között mégiscsak így értelmezhető legkézenfekvőbben valamiféle kapcsolat.

Origenész írásaiban szemléletesen követhető az a folyamat⁷³, ahogy az angyalok szinte a pogány istenek és természetfeletti lények „közös emlékezeteként” élnek tovább, megkeresztelve, de termékenység-kultuszok részeseiként játszanak szerepet a gyümölcsök növekedésében, állatok szaporodásában – általában: a dús mindennapokban s az ünnepek megszentelésében. Philón felfogása szerint a „szublunáris” világban a természetben, technikán, betegségeken s az élet másféle mozzanatain démonok uralkodnak, s ők válnak közvetítőkké e világ és túlvilág között – a maguk jó vagy rossz természetének megfelelően áldás vagy átok formájában⁷⁴. Az univerzum efféle átszellemítése – spiritualizálása – ekkor már kimondva vagy kimondatlanul, de megteremti az angyalok betölthető helyét, bár sokáig nem különülnek el a negatív és a pozitív erők – no és hogyan is ítélné meg egy halandó, hogy mikor mi válik a javunkra vagy a kárunkra.

Kiváltképp akkor nem különíthető el pontosan, amikor a teremtés számos mozzanata – elsősorban anyagisága – szembeszegül a magasabb rendűvel, a szellemivel, így erőteljes kritika tárgyává válik, melyben a rendkívüli hatású

⁷² *Apokrif iratok. Apokrif levelek.* Télosz, 1999. 45.

⁷³ Schneiderman, op. cit. 28.

⁷⁴ Pietri, op. cit. 23.

gnosztikusok jutottak a legmesszebbre. És befolyásuk meghatározó volt számos zsidó szektára, majd pedig a kereszténységre – és ez a hatás a teremtés működésében, a közvetítés dilemmáiban, a testiség kérdésében és a megváltás jelentésének változásában akár napjainkig is nyomon követhető.

(gnózis) A zsidó-keresztény hagyományban – visszatekintve az évezredekre – az angyalok mindinkább a teremtés „apologétáiként” jutnak szóhoz, Isten művét dicsőítve égi kórusukban. A gnoszticizmus azonban kialakulásától eredendően szemben áll ezzel a harmóniát sugalló mennyei konszenzussal. Markión szerint például az ótestamentumi zsidók istene csak egy nyomorúságos világ teremtője volt,⁷⁵ ám az is lehetséges, hogy éppenséggel a démonok – vagy csak egyetlen gonosz demiurgosz – hozta létre ezt a világot a maga földhözragadtságában. Azért tette, mert eredendően rossz volt, de az is lehet, hogy csak ügyetlen, aki nem képes semmi jobbra⁷⁶. A logika nyomán azonosíthatóvá válik Jehova és a Sátán, amiből pedig az következhet, hogy az anyagi világ olyan börtön, amelyet berendezett számunkra a transzcendens gonosztevő, s amelyen elsősorban a maga angyalaival uralkodik⁷⁷.

Rendkívüli lesz mindennek hatása a későbbiekben. Hiszen ha az ember rabjává válik a számára ellenséges kozmosznak – akár azért, mert valaha bűnöket követett el, s most vezekelnie kell értük⁷⁸, akár ártatlanul és csak a Mindenható szeszélyéből –, akkor feltétlenül és mind erősebb sóvárgással visszavágyik abba a tökéletességbe, amelyről csak homályos emlékei lehetnek, s amelynek éppen halhatatlan és anyagtalan része: lelke a tanúja és záloga. Ehhez a mennyei hazataláláshoz azonban meg kell szabadulnia anyagiságától, sőt – bizonyos

⁷⁵ Vanyó, op. cit. 56.

⁷⁶ Vanyó, op. cit. 54.

⁷⁷ Dodds, op. cit. 16. és Godwin, op. cit. 10.

⁷⁸ Dodds, op. cit. 23.

gnosztikus tanítások szerint – át kell jutnia az égbolt hét szféráján, amelyeket mind szigorú angyalok őriznek⁷⁹, akik vagy átengedik önként, vagy meg kell vívnia velük, hogy végre érvényesíthesse a lélek jogát örökkévaló otthonához.

Másféle felfogás szerint – Szaturniosz, Menandrosz, a II. század gnosztikus doktorai – úgy vélték, az „Ismeretlen Isten” volna a legfőbb instancia, őtőle eredtek egykor az angyalok – ők teremtették a világot, benne pedig a legfelső hatalom fénylő képmására az embert⁸⁰. Isteni segítség híján azonban ez az angyali tákolmány csak féregként volt képes mozogni, mígnem a Legfelsőbb Hatalom küldött neki egy szikrát, hogy kiegyenesedjen, önmaga lehessen, és ezzel valóságos életére keljen.

Ez megmutatkozhatott a korszakban kialakuló angyalimádatban – Kolossze és Korinthosz gnosztikusai körében⁸¹ –, de azt a meggyőződést is megerősíthette, hogy a zsidók istene volna a hét teremtő angyal. Ekkor azonban a velük szemben érkező Krisztusnak kell megdöntenie hatalmukat, harcba bocsátkozva ezekkel az égi lényekkel, hogy a megváltott emberrel együtt majd elfoglalhassa helyét a vele egylényegű, az angyaloknál hatalmasabb Isten közelében⁸².

A gnosztikus megváltó más irányzatok szerint nemcsak Krisztus lehet, de akár az ellenpólusa is. A gnózis „az újszövetségi görögben egyszerre jelent megismerő, szexuális és misztikus egyesülést”⁸³, tehát polémikusan is érvényesülhetett a keresztény tanításokkal szemben. Ennek alkalmá és jelképe a zsidó-keresztény hagyományon belül éppen a megvetett és elutasított kígyó lehetett mint a tudás eredendő közvetítője⁸⁴, aki ezzel lehetővé tette az isteni –

⁷⁹ Rouche, M.: 'Le combat des saints anges et démons: la victoire de Saint Michel'. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*, op. cit. 561.

⁸⁰ Filoramo, op. cit. 334.

⁸¹ Vanyó, op. cit. 52.

⁸² Filoramo, op. cit. 335.

⁸³ Tillich, op. cit. 91.

⁸⁴ Vanyó, op. cit. 260.

számára bornírt – konszenzus megtörését, a tudás révén az Istenhez való hasonlatosságot ajánlva. Így alakult ki a gnosztikus szektákban Éva, Káin, a szodomiták imádata – és ezzel együtt a kígyó kultusza⁸⁵. Az ofita szekta archaikus illúziókra is építhetett ebben: a görög „jó szellem” lényére, az „Agathosz Daimón”-ra, melynek alakja, daimónsága dacára – vagy miatt – ugyancsak kígyó volt⁸⁶.

A kígyó felbukkanása az európai hagyományok között ezért is sokatmondó: képekben, mágiában, szavakban lehetett jelen, majd összekapcsolódott a Sátánnal, illetve a lázadó és elbukó angyalokkal, végül agóniája Szűz Mária talpa alatt és végleges démonizálódása sokkal több lesz, semmint az édenkerti csábító nosztalgikus vagy kaján megidézése, kritikus pillanatokban. A késő ókor kígyóimádó szektáitól a modern gnosztikus hagyomány felbukkanásáig a jelentős hulló arra alkalmas, hogy újra és újra a teremtés hamis konszenzusára utaljon, az embertől megvont tudásra, az emancipátlanságában önelégült teremtményre⁸⁷ – mindarra tehát, aminek a hagyományok szerint kanonizált apologétái az angyalok.

A gnoszticizmuson belül különös és nagyhatású rendszert alkotott Simon mágus, a szellemi irányzatot szinte drámai erővel újratemtő polemikus klasszikus. Tanítása szerint Isten eredendően egy gondolatot bocsátott ki: az első Ennoiát, amely alászállt, hogy létrehozza a világ teremtő hatalmait. Ezek között öltöttek testet azután az angyalok és arkangyalok, akik azonban irigységből elrekkentették a Teremtőt, mert szégyelltek teremtményszerűségüket, és hamis tanúk révén örömmel letagadták volna⁸⁸. Az angyali lét „másodlagosságából” következik a lázadás, ami pontosan jelzi viszonyuk ambivalenciáját, és fontos szerepet játszik a

⁸⁵ Vanyó, op. cit. 260–2.

⁸⁶ Ferguson, op. cit. 155.

⁸⁷ Lásd például: Milosz, Cz. *Emperor of the Earth*. University of California. Press, Berkeley, L. A. – London, 1981.

⁸⁸ Filoramo, op. cit. 317.

továbbiakban is, míg eredendően nem lehet sikeres. Az uralomra törő angyalokat azonban le kell győzni, vagy – legalább – alaposan meg kell téríteni, és Simon mágusnak hite szerint éppen az lesz a szerepe, hogy megszabadítsa a világot a felkelt angyalok uralmától⁸⁹.

A korszak befolyásos gondolkodója, Irenaeus szerint Simon a „női princípiumot” megtestesítő Helénével nemzette egykor az angyalokat és más szellemi lényeket, majd ezek az angyalok láznak fel ellene, rabul ejtették az asszonyt, és ezért Simonnak őt is, a világot is együtt kell megszabadítania. Ezek az angyalok a hagyomány különféle pontjain teremtőkként, zendülőkként és megtérített lázadókként is megjelentek, és a gnoszticizmus keretei között kínáltak mozgásteret a későbbi hagyománnyá vált, sőt, akár kanonizált – mozzanatoknak: lázadásnak, uralomnak, bukásnak – az ellenségesen megmutakozó teremtésben.

És talán ez lesz a gnoszticizmus egyik legfőbb és legmaradandóbb hatása az európai vallások szemléleti és szellemi konvencióira: a matéria kárhözatos voltának felismerése, az anyagi világ döntő mozzanatainak elutasítása, s így az angyalok felelőssé tétele – vagy kiemelése ebből a bűnös közezből. Megváltható csak az lesz, aki velük emelkedik.

(test) Annak hite, hogy a test élete a lélek halála, már Hérakleitosztól és Empedoklésztól kezdődően megfogalmazódott: mert talán a test volna az a sír – hirdették azután a kései ókor meghatározó gondolkodói –, amit földi létünkben magunkkal cipelünk, s majd végképp lelkünkre zárul⁹⁰. Plótinosz szégyenkezett azért, hogy testet visel, s a korai kereszténységben új értelmet nyert ez a szégyen, illetve az idegenkedés a testtől: Szaturniosz tanítványai számára kellemetlen kötelességnek tűnt a táplálkozás, hústól – és nőtől

⁸⁹ Rugási, op. cit. 70–6.

⁹⁰ Dodds, op. cit. 29.

– megtartóztatták magukat⁹¹, Szent Antal elpirult, ha evett⁹². Az aszkézis elengedhetetlennek tűnt bármiféle spirituális vágyakozás feltételeként, a házasság még évszázadokig nem lesz szentség a katolikus egyház számára, a szexualitás ördögi eredete pedig jóval túléli a középkort.

A – sokban gnosztikus eredetű – viszolygás az anyagiságtól, a testiség következetes elutasítása nemcsak a korai kereszténység hagyományteremtőire jellemző, igen erőteljesen hat Szent Pálra, később drámai erővel Origenészre, és a korai egyházi közösségekben ugyancsak megmutatkozik, végletesen érvényesül a remetéknél, majd a patrisztika számos gondolkodójának művében tisztul le és nyer elméleti érvényességet. A szerzetesi regulák ennek nyomán a testetlenség kultuszában a legkülönösebb konklúzióig jutottak: a szerzetesek ne lássák társukat, amikor eszik, lányoknak nem ajánlatos megpillantaniuk saját testüket, hívőknek tartózkodniuk illik a fürdéstől⁹³ – fordították le a maguk módján a teoretikus felismeréseket az üdvözülés bajnokai.

Testiséggel, szexualitással, akár fürdéssel még elboldogultak a korai szent szabályzatok, az evés tilalmát azonban már kockázatos végletesen komolyan venni, így ez végül az angyalok – halandók számára csak sóvárgott – kiváltságává vált. Ennek megfelelően kellett értelmezni a Bibliát is, és rögzíteni, hogy az Ábrahámot meglátogató angyalok csak mímelték az evést,⁹⁴ az anyagcsere esetükben elgondolhatatlan – táplálékuk csak olyasmi lehetne, állítja a nem-kanonizált forrás, Pszeudo-Máté evangéliuma, amit „nem láthat senki emberfia”⁹⁵.

Ágoston később megengedőbbé válik az evéssel: „ha szent ember ette meg a mások bűnével szakított fűgét – írja a

⁹¹ Filoramo, op. cit. 335.

⁹² Dodds, op. cit. 18-9.

⁹³ Dodds, op. cit. 29.

⁹⁴ Lásd: *The Jewish Encyclopedia*. („Angel” címszó)

⁹⁵ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*. Telosz, Budapest, 1998. 50.

Vallomásokban –, akkor vérével elegyedik a füge, és angyalokat lehel ki belőle, sőt, még az Isten részecskéit is, ha imádkozás közben sóhajt vagy böfög”⁹⁶. Számára létezett tehát megváltás ebből az anyagi rabságból, sőt, akár oksági viszony is feltűnhetett evés és szellem között – ahogy ez később meghatározta az angyalokról és az e világi szentségről alkotott fogalmait.

A korai patrisztikában az angyalok nagy számban, s gyakran köznapien jelennek meg, és játszanak fontos – vagy csak epizodikus, de jellemző – szerepet: írásban, képben, történetben. Antóniosz atyához például döntő pillanatban érkezik egy angyal a szükséges eligazítással, Agathónhoz ugyancsak égi küldöttet irányít az Úr, Sziszoészért halálakor angyalok jönnek – s a példák hosszan sorolhatók.⁹⁷ Máskor mintha váratlan csodatetteikben, égi közbenjárásukban, e világi megjelenéseikben még pogány mintákat követve, szinte átöltözött démonokként mozognak a megszentelésre váró teremtésben,⁹⁸ mintha az antik politeizmus örökösei volnának, amely nem hagyja magára híveit, hanem az új vallás számára őrzi meg a korábbi mozgásteret.

A későbbi egyházi tilalmak pontosan jelzik, hogy a hagyományok keveredése révén sokáig angyalokhoz – „apokrif angyalokhoz” – is imádkoztak a korai kereszténység hívei⁹⁹, majd az égi lények ebben a kultuszban differenciálódni kezdtek, s a zsinatok döntéshozói egyeseket angyalokként, másokat démonokként határoztak meg – felvillantva, hogy eredetük és karakterük mégiscsak közös.

A korai kereszténység mártír-kultusza ugyancsak számos mozzanatában emlékeztet a bukott istenekére – akár azokéra is, akikkel szemben elbuktak, és vértanúságot szenvedtek az

⁹⁶ Augustinus, A.: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1982. 90.

⁹⁷ *Az atyák bölcsessége. (Apothegmata Patrum)*. Vízöntő / Holnap, Budapest, 1991. Lásd – többek között –13. 38.124.

⁹⁸ Uytfanghe, M.: 'Le cult des saints'. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*, op. cit. 157.

⁹⁹ Rouche, op. cit. 551–2.

új kultusz alakjai –, így integrálva azokat a démonokat és különféle égi lényeket, amelyek a kereszténység térhódításával visszahúzódtak ugyan ebből a világból, helyük azonban sokáig betöltetlen maradt.

Másféle közvetítésre voltak alkalmasak a korai kereszténység szentjei, akiknek csodatettei, kultusza, relikviái a kanonizálás biztonsága nyomán ellentmondások nélkül olvashattak magukba több olyan mozzanatot, amelyek akár bukott istenektől származtak vagy rájuk emlékeztettek. Az angyaloknál kétségkívül e világibbak, „kézzelfoghatóbbak” voltak,¹⁰⁰ és teremtményekként lényeges szerepük volt abban, hogy az egyistenhitet megelőző, gyakran lokális – törzsi, pogány – istenek a maguk metamorfózisaival és akár individuumként találják meg helyüket ebben az új univerzumban.¹⁰¹ A szentek e világisága, teremtettsége nem volt kétséges, így testi mivoltuk sem – az angyalok éppen ezért voltak magasabb rendűek náluk, ám transzcendens otthonosságuk felemás erény lehetett, mert feloldhatatlan különműséget jelentett. Különös „rivalizálásuk” során az isteni közvetítés szerepében inkább ők, az e világi szentség – gyakran mágikus eredetű – cselekedeteiben inkább a szentek bizonyultak „hatékonyabbaknak”.

És ez döntötte el hosszú időre a testiség és testetlenség – korábban érintett – alapvető kérdését is. Az angelológia kezdeteinél zsidó apokrifek a görög daimón- és angyalképzetekkel szemben¹⁰² az angyalok teremtett voltát hangsúlyozták, míg Origenész felismerése nyomán a meghatározó hagyományon belül mindez úgy módosult, hogy Isten egy „preegzisztens” ideából teremtette őket, s már a test létrejötte előtt is léteztek¹⁰³. A patrisztika több fontos gondolkodója szerint – Ágoston, Isidorius, Dionüsziosz – az angyalok érzékelnek, képzelőerővel és intelligenciával

¹⁰⁰ Pietri, op. cit. 20.

¹⁰¹ Schneiderman, op. cit. 26.

¹⁰² Lásd: Rahner – Vorgimler, op. cit. („angyal” címszó)

¹⁰³ Campanella, op. cit. 45. 59.

rendelkeznek¹⁰⁴, tehát van valamiféle testük – és ezt a hitet osztják Jusztinosz, Alexandriai Kelemen és Ambrus követői is¹⁰⁵. Damaszkuszi Szent János minden bizonnyal az angelológiában elért „legteljesebb” kompromisszumot rögzíti, amikor a testiséget a szemlélet kérdésévé avatja: „Az angyalnak, léleknek, ördögnek viszont, az egyedül hasonlíthatatlan Istenhez viszonyítva teste van, az anyagi testekhez viszonyítva azonban testetlen”¹⁰⁶ – állítja. És mivel a halandók nézőszögéből az anyagiség meghatározó, a kései patrisztikában, majd a skolasztika számos bölcselejénél a testetlenség képzele válik általánossá. Nüsszai Gergely, Khrüszosztomusz valaha tiszta szellemnek látott angyalát Aquinói Tamás definiálja majd, évszázadokra megszabva az angyalokról való teológiai gondolkodás kereteit: eszerint az angyal intellektuális szubsztancia, mozogni képes, mert szabad akarattal rendelkezik, s kegyelemből halhatatlan, nem pedig természetéből adódóan¹⁰⁷. Tiszta szellem tehát, ennek minden vonzásával, varázsával és veszedelmével. És a róluk való gondolkodás során mindegyikből jócskán jut is neki.

(szárnyak) Mint a szárnyakból is. Az egyik leginkább zavarba ejtő, s egyben legfeltétlenebb angyali attribútumból.

Hiszen mozgása során nyilvánvalóan repülnie kell, s empirikus emberi tapasztalatok szerint ennek eszköze mégiscsak a szárny. Bár ugyanezek a tapasztalatok arra is utalhatnak, hogy sok minden mozog az égben szárnyatlanul is: felhők, csillagok, lélek, képzelet.

Az Ótestamentumban az angyalok megpillantásakor olykor ott láthatók a szárnyak is, Ézsaiás mennyei lényei között pedig kizárólag szárnyakból állók is mutatkoznak – és bájosan naiv

¹⁰⁴ Campanella, op. cit. 71.

¹⁰⁵ L'Aréopagite, D.: *La hiérarchie céleste*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1958. LXIV-LXII.

¹⁰⁶ *Az égi és a földi szépről*. (Szerk.: Riedl K.) Gondolat, Budapest, 1988.198.

¹⁰⁷ Schneiderman, op. cit. 35. És Campanella, op. cit. 71.

ábrázolásaik sokáig megmaradnak archaikus freskókon, mozaikokon, táblaképeken, ikonokon. „Angyal” szinte nincs is, csak a szárnyak és a szemek. A szárny a lény.

Ugyanakkor az Ótestamentum más pontjain felbukkanó angyalokon semmiféle ilyen kinövés nincs, efféle anatómiai „rátét” nem szükséges az egyébként ismerős emberalakra, megjelenésekor pusztán tekintete definiálja az angyalt, nem anatómiája. Efféle lények korai ábrázolásain – és itt a művészettörténeti kutatás a IV. században húzza meg az időhatárt – még nincsenek szárnyak, nincs tehát olyan kellék, ami számunkra az angyal szinonimája –, és mégsem vitatható az „angyalság”.

Hiszen a lebegő könnyűség, az érvénytelen gravitáció, az égi otthonosság bizonyos nem az aerodinamika függvénye, s nem a szorgalmas csapkodásé a lapockákra illesztett tollas végtagokkal. Illetve amikor már annak lesz függvénye, az pontosan jelzi, hogy elveszett – de legalábbis megrendült – a hit ebben az égi otthonosságban, hogy empirikus tapasztalataink és az eszerint mindenütt érvényesülő gravitáció legyőzte a lebegésében szabad, tiszta szellemet.

Míg a szárny idővel megjelenik, ám elsősorban pusztán jelkép marad. Feltehetően a középkor tudósai nyomán Leonardo da Vinci is elvégezte azokat a számításokat, amelyeket a reneszánsz repüléssel kísérletező gondolkodói is – talán Michelangelo ugyancsak –, és a számítások végeredménye lehetett a Sixtusi Kápolna angyalainak szárnyatlansága. Hiszen a kérdés az: mekkora szárnyak emelhetnének meg egy embernyi angyalt? Pontos megfigyeléseket követően, összevetve a repülni képes lényekkel, s az ő anatómiájukkal, súlyukkal, szárnyméretükkel, megfelelő biológiai és fizikai ismeretek birtokában nagy valószínűséggel állítható, hogy egy körülbelül 80-100 kilós embernek – s annál kisebb egy angyal nemigen lehetne – körülbelül 40 méter fesztávolságú szárnyra volna szükség¹⁰⁸. No és a hozzá szükséges mellcsontokra,

¹⁰⁸ Godwin, op. cit. 168.

harántcsíkolt izmokra. Ha csak harminc méter a szárny, az már jelkép. A freskón és festészeti konvenciókban megőrzött 1-2 méteres szárny tehát a jelképnek is csak emlékeztetője.

Mégis: a IV. századtól „kinőnek” ezek a szárnyak, többnyire madarokról mintázva – sasról, ölyvről, netán libáról –, gyakran kirajzolva az egyes tollakat is, sőt: szinte kultusztárggyá avatva, mint erre ironikusan utal Boccaccio a *Decameron*ban, Gábiel szárnytollának imádata kapcsán, amelyet angyali üdvözetekor Názáretben elejtett¹⁰⁹. A madarak, lévén a magasság lényei – ahogy a hullők és halak a mélységéi –, lélekszimbólumként, az ég lakosaként, mennyei szomszédként, tollaik megidézése talán mégsem blaszfémikus. Az angyal teste azonban már nem a madaré¹¹⁰, míg szárnya többnyire a madaré maradt, nem pedig bogaré, szitakötőé, denevére vagy bizonyos halfajtaké, amelyek ugyancsak rendelkeznek a repülés efféle eszközeivel.

Szárnyas lények természetesen szép számmal jelentek meg már a korábbi mitológiákban, mesékben, hiedelmekben is. Az egyiptomi lélekábrázolás szárnyas és emberarcú lénynek látta halhatatlan részünket, az angyalok konvencionális képét majd jelentősen befolyásoló görög győzelemistennő, Niké pedig a reneszánsz után egyetemes, archaikus eredetű modellnek tűnik a maga hatalmas szárnyaival. Fontos összefüggésre utal azonban, hogy a görög „szárnyasok” között ott vannak az Erinnuszok, Szfinx vagy Erósz maga – akinek hatása paradox módon erőteljes marad a későbbi angyali képalkotásra és ezen keresztül az angyalokról alkotott elképzelésekre is. Akárcsak a lélekvezető Hermészé – mint erről később lesz szó –, és jellemző, hogy őbelőle nem nőnek ki tollas nyúlványok, mert sarujával, sapkájával képes leválasztani testéről – kisméretű: vagyis jelképes erejű és csodás hatalmú szárnyait.

A daimónok a görög hiedelemvilág szerint ugyancsak szárnyatlanok és lebegők – mintha az e világi súlytalanság lényei lehetnének. Szabad, nehézkedés nélküli mozgásuk az

¹⁰⁹ Boccaccio, G.: *Decameron*. 6. nap, 10. novella.

¹¹⁰ Godwin, op. cit. 166.

úrutazások kora előtt csakis úszáskor átélhető, vagy a születés előtti korszak ősi „emlékezetéből” idézhető fel, madarak vagy bogarak röpte nem ismeri a hiányzó gravitációt.

Az európai gondolkodás – és a művészet – történetében Duby szerint az jelzi a fordulópontot, amikor a festők a madarak röptét kezdik tanulmányozni¹¹¹, hogy megörökíthessék az égi lényeket, így az angyalokat – noha még ekkor sem merül fel, hogy Isten vagy Krisztus hasonló mozgást végezne a maga szárnyával. Talán ekkor és ezért válik hangsúlyossá, hogy az Úr „Kérubon haladt és röpült, és a szelek szárnyán suhant” – mint a zsoldár írja¹¹², illetve táblaképeken és freskókon ezt követően ott látható az angyali asszisztencia is, amint Jézus mennybemeneteléhez segítőt kezet – szárnyakat – nyújtanak.

Művészettörténészek és archeológusok¹¹³ kutatásai sejtetik, hogy elsősorban keleti hatás – génuszok ábrázolása – segített a szárnyak elgondolásában és megörökítésében, amit azután Európa pogány népei saját mitológiájuk szárnyas lényeivel hozhattak – távoli – rokonságba: Itáliában az etruszk démonokkal (például Kairos a szerencse-istennel) vagy nyugatabbra kelta repülő alakok¹¹⁴ szolgálhatták ezt a távoli ráismerést. A judaizmuson belül a Zohár rögzíti, miként hallatszik „a Kérub szárnycapása”¹¹⁵, s a megszentelt „ragyogás” egyéb lényei ugyancsak bőségesen kavariják szárnyaikkal a levegőt. Természetesen az iszlám angyalairól sem hiányozhatnak a szárnyak, a Korán az angyalokról szólva hangsúlyozza, hogy Allah „Az angyalokat szárnyas küldötté tette – kettesével, hármasával, négyesével”¹¹⁶, noha a dzsinnek szárnyatlan, gomolygó tömege erőteljes, eleven hagyományt, és – sivatagokban, tenger-közelben – szinte

¹¹¹ Duby, G.: *A katedrálisok kora*. Gondolat, Budapest, 1984. 280.

¹¹² 18. Zsoltár, 11.

¹¹³ Biedermann, op. cit.

¹¹⁴ Godwin, op. cit. 158–9.

¹¹⁵ Jacobs, op. cit. 84.

¹¹⁶ *Korán*, 35. szúra (Az angyalok)

empirikus élményt jelenthetett: az ellenállás és akadály nélküli lebegést.

Nem jelentett. A szárnyak konvenciója nemcsak létrejött, de rögzült is azután – talán a legerőteljesebben minden angyali attribútum közül. És – tegyük hozzá – talán a legszánalmasabban is, mert a teremtmény itt ismerte be, hogy sem a realitással, sem az irrealitással ebben az összefüggésben nem tud mit kezdeni, a kettő ellentmondását pedig csak színezgeti, szépítgeti, feloldani vagy megszüntetni nem tudja.

Még akkor sem, amikor valóságos szárnyakon már az ember is a magasba emelkedhetett. Inkább csak elhagyta ismét – bölcs és végleges rezignációval –, mint Wim Wenders filmjének¹¹⁷ égi hősei.

(nemiség) Akárcsak a szexust. A szárnyakhoz hasonlóan valaha meghatározó jegyét minden angyalnak, amellyel azonban a gondolkodás nem tudott megbékélni, mert hát a nemiség követelőző kifejeződését nem lehetett valami üres és irreális jelképpé emelni, feldíszíteni velük az égi lényeket, végül is megkerülni annak kérdését, hogy mire való ez az attribútum és miként való mire.

Számos utalás nyomán tudjuk, hogy az angyalok férfiak. Így áll több helyütt a Bibliában: Ábrahámot, Hágárt, Máriát férfiak látogatták, s ezeken a pontokon az apokrifek sem tesznek különbséget: „az ég megnyílik és két férfi jön le onnan, nagy fénybe borítva” – írja például Péter evangéliuma¹¹⁸. Az arkangyalok a férfiaság kifejezésének egész tárházával ellátottak: pallosuk még a felületes szemlélő számára is nyilvánvalóan és méltóságteljesen fallikus, erőnyei és feladataik sora – őrzés, küzdelem, hírvitel – feltétlenül maszkulin.

De lehet az angyal más, mint nő? Figyelmes jósága és odaadó gondoskodása szinte meghatározza – elsődlegesen – „nemi jellegét”, s ennek megfelelően a késő középkortól

¹¹⁷ *Berlin fölött az ég.* (Eredeti címe úgy is fordítható: *A vágy szárnyai.*)

¹¹⁸ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 115.

lebegő drapériáik mind gyakrabban fednek el – és sejtetnek vagy éppen villantanak fel – lágyabb, feminin hajlásokat és vonulatokat. Szakálltalan arcuk és leomló, hosszú hajuk megszentelten sejteti a gyengébb nem égben is feltétlen erejét, kórusaikban önfeledten adják át magukat a dicsőített és harmóniát teremtő hatalmasabb erőnek, míg a templomokban, síremlékeken, őrangyalai ábrázolásaikban ott van a gyöngéd, védelmező, óvó, megrendült – mennyei érzelmektől szinte túlcsoorduló mellékalak, az egyetemesen átértzett, minden teremtménnyel vállalt, transzcendenssé hevített empátiáé. Ami inkább feminin vonás.

És persze gyerekek az angyalok. Isten gyermekei, mint a Bibliában áll¹¹⁹. Önfeledt, titkos tudású lények, soha fel nem nőnek, így végtelen ártatlanságukban, a bűn ismeretlenségében, a sorsot illető vidám előidejűségben hogyan is lehetnének mások, mint éppen azok a pufók arcú, jól táplált, az e világiság törvényeivel – a nehézkedéssel, halandósággal, vágyakkal – nem törődő „puttók”, akik a reneszánsz nyomán tűntek fel angyal-ábrázolásokon, s akik éppen azért lehettek a legalkalmasabbak az isteni harmónia és mennyei derű kifejezésére és megteremtésére, mert nem ejtette őket rabul a teremtményszerűség minden alacsonyító velejárója, a szocializáció kárhuzatos mechanizmusa, vagy a felnövekedés kínos küzdelmei a hormonokkal.

De hát végül mi következnek az angyalok számára a hangsúlyozott nemi szerepekből vagy ugyanilyen hangsúlyos elutasításukból? A dogmatika több archaikus kísérlet és évszázadokon áthúzódó polémiák végletei után pontos és szabatos választ talál a szexus és angyaliság kérdésre: elutasítva nemi meghatározottságukat, szigorúan és olykor a kánonnal szemben – de éppen ezek a végletek, megszentelt ellentmondások, s a feltétlenség erejével adott egyoldalú válaszok utalnak arra, hogy az angyalok számára nemigen létezett ennél súlyosabb dilemma. Miközben a róluk folytatott dialógusból „per definitionem” kireked. És talán azért, mert

¹¹⁹ Mózes I. könyve 6:2.

éppen ez az a pont, ahol az angyalok, egyszer ugyan, de rettenetes következményekkel, tanúsítani tudták saját szabadságukat. Bukásukban. Érzéki vágyaik következtében.

Tillich vallásbölcseletében hangsúlyozza, hogy „a lét rejtélye” már az archaikus időktől „a szexualitás közvetítése révén jeleníti meg sajátos viszonyát hozzánk, ezért, hogy a klasszikus kereszténység gazdagon használja a szexuális szimbólumokat”¹²⁰. Hozzátehetjük: kezdetben inkább csak „színéről”, ám az idők során ugyanilyen erővel mutatkozik meg fonákjáról is – tagadásában, tiltásában, elhallgatásában, elítélésében olykor még pontosabban jelezve mindenén túláradó hatalmát, mint az efféle vágyaknak való, áldott behódolásban.

Az antik istenek még nem ismertek semmiféle akadályt vagy megfontolandó szempontot, amikor érzékelték nemi hovatarozásukat és engedtek szexuális kívánságaiknak – vágy, gyönyör, megtermékenyítés és a mindezekkel mozgásba hozott univerzum szinte csak más-más oldala volt ugyanannak az élménynek, amelyhez nemcsak e világon, de istenek között is kevés fogható.

Akkor pedig baj van az e világgal, illetve a világok hierarchiájával – ismerték fel a gnoszticizmus nyomán, a kereszténység revelációjával a kései ókor krízisének hívői és gondolkodói, mert hát miként is uralhatna Erósz mindent, még az isteneket is? Az egész lelkes és lélek nélküli univerzumot? Származása ráadásul igen alacsony, hatalma felemás, és olykor visszaélésekre ad alkalmat, míg voltaképpen csak az immanencia, az e világi vágyakozás van hatalmában.

Messzeható következménnyel járt az angyalokra nézve, hogy – és ahogy – a kései ókortól az új hit követői számára az istenség fokozatosan visszahúzódott az immanens, az anyagi világból¹²¹. A korai kereszténységben ennek megfelelően kísérelték meg Erósz jellegét is megváltoztatni, kibővíteni,

¹²⁰ Tillich, op. cit. 109.

¹²¹ Dodds, op. cit. 37.

esetleg agapévé. Felebaráti szeretetté. És tovább. Hátha gyengül ezzel a nemiség ereje.

Nem gyengült. Ki kellett szorítani a vágy, szeretet és beteljesülés kategorikus újrafogalmazásával. Angyalokkal.

Ez a folyamat követhető látványosan a képzőművészetben – mint a szemléletváltás krízisének tükrében –, ahogy Erős mindinkább „Cupidósodik”¹²², s a mindent átható, isteneken is uralkodó daimónból szárnyas kisgyerek lesz, játékos és kaján, aki az univerzális hatalom érvényesítése helyett már csak „fogást keres” a világon.

Később pedig, meglehetősen paradoxióval angyal-modellként szolgált ez a szárnyas, fürgé, ártatlan és égi hatalmú gyermek, majd a Cupidót ölében tartó Vénusz ábrázolása kínál furcsa ráismerést: az isteni gyermek és a szerelemistennő, az európai gondolkodás középkort követő válsága nyomán mindinkább Mária és a gyermek Jézus áldott idilljének válik modelljévé.

Tegyük hozzá: ismét csak angyali utalás alkalmaként. Akár Jézus – többféle hiedelem szerint meghatározó – angyalisága révén¹²³. Mi más lehetne az isteni gyermek? Sőt: eredetének analógiái is ezt sugallják: hiszen a szent fogadás tudatása angyalok dolga volt – Gábrrielé, mint erről nemsókára szó lesz. Amúgy is, efféle hírek bejelentése hagyományosan az égi hírnök meghatározó funkciója: Hágár, Sára, Zakariás és több más bibliai szülő éppen tőlük értesül arról, hogy a kiválasztott petesejt osztódni kezdett. Övék az állapot áldása.

Mindennek természetesen – vagy inkább: természetellenesen – a múltó idő folyamán el kellett válnia a szexualitástól. Sőt: magától a vágytól is, hiszen a korai keresztény szigor szerint – és ezt zsidó szekták és korai gnosztikus tanítók is ihlették és osztották – csak azok lehetnek igazán boldogok, mert tiszták, „akik vágyakkal nem szennyezik be magukat”¹²⁴. Erősnek még hiányában, sajátos „lennyomatában” sem lehet helye ebben az új univerzumban,

¹²² Godwin, op. cit. 157-8.

¹²³ Az „angelomorfikus krisztológiával” egy későbbi szakasz foglalkozik.

¹²⁴ *Apokrif iratok. Apokrif levelek*. Telosz, Budapest, 1999. 113.

mert az ő eleme mégiscsak a vágy, általa pedig az e világ hatalma kerül felül, a felstilizált anyag, a saját értelemre tödő matéria – végső soron a kárhozat.

A mennyben nyilvánvalóan nem lehetnek vágyak. Ezek ismeretlensége volna bizonynyal a teljes és örök boldogság. A pokol pedig éppen végletes és fonák vágyakkal, azok kielégíthetetlenségével, kínjaival, excesszusával működik, s ez a működés e világi mechanizmusokat követ és fokoz az elviselhetetlenségig. Hiszen egykor éppen az „elvetemült fejedelem” – mint Pál írja a testről, apokrif levelében a korinthosziakhoz –, „aki Istenné akarta tenni magát, ellenünk fordult, s minden emberi testet a gyönyör bilincside vert”¹²⁵. A Sátán – a bukott angyal – elleni lázadást nyilván a gyönyörrel szemben kell megívni és sikerre vinni. És a kárhozat szövetségese már maga a vágykeltő csábítás, a szépség is: „Ó bujaság záloga, bűnre hajló szépség” – fakad ki az apokrif levelek írója¹²⁶, és ez a kifakadás még sokszoros visszhangot kelt a történelem folyamán a szépség ellen lázadóokban.

Mindebben ott sejthető az a kollektív trauma, amelyre a legvégletesebb – és ezért legbeszédesebb – feleletet a gnosztikusok adták. És amelynek érvényessége a történelem folyamán újra és újra megérezhető, mert végül nem a művelődés- vagy vallástörténet fordulata, hanem a lelki „ontogenezis” lekicsinyítve tükröző „filogenezis” sokkja volt, még messze a tudatosodáson innen. Hogy ezzel az egész szaporodással, sokasodással, így ahogy történik, baj van. Hiszen arra irányul, s annak rendel alá minden mást, hogy pusztán az öntudatlan matéria keljen új és új életre¹²⁷, s ennek nyomán kaphat helyet a túsul tartott szellem. Befolyása megtörhetetlen, a fajfenntartás ebben a kínos formájában nyilvánvalóan a gonosz teremő műve, aki a vágyak révén uralkodik rajtunk, és kajánul kedvét leli ezeknek a nemcsak

¹²⁵ *Apokrif iratok. Apokrif levelek*, op. cit. 73.

¹²⁶ *Apokrif iratok. Apokrif levelek*, op. cit. 113.

¹²⁷ Vanyó, op. cit. 54.

örömmel viselt, de akart és újra akart bilincseknek a hatalmában. Vágy, szépség, öröm mind csak eszköze ennek a veszedelmes és alattomos csapdának, amely az anyagi világ színönimája lett.

A Végítélet után – hirdették, feltehetően erős gnosztikus hatásra a korai keresztények¹²⁸ – csak a szüzek támadnak fel. A markioniták nem szolgáltattak ki szentséget a házásoknak¹²⁹. Okuk volt rá és hivatkozási alapjuk is: hiszen Ádám és Éva sem házasságban jött a világra¹³⁰. A IV. században már kánoni törvény tiltja az önkasztációt – ami pedig arra utal, hogy a sivatagi atyák között – s talán nem csak náluk¹³¹ – ez biztonságos, ha nem éppen az egyedüli módszernek tűnt szembeszegülni a vágyakkal. És hogy örökre bizonyosak lehessenek benne, hogy „asszonyokkal se szennyezzék be magukat”¹³² és erősek maradjanak, bármi áron.

Ez a tisztaság méltó az új hit követőihöz, akiknek így kell előlegezniük a mennybeli harmóniát e világon: „Mert a feltámadáskor – olvasható a kanonizált evangéliumokban¹³³ – sem nem házasodnak, sem férjhez nem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az Isten angyalai a mennyben”. E világon is tehát azok érdemesek elsősorban a kegyelemre, „akik a földi létben angyali alakot tudnak öltetni” – olvasható Pál apokrif levelében a szüzesség állapotáról¹³⁴, Titusnak címezve. Hiszen az angyalok sem házasság révén szaporodnak¹³⁵, égi közelségük kizárja a túlzott közelséget a másik lényhez. Ha pedig mindenképpen e világi példát kell választani, valamiféle elfogadható kompromisszumot

¹²⁸ Dodds, op. cit. 32.

¹²⁹ Dodds, op. cit. 33.

¹³⁰ Mózes bar Képha: *Paradicsom-kommentár*. Magyar Könyvklub, 2001. 63.

¹³¹ Dodds, op. cit. 33.

¹³² *Apokrif iratok. Apokrif levelek*, op. cit. 110.

¹³³ Máté evangéliuma 22:30.

¹³⁴ *Apokrif iratok. Apokrif levelek*, op. cit. 110.

¹³⁵ Képha: *Paradicsom-kommentár*, op. cit. 63.

„sokasodás” és „tisztaság” között, a némi életismerettel mégiscsak rendelkező Ágoston a méhek szexualitástól mentes szaporodását látja eszményinek¹³⁶, és szorgalmas zümmögésüket hallva, bizonynal boldogan működőképesnek is.

A polémia a teremtéssel azonban ezzel nem ér véget, szinte csak radikálisabbá válik. Mert éppen az ideális lények, az angyalok estek – maradandó következményekkel – áldozatául ennek a polémianak, a felemás lehetőségek és imperatívusok közé szorított univerzumban, amelyben a parancsok mégis – talán éppen ezért – olyan kategorikusak. Akárcsak a vágyak.

(bukás) Szent Pál egyik utasítása – amely a mai napig érvényben van – előírja, hogy az asszonyok lehetőleg mindig viseljenek fátylat, de a templomokban azután mindenképpen fedjék el hajukat, nehogy bármiféle kísértésnek tegyék ki az istentisztelet során megjelenő lényeket¹³⁷. És bizonynal nem azokat, akik a szertartás előtt és után, tehát fátyoltalanul is a közelükben maradnak, hanem akiket megidéz a rítus.

Egy apokrif levél azokról az „igazakról” szól, akiket a test pusztítása tett tönkre, mert „nem őrizték meg méltóságukat és elhagyták égi szállásukat – bementek az emberek lányaihoz”¹³⁸. Az „igazak” lehetnek többek is, kevesebbek is, mint az angyalok – de hogy esendőségük alkalmaként az emberek lányairól van szó, azt sejteti: semmiképpen nem emberek voltak, hanem az ég lakói.

A mediterrán mitológiában gyakran és színesen szerepel istenek és halandók közötti szerelmi kapcsolat¹³⁹, kölcsönös vonzalom, boldogság, boldogtalanság, sors. Ebben az idézett, égi lények számára sorsfordító „bemenetelben” azonban sokkal többről van szó. A Genézisben olvasható az epizód,

¹³⁶ Lásd: Schneiderman, op. cit. 16.

¹³⁷ *A Dictionary of Christian Biography*. AMS Press, New York, 1984.

¹³⁸ *Apokrif iratok. Apokrif levelek*, op. cit. 115.

¹³⁹ Graves-Patai, op. cit. 91.

melyben „láták az Istennek fiai az embernek leányait, hogy szépek azok és vevének maguknak feleséget mind azok közül, akiket megkedvelnek vala”¹⁴⁰. A vonzódás a szöveg tanúsága szerint egyértelmű: „esztétikai”, mögötte pedig bizonytalanság, hiszen a szépségben nem gyönyörködni akartak Isten gyermeki esztétái, hanem birtokolni annak tulajdonosát. Angyalokról szólva pedig tágra nyitja a képzelet mozgásterét: miféle alakot kellett öltetniük ezeknek az égi lényeknek, hogy „erősebb létük” közelségével fel ne perzseljék vagy más módon el ne pusztítsák vágyuk tárgyait. Az emberek lányai pedig a Genézis tanúsága szerint megfogannak tőlük, s gigászokat szülnék majd Isten fiainak. Csakhogy éppen ennek a násznak az eredményeként szaporodik meg a gonoszság, sőt: árad el a bűn a földön annyira, hogy magát a Mindenhatót is kétségbe ejti, s másféle áradással – az Özönvízzel teremtene rendet egyszer s mindenkorra az elrontott világban¹⁴¹.

Apokrif források és archaikus mitológiák egyként sejtetik, hogy az isteni utód – vagy ebben az esetben: utódok, vagyis fiak és unokák – jogot formálhatnak a hatalomra: lázadásuk mitologikusan elkerülhetetlen. A zsidó-keresztény hagyományban azonban majd bukásuk lesz az, Isten elpusztítja bukott fiait. Ám – későbbi értelmezések szerint – ezzel meg is ürül a leszármazott, a Fiú helye¹⁴², ezért kell megjelennie, s eljöveteleivel helyreáll és örökre rögzül a megrendült generációs egyensúly.

De az ősi epizód következményei sokrétűbbek. A teremtményeket meglátogató isteni fiak – más források szerint maguk az angyalok – továbbadják az isteni tudás bizonyos elemeit a teremtményből rokonná lett halandóknak: apokrifek úgy tudják, különféle mesterségeket tanulnak el tőlük az emberek, a Szibillai Orákulum szerint egyenesen bizonyos titkok kerülnek így a halandók birtokába¹⁴³.

¹⁴⁰ Mózes I. könyve 6:2.

¹⁴¹ Mózes I. könyve 6:4–7.

¹⁴² Schneiderman, op. cit. 251.

¹⁴³ Daniélou, op. cit. 96.

Szinte prométheuszi jelentőségű – bár többnyire elfeledett – fordulatról van szó ebben a súlyos epizódban, melyet majd Tertullianus gondol végig és fejt ki bővebben: szerinte magát a kíváncsiságot is a bukott angyalok ültették el az emberekben, vagyis mindenféle kétkedés, kutatás, szinte az egész tudományos logika szárad halhatatlan lelkükön. És hogy nem kinyilatkoztatással, hanem vizsgálódással, vagyis az emberi szellem révén tárul fel előttük a természet is: növények ismerete, ásványoké, jelenségeké – az egész teremtésé. Rendkívüliek lesznek ennek következményei még a megismerés, a kutatás és kétkedés „démoniságát” illetően¹⁴⁴ a továbbiakban, no és a bukott angyalok öröksége folyamatos inspirációforrás, és a múltó időben mind jelenvalóbb szemléletmóddá válik. Ők ugyan pokolra kerültek, szellemük azonban itt maradt az emberek között, s tovább „üldözi” őket – vagyis nyugtalanítja, tudásra sarkallja – más- és másféle alakban¹⁴⁵. A kutatástól pedig csak egy lépés a teremtés szekuláris „kiaknázása”: a föld kincseinek ismerete nyomán alakul ki a bányászat, itt és így születnek egyéb mesterségek is – az „arcod verejtéke” új értelmet nyer, s az egész világhoz fűződő viszony ennek megfelelően változik. Ami kegyelem volt és kín, az most megismerés és használat alkalma lesz.

És hogy valamiként a kételkedésben, a bányászatban és a mesterségekben – ekkor még – kevésbé járatos nők se maradjanak ki a démoni kiváltságból, a szolidáris angyalok felemás pártfogásából, hát a korai patrisztika szerint az ő vágyuk ékszerre, szépítkezésre, a vonzás fokozására, az egész mesterséges esztétikai és erotikus hatáskeltésre ugyancsak innen ered – mintha létezésük eredendő varázsa nem volna elegendő korábban még mennyei lények elbuktatására is. Döntő – antropológiai jelentőségű – fordulópont az önérzetes azonosulás a vágykeltéssel, hogy itt se lehessen helye a kegyelemnek, hanem a véges értelem aknázza ki a

¹⁴⁴ Ennek a hagyománya a „mágiában” eleven marad: az alkímiától Faustig, és tovább.

¹⁴⁵ Daniélou, op. cit. 141–3.

természetet, nemcsak kint a világban, hanem bent az emberben – az asszonyban – is.

Ennek a bukásnak a hagyománya nem csak Szent Pál tiltásával maradt eleven. A korai patrisztika számos utalásában megjelenik a figyelmeztetés a nőkre és vonzásuk veszedelmére, melytől halhatatlanok sem menekülhetnek. De ott van a nyoma számos mágikus hiedelemben, legendában, így abban az epizódban is, amelyet a középkor végének krónikásaként Boccaccio rögzít: éppen a fanatikus hívők előtt nem tűnt elgondolhatatlannak, hogy angyalok – egykori bukásuk ellenére és után – bizony vonzóknak találták az asszonyokat, és így maga a nagy Gábrriel hancúrozna kissé a kiválasztott teremtménnyel, „az ember lányával”¹⁴⁶, ha ravasz halandó alakjában is.

Az egykori bukás és annak messze ható következményei minduntalan újabb és újabb kérdések és polémiák alkalmává váltak – ahogy egykor effélékből eredtek –, legfőképpen arra vonatkozóan, hogy a testetlen angyaloknak miképpen is lehetnek testi vágyaik, s ezekre újabb és újabb válaszokkal kísérletezett a teológia, a művészet és a köznapi értelem. A korai középkor teológusa, Pseudo-Athanasius szerint nem is angyalokról van szó a Genézisben, hanem Seth leszármazottairól, vagyis az özönvíz előtt még Káin gyermekei által nemzett lényekről¹⁴⁷, így az örökkévalónak nem lehetett köze a bukáshoz – családi köze semmiképp. Héber apokrif források korábban az angyalok emberek iránti „féltekenységét” hangsúlyozták, mint akik – szerintük – eleve méltatlanok volnának erre az isteni világra¹⁴⁸, s a bukás-buktatás „lélektani” indokai között ez döntő szerepet játszhatott. Az ótestamentumi apokrif irodalomban gyakran és többféleképpen tér vissza az óriások születésének mítosza: nemcsak archaikus élmények megformálását szolgálja, de

¹⁴⁶ Boccaccio, *Decameron*. 4. nap, 2. novella.

¹⁴⁷ *A Dictionary of Christian Biography*. op. cit.

¹⁴⁸ Graves–Patai, op. cit. 88.

ennek során a rossz eredetére is választ ad¹⁴⁹, értelmezve a világon megjelenő, helyét találó gonoszt.

És az angyali bukás mítosza itt nyeri el valóságos jelentőségét: mert ezen a ponton el kell válnia a Mindenhatónak és a világban jelenlevő rossznak. Hiszen az Ótestamentum szerint a sötétség erői a világban nem a teremtés előtt kezdtek harcba, hanem utána, Isten egyébként igencsak elégedett volt művével. Így okkal merül fel az ősi – és folyamatosan újra felvetett – kérdés, hogy a teremtésért felelős Mindenható miként is akarhatja a rosszat. Ennek a dilemmának a feloldása érdekében sietnek segítségére az angyalok – hogy bukásukkal bár, de felmentsék Istent korábbi, egyetemleges felelőssége alól. Ami Ézsaiásnál még egyértelmű azonosulással olvasható: „Ki a világosságot alkotom és a sötétséget teremtem, ki békességet szerzek és gonoszt teremtek, én vagyok az Úr, ki mindezeket cselekszem”¹⁵⁰ – ám az angyalok zuhanásának epizódjával, következményeinek értelmezésével eljut az önálló életre keltett gonosz, amely leválik róla, a mélybe hull, hatalma megmarad, amivel majd az Úr és odafent maradt angyalai a siker reményében szállhatnak harcba.

A legfőbb angyal, aki a bukás megszemélyesítésén túl annak egyetemesebb jelentésével azonosul: a Sátán, a héber mitológia archaikus hagyományai szerint maga is kerub, akit Isten egykor minden népek őrzőjévé tett, de ő gögijében nem érte be ennyivel, s amikor többre vágyott, a Teremtő levettette az égből: zuhanásakor úgy fénylett, mint a villám¹⁵¹.

Mert őrre ettől kezdve – akárcsak a bukott angyalokra – a gravitációnak is hatása lesz. Lebegésüknek, repülésüknek vége – bár mágikus erejük erre olykor még képessé teszi őket, de egyszerre náluk is hatalmasabbá válik az a törvény, ami eddig nem vonatkozott rájuk: a nehézkedés. A képzőművészetben halhatatlan ábrázolásokat inspirál ez a

¹⁴⁹ Filoramo, op. cit. 186.

¹⁵⁰ Ézsaiás próféta könyve 45:7.

¹⁵¹ Graves–Patai, op. cit. 47.

metamorfózis, amellyel átalakuló helyzetük egész morfológiájukat, képüket, képességüket is megváltoztatja, és szinte fokról fokra fordulnak ellentétükbe az anyagi attribútumok, s a vertikális mozgás végén az ég küldöttei a mélység szörnyeivé válnak. Küzdelmük az ég őrzőivel visszavonulással ér véget, de folyamata az ábrázolói kánon több művében konkrétan is szemlélhető – a fegyveres összecsapás pedig azt sejteti, hogy testükön hatalmas lett a fegyvereknek és a fájdalomnak. Ha egyszer a gyönyörnek is hatalmas lehetett.

A vágyott tökéletesség illúziója ezen a ponton azonban végképp megrendül, szinte archaikus traumává válik, hogy Isten „íme az ő szolgáljaiban sem bízhatik és az ő anygalaiban is talál hibát”¹⁵². Az angyalok szabadságának pedig esendőségük és bukásuk lesz bizonyossága – másként a teremtésben efféle akaratszabadság nem formálható meg. Ez is megfontolandó – és felfoghatatlan mozzanattá válik, új és új erőre kapva a következő évezredekben. Az ördög genezise. Az angyalból.

Lényeges utalásként tűnik fel a bukás az Újtestamentum több helyén is¹⁵³, míg az idők végezetekor ugyancsak a bukott és mennyei angyalok mérik össze még egyszer, utoljára az erejüket. Szinte egymást „tükröző” ábrázolásuk minden millenáris extázis idején bőséggel bukkan fel – sőt: a nyelv emlékezetében a mai napig is eleven maradt ez a sokk: „Az angyalok között is voltak pártosok”¹⁵⁴ – őrzi a szólás. Egy továbbélő archaikus hagyomány¹⁵⁵ ugyanakkor úgy tudja, hogy az emberek helyét a mennyben éppen az angyalok bukása teremtette meg, s az üdvözültek véges számát egykor és mindenkorra ez döntötte el¹⁵⁶.

¹⁵² Jób könyve 4:18.

¹⁵³ Például Péter apostol II. levele 2:4, Júdás apostol levele 6.

¹⁵⁴ Margalits, E.: *Magyar közmondások*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1897.

¹⁵⁵ Lásd: Képha: *Paradicsom-kommentár*, op. cit. 61.

¹⁵⁶ Ez olvasható ki a Jelenések könyvének több utalásából.

A gnoszticizmus több irányzatában megjelenő angyalhit, sőt, -imádat eredete is ide nyúlik vissza: a Teremtővel szembeszálló mennyei hatalom képviselői érdemesek a feltétlen tiszteletre. A gnosztikusok szerint a gonosz – teremtő – demiurgosz is felhasználhatja kárhozatos tervéhez az angyalokat: vonzalmuk, majd bukásuk révén maradandó kapcsolatba kerülnek az ember lányaival, és így kötik „röghöz” – testhez –, anyaghoz, a szellem ellenpólusához az emberben eleven isteni fényt¹⁵⁷.

Az iszlám név szerint is megjelöli azt a két angyalt – ők volnának Harut és Marut –, akik valaha engedtek az erotikus vonzásnak és elbuktak¹⁵⁸, bár a források szerint maga Istar (az arab hagyományban: Zuhara, az európaiban: Vénusz) csábította el őket¹⁵⁹, így bukásuk a tradíciók kollízióját is megjeleníti, szinte ezek megsokszorozódó erejére utal. A Koránhoz kötődő hagyomány úgy tudja: próbát kellett volna kiállniuk e világi utazásukkal – ebben buktak el –, ám földi létezésük során majd ők lesznek azok, akik mágiára tanítják az embereket. A muszlim varázslásban később is meghatározó szerepet játszanak, keleten is megidézve a bukott angyalok kissé elrajzolt, de eredendően az emberhez hajló, prométheuszi szenvedélyét.

A Sátán az iszlám kialakulása előtti pogány korban még személynévként is használatos volt – mint Goldziher írja¹⁶⁰ –, s talán ez is arra utal, hogy ősi törzsi istenek válhattak az iszlámban sátánokká és dzsinnekké¹⁶¹, mely így őrzött meg igen sokat az archaikus démonhiedelmekből. És bár a dzsinn légiessége, hatalma, félelmetes megjelenése akár angyalinak is tűnhet, mégis kívül rekedtek a muszlim „kánonon”: „Bizony megtöltöm dzsinnekkal és emberekkel a gyeHENNÁT

¹⁵⁷ Filoramo, op. cit. 217.

¹⁵⁸ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit.

¹⁵⁹ Simon, R.: *A Korán világa. Szúramagyarázatok*. In: *Korán*, op. cit.

¹⁶⁰ Goldziher, op. cit. 686.

¹⁶¹ Goldziher, op. cit. 691.

színültig” – ígéri Allah a Koránban¹⁶². Ennek egyik motívuma mohó és erőteljes férfiasságuk is lehetett – mint ellenpólusa annak a tiszta és ártatlan közegnek, amiről éppen az angyali régiókat és a túlvilág örömeit sejtetve írja a Korán: „Szemérmes szüzek vannak ott, akiknek öelőttük sem ember, sem dzsinn nem vette el a szüzességét”¹⁶³.

Mert a bukás nyilvánvalóan azzal teljeseedik ki, hogy a termékenység és a „tisztátalanság” feltételszerűvé lesz, szinte szinonimmá. Mint a természetben, amiben élünk, s aminek törvényei feltétlenné váltak.

„A Genezis történetében – írja Tillich – a kígyó képviseli a természet dinamikáját, ami körülveszi az embert és benne is működik. De a kígyónak önmagában nincs ereje. A lényegből a létezésbe való átmenet csak az ember által történhet meg. A későbbi tanítások a lázadó angyalok szimbólumát hozzákapsolták a kígyó szimbólumához.”¹⁶⁴

Hiszen nemcsak a – már említett – tudás jelképe lehetett a kígyó, vagy a jóindulatú démoné, de archaikus jelentése révén az örök megújulás állata is: vedlésével mintha testét cserélte volna újabbra az időben, minduntalan. Ezért lehetett hatása – csábítása – ellenállhatatlan az első asszonyra, akivel valamiként mégiscsak mozgásba kellett hozni az addig önkörében forgó, önmaga csodálatába bódult, öntudatlan teremtest.

És éppen ebben lehetett Éva szövetségese az alakot váltó, bukott angyal. Mózes apokrif apokalipszisében úgy olvasható, hogy a Sátán „felkapszkodik a Paradicsom kerítésére” és az asszony számára ezzel már hasonlóvá válik az angyalokhoz¹⁶⁵. Éppen ez lesz az a pozíció – és szemszög –, ahonnan sajnálkozását fejezi ki, hogy édeni ártatlanságukban bizony „olyanok vagytok, mint az állatok”¹⁶⁶. Rettentően

¹⁶² Korán, op. cit. 32. szúra, 11.

¹⁶³ Korán, op. cit. 36. szúra, 15.

¹⁶⁴ Tillich, op. cit. 268.

¹⁶⁵ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 8.

¹⁶⁶ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 8.

hangzik ez egy angyaltól a kerítésen. Amikor pedig gyümölcssel kínálja az asszonyt, s megesketi mindjárt, hogy ad belőle férjének is, Éva azonnal mohón és hűségesen, mint legfőbb instanciára: a kerubokra esküszik, hogy úgy cselekszik, ahogy kívánja. A tiltott gyümölcsre a kígyó – folytatja az apokrif – már „rákente gonoszságának mérgét”, ami a vágyakozásé: „minden bűn legfőbbje”¹⁶⁷.

Az édeni boldogság és feltétlen harmónia záloga addig a vágy hiánya volt. Innen kezdődik – másféle apokrifokkal szólva – a „beszennyeződés” története, amit már a vágyakozás ír. És ebben a Sátán volt az „első mozgató”, aki így lehetett önmagában az angyal inverze, s aki az embert, történetének kezdetén megkínálja – az asszony révén – az üdvözülés inverzével.

Éppen ezért különbözik a Sátán minden korábbi mitológia gonosz demiurgoszáétól: hogy eredendően angyal. A hettitarameus királyságban – Graves és Patai szerint – Számáel egy angyal neve volt¹⁶⁸, egyik jelentése pedig – amit egészen a középkorig megőriz – a vakság¹⁶⁹. A görögök ezt a Számáelt fordítják majd Sammanae-re, és így veszik át tőlük a korai egyházatyák, a gnosztikusok, és kerül be az európai és kizsiai hagyományba.

Ezen a ponton – a fordítással – azonban elveszett áttételes, de feltétlen jelentése: a számbeli. A héberben a betűk ugyanis számként is olvashatók, az ő nevének összege pedig megegyezett az „ofan”-nal – vagyis a kerék betűinek összegével. Ami az angyalok attribútuma¹⁷⁰, illetve az általuk forgatott mindenségé is.

Scholem úgy szól Számáelről, mint a judaizmus tradíciójában később megjelenő Halál Angyaláról, aki egykor a lázadó angyalokat vezette. Legyőzetése előtt még tizenkét szárnya volt, s magasabb helye, mint a többi mennyei

¹⁶⁷ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 8–9.

¹⁶⁸ Graves–Patai, op. cit. 6.

¹⁶⁹ Scholem, op. cit. 385–8.

¹⁷⁰ Scholem, op. cit. 385.

teremtménynek. Az ábrázolások tanúsága szerint kancsalsága jelzi ősi látászavarát, fején szarvak nőnek – ez ekkor még nem a démoni kizárólagos szimbóluma, hiszen a próféták is szarvasak. Bolygója – egykori hiedelmek szerint – a Mars, s a korabeli források úgy tudják, felesége a titokzatos Lilith¹⁷¹.

És ezzel fontos, különös rokonság rajzolódik fel. Lilith ugyanis az ótestamentumi apokrif hagyomány szerint előbb Ádám hitvese, de boldogtalan volt a neki jutott férfival, s elhagyta¹⁷². Isten egykor együtt teremtette őt a férfival, ezért egyenrangú lehetett vele – a később létrehozott asszonynál ezt a döntését már felülvizsgálta a teremtő: így Éva csak része lesz Ádámnak. Az isteni rendelés ellen lázadó Lilith nyomába három angyalát küldi az Úr: Szenojt, Szemszenojt és Szemangelofot¹⁷³, akik a Vörös-tenger partján akadnak a szökevényre. Az asszony addigra számos gonosz szellemnek adott már életet, közöttük a mágiában többször megidézett Liliunak, Shedinne, Rudinnak¹⁷⁴. Héber mitikus hiedelmek szerint ez az első asszony – archaikus, kárhozatos női antitézisként – éppen az újszülöttek veszedelmévé válik. Ábrázolásaiban – ősidőktől – megjelenik a női arc, a hosszú haj és a szárnyak, amelyekkel éjszakánként pusztító útjára kel, röptében ilyenkor 180 000 gonosz angyal kíséri¹⁷⁵. Legfőbb attribútuma mégis a „gonosz szem” – a szemmel verés eszköze¹⁷⁶ –, amiben feltehetően az inverzéről megmutatott angyali attribútum, az Ézsaiás látomásában megpillantott szem sejthető, s ennek mágikus hatalmával ellentétben ugyanaz a három angyal védelmezi majd a csecsemőket a történelemben, akik egykor Lilith felkutatására indultak.

¹⁷¹ Scholem, op. cit. 386.

¹⁷² Graves–Patai, op. cit. 55.

¹⁷³ Graves–Patai, op. cit. 55, Scholem, op. cit. 356. úgy adja meg az angyalok nevét, mint SNWY, SNSNWY és SMNGLF.

¹⁷⁴ Toudrian, J.–Villeneuve, R.: *Dictionnaire du Diable et de la démonologie*. Marabout université, Verviers, 1968.

¹⁷⁵ Scholem, op. cit. 356.

¹⁷⁶ Scholem, op. cit. 359.

Az ótestamentumi apokrifektől kezdődően Lilith fontos – bár nem kanonizált – mitológiák szereplőjévé válik, és feltűnik bizánci, arab legendákban is, és ezeken keresztül terjedő népi hiedelmek forrásainál. Egyes hagyományok Sába királynőjével azonosítják, mások szerint ő lesz Számáel asszonya. Bolygója a Saturnus és – fontos tradíció kezdeteként – minden melankolikus gyerek az ő fia¹⁷⁷. Mintha az ő különös alakja és mítosza is ihletője volna Dürer rezignált, női angyalának. És azután a melankólia egész, hosszú történetében jelen lesz – amelyet, mint közismert, az egyház sokáig a főbűnök között tart számon¹⁷⁸.

A fatális vonzódás azonban nemcsak – és nem feltétlenül – egyirányú, hanem további vonzalmakkal színesedik. Lilith társául a Sátánt választotta, ám héber legendák szerint a Sátán megkívánta Ádám új asszonyát, Évát is. Káin fogadásában ezek szerint neki volt szerepe, aki éppen kígyóként ejtette teherbe a gyanútlan és naiv – és egyetlen – asszonyt¹⁷⁹. Az elkövetkező századokon át ez a motívum rendkívül eleven maradt – olyannyira, hogy későbbi csodás fogadásoknál, még Szűz Máriáénál is, felsejlik annak gyanúja, hogy nem az archaikus csábítás ördögi csele ismétlődik-e?¹⁸⁰

(démon) Ez az ördög azonban – fontos erre ismét utalni eredetében angyal. „Isten teremtett egy angyalt, amely ördöggé vált” – írja Tertullianus¹⁸¹, és ez lesz majd közös tudássá a teológiai iskolákban. Ennek emléke megőrződött a köznyelvben, amikor az ördögöt „Kecskelábú, kalánfűlű angyalnak” nevezik¹⁸², tréfásan bár, de folyamatosan ápolva és tudatosítva genezisének titkát.

¹⁷⁷ Scholem, op. cit. 359.

¹⁷⁸ Ez a meggyőződés Kierkegaard számára is meghatározó lesz (lásd később).

¹⁷⁹ Graves–Patai, op. cit. 74.

¹⁸⁰ Lásd a későbbi fejtegetést, az Angyali üdvözletről.

¹⁸¹ Pietri, op. cit. 37.

¹⁸² O. Nagy G.: *Magyar szólások és közmondások*. Gondolat, Budapest, 1966. („Ördög” címszó.)

A kései ókortól ugyanis létrejön és mind fontosabb szerepet játszik a démon-hit, amely az angyali világgal eleven kölcsönhatásban fejlődik ki – olykor annak ellentétéképpen, mint Scholem írja¹⁸³, máskor megosztva fontos funkciókat. Az archaikus hagyományban még nincs erőteljes különbség a jó és a rossz démon között, hiszen az emberben és a világban mindkettő lakozik, működik és akár közös célt is szolgálhat¹⁸⁴. Plutarkhosz később kiszínezi a gonosz démonok rendkívüli jelentőségét, majd Apuleius démonológiája kínál alkalmas sémát a korai kereszténység számára. A démon egyetemesen negatív jelentése a kereszténység előtti judaizmusban azonban mindinkább megerősödik, és ez válik szinte egyedüli értelmévé majd az evangéliumokban¹⁸⁵ – a II. század folyamán pedig, amikor lassan leválik a kereszténység nyelve az antikvitás „univerzális” beszédmódjáról, így szilárdul meg a démon jelentése is. Az apologéták, illetve Athenagorasz tanításai nyomán vetül végül egymásra – és válik csaknem szinonimmá – a démon és a lázadó angyal alakja¹⁸⁶. Nincsenek többé jó démonok, akik „ezek után” is démonok maradnak, akik polemizálnak a Teremtővel: a kárhózat lényei. Origenész és Tertullianus – illetve követőik – számára ez a hagyomány megvilágítja annak titkát is, Isten miért nem felel az e világi rosszért¹⁸⁷. A démonok jelenléte áthatja a teremtést.

Hiszen a különféle, ókorban ismerős szellemek és lények „démonizálódása” éppen nem jelentette hatalomvesztésüket a kereszténység megjelenésével, csak helyzetük változását és egy újfajta rendbe illeszkedésüket. Bizáncban a VI. századra valóságos démon-kultusz alakult ki, amely azután átkerült a középkori Európába is, s az itt még erős pogány hagyományokkal együtt gyakorol jelentős hatást az átalakuló

¹⁸³ Scholem, op. cit. 31.

¹⁸⁴ Ferguson, op. cit. 200.

¹⁸⁵ Ferguson, op. cit. 201.

¹⁸⁶ Pietri, op. cit. 25.

¹⁸⁷ Ferguson, op. cit. 200.

hiedelemvilágra, és nem feltétlenül negatív szerepben. A konstantinápolyi pasztorális szinódus 692-ben kimondja, hogy a lázadó angyalok végképp elkárhoztak¹⁸⁸, s velük minden szinonimájuk pokolra került, vagyis nincs visszaút, nincs többé kedves démon. Ez azonban befolyásukat nem csökkentette, hanem választásuk döntését tette véglegessé: aki őket akarja, a kárhozatra szavaz.

Ennek polémikus hagyománya azonban erőteljes volt és eleven maradt – ha többnyire rejtett is. A Kabbala a judaizmus tradícióján belül, de az európai eretnekségekre és mágikus hiedelmekre nagyon is ihletően, pontos útmutatást tartalmaz az Isten elleni lázadásról, illetve a fekete mágiáról, melynek hagyománya igencsak erőteljesen érvényesült a kereszténységgel hosszan és sokféleképpen polemizáló, archaikusan pogány európai tradíciókban. A Zohár szerint a konvencionizált lázadás efféle rítusának eredeténél még ott sejlenek a tudás fájának levelei, Énokh nyomán pedig úgy tudni, hogy éppen a lázadó angyalok tanították az embereket a fekete mágiára. A számtalan rebellis közül két angyal név szerint is ismert: Aza és Azael, akik a sötétség hegyén laknak, s ide várják a bűbajosokat és a varázslókat¹⁸⁹, hogy beavassák és eligazítsák őket mágikus tudásukban. Különféle metamorfózisai ellenére ez a hiedelem még kortársunk.

Az Istentől származó csoda, illetve a lázadó angyalok inspirálta varázslat között az európai gondolkodás – Ágoston óta, vagy talán Simon mágus kalandjától kezdve – különbséget próbál teremteni¹⁹⁰, ám a hívők és a meghasonlottak gyakran kérnek angyali közbenjárást: akár a csoda, akár a mágia révén, sejtetve, hogy a különbségtétel nem igazán sikeres¹⁹¹. A kérés címzettjei angyalok, nem feltétlenül a bukottak – csak végső esetben –, inkább azok, akiknek a bukásra egykor lehetőségük volt, és talán maradt is.

¹⁸⁸ Rouche, op. cit. 547.

¹⁸⁹ Scholem, op. cit. 182–6.

¹⁹⁰ Rugási, op. cit. 8.

¹⁹¹ Ferguson, op. cit. 196.

Ez pedig ismét csak feltétlen közelséget sejtet az emberekkel – akik szabadságukat a rossz választásával is tanúsíthatják –, hogy döntésükön mégiscsak alapvető dolgok múlnak az életben és a világban. A korai kereszténység klasszikusai ebben is – okkal – a féltékeny angyal illúziókeltő biztatását sejtik.

Meghatározatlanul hagyva, hogy bukott vagy mennyei lény féltékenykedik és biztat.¹⁹²

(hierarchia) A mennyei hierarchia, akárcsak a pokoli rend és a démonok helye, kirajzolódott és megszilárdult a középkor első évszázadaiban, és éppen a bukott, féltékeny angyal helyével és eredetével jelölte ki azt a két pontot, amelyek között a tagolás egyáltalán elképzelhető: a legmagasabbat és a legmélyebbet.

A két pólusban a rettegés és az iszonyat bizonyos közös: „Isten előtt rettegve áll az angyalok serege – írja Ezdrás apokrif könyve¹⁹³ –, hiszen széllé és tűzzé változtathatod őket”, s a fenyegetésben mintha eredetük összetevői, valamiként ősi „nyersanyaguk” is megjelenne, amellyé ismét átalakulhatnak. A mélység félelme ehhez képest enyhe és kiszámítható.

A Koránban igen pontosan megfogalmazódik, és csaknem drámai erővel jelenik meg, hogy az angyal ihletése is lehet a félelem: „És az ő dicsőségét zengi a mennydörgés és az angyalok tőle való félelmükben”.¹⁹⁴ Az angyalok keltette archaikus rettegés az emberekben tehát bizonyos csak halvány visszfénye annak az iszonyatnak, amit ők élnek át, bár halandók számára ez a visszfény is csaknem elviselhetetlen.

A hierarchia csúcsáról lepillantva a tisztán szellemi lények olykor szinte csak „tárgyaknak” tűnnek, angyalokból formálódó Trónusnak, amelyen a Mindenható ül, és ami

¹⁹² Daniélou, op. cit. 202.

¹⁹³ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 33.

¹⁹⁴ Korán, 13. szúra, 13.

később egyik rendjük nevében is feltűnik, visszaadva talán a látványt, amit Ezékiel a mennyben megpillanthatott. Ennek a hagyománynak később, a judaizmus misztikus irányzataiban alapvető lesz a jelentősége: a Trónus titka és annak feltárása (például a kumráni tekercs tanúsága szerint)¹⁹⁵ végtelen folyamat és egyre közelebb vezet a legfőbb tudáshoz. A közelítés pedig bőséges teret ad az angyalok helyére, természetére, feladataira vagy éppen mozgásukra, dalukra vonatkozó élményeknek, hiedelmeknek és elgondolásoknak.

A mennyei trónus egyszersmind mozog, tehát különös „égi szekérként” is meghatározható, és ennek megismerése, leírása ugyancsak évezredek átívelő – a miszticizmust több ponton is megihlető –, halandó törekvés. A trónoló Isten efféle mozgatózásában már zoomorf alakban, szinte állatként vesznek részt az angyalok: „Hogy az angyali seregeket állatnak nevezi az írás – írja Mózes bar Képha –, bizonyítják számunkra azok az állatok, amelyeket Ezékiel látott a Merkábán”¹⁹⁶, vagyis az égi szekér víziójában.

Istenhez viszonyítva a legmagasabb rendű égi lény is csak tárgy vagy állat lehet – ez nemcsak rangjukat határozza meg, de individualitásuk hiányára is utal, ha nem is közvetve, de szembeötlően, a zsidó-keresztény hagyomány keletkezésének meghatározó pontjain. Ennek megfelelően az angyalok nem egyéniségekként jönnek világra, hanem szinte folyamatosan keletkeznek és elenyésznek – a végtelenség rendje és ritmusa szerint. A Talmud úgy tudja: angyalok minden reggel úgy „teremnek”, mint a harmat, s újrateremnek a Mindenható lélegzeteivel¹⁹⁷. A judaizmus archaikus és misztikus felfogása szerint számuk végtelen¹⁹⁸, születésük és távozásuk folyamatos, isteni „pulzálás”.

A keresztény hagyományban ugyanez másként fogalmazódik meg: „Angyalok száma se mondva, se tudva”

¹⁹⁵ Scholem, op. cit. 13.15.

¹⁹⁶ Képha, op. cit. 150.

¹⁹⁷ Godwin, op. cit. 69.

¹⁹⁸ *The Jewish Encyclopedia*, op. cit. („angel” címszó)

írja Dante az *Isteni Színjátékban*, a *Tanítás az angyalokról* című énekben¹⁹⁹, hiszen bármi, ami megszámlálható és véges érték, annál mindig lehetne több – míg maga a szám, a mennyiség világa összemérhetetlen az angyali sajátosságokkal²⁰⁰.

A zsidó-keresztény hagyomány szertefutó gyökérzete és az archaikus hiedelmek integrálása nyomán, az individualitás hiánya mellett, annak paradox módon ellentmondva, kirajzolódnak a – sokszor markáns, mégsem emberi mértékkel mérhető – angyali „individuumok” is: a Bibliában név szerint hárman: Gábiel, Mikháel (Mihály) és Rafael. A héber mitológia sok további angyalt tart számon név szerint,²⁰¹ szerepük majd a kabbalisztikus tradícióban – illetve általában a mágiában – tovább él és megnövekszik: a rájuk gyakorolható befolyás – talán hatalom – feltétele nevük ismerete, megszólításuk, megbízásuk. Isten mágikus neve is így lesz része a veszedelmes befolyásolási kalandnak²⁰², s ezzel az elkövetkező évszázadok alkímistái, varázslói, babonásai élnek is majd bőségesen.

A kereszténység angyalainak – arkangyalain kívül – azonban nincs nevük, kanonizáltan legalábbis általános az anonimitás, s ez markánsan elkülöníti őket a judaizmus hagyományaitól és névadási törekvéseitől, illetve a név szerint megszólítható pogány hatalmasságoktól, égi lakóktól, istenektől. De a keresztény hagyományon belül is eltérnek azoktól a lényektől, akik nevükkel, nemükkel, történetükkel, csodáikkal és kultuszukkal mégis individuumként a hit és a történetiség lényei lehetnek: a szentektől. A hívek pedig nem félnek tőlük – sőt: emlékeznek rájuk, fohászoknak hozzájuk, gyermekeket neveznek el utánuk, még akár egyes céhek –

¹⁹⁹ Dante, A.: *Isteni Színjáték. Paradicsom, XXIX. ének.* (Babits Mihály fordítása)

²⁰⁰ Campanella, op. cit. 37.

²⁰¹ Ezekről bőségesen ír Graves–Patai, op. cit. és *The Jewish Encyclopedia*, op. cit.

²⁰² Scholem, op. cit. 5-6.

szakmák, vagyis mesterségek – védelmezőivé is válhatnak, olyan szerepeket is eljátszanak, amit angyalok nem, illetve ami egykor éppen bukásuk következménye volt.

De hogy a rangsor mégse szenvedjen sérelmet – bár történetileg bizonytalannal efféle sérelmek és korrekciók kölcsönhatása alakította a róluk való gondolkodást –, azt Campanella törekvése jelezte, aki úgy összegezte az angyalokról való töprengés emberfeletti – vagyis emberi értelmű és tapasztalatokon túlmutató – konklúzióit, hogy minden angyal egyszerre individuum és faj, elvontabban: aktus és potencia, még absztraktabban: lét és lehetőség²⁰³. Bölcséleti szinonimákban keresve a hit lényének a gondolkodás és rendszerezés számára szükséges megragadhatóságát.

Messzire vezetne annak végiggondolása, hogy a mennyei hierarchia kialakulása és változása, valamint a változás elemeinek megőrzése és továbbalakítása igen pontosan és árnyaltan tartalmazta annak az e világi – társadalmi, uralmi – hierarchiának a lenyomatát, amelyben a gondolkodás kialakult, és minden dogmatikai meghatározás ellenére tovább folytatódik: napjainkig. Ezért lelhető fel a korai angyali hierarchia csúcán a korlátlan hatalmú egyeduralkodó képe, akihez képest minden más lény csak féreg vagy dolog lehet, míg az angyalok belső közösségének elképzelésében feltehetően ott van az egyenrangúságon alapuló, individuumtalan szekták emléke is, majd a közösség tovább formálódik a szerveződni kezdődő birodalmak mintájára, azok fentről lefelé épülő hatalmi struktúráival, melyeknek tartományai az egyetlen központon túl szigorú rend szerint helyezkednek el, bár egyes centrumaikon belül ismét csak pontosan tagoltan.

Ez a szerveződés persze kockázatos következményekkel is járt, s a hierarchia kanonikus megerősödéséhez hozzátartozott a veszélyeztetettség érzése is. „A kereszténység történetének bizonyos szakaszaiban – írja Tillich az archaikus Seregek

²⁰³ Campanella, op. cit. 25.

Uráról, a lelkek és angyalok fölött örökkévalóan uralkodó Legfőbb Lényről – e seregek némelyik része bizony veszélybe sodorta a legfőbb Isten feltétlen egyeduralmát²⁰⁴. Ezért volt szükség összemérhetetlen hatalomra, archaikus aszimmetriára, amelynek működőképességét egyébként jól jellemzi, hogy amikor Isten letaszítja riválisát – legalábbis a feltétlen engedelmesség és csodálat megtagadóját – a mennyből, a bukott lázadó a mélyben a mennyeihez hasonló struktúrát teremt, mintegy negatívan tükrözve, és ezzel persziflálva az égi lények rendjét és köreit az alvilágban.

A két hierarchia között elhelyezkedő ember, a maga esendőségével és vágyaival alkalmat ad arra, hogy ezek között az ő helye pontosan mutakozzék meg, illetve hogy a mennyei rangsor jellege és természete elsősorban hozzá való viszonyában táruljon fel. Ebből a szempontból is sokatmondó, hogy többféle hagyomány egységesen utal az angyalok emberre való féltékenységén túl arra a „botrányra”, amit az égi udvartartás számára a Mindenható szeszélye jelent, amelytől Istent – saját érdekében is – el kellene téríteni. A misztikus judaizmus hagyománya szerint Ádám bukását a féltékeny angyal okozta egykor, akire Isten távollétében a földet bízta²⁰⁵, s ugyanez a motívum bukkan fel és él tovább Irenaeusnál, Athenagorásznál²⁰⁶, a korai kereszténység bűnbeesésről gondolkodó klasszikusainál. Az iszlám szent könyve szerint az angyalok egyenesen megpróbálták Allahot lebeszélni arról, hogy efféle lény létrehozásával foglalatoskodjék. Saját helyzetüket féltették, mint később kiderült: okkal, hiszen Allah a sárból gyúrt Ádámot megtanítja „a nevekre”, majd új kedvencét egyenesen az angyalok fölé helyezi²⁰⁷. Az égi lényeknek tehát le kell borulniuk előtte, amit engedelmesen meg is tesznek, az egy Iblis kivéve, s az ő lázadása teljesedik majd ki és ölt konkrét

²⁰⁴ Tillich, op. cit. 118.

²⁰⁵ Scholem, op. cit. 16.

²⁰⁶ Daniélou, op. cit. 96.

²⁰⁷ Korán, 2. szúra, 31–4.

alakot az ember sorsán keresztül is. A kötelező hódolat annál is kínosabb lehet Gábriel, Mikháel, Izrafil és Azrafil – a Korán megnevezett angyalai – számára, mert nemrég Allah még őket küldte a világ négy sarkára, hogy hozzák el a teremtéshez szükséges port – s most az életre kelt anyag előtt kellene nekik hajlonganiuk, mégis²⁰⁸. A hierarchia mintha megroppanna, s ennek rövidesen súlyos következményei lesznek.

A héber hagyomány szerint Mikháel a föld köldökéről, Morija hegyéről hozza el a teremtés porát (más hagyomány szerint Gábriel járt érte a világ négy sarkán)²⁰⁹, az angyalok engedelmesen meghajolnak ugyan az ember előtt, de féltékenységüket nem rejti el a kikényszerített hódolat – olykor egyenesen Istennek kell megvédenie Ádámot a mennyei seregektől.

És természetesen okuk van a féltékenységre. A halandó és porból való Rabbi Akiba előtt például majd olyan tudás is feltárul – misztikus zsidó hagyomány szerint²¹⁰ – ami még az angyalok elöl is rejtve marad. Ez a hagyomány, mintegy a beavatás emlékeként a kereszténységben másféle értelmet nyer: az angyalok – mint Péter levelében áll – „vágyódnak betekinteni”²¹¹ az üdvösség titkaiba – ami tehát előttük is ismeretlen²¹², míg kiválasztott halandók előtt ez a titok olykor megnyílik. Így például amikor az Úr Mózesnek – egy asszony szülöttjének – adja a Tórát, a judaizmus emlékezete szerint az angyalok egyöntetűen tiltakoznak,²¹³ sőt, a legendák szerint leheletükkel perzselnék fel a betolakodót,²¹⁴ a törvény közvetítőjének védekezésül Isten trónusába kell fogódznia, hogy az angyalok felől áradó tűz és szél el ne sodorja. Az angyali ellenkezés ezzel persze nem ér véget, csak formát

²⁰⁸ Goldziher, op. cit. 176.

²⁰⁹ Graves–Patai, 50–3.

²¹⁰ Scholem, op. cit. 16.

²¹¹ Péter apostol I. levele 1:12

²¹² Tillich, op. cit. 213.

²¹³ *A Talmud könyvei*. Korvin testvérek, Budapest, 1921–3. 99.

²¹⁴ Haszid történetekben felbukkan ez a motívum.

vált. Másféle héber hagyományok úgy tudják, születése előtt már mindent tud az ember, ám amint világra jön és megpillantja a fényt, egy angyal – ki tudja, miféle céllal – megüti az ajkát, s ezzel mindent elfelejt, el az egész Tórárt²¹⁵. A haszidizmus kései tanúságtétele szerint buzgó angyalok olykor megfellebbezik a mennyei ítélőszék előtt a nekik nem tetsző isteni döntést, amit gyakorta éreznek részrehajlónak a teremtmény iránt²¹⁶. Hiszen ha nem bukik el a halandó, vagy éppen bűneiért felmentést nyer, úgy nem kerülhet a gonosz angyal kezébe, és mennyei otthonába visszatérve bizony magasabbra juthat, mint az angyalok²¹⁷. A hierarchia tévedését így próbálják korrigálni, szembeszegülve halandóval és halhatatlan Istennel egyaránt.

Többféle hagyományban tűnik fel ugyanis az ember pozíciójának szinte geneziséstől eredő felemássága – és éppen az angyalok számára volt ez az ambivalencia a rangsor kérdése. Apokrif héber iratok között olvasható Ádám apokalipszisében²¹⁸ –, hogy a kezdetekben az első ember is az angyalokhoz hasonló szellemi lény volt. Ez a felfogás él tovább a kereszténységen belül Nüsszai Gergely hitvallásában is, aki szerint „a bűnbeesés előtt Ádám valamiféle angyal volt, és amikor vétkezett – elbukott”²¹⁹. Maga az ősapa egyike a megkésve, de akkor maradandóan elkárhozó égi lényeknek, így vonzalma is érthető a kísértéshez és a kísértőhöz.

Az iszlám hagyományban Iblis, a féltékeny angyal lesz a kísértő, akinek neve feltehetően a görög diabolosz betűgyökére épül – ő lesz az, aki az isteni parancs ellenére sem borul le a teremtmény előtt,²²⁰ és azon dolgozik, akár a Teremtővel szembeszegülve is, hogy helyreüsse valamiként az isteni csorbát. Sokatmondóan – a Korán szerint – éppen

²¹⁵ *The Jewish Encyclopedia*, op. cit.

²¹⁶ Buber, M.: *Haszid történetek*. Atlantisz, Budapest, 1995. 425.

²¹⁷ Scholem, op. cit. 165–6.

²¹⁸ Vanyó, op. cit. 155.

²¹⁹ Képha, op. cit. 63.

²²⁰ Simon, op. cit. 20. és Goldziher, op. cit. 176.

azzal kísérti meg az első emberpárt, hogy ők is angyallá válhatnak, ha esznek a fáról²²¹, és bizonyos jelentős mozzanat, hogy éppen a démon csábít angyalsággal.

Mindezek nyomán talán érthető az a sietség és szigor, amellyel kiutasítja a vétkes embert Isten kertjéből az angyal tüzes pallosával – a források többsége szerint Miháelre jutott ez a feladat, aki nemcsak neve, de szerepe és karaktere szerint is a transzcendens szigor legfőbb letéteményese. Nevének jelentése sokatmondó: „mint Isten”, funkciója azonban ennek a hasonlóságnak csak bizonyos részére terjed ki. Gyakran lesz harcos, fegyveres vitéz; emblematis alakja különféle harcoknak. A keresztény Végítélet során arkangyalként ő vezeti majd a mennyei seregeket, ő győzi le a sárkányt – később részben tőle veszi át a szörny meggyilkolásának motívumait a Szent György-kultusz –, és a pravoszlávia hagyományán belül például megjeleníti és dominálja a militánsabb egyházi funkciókat²²². Övé lesz az erő biztonsága és záloga az isteni terv végrehajtásának zökkenőinél.

A másik név szerint ismert arkangyal: Gábiel, jelentése szerint „Isten embere”, aki üzenetvivőként, tehát közvetítőként bizonyos a legemberközelibb égi lény, és később jut döntő szerephez. Ő az isteni vizitáció letéteményese, amikor Mária előtt képviseli az Urat: klasszikus szépségű ábrázolásokon hajlékony, kecses, csaknem nőies alak, ha nem éppen nő²²³. Egy héber mítosz úgy tudja, hogy az anyjától, Amitlaitól magára hagyott Ábrahámot egy barlangban éppen Gábiel táplálta: kisujjából tejet csorgatva az újszülöttnék²²⁴, s ez ismét csak asszonyi szerep. Más források – és portrék – szerint az arkangyal gyönyörű férfiként, hangsúlyozott maskulin jegyekkel teszi egyértelművé a kiválasztott szűz isteni szerencséjét.

²²¹ Korán, 7. szúra, 20.

²²² Godwin, 37.

²²³ Godwin, 42–3.

²²⁴ Graves–Patai, 120–1.

Bizonytal szükegszerü – és a hagyományok sajátos kölcsönhatásaira utal –, hogy az iszlámban Gábriel játssza a legfontosabb szerepet, Dzsibril néven. Ekként lesz ő a mohamedánok legfontosabb anyala, aki lehozza Mohamednek a kinyilatkoztatást az égből²²⁵, mégpedig „örömhír” gyanánt, majd Mikháellel együtt érkeznek kiválasztott prófétájukhoz, akinek előbb felhasítják a gyomrát, hogy kimossák belőle a borút és a kétségeket, utóbb felemelkednek vele az égbe, és ott végre találkozhatnak mindazokkal az ősökkel, hősökkel, hagyományteremtőkkel, akiknek életét és munkáját íme, angyali segítséggel, de éppen az e világi próféta teljesítheti majd be.

A harmadik – név szerint ismert – angyal Rafael, nevének jelentése szerint „Isten meggyógyította”, így pedig a krízisek és konfliktusok mennyei terapeutája lehet. A kanonizált írások utalásain túl legteljesebben talán Tóbiás (Tobit) apokrif könyvében egy archaikus népmesei motívum: a veszedelmes menyasszony²²⁶ történetén keresztül mutatkozik meg jótékonyan transzcendens hatalma. Ez lesz későbbi festők, teológusok, gondolkodók hivatkozási alapja, ha róla van szó. Tóbiást ugyanis pénzbehajtásra küldi apja Médiába, s a hosszú úton Rafael vezeti őt, szépséges ember alakjában. Rábeszéli a fiatal férfit – számos ábrázolás örökíti meg ezt a különös dialógust –, hogy szabadítsa meg balszerencséjétől a jobb sorsra érdemes szüzet, Sárát, akinek eddig hét férjét ölte meg nászéjszakáján Asmodeus, a féltékeny, szerelmes, gonosz démon. Mindjárt mágikus receptet is ajánl az angyal a szelleműzéshez: egy hal szívét és máját kell Tóbiásnak áldozatként elégetnie, s ezzel majd egészen Egyiptomig űzi a gonosz szellemet, akit ott végre bilincsbe verhet Rafael. A pénzbehajtó igent mond Sára boldogságára, és Tóbiás feladata ekként maradéktalanul beteljesül – vele pedig egy különös, angyali szándék is, amelyben egyszerre mutatkozik meg az égi lények hatalma, és annak korlátozottsága is, illetve az

²²⁵ Maróth, op. cit. 45.

²²⁶ Ferguson, op. cit. 373.

emberi beavatkozás szükségessége ebben a különös kollízióban. És mindezzel – évszázadokra előre – ihletően keverednek a tradíciók.

Néhány igazodási pont azonban mégiscsak kirajzolódott az angyalok és halandók világában, amely tájékozódni segített a rangsor és hatalom kérdéseiben, mégpedig mindig is a véglegesség igényével, isteni szándékot sugallva, és többnyire a pillanatnyi – természetesen: történelmi pillanatnyi, vagyis akár évszázadokon átívelő – e világi helyzet lenyomatát őrizve.

A korai kereszténységtől kezdődően nyilvánvalóan Krisztus léte és helye volt az a bizonyosságot jelentő pont, ahonnan minden további meghatározható. A korszak gondolkodói számára inkább a testet öltött istenség feltétlen „legitimációját” jelenthette mennyei rendeket domináló hatalma, mint angyalszerűsége. Az apologéták ugyanis küldöttet: angyalt láttak Isten fiában, s ennek akár konkrét angyali identitást tulajdonítanak – Hermész Pásztorában Krisztus Mikháelként tűnik fel, a Szibillai Orákulumban Gábrielként. És mindkettő a kortársak számára még eleven, pontos és sokatmondó jelentést hordoz²²⁷. Ugyanakkor az ebionita eretnység „Christos angelos”-ról beszélt, míg más apokrif keresztény hagyományok szerint az angyalok olykor Krisztusnál is hatalmasabb mennyei lények voltak. Imádásukat az Újtestamentum több ponton és rendkívül határozottan tiltja²²⁸, ez pedig arra utal, hogy a monoteizmuson belül, annak „születési fájdalmaiként” feltámadt az enyhületet ígérő igény az imádat archaikus többes számára, az istenség pluralitására, s ennek lehettek ártalmatlannak hitt tárgyai az égi rend kialakulása során amúgy is előremozgó angyalok²²⁹. Pálnak kell majd rendkívül határozottan emlékeztetnie arra, hogy az angyalok is teremtett lények, ekként alacsonyabb rendűek minden isteninél, tehát

²²⁷ Daniélou, op. cit. 131–2.

²²⁸ Pál apostol levele a Kolossébeliekhez 2:18 és a Zsidókhoz írt levél 1:4.

²²⁹ *Enciclopedia delle religioni*, op. cit.

Krisztusnál is. „Mert Ő benne teremtett minden, ami van a mennyekben és a földön, láthatók és láthatatlanok, akár királyi székek, akár uraságok, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok” – sorolja a különféle angyali rendeket²³⁰ mint egytől egyig Krisztusnak alávetetteket.

A többféle hagyomány természetesen polémiájában is együtt élt és hatott, s kereste saját eredetének igazolását a megszentelt múltban. Az „angelomorfikus krisztológia” Isten fiaként láthatott angyalt a Megváltóban, egyébként Isten többi fiához hasonlóan, akik között a bukott angyal volt még igencsak emlékezetes. A patrisztika több meghatározó gondolkodója egyetlen, egységes rendszerbe – vagyis hierarchiába – integrálta volna ezeket az egymástól olykor igen távoli hagyományokat, ez azonban óhatatlanul mind a tradíción belüli, mind a tradíciók közötti rangsor megszilárdulását jelentette volna. Jusztinosz a Fiút az Atya „apostola, angyala, intézője” alakjában látta²³¹, s leírása szerint őutána következhetnek – bár szorosan hozzá tartozóan – az angyalok, s csak őket követné a Szentlélek. Apokrif apokalipszisek tanúsága szerint maga a Szentlélek angyala egyszerűen csak angyalt jelenthet, netán magát az angyali Szentlelket – más felfogás szerint pedig éppenséggel Krisztust, akinek korai keresztény ábrázolásai sokszor angyaliak – ha egyszer ő is mennyei küldött²³². Ennek az angyalságnak kései visszfényét őrzik a pravoszlávia ikonfestészetének remekei (főként Rubljov klasszikus ótestamentumi Szentháromsága), hiszen az ortodox egyházi hagyomány sokkal közvetlenebbül és folyamatosabban táplálkozhatott a korai egyházatyák bölcsességéből, mint a rendszeralkotó, summákat teremtő, a skolasztika logikáját

²³⁰ Pál apostol levele a Kolossébeliekhez 1:16.

²³¹ Vanyó, op. cit. 212–4.

²³² *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 156.

alkalmazó, majd a racionalizmusnak mindinkább behódoló nyugat-európai teológia²³³.

A zavart ugyan nem oldotta, de „tüneti megoldást” jelenthetett, amikor – a patrisztikától kezdődően egészen Swedenborgig – Krisztust annak a szférának a lakóihoz látták hasonlónak, amelyen mennyei otthonából a földi megpróbáltatások felé éppen keresztülhaladt²³⁴. „Az Úr az angyalok között angyal alakjában jelenik meg” – írja majd erről évszázadokkal később Swedenborg²³⁵, azonossága a kora keresztény hagyomány szerint ugyancsak mennyei – Krisztus ugyanis az Atyához „angyalképben megy”²³⁶, vagyis végső, égi alakja az egyházatyák szerint csak az angyal.

Tertullianus, az egyik legmélyebb kora keresztény gondolkodó elutasítja a krisztológia angyali meghatározottságait²³⁷ mint a Megváltótól idegent, de a valóságos és megalapozott elutasítással annak a rendszernek a kialakításáig várni kell, amely majd tagoltan és pontosan teremt hierarchiát nemcsak a legfőbb lény, a Fiú és az angyalok között, de ezzel az angyalok különféle rendjein belül is. Ez pedig Dionüsziosz Areopagitész műve lesz, ekként pedig annak a folyamatnak az eredménye, melynek során az ő *Égi Hierarchiája* meghatározó rangra emelkedik a korai egyházbölcseleten belül, és áthatja az európai angelológiai gondolkodást.

Pszedónak is nevezik „areopágita Dienes”²³⁸, aki Pál első athéni tanítványa – konvertáltja – volt²³⁹, mint ahogy erről az Apostolok Cselekedetei is tudósít: „Némely férfiak azonban csatlakoztak ő hozzá hívének, ezek között areopágita Dienes

²³³ Erről bővebben lásd Florenszkij idézett művét, továbbá: Copleston, F. *Philosophy in Russia*. University of Notre Dame Press, Indiana, 1986.

²³⁴ Vanyó, op. cit. 178.

²³⁵ Swedenborg, E.: *Menny és pokol*. Kállai Könyvkiadó, Debrecen, 1993. 26.

²³⁶ Vanyó, op. cit. 178.

²³⁷ Daniélou, op. cit. 127. 131–2.

²³⁸ Károli Gáspár magyarításában

²³⁹ Duby, op. cit. 93-4. És Schneiderman, op. cit. 18.

is”²⁴⁰. Az általa létrehozott hierarchia nemcsak áttekinthetővé teszi az addig rendezetlenül, ám mindig mennyei erővel felbukkanó és eltávozó lények sorát, de valamiként keretet és helyet ad a különféle mennyei alakoknak, illetve Isten közelsége által a jelentés különféle fokozatait rendeli ezekhez a teremtett lényekhez. Magának a hierarchiának az igénye és elgondolása neoplatonikus befolyást sejtet²⁴¹, „Dienesé” pedig a maga teljességében és átfogó szemléletével válik a legmaradandóbbá. Bár a IV. századtól kezdődő értékrendkeresés jegyében Nasziánuszi Gergely is felvázol egy rendszert, illetve Jeruzsálemi Cirill is leírja a három mennyország hierarchiáját²⁴², mégiscsak az Areopagitész-féle *Égi Hierarchia* válik a későbbi mennyei topográfiák alapjává – mint ezt a ravennai mozaikoktól Dante *Isteni Szinjátékának* tagolásáig megannyi remekmű sejteti²⁴³. Bizonytalán az alapmű vizionárius merészsége és harmonikus tagolása volt inspiráló a későbbi művészek számára – és azután éppen az ő zsenialitásuk szavatolta annak fennmaradását, hiszen az „areopágita” triádainak hármasa, az angyalok elhelyezkedésének térbeli struktúrájaként a mai napig érvényben maradt, senki azóta nem merte vagy tudta újraírni ezt a túlvilági földrajzot – inkább csak szimbolikussá próbálták stilizálni vagy pusztán nagy ívűen ignorálták, netán történeti érvényességűvé korlátozták volna hajdani, vallomásos merészségét.

Az égi hierarchiából eredendően és végleg kívül rekedtek a bukott angyalok, a bűnös megkereszteltek, valamint a kereszteleetlenek²⁴⁴. Ugyancsak a mű fontos vonásának bizonyult, hogy morfológiai különbséget tulajdonított a különféle angyali rendeknek, s ez különítette el egymástól helyzetüket, szerepüket, jelentésüket. A három triád

²⁴⁰ Az Apostolok Cselekedeteiről írt könyv 17:34

²⁴¹ *New Catholic Encyclopaedia*, op. cit.

²⁴² L'Aréopagite, op. cit. LVII–LXIV.

²⁴³ Rouche, op. cit. 540.

²⁴⁴ L'Aréopagite, op. cit. XL–IV.

legmagasabb pontját a szeráfok foglalták el – az ő etimológiájuk arra a tűzre, égésre, lángra utal, amely minden tisztátalanságot megsemmisít, hogy csakis ezután kerülhessen Isten elé. Alattuk helyezkednek el a kerubok, akiknek jelentésében a tudás tömege sejlik, és valamiféle rendkívüli és maradandó kontempláció: súlyos ismeret Istenről. Majd a felső triád utolsó rendje, a Trónusok (Károli bájos magyarázatában: „isteni székek”) következnek, mintha a mennyei lényeken való ülés szinonimája volna a mindenek feletti uralomnak.

A következő triád tagjai a Dominációk – vagy Uralmak –, az Erények – illetve Virtusok –, továbbá a Hatalmak, hogy őket kövessék alsó hármasukban a Hercegségek – másként: Principátusok –, Arkangyalok és végül az Angyalok²⁴⁵. Vagyis: csak legvégül ők. Ennek a fenséges rendnek a legalsó, az égboltról csaknem lelógó végeként, amely után a halandók is kapkodhatnak. De mégis, ugyanaz a rendszer osztozik Isten közelségében – legfelül –, illetve annak része jelenik meg a miséző papok körül – legalul. Emberek amúgy is „csak” az angyalokkal kerülhetnek kapcsolatba, és még ez a kapcsolat is tele van kockázattal, krízissel, „iszonyattal”.

Minden geometrizmusa és harmonikus tagoltsága mellett – vagy miatt – úgy tűnhet, hogy az angyalok rendje a megszilárduló földi hierarchiát tükrözte, a megszervezett birodalomét, a felhők között. Vagy éppenséggel – ahogy egykor Ezékiel előtt a Kebar vizén feltárult – a földi rend tükrözte volna az égit, már amennyiben erre képes bármi, ami esendő²⁴⁶. DUBY úgy látta, hogy a középkori angyalhierarchiát eredendően az egyházé ihlette²⁴⁷ – akár éppenséggel egy apátság modellje is megpillantható benne, a Saint Denis-i

²⁴⁵ L'Aréopagite, op. cit. XLVIII–IX.

²⁴⁶ L'Aréopagite, op. cit. XL–IV.

²⁴⁷ Lásd erről Schneiderman, op. cit. 18.

intézmény például²⁴⁸: az egyszemélyes hatalom alá rendelt, pontosan tagolt, státuszokkal és funkciókkal meghatározott rendszer, amely mégiscsak egyetlen célt szolgál. A kozmosz rendjének elképzelésében és rögzítésében pedig szinte a mennyekben uralkodó Krisztusnak és „hűbéri udvartartásának”²⁴⁹ szervezete formálódik meg: a különféle, egymáshoz rendelt uralmi szférák kijelölt pályájával, moccsatlan helyével, és főként: a centrumhoz való viszonyával, mely nemcsak helyüket és hatókörüket, de egész létezésüket döntően meghatározza.

(kultusz) Dionüsziosz a rendszer leírásával – végső soron: megteremtésével – nemcsak az angyalok közötti tájékozódás klasszikusa lett, de az V–VI. századtól kialakuló „angyal-kultusz”²⁵⁰ nagyrészt az ő mennyei topográfiájából táplálkozott, és terjedt el többfelé a korai kereszténységben. Hiszen ezek az égi lények, a maguk istenközeliségében, illetve az emberek számára is „érzékelhető”, rendfenntartó, örökös, üzenetvivő, közbenjáró és egyéb szerepében igencsak könnyen válhattak tárgyaivá az emberi vágyaknak és szenvedélyeknek, s a feltétlen és differenciálatlan imádatnál szemben, ami a Mindenhatóra irányult, teret nyithatott az angyalok iránti rajongás és vonzódás változatosságának.

Túlzásokkal, természetesen. A laodiceai zsinatnak már 363-ban tiltania kellett imádatukat²⁵¹, ennek ellenére – vagy éppen a tilalom indítékaként – az V. század elejére Kis-Ázsiá-szerte az angyalok különféle kultuszhelyei alakultak ki, és átterjedtek a Földközi-tenger más tájaira: Frígiára, az Appennini-félszigetre, és tovább. Itália a mai napig őrzi ennek a tradíciónak megannyi nyomát: Spoleto mellett például az

²⁴⁸ Tabacco, G.: 'Agiografia e detnologia come strumenti ideologici in età Carolingia'. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*, op. cit. 124–5.

²⁴⁹ Tabacco, op. cit. 127.

²⁵⁰ *New Catholic Encyclopaedia*, op. cit.

²⁵¹ Rouche, op. cit. 535.

Angyal-domb egyik templomában felirat dicsőíti az „Angyalok Szentséges Istenét” (Clitumne), s egyben közbenjárását kéri a halál utáni utazásban. Gargano hegyén annak emlékhelye látható, ahol az V. században megjelent az angyal, míg a közelben számos templom neve tanúsítja, hogy az egyik legnépszerűbb égi hírnök, Szent Mihály imádata elterjedt, és egyre erőteljesebbé vált. A pogány tradíció meghatározó elemeinek különös, és talán szükségszerű metamorfózisai nyomán a Szent Mihálynak szentelt templomok sokszor korábbi Hermész-(Merkúr-)szentélyekre épültek, ez pedig funkció és karakter égi analógiáira utal. Európa más vidékein pedig – másféle tradíciókat integrálva – Wotan vagy Mithrász kultuszhelyeit „szentelte meg” és formálta át saját képére és hasonlatosságára a sokáig legnépszerűbb arkangyal²⁵².

Népszerűsége ekkoriban nagyrészt a túlvilágon is érvényes katonai – tehát politikai – hatalom diadalmas jelképének szolgált²⁵³, s Bizáncban osztatlan imádat övezte – mint erről ábrázolásai is tanúskodnak évszázadokon át, hiszen jelentősége a kultusz elhomályosodásával is fennmaradt (és továbbélve megihlette a keleti kereszténységben domináns Szent György-rajongást).

A kontinens nyugati felén azonban erőteljesen korlátozni próbálják az önálló életre kelő kultuszt: Nagy Károly egyik rendeletében egyenesen megtiltja az angyalimádatot, a niceai zsinat pedig 787-ben teoretikusan is foglalkozik a szükséges restriktciókkal²⁵⁴, miután a római egyháztanács néhány évvel korábban (745-ben) rendet teremtett az angyali rend – e világról sejthető – „ellentmondásai” között²⁵⁵. Mindez a rendteremtés olyan következményekkel is járt – hiszen az angyalokat tekintve mégiscsak olykor esendő lényekről volna szó –, mint hogy Zachariás pápa bizonyos angyalokat

²⁵² Rouche, op. cit. 536–61.

²⁵³ Tabacco, op. cit. 124–5.

²⁵⁴ Tabacco, op. cit. 124.

²⁵⁵ Bunson, M.: *Angels A to Z*. Crown Trade, New York, 1996. 9.

egyszerűen kizárt a szentek sorából²⁵⁶, vertikális mozgásuk ekként még a történelemben is folytatódott.

Mint annyi más tilalmas kultusz, később ez is kerülő utakat keresve, elfojtva, mágikus alakban vagy misztikus rajongás alkalmaként élhetett tovább. Egyes szerzetesrendek a maguk módján „átmentették” az angyalimádat számos vonását – hiszen mint a hívők áldott közössége, maguk is hozzájuk hasonlóan igyekeztek az esendő világ fölött maradni –, míg az égi liturgiában elgondolt angyali szerepet újraértelmezheték és magukra próbálhatták az ezt tükröző földi liturgiában²⁵⁷.

Az e világi hierarchia megbillenésekor vagy átalakulásakor azonban úgy tűnhetett, megbomlóban van a mennyei rend is, s annak alakulásával eddig nem sejtett titkok tárulhatnak fel. Így kortársi traumák vagy akár korábbi feldolgozatlan e világi krízisek emlékét is őrizhette az angyalok – történelemben is változó – sorsa és rangsora. Aminek bőséges forrást biztosítottak a hiedelmeken túl az elevenen maradt apokrifek, feltámadó eretnokségek, görög vagy arab fordítások nyomán újraolvasott szent könyvek, vizionáriusok vallomása, misztikus revelációk. Mózes apokalipszise például leírta az égbolt feltárulását, ahogy Ádám halálakor Éva meglátta a sorra kinyúló mennyeiket, amelyekben „rangjuk szerint” gyülekeztek az angyalok. A szeráfok és kerubok mellett ott sejtett még a „két nagy titokzatos lény az Isten színe előtt”²⁵⁸: a Nap és a Hold. Ezek – akár e világi – jelentése a középkoron keresztül eleven volt (és különös értelmet nyert a pápaság és császárság harcaiban), míg pogány jelentésük sem homályosult el. Az égítetek „angyalságáról” még lesz szó, amely ugyancsak archaikus hagyományokra utalt, míg örök viszonyítási pontot sejtetett, állandó rendjével a változó világban. Ugyancsak fontos volt Énokh könyvének apokrif angelológija, amely sokféle archaikus hatást integrálva formálta meg sajátos égi rendjét, és bár nem vált kanonikussá,

²⁵⁶ Godwin, op. cit. 55.

²⁵⁷ Vanyó, op. cit. 74.

²⁵⁸ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 13.

sokak szerint – például Tertullianus meggyőződése nyomán – a mű mégiscsak az ihletett Szentíráshoz tartozott²⁵⁹. Hiszen Énokh magával az Úristennel együtt sétált valaha, így olvasható az Ótestamentumban, ki tudhatna önála többet? A misztikus judaizmus több forrása szerint később Énokh maga is angyallá változott, az égben folytatva munkálkodását: feljegyezve az emberek tetteit, hogy a mennyei bíróság előtt majd jól láthassa el Izrael védelmezőjének feladatát²⁶⁰.

A zsidó hagyomány kevésbé hierarchikus, ám individuálisabb angyal-hite, a maga név szerint ismert angyalaival, s ezek megidézésével fontos szerepben tartja nyilván Metatront, akit „kisebb Jahvének” is neveznek, aki a legnagyobb hatalmú angyal²⁶¹, és csakis valamiféle büntetés elszenvedése nyomán maradt „mindössze” angyal. Ugyanez a nagyhatalmú égi lény más források szerint Jahoelként is feltűnik – nevében Isten héber betűi vannak, közelsége és misztikus „összege” tehát a legmagasabbal rokonítja. A gnoszticizmus követői közül többen őt azonosították a Demiurgossal, vagy éppen magával a Sátánnal, s ennek hátterében ismét felsejlik valamiféle ősi dualizmus, amelynek az angyalokra alapvetően szüksége volt a párhuzamos hierarchiák és egymást tükröző rendszerek érdekében²⁶². A judaizmus elevenen maradó hagyománya negyedik arkangyalról is tud: Uriel alakja, szerepe, rejtélyesebb egyénisége egészen a huszadik századig megihlet bölcselőket, művészeket, kétkedőket²⁶³ – akárcsak neve: „Isten a fényben”.

Mindez elsősorban az ezoterikus hagyomány számára válik meghatározóvá a későbbiekben, bár ezzel ki is szorul a kánoni keretek közül. Ez lesz veszedelme és vonzása is – eleven forrás marad, s a disszenszus alkalmá egyben. A

²⁵⁹ Ferguson, op. cit. 383.

²⁶⁰ Scholem, op. cit. 378.

²⁶¹ Scholem, op. cit. 378. És Godwin, op. cit. 60.

²⁶² Scholem, op. cit. 377–8.

²⁶³ Lásd például: Benda, J.: *Il rapporto di Uriele*. Il Mulino, Bologna, 1996.

misztikus és folklorisztikus zsidó hagyomány a maga módján őrizte és erősítette a – sokszor mindenkifeletti – angyali fontosságot. Scholem leírja, hogy a haszidizmus követői szerint a Trónuson is egy angyal – pontosabban kerub-alak – ül²⁶⁴, maga a kerub pedig már a középkortól annak szinonimája, „ami hatalmas és félelmetes”²⁶⁵.

Ez a hagyomány úgy tudja, hogy az Ábrahámot meglátogató angyalok, vagy a Jákobbal birkózó égi lény nem eredetüknél fogva idegenek, különeműek vagy felismerhetetlenül rettentőek a pátriárkák számára, talán mert „a három ősatya – idéz Buber egy haszid legendát – az angyalok három világából származott”²⁶⁶. Ekként tehát a tőlük eredő nemzetségek közvetlen leszármazottai az égi lényeknek; egyszerűen követhető a mennyekbe vezető családfa, s így bukásuk sem szükséges az e világi eredettörténet geneziséhez. Megmaradtak továbbra is angyaloknak, és „az angyalok álló lények – vallják a haszidok –, mindegyik ott áll örökké a maga fokán”²⁶⁷.

Az iszlám angyali hierarchiája mindettől eltért, mert az archaikus keleti és észak-afrikai tradíciók integrálásán túl végül az arisztotelészi és neoplatonikus szellemi univerzumon belül formálódott meg²⁶⁸. Ennek feszültségét jól jellemzi, hogy szigorú és egyértelmű koncentrikussága ellenére maga Mohamed is óv az angyal-kultusztól, mint ami összeegyeztethetetlen az Allah iránti feltétlen odaadással, de ami – eszerint – mégiscsak eredendően létezett²⁶⁹. A mindenre kiterjedő égi rendszeren belül számos muszlim angyal név szerint is ismert – a korai iszmaili kozmológia például megnevezi azt a hét kerubot, akiket Allah a fényből teremtett. A legfontosabb angyali szerepet azonban mindvégig Dzsibril

²⁶⁴ Scholem, op. cit. 40.

²⁶⁵ Képha, op. cit. XXX.

²⁶⁶ Buber: *Haszid történetek*, op. cit. I. 228.

²⁶⁷ Buber: *Haszid történetek*, op. cit. II.138.

²⁶⁸ *The Encyclopedia of Islam*, op. cit.

²⁶⁹ Goldziher, op. cit. 176.

játssza, a „hűséges szellem”, a reveláció angyala, aki elhozza Mohamednek a *kalbot*, a Könyvet²⁷⁰, s különös gondot visel kedves prófétájára és követőire. Az iszlámban név szerint ismertek még a halál angyalai is: Munkar és Nalur, míg tükörszerűen megjelenik pozitív párjuk is: Mubasir és Basir – ha nem ugyanazokról a lényekről van szó, csak éppen ellentétes funkcióban szemlélve őket²⁷¹. Harut és Marut már korábban említett angyali utazása, illetve ennek jelentős e világi kitérői a Tehén szűrőben²⁷² pontosan követhetők, s ennek nyomán ők lesznek azok, akik a mennyből alászállva túlzottan megközelítik a teremtményeket, és minden túlvilági hatalmuk ellenére – vagy által – végül az emberek s a démonok tanítómestereivé válnak. Jól példázva az angyali mozgás vertikális határait, és – ebben az esetben – határátlépéseit.

Hiszen az alvilág struktúrája, s így a démonok rendje is számos ponton tükrözi az angyalokét, többféle archaikus tradícióban rögzített eredettörténetükben ugyanis ott volt a bukás, majd a zuhanás során visszajára forduló rendszer, nemcsak az iszlámban, de a judaizmusban is, ezért hihette Josephus Flavius, hogy a démonok hierarchiája az angyalokét követi, sőt: még a hét főbűnnek is megvannak a felelős démonai. Más felfogás szerint akik nem az égből hullottak alá, azok oda törekszenek: a hét földközeli égboltot nem égi lények, hanem démoni vámszedők uralják²⁷³, akiknek még sincs útjuk felfelé, tovább.

Az efféle különös „keveredést”, vagyis égi és földmélyi hierarchiák közös eredetét és analogikus struktúráját a korai egyháztörténetben az angyalok lázadására vezették vissza, Irenaeus felfogását azonban Ágoston elutasítja, ahogy a manicheusokkal folytatott polémiájában is tiltakozik az ellen,

²⁷⁰ *The Encyclopedia of Islam*, op. cit.

²⁷¹ Goldziher, op. cit. és *The Encyclopedia of Islam*, op. cit.

²⁷² Korán, 2. szúra

²⁷³ Pietri, op. cit. 46.

hogy a jó és rossz dualizmusát kiterjesszék az angyalokra²⁷⁴. Ez a különös kettősség azonban túlélte a polémiákat, túl a gnosztikusokat, és túl a későbbi eretnkségeket – például a bogumilokat, akik hasonló meggyőződés alapján voltak az egyházi és égi rend kritikusai²⁷⁵ –, túl mindezek hatását, hogy az egyház számára érvényes rendet majd azzal a felismeréssel teremtse meg: a mennyei és pokoli hierarchiák vertikális tagolásában valójában a lélek mozgása meghatározó – felemelkedhet angyali magasságokig, de lesüllyedhet démoni mélységekbe is, a hierarchia csak ennek a szabad mozgásnak az alkalmaként értelmezhető, nem eredendő adottságként.

Mindezt Origenész fogalmazta meg klasszikus pontossággal²⁷⁶, merész érvényességgel és persze korlátozott hatással. Hiszen a hierarchia az egyház minden erőfeszítése ellenére többször megrendült, és ha később érvényben maradt is, kevesen osztoztak feltétlen hitében. A későbbi érvényvesztés, a kimondatlan tagadás egyik legkétségbeejtőbb lehetősége egyben a legvonzóbb is volt: az egész angyali világ sajátos „infantilizálódásával” járt. Amikor a tisztaság és jóság színönimája felnőtt már nem lehetett, de a feltétlen mennyei derű és optimizmus lényeiére mégis szükség volt, maradtak a gyerekek: „a gyermekdedség a menny angyalainál a jó tulajdonképpeni léte”²⁷⁷ – írja majd erről Swedenborg. És ezzel természetesen nemcsak a hierarchia tűnik el, de a tudás, közvetítés, erő archaikus princípiumai is szertefoszlanak: a reflektálatlan lét, a tapasztalattal nem „fertőzött” akarat, az emberi kapcsolatokból hiányzó kétely teremt itt tagolatlan rendet és rendszert, melyben az angyali „gyermekdedség” feltehetően a teremtményi gyermekdedség tükre. Tagolt és rétegzett, sokszor krízisekben és harcokban kikínlódott, gazdag és ellentmondásos hagyományt váltott itt fel az öntudatra ébredés előtti „tisztaság” naiv homogenitása, és

²⁷⁴ Rugási, op. cit. 31. 312.

²⁷⁵ Rouche, op. cit. 565.

²⁷⁶ Dodds, op. cit. 118.

²⁷⁷ Swedenborg, op. cit. 130.

minden bája és idillje ellenére az isteni rendben tájékozódó teremtmény valójában ezen a ponton zuhant vissza az eszmélet előtti, boldog öntudatlanságba.

(tér) A zuhanás nagyon konkrét élmény és irány lehetett a felfoghatatlan magasság és rettegett mélység végletei között, és a gravitáció fizikai jelenségének megismerése előtt nyilvánvalóan egyetemesebb és elementárisabb törvényszerűségeknek engedelmességet, mint amit az érzéki világ tapasztalatából magáénak tudhatott. Ez tehát már azt a transzcendens tájékozódást igényelte, amely megmutathatja, miféle rend szerint helyezkednek el az angyalok a térben.

A mindennapi tapasztalatoknak ellentmondó térélmény amúgy is döntő szerepet játszik az angyalokról való gondolkodásban. Olykor – megjelenéseiben – szinte elválaszthatatlan a lény és a hirtelen megnyíló vagy éppen felfoghatatlan dimenziókat felvillantó tér, ahonnan érkezik, ahova majd visszatér, s ami mintegy e világi pályákon is szinte „elkíséri” őt. Máskor a halandó előtt egyébként unalomig ismert világ a reveláció révén hirtelen és rettenetesen más arcát mutatja.

Talán otthonuk, a végtelenség „domesztikálására” is szolgálhatnak az angyalok, megtöltve áldott jelenlétükkel annak felfoghatatlan távlatait – és bizonyos nem a fizikai értelemben elgondolt végtelenről volna szó, hanem annak a mérhetetlen távolságnak a megszelídítéséről, ami Isten és teremtménye között egykor létrejött. És míg a jelenlévő határtalanság – látványában: a csillagos ég, az óceán, a sivatag – távlatait alakítják legalább elviselhetővé, ha felfoghatóvá nem is, ugyanakkor átszellemítik a mindennapi, ismertnek tetsző távlatokat is, segítve ezek otthonos „használatát” az áldott és félelmet keltő mennyei dimenziók előtt. Nemcsak mint gyümölcsök, folyók vagy szentélyek angyalai – bár efféle „totális” jelenlétük minduntalan megújuló vágy és ennek megfelelően olykor átélt élmény²⁷⁸, de azokat a

²⁷⁸ Rouche, op. cit. 534.

mindennapi és mégis irreális tereket is megszelídítik, amelyek például lázálomban, gyermekkori szorongásokban vagy művészi víziókban mutatkoznak meg a maguk teljességében, s amelyeket csakis ez az angyali közelség tehet elviselhetővé.

A modern fizika revelációi előtt talán éppen az angyali kérdések „revelálták” a maguk módján ezt az – empirikus tapasztalatokat kikezdő – valóságszemléletet, olyan kérdésekkel például, hogy hány angyal fér el egy tű hegyén, mennyi idő alatt ér az égi küldönc a mennyből a földre, hogyan juthat be a szabadító Péter börtönébe vagy Dániel tüzes kemencéjébe. Így egészíti ki a hit empirián és logikán túli tapasztalatait az angyali „empíria”, és így szoktat hozzá minket egy másféle tapasztalathoz, amelyet a tudomány és az érzékelést kinövő megismerés csak a huszadik századtól merészelt a valóság részének tekinteni.

A legközvetlenebb és legkitartóbb érdeklődés természetesen az égbolt tereit és az ott sejtett mennyei vidékeket vette körül, hiszen sem a mélyben, sem a szirtfokok körül nem tárulhatott fel úgy az angyali tér, mint „odafenn”, a maga méltóságában, totalitásában és megközelíthetetlenségében.

A héber mitológia hét égről tud, amelyek hagymahéjszerűen borítják földünket²⁷⁹, a rabbinikus irodalomban gyakorta megadják a hét mennyország nevét is – sőt: ezzel azt is meghatározzák, hogy melyik mit tartalmaz²⁸⁰. Az archaikus hiedelmek szerint még bűnösök is lehetnek odafent – a második égbolt sötétségében például –, míg az Éden a harmadik égben található, ahol Isten olykor lepihen, s amit ilyenkor háromszáz angyal őriz. És hogy a vertikálitás magasabb szintjei sem jelentenek feltétlenül rangsort – vagyis a hierarchia nem adott önmagában –, arra utal, hogy az ötödik égben ismét csak óriások és bukott angyalok tanyáznak, szorosan a mennyek között, mégis, örök kétségbeesésben. Fölöttük, a hatodik „hagymahéjban” az időre: évekre, órákra

²⁷⁹ Graves–Patai, op. cit. 27.

²⁸⁰ Jacobs, op. cit. 32.

felügyelnek gondos angyalok, de ők figyelnek a folyókra és a tengerekre is, akárcsak a sarjadó vetésre és a teremtés csaknem minden, mozgásban levő részletére. Míg legfelül, a hetedik égben már mindent betölt az örök ragyogás, és angyalaival, kerubjaival és szeráfjaival veszi körül a teremtett, e világi hagymát.

Hogy az eget miként kapcsolódnak egymáshoz, vagy burkai netán egyenesen Isten tenyerén helyezkednek el²⁸¹, arról már eltérő „tudósítások” maradtak fenn. A babiloni Talmudtól kezdődően mennybéli utazók időről időre feltárták ezeket az égi tereket, és hírt adtak angyalok lakóhelyéről, égi termekről vagy éppen az ezeket rejtő épületekről²⁸². A zsidó apokaliptika drámai gazdagsága és az ezeket előlegező extatikus utazások túlvilági krónikái megmutatják és rögzítik azt a konvencionálizálhatatlan, vizionárius látványvilágot, ami a mindennél hatalmasabb magasságra vetül²⁸³.

Az úgynevezett „Merkába misztika”²⁸⁴ éppen ebből a vonzó végtelenségből táplálkozik, egyszersmind megközelítésének megújuló igényéből, amikor – főképp Ezékiel ihletésére – leírja a hét eget és az azokat benépesítő angyalokat. Míg ez a hagyomány a judaizmuson belül évszázadokon át eleven maradt, a tradíció eredete másként is ihletőnek bizonyult. A II. századtól – feltehetően zsidó konvertiták nyomán – ennek a különös „térsemléletnek” a hatása a gnosztikus kozmogóniai elképzeléseken, például Valentius követőin érezhető és a korabeli szekták híveinek világméretű is, például az ofitákén; s így talált utat a sajátos tradíciói közé zárt kopt egyház transzcendens földrajzához.²⁸⁵

Mindez átértékelte vagy legalábbis háttérbe szorította a hellenizmus felfogását a világegyetemről. A gnoszticizmus

²⁸¹ Graves–Patai, op. cit. 28.

²⁸² Jacobs, op. cit. 25.

²⁸³ Jacobs, op. cit. 25. és Scholem, op. cit., valamint Scholem, G.: *La Kabbala et sa symbolique*. Payot, Paris, 1966.

²⁸⁴ Scholem: *Kabbalah*, op. cit. 373–6.

²⁸⁵ Scholem: *Kabbalah*, op. cit. 376.

terjedésével ugyanis valóságos asztronómiai forradalom zajlott, melynek hatása rendkívüli volt, és sokféle közvetítéssel ért el távoli vidékekig és hagyományokig.²⁸⁶ Azzal, hogy határozott jelentést fűzött az égitestek létezéséhez, alapvetően újraértelmezte az antik görög hagyományokat, és koherens világmépének tagolt kifejezésévé változtatta a bolygók rendjét, mozgását, sorsát, kölcsönhatásait. Hiszen a gnosztikusok meggyőződése szerint a tökéletes princípium egyetemes gondolatként mint univerzum áradt ki egykor az aiónokból, mely testet öltve azonban hanyatlani kezdett, s az anyag ennek a bukásnak az eredménye lett. A világot és az embert – mint már szó volt róla – éppen ennek a züllésnek a materiájából egy alacsonyabb rendű demiurgosz formálta meg, s az istenség szikrája: a lélek ekként az anyag túsza lett. Égi otthona utáni hiábavaló és tehetetlen sóvárgása nyomán a Megváltó dolga lesz az, hogy kimenekítse az isteni részt: a lelket az anyagból, s visszavezesse helyére; a magasba. Ennek során a léleknek át kell jutnia a világ uralkodóinak, az arkhónoknak a birodalmán²⁸⁷ – ez pedig ellenséges tér, telis-tele veszedelmekkel. A „kozmosz démonizálása”²⁸⁸ teljesíti be tehát és vetíti az univerzumra a teremtésben való csalódást, és megteremti az egyetemes otthontalanságot – hiszen az ember isteni részének hajléka még a csillagoktól is végtelen távolságban van.

Apokrif apokalipszisekben is nyomuk maradt azoknak a planetáris hatalmaknak: a „kozmozrátoroknak”, akik a világegyetem felett uralkodnak, s akiknek zsarnoksága alól az embereket fel kell szabadítani²⁸⁹. A gnosztikus hagyomány nyomán név szerint is meghatározható az a tizenkét angyal, akiket az aiónok mintájára maga Jaldabaoth teremtett, és akik közül hét a bolygókat irányítja, míg további öt az alsóbb

²⁸⁶ Filoramo, op. cit. 71.

²⁸⁷ Ferguson, op. cit. 257.

²⁸⁸ Filoramo, op. cit. 72.

²⁸⁹ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 160.

világokat vezérli, s itt további angyalok kapcsolódnak be a veszedelmes tevékenységbe²⁹⁰. Az egek számát Baszileidesz, a jelentős gnosztikus gondolkodó már 365-nek tartja, ezek mindegyike angyalokból formálódik, akik pedig valaha a Nouszból (Logoszból) emanálódtak. Tanítása szerint az e világi teremtés dolga a legelső ég angyalaira jutott, így az ember teremtése is az ő művük, felfogása szerint a zsidók istene sem más, mint ezeknek az alacsonyrendű, matériával bíbelődő angyaloknak a királya²⁹¹. Harmónia azonban nincs az egekben: az angyalok között állandó harc dúl, ez magyarázza a világon fellelhető rosszat – de az Atya majd elküldi a Nouszt: Krisztust, hogy megszabadítsa végre a világot a teremtő angyalok gonosz hatalmától.

A földre érkező Megváltó alászállása az égbolt különféle szféráin keresztül újra és újra felveti ezeknek a tereknek, illetve jellegüknek és jelentésüknek a kérdését. Voltaképpen Krisztus lesz az, aki véges-végig bejárja a titokzatos égi utat. Van olyan, apokrif iratokban rögzített elgondolás, amely szerint Krisztus a hét bolygószférán keresztül érkezik a földre – Origenész tudósít erről egy ofita szektáról szólva²⁹² –, ahol is minden szféra fejedelme egy-egy zsidó arkangyal, ők pedig mindaddig nem engedik át a Megváltót, amíg nem adja meg a megfelelő jelszót. Ez az utazás a gnosztikusok szerint – akiket az apokrif szerzők nemcsak követtek, de gyakorta kiegészítettek, továbbgondoltak – azzal járt, hogy útja során a Fiú egyesítette magában a különféle bolygók által megtestesített hatalmakat és tulajdonságokat, így ezeket áthaladtában részben „megszerezte”, vagy éppen hozzájuk hasonlóvá változott²⁹³. A „megtestesülés” folyamata tehát nagyon is konkrét jelentést nyer, ahhoz hasonlóan, ahogy az alászálló lélekről gondolkodtak a kései antikvitás bölcselői: hogy a formát öltés voltaképp áthaladás a különféle régiókon,

²⁹⁰ Filoramo, op. cit. 190.

²⁹¹ Filoramo, op. cit. 338.

²⁹² *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 160.

²⁹³ *Apokrif iratok. Apokrif levelek*, op. cit. 50. És Filoramo, 264.

így pedig sajátos és maradandó hasonulás, földi metamorfózis, „elnehezülés”.

Ennek az útnak a fordítottját teszi meg azután a testből eltávozó lélek, amikor elhagyja az e világi – anyagi – régiókat, s emelkedni kezd, hogy visszatérjen az örök fényességbe. Útja során ismét csak át kell haladnia az égi fejedelemségeken, s a biztonságos megérkezés kedvéért – mint apokrif iratokban áll – az útját álló „vamosoknak” („telónai”²⁹⁴) valamiféle jelszóval vagy pecséttel kell szolgálnia.

Szent Pál apostol egy korai apokrif iratban rögzített látomásában²⁹⁵ követi az eltávozott lélek útját a magasba, és jól látja, amint odafent, a távozó lélek fölött a jó és rossz angyal harcol. Az emelkedés tehát még nem jelent menekvést, döbbenet kell felismernie, hogy az ég boltozata alatt még gonosz szellemek és „irgalom nélküli angyalok” is tanyáznak, s rosszindulatú hatalmasságok mind: a feledés, rágalmazás, paráznaság, harag, vakmerőség fejedelmei. A levegőt tehát a lélek útjában álló démonok népesítik be, s csak rajtuk áthaladva érhető el – ha egyáltalán elérhető – a békesség és boldogság otthona.

Annak élménye, hogy a „firmamentum”, vagyis az égbolt földre lógó alja még nem tartozik az éghez, a korai kereszténységben általános volt és megrendítő. Amikor Ezdrás apokrif negyedik könyve Ézsaiás felemelkedését örökíti meg²⁹⁶, a dicsőséges angyal által cipelt lélek az ég boltozatján látja a rettenetes „Szamaélt és seregeit”. Más tanúk is úgy írják le a „boltozat angyalait”, mint akik a gonosz hatalom ügynökei, és olykor éppenséggel „egymást fosztogatták és ütlegették”²⁹⁷.

Pedig angyalok ők is. Ahogy angyalok töltik meg a mélység tereit is, azokat a régiókat, amelyek minden ponton

²⁹⁴ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 161.

²⁹⁵ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 78.

²⁹⁶ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 158.

²⁹⁷ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 60.

tagadják a magasság törvényeit, odalent vannak, de eredendően egyneműek az égiekkel. Apokrif iratok szerint Abbadon „a mélység angyalának neve”, Seol felügyeletét pedig a korábbi hagyományokból ismert Halál Angyala látja el²⁹⁸. A gonoszság büntetése, az örökkévaló pusztulás az idők során lekerül az égből – a firmamentumból – a föld alá, de azután is angyalok dolga marad. Legyenek bukottak, gonoszak, önkéntesek. De amikor majd a Megváltó leszáll hozzájuk kissé, ezt az alakot már nem veszi fel.

A teológián csiszolt középkori képzelet pontosan tagolja az alsó világok régióit is: a mennyei terek inverzeként tehát nemcsak a mind szédítőbb mélységeket határozza meg, de „inverzéről” megmutatja annak fejedelmét is. A Dante által láttatott Lucifer zuhanása nyomán fejjel lefelé maradt a mélyben, s a középkor végi freskókon is a – bukott – angyali test különféle terei és régiói szolgálják az örökkévaló kínok topográfiáját²⁹⁹.

Origenész úgy határozta meg terek és lények különös „kauzalitását”, hogy az Istentől való távolság szabja meg – pontosabban: okozza –, hogy ki mennyei lény, ki földi halandó, ki pedig kárhozatra ítélt alvilági démon. Tér és távolság így jelöli ki a kárhozat vagy üdvözülés pályáit, és ezek szerint nem csak halandóknak – de csakis az ő számukra átjárhatóan: mintegy vertikálisan nyitottan.

A pokolmély kénköves bűzeinek ellentétéként ott van a magasban kitáruló ég, és „gyönyörűséges illatszerek illata áradt az ég belsejéből”³⁰⁰ – ámuldozik egy apokrif apokalipszis szerzője, hiszen valamiként az érzékek végső békéjét is biztosítja majd a mennyország. Az égi birodalom geometrikus harmóniája, hibátlan összhangja, az üdvözült lelkek vágytalan feloldódása a közös boldogságban az elképzelések és ábrázolások szerint élesen, bár részleteit illetően kissé tanácstalanul áll szemben a pokol eleven

²⁹⁸ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 60.

²⁹⁹ Godwin, op. cit. 91.

³⁰⁰ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 101.

színeivel, minden érzékre ható intenzitásával és totalitásával, mely – az írott és a festett „dokumentumok” tanúsága szerint – a gyötrelmek különféle formáinak kifogyhatatlanságában hatalmasra tágította az emberi képzelet szörnyű mozgásterét, és az elátkozott tapasztalatok túlvilági megörökítésének lehetőségeit.

Az égi tereket illetően efféle tapasztalatok ritkábbak, vagy inkább bensőségeesebbek voltak, az érzéki örömeiket illetően pedig nemigen lehettek általánosíthatók, netán megszentelhetők, kiváltképp túlvilági jutalomként nem³⁰¹. A harmóniát örökkévalóan kiteljesítő mennyország képében nemcsak a pogány istenek és a velük együtt élő démonok örömein, meghasonlásain és küzdelmein jutott túl a kereszténység – és ennek megfelelően: az apokrifokban is olykor még felvillanó esendőségen, individualitáson, szenvedélyeken –, de elsősorban azokon a vágyakon, amelyek valaha mozgásba hozták az üdvözült boldogságában egyébként megdermedő univerzumot. Az Édenkert nosztalgiájának elhomályosulásával, az ígéretek horizontján megjelenő Égi Jeruzsálem, minden káprázatával együtt – vagy révén – sokat mond a boldogságra vonatkozó teremtményi dilemmákról, az elgondolt végső béke statikus természetéről és tagolásáról. És ezzel határaitól is – konkrétan és elvontan egyaránt: „És megméré annak kőfalát száznegyvennégy singre, ember mértékével, azaz angyaléval”³⁰² – írja a Jelenések Könyve, sejtetve az égi birodalom körüljárhatóságát, emberi és emberfeletti mérték vágyott összeolvadását, és bezárulását a számok végességébe.

Swedenborg valamiként majd kiigazítaná ezt a statikus és véges idillt, amikor a túlvilágról szólva hangsúlyozza a mennybeli „végtelen változatosságot”³⁰³, s hogy egyetlen angyal sem egészen hasonló egy másikhoz, hogy éppen ez a

³⁰¹ Itt természetesen eltérő az iszlám mennyország-értelmezése, annak – sejtetett – érzéki örömeivel.

³⁰² János apostol mennyei jelenésekről való könyve 21:17.

³⁰³ Swedenborg, op. cit. 15.

káprázatos sokféleség – „az angyalok együttvéve”³⁰⁴ – volna a menny, mintha annak merész meghatározásával kísérletezne, hogy az ideális birodalom nem ezeken az égi lényeken kívül, hanem belül van. Mindez azonban megmarad egyszemélyes nekirugaszkodásnak, nagyhatású, de kései illúzióknak, a nyugtalanság kifejezésének, hogy ezekről a túlvilági terekről valami az emberi érzékelés számára vonzóan megfogalmazódhasson – mert egyébként ugyan mi várna a boldogokra? Összhang, himnikus unatkozás, semmitmondó béke – a halandók „Paradicsom-ábrázolásainak többsége nevetséges”³⁰⁵ – írja Duby a középkor éden-képeiről, s józan megállapítása – ritka kivétellel – erre a mennyei illúzióra később is érvényes maradt.

Ezeknek a túlvilági tereknek e világi megsejtése, megformálása és megelőlegezése azonban mégis maradandó sikerrel járhatott, ha kevesebbet lehetett is tudni arról, mi és miként tölti majd be odaát azokat a tereket. A középkori univerzumban ugyanis a katedrálisok válhattak legfőképpen az angyalok „otthonosságát” szolgáló, s helyüket pontosan kijelölő, teremtett térré – a „mindenség modelljévé”, melynek struktúrája és mérete pontosan – bár áttételesen – fejezte ki azt a mennyei illúziót, amelynek konkrét megragadásával csak naivan vagy tanácstalanul próbálkoztak a szobrok, freskók vagy a táblaképek. Hiszen elsősorban mégis a „fényből szőtt geometria”³⁰⁶ alakította – szinte: emelte – ezeket az épületeket, s így teremtett formát a „fény poézisének”³⁰⁷ – vagyis a legelső gesztus: a „lón világosság” kőből megfogalmazott költészetének. Mindez egyáltalán nem valamiféle egyszemélyes, intim katarzis igézetében történt, noha a hit bensőségességében, de mégis: kollektív és feltétlen élményként, szinte revelációszerűen mindenki számára, aki a katedrálisba lép. A fény pedig ekkor még közismerten nem

³⁰⁴ Swedenborg, op. cit. 9.

³⁰⁵ Duby, op. cit. 299.

³⁰⁶ Duby, op. cit. 138.

³⁰⁷ Duby, op. cit. 100.

fizikai jelenség, hatáselem vagy „effektus” volt, netán praktikus komponense ezeknek az emberi használatra szánt tereknek, hanem elsősorban testetlen és testi (anyagi) találkozási pontja, a teremtés kiindulásának megismételt élménye, az anyagi genesis felvillantása, Isten-bizonyíték és platonikus utalás, és mindezek nyomán a teológiai gondolkodás pazarul strukturált és „faragott” konklúziója. Ezt a „teológiai koncepciót” fordították le tehát terek nyelvére és formálták meg örökkévalóan a középkor kőművesmesterei, akik Cluny építésekor ugyanazokkal a számösszefüggésekkel dolgoztak – mégpedig az épület minden pontján –, vagyis a harmonikus számok pitagoreszi sorozatával, melynek zenei alkalmazása a világ rendjének legmagasztosabb kifejezését szolgálta.³⁰⁸ Zene, tér, matematika így lett szinonimája ugyanannak – ami másként szinte kifejezhetetlen, és magasztosságában is csak utalásszerű maradhat: látvány és élmény, kő és ragyogás, lény és tér egysége mint megszentelt hajlék.

Így vált a katedrális „az angyalok sétaterévé”³⁰⁹ – ahogy az építkezések kortársa, Hugo apát fogalmazott, hiszen az égi lények a halandók által találták meg helyüket a földi térben, s az univerzumot így szabták ennek mértékéhez és érzékelésük természetéhez – mintegy megszelídítve és lakhatóvá téve Isten közelségét.

Ennek a teremtményi otthonosságnak, a világ vágyott kerekiségének és teljességének lett végül szimbóluma az örökkévalóságot megfogalmazó kör, és az ebből komponált kupola – a mennyei tökéletesség képe. Hozzáigazítva e világi élményeinkhez: hiszen a földi statika, nehézkedés, matéria, illeszkedés ezernyi „akcidenciáján” keresztül fejezhető ki a szükségszerű és harmonikus teljesség, az épületre emelt, magabiztosan imitálható „csoda”. Amíg azonban a földi statika, vagyis architektúra és kőművesmesterség nem tette lehetővé ezeknek a kupoláknak a halandók fölé feszülését – és

³⁰⁸ DUBY, op. cit. 270–1.

³⁰⁹ Idézi: DUBY, op. cit. 271.

a római Pantheon és Brunelleschi firenzei remekműve közötti időkben nemigen –, addig a mennyszágról fogalmazva másféle körökben: a templomok rózsablakai által, rajtuk keresztül lehetett megfeleltetni egymásnak anyagot és fényt, égi körforgást és földi érzékelést, örökkévalót és mulandót. A katedrális falán így nyílt meg a menny, utalva az égbolton is csak átszűrődő fényre³¹⁰, felizzítva a faragott ornamentikát és benne az üdvtörténet ábrázolt epizódját – és megszentelve a rózsza eredendő metaforáját: szépségben, kertben, lovagi eszményben, a szerelmi szinonimák között – botanika és teológia térbeli találkozásán.

(csillagok) A rózsablak elsötétülése nyomán azonban, az égi kupolán – mint olykor a templom mennyezetén is megjelentek a csillagok, és bennük a fény, szépség, sugárzás által megszeliített kozmikus sötétség maradandóan találkozhatott. Ők voltak az eligazodás zálogai az éjszakában, az otthonosság képletei és a szinte sejthető tekintet: az isteni figyelem alakját öltő angyali jelenlét. Csillagképek utasokat vezettek tengereken és földi vándorlásban, értelmezték a harmóniának formát adó asztrológiát, felfedték titkaikat és újabbakat sejtettek mögötte. Pontos volt, feltétlen az égi rend, s a halandók számára mégis vonzóan enigmatikus. Mozdás, ritmus és ebben érvényesülő összhang leghitelesebb kifejezése pedig a zene lehetett – a szférák zenéje elmélyülő éjszakák ősi kutatóinak közös élménye. Angyali szólamok, ahogy áradnak a csillagokból.

„Mikor együtt örvendeztek a hajnalcsillagok és Istennek minden fiai vigadozának”³¹¹ – írja az Ótestamentum erről az egykori égi közelségről. A csillagok és istenfiúk vigadozásán, zenében és harmóniában megformált rendjén túl az archaikus asztrológia az égbolt mozgásában – forgásában – kerekeket látott, a kerekekben pedig ismét csak angyalok tűntek fel,

³¹⁰ DUBY, op. cit. 286.

³¹¹ Jób könyve 38:7

mint ennek Ezékiel azután hiteles tanúja lehetett, s ez egyben magyarázatot ad az égi látvány változására.

Az összefüggések uralma a jelenségeken ekkor még egyáltalán nem válik el transzcendens jelentésétől – ellenkezőleg: formája lesz annak. A törvényszerűségeken – a zenén túl, illetve annak alárendelten – megmutatkozik a matematika, hiszen a héber neveket alkotó betűk számokra fordíthatók, s a jelentés minden mozzanata kifejezhető, kiszámítható, leírható és megszólaltatható – és eredményében sem lehet hiba, mint ez a működő univerzumban megmutatkozik³¹². A betű- és számkombinációk révén leírható az egész univerzum, mégpedig nemcsak a külső, de a belső is – ennek hite és hagyománya, „korrespondenciái” csillagok, elemek, lelkek és testek között eleven maradt. Talán még a mindenség képlete is leírható, megérthető és befolyásolható – az asztrológia efféle értelme azután önállósulni próbált: a mágiától az alkímián át a számmisztikáig ennek példái számosak és olykor még elevenek. Hiszen az angyali közreműködés miatt legyen csak kegyelemszerű, miért ne lehetne kikalkulálható és akár előidézhető?

Hogy az angyalok az égbolt részei volnának, azt az „empirikus” tapasztalaton túl – vagy inkább: annak nyomán – a teológiai gondolkodás is megerősítette. Ágoston ezt egykor úgy összegezte: „Isten a semmiből alkotta az eget, vagyis az angyalokat, és a földet, vagyis az alaktalan ősananyagot”³¹³. Ennek érvényessége – változó formában bár, de – ugyancsak napjainkig megmaradt, hiszen a modern vallásbölcselet fontos irányzatának képviselői is úgy tekintenek az angyalokra, mint a világegyetem működésének tapasztalatára, „mint a kozmosz rész-struktúráinak teremtett, személyes, strukturális elveire”³¹⁴.

³¹² Scholem: *Kabbalah*, op. cit. 16.

³¹³ Augustinus, op. cit. 386.

³¹⁴ Rahner – Vorgrimler, op. cit. („angyal” címszó)

Annak hite, hogy a bolygók istenek lakóhelyei, babiloni időkből ered, ennek megfelelően az égitesteknek különféle isteni tulajdonságai lehetnek, s ezek érvényesülnek mozgásukban, hatásukban, sőt: e világi hatalmukban³¹⁵. Archaikus elképzelések – vagy sajátos tapasztalatok – szerint a bolygók mozgását, mint a görög istenekét is, a vágyakozás irányítja, voltaképpen tehát mindazért, ami az univerzumban történik, ez a vágy: Erósz vagy alakváltozata felelős, egyébként mi indokolná a helyváltoztatást, és közeledések-távolodások égi rendjét? További asztrológiai megfigyelések „pontositották” mindezt, s korai égi „krónikák” rögzítették, ahogy a planéták mozognak. Ennek következetessége, pontossága „értelmesnek” tűnt, még az is nyilvánvaló volt, hogy maga a bolygó nemigen tudatos. És a pogány hiedelmek és tudományos felismerések megszentelésével nyílt itt a későbbiek számára ismét csak anygali mozgástér: az anygal lévén az az intelligencia, az az önálló értelem, amely mozgathatja az égitestet. Annak analógiájára szinte, amit a test mint mozgatott, s a lélek mint mozgató jelent, s az anygaloktól ismét csak nem függetlenül³¹⁶.

De itt ismét vágyakozás szövődik a megszentelt, kozmikus rendbe. Szent Tamás szerint „per contactum virtutis” volna a mozgás és mozgatás módja, egyben meghatározva a Virtusok anygali rendjének feladatát – de többet is, hiszen az etimológia felfedheti a megkeresztelt Erósz égi szerepét. A „vir” ugyanis a férfiaság szógyöke, a „virtu” férfiaságot is jelent, s az archaikus tapasztalat, no meg a szellem–anyag viszony összefüggése és jellege szinte kínálkozóan fordítja le nemek közötti kapcsolatra az égitestek titkait: amely szerint a férfi mint a mozgató princípiuma, a nő pedig mint a mozgatotté³¹⁷ jelenik meg örökkévalóan ott is: anygalok és planéták így kínálnak újabb formát a teremtés erotikus dialektikájának.

³¹⁵ Ferguson, op. cit. 20.

³¹⁶ Schneiderman, op. cit. 19.

³¹⁷ Schneiderman, op. cit. 20.

Akkor tehát a kozmosz mégsem vágytalan. Az angyaloknak lesz még dolguk az asztrológia megszentelésével.

A különféle bolygók köré fonódó ősi hiedelmek analógiájául mindezeket túl az egyiptomi időktől állat alakok is kínálkoztak, s különös makacssággal és rejtőző értelemmel bár, de ez az azonosítás a zsidó-keresztény hagyományon belül napjainkig megmaradt³¹⁸. A görög asztrológiai gondolkodásban újra és újra felbukkannak az úgynevezett „katestherimos”-történetek, amelyek istenek, hősök, nevezetes állatok csillaggá válásáról szólnak, részben égi hasonlóságuk ihletésére, részben eredetük meghatározására. Ezek a történetek annak emlékét őrzik, hogy a csillagvilág az ősidőktől nem kizárólag isteni lények vagy épp az üdvözültek lakóhelye, de állatoké vagy éppenséggel démonoké is lehetett³¹⁹. A sokféle forrásból táplálkozó ókori asztrológiai gondolkodásban – mint Kákosy írja – a késői hellenizmus idejére már bonyolult hierarchiában népesítik be különféle „csillag-démonok” a planetáris teret, amelyek között jó- és rosszindulatúak egyaránt fellelhetők³²⁰. Az égi hierarchia keresztény kialakulásával majd megszilárdulásával együtt, a középkor kozmológiájától angyalokkal azonosították ezeket a lényeket, vagyis a bolygókat irányító „intelligentia”-kat, amelyek szintiszta szellemi entitást jelentettek immár, szemben az innen kiűzött, vagyis végső bukásra ítélt démonokkal, ám az emlékekből, nevekből, funkciókból egyáltalán nem lehetett kiűzni őket. Megmaradtak, s rejtélyes hatalmukkal köröztek, fent az égen.

A korai középkor gondolkodói számára a csillagok még élőlények voltak³²¹, Origenész pedig, akárcsak Celsus, kisebb „hatalmasságokat” sejt bennük. Eredetükben talán a

³¹⁸ Kákosy L.: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978. 59.

³¹⁹ Kákosy, op. cit. 59–60.

³²⁰ Kákosy, op. cit. 267–8.

³²¹ Vanyó, 352.

valamikori vegetációistenek kései metamorfózisát látják, akik felbukkanásukkal, távolodásukkal, közeledésükkel szabályozzák a teremtés működését – de ezt csakis mint az egyetlen Isten szolgálói, gyermekei³²² tehetik. Részei lettek az egyetemes világrendnek, némi önállósággal rendelkeznek, sajátos személyiséggel is talán: individuális múlttal akár, melyet nevük, szerepük, karakterük őriz. Ennek utalásaként maradhatott meg a kereszténységben is az antik istenek neve a planétákban³²³, vagy akár még ősbibb, totemisztikus eredetű képzetek mutatkoznak meg a zodiákusokban. És hogy az angyalok világa a mélyben is tükröződhet: a középkorban az égi csillagövek sora kiegészül a pokoli zodiákusokkal – szörnyetegek és rettenetes állatok képében, melyek az alsó régiók „intelligentiai”-nak és pokoli angyalainak mélybe hatoló egét töltik be, s amely például Bosch számára még igencsak eleven valóság volt³²⁴.

Ez a csillagvilág a teremtményre, s annak nem-materiális részére, égi eredetű lelkére nézve is döntő jelentőségű. Hiszen otthonosságának vágyódása mégiscsak az égre irányul.

Hermész Triszmegisztosz szerint – s ez a hagyomány a Kabbalában is tovább él – Isten a teremtés során lelket juttatott a csillagoknak³²⁵ – és amikor kinyilvánítja a mindenség természetét és a sors törvényeit, annak szolgálatában áll ez az „átlekesített” asztrológiai hatalom. Egyiptomi piramisszövegekben fogalmazódik meg legelőször a későbbiekben folyamatosan megújított vágy és ígéret, hogy a lélek majd valódi otthonába, a csillagok közé tér meg. Ennek sajátos „egyneműsége” is felsejlik: Plutarkhosznál ugyanaz a szó jelöli a lelket és a csillagot³²⁶, s a hagyomány nyelvben, szólásokban és hiedelmekben évezredekig

³²² Dodds, op. cit. 117.

³²³ Schneiderman, op. cit. 95.

³²⁴ Cacciari, M.: *L'Angelo necessario*. Adelphi, Milano, 1986. 96.

³²⁵ *Hermész Triszmegisztosz összegyűjtött tanításai*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997. 226.

³²⁶ Kákosy, op. cit. 60.

fennmaradt. Az a hit tehát, hogy a lelkek az égben honosak és a szférákon keresztül közlekednek, nemcsak állandó lakóhelyként juttatott a csillagoknak rendkívül fontos szerepet³²⁷, de úgy is, mint a lélek utazása számára lehetséges vagy éppen veszedelmes tájak eleven vidékeinek, sőt, szereplőinek, résztvevőinek, rokonainak és ezért – sokféle szerepben – magát a lelket is alakító, befolyásoló égi testeknek.

Apokrif tudósítások szerint „nyolcadik természet” volna az a világ, vagyis a szférákon túl elhelyezkedő állócsillagok köre – görögül: ogdoasz –, ahol a lélek végre és végleg hazatér és megnyugszik³²⁸. A túlvilági geográfiának ez a végpontja szinte vallások és meggyőződések fölött válhatott egységes viszonyítási ponttá – Ptolemaiosz rendszerét is ennek megfelelően egészítik majd ki középkori asztrológusok. Így tehát a Föld körül forgó bolygók, a Hold – Merkúr – Vénusz – Nap – Mars – Jupiter – Szaturnusz köreit a Caelum Stellarum: az állócsillagok égboltja fogja át, ezt pedig a kristályöv keretezi, s a végső, a tizedik régió a Primum mobile birodalma, amelyből egykor, eredendően minden mozgás kiindult.

Hasonló tradíciókat őriz a Korán is, amely hét égboltról tud³²⁹, s ezek mindegyikének megvan a maga jellege és szerepe a hívő számára, e világon és túl. A babiloni bolygóistenek emléke él itt is, akik feltehetően iráni vagy gnosztikus közvetítéssel jutottak el az iszlám kialakuló világképéig, és találták meg benne a helyüket. Ezeknek a planetáris istenségeknek a jelenléte sejthető a menóra lángjaiban is³³⁰, és fontos metamorfózisok nyomán majd ezek találják meg helyüket a kereszténység egységessé váló, tagolt, archaikus elemeket integráló, univerzális kozmológiájában.

³²⁷ Ferguson, op. cit. 202.

³²⁸ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 138.

³²⁹ Korán, 18. szúra

³³⁰ Graves–Patai, op. cit. 27.

Így tehát makro- és mikrokozmológiájában egyaránt: a kinti és benti univerzumban. És éppen ennek az átfogó analógiának a letéteményesei az egész univerzum működése fölött, szinte különbségtétel nélkül rendelkező angyalok. Hiszen a teremtésben érvényesülő összhang, bolygók, betűk, számok, hangok harmóniájának fenntartása éppen az ő dolguk. Mintegy résztvevői és elősegítői ennek a totális és áldott konszenzusnak. Amely azonban nem feltétlen, végtelen számú komponense és a megbontására irányuló erők miatt folyamatos figyelmet és irányítást igényel – az itt megsejtett mozgástér azután ugyancsak döntő az angyalokról való gondolkodásban.

Feladatuk meghatározza őket, miként ők is a rájuk bízott feladatot. Mózes bar Képha szerint ugyanis az angyalok egykor közismerten áthágták az isteni törvényt, s büntetésüket követően a nagyvonalú – vagy éppen pedagógikus szándékú – Mindenható „Második törvényt is adott nekik, hogy legyenek vezetői a testi teremtésnek, hogy figyeljék és irányítsák a lenti dolgokat, az elemeket, és mindazt, ami ezekből összeáll”³³¹. Hiszen kiismerik magukat a teremtés egymással összefüggő részei között, és ez mégsem jelent kényelmes közömbösséget. Alexandriai Kelemen ennek a megfeleltetésnek alapján a csillagok és a négy elem mozgását – illetve mozgátását – tulajdonította az angyaloknak³³², mindazt tehát, ami a földön történik, szinte olyan evidens közvetlenséggel, mint a középkori francia ábrázoláson látható, ahol a mindenség kerekét tartja kezében és forgatja Isten égi szolgája. És ez a forgás áthatja az egész teremtést, az angyali kerék ott fordul az emberiben és az emberfelettiben: meghatározza a csillagok keringését, de a vizekét és a vérét is. Ebben az egyetemes korrespondenciában az égi és földi elemek megannyi mozzanata szinonimikus: a különféle részek és régiók a testen és a szférákon megfeleltethetők egymásnak, a kinti és benti vizek mozgása ugyancsak, s ennek nyomán betegség, vágy,

³³¹ Képha, op. cit. 95-6.

³³² *New Catholic Encyclopaedia*, op: cit. és Godwin, op. cit. 208.

kedély, s megannyi más is „mozdul” – ezek összefüggéseire nagyon is sokféle tapasztalat utal.

Hermész Triszmegisztosz felismerése a megfeleltetések egyetemességéről azután³³³ feltűnik a zsidó kabbalisztikus hagyományban: a „Sefirot” számok, szavak, csillagok, testi működés összefüggéseit fejezi ki³³⁴. Hasonló archaikus hiedelem sejthető Püthagorasznál és követőinél, majd ezt értelmezik újra a maguk rendszerén belül a gnosztikusok és ez módosul tovább, válik részévé a skolasztika szellemi tradíciójának, kap azután újabb, már kanonikus jelentést később a keresztény hagyományon belül³³⁵. Amikor Szent Tamás megállapítja, hogy minden testi dolgot angyalok vezérelnek, s még az emberek létrejöttében is szerepük van³³⁶, bizonytal nem pusztán biológiáról beszél, éppen nem a zigótáról, hanem a lélek és anyag eredettörténetének egyetemesebb és ezért feltétlenebb folyamatáról: arról az „alászállásról”, amit a megtestesülés jelent – és ahol a vitathatatlan anyagiságnak csakis a mennyei eredet adhat értelmet és menlevelet.

Szinte hagyományok és vallások fölött válik jelentős folyamattá az alászállás, a csillagok közötti otthonosság ideiglenes feladása – mégpedig a későbbi, földi karaktert és a sorsot illetően. Az archaikus hagyományokból ismert vándorlás, a „lélek utazása” mindig is fontos története volt az ókor gondolkodóinak, a Mithrász-misztériumokban, a neoplatonizmusban nemigen volt ennél fontosabb utazás, de jelentős szereppel bukkant fel a gnoszticizmusban is, és teremtett mintát évszázadok misztikus utazóinak³³⁷. Az pedig, hogy az emberi mikrokozmosz megfeleltethető a bolygók és szférák makrokozmoszának, mégpedig közvetlen kapcsolatok révén, széles körben terjedt el az antikvitásban, s a késő antik

³³³ Hermész Triszmegisztosz, op. cit. 150.

³³⁴ Scholem: *Kabbalah*, op. cit. 27.

³³⁵ Vanyó, op. cit. 52.

³³⁶ *New Catholic Encyclopaedia*, op. cit.

³³⁷ Kákósy, op. cit. 171–2.

bölcséletben szinte dramatizáltan jelenik meg ennek alkalma, a korabeli időbecslések szerint csaknem ötezer éves vándorút. Ennek az alászállásnak valóságos tere tehát az idő, stációit pedig örömmel adják meg az antik bölcselők. A csillagvilágból elrugaszkodó lelkek ugyanis időben és térben zajló süllyedésükben veszik magukra a különféle attribútumokat az ezeket tartalmazó planétáktól: az intelligenciát a Szaturnusznál, a tetterőt a Jupiternél, a szenvedélyt a Marsnál, az érzékelést és képzelőerőt a Napnál, a szerelmi vágyat a Vénusznál, az értelmezés képességét a Merkúrnál, a nemi erőt a Holdnál. Az alászállással együtt járó súlyosodást kiegészíti a mennyei eredetet illető feledés, a lélek tehát ezeknek az erőknek végképp rabjául esik – e világon ezek lesznek számára a meghatározóak. Amikor azonban földi pályája véget ér, s égi visszatérése kezdetét veszi, a lélek megkönnyebbülten, s mind sebesebben emelkedik a magasba, s végre visszaadja mindazt, amit egykor felvett, s a hosszú kitérő nyomán ismét helyére kerül a csillagok között³³⁸.

Hogy a jellem miként jelent sorsot is, az az archaikus bölcsességen túl önmagában is újra és újra nyilvánvalóvá vált, mint a sorsnak a csillagokban rejlő képlete, s többféle hagyomány éppen ezt avatta az angyalok tudásává. Platón *Timaioszában* még eleven volt a hit – és ez szinte napjainkig megmaradt, különféle hagyományok metamorfózisai nyomán –, hogy mindenkinek van egy csillaga az égben, s ha az lehull, meghal³³⁹. Amikor Plinius ennek cáfolatával kísérletezett, benne sem merült fel, hogy a csillagoknak semmi közük ne volna az e világi destinációkhoz és predestinációkhoz – csak talán elvontabb és összetettebb módon. Hogy a csillagok, szükség esetén okkult hatalmak közbelépése révén³⁴⁰ irányítják az ember sorsát, mások mellett a keresztény hagyomány számára Alexandriai Kelemen őrzi meg,

³³⁸ Kákosy, op. cit. 151–71.

³³⁹ Kákosy, op. cit. 147.

³⁴⁰ Filoramo, op. cit. 263.

Theodosz – a valentiánus gnosztikus – tanítása nyomán. Ezeknek az okkult hatalmaknak jelentős szerepük lesz majd a mágiában³⁴¹ mint a sors befolyásolásának kísérleteiben, de hamar kívül reked a kanonikus tradíciókon, hiszen a kereszténység a szabad akarat elvével igencsak megrendítette az asztrológiai predestináció bizonyosságát, míg a csillagok archaikus hatalmát megingatta annak hite, hogy a Megváltó eljövételével a végzet mechanikus működésének vége lett, erői vereséget szenvedtek, s a megváltás igenis lehetségessé lesz³⁴². A kereszténység efféle vitái során igen sokat olvasztott magába a korszakokon átívelő, egyetemesen ismert, elterjedt vagy éppen cáfolni kívánt tézisekből – s ennek sokszor az angyalok lesznek eleven instrumentumai: akik a csillagok világában otthonosak és a lélek számára meghittten ismerősek, akik változó szerepben formálják meg a mikro- és makrokozmoszban egyként érvényesülő törvények uralmát, s őrzik sorssal, démonokkal vagy éppen e világi kísértésekkel szemben a rájuk bízott, sokszor megrendülő isteni konszonanciát.

(idő) Ennek az összhangnak, ahogy a megrendülésének is, egyik legfőbb és legparadoxabb összetevője az idő, amely a zsidó-keresztény tradíció archaikus forrásai szerint ugyancsak angyali „hitbizomány”. Nemcsak azért, mert az égbolt „órájának” – sőt: naptárának –, a csillagoknak a szerkezete között ők a legotthonosabbak, ha nem éppen ők maguk volnának naptár és óra, de ennek eredeteként itt ismét olyan mértékről van szó, amelyet halandók számára alkalmaznak a halhatatlanok – monoteizmusban a Mindenható –, s amely legfőbb záloga a kétféle világ: transzcendencia és immanencia eredendő különeműségének.

Mégis: az angyalok számára feltehetően „nincs idő”, ahogy a Végítélet nyomán „idő többé nem léssen” – ígérik az apokalipszisek. Ugyanakkor a teremtmények számára idő van,

³⁴¹ Pietri, op. cit. 43.

³⁴² Kákosy, op. cit. 267.

nagyon is van, e világi létezésünk tagolását és határait mindennél inkább ez szabja meg. Ennek a teremtményi mértéknek az őreivé lesznek a kései ókortól az angyalok, akik ugyanakkor helyzetükből adódóan szinte mennyei közönnyel figyelhetik a véges lények e világi nyüzsgését, a számukra ismeretlen „kronologikus térben”. Hatalma nincs rajtuk az időnek – ezért érvényesíthetik ők hatalmukat – mint a chartres-i katedrális sarokkövéből kifaragott angyal sugallja, fél-mosollyal tartva a napórát, megragadva, amint a teremtmények számára fény, idő és isteni architektonika összefüggései az angyali ölben összefutnak, majd visszautalnak a magasságra a felmeredő napóra mutatójában.

Az első századok zsidó-keresztény hagyományától kezdődően már az angyalok úgy jelennek meg, mint az idő őrei³⁴³, a korabeli apokrifekben ott szerepelt annak a 365 angyalnak a neve, akik az emberi életet – nyilván: napról napra – alakítják³⁴⁴. Más források, például a *Tizenkét Pátriárka Testamentuma*, melyet újabb kutatások szerint főként Hermász *Pásztor*a ihletett³⁴⁵, hat angyalról tud, akik a hat nap szellemei, a hetedik nem lehet más, mint Isten fia – ezért van ezen a napon áldás, s az ő neve ezért volna Sabaoth. Ez a szombati lény később apokaliptikus angyalként is feltűnik, a gnoszticizmusban a végítélet küldötteként érkezik, míg a zsidó apokaliptikus hagyomány szerint Sabaoth a hét arkangyal vezérének: Jaldabaoth-nak a fia³⁴⁶, így kapcsolva össze megáldott időt, túlvilági hierarchiát, és végül az Itélettel megszakadó e világi kronológiát.

Az angyalok azonban megbízatásuknál fogva nyíltan, tömegesen és tevékenyen a keresztény hagyományon belül nem az időben tűnnek fel, hanem az idő végén – voltaképpen az ő híradásukkal és közreműködésükkel telik be az e világi létezés „tere”, mely színük előtt amúgy is csak epizód volt.

³⁴³ Cacciari, op. cit. 96.

³⁴⁴ Vanyó, op. cit. 154.

³⁴⁵ Daniélou, 71–3.

³⁴⁶ Daniélou, 73.

Amikor Swedenborg úgy fogalmaz, hogy az angyaloknak térről és időről nincs fogalmuk³⁴⁷, talán csak végső konzekvenciájáig viszi ezt az angyali vonást, s a késő középkor homokórás angyal-ábrázolásait árnyalja tovább a felismerés, amely a teremtmények számára véges és feltétlen mértéket mutatja fel az ő meghitt végtelenségük ellenpontjaként.

Az ontológiai helyzet, s az ebből következő sajátos égi indifferencia indokolhatta bizonyosan, hogy az e világi idő tagolásában és jelölésében a középkortól nem az angyalok jutottak meghatározó szerephez, hanem a velük sajátos módon „rivalizáló”, majd itt rész-győzelmet arató szentek. Amikor a naptár készítése során nem a háromszázhatvanöt angyali szféra, sem az apokrifokban megnevezett angyalok „definiálják” a napokat, akkor talán ezt a sajátos és e világi sorsközösséget szentelik meg az egyházatyák, halandókat fűzve össze, kanonizált hőseikkel jelölve a napokat³⁴⁸ – nem pedig halhatatlanokkal, akik bár örökjenek az időn és irányítsák annak kerekeit, számoljanak vissza beteltétől, és jöjjenek el végül, még sincs valóságos fogalmuk ennek különös folyamáról és súlyos hatalmáról.

(zene) Az idő azonban olykor halandók számára is áthatadhat úgy, hogy megmutatkozzék benne az égi örökkévalóság, az áldott összhang és univerzális konszonzancia, s ennek legfőbb eszköze, alkalma és kifejezésformája a zene. Eredetében és jellegében ez eminensen angyali „felségterület”, mégpedig archaikus hatalmánál fogva, amit sem az ornamentikus kellemesség kultuszává, sem az időmulató szórakoztatás eszközüvé züllesztett zene nem homályosíthat el.

Az angyalok énekéről beszélni nem is a zenész dolga – írja a középkori esztéta, Johannes de Grocheo –, „hacsak nem teológus vagy próféta”³⁴⁹. Hiszen mindaz, amit a zene

³⁴⁷ Swedenborg, op. cit. 74.

³⁴⁸ Rouche, op. cit. 555.

³⁴⁹ *Az égi és a földi szépről*, op. cit. 444.

eredendően megformál és jelent, messze túlmutat ennek pusztá előidézésén vagy értésén. A tudományok középkori felosztása során a szabad művészetek második ciklusa foglalta magába az aritmetikát, a geometriát és asztronómiát – mint a zene „szolgálóit”,³⁵⁰ hiszen a világmindenség rejtett rendje tárul fel az összhangzatokban, s azt csak megközelíthetik, parafrázálhatják, nyersen rögzíthetik a tudomány diszciplínái. A középkor jelentős gondolkodóiban szent bizonyossággá szilárdul, hogy „a zene tudománya” határozza meg mindazt, ami az égben és a földön történik, ez az egyetlen szubsztancia, amely e világon és túlvilágon is azonos, s amit ritka kegyelemként e világi fülünkkel is hallanunk lehet. „Püthagorasz is tanúbizonyságot tesz emellett – folytatja gondolatmenetét Cassiodorus –, hogy világunk a zene révén alakult ki és csak a zene révén kormányozható”³⁵¹. Vagyis a genezis ugyanebbe az összhangzatba nyúlik, ahogy a létezés rendje is elsősorban muzikális.

Ez a zene persze éppolyan messze van mindattól, amit mai füllel zenének hallunk, mint az angyalok lényege attól, amit ma nevezünk angyalnak – és bizonynyal összefüggés van a jelentés egyirányú változása és mai világunk elvont, elszegényedett „muzikalitása” között. Hiszen a zene valamikor „teológusok vagy próféták” számára az angyalok nyelve lehetett, vagyis a világmindenség rendjének megnyilatkozása, ekként pedig a harmónia hangja és fennmaradásának záloga. Amikor az épülő katedrális centrumában Cluny Hugo a zene hangjainak ábrázolását faragtatta kőbe³⁵², azért tette, hogy így idézze meg az összefüggést a hangsor hét hangja és a hét bolygó között, hogy ekként örökítse meg az univerzum modelljében – a katedrálisban – annak működési elvét: az örök harmóniát.

A megfeleltetések tovább szaporíthatók a zene és matematika, az asztrológia vagy az építészet végső soron

³⁵⁰ Duby, op. cit. 71.

³⁵¹ Az égi és a földi szépről, op. cit. 160.

³⁵² Duby, op. cit. 72.

„külső” bizonyítékain túl a „belsővel” is: vagyis a zene létrehozásának egyéni vagy kollektív élményével. Hiszen a szerzetesi közösségek éneklése, a kórusban együttesen megemelkedő lélek empirikus tapasztalattá változtathatta az élményt, amelyben nem válik el egymástól fohász, szépség és öröm, hogy „a zsoltárt énekelve az istenség és az ő angyalai előtt állunk”³⁵³, mint ezt Szent Benedek rögzítette, a szerzetesek éneklő közösségének áldott pillanatában meglátva az angyali kórust. Az imádság szavai és ekkor még – gregorián dallama így veheti át a „kozmosz ritmusát”, ami ilyenkor belülről: az éneklő lényekből árad, és amely csodálatosan – és a csoda itt nem metafora – megfeleltethető az univerzum működésének. Mert itt már feloldódik a mindig korlátozott individualitás, itt már bódító élménnyé válik az áldott közösség, és – a lélektan által leírt mechanizmusok révén – szinte szó szerint emelkedik magasba a lélek. Legmagasztosabb és legkiszolgáltatottabb részünk vágyódik távoli hazájába, s a dallammal átélheti visszatérésének csodás, bár rövidke illúzióját, e világon is.

Ez az angyali hangzás a korai középkorban érthette el legmagasabb szintjét, és válhatott feltétlen, kollektív és egyetemes élménnyé. A kései antikvitástól teoretikus felismeréssé vált, hogy az univerzum alkotóelemeinek harmonikus korrespondenciája lényegének zeneiségére utal: Püthagorasztól kezdődően arab és zsidó matematikusokon és asztrológusokon át teológusokig szinte megoldandó – és megoldható – feladattá vált, hogy lekottázzák a világ zenéjét. Hiszen így juthatnak túl az emberi érzékelésen: ha egyszer az égitestek mozgása is hangot ad – mégpedig zenei hangot –, akkor ezt kell rögzíteni mint „a világ zenéjét”, vagyis „az égitestek mozgása által keltett harmóniát”³⁵⁴.

„Neki csak a szépség tetszik – írja Szent Ágoston az isteni szemléletre törekvő értelemről –, a szépségben az alakok, az

³⁵³ DUBY, op. cit. 71.

³⁵⁴ Johannes de Grocheo, In: *Az égi és a földi szépről*, op. cit. 444.

alakokban a mérték, a mértékben a számok”³⁵⁵. Ennek érvényesülése e világon gyakorta az érzékek akadályába és a megismerés lehetőségeinek korlátaiba ütközik, az angyali összhangzatban azonban nincsenek efféle gátak, és ezért lehet a teremtés minden mozzanatában meghallani ezt a muzikális harmóniát. Kint és bent. Makrokozmoszban és mikrokozmoszban. Szívdobogásban, hullámverésben, holdtöltében.

A teremtés tökéletességét így fejezheti ki az „angyalok karának” ma már nemigen elgondolható kórusa, mindent betöltő harmóniájával. Amikor pedig a Kabbala úgy fogalmaz, hogy „az egész teremtés himnuszokat énekel”³⁵⁶, bizonyan nem megkomponált, szöveges-dallamos műformára utal, hanem a teremtés működésére mint folyamatos és méltósággteli megnyilatkozásra: érzékelhető és totális, himnikus harmóniára.

Ez a konzonancia némult el azután, és feltehetően nem a világ, hanem a rá irányuló pillantás változása miatt: a harmóniát kikezdő empirikus tapasztalatszerzés uralmával, az ezt kiteljesítő tudományos felfedezésekkel, racionalizmussal, a zabolázhatatlan történelmi krízisekkel, és persze a teremtés tökéletességébe vetett hit végső megingásával. És a zenében pontosan követhető ez a folyamat: előbb a polifónia megjelenésével, a kórusból kiváló, majd önállóságra jutó individuális szólammal, a kollektív élmény elhomályosulásával, majd érvényvesztésével, illetve csak villanásnyi visszaszerzésének lehetőségével, később a befogadói passzivitással, majd a harmónia lassú kivonulásával a hangzatokból – amit pontosan követett a zene értelmének megrendülése, alkalmazásának igénye, végül kellemességgé válása, hosszú elzülése a háttérmuzsikálástól a zajszennyezésig, és tovább. A hanyatlás kezdőpontját talán az jelentette, amikor a középkori keresztény angyal-ábrázolásokon legelőször feltűntek a hangszerek, mintha

³⁵⁵ *Az égi és a földi szépről*, op. cit. 82–3.

³⁵⁶ Scholem, op. cit. 21.

tárgyaknak közül lehetne a zenéhez, ahhoz, ami mindaddig eredendően belülről fakadt: a lényből, nem a dologból. A mindenségre vetett pillantásból, a konzonancia feltétlen hitéből.

A szegény Swedenborg még nagy ívű kísérletet tett arra, hogy a muzikalitásról gondolkodva értelmezhesen valami számára végképp értelmezhetlent, ám mindössze arra jutott, hogy az angyalok beszédében nincsenek sem kemény mássalhangzók, sem hangtorlódás, s ezért volna hangjuk tisztán zenei³⁵⁷. Mások kísérletet sem tettek erre: elfogadták, hogy a teremtésben végképp elnémult az összhang, s akkor a zene sem tehet mást: fejezze ki a disszonanciát. És ha fel-felvillan valami mégis az egykori totális konzonanciából, ami valaha a világ működésének adott hangot, ahogy Bach-nál, Bergnél, Messiaennél még bizonynal, az már visszaszorult a bensőségességbe, a még fel-feltámadó archaikus vágyba, ám többé nem erősíthette „kívülről” a hitet, hogy itt a kozmosz szól, és totális konzonanciájának nem tárgy a „hangszere”, hanem a lélek: a komponista, az előadó és a hallgató – együtt a világban.

(örködés) A mindenség harmóniáját, az egyetemes összhangot nemcsak megszólaltatták az angyalok, de ők szolgálták és őrizték is – mert hát kívülről is, belülről is bizonynal veszélyeztetve volt ez a rend, szükséges tehát az éber figyelem. Az örködés gyakorta elválaszthatatlan a mindenség irányításától, szinte szinonimája annak, hiszen csak akkor lehet zavartalan a rend: kívül, belül, emberben és ember felett.

Az angyali eredettörténetben még szinte létrejöttüket is megelőző, egyik legfontosabb mozzanat az örködés. Salamon templomában, korabeli leírások és a megszentelt hagyomány emlékezete szerint két hatalmas, szárnyas lény uralta a rájuk bízott szentélyt. Ekkor még látványuk is eredetükre utalt: a babiloni paloták szörnyeteg-őreire, akik óvják a bentlakókat

³⁵⁷ Swedenborg, op. cit. 105–7.

és elrettentik a betolakodókat. Csak éppen helyük és szerepük révén lettek áldott szörnyé³⁵⁸. Névadásuk is ezt a leszámazást erősíti meg: ka-ri-bu volt a sumér szörny neve, amelynek példányai átkerültek azután Jeruzsálembe, mint e világi másai az Isten trónusánál örökődőknek. Így lettek kerubokká.

Az angyalok egyik első és legpontosabb leírása – Ezékieltől – a szent szörnyeket, mint Isten trónusát, kocsiját, szárnyát, és egyben őrszemélyzetét mutatta meg, ha ezek nem voltak is elválaszthatók egymástól. A transzcendens karhatalom, illetve ennek különféle alakjai azután Isten további szent helyeinek védelmére szolgáltak: az Édenkert őrzését például közismerten és az első emberpár számára fatálisan látták el hasonlóan kérlelhetetlen mennyei lények. Az örökös az archaikus társadalmakban, majd az ókor folyamán alapvető jelentőségű, hiszen az életet, javakat, tereket illető megfelelő védelmet csak az erő biztosíthatta, melynek elégtelensége gyakori e világi tapasztalat volt, ezért is tűnt elgondolhatatlannak túlvilági egyensúlyvesztése.

A nomád koroktól kezdődően maga a pásztor is örök episzkoposzként pedig³⁵⁹ szerepe rövidesen egyházi funkciót jelöl – hiszen a nyáj megóvása nem kis feladat, kiváltképp hogy az időben a külsők mellett a belülről fakadó veszedelmek szaporodnak meg: nemcsak a farkas, a tolvaj, a portyázó sereg – de a „bárányok” felől. Talán ezért is, hogy az isteni őrség legmaradandóbb alakjai azután – kőbe vésve vagy kőből formálva, festve, rajzolva vagy csak jelezve – a halandók számára is nyilvánvalóvá tették mennyei erejüket, amikor a Mindenható e világi birodalmát is őrizték. Szörnyek, égi lények, pásztorok, mikor ki. A középkori katedrálisokon ennek pontos topográfijával találkozhatnak a hívők, hiszen a templom kapuja mint a mennyországé nyílt fel a teremtmény előtt³⁶⁰, melyet mindenféle idegen vagy tisztátalan behatolótól

³⁵⁸ Godwin, op. cit. 28.

³⁵⁹ Vanyó, op. cit. 84.

³⁶⁰ Duby, op. cit. 277.

védelmesztek az angyalok. Ez a rusztkikus őrszemélyzet egyre elvontabbá vált, mind testetlenebbé stllizálódott az időben, hogy végül pusztá ornamentikává alakuljon, majd szinte el is tűnjön, visszaszorulva az oltárig, jelképesen és már senkit nem rettentve, csak jelenlétével meghúzva a szimbolikus határokat. A pravoszlávia archaikusabb erejű és ezért terekben is nyilvánvalóan tagolt világrendje képes maradt arra, hogy az égi közelség számára a templomból mégiscsak megőrizzen egy jelentősebb darabot: az ikonosztázon túl már az üdvözültek területe kezdődik, a szent téren belül különösképpen megszentelt régió, e világon is az angyalok felügyeletére bízva.

Az isteni őrségnek a történelem során mindinkább – a teremtmények biztonságának szinonimájaként – lelkükre, vagyis hitük épségére kellett vigyázniuk, amikor a veszélyt már nem ellenséges törzsek vagy terjeszkedő, idegen vallások jelentették, hanem a kultusz hagyományának megtörése. Dante túlvilági utazása során találkozik a kapuőrző angyallal, de nem a mennyei erő megtestesítőjét, hanem a tisztaság és tisztítás lényét látja benne: emberfeletti hatalommal felruházott gyóntatópapot. Fontos gesztusként az őrszem hét P-t rajzol az utas homlokára, a hét főbűn jelét, majd belépése előtt az e világi szennyeződést szárnyával törli le. Nem fizikai erő, nem elrettentő égi hatalom lénye tehát az angyal, hanem a tisztaság szelíd és kérlelhetetlen ügynöke, szinte mágikus szertartásban oldva fel azt, ami valaha fegyverek és fegyveresek dolga volt.

Az iszlám angyalai nemcsak a menny „falait” őrzik – a Korán sokatmondó metaforájával –, többek között a kívülről hallgatózó dzsinnek és a nyughatatlan sátán elől, de a mélységek védelme is az ő feladatuk: „A Pokol strázsáivá csak angyalokat teszünk meg”³⁶¹ – olvasható, majd a továbbiakból kiviláglik: kizárólag a kegyetlen angyalok feladatává teszik³⁶² ezt a megbízatást. Jóság és erő

³⁶¹ Korán, 74. szúra, 30.

³⁶² *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit.

összefügghet, vagy akár feltételezheti egymást, de hogy a végső kegyelemhez szükségessé válhat némi angyali kegyetlenkedés, ez újabb vonásokkal szolgál az angyalok portréjához. Nemcsak az iszlámban, de a középkori kereszténységben és a misztikus judaizmusban is érvényesül ez a szükségszerűség: a Kabbala nagyon képszerűen szól kíméletlen, romboló angyalokról³⁶³, ahogy a keresztény Végítélet szárnyas lényei is híján vannak minden „kegyes” értelemben angyalinak. A rettenet lénye ilyenkor mutatkozik meg bennük ismét, mint megbízatásukból adódó karakterük egyik legfontosabb összetevője, ami archaikus erővel tör elő, és nincs, ami útjába álljon.

Apokrifok tanúsága szerint az alvilág őrsége, vagyis „Tartarosz angyalai” ugyancsak büntető szerepet töltenek be – bár eredendően nem gonosz lények, jellegük inkább funkciójukból következik³⁶⁴, származásuk pedig azzal a Hekatéval mutat hasonlóságot, aki a görög mitológia szerint „az Alvilág kapujának megnyitója – mint Kerényi írja – és szintén angelos”³⁶⁵.

De nemcsak a túlvilágon, a kárhozottak büntetései között függ össze jóság és erő, a szent könyvek szerint egykor így jelentek meg itt a földön is, amikor angyali beavatkozások részévé váltak az archaikusan tagolt és mitikusan egyetemes érvényű történelemnek. Angyali „kommunikáció” folytatódott ekként is: csak éppen a közlés másféle eszközeivel. Az erőszak „univerzális nyelv” – írja Fromm³⁶⁶, ezen kommunikál Mózes Egyiptomban a Fáraóval és saját népével, ebből értenek, erre hajlanak kortársai és utódai – és bizony Isten sem fogalmazott sokszor másként. Ha tehát az angyalok a transzcendens közlés lényei is – és persze, hogy azok –, akkor az archaikus gondolkodás nem kímélheti meg őket az

³⁶³ Scholem, op. cit. 17.

³⁶⁴ Rugási, op. cit. 290.

³⁶⁵ Kerényi, K.: *Görög mitológia*. Gondolat, Budapest, 1977. 21.

³⁶⁶ Fromm, E.: *Olyanok lesztek, mint az Isten*. Akadémiai, Budapest, 1996. 74.

erő érvényesítésétől és az erőszak e világi tapasztalatától, amely minden rettenetével együtt olykor megjelenésében is szinte transzcendens. Ennek az angyali – túlvilági – erőnek a szenvedés okozása és elviselése révén általánosabb jelentősége is lett: megszentelte a diadalt, megváltotta a kegyetlenséget, legitímálta a mindig forgandó szerencse nyomán bekövetkező győzelmet, vagy vigaszt nyújtott a legyőzötteknek: lesz még bosszúállás.

Az Ótestamentum angyalai olykor isteni segédcsapatokként tűnnek fel háborús ütközetekben: az „Úr angyala”, olvasható a Bibliában, egyetlen éjszakán „levágott az assiriabeli táborban száznyolcvanötezer”³⁶⁷. Más összecsapásokban másféle fegyvernemet képviselhetnek, de a zsoltár pontosan utal az alkalmazott és ellenállhatatlan erő logikájára: „Perelj Uram a velem perlőkkel... Legyenek olyanok, mint a polyva a szél előtt, az Úrnak angyala verdesse őket. Legyen útjuk sötét csuszamlás, az Úrnak angyala kergesse őket”³⁶⁸. Hogy e világon is ők segítsenek rendet teremteni, mert csak akkor lehet rend igazán.

A Koránban szereplő angyalok esetében pontosan tudható az isteni segéderő létszáma is: háromezer vagy éppen ezer angyali fő³⁶⁹ képviseli a döntő csatában azt a tömeget, amely a transzcendens erő megsokszorozására képes, hogy ekként segítse meg az igaz hitért küzdőket. Ez a vallásokat szellemében összekötő, bár konkrét ütközeteikben egymással nyilvánvalóan szembefordító „mennyei sereg” a történelemben azután rendre visszatér: akár Ecclesia Militans-ként jelenik meg a kereszténység fordulópontjain, vagy pedig a földi seregeket odafent biztosító égi táborban gyülekeznek, hogy majd megváltó harcosokként vágassanak elő apokaliptikus időkben. Ábrázolások és krónikák tanúsága szerint nemcsak az iszlám harcias angyalai fegyverkeznek az idők folyamán – s ez feltétlen, transzcendens erejük és

³⁶⁷ Királyok II. könyve 19:35

³⁶⁸ Zsoltárok, 35

³⁶⁹ Korán, 3. szúra 124. és 8. szúra 9.

hatalmuk ismeretében legalább annyira meglepő, mint a hangszerek használata a mennyei harmónia előidézésében –, hanem Bizáncban a keresztes seregek hódításai idején is mind több és fényesebb katonai felszerelés kerül angyali birtokba, s jut el majd a kontinens nyugati felére. Ekként válnak a pusztító eszközökkel felövezett égi lények végképp férfiasá, mégpedig nagyon is e világi kellékekkel szolgálva transzcendens hatalmukat. És ezúttal – egyben, főként – a kétséget is benne. Csoda és bicska – az egyik majdcsak működik.

Ez a folyamat és ez a fegyverkezés nemcsak a mindenkori hatalmasok tetszélgeése legújabb hadifelszerelésük mennyei megörökítésében, de a megalázottak és reménynélküliek vigasza is lehet, hogy lesz még igazság és lesz bosszúállás is, ha másként nem, majd angyali erő állítja helyre a felbillent földi rendet. Ám fegyverei mögött – és miatt – hosszú időre eltűnik az az angyal, aki egykor pusztta megjelenésével, vagy csak tekintetével sugároz feltétlen hatalmat és abból fakadó ellenállhatatlan erőt. Hiszen így mentette meg Dánielt az angyal a túlerőtől és a tüzes kemencéből³⁷⁰, így segítette az apostolok csodálatos menekülését³⁷¹, így óvta híveit az ellenség elől apokrif írásokban – helyette maradtak a fegyveresek, mert nyilván az angyaloknak sem lehetett más eszközük, mint a vérontás, és erre alkalmas szerszámokat kell majd a mennyországból magukkal hozniuk, ha e világon is győzni akarnak.

A végső összecsapás és így a fegyveres angyali seregek diadalmas felvonulása az Apokalipszisig várat magára, amikor is elsősorban a gonosszal – a Sátánnal – kell megküzdeniük. Ezért talán, hogy a legtöbb angyal – enciklopédiák összegzései szerint³⁷² – a Jelenések Könyvében szerepel, s különféle ábrázolásaikkal, kiváltképp apokaliptikus időkben bőségesen éltek is a végső küzdelem megelevenítői.

³⁷⁰ Dániel próféta könyve 3.

³⁷¹ Az Apostolok cselekedeteiről írt könyv 5:19

³⁷² *Magyar Katolikus Lexikon*, op. cit.

Bár sokszor nagyon is e világi képekké váltak ezek, melyek nemigen tudtak érvényes formát találni az angyali harcosoknak – hogyan is formálható meg például az, aki „felhőkbe vala öltözve és a fején szivárvány vala, és az orcája olyan vala, mint a nap, és a lábai mint a tűzoszlopok. És a kezében egy nyitott könyvecske vala, és tevé jobb lábát a tengerre, a bal lábát pedig a földre”³⁷³. A harc és a seregek angyalainak elgondolása és láttatása ettől a lénytől merőben eltért. Ez az angyal esküszik meg azután arra is, hogy „idő többé nem lészen”, s ez éppoly kevésbé felfogható, mint az ebből következő – s a Revelációkban leírt – látvány: a szinte kozmikus erő beköltözése e világi tájakba és a természet jelenségeibe, vagyis annak víziója, amit a saját törvényeivel szembeszegülő természet jelent, amikor a betelő, isteni törvények színtere lesz.

Ennél átláthatóbb és elgondolhatóbb mindaz, ami a kozmikus katasztrófa nyomán a transzcendenssé tágított ítélkezés alkalmaként jelzi az idők végét. A Végítéletben ez is angyalok közreműködésével valósulhat meg: hiszen a mennyei igazságszolgáltatás őrei sem lehetnek mások. A feltámadás trombitaszavának himnikus hangjai nyomán, a megnyíló sírokból kikelő teremtmények elkülönítése az ő dolguk lesz, mégpedig e világi tetteik szerint, vagyis a lelkek mérlegre állításával, hogy mértéküknek megfelelően indítsák el őket végső hazájuk felé³⁷⁴. Ekkor lepik el az angyalok tömegestül a földi vidékeket, s ezzel meg is szűnik az e világi idő és tér, hiszen kinyílt sírjaival, tomboló viharával, apokaliptikus fényjelenségeivel és szörnyű földmozgásaival a föld végleg kozmikus tájként mutatkozik meg.

A bíraskodásban – metszetek, oltárképek és freskók tanúsága szerint – Mihály arkangyal játszik főszerepet, akinek alakját gyakorta Jézuséval azonosítják³⁷⁵ – lévén eredendően az ő dolga az ítélkezés. Ebben a bírói „átfedésben” az angyal-

³⁷³ János jelenései 10:1–6

³⁷⁴ Godwin, op. cit. 236–7.

³⁷⁵ Vanyó, op. cit. 118.

krisztológia maradványa látható, vagyis annak hangsúlyozása, hogy csak az égből való, legfőbb instancia képes átlátni az e világi cselekedetek teljes súlyát. És hogy a „mérlegelés” ne csak metafora legyen, számos ábrázolásban megjelenik a korabeli kofamérleg, amelyen a rémült lélek szorong a felbillenő gravitációnak engedő transzcendens súlyosodásban, amint ott billeg az angyal kezében.

Hiszen az Apokalipszis egészében a kommunikációt feleslegessé tevő, és csak az angyalok előtt ismert és általuk értelmezett metaforákról van szó, s ezek konkrét ábrázolása – mintegy: lefordítása – azért lehetetlen, mert éppen legfontosabb vonásától: meghatározatlanságától fosztaná meg súlyos jelentését. A Végítéletben elhangzó „első jaj” például nem adható vissza bármiféle hanghatással, kiváltképp azokkal nem, amelyek az angyali hangok között gondolhatók el. És talán éppen ez az egyik legkülönösebb és legfontosabb változása az angyalokat megidéző apokaliptikának. Hogy az idők végén plasztikusabbakká, hatalmasabbakká, iszonyatosabbakká válnak, mint korábban voltak, mert mintha ebben a folyamatban ők is szembesülhetnének archaikus lényükkel, másik felükkel: a közülük elbukókkal, akikkel meg kell vívniuk végső csatájukat. A mélység angyala jelenik meg, „zsidóul Abaddon, görögül pedig Apollion, azaz Veszítő a neve”³⁷⁶ – írja a Jelenések könyve, s a fegyveres küzdelem kegyetlensége óhatatlanul ismét egymáshoz hasonlóvá – szinte egyneművé – teszi az égi és pokolbeli küzdőfeleket. Ezért is hangsúlyozzák apokrif apokalipszisek a végső küzdelemben a „bosszúálló démonok”, a „daimon timorosz” megjelenését, az egyetemes kegyetlenkedést, amivel a büntető angyal is meghatározható, s amivel például a kínzások fölött rendelkezik³⁷⁷ – mintha maga is a Sátánt szolgálná, s nem éppen vele küzdene. És bár az igazságosság angyalainak arca ragyog, mégiscsak, mint Szent Pál írja apokrif látomásában:

³⁷⁶ János jelenései 9:11

³⁷⁷ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 137. 90.

„angyalokat láttam irgalom nélkül”³⁷⁸, hiszen rémisztő erővel mutatkoznak meg ebben a küzdelemben. Vagyis egyik legfontosabb tulajdonságukról mondanak le a végső rendteremtők, az egyik legfontosabb pillanatban.

A küzdelem kimenetele természetesen nem kétséges – noha a küzdelem áldozatai szükségképpen nagyok. Elsősorban talán az az illúzió bukik el, amit a halandók e világon hithez, igazsághoz, mennyországhoz – az angyalokhoz fűztek. Hogy nem fog fájni, ha jönnek. Tévedtek: fájni fog. És így áll helyre, immár örökkévalóan, az isteni rend.

(őrangyal) Örködésnek és „angyalságnak” van egy meghittebb és feltétlenebb, no meg az évszázadok során általánosan elterjedt felfogása, mégpedig a halandó ember – vagy éppen halhatatlan lelke – mellé kirendelt égi lény képében, s hogy ezt éppen „őrangyalnak” hívják, az utal az örködés alapvető funkciójára és finom jelentésváltozására is. Hiszen a védelem angyali feladata igencsak különböző lehet Isten trónusa vagy egyetlenegy halandó lelke mellett.

Az őrangyal azonban archaikusabb is és összetettebb is, mint ahogy a – mai napig ismert, az angyali jelenlétet illetően népszerű – hagyomány sejteti. Így nemcsak a fényes és jótékony küldött bukkanhat fel a kísérő szerepében, de az idők során megjelenhetett az ironikus, a reflektív, vagy éppenséggel a gonosz. Már ahogy az individuum tükröződik a szellemben. Vagy fordítva.

Vallástörténeti kutatások szerint az őrangyal eredete a perzsa „fravashi”³⁷⁹, az embert vezető transzcendens kalauz és szellemi testőr, e világon és túl. Hasonló alakban – bár másféle szellemi közegben – a görög „daimón” utal halandó és halhatatlan kapcsolatára a személyiség mellett, akár szorosan mellette, aki archaikus eredetében és alakjában szinte immanens orákulumként, az individuum döntéseit és

³⁷⁸ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 76–7.

³⁷⁹ *The Jewish Encyclopedia*, op. cit.

cselekedeteit kommentáló, kritizáló, befolyásoló szuverén szellemként jelenik meg – ahogy ez legmaradandóbban Szókratész életében és halálában öltött (megfoghatatlan) testet. Szerepe éppen itt vált alapvetővé, lett angyal-archetípussá mint az individuumnál hatalmasabb, ám mégis benne honos instancia, ahogy Xenophón kötetének címszereplőjeként megjelent: a lény, akire még a legbölcsebb ember, maga Szókratész is feltétel nélkül hallgatott. Inkább a daimónra, mint az eszére, barátaira vagy életösztönére. Ezért azután már eredetében nem a halhatatlanok kegyelmének eszköze, vagy éppen a sors előli transzcendens kitérés alkalma lett a daimón, hanem a felfoghatatlan sors tudatos vállalásának lény, elnémíthatatlan belső hang, mely polemikussá válhat saját létezésünkkel szemben is.

És ez igen messze van attól, ami később változott „örangyalivá”. Platón ír az efféle – a mai értelmezéstől alapjában eltérő – archaikus, daimóni szerepről a *Phaidonban* és az *Államban*³⁸⁰, s ez a lélekhez rendelt szellem gondolkodástörténeti sorsát is meghatározta – a sivatagi atyáktól Kierkegaard-ig, és tovább. Amikor majd Szent Ágoston az *Isten országában* a „daimónész”-re utal, azt emeli ki ezzel, hogy a görög szó jelentése olyan lényt sejtet, akinek „tudás van a birtokában”³⁸¹, mégpedig e világi tudásunktól alapvetően eltérő karakterű.

Hogy „daimón”-ja, vagy – ettől kissé különböző értelmű, de analóg eredetű – „génusza” nemcsak embernek van, de helyeknek, különféle tárgyaknak, szokásoknak vagy közösségeknek is, az archaikus tapasztalatként – és nyelvi fordulatként – sokféle kifejezésformát kapott az ókortól napjainkig. Az Ótestamentum még a népekhez is „angyalokat” rendelt – ha már isteneket nem rendelhetett, még sajátjaikat sem –, és ha a bibliai nemzetek transzcendens védelmezői angyalok lehetnek, akkor a zsidóké Mikháél

³⁸⁰ Platón: *Phaidon*, 107D, *Állam*, 617D, lásd még: Ferguson, op. cit. 200.

³⁸¹ Erről bővebben ír Benjamin, W.: *A német szomorújáték eredete*. In: *Angelus Novus*. Magyar Helikon, Budapest, 1980. 444.

legyen, vagyis az arkangyalok között is a leghatalmasabb. A királyok ebben az értelemben „angyalfejedelmek” voltak, s az egymás ellen viselt háborúkban az angyalok is összemérhették erejüket. A földi viszályok tehát az égi meghasonlások következményeinek tűntek³⁸², melyek eldöntésében az e világi erőviszonyok bizonnyal csak halvány árnyképek vagy véres metaforák lehettek. A gnoszticizmus meghatározó gondolkodói szerint nemcsak a törzsekhez, népekhez, de egyes emberekhez is tartozhatnak angyalok³⁸³, és a különféle népek, népcsoportok közötti határvonalak ennek megfelelően húzódnak: attól függően tehát, hogy melyiknek hány és miféle angyala van.

Az egyéni és a kollektív individuummal összefűződő angyalképzeteken túl – és azokkal kölcsönhatásban megmaradtak és működtek a világ különféle mozzanataihoz rendelt, később angyallá váló lények is. Rómában például a család, illetve az egész háznép őrző-védő szellemeit „lar”-nak nevezték, szentéleik pedig kapuknál, útkereszteződésekben is megtalálhatók voltak – szerepüket többen Hermészéhez hasonlónak vélték³⁸⁴. De gyakorta a mezőknek, forrásoknak, ösvényeknek is voltak efféle ősi hatalmaik, akik megmaradhattak, sőt, akár új életre kelhettek a telő időben és a különféle vallásos hatások mentén – vagy ellenében –, s olykor „saját képükre” formálhatták az új hit fontos mellékszereplőit: a kereszténység terjedésével mártírok, szentek és angyalok is átvehették sajátos funkcióikat. Szentélyek, zarándokhelyek, különös elnevezések, rejtélyes szokások tanúskodnak jelenlétükről, megörökítve egyben azt is, ahogy az archaikus vallásosság politeizmusa mégiscsak rész-győzelmeket aratott a kialakuló monoteizmuson³⁸⁵.

Bár a hit a védelmező szellemekben, s azok masszív jelenlétében a megerősödő monoteizmusoktól sem volt

³⁸² Rugási, op. cit. 192–3.

³⁸³ Filoramo, op. cit. 134.

³⁸⁴ Ferguson, op. cit. 157.

³⁸⁵ Ferguson, op. cit. 158. 201.

idegen, jellege és elterjedtsége erősen és invenciózusan változhatott. A Talmud szerint például minden megszületett zsidót tizenegyezer angyal vár³⁸⁶, ha számuk az e világi élet során megcsappan is, el azért nem tűnnek – így például ugyanott, később azt olvashatjuk: „Péntek este az Istenházból hazajövet két angyal kíséri az embert, a Jó angyala és a Rossz angyala”³⁸⁷. Ebben a felfogásban az individuumon belüli örökös megoszlik ellentétes hajlamok és hatalmak között, ami fontos és kifejező dichotómia megosztása volna a természetfelettel, s ez a kettősség nem csak a judaizmus sajátossága volt. Origenész például Celsusszal folytatott vitájában bizonyos démoni tulajdonságokat „átad” az angyaloknak, míg Bardeszanész szerint a sors voltaképpen küzdelem az angyalok és a démonok között, mégpedig az individuum életének és döntéseinek egyszemélyes küzdőpályáján³⁸⁸. Ami ekkor még egyáltalán nem tűnik a személyiség felségterületének, mert hiszen a világ sem szellemektől elhagyott vidék – Athenagorasz szerint Isten angyalai ugyancsak hozzá vannak rendelve „az elemekhez, az egekhez, a világhoz, s mindahhoz, ami a világban van, és azok helyes rendjéhez”³⁸⁹. Így lehet az emberhez is hozzárendelve az angyala – számos más angyal és másféle elrendelés között.

Az angyali többes szám a Koránban is kíséri az egyetlen individuumot: „Az embernek szorosan sarkában levő angyalai vannak előtte és mögötte”³⁹⁰ – írja a 13. szúra, s ez az angyali jelenlét és figyelem a kiválasztottakat külön is megilleti. Külön fajuk védi például jóságos szellemként az imámot és családját, válságos pillanatokban pedig még nyilvánvalóbbá válik jelenlétük, szinte érezhető és biztonságot adó, s ez a hit az évezredek folyamán egységesen jelen van, csak megjelenési formáját változtatja a koroknak megfelelően. A

³⁸⁶ Godwin, op. cit. 69.

³⁸⁷ Talmud, op. cit. 92.

³⁸⁸ Vanyó, op. cit. 131. Lásd erről még: Cacciari, op. cit.

³⁸⁹ Vanyó, op. cit. 233.

³⁹⁰ Korán, 13. szúra, 11.

dzsafari hagyomány szerint az angyal segít az imádkozásban is – ez a szerep egyébként: az ima eljuttatása a címzetthez³⁹¹, vallások fölött alapvető lesz, vagyis a földi vágyak közvetítésében szán személyes szerepet az égi lényeknek.

Annak hite, hogy minden emberhez – illetve a korai kereszténységtől: minden megkeresztelthez – egy angyal van kirendelve, már az egyházatyák idején általános, kollektív „élmény”, amely konkrét jelentést ad a zsoltár szavainak: „Mert az ő angyalainak parancsolt felöled, hogy őrizzenek téged minden utadban. Kézen hordozzanak téged, hogy meg ne üssed lábadat a kőbe” – áll például a kilencvenegyedikben³⁹². Később változik a többes szám, a kő és láb kapcsolata stilizálódik, az összefüggések azonban változatlanok maradnak; a figyelem, az őrzés, az égi gond.

Az egyik legfontosabb őrangyali történet apokrifként maradt fenn, és így őrizte rendkívüli hatását a teológiában, művészetben és a szóbeli hagyományban: Tóbiás (korábban elmondott) története, melyben maga Rafael játszott archaikus, őrangyali szerepet. Mégpedig a nevében is orvoslást ígérő angyal az eseményekben érintett mindkét lélek találékony védelmezője volt: a történet epizódjai szerint Tóbiásé – hiszen kíséri, irányítja, meggyózi, majd segít abban, hogy a gonosz szellemen diadalt arathasson –, míg Sára megszabadításában jótékony szerepe és védelmező ereje még nyilvánvalóbb. Itt persze az angyal – rendhagyó – individualitása ellentmond az őrangyali szerep anonimitásának, illetve árnyékszerűségének, a számára kirendelt személyiség sarkában.

Apokrif írásokban visszatérő motívum az őrangyal jelenléte, különös szerepe a sors háttérben, vagy konkrét beavatkozása az eseményekbe. Éppen ellentmondásos gazdagságában, kanonizáció előtti – vagy azzal polemizáló – értelmében kínál többféle megjelenési formát ennek a később nagyon is meghittén „szocializálódó” lénynek. Énokh apokalipszisében például „virrasztó angyalokról” van szó,

³⁹¹ *The Encyclopedia of Islam*, op. cit.

³⁹² Zsoltárok 91:11–12

akik a halandók közelében mindaddig nem pihennek, míg végre el nem érkezik Isten birodalma³⁹³, s elhúzódó ébrenlétük egyben folyamatos gondot, óvó figyelmet jelent. Szent Pál apostol apokrif látomásából pedig kitetszik, ahogy naplemente előtt indulnak az angyalok az Úrhoz, amikor tehát elszenderült a lélek, akkor távoznak tőle kissé – hogy imádják a Mindenhatót, s napról napra előterjesszék az emberek tetteit. Ebben a szövegben már „minden egyes férfi és nő angyalai” tűnnek fel, akik „védik és őrzik őket”³⁹⁴, ugyanakkor – jelentős hangsúllyal – nemcsak a tiszták, de a bűnösök mellett is ott állnak. Ez azután újabb angyali dilemmákhoz vezet: a megbántottak mellé kirendelt égi lények például bosszúálló angyalokká válhatnak, az áldozat helyett is igazságot keresve – vonásaikban olykor az archaikus görög bosszúistennőkre, az Erinnuszokra emlékeztetnek³⁹⁵, zaklatják, üldözik a bűnösöket, előlegezve későbbi szerepüket az Apokalipszis egyetemes ítélkezésében, s az örökkévaló bűnhődésben.

Fülöp apokrif evangéliuma szerint azonban az angyalok a rossz szellemek ellen is védelmet nyújtanak: „Ha a képmás és az angyal együtt vannak – írja –, senki sem merészelhet odamenni a férfhoz vagy az asszonyhoz”³⁹⁶. Ez a „képmás” pedig talán azt sejteti, hogy e világon mindenkinek megvan a párja odafent is³⁹⁷, az immanens létezés tehát az angyal által vetheti meg lábát az égben.

Drámaian jeleníti meg Pszeudo-Máté evangéliuma az angyali figyelem folyamatosságának és állandóságának igényét, amikor József halálát írja le, akit az Úr küldötte figyelmeztet betelő idejére. Az idős férfi Mihály arkangyalt kéri maga mellé, „szent angyalaid fejedelmét, hadd maradjon velem”³⁹⁸, vagyis a leghatalmasabb égi lény jelenléte

³⁹³ Rugási, op. cit. 291–2.

³⁹⁴ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 75–6.

³⁹⁵ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 137.

³⁹⁶ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 92.

³⁹⁷ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 166.

³⁹⁸ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 76.

szükséges és nem például Gábiel közelsége hiányzik, a családi ismerősé: a feleségét látogató égi hírnöké. De Mihály egymaga nem elegendő, a távozásra készülő még hozzáteszi: „Annak az angyalnak az arca se forduljon el tőlem, akit fogantatásom napjától oltalmamra rendeltél”³⁹⁹. A leghatározottabb védelem tehát az anyaméhben kezdődik, végigkíséri a teremtményt az életen és – főként, döntő szerepben – vele marad az életen túl. A figyelem feltétele a folyamatosan rászegződő tekintet – ha elfordul, félő, elkalandozik.

Míg az angyalok egyes emberekhez szegődnek, ők maguk nem lehetnek személyiségek. A korai egyházatyáktól – Alexandriai Kelemen, Origenész, Ambrus, Jeromos erre vonatkozó dilemmáitól – minduntalan felvetődik földi individualizáció és kollektív, égi arctalanság kérdése mint ami nemigen egyeztethető össze ismereteinkkel, tapasztalatainkkal, de még a dogmatikával sem. Szent Tamás Summájában úgy oldja fel ezt az ellentmondást, hogy minden angyal külön faj, és csak ennek megfelelően: egyed⁴⁰⁰ – nincs tehát ellentmondás kollektívum és individualitás között, legfeljebb felfogásunk és érzékelésünk határait haladja meg az égi nagyságrend. Tillich pedig a modern teológia számára úgy fogalmazza újra a tamási gondolatot, hogy „az angyalok fölülte állnak az egyéniesülés és egyetemesség problematikájának”⁴⁰¹ – és talán éppen ezért lehetnek, paradox módon, alkalmasak a legindividuaisabb szerepre is, egy magasabb rendű közösség képviselőjében – létükkel előlegezve annak eljövendő paradoxáját.

Az egyes személyekhez rendelt angyalok – mint Campanella írja – valójában a gondviselés „kivitelezői”⁴⁰², szerepük tehát meghatározhatóvá válik, így a bennük való hiedelem megerősödésével Európa több pontján a XII.

³⁹⁹ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 76.

⁴⁰⁰ *New Catholic Encyclopaedia*, op. cit.

⁴⁰¹ Tillich, op. cit. 213.

⁴⁰² Campanella, op. cit. 69.

századtól kultuszuk is kialakul, s ez elsősorban Clairvaux-i Bernát működése nyomán ölt határozottabb formát, míg változó alakban és jelentőségben túléli a legkülönfélébb vallási, egyházi és bölcseleti tilalmakat, vitákat, kríziseket. Az angyali örökösödést illető kérdések között aktivitásuk vagy passzivitásuk dilemmája újra és újra felmerül, s ezen belül sokszor annak drámai kérdése, hogy indifferens krónikás csak, aki Istennek összegez és jelent, vagy szellemmé szublimált testőr, aki csak olyasmit enged bekövetkezni, ami az individuum üdvtörténeti tervében amúgy is eleve meg van írva. Tükörképe-e a számára rendelt lénynek, netán belső hang, vagy elválaszthatatlan árnyék – vagy csillagnyi távolságból parázsló tekintet marad, az áthatolhatatlan tér túloldalán? Az idők során az őrangyal szinte minden szerepben és formában megjelenik. Álmában mosolygó gyerekről azt tudja a nyelv: „az angyalát látja”⁴⁰³, és talán ennél nincs is több vagy pontosabb jelentése az örökösödésnek – a meghitten egymás felé fordított tekintet.

(lélekvezetők) Az őrangyal egyik legfontosabb feladata messze túlmutat az e világon. Pszeudo-Máté evangéliumának József halálát leíró epizódja nem fejeződik be a földi élet végének leírásával, és folytatásában válik igazán meghatározóvá az angyal szerepe: hogy a rábízott lelket megóvja a fenyegetésektől és a veszedelmek között felvezesse végső hajlékába⁴⁰⁴. Ennek a túlvilági utazásnak az ősi mintái egyiptomi hiedelmekre és halottakat kísérő szövegekre utalnak, amelyek leírják, amint a lélek további – az életben ismertekhez képest más nagyságrendű – megpróbáltatásokkal szembesül⁴⁰⁵. Korai keresztény ábrázolásokon az emelkedő lélek is angyalszerűen jelenik meg, vagy éppen a lelket hozzá hasonló angyalok szállítják a magasba⁴⁰⁶, majd elvegyülnek

⁴⁰³ O. Nagy G., op. cit.

⁴⁰⁴ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 160.

⁴⁰⁵ Daniélou, op. cit. 126.

⁴⁰⁶ Roche, op. cit. 565.

az üdvözültek között. Szerepük még a halál körüli teendőkre is kiterjedhet, hiszen ez is annak feltétele lehet, hogy a lélek nyugodtan távozhasson. Mózes apokrif apokalipszise szerint Ádám halálakor testét „hatszárnyú angyalok mossák le az acheroni tóban”⁴⁰⁷, sőt angyalok temetik az első embert – bizonyosan az érvényes e világi rítusok szerint.

Az egyiptomi halottkultusznak rendkívüli befolyása volt a később kialakuló tradíciókra, e világ és túlvilág találkozási pontjain. Éppen a halál utáni tájékozódás szempontjából vált meghatározóvá mindaz, amit például túlvilági „útmutatókban”, koporsószövegekben, az életem túli „útleírásokban” a fáraók kora örökül hagyott, s amely a szinkretizmuson belül – egyéb hagyományokkal eleven kölcsönhatásban – nyert azután új értelmet és terjedt el az ókor hosszú alkonyán a Földközi-tenger medencéjének keleti felében⁴⁰⁸. A halottkultusznak Egyiptomban Thot volt az istene, ám a halálon túl – azzal együtt – a tudományé is. Alakját a későbbi hagyomány Hermésszel azonosítja, igencsak meglepő, de fontos analógiák alapján mint a „hermetikus irodalom” eredete és karaktere erre további példákkal szolgál: miként tűnik át egymásba a két égi lény, a különös – és szükségszerű – találkozási pontokon⁴⁰⁹.

A görög mitológiából ismert Hermész maga is lélekvezető. Kerényi átfogó és empatikus elemzésében utal az istenség különös, ősi eredetére, az archaikus hagyomány szerint éppenséggel titáni felmenőire, valamint a homéroszi himnuszokban megénekelt folyamatra, ahogy „ösgyermekekből az olymposiak egyikévé nő, és ezzel Olympos-előttisége olymposi alakjának részévé válik”⁴¹⁰. Eredetében, és későbbi működésében is, ezért otthonos biztonsággal köti össze a mélységet, a lázadást, és akár a bukás ősi élményét a magasság égi pályáival, amelyeken szárnyas saruja és sapkája

⁴⁰⁷ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 13.

⁴⁰⁸ Kákosy, op. cit. 59.

⁴⁰⁹ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 190.

⁴¹⁰ Kerényi, op. cit. 23.

segítségével könnyedén mozog. Hermész ábrázolása gyakorta félelmetes – mint Kerényi hangsúlyozza –, a rettenet tehát a két világ közös titka, míg számos vonásában ez az istenség lefegyverzően emberi marad⁴¹¹.

Ez a kettősség jellegének és hatalmának megértése szempontjából döntő fontosságú. Hiszen Hermész a szerzés mellett a vesztes, a jóság mellett a káröröm istene is, tolvaj, útonálló, leleskedő, lélekvezető és lélekfélrevezető: „minden eljövendő rétor és szofista ősképe”⁴¹² – mint Kerényi írja. És ami a későbbi hagyományteremtés számára döntő, ez a szárnyas küldött „legalább az *Odysseia* óta *angelos* is, az istenek követe”⁴¹³. Éppen a maga végletességében, komplexitásában az: mintha maga az üzenetvivő is az üzenet része volna, s ekként folyamatosan és lényének szerkezetéből adódóan közvetítené mindazokat az ellentmondásokat, végleteket is, amelyek archaikus, csaknem zabolázatlan, sokszor tagolatlan, de mindig feltétlen isteni kommunikációra utalnak.

És ebből a szerepéből következő további feladata egy még egyetemesebb, és archaikus erejében még különösebb hagyományra utal. Hermész ugyanis egyben Hadész követe, vagyis a lélek kísérője a halottak birodalmába. Szerepének ellátása azonban szinte isteni vonásainál is többet követel. Beavatottnak kell tehát lennie – írja Kerényi –, akárcsak a „női angelosnak”⁴¹⁴, Hekaténak, akit az archaikus hagyomány szerint a kabirok avattak be. Vagyis Hermész a klasszikus tradíció világán belül, annak egyedülálló képviselőjeként eleven kapcsolatot tart az archaikus beavatások titkaival, így a kabirok misztériumával, általában véve pedig: a misztikus tradícióval. Ez az „angelos” számára – sajátos szerepéből következően – talán a legfontosabb: az érzékfölötti és értelemfölötti hagyomány eleven egysége, a szubjektum

⁴¹¹ Kerényi, op. cit. 85.

⁴¹² Kerényi, op. cit. 46.

⁴¹³ Kerényi, op. cit. 21.

⁴¹⁴ Kerényi, op. cit. 52.

számára e világban megsejthető transzcendencia – a misztérium. Aminek sajátos intézményesülése ismét csak Hermészhez kötődik, akiről a hagyomány úgy tudja, „Daeriával, az ősiszennő egyik rejtélyes megjelenési formájával nemzette Eleusist, a misztériumok színhelyének alapítóját”⁴¹⁵. És ezeknek a misztériumoknak a története azután döntő jelentőségű lesz e világ és túlvilág kommunikációjában. Pontosabban: annak kölcsönösségében – hogy az ember is eszközöket és közvetítést kereshet az istenek megszólítására.

Hermész azonban a maga angyaliságában egyszersmind – Kerényi szavaival – fürge, „fallikus és mozgékony isten”⁴¹⁶, akinek az út mentén felmeredő, jelképes hermái segítettek például a vándorokat a tájékozódásban, míg csomópontjaivá, vagy gyülekezőhelyeivé váltak a mozgásukban nyilván csapongó, helyi szellemeknek. Ugyanakkor az „angelosra” bízott lélek, amelynek vonásai az övéihez hasonlóknak tűnhettek, paradox módon femininnek bizonyult. A psyché ugyanis – Kerényi gondolatmenete szerint – az ókori görögben pillangó jelentésében is használatos volt, s az éjjeli lepke „phallaina”-ként, mint a phallosból képzett nőnemű alak fejezte ki ennek az archaikus élménynek: vezetőnek és vezetettnek, mozgatónak és mozgatottnak, léleknek és éjszakai metamorfózisainak bensőségesen ismerős, és mégis nappali logikánk számára szokatlan egységét⁴¹⁷.

Hermész hagyománya egyedülálló volt, s Merkúr kissé „latinizálta” vonásait, amelyek azután belesimulhattak a később kialakuló tradícióba. Mindezek nyomán pedig meglepő, elgondolkodtató és rejtélyes, hogy Mihály arkangyal is „pszichopomposz” volt, aki az ókor végétől bizonyos megjelenési formáiban átvette Hermész egyes vonásait⁴¹⁸ – sőt, még a rómaivá vált görög „angelos”, Merkúr templomait

⁴¹⁵ Kerényi, op. cit. 92.

⁴¹⁶ Kerényi, op. cit. 86.

⁴¹⁷ Kerényi, op. cit. 85.

⁴¹⁸ Godwin, op. cit. 38–9.

is öröklő⁴¹⁹, hogy ezzel az otthonossággal „csábítsa el” az új vallásnak a Római Birodalomban élő, erre fogékony híveket, és feltétlenebb autoritással vállalkozzon a lélek vezetésére.

Ezzel természetesen az a kellemetlen kötelesség is együtt járt, hogy iránymutatása végeztével mérlegre tegye a lelkeket: hallgattak-e rá, követték-e őt vagy sem. Hermésztől idegen az efféle ítélkezés. Az autoritással csábító Mihálynak pedig lényege, hogy a továbbiakban csak az üdvözültek számíthatnak efféle angyali kíséretre, a megtérés a megváltás feltétele. Ezt ábrázolja a római katakombákban, Vicentius sírján látható és az üdvözültek lakomáját megjelenítő freskó⁴²⁰, ahol egy angyal az újonnan érkezett lelket vezeti a többi étkező közé. Az efféle, „célelvű” lélekvezetés ókeresztény katakombák képeinek visszatérő motívuma – mintegy ablak a mélységből a magasságra, e világi bűntőlésből elgondolt túlvilági lakoma. A hermetikusan azonban további értelmezésekkel konkretizálódik: későbbi ábrázolásokban lélekvezetőként maga Pál apostol is megjelenhet⁴²¹. Az „angyal” ekkor már nagyon is emberi, e világi funkciót jelent, hiszen „a lelkek terelője” a földön kezdi fontos iránymutatását, de már ott is magán viseli az égi jóváhagyás pecsétjét.

Ezért, hogy az ókeresztény egyház létrejötté során az angyal az előljárók neve is lehet: elsősorban a hét kisázsiai közösség vezetőit nevezték angyaloknak⁴²², így hát amikor a „gyülekezet angyalához” címeznek apostoli leveleket, éppen nem égi lényeknek szól az írás, hanem nagyon is e világi tisztségviselőknak. A lélek vezetése során – és ez a kereszténység üdvözülésbe vetett hitének, és ebből eredő létszemléletének következménye volt – nem válik el egymástól „hermetikusan” e világ és túlvilág, ahogy a lélekre leselkedő veszedelmek sem a halál után, hanem főként előtte

⁴¹⁹ Schneiderman, op. cit. 81.

⁴²⁰ Lásd: Rugási, op. cit. 254.

⁴²¹ Rugási, op. cit. 255.

⁴²² Vanyó, op. cit. 84.

számosak. Az e világi megpróbáltatásokért azonban bőséges kárpótlást nyerhet a lélek, ha „angelosára”, vezetőjére már a földön is feltétlen figyelemmel és engedelmességgel tekint, mert ha itt követi, akkor egyenes út vezet vele a magasba.

Az új hit szerint Krisztus még arra is képes, hogy „kifossza a halál angyalát”⁴²³, vagyis elragadja a korábban meghaltak – jobb sorsra érdemes – lelkét, amikor alászállt az elmúltak és elkárhozottak birodalmába, és személyesen vezette az arra érdemeseket mennyei hajlékukba.

A tradíció szerint angyalok figyelmeztetik Szűz Máriát közelgő „felvételére a mennybe”⁴²⁴, ahogy ők hozzák-viszik mások számára is az elmúlás és öröklét üzeneteit. A középkor elején ez a logika megfordult kissé: üdvözítő hatalmuknál és örökkévalóságuknál fogva az angyalok a halál ellen védik a halandókat, gyakorta megidézett szárnyaik mintha a halhatatlanságot jelképeznék, a mennyekbe emelő könnyűséget, a lélek legfontosabb vágyát és mozgásának reményteli irányát. Ennek volt paradox következménye, hogy bizonyos – angyaloknak szentelt – bazilikákban nem engedélyezték a temetkezést⁴²⁵, talán azért, hogy a test nehézkedése az épületben ne hagyjon nyomot.

Hogy a halálnak is angyala van, hagyományok fölött és a történelmen keresztül feltehetően abból az igényből fakad, hogy túlvilági küldött lehessen jelen, amikor a lélek elhagyja a testet. Angyalok bukkannak elő különféle hiedelmek szerint már az agónia idején, ott vannak az elmúlás pillanatában, talán tovább, mint hogy ellebbent a lélek, és szerepet kapnak a temetéseken – és ott is maradnak a temetőben, templomi sírkertekben, kriptákon, gipszből, márványból, kőből, napjainkig, hogy a halállal semmiképpen ne magányosan kelljen szembesülni, és soha ne maradjon magára az eltávozó.

⁴²³ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 159.

⁴²⁴ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 109.

⁴²⁵ Rouche, op. cit. 537.

A halálangyalok az iszlámban⁴²⁶ is az elmúlás ceremóniamesterei: ők szólítják Allahhoz a hívőket⁴²⁷, majd ők invitálják az üdvözülteket a Paradicsomba⁴²⁸, és mutatják meg kijelölt helyüket, ahol az örök üdvösség, és annak – gyakorta érzéki igézetű – csodái várják őket. Szerepük inkább vigasztaló, semmint félelmetes, hasonlóan ahhoz, ahogy – például a judaizmus hagyományán belül – a viszony lélek és sorsa között egyenesen barátian meghitt is lehet. A Talmud szerint „Rabbi Chamina bar Pápá a Halálangyal barátja volt”⁴²⁹, míg Józsuá ben Lévi esetében a halál angyalának lekötelező „indiszkreciója” azt is lehetővé tette, hogy még életében megpillantsa azt a túlvilági helyet, ahol elmúlása nyomán majd üldögélni fog⁴³⁰.

És itt ismét csak a lélek végső otthonosságának és elementáris égi honvágyának kifejezésével találkozunk. Azzal a hittel, hogy a földi lét nyomán csak az átmenet zökkenői kínosak, fájdalmasak, netán tragikusak az életben és az élet végén, de ami az emberben és az emberfeletiben közös és lényegi, az végül harmonikusan egymásra talál. A haszidizmus szerint a lélek égi sóvárgása származásának angyali eredetére utal, és visszatérésének sürgető vágya is ezt sejteti. Hitük szerint a lélek a mennyei szekér négy hordozójának egyikétől ered – s ennek megfelelően oroszlán-, sas-, ökör- vagy emberszerű⁴³¹, és vissza is jut majd Isten kocsijába. A Zohár a lélek emelkedését már e világon is követni tudja: misztikus áhítatában az ember halhatatlan része megláthatja az égi kert hét palotáját, s ilyenkor annak ajtajával együtt megnyílnak előtte az angyalok titkai⁴³², ahova végül belépnie is megadatik. Halálakor pedig az örökkévaló tudás teljességéből részesül az ember, és ezért nincs semmi a

⁴²⁶ Korán, 4. szúra, 158.

⁴²⁷ Korán, 4. szúra, 97.

⁴²⁸ Korán, 16. szúra, 33.

⁴²⁹ Talmud, op. cit. 266.

⁴³⁰ Talmud, op. cit. 265.

⁴³¹ Buber: *Haszid történetek*, op. cit. I. 417.

⁴³² Scholem: *Kabbalah*, op. cit. 215.

halálban, amit angyalok révén a hívő e világban már ne sejtethetne meg.

Az angyalok eszerint olyan világ lakói, amely halandók számára csaknem felfoghatatlan, bizonyosan elgondolhatatlan, de azért megsejthető, és olykor megpillantható – és éppen ennek az összemérhetetlenségnek az ügynökei az angyalok. Vagyis egyfelől a lélek vezetése a dolguk, másfelől a transzcendens érzékenység bevezetése a lélekbe – ha ez éppenséggel nem ugyanaz az irány.

(küldőnc) Az angyal eredendő jelentése – az etimológia szerint – éppen ennek a magasabb rendű tudásnak a közvetítésére utal. A héber „malakh” a – feltehetően az Ótestamentum nyelvében még archaikusabb eredetű – hírnök, illetve küldőnc meghatározását őrzi, aki a hírt szállítja, felelős annak célba juttatásáért, tehát akár megértéséért is szavatol. A görög *aggelos* ennek egyszerű fordítása, már amennyiben a hírnök értelmezése és más nyelven történő visszaadása egyszerű lehet. Az iszlám angyala a *m-l-k* hangzócsoportban őrzi a hírvívő értelmét, aminek jelentésére a Korán gyakorta és sokféleképpen épít, míg a szó és transzcendens jelentése ősbib a vallásnál⁴³³. Ez is utal a név történetében megőrzött tudásra: nem valamiféle vándorló „tulajdonnév” – vagy istenközeli individuum elnevezése – jelenik meg az angyalban, vallások és hagyományok fölött, hanem elsősorban a meghatározó funkció, archaikus korok számára döntő jelentőségű.

Hiszen a hírnök szerepe alapvető azokban a korokban, amikor a közlés és távolság ellentmondása nem egykönnyen áthidalható. Az üzenet küldőjének, főként pedig a feltétlen autoritás szavának – parancs, kérdés, üzenet – eljuttatása a megszólítotthoz a saruk, lovak és evezőshajók korában számos feltételhez kötődött. És a közlés résztvevői közötti távolság semmiképpen sem csak járóföldekben volt mérhető, de főként az értés eltéréseiben. A sokféle tényezőtől létrejövő

⁴³³ *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit.

distancia miatt az autoritás pecsétje elengedhetetlen volt, hogy valóságos jelentést adjon mindannak, amit közlésre szántak.

Az angyal pedig maga volt a távolság, a közlés és a pecsét. Még akár tárgya is lehetett az üzenetnek, sokszor önmagában pontosan körülhatárolva, tisztán érthetően, mert az égi lény megjelenésével nincs szükség szavakra.

A sugárzó, fényes tekintetű férfi, a jelenléte által megidézett autoritás az üzenet legfontosabb része volt, hiszen megjelenésének módja, ideje és felbukkanásának egész „szcenográfiája” éppen a meglátogatott halandó legfontosabb kérdéseire adott választ. Szavak nélkül akár, vagy a döbbenet és rémületteli, boldog ráismerés tagolatlan nyelvén – messze túl a szavakon. A hozzá kötődő vigasz vagy rettenet, a belőle eredő végtelen bizonyosság pedig mintegy a megszólítottan belülről helyezte, és ezzel egyben fel is oldotta az értés és értelmezés kérdéseinek és kételyeinek egyébként talán drámai folyamatát. Azután természetesen meg kellett fogalmazni mindazt, ami az üzenetben konkrét és megértendő volt, s elsősorban a későbbi krónikák kedvéért, hiszen a meglátogatott maga, az áldott sokk hatása alatt nem bíbelődött az élmény értelmezésével.

Később már az egyes angyali vonásokat is elemeire bontották és „lefordították” a misztikában jártas – bár a fordítás ténye szerint abban öntudatlanul is kétkedő – értelmezők. Granadai Ábrahám a XIV. században majd az angyali jelenlét komponenseit is külön-külön jelentéssel látja el⁴³⁴, felbontva például Mihály arcának vonásait, mennyei fényét, emberfeletti attribútumait – szinte a nyelvtan logikája szerint értve meg és rendelve egymáshoz különféle jelentéselemeit, messze távolodva attól az egész személyiséget átható „traumától”, ami az archaikus angyalok kortársai számára nem kevert volna ebbe az értésbe semmiféle logikát. Ugyanakkor az ezt megelőző és kísérő „szcenográfiával” – legalábbis az üzenetvivő angyalok többsége esetében – takarékosan bántak a szent szövegek,

⁴³⁴ Jacobs, op. cit. 92–3.

illetve csak utalásszerűen helyezték az angyal mögé, hogy éppen a közlés ereje és drámaisága szolgálhasson legfőbb attribútumként.

A legelső bibliai angyal a maga üzenetével Hágár menekülésekor jelenik meg⁴³⁵, hogy ezt azután több mint száz említés kövesse az Ótestamentumban, majd az Újtestamentumban ennek száma másfélszeresére emelkedjék⁴³⁶. Az égi lény legeslegelőször vigasztalóként érkezik a kúthoz, hiszen egy elüldözött, és áldott állapotban lévő asszonyt kell megmentenie a kétségbeeséstől. És a sors elviselésének érdekében ígérettel is szolgál a küldött, mégpedig a megszületendő gyermek, Ismael nagyságát illetően, hogy világra jön, és nemzetsége hatalmas lesz. Mindez tehát szinte „előidejűen” értelmezi és indokolja az angyalok döntő szerepét az iszlámban, melynek eredetéként sejthető ez a fontos beszélgetés a kútnál, s a földi vigaszba foglalt égi zálog.

Különös angyali vonásként egyébként efféle üzenetekkel – vagyis jelentős fogadásokat tudató hírral – a Bibliában rendre megjelennek az angyalok, mintha éppen az „állapot” megáldásának dolga volna az övék: Bálám, Jákob, Józsué, Gedeon és Sámson születése előtt jelennek meg a jó hírral ótestamentumi hírnökök, míg Izsák születését maga az angyalként földre szálló és Ábrahámékhoz látogató Úr jelenti be⁴³⁷, s fakasztja ezzel kétkedő, öntudatlan nevetésre a hajlott korú Sárát. Ez a látogatás, a „három férfi” megjelenése kiválasztottjuknál az egyik legfontosabb angyali beavatkozás, vigasz és egy nemzetség megteremtése, melynek a rá irányuló isteni figyelem nyomán még „iszonyatos” epizódjai lesznek – Izsákkal –, míg persze „áldottak” is ugyanakkor, és egymástól elválaszthatatlanul. Míg tehát az angyalok „lisztlángot”⁴³⁸

⁴³⁵ Mózes I. könyve 16:7–12.

⁴³⁶ Gaebelstein, A. C.: *Az angyalok világa*. Evangéliumi Kiadó, Budapest, 1998.

⁴³⁷ Mózes I. könyve 18:9–12.

⁴³⁸ Mózes I. könyve 18:6. 439

falatoznak, s Ábrahám borjút vágat az égi vándoroknak, még csak az a fontos előidejűség sejthető, amely azután Izsák történetében és a további angyali epizódokban pontosítani fogja: egyszerre átok és áldás a kiválasztottság. A megnyílt égből jó és rossz egyformán árad, s az angyali megjelenés, mint ennek üzenete egymástól elválaszthatatlanul tartalmazza az ősi, transzcendens dichotómiát.

Jákob álma⁴³⁹, majd harca az angyallal⁴⁴⁰ hasonló végletekkel jelöli ki a rusztikus erővel közvetített üzenet határait, illetve ennek értelmezési lehetőségeit – a kiválasztott sajtó testét tekintve rémítően és biztatóan. Lót megmentése⁴⁴¹ éppúgy angyali közlés következménye, mint Noé figyelmeztetése a várható katasztrófára és menekülésére – Jóbót azonban éppen nem jótékony angyal látogatja, katasztrófálisan –, mégis így lehet a sors végleteiben is megmutakozó isteni kommunikáció felfoghatatlan, vagyis angyali.

Az angyalok szerepe a reveláción alapuló vallásokban – és ilyennek tekinthető a zoroasztrianizmus, judaizmus, kereszténység, iszlám – éppen azért alapvető, mert a távolság isten és ember között áthidalhatatlan, az eredendő bűn nyomán pedig végképp szakadék nyílt ég és föld között, amelyen keresztül csak égi lények mozoghatnak szabadon. Üzenetük sokszor egyáltalán nem értelmezhető a teremtmény e világi logikája szerint, legtagoltabb közlésük sem teszi felfoghatóvá a felfoghatatlant, hanem mint érzékfölöttit, misztikus közvetíté⁴⁴² – revelálja tehát – „logikátlanul” és cáfolhatatlanul.

A közvetítés lényei az efféle távolságot nem ismerő egylényegű – vallásoknál azonban inkább jóindulatú szellemek, ősök lelkei, félig e világban is otthonos hírvivők voltak. Hiszen maga a funkció: a hírhozatal alapvető és

⁴³⁹ Mózes I. könyve 28:12.

⁴⁴⁰ Mózes I. könyve 32:23–33.

⁴⁴¹ Mózes I. könyve 19:1.

⁴⁴² Lásd erről bővebben: Cacciari, op. cit.

nélkülözhetetlen ezekben a vallásokban is, ha pedig „belső hanggá” válna a külső – az isteni –, úgy annak kell megtalálni az eredetét, túl a véletlenen, túl magán az individuumon, valahol a mégiscsak érvényesülő transzcendens szükségszerűségben.

A görögök számára a daimón volt ez a lény – ahogy klasszikus pontossággal Diotima tárta fel a *Lakomában*⁴⁴³ –, mégpedig olyan szerepben, melynek révén az emberi kívánságokat továbbította az egyik irányban, s az isteni parancsokat a másokban. Platón genezisüket másutt úgy írja le, mint halandó asszonyok fiait, akik istenektől fogantak, s szerepük az univerzumon belül éppen az, hogy eredetük kettőssége révén képesek közvetíteni a számukra egyként otthonos két világ között.⁴⁴⁴

Mindenkiben ott van ez az isteni rész, és daimón kísér mindenkit: sors vagy végzet alakjában – számukra egyre megy. Az emberfeletti jelenlét lényé olykor nagyon is tagoltan nyilatkozhat meg, mint Szókratész daimónja tette a maga határozott javaslataival és praktikus tanácsaival – olykor azonban végképp artikulálatlanul, mint az Oidipusz tragikus vakságának kétségbeejtő sötétségében működő démoni erő. Hésziodosz rendszerezése szerint sajátos helyük az istenek után s a hőroszok előtt sejthető⁴⁴⁵, míg Hérakleitosz az egész univerzumban érzékeli jelenlétüket⁴⁴⁶: szerinte lelkek és daimónok töltik be a tereket, végtelen sokaságban és állandó mozgásban, és nélkülük bizony semmi sincs.

A közvetítést jelentő görög szó, a „herméneusz”, az archaikus hírvivőre, a lélekvezetőre, az antik *angelosra*: Hermészre utal. Akiben a hagyomány a beszéd feltalálóját látta, sőt, névadóját – „herma” –, s a magyarázat is az ő nevéből ered: „hermeneia”, mint bármiféle üzenet befogadásának fontos – talán legfontosabb – vonása.

⁴⁴³ Dodds, op. cit. 37.

⁴⁴⁴ Timaios, 90A, lásd még Ferguson, op. cit. 196–7.

⁴⁴⁵ Ferguson, op. cit. 196–200.

⁴⁴⁶ *Encyclopedia delle religioni*, op. cit. („Daimon” címszó)

Misztikus közlésnek, kiváltképp a hermészi „fogantatású” eleusiszi misztériumokban a hírhozóknak döntő szerepük volt⁴⁴⁷, rádöbentve a beavatottakat arra, hogy az üzenetek nem feltétlenül az értelemhez szólnak, és minél lényegesebbek, talán annál kevésbé.

Az ókor végére létrejövő „daimonológia” – ahogy ez majd Plutarkhosznál és Xenokratésznél formát ölt⁴⁴⁸ – ezeknek a közvetítő lényeknek a rendjét pontosan írja körül, és rendszerezi: hiszen másféle helyet tölthetnek be a soha testet nem öltő lények, mint az elhunytak lelkei vagy a pusztá „intelligenciák”.

Mindez alapvetően meghatározza az értelmezési keretet, szellemi horizontot, amely a zsidó angyalhit hagyományaival és a szinkretizmus különféle hatásaival együtt a korai kereszténység idejére kialakul; és szinte „felkínálja” a közvetítés, híradás, értés és értelmezés lényeit. A terjedő új vallással, az első századok során még jelenlevő és eleven kultusszal rendelkező pogány istenek újféle jelentést, szerepet, értelmet kapnak⁴⁴⁹, bár többségükben az elutasított vallás alakjaiként démonok és bukott angyalok számára jelentenek majd sajátos mintát és modellt. Az archaikus kereszténység számára pedig valamiként integrálható „daimónok” a telő időbeni akár „valóságos angyalokká” is válhatnak, ahogy Philón ismert rájuk: megpillantva bennük az élő Isten megöly csapongó, ám szabadon lebegő, áldott gondolatait⁴⁵⁰.

A korai keresztény apologéták közül többen átveszik a Szókratész által megfogalmazott, széles körben ismertté vált, és szinte tényként elfogadott daimón-hitet, azzal a jelentős különbséggel azonban, hogy magasabb rendű sugalmazás forrása hívő számára semmiféle kóbor lélek, vagy egyéb, a személyiségen belülről megszólaló hang nem lehet, hiszen az egyetlen és legfőbb autoritás a maga üzenetei számára efféle

⁴⁴⁷ Lásd erről: Kerényi, op. cit. 102–4.

⁴⁴⁸ Daniélou, op. cit. 322–3.

⁴⁴⁹ Dodds, op. cit. 37.

⁴⁵⁰ *Enciclopedia delle religioni*, op. cit. („Angelo” címszó)

lényeknél vitathatatlanabb hírvivőket talál. Tertullianus azonban nem kétli, hogy a levegőt „démonok” töltik be – hasonlóan ahhoz, ahogy ez az archaikus görögség általános élménye volt⁴⁵¹ –, de számára ezek a lények az egyetlen Istennek nem lehetnek közvetítői. Bizonyos helyeken Tertullianus szerint még „sűrűsödnek” is a démonok: szobrokban, színházakban, illetve általában véve a művészet közelében – ezért lesz mindez démoni, de már a szó megváltozott értelmében: megőrizve a „daimón” antik jelentését, de elutasítva magasabb rendű eredetét, hiszen a szó esztétikai hatásában megengedhetetlenül sok van a – hívő értelmében aligha vitatható – „bálványimádásból”. A faragott kép kultuszának tagadásában pedig számos nagy gondolkodó követi majd Tertullianust a történelemben, közöttük érzékeny esztéták is – mások mellett, és a maga különös módján, Kierkegaard.

A daimónok azonosítása a démonokkal, majd tovább a rossz angyalokkal és a bukott lelkekkel megtalálta a maga forrását a judaizmusban is, elsősorban annak apokaliptikus szövegeiben. Jusztinosz ezért látta Jézus feltámadásában a diadalt a démonok felett is – és hite szerint ezért hódoltak neki születésekor a mágusok (magyarul: a háromkirályok), mert az isteni csecsemőben azt ismerték fel, aki majd parancsolni fog a démonoknak⁴⁵². Ez a pokoli erő azonban e világon folyamatos küzdelemben méri össze erejét az üdvözülésre törekvő erővel, mégpedig a legkülönfélébb alkalmakkal és formákban. Korai egyházatyák szerint még Isten szavát is a gonosz angyal sugalmazására értik félre oly gyakran, hiszen a hírvivői szereppel vissza is lehet élni, vagy éppenséggel gúnyt lehet űzni belőle⁴⁵³. Ezért lesz meghatározó szereplője a korai apokaliptikus irodalomnak a jótékony „magyarázó angyal”, az „angelus interpres”, mert a hírhozatal önmagában már nem elegendő, az értelmezés halandók számára pedig ugyancsak

⁴⁵¹ Daniélou, op. cit. 329.

⁴⁵² Vanyó, op. cit. 215-21.

⁴⁵³ Vanyó, op. cit. 104.

angyali közbenjárást igényel⁴⁵⁴. És ez sokat mond el az angyali szerep változásáról – és főként: a halandók képességéről és hajlandóságáról, hogy megértsék az isteni közlést.

Az angyalok tehát nemcsak megjelenésükkel „revelálják” a Mindenható üzeneteit, de az idők folyamán olykor értelmezésével alakíthatják is azt – távolodva attól az archaikus egységtől, amely „logoszt” és e világi megnyilvánulását korábban jellemezte. Ezért, hogy az égi küldöttek az idők során a közvetlenség és a közvetítés határmezsgyéjéről erre is, arra is elmozdulhattak – és ez a mozgás e világi sorsuk egyik legfontosabb összetevőjévé vált. Igazi rettenetet azonban nem efféle „helyváltoztatásuk” okoz, még évszázadok múltán sem, hanem véglegesnek tűnő visszahúzódásuk az e világi terekből, elnémulásuk, kiüresedésük, ezzel megsejtett hiányuk, előlegezve annak ürességét, ha majd – küldötteit követve – Isten vonul ki innen.

Az Ó- és Újtestamentum angyalai még jelenlétükkel teremtik meg az esemény jelentőségét, amely általuk – szavaik nyomán – következik be és értelmezhető lesz: mint az Ótestamentumban a kiűzetés, a vízözön súlyos epizódjai, az Újtestamentumban pedig elsősorban a felfoghatatlan, misztikus események „revelálói” lesznek: Mária szüzessége, szülése, az evangéliumok megannyi csodás epizódja, Jézus halála és mennybemenetele lesz jelenlétük alkalma⁴⁵⁵. Feltétlen és felfoghatatlan – sokszor még a kiválasztottak számára is az. Egy apokrif leírás arról tudósít, hogy Mózes, miután megkapta a törvényt, maga Mihály arkangyal oktatta ki, hogy felfogja: mit is tart a kezében, s ezzel mire hivatott⁴⁵⁶. Prófétáknak ugyancsak sokszor van szükségük angyali sugalmazásra és az üzenetet értelmező, szent iránymutatásra: „Én is olyan próféta vagyok, mint te, és nekem angyal szólott

⁴⁵⁴ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 189.

⁴⁵⁵ Vanyó, op. cit. 81.

⁴⁵⁶ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 50.

az Úrnak beszédjével”⁴⁵⁷ – írja a Királyok könyve erről a fontos közvetítésről. Szerepük éppen azért alapvető, mert a teremtmény ismeretéből következhetnek a reveláció e világi sorsára. Uriel fogalmazza ezt meg némileg kritikusan Ezdrásnak – apokrifek tanúsága szerint –: „azokat a dolgokat sem tudod megérteni, amelyekkel életed egybeszövődik”⁴⁵⁸, hát hogyan feltételezné, hogy magasabb ismeretekkel önerejéből tudna mit kezdeni?

Ez volna ugyanis az egyik legfőbb angyali dilemma: hogy miként közölhető a bűnössel, a halandóval, a véges értelművel olyasmi, ami akár egész logikájának, meggyőződésének, érzékelésének, tapasztalatainak kategorikusan ellentmond? Nyilván nem a közlés e világon rögzült és alkalmazott módján, de a halandó korlátait ismerve, mégis ehhez illeszkedve. Ezért bukkannak fel az e világi élet meghatározó pontjain is az angyalok, olyankor, amikor ez az immanencia nem logikus vagy éppen fel sem fogható: imádkozásnál, keresztelésnél, halálnál, hiszen – például Origenész és Alexandriai Kelemen szerint⁴⁵⁹ – itt nyílik mozgástér az égi küldöttek számára a mindennapokban. Amikor már lezárultak az üdvtörténet nagy drámái, míg a lélek más léptékű „drámái” folyamatosan repertoáron maradtak. Szent Ágoston ezért népesíti be a kereszténység tereit olyan angyalokkal – mint a transzcendens közvetítés mindenütt jelenlévő lényeivel –, akik már nem emlékeztetnek sem az antik (pogány) hírnökökre, sem a gnoszticizmusból megismert, és saját akarattal rendelkező égi lényekre, és akik az archaikus félelmeket formálták saját – veszedelmes – hasonlóságukra⁴⁶⁰. Ágoston angyalai otthonosan mozognak az e világi tereken, mindent kitöltenek anélkül, hogy veszélybe sodornák ezt az egyközpontú univerzumot. Másféle, akár áldott veszedelmek, angyalok révén persze eljutnak majd a kiválasztottakhoz a

⁴⁵⁷ Királyok I. könyve 13:18.

⁴⁵⁸ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 19.

⁴⁵⁹ Lásd: Daniélou, op. cit. 126.

⁴⁶⁰ Schneiderman, op. cit. 10.

későbbi századokba is: Szent Ferenc egy szeráfon keresztül kapja meg stigmáit, Szent Terézt ugyancsak angyalok segítik extázisához, míg millenáris várakozások idején szárnyshogásuk szinte hallható.

Az iszlám angyalainak másként jutott az a nehéz feladat, hogy közvetítsenek az Egyetemes Értelem⁴⁶¹ és a halandó lélek között. A Korán tanúsága szerint – és maga a szent könyv mint angyali bizonyosság is azt sugallja – a főangyalok, Mikail és Iszrafil volnának ennek a szent közlésnek legfőbb ügynökei, ám elsősorban mégiscsak Dzsibril, vagyis Gábiel, aki az írástudatlan Mohamednek diktálta a kánont, és ezzel ráébresztette a prófétát küldetésére⁴⁶². Ugyanakkor figyelmezteti is a kiválasztott halandót, hogy az igazságot nem lehet közvetlenül megmutatni az embereknek, hogy minden közlésen túl fényből és homályból hetvenezer fátylon keresztül tűnhet csak fel ez a tudás, és éppen ez a rejtőzés és megmutatkozás a magasabb rendű megismerés legfontosabb vonása.

A főbb angyalok hatására az iszlám kísérő és óvó démonai az idők során mind „angelomorfikusabbak” lesznek, és ezzel szilárddá és áttekinthetővé válik az angyali rend, míg – rejtetten – érzi létrejöttének éppen hogy lezárt drámáit.

Így válnak majd kárhozatosakká a dzsinnek, a megzabolázhatatlan nomád hagyomány veszedelmes és varázserejű lényei, akik pedig felemás hatalmukkal még költőknek is segítettek – azoknak, akiknek a szerepe a Koránt követő hagyomány létrehozásában meghatározó és magasatos: éppen ihletük sugallatszerűsége révén. Hamar és radikálisan válik el azonban a megszilárduló egyházi – és világi – rendben a „segítség” természete a szentséghez való viszonyában, a dzsinnek előbb, a költők – akik sokáig a „Próféta panegiristái” lehettek – utóbb a Sátánhoz hasonulnak⁴⁶³, hiszen az angyali tudás és közlés nem fér össze

⁴⁶¹ Lásd: *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit.

⁴⁶² Goldziher, op. cit. 62.

⁴⁶³ Goldziher, op. cit. 621–5.

semmiféle tagolatlanul, archaikussal, személyessel, vagyis a saját, véges lelkének kiszolgáltatottal.

És ez a folyamat ismét csak nagyon fontos felismeréseket rejt: mind a közlés, a túlvilági üzenet természetét illetően, mind pedig annak sorsára nézve, ahogy ez találkozni tud az ember természetével. Hermész Triszmegisztosz az archaikus hagyomány egyik vonulata angyalnak – égi hírvivőnek – tartotta, mert képes volt a szférák közül alászállni, majd oda felemelkedni, olyan mozgást végzett tehát, mint maga az értelem⁴⁶⁴. Mégpedig az az értelem, amely ekkor még nem válik el a lélektől, amely az imádkozásban éppúgy mozog, mint a „megismerés” során angyali beavatkozás vagy analógia révén, hiszen a hiedelem szerint éppen ők azok, akik az imádságot felrepítik Istenhez, akik a magasba emelkedve látni segítik a kiválasztottakat, s otthonosan mozognak ég és föld között.

Ebben a vertikális mozgásban Alexandriai Philón Jákob álmának kollektív érvényű ismétlődését láthatta a létrán közlekedő angyalokról: mint erről a felfelé és lefelé irányuló kommunikációról. Amelynek transzcendens jellege azért döntő jelentőségű, mert éppen egykori immanens kísérlete vezetett az e világi kommunikáció maradandó csődjéhez Babel építése során. Amikor ugyanis ezt az áldott – angyali – vertikálitást emberi erőfeszítéssel helyettesítették volna, mégpedig a kommunikáción túlmutató szándékkal, közismerten az lett a következménye, hogy akik addig legalább egymással kommunikálni tudtak, ezután képtelenek bizonyultak rá. És ezzel vette elejét Isten minden további törekvésüknek – elsősorban az ég elérésének.

Mert a halandók feltehetően a beszéd képességét is csak alkalmazzák, de nem értik – erre ébredhettek rá korai keresztény bölcselek. Angyali tudásból ered ez is, hiszen az angyalok éppoly láthatatlanul repülnek a levegőben, mint a hangok, éppúgy nincsenek hatalmukban, mint a kimondott szó, ám csodára képesek – mint a kommunikáció másféle,

⁴⁶⁴ Hermész Triszmegisztosz, op. cit. 11.

gyakran misztikus erejű aktusai: áldás, ima, átok, káromkodás, eskü. Philón görögségében a „logoi” még az angyalokat is jelentette, Angelinának – Pindarosz tanúsága szerint – Hermész egyik lányát nevezték⁴⁶⁵, éppen azt, aki egyébként „hír, üzenet” jelentésében volt ismert a kortársak előtt. Mintha tehát az égi lények által felfoghatóvá válna az egyébként nem átlátott, csak „használt” kommunikáció, mintha ők segítenének abban, hogy értelmezhetővé váljék, mire is szolgál a beszéd.

Amikor pedig a skolasztika klasszikusai a közlés természetéről gondolkodnak és a nominalizmus szellemi hatása nyomán elméletileg is felvetődik a jelentés kérdése, annak sajátosságai, változása – még az univerzália-vita nyomán és igézetében – a bölcsélet alapkérdésein keresztül ismét fontossá válik, hogy az érzékelés és a tudás között mi is a különbség, hogy a fenomenológia káprázata hol válik el a szubsztanciától, hogy tehát a nyelv működésén túl hol húzódik a felfogható és felfoghatatlan határa. A kérdés Duns Scotustól Wittgensteinig (és túl) aktuális marad, s nem kevésbé anyagi értelemben⁴⁶⁶.

Ennek fényében lesz drámaian fontos minden rájuk vonatkozó dogmatikai részlet: hogy az angyaloknak mint a kommunikáció lényeknek és adott ponton szinonimáinak van-e testi, anyagi létezése, hogy a kommunikációhoz kell-e nyelv és konvenciórendszer, s ha igen: mi annak a lényege, hogy eredetük mit mond természetükről, s működésüket végül is mi határozza meg? Szent Tamás summázata így lesz majd döntő jelentőségű: meghatározva, hogy az angyalok teste valójában szellemi, tehát a közlésben szavakon túli közvetlenségről van szó, tudásuk velük született, nem szerzett, így nem érzékelésen alapul, és hogy az emberekkel való találkozásiikkor csak kedvünkért vesznek fel látható alakot –

⁴⁶⁵ Kerényi, op. cit. 21. Lásd még: Schneiderman, op. cit. 14.

⁴⁶⁶ Schneiderman különbséget tesz – Saussure nyomán – a jelentés különféle lehetőségei között az angyal-értelmezésekben: mennyiben utalhatnak perceptív vagy konceptív aspektusára. Op. cit. 12–3.

a miénket – mert az értés legfontosabb feltétele mégiscsak az analógia. A „saját kép és hasonlatosság” intenciójáig, egészen.

A kommunikáció lényeiének ezért lesz egyik legfontosabb vonása, hogy bár „mindig más és más arccal jelennek meg – mint Tillich írja –, de mindig ugyanazzal a szubsztanciával és erővel”⁴⁶⁷. És rajtunk múlik, hogy ennek befogadására képesek vagyunk-e.

(üdvözet) A legemlékezetesebb angyali közlés – a kereszténységben belül bizonyítva a legfontosabb – az az „üdvözet”, amely az Ige megtestesülését adja tudtul, s magával a kommunikációval meg is valósítja mindjárt. Ennek angyali „intervenciója” páratlan és rejtelmes, talán ezért vált hagyománya olyannyira meghatározóvá, majd pedig meglepő konkrétsággal lett ábrázolások kedvelt alkalmává, s konvencionalizálódott azután – elsősorban a képzőművészetben belül, hogy ekként sejtessen és hagyja homályban súlyos, feloldatlan titkait. Mint a csodát: az Ige inkarnációját, és ennek e világi drámáját, amit beszédes némasággal őriztek az örök díszletek.

Az „áldás” – fogadás – angyali közlése az Ótestamentum fontos helyein rendre megjelenik, s nemcsak csodás vagy legalábbis meglepő pillanatokban, mint a hajlott korú Sára teherbe esésekor⁴⁶⁸, de Sámson megfogadásakor is – ahol mindez nem igényelt feltétlenül transzcendens közreműködést, inkább a magzat későbbi sorsa indokolja a már ekkor is ráirányuló angyali figyelmet. „És elment az asszony és elbeszélte ezt férjének, mondván: Istennek egy embere jöve hozzám, kinek tekintete olyan volt, mint az Isten angyalának tekintete, igen rettenetes, úgy hogy meg sem mertem kérdezni, hová való”⁴⁶⁹ – áll a vizitáció fontos mozzanatának felidézése, mégpedig az „érintett” részéről, a Bírák könyvében. Nem csak eredetét, de az égi küldött nevét

⁴⁶⁷ Tillich, op. cit. 213.

⁴⁶⁸ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 50.

⁴⁶⁹ Bírák könyve 13:1–25.

sem kérheti meg az asszony, „amely olyan csodálatos” feleli az angyal, ezzel is hangsúlyozva, hogy semmiféle individualitás itt nem játszhat szerepet, csakis a felsőbb szükségszerűség – s erre utal távozásával is, hiszen missziója végeztével „az oltár lángjában felszállott az Úrnak angyala”, s elenyészett a magasban. Pszeudo-Máté apokrif evangéliumában a későbbi isteni hírvivő is hasonló úton távozik⁴⁷⁰, az, akinek a híradása nemcsak egy csodát – a kiválasztott Sámson világrajövetelét – hanem a csodát: a Megváltó érkezését tudatta.

Jézus eljövételének útját analóg üzenetekkel egyengették már korábbi angyalok: Keresztelő Szent János születését – mely a természet törvényeinek áthágása érdekében ugyancsak igényelt némi transzcendens közreműködést – Gábiel jelenti be Zakariásnak⁴⁷¹, míg Mária anyjának foganása – apokrif iratok tanúsága szerint – arra utal, ahogy őbenne majd Jézus megfogant: tiszta, öntudatlan és parancsoló erejű. A Megváltó testté válásának közeledtével megrendül a korábban moccsanatlan égi-földi rend: „ne szolgálj, hanem szolgatársamnak mondd magad”⁴⁷², oktatja ki Joachimot – Mária apját – felesége fogadásakor az angyal: vagyis az isteni terv megvalósítása egyenrangúvá teszi a szolgáló égi és földi lényt. Ugyanez később, a hagyomány meghatározó vonulatában Máriát is kiemeli, nemcsak az emberek, de az angyalok közül is.

Lukács evangéliuma örökíti meg kanonikusan, ahogy Gábiel érkezik Máriához a hírral, mégpedig a magasságos „erejének” hordozójaként, amely „megárnýékozza” a kiválasztott szüzet – hogy ezáltal mindjárt az erő, fény, magasság angyali attribútumai is megmutatkozhassanak ebben a látogatásban⁴⁷³. Apokrif szövegek értelmezése nyomán tudható, hogy angyal- illetve Szentlélek-szinonima

⁴⁷⁰ Apokrif iratok. Csodás evangéliumok, op. cit. 50.

⁴⁷¹ Lukács evangéliuma 1:11–20.

⁴⁷² Apokrif iratok. Csodás evangéliumok, op. cit. 50.

⁴⁷³ Lukács evangéliuma 1:26–38.

volt a korszakban az ekként megnyilvánuló erő⁴⁷⁴, mely Gábiel szavára a férfit nem ismerő leány méhébe költözött.

Az isteni foganás enigmája az idők során ihlető erejének bizonyult, mégpedig az értelmén messze túl: ott, ahol az inspiráció hit és képzelet dolga, illetve ahol annak kifejezését keresi, ami megmutatható, de felfoghatatlan. Az „annunciáció” pillanata így válhatott az angyali expresszió egyik legfontosabb alkalmává, mind az angyal közlését megformálva, mind magának a hírnek a kifejezhetőségével kísérletezve. Némán, de a kortársak számára nagyon is beszédesen.

Többnyire: kertben. Amely egyszerre idézi meg az elvesztett, de el nem feledett Édent, s az egykor ott még lehetséges büntelen foganást – így tehát a tisztaságot, a szüzességet, Isten fényes kedvét az emberben. A kert egyszersmind az elkerített természet ápoltan várakozó képzetét is keltheti, amely azután gazdag és sokszor feminin metaforikával nyerhetett új és új jelentést: illatótól művelésén át virágba borulásáig, és tovább. Ebbe a kertbe erőteljesen és fentről hatol be az égi küldött, akinek méltósága, rettenete, váratlansága része lesz hatalmának – még a kanonizált szövegben is határozottan érződik Mária meglepetése, amellyel az angyal különös köszöntését fogadja. Későbbi ábrázolásokon ez a meglepetés tükröződik a leány arcán, ez az angyal, a szavakkal visszaadhatatlan tekintet – illetve a csoda, félelem, áldás, iszonyat, öröm fényei és árnyai, ahogy áttűnnek a gyönyörű vonásokon. Amelyek azonban többnyire nem szemből láthatók: Mária enyhén elfordul, s a hír számára fülét kínálja az égi küldöttnek – hiszen a közlés befogadásának szerve mégiscsak ez.

És talán a hité is. Nem csak a látvány, a hangok révén. Amikor Keresztelő Szent János apja vonakodott elhinni, hogy felesége csakugyan teherbe esett, egy időre süketséggel sújtotta őt az Úr⁴⁷⁵. Amikor pedig Mária megnyitja fülét a hír

⁴⁷⁴ Vanyó, op. cit. 176.

⁴⁷⁵ Erről bővebben: Schneiderman, op. cit. 55.

számára, akkor éppen ott hatol be – a testébe vezető egyetlen lehetséges úton – a Logosz, hogy megtermékenyítse a szüzet. A fülön keresztül történő fogadás nem volt ismeretlen a kései ókorban. Ágoston – akinek pedig voltak élményei a test működéséről – maga is osztotta ezt a meggyőződést, míg Jakab apokrif protoevangéliuma is döntő hatásúnak mutatja az isteni Hang erejét, amelyből előbb az angyal bontakozik ki, majd a termékenyítő szó jut célba⁴⁷⁶.

Mindezt további káprázatos részletekkel őrzik meg az apokrifek, életre keltve Mária környezetét, benne szűziesen magabiztos viselkedését, isteni tanácstalanságát és áldott nyugalomát a csodával szembesülés folyamatában. Gábrriel arkangyal gyakorta csábítóan vonzó: egy ifjú, „aki kimondhatatlanul szép volt”⁴⁷⁷ – írja Pseudo-Máté evangéliuma, s ezt szívesen követik az ábrázolások is, ám az angyal ifjúi szépsége a végtelenségig elvont, bájos is lehetett, szinte Mária szépségét visszasugározva a maga mennyei tökéletességében. Tőle ugyanis – hagyományok szerint – nem volt idegen valamiféle archaikus feminitás: Ábrahámot hiedelmek szerint a maga angyali módján szoptatta⁴⁷⁸. És ahogy a korai ábrázolások elvontabb, lebegőbb, olykor szinte démon-szerű Gábrrielje hús-vér lényé válik⁴⁷⁹, úgy sokasodnak a nyíltabb vagy burkoltabb szexuális utalások az enigma megfejtésével és visszaadásával kísérletező ábrázolásokban. Így tűnik fel a lilium, amely eredetileg Lilith virága volt, s a lótusszal együtt vagina-szimbólumként használatos ekkoriban, míg jelentésében később a szüzesség, még később a tiszta forrású hatalom el nem homályosítja eredendő értelmét⁴⁸⁰. Gábrriel figyelmeztető, áldó, felemelt ujjá, egész tartásának fallikusan felmeredő alakja gyakorta segítette a „megárnyékozás” sajátos, emberek számára

⁴⁷⁶ Vanyó, op. cit. 175. És Schneidermann, op. cit. 55.

⁴⁷⁷ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 55

⁴⁷⁸ Graves–Patai, op. cit. 121.

⁴⁷⁹ Lásd erről: Godwin, op. cit. 162–3.

⁴⁸⁰ Godwin, op. cit. 45.

nyilvánvaló értelmezését, a mégoly szent pillanatban is, melynek szereplője éppen az az angyal, akinek neve – a hagyományon belül – „Isteni férjet”⁴⁸¹ is jelentett.

Hiszen az angyalok fontos előtörténetéhez mégiscsak hozzátartozott az asszonyi szépséggel szembeni esendőség, s ennek árnyéka talán erre a magasztos pillanatra is rávetült. Mert bár Mária születését, felnövekedését apokrifek tanúsága szerint efféle égi lények vigyázták, kislánykorában a templomban egy angyal etette⁴⁸², angyalok követték minden lépését – ez fenyegető értelmet nyerhetett hirtelen a gyanútlan és meglepett férj számára. „Isten angyalai mindennap társalogtak vele – írja Pszeudo-Máté evangéliuma József döbbenetéről –, senki más nem ejthette őt teherbe, csakis Isten angyala”⁴⁸³. Elrettentő analógiaként pedig ott van a másik asszony: hiszen egykor Évát is angyalok őrizték a Paradicsomban, s amikor kissé eltávoloztak tőle, hogy leboruljanak az Úr előtt, ő akkor engedett a csábításnak és evett az almából – mint Mózes apokalipszise írja.⁴⁸⁴ Jakab ősevangéliuma pedig megfogalmazza azt az általános hiedelmet, miszerint a kígyó nemcsak almával kínálta a gyanútlan asszonyt, de bizony elcsábította és meggyalázta⁴⁸⁵. József réműlete tehát ezen az analógia-soron belül nagyon is érthető, és nemcsak azért, mert a házasságtörő asszony büntetése a megkövezés, hanem a keserves hasonlóság miatt is: ugyanúgy a férfi távolléte idején „értett szót” Éva a kígyóval, ahogy Mária Gábriellel. Akkor pedig – jobbik esetben – az asszony „meglehet, egy angyal magzatát hordozza”⁴⁸⁶, vagy pedig – rosszabbik esetben – „lehetséges, hogy valaki az Úr angyalának tettette magát és rászedte”⁴⁸⁷.

⁴⁸¹ Godwin, op. cit. 44.

⁴⁸² *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 9.

⁴⁸³ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 55.

⁴⁸⁴ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 16.

⁴⁸⁵ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 11. Lásd még: Vanyó, op. cit. 181–2.

⁴⁸⁶ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 12.

⁴⁸⁷ *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok*, op. cit. 55.

És hogy ez nemcsak kései, szkeptikus vagy akár cinikus olvasata az enigmatikus eseményeknek, hanem akár katartikus rettegés, arra az iszlám hagyományon belül megőrzött dráma utal: ahol Máriát ugyancsak angyalok készítik fel annak elviselésére, hogy őt választja Allah, hogy „hírül ad néked egy ígét”⁴⁸⁸, ám ennek isteni eszköze, a nagy Dzsibril – Gábiel – nemcsak a Szentlélek tulajdonságait hordozza, de bizony a dzsinnekét is, a kanonizálatlan, érzéki természetű, pogány eredetű hatalmasságokét⁴⁸⁹. A kereszténységben belül még Tertullianusnak is szembe kell néznie a fenyegető dilemmával, hogy Éva megtermékenyítése a kígyó által hasonló Mária isteni fogadásához, ő azonban visszajára fordítja az analógiát, s ezzel alapozza meg a döntő dogmatikai fordulatot: hogy az előbbi fogadás bizony a halált jelenti, míg az utóbbi az örök életet – s éppen az a Szűz dolga, hogy általa álljon helyre az isteni rend⁴⁹⁰.

Apokrif levelek megőrzik ennek személyes – és bizonyos változataiban szinte incesztuózus – emlékét is: „ő szívébe fogadott engem – olvasható a meglepő, egyes szám első személyű beszámoló –, hitt, mosolygott, és én, az Ige testté lettem”⁴⁹¹. Majd az égi narrátor hangsúlyozza: „angyal képében tettem ezt”⁴⁹², vagyis éppen ezt az alakot választotta a szívbe fogadásra. Ez az angyal – a héberek evangéliuma szerint – a mennyei erő angyala: Mikháel is lehetett tehát, akibe „beleöltözik” a Fiú, hogy ekként „öltözzék Máriába”⁴⁹³, majd belőle világra jöhessen.

Ám amíg többféle ábrázolás szerint Mária térdel alázatosan a hírhozó angyal előtt, addig ennek az üdvözlőnek az egyetemes értelmezésével, egész jelentésének és jelentőségének felfogásával olykor megváltozik a térdelők

⁴⁸⁸ Korán, 3. szúra, 42.

⁴⁸⁹ Korán, 2. szúra 87. Lásd erről: Goldziher, op. cit. 662.

⁴⁹⁰ Daniélou, op. cit. 242–3.

⁴⁹¹ Vanyó, op. cit. 178.

⁴⁹² *Apokrif iratok. Apokrif levelek*, op. cit. 51.

⁴⁹³ Vanyó, op. cit. 176.

rendje. Ha ugyanis a megtestesült Krisztus magasabb rendű az angyaloknál, úgy a hírvivőnek kell megaláznia magát, ahogy ott áll a Szüzbe öltözött Ige előtt⁴⁹⁴. Ez a reneszánsz öntudatos vízióiban pontosan szemlélhető – Leonardo nagyszabású *Angyali üdvözlés*én például, vagy abban az egyszerű magabiztosságban, amellyel Piero della Francesca állapotos, pirospozsgás parasztlánya teszi kezét csípőjére, két szolgáló angyal között, hogy kidomborodjon a szent pocak. A keleti ortodoxia számára azonban mindez súlyos és dogmatikai jelentőségű evidencia volt: Mária, az Istenanya magasan a kerubok és a szeráfok fölött foglalhat csak helyet. Ám éppen ennek nyomán áldottsága független minden testiségtől – a terhes Szüz botrány és a hagyomány modern értelmezői számára is elgondolhatatlan – a Madonna del Pratóhoz elzarándokoló orosz gondolkodó ezért érzi meg az európai hitetlenség minden vonzását és veszélyét a toszkán falucska templománál, Piero della Francesca freskója közelében⁴⁹⁵ – mert hogy alapvetően mond ellent egymásnak az, ami a képpel, s ami a képen megfogant.

(angyali pillantás) A pravoszlávia számára elsősorban a „látással” van baj, vagyis a nyugati hagyomány földhözragadt, a materiális valóságnak behódoló, biológiai törvényszerűségeivel meghatározott szemléletmódjával, s éppen ez akadályozza a valóságos tekintetet, a tiszta lényeg szemléletét, hogy képen és vallásban megközelíthessék azoknak boldog tudását, „akik nem látnak és hisznek”. Ha már az angyalokét nem lehet.

Hiszen az angyalok „pillantásának” legfontosabb vonása éppen az, hogy szemléletük áthatol a jelenségvilág káprázatán, hogy számukra a látvány evidenciájává válik a – Platón által érzékelt – „ideák” jelenléte, szemben a halandókat elborító „kanti jelenségvilág”⁴⁹⁶ kusza fenomenológiájával, és

⁴⁹⁴ Lásd: *The Oxford Companion to Christian Thought*, op. cit.

⁴⁹⁵ Tarkovszkij: *Nosztalgia*.

⁴⁹⁶ Florenszkij, op. cit. 18.

hogy az égi lények nem tudnak nem a lényekre tekintve mozogni a világ – e világ és túlvilág – dolgai között. Ez persze bizonyosan ugyanannyira megnehezíti földi működésüket, amennyire megkönnyíti – feltétlenné teszi – cselekedeteik motivációját és hatásának átfogó szemléletét.

Hiszen egykor hasonlóan tűnt a világ a kiválasztottak szeme előtt – átpillantva, bármivel járjon is ez, a látszaton. Ókeresztény mártírokról jegyzik fel, hogy haláluk előtti hasonlatosságuk az angyalokhoz megdöbbenő a szemtanúk számára⁴⁹⁷. Korai ábrázolásokon a vértanúság során megidézett angyalok szinte keretbe foglalják a szentet. Másféle analógia – de a transzcendens tájékozódás hasonló biztonsága – jelenik meg majd évszázadok múltán a judaizmuson belül, felvillantva a kiválasztottak égi optikáját: „azt hiszed, a tannaiták vannak a Paradicsomban? idézi Buber. – Nem, a Paradicsom van a tannaitákban”⁴⁹⁸.

Az, ami hihető, de mégsem tudható és az e világi látás számára visszaadhatatlan. Hiszen a lényekre irányuló pillantás, a jelenségvilágon keresztülhatoló tekintet létéről ugyan van tudomásunk, milyenségéről azonban nemigen, s konvenciói hiánya – illetve egyszemélyes érvényessége, revelatív ereje folytán szükségképpen kívül reked mindenféle ábrázoláson. Az érzékelés szűkösége, a megismerés korlátozottsága, számos – akár racionális – gondolkodói hagyomány alapvető élménye és több vallás feloldatlan dilemmája. Szent Tamás ezért véli meghatározónak az angyali tudást – és mindazt, ami annak sajátosságaiból következik –, mivel az eredendő, nem szerzett, hanem „velük született”. Összemérhetetlen érzékeléssel, tapasztalattal, logikával. És mindazzal, amit számunkra a valóság jelent.

A mennyben – írja Swedenborg – „mindenki a gondolkodásból beszél”⁴⁹⁹. Vagyis a skandináv misztikus szerint nemcsak a megismerésben tűnik el a jelenség

⁴⁹⁷ Pietri, op. cit. 62.

⁴⁹⁸ Buber: *Haszid történetek*, op. cit. II. 201.

⁴⁹⁹ Swedenborg, op. cit. 7.

káprázata, a látás elől a látszat, de a közlésből is kiiktathatóvá válik minden áttétel – így tehát a közlés konvenciói is, bizonynal. Éppen így lehetnek az angyalok a lényegi kommunikáció letéteményesei, hogy sajátosságaikból adódóan megszüntetik a közvetítettséget. És ez nemcsak a Bábel előtti időket idézi meg, de elsősorban a teremtés hajnalát, azt a kort, amikor még nem kellett nevet adni a dolgoknak és élőlényeknek, amikor még minden „az volt, ami”, és így a közlés áttételei előtt nem alakulhatott ki az értés, reflexió, félreértés, rejtőzés rendszere. Ennek a boldog és reflektálatlan egységnek archaikus teljessége még megsejthető misztikus extázisban, elmebetegségekben, gyerekkorban, vagy a közlés konvencióinak átszakításakor a fájdalom, a gyönyör, a halandzsa, a költészet erejével.

Mindez mintha a különös, angyali „percepcióból” következne, ami számára – mint Ezdrás apokrif könyvében áll – „semmi sem marad rejtve”⁵⁰⁰. Sem a teremtésben hiszen ők vezérlik a világ működését: égitestek, évszakok, időjárás, számok, hangok konszonanciáját –, sem a teremtményben, hiszen pontosan látják a halandókban működő törvényszerűségeket is: indítékok, szándékok, nedvek, tettek és szenvedélyek „mikrokozmoszában”. Itt azonban már nincs szó harmóniáról, csak megteremtésének megújuló kísérleteiről, amelynek többnyire sugalmazói, szurkolói és jutalmazói az angyalok – passzív szemlélői tehát. A szabad akarat erősebb, mint a bolygókat vezérlő hatalom, ám ezért az öröm is nagyobb, ha jó irányban működik – Ágoston megrendítően ír az angyali boldogságról, amit a bűnösök megtérése nyomán élnek át⁵⁰¹. Mert ilyenkor talán a halandók is képesek úgy látni, ahogy ők. És ennek tudását fogalmazza meg a judaizmus hagyományán belül a haszidizmus enigmatikus bölcsessége: „minden ember lajtorja” – jegyzi fel

⁵⁰⁰ *Apokrif iratok. Apokalipszisek*, op. cit. 55.

⁵⁰¹ Augustinus, op. cit. 218–9.

Martin Buber –, és „az angyalok föl- és alájárása az én tetteimtől függ”⁵⁰².

Az angyalok látása csak megsejthető, remélhető, sajátos és kivételes jelenléte olykor azonban fizikailag, a testben is átélhető – például a misztikus judaizmus meghatározó gondolkodója, Abraham Abulafia XIII. századbéli saragossai rabbi szerint.⁵⁰³ Efféle angyali jelenlét nem szükségképpen extázis eredménye, hanem akár egy meditatívabb, reflektívebb öntudatból és világszemléletből is fakadhat. A látás nyugalma és lényegre irányulása nyomán az imádkozó lelke – írja a Zohár – felemelkedhet az égi kert hét palotájába, s megnyílhatnak előtte az angyalok titkai⁵⁰⁴. Ahogy látni tudnak. Nem rejtelem és mágia, hanem minden e világitól megtisztított, tágra nyitott szem. Egyik legfőbb attribútumuk, ősi szinonimájuk: az Ezékiel által átélt rémület, amikor megjelent előtte a szárnyakkal borított, hatalmas, égi tekintet.

(pillantás az angyalokra) Az angyalokat halandók nemigen pillanthatják meg, csak a kiválasztottak részesülhetnek ebben a veszedelmes kegyelemben, azok, akiknek a szó vakító értelmében nyitotta fel Isten a szemét⁵⁰⁵. Ezért is különös, hogy az angyalok e világi ábrázolásának mintha nem volna efféle feltétele. Nem kellene látni azt, akit megformálunk. És ebből azután ismét fontos dilemmák adódnak, amelyek az egyik leglényegesebb angyali territórium: a közlés lehetőségeit és korlátait érintik – talán az eddigieknél is általánosabban, és az emberek számára. Mindazt, amit legszemléletesebben talán a képzőművészet formált és őrzött meg – örökített mintegy. Maradandóan, olykor zseniálisan, de elsősorban konvenciókat teremtve, és létrehozva ezzel egy nyelvet, amely azonban nem az „objektum” kifejezésére – a többnyire láthatatlan angyal – megformálására szolgál, hanem

⁵⁰² Buber: *Haszid történetek*, op. cit. II.175.

⁵⁰³ Jacobs, op. cit. 63.

⁵⁰⁴ Scholem: *Kabbalah*, op. cit. 215.

⁵⁰⁵ Scholem: *Kabbalah*, op. cit. 188.

a „szubjektum” megnyilatkozására – arra tehát, amit mi vélnénk angyalnak.

Az angyalok ábrázolása nyilván parancsoló erejű: hogy látni lehessen végre azt, akiről egyébként tudomásunk van, aki jelen van, hat, megnyilatkozik – ám súlyos paradoxont is tartalmaz: alakot kell adni a felfoghatatlannak. Jelenlétük ugyanakkor ott a legerőteljesebb, ahol megformálásuk a legkockázatosabb: a képzőművészetben, ahol is e világi öntőformákba loccsanna a transzcendens élmény, földibe az égi – s így jelennek meg az angyalok képeken, szobrokon, ornamentikus fragmentumokkal elborított épületeken, évezredek óta, napjainkig.

Ezzel a veszedelmes látvánnyal szemben pedig a személyiség egészét megragadó, a lelket átható és megemelő zene nem valamiféle „morfológikus” hasonlóságot teremt, hanem a megkívánt transzcendens élményt idézi meg, s itt kaphatnak hangot az angyalok időről időre, jelentős szerepben: gregorián énekekben, kolostori kompozíciókban, zsoltárokból vagy passiókban, végül a requiemekben, s a profanizálódó műfajok e világiságán makacsul és fenségesen áttörő intermezzóiban. Itt azonban nem az angyal jelenik meg, hanem angyal „szól” mintegy, s a kommunikáció bizonyos az ő elemük: mert hallani engedik azt, amit látni nem.

Az írott szó különös mozgásteret biztosíthatna az angyalok számára, de dogmatikákon és teológiai summázatokon túl pusztán néhány nagy – bár többnyire korszakos – remekműben formálta meg őket a láttatásra törekvő szándék, többnyire azonban jelentős mellékszerepre kárhoztatva a nagyszabású, isteni asszisztenciát. Irodalmi szerepük jelentősége inkább bukásukhoz kötődött, vagy csak beleolvadtak az isteni akarat érvényesítésének felemelő vagy rémisztő díszleteibe, nem törve meg a képzőművészetben rögzített konvenciókat – Dantétól Miltonon és Goethén át Madáchig, és tovább. Erről a továbbról persze még szó lesz.

Az „angyalok története” – ami ebben az esetben az angyalokra irányuló tekintet története – mégiscsak a

képzőművészetben szemlélhető legteljesebben és legdrámaibban, hiszen képekből, szobrokból, ornamentikából voltaképpen a transzcendens látás sorsa olvasható ki az eltelt időben, és így szemlélhetők a gondolkodás konklúziói, együtt a teológia, antropológia vagy éppen a fizika konklúzióival. Ez egyben tagolására is lehetőséget ad: előbb az artikulátlan élmény formakeresése követhető – a fény, hő, erő isteni sugárzásának nem-isteni alakban való megragadására tett kísérletekkel, majd a transzcendens „zoomorfia” rajzolódik ki, s kezd humanizálódni az időben – áthatva a kozmosz működésének sémáit, „emberszabásúvá”, vagy legalább az ember számára ismerőssé stilizálva a csillagképektől a testműködés törvényeiig megannyi angyalközeli territóriumot. A szemlélődés drámájának első szakaszát lezárja a konvenciók kialakulása: emberi alakok, halandó gesztusok, s ezekkel meghatározott mennyei attribútumok „nyelvének” létrejötte, végleges antropomorfizálódás az ismert díszletek között. Az élmény megszelídítésével azonban bekövetkezik lassú jelentésvesztésük is, az archaikus angyali jegyek kopása és elhasználódása nyilvánvalóvá lesz az ábrázolásban: a jelképes tárgyak mint kritériumok megjelenésével, majd a külsőségek meghatározó erejének uralmával a belső látás felett, ahogy átveszi az eredendő – és azóta elhomályosult – élmény alapvetően meghatározhatatlan helyét.

Az angyalok ábrázolásának története bizonyosan túlmutat egy efféle „kis angelológia” keretein; kiváltképp a képzőművészetben megjelenő angyaloké, ahol is ennek sokszoros meghatározottsága – konvenciók, ízlés, funkció, hatások, hagyományok, technika stb. – megsokszorozza a „lehetetlen mimézis” lehetséges mozgásterét. De hát minden ábrázolás értelmezés is egyben, efféle égi lények esetében pedig elsősorban a felfoghatatlan, a rémisztő és mindezekkel együtt a transzcendens felfoghatóvá szelídítése lett a képmás, mégpedig keresztül az évezredekben. És ha a kezdetektől sokáig a hívők számára képszerűen sugallta mindazokat a konklúziókat, amelyekre az idők során a bölcsélet és a

teológia – főként a dogmatika – művelői jutottak, mégis azután különös dialógust teremtett a kép és a gondolat, a felismerések és ráismerések között.

Az angyalok helye a festészetben, szobrászatban, de még az építészetben is egyre bizonyosabbnak tűnt az idők során: egyes (ritka) égi individuumainak – vagyis a név szerint ismert három arkangyalnak –, de tömegüknek, kórusuknak és a szent epizódok fontos statisztáinak megjelenése és elhelyezkedése is meghatározott funkciókhoz kötődött, ekként pedig adott terekhez és helyzetekhez akárcsak alvilági ellenpólusuknak: a diabolikus lényeknek. De míg az ördögök és fajzataik káprázatos színekben és végtelen variációkkal teremtették meg saját világukat, beteljesítve pokoli rendeltetésüket, addig az angyali szerep és helyzet – legalábbis az Utolsó Ítéletig – többnyire nélkülözött minden efféle mozgalmasságot. Ezért talán, hogy templomokban a könnyen átpillantható horizonton túlra került az angyalok birodalma, olykor a mennyezet magasságába szinte, míg az emberekkel szemben – és nem szemmagasság alatt, vagyis nem a padlón vagy a pincében – a pokol sötétén tüzes színvilága tárult fel, így tolvá el, bizonytal pedagógikusan, freskón, oltárképen, prédikációban a mindenség vertikális tagolását.

Fontos epizódok tablóin feltűnhettek a főszereplő angyalok: az Ótestamentum meghatározó helyein és az Újtestamentum fordulópontjain is ott voltak, de az egyik legfontosabb ábrázolói sajátosság, az individualitás kanonikus feltételként hiányzott belőlük, hiányoznia kellett, még az ismert és megnevezett Gábiel, Mihály és Ráfáel sem volt meghatározható saját vonásaival – ilyenekről ugyanis nem tudhatott sem az írás, sem a dogma. Az angyalok képe az idealizálás parancsát követve feloldódott tehát valamiféle kallisztikus mennyei ornamentikában, gyönyörűsége, de arctalan tömegben, a teremtésre sugárzó egyetemes, tehát jellegtelen szépségben. Így azután a lény szinte belesimult a kép háttérébe, az ábrázolt történet szépséges díszletei közé,

vagy épp az épület tartóelemeibe, gerendáiba, oszlopaiba – egész statikájának szerkezetébe, és amennyire mindez elhomályosította egyediségét, annyira hangsúlyozta funkcióját: az univerzum végső harmóniájában.

Az ismert és konvencióvá lett angyal-ábrázolás ikonográfiai eredete nagyjából Keletre nyúlik vissza: Asszíria-Babilon szárnyas, isteni szörnyetegeire eredendően, amelyeket a „lélekmadarak” terjedése szelídített meg, majd lassanként „antropomorfizált”. Emberi alakjuk modelljeként görög héroszok és istenek is szolgálhattak: elsősorban a győzelemistennő, Niké, a maga diadalmas, szárnyas, erőteljes – és asszonyi – anatómiájával⁵⁰⁶, és számos kis-ázsiai kísérlet daimónok, géniusok megformálására, emberszerűen és lebegően.

A késő ókor és kora középkor legelső ábrázolói kísérleteiben azonban még nem volt szárny, ahogy nem volt glóriává sűrűsödő sugárzás és nő sem volt – a IV. században ismert korai keresztény ábrázolások, így például a római via Latina katakombájában még szárnyatlan, tógás alakot mutatnak⁵⁰⁷, végső soron embert. Azt a bizonyos „férfit” az Ótestamentumból. A ruházat utóbb *pallium*má és fehér köntössé változik, ami pedig a képeken inkább a tisztaságot és a fényt sugallja, semmint valami embertől idegent vagy éppen emberfelettit. A legfőbb attribútum egyáltalán nem a külsőben sejtethető. Azt látjuk, amit a Szentírás állít: férfias, erőteljes, vidám lényekként bukkannak fel az angyalok⁵⁰⁸. A kereszténység korai szakaszában ezek jelennek meg és terjednek el, és látványukkal, karakterükkel, gesztusaikkal optimistán sugallják az erőt és néznek a küzdelem elébe akár, hogy beteljesíthessék az isteni tervet. Ennek bizonyosága kedvéért olykor pálmaágot, füstölőt, zászlót vagy hangszert, netán fegyvert tartanak maguknál. Ábrázolásukban kései

⁵⁰⁶ *New Catholic Encyclopaedia*, op. cit. Lásd még: Godwin, op. cit.

⁵⁰⁷ S. Nagy Katalin: *Abrahám és a három angyal*. In: Pannonhalmi Szemle, 1995/4. 93.

⁵⁰⁸ *New Catholic Encyclopaedia*, op. cit.

analitikusok szerint a leviták vagy egy másféle archaikus papi rend templomi viselete lehetett meghatározó⁵⁰⁹, hiszen elsősorban a lelkek felelősei. A múlt időben azután el kellett küssé távolodni ettől a földközelségtől, az e világi attribútumok jelentése ugyanis szűkösnek vagy foglaltnak bizonyult, s egyértelművé kellett tenni égi otthonosságukat, de földi látványként, természetesen. No és mindinkább a közös emlékezet részévé lett a valamikori látvány: a megtestesült istenség és kortársai.

Az ábrázolásban érzékelhető folyamat a dogmatikában is követhető: II. János thessaloniki püspök a niceai zsinaton mondja ki, hogy az angyalokat lehet festeni, vagyis e világi képmásuk létrehozható⁵¹⁰. Ez pedig éppannyira ihlető volt, mint talán kétségbeejtő: hogy akkor az égi lények valóságos testtel is rendelkeznek, ennek minden következményével – mintha a képmás lehetősége révén az anyagiség diadalmaskodhatna rajtuk is. Az V. századtól ellensúlyozásként fejük körül rendre felbukkan a glória – elsők között a római Santa Maria Maggiore mozaikján⁵¹¹ – annak jeleként, hogy a látszat ellenére mégsem e világiak, ám akaratlanul is hangsúlyozva, hogy szükségessé vált a ragyogás jelzése, mert minden attribútumuk mellett magasabbrendűségük másként kifejezhetetlen. Nem a látvány angyali, hanem a konvenció jelentése az.

Az Európa nyugati felén ekkor kezdődő absztrahálás és stilizálás erőteljes férfiasságuk több mozzanatát is elhomályosította. A középkor során testetlenebb, szinte aszketikusan karcsú és mindinkább nem nélküli angyalok őrzik és sugallják az idealizált mennyei harmónia illúzióját, aminek a férfiasság többé nem lehet szinonimája.

A kontinens keleti felén azonban – az angyalok számára mindig is otthonos Bizáncban – másféle konvenciók teremtettek hagyományt. A Kelet-Római Birodalom

⁵⁰⁹ *A Dictionary of Christian Biography*, op. cit.

⁵¹⁰ Campanella, op. cit. 27.

⁵¹¹ S. Nagy K., op. cit. 94.

„istencsászárának” környezete lesz az égi trónus modellje, és a testőrségéhez tartozó, díszesen és gazdagon öltöztetett fegyveresek örökkévalóan mutatkoznak meg⁵¹². A hatalom szinonimája az erő, a ragyogás az arany, a harmóniáé a rend. Ezek a lények tehát, ha kell, karddal, küzdelemben és elmaradhatatlan diadalban hirdetik uralkodójuk e világi mindenhatóságát. Az Európa nyugati feléről érkező kereszties seregek ezekkel az angyalokkal találkoznak a Szentföldre tartva⁵¹³, és szembesülésüknek Kis-Ázsia több pontján különös jelentőséget ad, hogy Isten valaha errefelé vált testté, tanítványai ezeken az utakon vándoroltak, hogy a titokzatos tájakon a transzcendencia élménye jelenvaló – így ennek az angyal-képnek az érvényessége erőteljesebb lehetett, mint amit otthonról hoztak magukkal. A bizánci eredetű szárnyas testőr alakja terjed a kontinens nyugati felén, ahol – ezzel nagyobbreszt egy időben – a szentek és angyalok lassanként kiválnak háttérükből, s szinte „lelépnek” a katedrálisok faláról, plasztikusakká lesznek: szobrokká, körüljárhatóvá, emberi méretűvé és léptékűvé, mintha az üdvtörténet közelebb jönne az emberekhez, ha már a történet vége a mind távolabbi jövőbe tolódik. Ez az idő, amikor a szentek arca is megelevenedik, elveszítik korábbi, naiv szimmetriájukat⁵¹⁴, sorsuk vonásaikra vésődik, s így néznek – ismerősen – a szemlélőre. Az angyalok azonban érintetlenek maradhatnak az e világi eseményektől, vonásaikon is őrizhetik a feltétlen harmóniát, de immár nagyon is földközelenben.

Ennek a feltétlenségnek és érintetlenségnek – a bűnnel és büntudattal bőségesen gazdálkodó zsidó-keresztény tradícióban – mindinkább a gyermekség lesz a legbiztosabb, ha nem egyedüli záloga. A korai gótikától bukkannak fel, majd terjednek el a gyerekszerű angyalok, előbb arcuk áldott tisztasága tűnik fel, majd ennek átsugárzása a testre, hogy a reneszánszban tovább terjedjenek, és pogány puttók vagy

⁵¹² *Magyar Katolikus Lexikon*, op. cit. Lásd még: S. Nagy K., op. cit. 97.

⁵¹³ Duby, op. cit. 228.

⁵¹⁴ Duby, op. cit. 278. 280.

éppen antik Cupidók is ennek a természetadta – mert másként hitelesen megformálhatatlan – ártatlanságnak anygali modelljéül szolgálhassanak. Ez pedig Cupido esetében igencsak kaján büntelenség, s ez a korszak számára nyilvánvalóan sejtelmes evidencia volt. A barokk puttói pedig a tisztaság infantilis végletében már szinte semmit nem őriznek az archaikus anygali funkciókból: örködés, hírhozatal, lélekkísérés nem bízható rájuk, csak valamiféle öntudatlan mennyei hancúrozás résztvevői lehetnek, jól táplált és jól nevelt kópék, később pedig – és nem ok nélkül – a harmónia helyére lépő vallásos giccsnek váltak nélkülözhetetlen kellékeivé.

És éppen ezekben a századokban, a hit drámája helyett mindinkább az e világ drámáit megörökítő ábrázolásokkal veszett el az anyglok megformálásából az eredendő rettenet. Ha nem lehettek is minden helyzetben ártatlan gyerekek, hát az égi lények megnyerő ifjakká váltak, mint Raffaello képein, vagy Murillo pásztoridill-szerű festményein, hogy atlétikus vonzásukkal szolgálják legalább a kompozíció harmóniáját, hátha az univerzumét is ekként képviselhetik igazán. Rembrandt nagyszabású vízióiban⁵¹⁵ szemlélhető az antropomorfizálódás halálos csókja, amely a művészettörténetben még utoljára magasztossá és hatalmassá teszi az anygalt, ám nem emeli ki többé különeműségével a teremtett világból – ahogy az árnyékok finom textúráját átszövő, belőle áradó sugárzás csak egyik fényforrásává válik az e világnak, nem az egyetlené, és végképp nem az istenivé.

A rembrandti testek „önfényűsége”⁵¹⁶ pedig bizonytal az egyik legfontosabb, legképrázatosabb, legzseniálisabb vonása mindannak, amit a németalföldi mester megteremtett, éppen azért – vagy annak révén, miatt, ellenére –, mert pontosan utal a végképp feloldhatatlan krízisre, ami a nyugati transzcendens gondolkodást a reneszánsztól felőrölte, s amelynek ennél

⁵¹⁵ S. Nagy K., op. cit. 96–9.

⁵¹⁶ Florenszkij, op. cit. 104.

pontosabb, és talán ennél heroikusabb megfogalmazására más nemigen volt képes.

Hiszen a fény eredendően, bibliai értelemben – és szinte mindennapi megjelenésében is – „ontológiai erőként” érvényesül, ahogy Florenszkij az orosz vallásbölcselet szemléleti keretei között definiálta: „a létező misztikus oka”⁵¹⁷. Ez a fény a nyugati kereszténységben, a reneszánsztól külső, fizikai energiaként mutatkozik meg, amely ha isteni eredetű is, e világon saját törvényeinek alávetett. Mindennapi élményeinknek és az ezeket értelmező kísérleteknek, elméleteknek, gondolkodásnak megfelelően érvényesül tehát, ennek megfelelően terjed, reflexekkel gazdagodik, s így kötődik hozzá – vitathatatlan e világi tapasztalatként – az árnyék: vagyis testek, tárgyak kiterjedése nyomán a sötétség. Ennek érvényessége pedig áthatja a teljes univerzumot, s így jelenik meg az üdvtörténeti epizódokban is – meghatározva a transzcendens gondolkodást. Rembrandt a maga kétségbeesésében pontosan látta és ábrázolta ezt a folyamatot, helyzetéből és élményeiből adódóan szinte konklúziószerűen: a fény, az isteni jelenlét visszahúzódását a teremtésből, felfékvillanását, majd lassú kihunyását a már mindörökké elszigetelt, magányra ítélt testeken.

A reneszánsz előtt, az – ebből a szempontból – „fényes középkorban”, akárcsak a reneszánsztól megkímélt keleti ortodoxiában az isteni erő még nem volt alávetve empirikus tapasztalatoknak vagy a fizikai realitásnak, a fénynek tehát nem lehetett e világi sorsa – ezért volt feltétlen érvényessége a fény lényeinek: az angyaloknak. „Isten hangját fényként érzékeljük” – állítja a pravoszlávia létszemléletéről az ikonosztáz leírása kapcsán Florenszkij – „a mennyei harmóniát pedig a csillagok mozgásaként”⁵¹⁸. Ehhez az egyedül érvényes realitáshoz képest minden, ami e világi, nyilvánvalóan következményszerű, és egyedül az árnyéktalan, átható fény az a realitás, mely az érvényes látás és hűség –

⁵¹⁷ Florenszkij, op. cit. 99–100.

⁵¹⁸ Florenszkij, op. cit. 99.

hívő – ábrázolás feltétele. Az ikonok terének arany sugárzása: alapozása és háttere éppen ezt jeleníti meg, hiszen az üdvtörténet szereplőit, annak megszentelt alakjait és epizódjait „fényre festik”⁵¹⁹. Az egyedül valóságos ontológiai térben mutatkoznak meg az átható, árnyéktalan, isteni sugárzás eleven folyamában. Amitől az ikonok is élettel telnek meg, a csók ennek szól az imádat során, s ikonfestői és kolostori regulák is ezt írják körül. Árnyékolásról azért sem lehet szó, mert a sötétség eredendően „kívül esik ábrázolási körén”, és mert az ikonok ezért és így képesek telitődni a szentséggel, válnak eleven testekké – így lesz az ikonosztáz „angelophaniává”, maga a templom pedig mennyekbe vezető úttá: Jákob lajtorjájává⁵²⁰. Amelyen hívők és angyalok közlekedhetnek fel és alá, gyertyák, mécsesek bensőséges fényében, a törtarany szent horizontja felé – az épületen kívülre zárva az e világit, az árnyékoltat, a jelenségszerűt.

Rubljov ótestamentumi *Szentháromsága* ezt formálja meg a látás biztonságából fakadó könnyed erővel: mintha csak ablak nyílna erre a feltétlenül érvényes valóságra, ahol Isten angyalként foglal helyet harmadmagával – a trinitás ótestamentumi előképeként – a pátriárka asztalánál. Ábrahám és Sára az előidejűség mellékszereplőiként kívül maradnak ezen a hármasságon – inkább csak a látogatás alkalmi lesznek, semmint tárgyai, és így annak a földreszállásnak díszletelemei, amelynek méltóságteljes kompozíciója és tipizálásán túli szépsége pontosan tudósít az isteni jelenlét feltétlen és harmonikus bizonyosságáról.

Arról, ami Európa nyugati felén ebben az időben már végképp elveszett. A nyugati festészet ugyanis, hosszú folyamat konklúziójaként, a reneszánsz idejére csaknem minden érzékfölöttit kizárt a vallásos ábrázolásból, szinte észrevétlenül felváltva az ontológiai racionalitást a fenomenologikus érzékiséggel⁵²¹. Ezzel pedig akarva-

⁵¹⁹ Florenszkij, op. cit. 92.

⁵²⁰ Florenszkij, op. cit. 21–3.

⁵²¹ Florenszkij, op. cit. 70.

akaratlanul megszentelte a létező viszonylagosságát, esendőségét, e világi diszharmóniáját. Ezt fejezte ki a festmény alapjaként alkalmazott vászon is: a gyarló, mesterségesen létrehozott, mulandó anyag. A képen megjelenő látvány „valóságos” perspektívája pedig megmutatta, hogy az isteni jelenlét sugárzásának színaránya helyén már csak a domboldalról belátható táj nyílik. Szép persze, de végképp e világi látókör a túlvilági helyett, harmóniája akcidentális és nem szükségszerű – a „valóság-hűség” éppen arra a valóságra nem vonatkozik, amelynek ábrázolását ígérte. A magasabb rendűre. A nem testi szemek előtt megmutatkozóra. Amiről a hit képei szólnak. Amikor pedig Istenanyaként feltűnnek a firenzei molnárlányok, milánói nagyasszonyok vagy ferrarai kurtizánok, a modellt kereső – és gyönyörűeket találó – művész azt vallja be öntudattal vagy töredelmesen, hogy nem lát többé tisztán, nem tud Madonnáról, és Jézusról sem tud, csak Simonettáról és Giorgióról, hogy a legfontosabb kérdésekre feelve „hamis tanúzás”⁵²² bűnébe esik, s egy kontinensnyi közönség boldogan osztja ezt a tévutat – ezt a csalást. Mindez azt formálja meg halhatatlanul, hogy az ember önmagát is a jelenségvilághoz tartozóként érzékeli⁵²³, és még boldog is benne, szépségének és e világi harmóniájának megformálásával pedig ezt az ontológiai fogyatkozást képein meg is szenteli.

Igy lettek gyönyörűvé a vászakra festett angyalok. Antropomorf szépségük lépett fenségük vagy rémisztő hatalmuk helyére, szelíden és e világian. Olykor szinte vonzón – de már csak testi jegyeik révén. A reneszánsz korszakos újítása volt a földi szépség és az ezt megjelenítő harmónia megszentelése, s használata az általános összhang szinonimájaként – elsősorban ott és úgy, ahol és ahogy vitathatatlan volt: a művészetben. A pusztán szépségessé lefokozott angyalok így veszítették el fokról fokra archaikus

⁵²² Florenszkij, op. cit. 43.

⁵²³ Florenszkij, op. cit. 70–81.

hatalmukat, s ennek során egész utalás- és jelképrendszerük valaha gazdag, rétegzett, a teológiában megteremtett, gazdagon artikulált „nyelve” – amit a gótika művészei és közönsége még folyékonyan beszélt – tagolatlaná vált, szinte artikulálatlaná, az e világba zárkózó szemlélet határai között értelmezhetetlenné, s helyébe léptek az immár csak földi tárgyak, utalások, vonások, kellékek a maguk mindinkább szűkülő jelentésével.

Mert így bizonyult megismerhetőnek ekkor a világ: elnémítva valamikori rejtett értelmét, archaikus utalásrendszerének egész gazdagságát, hogy feltárhatónak és megérthetőnek mutassa magát, s erre sarkallja az értelmének és tapasztalatának mindenhatóságába vetett hitébe bóduló individuumot. És ez az angyalok számára fatálissá vált. Ennek értelmében lett a fény pusztá fizikai jelenség, a bolygók járása asztrológusok és matematikusok által pontosan kiszámítható mechanizmus; a drágakő nem planéták ragyogását őrzi, hanem földtörténeti korok és kémiai folyamatok terméke, a repülés törvényeit az aerodinamika szabályozza, nem a repülő lény jellege – és így tovább. A korszak nagyon is alkalmasnak bizonyult az efféle valóság szemlélet számára, hiszen a korábban transzcendens választ igénylő kérdésekre a lendületesen fejlődő tudomány mind pontosabb feleleteket adott, s az addig megismerhetetlen univerzum ebben a szemléleti keretben megismerhetőnek és megérthetőnek mutatkozott. Míg éppen a kérdésfeltevés módjában volt már a válasz – mintha csak azon múltott volna, hogy miféle szemmel pillant az ember a világba, s ennek nyomán miféle világ néz vissza rá.

E világ. Emberszerű angyalokkal, akiknek festményeken megörökített röptében mindaz érvényesül, amit a levegőről és a mozgásról tudni lehet, és akik a maguk testi plaszticitásában nem sejtetnek testetlen, ismeretlen és felfoghatatlan távlatokat, hiszen rajtuk – mint Botticelli, Leonardo, Ghirlandaio és mások képei tanúsítják – ugyanúgy a természet törvényei uralkodnak, mint a halandókon.

Legendák szerint egy ferences kolostornak egykor az angyalok főztek, amikor szakácsuk, Diego szent extázisba esett⁵²⁴. Amikor azonban Murillo már az angyalok konyháját festi meg⁵²⁵, a kedélyes mennyei kulinaritás vonzásában az egykor testetlen szentség inyenc túlvilági hedonisták profán életképévé változott.

Az e világba bukás a nyugati civilizáció angyalai számára véglegesnek bizonyult. Antropomorfizálódásuk zuhanásában ugyan nem váltak a kárhozat lényeivé, mint az ótestamentumi katasztrófa idején történt elődeik, hanem magukkal rántották az egész, üdvözülésről való gondolkodást, ábrázolást és ennek minden következményét: az öntudatára ébredt ember földszintes immanenciájához igazítva mindazt, ami egykor az önmagához fűzött illúzió emberfelettségének záloga volt. Az angyalok már nem lehettek annak a birodalomnak a lényei, melyből eredendően származtak, és ha az üdvtörténet hatalmas eseményei e világi epizódokként mutatkoztak meg, az angyalok mint szentséges statiszták szerepe itt pusztán dekorációvá alacsonyodott. Szépségük mindinkább a háttér kellemességévé változott, s e világi „domesztikációjuk” végzetes folyamatában teremtményszerűen lettek vonzóvá: finom női vonásokkal és lány idomokkal, vagy atlétikusan férfias erővel és nyílt tekintettel cserélték fel a hit vonzását az e világi csábításával.

Az angyalok hatalma valamikor testi megjelenésüktől nem függött, egy apokrif szöveg még látta a sugárzó erejű lényben a természetfölöttit: „alacsony termetű, gyér hajú, görbe lábú, jó erőben lévő, összeérő szemöldökű, enyhén sasorrú, kegyelemtől sugárzó férfi volt, akinek arca hol embert, hol angyalt sejtetett”⁵²⁶ – írta Szent Pálról. A középkor után azonban az arc és a tekintet megváltozott a szépség igézetében, mert külső jegyek helyettesítették azt – és sasorr,

⁵²⁴ *The Encyclopaedia of Religion*, op. cit. 284.

⁵²⁵ Lásd: S. Nagy K, op. cit. 99.

⁵²⁶ *Apokrif iratok. Az apostolok csodálatos cselekedetei*, Telosz, Budapest, 1996. 79.

kopaszodás, alacsonyság nem férhetett össze ilyesmivel –, ami belülről számukra már nem sugározhatott. Ennek mind vége lett. De mivel az angyalok nem tűnhettek el – hát csak jelentőségük tűnt el, s változott lényük is lárvaszerűen üressé: mintha még őriznék egykori attribútumaik sorát, de nem rendelve hozzá többé ezek egykori jelentését.

Mindezt végképp megpecsételte a millenáris extázis apokaliptikus várákozásának angyal-seregszemléje, s a reformáció szellemi-szemléleti térhódítása: Bosch, Dürer, Schongauer és mások képein. Luther az ördögnek közismerten és anekdotikus konkrétsággal nagyon is eleven jelentést tulajdonított, az angyalokkal azonban az egész reformált vallás nem szembesülhetett ilyen élményszerűen. Így mintha a reformátor élményének inverzéből alkották volna meg szárnyas égi alakjaikat is, hiszen azok a lények, akik ezek után mégiscsak feltűnnek az apokaliptikus igézetben fogant oltárképeken, metszetsorozatokon, freskókon, mintha az egyedüli realitás: a pokol felé nyitott e világ égi tükörképei lehettek volna, nem pedig egy eredendő túlvilági hierarchia – konkrét vagy elvont értelmű – állócsillagai.

A barokk elementáris és inspiráló mozgalmassága, s az e világon átsugárzó transzcendenciának valamennyit mégiscsak visszaszolgáltató drámai „fényviszonyai” azonban az angyalokat mint ennek az elemnek a lényeit nem tudták többé valóságos életre kelteni, s az ábrázolásukért folytatott heroikus küzdelem ezt hatalmasan dokumentálta. Bernini, Rubens angyalai nagyon is plasztikusakká, e világiakká, életszerűekké lettek, vagy másutt éppen infantilizáltan mennyeiek – a csodálatos gyermek, aki Bernini oltárán fénysugarával átdöfi az extázisba meredt Avilai Szent Teréz szívét⁵²⁷, már minden archaikus iszonyatot nélkülöz, s alakjában a csaknem véletlenszerű kegyelem ügynökévé teszi azt, akinek nemzetsége valaha a hatalmas mennyei szükségszerűség öre és hírvivője volt. A rokokó ornamentikus epizódjain túl csaknem a romantikáig késlekedik ennek az

⁵²⁷ Lásd: Godwin, op. cit. 178–9.

élménynek érvényes ábrázolása – ekkorra már hiányzik a szellem és hit horizontjáról a megformálás számára méltó alak. Így Blake, Turner, Delacroix sem tehet mást, mint hogy az örökölt szárnyas lényekkel kísérletezzen, újra és újra nekirugaszkodva, hogy konvencionális megjelenítését „hozzáhajlítsa” az ismét érvényre jutó rettenethez, amelynek Isten segítségével mégiscsak ők volnának hordozói és metaforái.

A nyugati hitvilág angyalainak szemlélete és ábrázolása megrekedt egy olyan univerzumban, amelyben nem volt helyük. A misztika angyalai újra és újra kifejezték ezt a hontalanságot, de – talán szükségszerűen – verbálisan és nem képszerűen, vagyis tiszta közvetlenséggel, hogy a látvány ne korlátozza a jelentést. Swedenborg az angyalokat illető tudatlanságot arra vezette vissza, hogy az érzékiség felől próbálják elképzelni őket, míg „Hasonló csak hasonlót láthat”⁵²⁸ – számunkra tehát megpillanthatatlanok, ahogy a róluk szóló élmény sem formálható meg közvetlenül.

A megformálás lehetősége az extázis vagy a meditáció élményét követően a szóbeliség volt, később rögzült csak sokféle írásos hagyományként – laikus, folklorisztikus, költői, és számos egyéb alakban –, és ez is pontosan fejezte ki az angyalok egyik „túlélési esélyét” az újkorban mindinkább elgondolhatatlan képzőművészeti mimézis, és az angyali kérdésekben gyakorta hallgatag, tanácstalan vagy avított dogmatika feltételei között. Hosszú folyamat konklúziója lett annak felismerése, hogy a személyiségen belül érvényesülő vonzódásnak, vágynak és félelemnek kell szabad érvényesülési lehetőséget adni, hogy elgondolhatatlanul tágas keretet kell teremteni lélekben arra, ami majdcsak megtelik a transzcendencia hírnökeivel. Vagyis hogy az angyali jelenlét igénye és hiánya adjon alakot a képzelet bensőségesen túlvilági lényeinek, ha már egyszer semmiféle kész és elfogadott modell nem kínálkozhat a meghatározhatatlan morfológiájú égi lény számára.

⁵²⁸ Swedenborg, op. cit. 35–6.

Így mozdult el az angyali jelenlét a teológiából és a képzőművészetből – tovább, a misztikus élmény, az archaikus hitvilág iránti vonzódás, és a vallásbölcseleti kétely felé, majd mindezek gazdagon ellentmondásos formájaként megtalálta helyét az irodalomban. Mert itt lehetett ismét érvényes a képalkotás logikája is: míg korábban a képzőművészeti ábrázolás angyalai tűntek fel az irodalomban – ettől kezdődően a szövegből eredő, kreatív megértés dolga lett az angyalok teremtése. Dante egykor klasszikus erővel hozta mozgásba és értelmezte újra sajátos érvényességgel a középkor angyali rendjét, látomásai ismerősek voltak itáliai képekről. A maga merészségével és radikalitásával azonban Milton túllépett a kortárs látványvilágon, az ő számára nemcsak a menny, de az egész univerzum nagyon is antropomorfizált és individualizált mozgatói lettek az angyalok – sorsukban és tetteikben formálva egyetlen kontinuummá a bukást és üdvözülést, klasszikus utalásrendszert és biblikus szellemi teret, mélységet és magasságot. Milton szándéka szerint az üdvtörténet elmondható „angyali történetként” is, mint egy különös nemzetség nagyepikája, amely az ég mindkét oldalán otthonos. És akiknek az lesz a feladatuk, hogy a magasság mértéke szerint nyissák meg a mélységeket is, feláldozva mindent, s mintegy harcba bocsátkozzanak saját eredettörténetükkel. Így lesz az univerzum és az annak tudatára ébredő ember sorsa, következménye és illusztrációja az angyali történetnek, azokénak, akik évezredek múltán ugyan, de ebben a költői kísérletben ismét a világegyetem demiurgoszaivá lehettek.

Mint egykor, a gnosztikus hagyományban. És mint a történelmi és szellemi krízisekben tájékozódó, nagy gondolkodókban, akiknek az a dolguk, hogy időről időre értelmezzék a transzcendencia elhalkuló üzeneteit. Bölceletben, teológiában, irodalomban – a dogmatika feszegetésre ítélt keretei között, és mégis: feltétlen érvényességgel és bizonyossággal. Hogy ha másként nem, hát

ismét az angyalok által, a közvetítők, hírnökök, a transzcendens jelenlét őrsége révén adjanak értelmet mindannak, ami immanensen többé nem értelmezhető, s aminek a rejtőző Isten vonakodik már értelmet adni.

KIERKEGAARD

(előrebocsátva) Fontos, hogy azonnal tisztázzuk: Kierkegaard nem azért következik ezen a helyen és ebben az összefüggésben, mert ő az „angelológia” – kicsi vagy nagy – klasszikusa volna. Sőt: még csak érdeklődésének kitüntetett területe sem volt az elméleti vagy történeti „angyaltan”. Paradox módon: ha így volna, talán egyáltalán nem következne.

Helyét és fontosságát itt az indokolja, hogy életművében, illetve annak kapcsolódási pontjain – mind közvetlen szellemi környezetéhez, a XIX. század első felének Dániájához, mind a tágabb európai horizontokhoz – azok a kérdések, amelyek az eddigiekben az angyalok révén felvethetők, végiggondolhatók és értelmezhetők voltak, Kierkegaard meghatározó jelentőségű dilemmáivá váltak. Így a közvetítés és közvetlenség, a transzcendens közlés természete és értelmezése, a hit kritériumai, a szorongás jelentősége, a személyiségben szóhoz jutó szuverén szellem – daimón – hatalma és karaktere, vagy éppen az „angyalok bukásának” absztrakt és végzetes jelenvalósága – sarkpontjai Kierkegaard gondolkodói világának. Ezek végiggondolása és értelmezése során életműve is tanulságosan tárul fel angyali intervenciók vagy „metamorfózisok” mentén – míg az égi lények is szinte újrateremtve mutatkoznak meg műveiben és művei által, jelentősen és ihletően újraértelmezve a XIX. századra némiképp megkopott identitásukat. És ez csak a kezdet.

Mert ennek a jelentős inspirációnak, amit Kierkegaard a XX. század több meghatározó szellemére gyakorolt, az is záloga volt, hogy sem az életmű, sem annak egyes darabjai nem – illetve nem csak – teoretikusan megkomponáltak, sőt: eredendően elgondoltak, mondhatni: koncipiáltak –, hanem esztétikailag is. És éppen a fontos angyali mozzanatok és utalások érvényesültek sokszor művészi erővel – s így tudták zárójelbe tenni a dogmatika gyakran felemás válaszait –, s az

esztétikai élmény bővületében a szűken vett elméleti érvényességhez csatlakozott a tágabb és meghatározhatatlanabb. Az életműben fontos szerepet játszó angyal nem a teológia, inkább „az esztétika angyala” lehetett. Kierkegaard el merete hagyni az érvényes kánon szerint elhagyhatatlan, míg az élményekből már régen eltávozott lényt. Így utalt a hiányra, s a hiányban a lényre.

És így lehetett az angyali jelenlét mellett fontos az angyali „hiány”. Mégpedig éppen akkor és ott, amikor ezzel a konvencióktól (s az abból eredő dogmáktól) tér el. Legszembeötlőbben Izsák történetében⁵²⁹ érezhető a hiány, s ez a mozzanat a mű súlyos dilemmái révén telik meg jelentéssel. Mint ahogy az írás tanúsága szerint éppen az angyali üdvözlés nyomán jön létre a modern kétségbeesésben olyannyira otthonos paradoxon és szorongás, a kiválasztott Szűzben, a jövőendő Istenanyában, így értve és értelmezve az angyali közlést. Kierkegaard radikális szellemi gesztusa volt továbbá Szókratész daimónjának angyalként történő, személyes jelentőségű „kanonizálása”, vagyis az „egyszeri individuum”⁵³⁰ belső hangjának megfeleltetése az égi küldötttel. Hasonlóan merész kierkegaard-i gondolat Tóbiás történetében az átok és áldás angyali-démoni „cserebomlása”, amely radikálisan fogalmazta újra a hit és kétely kérdéseit – mégpedig a személyiségen belül, ahol még megvethették lábukat az égi lények, ám akiket ez a bensőség saját képére és hasonlatosságára formált.

A gondolkodás kétségbeesett következetessége nyomán, más pontokon a Halál Angyala, a Szent Pált győtrő szörnyű küldött áldott metamorfózisa, vagy a Bethesda vizét felkavaró

⁵²⁹ A *Félelem és reszketés* című művet ihleti Izsák története. Elemzésemben ennek magyar kiadására támaszkodom, Európa Kiadó, Budapest, 1986. (Rác Péter fordítása), és az angol kiadásra: *Fear and Trembling*, Princeton University Press, Princeton, 1983. (Howard és Edna Hong fordítása). A művet Kierkegaard Johannes de Silentio álnéven írta.

⁵³⁰ Itt a Kierkegaard gondolkodásában alapvető szerepet játszó „En Enkelte” fogalmáról van szó.

égi hírnök bukkan elő úgy a szövegekben, hogy angyalhoz méltó gesztusként tárjon fel olyan gondolati pályákat, utalásrendszereket, összefüggéseket, amelyek angyalok nélkül megfogalmazhatatlanok volnának. És éppen ezért lesz az angyali jelenlét olyan fontos ebben az életműben, mert kritikus helyeken és összefüggésekben, kimondva vagy kimondatlanul olyan többletjelentést, értelmezési lehetőséget tartalmaz, olyan asszociációs pályát tár fel, amelynek iránya a teológiai hagyomány elfedett mélyéből a modern bölcsélet és művészet kockázatos csapásaiig vezet. Mindezt azonban Kierkegaard az érvényes megszólalás szándékával nem tudta másként értelmezni és kifejezni, csakis radikálisan, gyökeresen megújított értelemben – mert bármiféle hagyományos fordulat vagy konvencionalizálódott jelentés még nyilvánvalóbbá tenné a transzcendencia kiürülését, a retorikai fordulatát vagy dekorációját silányuló egykori égi hatalmat, vagyis tényként fogadná el a mennyország elnéptelenedését.

Kierkegaard számára azonban az angyali helykeresés a merész igazodást is jelenti a hit drámájának változó díszleteihez és előreláthatatlan kimeneteléhez, ugyanakkor rendkívüli jelentőségéhez – ahogy ez klasszikus erővel fogalmazódik meg a *Félelem és reszketés* szövegében, a további gondolatmenet számára meghatározó remekműben. És persze másutt.

(inkognitók) Johannes de Silentio művében, ezt előre kell bocsátani. Ez tehát nem Kierkegaard írása, hanem egy „költői személyé” – mint vázлатаiban írja, majd a végső változathoz elhagyja –, olyané, aki csak „költők között létezik”⁵³¹. Sőt: egész egzisztenciája szintiszta poézis.

⁵³¹ A műből kihúzott részleteket is közli jegyzeteiben az angol nyelvű kiadás: *Fear and Trembling*, op. cit. 243.

Az álneves szerző költői létezésén túl ott van az egész „megköltött élet”⁵³² is, mint a fiatal Lukács írja majd Kassner nyomán a műveit és sorsát egyként megkomponáló Kierkegaard-ról, a poézis lényege pedig eszerint éppen nem az, hogy elfedje az igazságot, hanem hogy egyáltalán ki tudja fejezni. És nemcsak – nem is elsősorban – az élet dilemmáinak mindig csak részleges „igazságait”, hanem a műveket inspiráló, azokat sokféleképpen – és sokféle „hangon” – világra segítő kérdések igazságát. Így nemcsak az inkognitóként élt élet lesz része ennek a különös, emberi és gondolkodói kérdezésnek, hanem a poézis szellemi terében jelennek meg maguk a művek, s a művekben felvetett kérdések. Mert éppen itt: ezek megfogalmazásánál kell a kérdéseket radikálisan újragondolni, és még inkább azok feltevésének módját, mindazt tehát, ami gondolkodásunk természetét jellemzi, s amelynek – Kierkegaard tanúsága, hite és életműve szerint – bármiféle „monológikusság” alapvető logikájával szegül szembe.

Mindaddig, amíg maga a veszedelmes következményekkel teli gondolkodás nem juttatja el Kierkegaard-t odáig, hogy szakítson ezzel a költői egzisztenciával, szakítson az életére illesztett inkognitóval is, és személyisége minden erejét és „polifonikus” töprengése összes konklúzióját a kétségbeesés szolgálatába állítsa, amely maga alá rendelheti – és egzisztenciális kockázattal súlyosbíthatja mindazt, ami addig költött személyek gondolatkísérletének tét nélküli káprázataként mutatkozott meg. Bár sohasem volt, az éppen nem.

Johannes de Silentio – mint a szerző vázlataiban leszögezi – nem filozófus⁵³³. Költői létezésénél, vagy éppen azzal együtt, még fontosabb jellemzője, hogy nem hisz. Így mondja el Ábrahámnak, a hit atyjának történetét, innen fogalmazva: a maga üres távlatából. De már a másik Kierkegaard-műben, a

⁵³² Lukács Gy.: *Sören Kierkegaard és Regine Olsen*. In: *Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest, 1977.

⁵³³ *Fear and Trembling*, op. cit. 244.

másféle kérdésekkel szembenező szerző: Johannes Climacus belülről és intimen ismeri a hitet, majd még tovább: a feleletül szánt mű szerzője, Anti-Climacus öntudatos hívő – hogy a maszkok és inkognitók játéka a műveken keresztül így lehessen majd halálosan komoly, komolyabb a komolykodó egyféleségnél és egyszólamúságnál. Hiszen a polifónia nemcsak átszővi Kierkegaard életművét, de az egyik legfontosabb vonásává válik. Legalábbis a kétségbeesés fordulópontjáig.

A költői egzisztenciák által teremtett szellemi téren belül pedig tovább finomítja hangok és szemszögek váltakozását és egymásra hatását a szerző: váratlan epizódok beillesztésével, elmondásával és újraértelmezésével, jelentésük szűkítésével, bővítésével, módosításával, kifordításával vagy parafrázálásával – folyamatos és persze veszedelmesen komoly játékkal. Olykor talált papírok kerülnek az írásokat kiadó Victor Eremita kezébe⁵³⁴, máskor leveleket fogalmaz a főhős⁵³⁵, hogy egy „életkísérlet” kigondolja és végrehajtója lehessen, gyakorta romantikus írói mintákat követ⁵³⁶ és ezeket bőségesen és ironikusan próbálja magára – semmi sem sok, ha a legfontosabb kérdésekre keres feleletet. Bár a szerző és a szerző szerzője mindent tud a „lehetséges mellékhatásokról”, és ezt a tudását is a kompozíció és a gondolatmenet részévé avatja: „De tegyük fel – írja egyik álneve alatt –, egy éjjel arra ébred, hogy nem ismeri fel többé önmagát, hanem felcserélődött azzal az alakkal, akit e kegyes csaláshoz kitalált”⁵³⁷.

De hát ez is a hatáskeltéshez tartozik. Tudjuk: nem volt efféle ébredés, és azért nem lehetett, mert a művekben megszólaló hangok, megformált személyiségek, felvetett és végiggondolt dilemmák sokszorosan és személyesen bukkantak fel előbb a naplókban, jegyzetekben, írásokban –

⁵³⁴ Lásd a *Vagy-vagy* című kötetet.

⁵³⁵ *Az ismételés* című könyv alaphelyzetéről van szó.

⁵³⁶ Ennek példája lehet *A csábító naplója*, a *Vagy-vagy* című kötetben belül.

⁵³⁷ *Az ismételés*. Ictus, Budapest 1993. 75.

az úgynevezett „papírokból”⁵³⁸ –, hogy azután a végletekig átgondolt, megkomponált formában a legmegfelelőbb helyre kerülhessenek a kész művekben. Egyben azt is jelezve – reflexióként és hatáselemként –, hogy ennek a poétikus létezésnek és megsokszorozódásnak miféle veszélyei lehetnek – akár egzisztenciálisak is. De elevenen tartva a gondolkodás folyamatának drámaiságát, mely éppen a maga megsokszorozott lehetőségein túl és által volt a gondolkodó saját drámája.

(hatáskeltés) Mindez azután a hatásban – a befogadásban – válik döntő jelentőségűvé, sokféle körülmény szorításában a saját élete során, halványabban halála után, majd rendkívüli erővel a XX. században. A hatás megkomponálása, szándékos és irányított előidézése Kierkegaard egyik legfontosabb törekvése volt. A *Félelem és reszketést* pedig még egyéb művei közül is kiemeli ebből a szempontból megteremtett feszültsége, hit és hitetlenség folyamatos tükröztetése egymásban, s ezt szolgáló gazdag rétegzettsége, kompozíciójának jellege, az epizódok sokasága és jelentéstelisége, és mindezekon túl – és által – az esztétikai hatások integrálása: az irodalmi utalások káprázatos szövevénye, a záporozó gazdagságú és változatosságú írói invenciók virtuóz alkalmazása.

Az írás műfaja – „dialektikus líra” – mindjárt a címmel együtt (alatt) egymásra vonatkoztatja a dialektika, bizonynyal ironikusan alkalmazott „hegeli” metódusát, és a líra bensőségességét – s a szerző máris építhet a kettő eredendő és feloldhatatlan feszültségére, amikor a műfaj által fejezi ki, hogy mit várhatunk majd a múltól. Aminek „tárgya”: Ábrahám története, ezt újabb és újabb közelítésekkel bontja ki, szinte

⁵³⁸ Ennek jelentőségével és teljes terjedelmével a koppenhágai Kierkegaard Kutatóközpont kritikai kiadása nyomán lehetünk tisztában (az ötvenöt kötetesre tervezett életmű-kiadást kommentárok és jegyzetek követik gyakorta külön kötetben). Gads Forlag kiadása, főszerkesztő: Niels Jørgen Cappelorn.

különféle „szcenáriókat” kínálva az eredendően és bevallottan elképzelhetetlenre, melyet így csak megelevenít és megközelít – hiszen nem érti, amiről szól. Ha érteni akarja, elnémul. Ezért, hogy a főtörténetet beszédes mellékszálak szegélyezik, amelyek a maguk módján segítenek megteremteni az elmondandó kétségek mozgásterét: a hangsúlyosan megjelenő Ágnes⁵³⁹ és a vízilény epizódja például többféle lehetőség mentén lesz értelmezhető és olvasható, akár csak a narrációt meg-megszakító beszédes refrén: a gyermek elválasztása anyjától, és ez a „több” is pontosan és tudatosan illeszkedik abba, ami a történet értelmezésében „keves”.

A beiktatott epizódok struktúrája és helye párhuzamos narrációt sejtet, míg értelme minduntalan tovább- és továbbmódosul, hogy ezzel változhasson majd a főtörténet egész jelentése is. A költői tér ugyanis, műfajából eredően csak „közelítéseket” tesz lehetővé, és azt sugallja, hogy a szöveg jelentős része hasonlóan tagolt: előszó, előhang (exordium), eulógia (Ábrahám dicsérete), problémák; előzetes megnyilatkozás mentén tárul fel az, amit végül a történettel mondana el a szerző. Hogy miként fogalmazódhat meg e világon az abszurd parancs: a hit választása.

A szerkezet kísérteties erővel utal Jean Paul hatására⁵⁴⁰, míg a mű mottója Hamanntól való. A műfaj pedig nem elsősorban hegeli ihletésű, inkább a koppenhágai hegeliánusoknak szánt zseniális és nagyvonalú fricska – értsenek belőle, ha tudnak. Tudjuk: értettek⁵⁴¹. Az utalások gazdag textúrájába rendkívül bőségesen szövődnek különféle hivatkozások: népszerű színművekre, mesékre, újsághírekre, városi eseményekre. Mintha nemcsak a napló szolgálna arra, hogy lapjain a maguk érvényességében „forrjanak ki” a gondolatok, de maga a kész mű is naplószerűen őrizne számos

⁵³⁹ Fordításokban olykor megmarad Agnete-nek.

⁵⁴⁰ Perkins, R.: *Abraham's Silence Aesthetically Considered*. In: *International Kierkegaard Commentary*. Mercer, 1993. 155.

⁵⁴¹ Lásd: Kirmmse, B.: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana University Press, Bloomington / Indianapolis, 1990.

mozzanatot az érzékeny és korába mélyen beágyazott szellem mindennapi reflexióiból és hétköznapi dilemmáiból. Kierkegaard folyamatos és polemikus dialógusa kortársaival, mestereivel, a világi és egyházi autoritásokkal ugyanis az egyik legfontosabb vonása egész életművének⁵⁴². Filológiai és eszmetörténeti kutatások révén pontosan és rétegzetten tárult fel napjainkra, hogy vendégszövegekkel, motívum kölcsönzésekkel, de akár szókapcsolatokkal és rejtett idézetekkel, a kortársak számára egyértelmű utalásokkal és kaján referenciákkal mennyire „fia volt korának”, hogy éppen ez a szoros és feltétlen kapcsolódás a koppenhágai értelmiség tágan értelmezett „közbeszédéhez” milyen erőteljesen ihlette és egyben értelmezte is káprázatos gondolat kísérleteit.

Hogy ekként és ezekkel mondhatta el az utat Morija hegyére, s megjelenítse az ismerős, városi vidékek előterében az ösvényt, ahol otthonosak pátriárkák, áldozatra szánt gyerekek és angyalok.

(angyal) Az angyalok ebben az életműben nemcsak a közvetítésre, kommunikációra, bizonyosságra utalnak – de az igazságtalanságra, kegyetlenségre és rettenetre is. Azokra a dilemmákra, amelyek a hitről gondolkodva a leginkább foglalkoztatják. „Ha az ember állat vagy angyal lenne – írta *A szorongás fogalmában* –, akkor nem tudna szorongani. Mivel azonban az ember szintézis, képes rá.”⁵⁴³ Az ironikus hegeli utalás nyomán mégiscsak sejthető: miből vannak „kirekesztve” az angyalok, ám mit idézhetnek elő. Szerepük ebben igen jelentős – az életmű legsúlyosabb dilemmáinak ismeretében úgy sejthető: talán a legjelentősebb. Ezért, hogy a meghatározó pontokon: Ábrahám, Mária vagy Jézus történetében ott vannak az angyalok, vagy legalább ott van

⁵⁴² Lásd: Kirmmse, B.: *Encounters with Kierkegaard*. Princeton University Press, Princeton, 1996. Ebből a szempontból rendkívül fontosak Jon Stewart kutatásai (monografikus kötete Hegel Kierkegaard-ra gyakorolt hatásáról megjelenés előtt áll).

⁵⁴³ *A szorongás fogalma*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993. 181.

egyetlen angyal. Máskor pedig, s ez volt Kierkegaard „angelológiájának” talán legdrámaibb vonása: a legfontosabb pillanatban, a bizonyosság keresésekor feltárul az angyal nyilvánvaló helye, a csak általa betölthető tér, az angyal-alakú hiány. Az égi lény visszahúzódott tehát – hiánya lesz a legfőbb üzenetté, ennek megfejtésében azonban nem segít.

Kierkegaard életének „látható”, kortárs angyalai – képek, szobrok és épületek tanúsága szerint – csak azok az ornamentikussá és édeskésen romantikussá stilizált antropomorf statiszták lehettek, akik atlétikus vagy kecses vonalaikkal rendelték alá magukat a templom architektonikájának, a temető melankóliájának vagy a megjelenített üdvtörténeti epizód dramaturgiájának – már amennyiben a puritán egyházi szigor és skandináv mértékletesség eltúrte ezeket a lényeket, s a belőlük sugárzó áhítatos vagy éppen érzéki vonzást. Korabeli források persze arra is utalnak, hogy olykor nemcsak eltúrte, de épített is rá: imában, képből, szófordulatban – és Kierkegaard éppolyan hívő, ironikus kételkedéssel szállt szembe ezzel a felületes igénnyel és hamis meghittséggel, mint az egész, e világi, vallásos „architektonikával”, és minden alkotóelemével. Hiszen nem a konkrét templom, hanem az egyház egészének tartóelemeit és e világi nehézkedését érezte eredendően istentelennek.

Ebben a szembenállásban – ami nemcsak hosszú és ellentmondásos gondolkodási folyamat konklúziója volt, hanem elsősorban maga a folyamat – Kierkegaard sok hangon és sokféle formában fogalmazott. Ez a sokféleség látványosan és beszédesen mutatkozott meg azoknak a motívumoknak, utalásoknak, „lényeknek” a sokaságában – és sajátos „polifóniájukban” –, amelyek gazdag és nem pusztán teoretikus érvrendszerének részévé lettek. Hiszen egyként kaphattak hangot égi hírnökök és bulvárdarabok epizodistái, mitológiai lények és napihírek hősei – együtt és egyetlen közegben, amelynek különös „homogeneitása” igencsak próbára tette a kortárs befogadót, s csaknem reménytelen

helyzetbe sodorta a filológus utókort. És minden tarkaságában biztonnyal van valami mélyebb és „építő” értelme is annak, hogy egy Grimm-mese mozzanatai világítják meg Ábrahám próbatételének konklúzióját, népszerű színházi esték révén kérdez az ismétlés bölcséleti lehetőségére, a gazdasági élet napihírei keretezik a „hit lovagjának” történetét – és így tovább: különös kontextus jön létre azzal, ahogy Ótestamentum és filléres komédia, mítosz és pletyka egymásba ér.

Ez a rétegzettség lesz az angyalokról való gondolkodás egyik legfőbb vonása – hiszen éppen az archaikus motívum megidézése és új közegbe helyezése segít megvilágítani azt, ami egykori jelentését jelenlegi hallgatásával összefűzi. Hogy ugyanaz mutatkozik meg itt kétféleképpen, ha látni merészeli. És ez volna az angyali rettenet lényege, nem a megjelenéséhez szükséges díszletek.

(mesék, mítoszok, egyéb források) Kierkegaard könyvtárából rekonstruálható⁵⁴⁴, milyen forrásokból merített, ha angyalokra vagy angyali dilemmákra utalt, és itt a művek heterogeneitása meg az értelmezés és felhasználás gesztusa is pontosan szolgálja a szerző – sokszor pontosan persze át nem látható – szándékát (ennek a rekonstrukciónak a lehetősége az újabb kutatások nyomán nagyon megnövekedett).

Szembeötlő és rendkívül sokatmondó a mesék sorozata a polcokon, és lenyomatuk a legkülönbözőbb műveken. És itt nemcsak a „csodalények” otthonosságának műfaja kap helyet értekezésekben és filozófiai kérdések vizsgálatánál, de ennek révén a népi hiedelemvilág továbbélése, az archaikus miszticizmus megőrzése, a romantika kedvelt műfajának újraeledése tűnik fel és „emancipálódik” a szövegben – vagyis mindaz, ami nemcsak Kierkegaard-nak, de kortársának:

⁵⁴⁴ Elárverezett könyvtárának megmaradt katalógusát kiadta: Rohde, H. P.: *Auktionsprotokol over Sören Kierkegaards bogsamling*. Det Kongelige Bibliotek, Copenhagen, 1967. Lásd még: Thulstrup, N.: *Katalog over Sören Kierkegaards Bibliotek*. Munksgaard, Copenhagen, 1957.

Andersennek is sokkal többet jelentett, mint pusztán gyermeki műfajt vagy a felnövekedés újra meglelt archeológiai leletét.

A *Félelem és reszketés* Előhangja így kezdődik: „Volt egyszer egy ember”⁵⁴⁵ – s ezzel Silentio máris megidézi a mesemondók intonációját, hogy azután ugyanott „csodálatos történetnek” nevezze az ótestamentumi epizódot, amely még gyermekként ejtette rabul, a – mindezt feltehetően meseként befogadó – hallgatót. A továbbiakban is döntő szerepben sorakoznak a mese-motívumok: szinte szemléleti fordulópontokon olvashatunk Aladdin történetéről, majd a könnyekből szőtt ing magyar népmesei motívuma tűnik fel, hogy megsejtse Ábrahám döntésének súlyos légkörét, végül a mennyországba került szabó története olvasható⁵⁴⁶, s ironikus lehetőséget ad a magasság érzékelésére – éppen a „dialektikus líra” lezárásában.

Kierkegaard könyvtárában két kiadásban is megvolt az *Ezeregy éjszaka* – és a polcon ott volt a Korán is (németül), hogy valóságos szellemi és vallásbölcseleti kontextusában értelmezhesse az Európában sokszor csak egzotikusnak tekintett „mesés”, keleti epizódokat. Az iszlám iránti fogékonyság egyébként az életmű számos más pontján is érzékelhető: Ábrahám történetében fontos szerep jut elsőszülöttjének, Ismaelnek, akinek jelentős sorsa Izsákéra is rávetül.

A meséken túl, a gonddal gyűjtött könyvtárban ott voltak a kora reneszánsz novellái is: elsősorban Boccaccio *Decameron*-ja, no és megvolt Dante *Commedia*-ja, vagyis a túlvilági topográfia és e világi tájékozódás fontos és népszerű summái, amelyekre a hívő és a szekuláris képzeletet megmozdító Kierkegaard kimondva is, kimondatlanul is támaszkodik.

⁵⁴⁵ *Félelem és reszketés*, op. cit. 14.

⁵⁴⁶ Aladdint Oehlenschläger nyomán idézi meg Kierkegaard, a magyar mesét Mailáth népmese gyűjteményének 1825-ös brünni kiadásából veszi át, a szabó meséjét a Grimm-testvérektől.

Mindezekon túl, egyetemesebb és feltétlenebb hivatkozási rendszerként, klasszikusaival is, analitikusaival is megjelent könyvtárában és írásaiban az archaikus filozófiai hagyomány – elsősorban a görög bölcelet és irodalom legnagyobbjaival, amelyek eredeti nyelveken is, fordításokban is ott sorakoztak a könyvespolcon, hogy változatos szerepben és helyeken bukkanhassanak fel az életmű különféle pontjain.

Fontosabb helyet kapott a kötetek között a *Mitológiai kézikönyv*⁵⁴⁷, hiszen a művekben is meghatározóak voltak a mitológiai utalások: „a mitológiai folyamat általános sors, amelynek az egész emberi nem alá van vetve”⁵⁴⁸ – rögzíti Kierkegaard már a Schelling-jegyzetekben, berlini tanulóévei során. Ezt az általános sorsot a kézikönyvek segítségével elsősorban a homéroszi eposzokban látja meg, s az ezek mélyrétegében működő mítoszokban: így például Orpheusz, Mídász, Amor és Psyché történetében, hogy csak az említett Silentio-mű utalásainál maradjunk. A mitikussal sokszor egybeérő archaikus történelem ugyancsak megjelenik, Miltiádész megidézésében például, de helyet kapnak a mítoszoktól átszőtt mindennapok is: Daphnis és Chloé szerelmes történetében – Longosz regénye nyomán –, és fontos bölcséleti jelentéssel gazdagodik, még ugyanezen a művön belül.

„Angyali nézőpontból” említésre érdemes, hogy már az életmű kezdetén megjelenik Perszephoné – Kerényi jellemzése szerint: a „női angelos” –, mégpedig jelentős súllyal már a Schelling-jegyzetekben, mint a mitologikus nőiség archaikus példája. Hiszen Zeusz és Déméter lányaként egyszerre kötődött a leghatalmasabb égi istenséghez, illetve szülőanyja által a földhöz, felesége volt Hádésznek, uralkodott tehát az alvilágon: a vertikálisan tagolt univerzum minden szintjén szabadon mozgó szellem. „A kezdet reflexiója” – jegyzi fel róla Kierkegaard, s ez a kezdet, és vele

⁵⁴⁷ Stuttgart, 1839. (A könyvekkel kapcsolatosan lásd: Thulstrup, op. cit. és Rohde, op. cit.)

⁵⁴⁸ *Berlini töredék*. Osiris – Gond, Budapest 2001. 91.

ez az alak a berlini jegyzetekben még visszatér. De akkor már a zsidó-keresztény hagyomány keretei között megidézve, így pedig a nőről és vele a csábítás lehetőségéről szólva. „1. Az ember első bűne a csábítás” – rögzíti Schelling szavait a maga módján Kierkegaard. – „2. Az elcsábíthatót a nő jelenti. 3. A kísértő princípiuma a kígyó. A kígyó az öröklét metaforája, sátánivá válik, mihelyt az öröklét megsemmisül”⁵⁴⁹. Majd hozzáteszi: „a görög mitológia szerint Zeusz kígyó képében közeledett Perszephonéhoz”⁵⁵⁰. Vagyis az „általános sors”, a mitológia így kínál döntő jelentőségű transzparenciákat, amelyek meghatározó motívumokon – kígyó, csábítás, „női angelos” – valamint archaikus szerepeken és a közös emlékezetben élő lényeken keresztül sejthetők vagy megidézhetők, olykor pontosabban vagy talán teljesebben, mint pusztán teoretikus bölcselkedésben, vagy a dogmatikákban.

Amikor tehát a gondolatmenet igényei szerint megjelennek a mesealakok, a mitikus hősök és a különféle csodalények, mintha a szövegben sajátosan „kanonizálnódna” az archaikus és egyetemes hagyomány, nemcsak a mitikus és „szent”, de – akár annak érzékeltetésére is – a pogány és a mágikus. Ebből a szempontból jelentős Agnete és a víziszellem története a *Félelem és reszketés*ben, amely nemcsak a „közelítésekben” és a hit paradoxonának megidőzésében játszik fontos szerepet, de túl azon, a konklúziót sejtető tragédiában, vagyis a Kierkegaard által itt elhallgatott mozzanataiban. Hiszen a mese úgy folytatódik, hogy a vad és szertelen románcból végül házasság lesz, hétszeres gyermekáldás és boldog, víz alatti élet, amelyből azonban egyszerre mégiscsak a felszínre vágyódik az asszony, s a templomba éppen. A vízi lény enged a nosztalgikus vágynak, ám amikor belép a szentséges térbe, a falnak fordulnak előle a szobrok, s a mágikus mozdulat azt jelenti, hogy nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen a megkeresztelt és megkereszteltetlen tradíció. Kierkegaard

⁵⁴⁹ *Berlini töredék*, op. cit. 91.

⁵⁵⁰ *Berlini töredék*, op. cit. 91.

nemcsak pontosan ismeri a történetet, de azt is tudja, hogy közönsége is tisztában van ezzel. Amikor megeleveníti, az „inkompatibilitás” tudatára is épít, hatását érvényesülni engedi, de azonnal alárendeli gondolatmenetének, mert őt a démoni érdekli, s az Agnete közvetítette anyagi tisztaság hatása rá, amit csak megzavarna a templom, a szobrok, a rítus megszentelt, de nem feltétlenül megtisztított tere és nagyon is egyértelmű ítélkezése.

A kortársak számára ez a jelentéssel folytatott játék, az asszociációs pályák kijelölése és felvillantása nyilvánvaló volt – mintha a közös gondolkodási folyamat tág értelmű dialógusának lehetőségét teremtette volna meg ezzel Kierkegaard. Ahogy művekkel is „dialogizáltak” a dán aranykor jelentős szellemei: Tóbiás apokrif történetét például Andersen is feldolgozza – beszédes eltérésekkel attól, ahogy a *Félelem és reszketés*ben olvasható. Aladdin történetére, a „gyűrű szellemére”, vagyis a dzsinn fontos közbejárására Johannes de Silentio Oehlenschläger⁵⁵¹ színművével utal – ahogy a színházi motívumok mindvégig jelentősek maradnak, szinte közös, korabeli referenciarendszerként, Olufsentől Cumberlandon át Holbergig, és tovább. Kierkegaard jelentős színházba járóként épít erre a közös élményvilágra, míg nemcsak tudja, de hangsúlyozza is, hogy a modern darabok elsősorban értelmetlenséggel és harsánysággal teliek⁵⁵². Heiberg a maga szellemével, befolyásával és súlyával nyilvánvalóan kiemelkedik ebből a közegből, bár talán nem túlságosan magasra. Az ő „apokaliptikus komédiája”, az *Egy lélek a halál után* pedig sajátos értelmezését kínálja az örökkévalóság és mennyei honvágy korabeli dilemmáinak, s éppen mert Kierkegaard-hoz hasonlóan – nagyon is saját korában gyökerezett, az archaikus lélektudás megidézésével egyben a koppenhágai szellemi elit torzrajzát is megteremtette. Sajátos, panteisztikus-neoplatonikus világképe

⁵⁵¹ *Félelem és reszketés*, op. cit. 39.

⁵⁵² *Fear and Trembling*, op. cit. 29. (Amikor megfelelőbbnek tűnik, az angol kiadást idézem)

a korra jellemző, csaknem „tünetszerű” volt⁵⁵³, ami később jól leírható „kórismévé” áll össze, amikor majd megteremti a korszakról alkotott diagnózisát.

Színházi ellenpéldaként a maga hőseivel, fantáziájával, mítoszaival és heterogén eredetű forrásaival Shakespeare bukkan fel, mint aki – Silentio elragadtatása szerint – „mindent, mindent” ki tud fejezni, ám ehhez a kifejezéshez mégsem őt hívja segítségül – legfeljebb csak egy-két mozzanat erejéig: például a sajnálatról és démonizálódásról szólva, a *III. Richárd* kapcsán –, mert a szerző inkább merítene a zsenialitástól nem érintett művekből, s az azokban megformálódott helyzetekből, konfliktusokból, kollíziókból. Onnan könnyebben talál utat – úgy tűnik, az ótestamentumi történethez, annak jelenvalóságához, a kanonikus konvencióktól függetlenül olvasott Bibliához. Túl meséken, mítoszokon és klasszikus szövegeken – de még „innen” azok vallásos értelmezésén. Amely a maga módján ugyancsak megkerülte – mert megelőzte – az értés és olvasás konvencióit.

(patrisztika) Hiszen ha elébe megy a konvenciók kialakulásának, megsejtheti a pillanatot, amikor a kanonikus történet értelmezése még nem követett kijelölt pályákat és meghatározott gondolkodói sémákat. Így talán szükségszerűen jutott el az archaikus szemléletig és azokhoz a reflektálatlan élményekhez, amelyek kortársai és tanúi lehettek még annak, miként lehet összebékíteni e világi érzékenységet, földhözragadt logikát és a halandó összes egyéb korlátozottságát azzal, amit az e világon megmutatkozó transzcendencia és a hit lehetősége jelent. Annak a korszaknak különös szellemi „traumája” volt ez, amelyben még a jelenbe nyíló közelmúlt e világi történeteként lehetett elmondani a később kanonizált epizódokat: amikor a csodák jelenvalók lehettek, Krisztus még kortárs volt, egy ember az

⁵⁵³ Lásd: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, op. cit. 152–3.

utcaról, akit különös csapat követ⁵⁵⁴ – ahogy ezt Kierkegaard újra és újra, nosztalgikusan, polemikusan vagy éppen provokatíván megidézte.

Így nyílt meg előtte az evangéliumok kora, szinte mint a sajátja, mint a koppenhágai felnőttkor, amelyben pontosan és biztonsággal tájékozódik. A kereszténység szent sokkját idézte meg, ahogyan felkavarta a világot, mert megjelent benne a halászok, vámszedők, rosszlányok különös menete, élén Krisztussal – s ennek a kavargásnak a megértésével töltötték azután idejüket a sivatagi remeték, az első szentek, majd az „atyák”, hogy megküzdjenek annak értelmezésével, amit látniuk adatott.

Az égi küldöttek még otthonosak voltak ebben a világban, de nem feltétlenül segítőkészek, eligazítást tőlük éppúgy nem lehetett várni, mint ahogy az égből áradó csendből sem következtethettek semmire, olykor még az égre sem. Különös, hallgatag angyalok kora volt ez, jelenlevőké bár, de némán szemlélődőké. Ám a szemtanúk, az első értelmezők nem maradtak némák. Egyáltalán nem.

Ezért tehát amikor írni kezd Kierkegaard, írásával – és írásában – identitást is választ mindjárt (túl az iskolai dolgozatok – az irónia-könyv – kötelező szignálásán)⁵⁵⁵, akkor éppen ebből a korszakból választ magának *personae*-t, személyiséget a szó archaikus értelmében: maszkot tehát – mégpedig a Győztes Remete identitását, Victor Eremitáét⁵⁵⁶. Mintha általa a sivatagba vonult aszkéták egyike szólna. Azok közül választ tehát hangot magának, akiről könyvtára egyik értékes darabja tudósít: egy 1714-ben Lipcsében nyomtatott könyv, amely az egyiptomi sivatagi atyák antológiája volt⁵⁵⁷. És éppen a *Vagy-vagy* zseniális „kompilálója” számára nem

⁵⁵⁴ Lásd erről *A kereszténység iskolája* című művet, Atlantisz, Budapest, 1998.

⁵⁵⁵ Kierkegaard doktori disszertációjáról van szó: *Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra*.

⁵⁵⁶ *A Vagy-vagy* „szerzőjéről” van szó.

⁵⁵⁷ *Sancti Patri Macarii, Aegypti... Leipzig*, 1714. (Lásd: Rohde, op. cit. és Thulstrup, op. cit.)

tanulság nélküli, hogy a remete diadalához nem elsősorban a külvilág kísértéseit kell legyőzni, hanem főként saját gyengeségét: kiszolgáltatottságát az érzékeknek, az esztétikának, a zenének, a zsenialitásnak – vagyis a démoninak. Vagy éppen a polgári életnek és morálnak.

Az archaikus „trauma” feldolgozásában rendkívül sokatmondó Johannes Climacus megidézése, akinek nevén legfontosabb hívő írásait adja közre majd Kierkegaard: a *Filozófiai fragmentumokat*, a *Befejező tudománytalan utóiratot*, sőt, egyszer a „szerző” maga is címbe emelkedne – Kierkegaard-tól igazán szokatlanul –, noha éppen a mindennel kapcsolatos kétkedés jegyében idézi meg és hagyja befejezetlenül – pontosabban: nagyszerű torzóban – a szöveget⁵⁵⁸. A hívő gondolkodás folyamatát megteremtő polémia számára viszonyítási pontként is szolgál a címszereplővé lett szerző, hiszen Johannes Climacus ellenalakja, az életművön belüli antagonistája Anti-Climacus lesz, hasonlóképpen jelentős művek szerzője, a kétely és tagadás virtuóza. Ez a névadás a latinul tudók számára vertikális mozgásra utal: csúcspontra és „ellen-csúcspontra” (climax) – de ennél jóval többet és árulkodóbbat tartalmaz azok számára, akik tájékozódni tudnak utalások és művelt sejtetések finom szövevényében. Hiszen a sinai kolostorban 579-től 649-ig csakugyan élt Johannes Climacus, akinek híre éppen azért maradt fenn – és neve azért telt meg jelentéssel –, mert rendkívüli hatású műve, a *Scala Paradisi* a transzcendens eligazodást szolgálta: Jákob lajtorjáján mutatja meg a szöveg a mennyország felé vezető utat, mégpedig harminc lépésben – annak belső folyamatát, miként lehet az angyalok pályáján elérni a belső tökéletességet.

Kierkegaard számára tehát Climacusszal és Anti-Climacusszal egyetlen kontinuumként mutatkozott meg magasság és mélység – és bejárhatónak is bizonyult, művei és

⁵⁵⁸ *Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est*. Idézi: Thulstrup, N.: *Commentary*. In: *Philosophical Fragments*. Princeton University Press, Princeton, 1962. 148.

a mögjük rendelt különféle identitások segítségével: anyagi emelkedésben és démoni „ellen-emelkedésben” is.

Hiszen a vertikális távlatok szédületét okozó legfontosabb felismerés éppen az volt, hogy az isteni parancs olykor, fontos pillanatokban, talán a legfontosabbakban, nemcsak az emberi parancsoknak mondhat ellent, de maguknak az isteni parancsolatoknak is⁵⁵⁹. Az ellentmondások közül pedig semmiféle logika vagy tudás nem vezethet ki, csakis a hit. Vagyis – mind Climacus, mind Anti-Climacus gondolatmenetét előlegezve, a hit és hitetlenség kétségeit drámai egységben felvető Johannes de Silentioé-val – az abszurd ereje. Mert csakis „az abszurd erejénél fogva hiszünk”⁵⁶⁰ – idézi a szerző, hivatkozás nélkül bár, de egyértelmű utalással a patrisztika klasszikusára: Tertullianusra. Silentio azonban – ahogy ezt minduntalan hangsúlyozza – csak a hit jelentőségének felismerésére képes, de nem tud részesülni kegyelmében.

Bizonyval van abban valami szomorú paradoxia, hogy az egyik legműveltebb, legmélyebb és legzseniálisabb korakeresztény bölcselet, Tertullianust éppen ez a mondata tette ismertté, e világon halhatatlanná, ez az abszurdumra vonatkozó. A gondolkodás heroikus vagy kétségbeesett konklúziója, amely már nem a gondolkodásba vezet. De talán éppen ezért lehetett Kierkegaard számára meghatározó jelentőségűvé, és amikor megidézi, bizonyval nem a híres mondatért teszi, bár a mögötte levő gondolatmenetet osztja. Tertullianus nemcsak polemikusan és mélyen gondolta végig a kialakuló és megszilárduló keresztény dogmatika alapkérdéseit, de ebben a folyamatban rendkívüli erővel fogalmazta meg a sokszor magára hagyott, vívódó, feloldhatatlan kérdésekkel szembesülő, kételyeinek áldozatául vetett – és még mindig hívó – lélek önvallomását: hasonlósága Pascalhoz sokszor felmerült, és mindig

⁵⁵⁹ *Fear and Trembling*, op. cit. 248. (vázlatok a műhöz)

⁵⁶⁰ *Félelem és reszketés*, op. cit. 100.

megrendítő⁵⁶¹. Kierkegaard könyvtárában Tertullianus négykötetes, lipcei kiadású könyve mellett ott volt még két kötet egy augsburgi nyomdából, és nemcsak Vigilius Haufniensis fog többször hivatkozni rá⁵⁶², de a zseniális gondolkodó és esendő hívő jelenléte a naplókban, írásokban, töredékekben is folyamatosan érezhető.

A korai kereszténység másik, Kierkegaard számára meghatározó, a vallás bensőséges dilemmáival vívódó alakja: Szent Ágoston ugyancsak fontos szerephez jut a gondolatai kifejezési lehetőségeit kereső, írásainak belső struktúrájával vívódó fiatal bölcselet számára. Az afrikai neofita nemcsak sorsában, dilemmáiban, személyességében és radikális „megtérésében” lesz az egyik legfontosabb szellemi örökhatározó Kierkegaard számára, de rendszere létrehozásában, a „három stádium” egymásra következő, ám egymástól autonóm módon elkülönülő szerkezetét – elemzők szerint⁵⁶³ – az ő műveiben látta meg a dán gondolkodó, példászerűen. Később pedig, különféle hangon és alakban töprengve a személyességről, a kísértésekről, a hitről, Ágoston még többször, jelenősen visszatér. Művei nem pusztán ott sorakoztak Kierkegaard könyvtárának polcain, Szent Ambrus, Agrippa könyveivel együtt, de Ágostontól több XVI–XVIII. századi kiadás is a birtokában volt, mégpedig a ritkaság, fontosság és egyedülálló érték – bibliofilnak álcázott – kifejezéseként.

Ha nem is Tertullianushoz vagy Ágostonhoz mérhető súllyal, de a korai keresztény vallásbölcselet, dogmatika és filozófia más klasszikusai is ott voltak a koppenhágai polcokon: Lactantius, Clairvaux-i Bernát, Justinus – Kierkegaard azonban szívesen „átnyúlt” fölöttük, kifejezve és egyben megkérdőjelezve ezt a folyamatot, ahogy az archaikus élmény dogmatikává szilárdult, és így lett részévé a teológiai

⁵⁶¹ Lásd: Daniélou, op. cit.

⁵⁶² Lásd: *A szorongás fogalma*, op. cit. 34–5.

⁵⁶³ Boyer, R.: *Préface*. In: *Oeuvre de Soren Kierkegaard*. Laffont, Paris, 1993.

hagyománynak. Hiszen ő egyetlen kontinuumban szemlélte a kanonikusait és a kánonnal szembeszegülőt, nem a zsinatok autoritásában látta a hit erejét, álnevei és szövegeinek szegmentumai – vagy akár egésze – szembeszegülhetett a konvenciókkal és a dogmákkal. Olykor gnosztikus szektákra utal – például a karpokratiánusokra⁵⁶⁴ vagy a módszerükről elhíresült doketikusokra⁵⁶⁵ (akik szerint Krisztusnak csak látszólagos teste volt), Schleiermacher nyomán az ébionitizmusról ír⁵⁶⁶, egy kései naplójegyzetében pedig majd azért ad hálát sorsának, hogy semmiféle eleven lélek nem köszönheti neki az életét – mintha a gnoszticizmus nem csak olvasmányélmény lett volna.

Kierkegaard ugyanakkor szorgalmas és hűséges tanulója volt annak a dogmatikának, amely a XIX. század elejére a teológiai gondolkodás részévé vált, amely sok szempontból a hit „grammatikáját” jelentette, s amelynek számos summázata – kézikönyvek, lexikonok, enciklopédiák – könyvtárának fontos és gyakran használt darabjai voltak. Műveire legnagyobb hatással minden bizonnyal Karl Gottlieb Bretschneider *Dogmatikája*⁵⁶⁷ volt, hiszen ő a korabeli teológia szellemében adott érvényes és koherens kereteket azoknak a dilemmáknak a végiggondolására, amelyeket Kierkegaard felvetett, olykor radikálisan eltérően a konvencióktól, míg máskor radikalizmusa belesimult a létező és használt fogalmi keretekbe.

De ebben sem volt szemlélete és merészsége előzmények nélküli. A belesimulásban ott volt a korabeli teológia megannyi klasszikusának vagy jelentős művelőjének hatása, akiktől Kierkegaard tanult és szellemüket a sajátjához közeleink találta⁵⁶⁸. Radikalitásában pedig még

⁵⁶⁴ *A szorongás fogalma*, op. cit. 122.

⁵⁶⁵ *A halálos betegség*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993. 151.

⁵⁶⁶ *A keresztény hit iskolája*, op. cit. 145.

⁵⁶⁷ Lásd például: *A szorongás fogalma*, op. cit. 202.

⁵⁶⁸ Kierkegaard mestereiről lásd: Kirmmse: *Kierkegaard in Golden Age Denmark* op. cit.

határozottabban tudatosította, hogy kire épít, kit követ – nyílt és rejtett utalások sorozatával tisztelgett előtte, s könnyítette meg kortársak és utódok számára a szellemi tájékozódást. Éppen azokon a helyeken vált ez a legnyilvánvalóbbá, amelyek gondolkodásának – és azonosságának sarkpontjaivá lettek. Ahol a kánonon túlnyúlt és megtalálhatta a számára érvényesebb hitet. Így vált nyilvánvalóvá – többek között – Szókratészről szólva, illetve a „megszentelt” daimon anygali szerepének kifejtésében, továbbá a hit paradoxijának érzékeltetésében, s ennek a gondolkodás számára ihlető és fatális következményeiben. Mindezek kiteljesítéseként mentalitásában, beszédmódjában, metaforáiban is jelen volt az a bölcselő, akinek műveit Kierkegaard szinte „apokrifeknek” tekintette a maga számára: inspiráltaknak és kanonizálatlanoknak. Aki már az előző évszázadban amolyan megkésett, észak-európai Szókratésznek látta önmagát, aki okkult hiedelmek lovagjaként határozta meg saját szellemi rangját és radikális polémiával teremtette meg autonóm gondolkodói és írói identitását korának legnagyobb hatású német zsenijével szemben. Műveit Kierkegaard már egyetemi éve alatt olvasta, nyolckötetnyi írását könyvtárában őrizte, majd pedig nyílt és rejtett utalásokkal idézte meg életműve fontos szegmenseiben. És a meghatározó jelentőségű írás: a *Félelem és reszketés* mottóját kölcsönzi tőle, mert az utalás már ekkor is sokkal több volt, mint pusztán embléma, aforizma vagy üres tisztelgés.

(Johann Georg Hamann) „Észak mágusa”⁵⁶⁹ – ahogy Isaac Berlin jellemzi –, a racionalizmus valamikori követőjéből vált különös konvertitává, s lett az evangéliumi kereszténység követőjévé – aminek anti-racionalizmusából majd Kant sarkallná a visszatérésre, az a bölcselő egyébként, akinek egész szemléletével, habitusával, rendszerével szembeni polémia révén hozza létre Hamann a saját életművét.

⁵⁶⁹ Berlin, I.: *The Magus of the North*. Farrar, Strauss and Giroux, New York, 1993.

Szembeszegült ugyanis a tudomány és értelem mindenhatóságába vetett hittel, mely meggyőződéssel utasította el a felvilágosodás racionális dogmatikáját, és így kétségbe vonta egyetemességre törő érvényét. Mindezek nyomán pusztá képmutatásnak és pogányságnak nevezte kora vallásosságát, hipokritának az ezt szentesítő társadalom egyházi intézményeit – Isten ugyanis, hirdette, sokkal közelebb van a koldusokhoz, tolvajokhoz és csavargókhoz, mint a vallásos bürokratákhoz vagy észhitű, ájtatos apológétákhoz⁵⁷⁰.

Amikor pedig önmagát lovagnak, mégpedig rózsakeresztesnek látta, a belső tartását vesztett és külsőségeiben is eljelentéktelenedő korban a misztikus hagyomány elevenségére utalt, a beavatással megszerezhető tudásra, és a lovagi mentalitás rendi relevanciájára – a mindettől messze távolodott korban, amely a feltétlen morális parancsokat és az ennek megfelelő magatartást az ész és érdek alá rendelte. A lovagi metafora Kierkegaard-nál majd új életre kel; akárcsak annak gesztusa, ahogy Hamann kései Szókratészként kívánt szembeszállni kora szofistáival: a racionalistákkal elsősorban, vagyis a nagy Kant kis követőivel⁵⁷¹.

A német „mágus” ebben a szerepében azt formálta szellemi magatartássá, ami folyamatosságot mutatott a klasszikus görögség és az autentikusnak látott kereszténység között – ennek pedig szinte hagyományosan Szókratész volt emblematisz alakja⁵⁷². A halálra ítélt zseni, a radikális moralitásával is példát teremtő hős, a revelatív tudású és hatású bölcselő, a neoplatonikusoktól Erasmusig Krisztus antik „előképének” tűnhetett⁵⁷³ – akár a Megváltó racionális árnyékaként is, akit semmi nem menthet meg bukásától, mint

⁵⁷⁰ Berlin, op. cit. 1. 44.

⁵⁷¹ Berlin, op. cit. 132.

⁵⁷² O'Flaherty, J. C.: *Hamann's Socratic Memorabilia*. The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967. 4.

⁵⁷³ Berlin, op. cit. 43.

későbbi diadala elengedhetetlen feltételétől. Alakját olykor az üdvtörténet megkísérelte integrálni – hasonlóan ahhoz, ahogy a kereszténységet a maga revelációi révén már évszázadokkal korábban, másféle hagyományokon belül kívánták megsejteni a folyamatosság és szent teleológia hívei. Hamann tagadja, hogy tisztán és kizárólag a „ráció”, vagy bármilyen tágan felfogott értelem határozta volna meg az antikvitás legbölcsebb emberének tetteit, így szállt szembe a felvilágosodás értelem-kultuszának laikus kánonjával, amely Szókratész deizmusában úgynevezett „szabadgondolkodást”, moralitásában saját előzményeit fedezte fel – és sorsát akár: hiszen a zseniális „bögly” végül sötét előítéletek áldozata lett. Hamann úgy látja⁵⁷⁴, hogy a görög bölcs krisztusi analógiájának legfontosabb vonása inkább a daimón feltétlen követése volt, a bizonyíthatatlan és cáfolhatatlan belső hang uralma – vagyis a racionalitással szembeszegülő, a személyiségben rejlő nem-racionális autoritás vitathatatlan felsőbbrendűsége⁵⁷⁵.

És ez az autoritás lehet formája és tere a legmagasabb rendű szellem megnyilatkozásának: Istennek, aki megmutatkozásához ezt a „daimónikus” formát választotta. A Szókratészben a maga felfogása szerint Krisztus-alakot kereső gondolkodó ezzel a merész „megkereszteléssel” biztosította a vallásos érvényesség feltétlen fenntartását, hogy így a daimónban – pontosabban annak őstípusában – megláthassa a Szentleket⁵⁷⁶, vagyis a „daimóniban” az angyalit. És ennek a vertikális átlátásnak megfelelően nemcsak angyal és daimón mutatkozhat egyetlen kontinuumban, de a Pán-alakra emlékeztető, vagy éppen szatír-szerű, csúf, görög zseni is magán viselheti az idealizált szellemi szépség jegyeit, s az ezeket alkalmául választó transzcendens vonzást: a krisztusit.

Hamann gondolkodásának merészsége, radikalitása és eredetisége azonban a fonákjáról: ironikusan is

⁵⁷⁴ Hamann, J. G.: *Socratic Memorabilia*. In: O'Flaherty, op. cit.

⁵⁷⁵ Lásd: Berlin, op. cit. 42. O'Flaherty, op. cit. 6.

⁵⁷⁶ O'Flaherty, op. cit. 56. 127.

megmutatkozhatott. A szókratikus *Memorabiliát* közreadva a szerző öntudattal fogalmaz úgy, hogy művét a nagyközönség untatására szánja, hiszen ő maga is az unalom régi kedvelője⁵⁷⁷. Így kíván átnyúlni a szellem érdekességgé és társasági szórakoztatássá züllő alkalmazása fölött, merészen és szinte előzmények nélkül. Ám rövidesen hagyományt teremtve, hiszen a sziporkázó szellemű gondolkodó fogékony követőre talált, és éppen az unalom kultuszáról szólva, Kierkegaard-nál. Aki különféle maszkok és indítékok közbevetésével, de Hamann hatására rehabilitálta az unalom jogát, emlékezetes fordulatokkal, elsőként és elsősorban a Victor Eremita által jegyzett *Vagy-vagyban*.

Kierkegaard minden bizonnyal igen korán megismerte Hamann műveit, 1836-os naplóbejegyzéseiben már hangsúlyosan hivatkozik rá⁵⁷⁸, irónia-könyve írásakor a német zseni szövegei a keze ügyében vannak⁵⁷⁹, egy helyen „rendkívüli génusznak”⁵⁸⁰ nevezi, s a génusz itt természetesen nem pusztá metafora, hanem szókratészi vonásokat viselő szellem, az érthetőség kedvéért kissé latinizálva. Könyvtárában nyolc kötetben őrizi – illetve gyűjti Hamann írásait⁵⁸¹, aki szövegek és utalások tanúsága szerint az egyik legfontosabb referenciává válik számára. Racionalizmus-kritikája, irodalmi inspirációja, korai romanticizmusa, szembeszegülése kora uralkodó eszméivel példaszerű és követhető, akárcsak annak megfogalmazása, hogy a hit tudásunknak, tapasztalatunknak egyáltalán nem ellentéte, hanem feltétele. Így lesz rendkívüli jelentőségűvé, hogy az egész világot, annak minden jelenségével együtt és miatt Isten közlésének tekinti Hamann, amolyan transzcendens eredetű és jelentésű nyelvi képződménynek

⁵⁷⁷ Hamann, op. cit. 7.

⁵⁷⁸ Lásd: Berlin, op. cit. 19–20.

⁵⁷⁹ Lásd: O’Flaherty, op. cit. 107.

⁵⁸⁰ O’Flaherty, op. cit. 19.

⁵⁸¹ A Berlinben 1821–43 között megjelenő kötetekről van szó, lásd: Rohde, op. cit.

tehát, kommunikációnak: a fogalom lehető legteljesebb értelmében⁵⁸². Az isteni közlés tárgyaként, alkalmaként és hordozójaként – egymástól elválaszthatatlanul. Mondhatni: angyali módon.

Kierkegaard egyik legfontosabb – és legdrámaibb – dilemmája pedig éppen ez volt: a feltétlen, és mégis, vagy éppen ezért nehezen érthető, és még nehezebben követhető kommunikáció – isteni megnyilatkozás. Egész bölcseleti szemléletét, a hit vonzását és veszélyét, gondolkodói magatartását, és mind szerepjátszással kísérletező írásait, mind a saját neve alatt publikált műveket ez a transzcendens közlésre irányuló kérdés határozta meg. Ennek következményei azután – a művek – mintha csak a jéghegy csúcsaiként utalnának mindarra, ami a mélyben sejthető, ami a szövegekkel nem kifejezhető, ami verbálisan talán megfogalmazhatatlan, és ami mégis hatalmasabb mindannál, mint ami megmutatkozik.

(Koppenhága) Hozzá kell tenni mindehhez, hogy Kierkegaard ízig-vérig korának gyermeke volt, aki nemcsak pontosan ismerte és értette mindazt, ami Koppenhágában – és Berlinben és Párizsban – történt, de folyamatosan, szellemesen és mélyen reflektált is rá. Ezért alapvető annak szem előtt tartása, hogy Martensen, Mynster, Moeller⁵⁸³ – illetve a maga módján Heiberg, Andersen és az aranykor megannyi más nagy (és kis) szelleme – az életművében testet öltő sokhangú dialógus címzettjei, tárgyai vagy éppen résztvevői voltak, amelynek során szabadon játszhatott a méretarányokkal: törpék is kifejezhetnek óriási dilemmákat és óriások szavai tűnhettek törpítettnek, bizonyos távolságból vagy egyes fülekben.

A tarka és gyakorta füledt skandináv provincia ugyanakkor rendkívüli ihletőerővel rendelkezett, és

⁵⁸² Berlin, op. cit. 80.

⁵⁸³ Lásd: *Kierkegaard's Teachers*. (Ed.: Thulstrup, N. és Thulstrup M. M.) Reitzels, Copenhagen, 1982.

Kierkegaard számára, súlyos okokból – melyek biográfiaiak és lélektaniak, illetve a kettő különféle kombinációi⁵⁸⁴ – megsokszorozódott, és mozgósítani tudta műveltségének, személyiségének, zsenialitásának, szenvedélyének és saját törvényei szerint élt életének minden energiáját. Ugyanakkor sem sorsa, sem környezete nem lehetett oka, inkább csak alkalma annak, hogy rádöbbenjen fényes képessége: a gondolkodás nyilvánvaló korlátaira. Hiszen ennek feltételeként – Johannes de Silentio szavaival és szenvedélyével – nemcsak olvasta és könnyedén megértette Hegelt, de saját korának kontextusában és legfontosabb művein, elemzésein és követőin keresztül folyamatosan tanulmányozta is.⁵⁸⁵ Könyvtárában ott volt a korabeli német bölcsélet csaknem minden jelentős gondolkodója, egy-két, néha több kötettel: Schleiermacher, Feuerbach, Fichte, Schelling, Schlegel és Schopenhauer és mások, míg Kierkegaard olvasmányai – mint sejthető – ennél sokkal tágabb kört öleltek fel: könyvtárak, kölcsönzések, kézbe vett folyóirat-publikációk s a filológia által szem elől téveszthető források bőségesen szolgálták ezt a megértést, páratlan szellemi igényességgel.

Hogy azután – látszólag – szembeforduljon mindezzel. Hogy Johannes de Silentio szavaival: Hegel megértése ne okozzon álmatlanságot, de Ábrahámé igen. Ekként maradjon az egyedüli álmatlan a dán fővárosban, ahol Hegel a gondolkodás csúcspontjának tűnt, mintaadónak és revelatív bölcsnek a divatos értelmiség számára. És Kierkegaard távolságtartása ettől különítette el saját múltját és bölcsességét, amit már nem a gondolkodásra alapozott.

⁵⁸⁴ Kierkegaard viszonya Mynsterhez, Moellerhez, Martensenhez, a Corsair támadása stb. itt mind fontos szerepet játszik. Ennek értelmezéséhez, lásd: Kirmmse, B., op. cit., illetve Hannay, A.: *Kierkegaard*. Penguin Books, London, 2001.

⁵⁸⁵ Lásd a dán kritikai kiadás kommentárjait, illetve az ezekkel együtt megjelenő *Kierkegaard Studies. Monograph Series* köteteit (de Gruyter kiadása, Berlin – New York).

Mindez akkor válik majd igazán fontossá, amikor bölcselkedése alapjait jut. Oda tehát, ami túlvezet a filozófián, tudáson, gondolkodáson. A korabeli Koppenhágán. Álneveivel szakítva, később és általánosabban ezt majd úgy indokolja meg: „Megengedhetetlen és törvénytelen módon tudomást szerzünk Krisztusról – fogalmaz *A keresztény hit iskolájában*, már a filozófia klasszikusain túl a teológiára is kiterjesztve idegenkedését –, mert kizárólag a hit megengedett.⁵⁸⁶

(misztika) Ezen a ponton pedig utalni kell arra a hagyományra, amely Kierkegaard felnövekedésének légkörét nagyban meghatározta, s amelynek érvényessége később is fontos maradt. Hatása elementáris volt: elsősorban idős apjának személyiségén, meggyőződésén, vallásosságán keresztül jutott el hozzá, attól az embertől tehát, akitől szelleme és lelke a legtöbbet kapta, jót és rosszat, s ezt az örökséget hurcolta azután magával Sören Kierkegaard, hogy valamiként áldássá változtassa a – valaha talán nagyon konkrétan elhangzott – átkot⁵⁸⁷. Az idős Kierkegaard a korszak rusztikus vallásosságát kifejező, Herrnhut-féle „laikus pietizmus”⁵⁸⁸ szektájának volt követője, annak a misztikus és radikális mozgalomnak, amely elsősorban a skandináv parasztok között hódított erőteljesen és artikulálatlanul a távoli Jütlandon, s a városiasodás sodrában, a sokszor azzal szembeszegülő, a vallásosság alakját öltő, sajátos és elvont „osztályharc” kifejezése lett. A műveltséggel szemben a hit kultuszáé. Archaikusabb és közvetlenebb élményekkel „szentelve meg” az emberben élő istenit, semmint az áttételeivel működő, intézményeinek távolságából különös védettséget élvező egyház keretei között lehetséges volt, tágabb teret biztosítva ugyanakkor a reflektálatlanság

⁵⁸⁶ *A keresztény hit iskolája*, op. cit. 47.

⁵⁸⁷ A filológiai és esztétörténeti hagyomány szerint az apa gyermekkorában megátkozta Istent.

⁵⁸⁸ Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, op. cit. 34.

kultuszának, és szembeszegülve – mint értelmezhetetlennel – a vallásos racionalizmussal.

Kierkegaard a maga műveiben pontosan – és olykor „racionálisan” – fejezi ki az ésszerűséggel való szembeszegülés indokait, míg vallásos „szocializációjának” megfelelően szinte hitbéli anyanyelvévé lesz (apanyelvévé, hogy pontosak legyünk) az a sajátos misztika, amely Herrnhutot és követőit jellemezte. És ennek nyomán alakul ki rendkívüli fogékonysága a misztika klasszikusaira – hogy így teremtsen meg az autentikus hit élményének „kereteit”, és a maga módján mégiscsak megismerje a megismerhetetlenről szóló gondolkodás hagyományteremtőit, a közvetlenség fanatikusait. Gonddal válogatott könyvtárában meglepő számban sorakoznak a misztikus alapművek: Böhme könyvein túl megszerzi Baader munkáit – senki más nem szerepel hozzá mérhetően huszonzét kötettel⁵⁸⁹ a polcokon. Mindez akkor tűnik még meglepőbbnek, ha a művekben konkrétan jelölt vagy a naplókban és „papírokban” azonosítható, rendkívül gyér számú hivatkozást vetjük össze ezzel a páratlan könyvmennyiséggel. Feltehetően tehát a szemlélet keretként, inspirációs forrásként, az élmény igazolásaként volt meghatározó – idézetek biztosítására ott voltak sokan mások.

Létezett azonban még egy – anyagi tárgyunkhoz és Kierkegaard szellemi tradícióihoz egyként közelebb eső – „látnok”, illetve a túlvilág krónikása, egyszerre „összegző és hagyományteremtő”⁵⁹⁰, mint Isaac Berlin írja róla, akinek művei több példányban álltak a polcokon: Emanuel Swedenborg. Számára – talán utoljára a történelemben – konkrétan és leírhatóan nyílt fel a menny (és a pokol), és Skandináviából ellátogathatott az égbe, hogy pontos tudósításokban számolhasson be annak lakóiról. E világi utasként pedig saját érzékelésének jellegéhez szabhatta mindazt, amit látnia adatott. Kierkegaard érdeklődésének

⁵⁸⁹ Lásd: Thulstrup, op. cit. és Rohde, op. cit.

⁵⁹⁰ Berlin, op. cit. 10.

intenzitását jól jelzi, hogy megszerezte „földijének” Londonban 1758-ban és Amszterdamban 1763-ban kiadott könyveit, majd még kettőt vásárolt belőlük: az 1795-ös baseli kiadásból⁵⁹¹.

Mindaz, ami a transzcendencia misztikus és tagolatlan élménye volt, Swedenborg tollán megszelídült, s meggyőzően antropomorfizálódott is. Amíg ismerős alakot öltött, addig semmiféle emberi korlátozottságot sem fogadott el: Swedenborg szinte a végletekig feszíti az érzékelés lehetőségeit, amikor anyagi lényekről és tevékenységükről ír, képszerűen és bőségesen. Számára nem megjelenésük rettenete vagy a mennyei hatalom megnyilvánuló, transzcendens ereje lesz legfőbb attribútumuk, hanem azok a földöntúli lehetőségek – értés, közlés, szeretet, figyelem –, amelyek halandók számára ismertek ugyan, de a maguk teljességében rendre felfoghatatlanok. Nincs itt nyoma sem a protestáns puritanizmus angyal-kerülő – bár ebben nem mindig sikeres – szikár közvetlenségének, sem a katolikus tradíció pittoreszk statisztáinak. A mennyei vízió a misztikus bensőségesség égre vetítésében evidenciaszerűen mutatja meg az ég lakóit, rettegés nélkül, meghitten, noha a Végítélet – Swedenborg hite és számításai szerint – rövidesen kegyetlen feladatokkal ruházza fel őket. A szerző könyvének baseli megjelenése idejére az Apokalipszisnek egyébként már be kellett volna következnie.

Hatása ezzel együtt rendkívüli volt: Kierkegaard-tól Dosztojevszkijen át modern misztikusokig érzékelhető jelenléte – akkor is, ha a magányos misztikus víziója már nem válhatott közös élménnyé, egyetemes hivatkozási lehetőséggé, valamiféle dantei, „autorizált látomássá”, amely megszilárdította az elgondolhatatlan megpillantásának, és az erről szóló beszédnek a konvencióit. Kierkegaard számára radikálisan nyilvánvalóvá tette a gondolkodás határoltságát, de azt is megmutatta, miként lehet arról fogalmazni, ami felfoghatatlan.

⁵⁹¹ Lásd: Thulstrup, op. cit. és Rohde, op. cit.

Ennek radikalizmusa pedig Kierkegaard egyik legfontosabb és legmerészebb felismerése volt, még ha a misztikán túl jelentős archaikus hagyományokra épült is ez a radikalizmus. Amely elutasította a közvetítést, és rettenetes következményeket sejtett a – mégoly áhítatos – reflexióban is. „Kizárólag a 'követő' igazi keresztény – írja *A kereszténység iskolája* című könyvében –, a 'csodáló' voltaképpen pogány módjára viszonyul a krisztushoz, ezért is szült a csodálat a kereszténység korában új pogányságot: a keresztény művészetet”⁵⁹². Az ítélet kategorikus, személyes és saját hangján szól, míg az életműben – színéről és fonákjáról – egyaránt mélyen megalapozott. Amit azután éppen az ábrázolásról szólva fejt ki bővebben, és éppen ő: az érzékeny és képzett műértő. „Krisztus aligha kívánta és kívánja, hogy halála után bárki a megfestésére fecsérje az idejét és talán az üdvösségét is – írta a képtárak és műkereskedések látogatója. – Képtelen vagyok ésszel felfogni azt a nyugalmat, ami egy ilyen műalkotáshoz szükségeltetik, ezt a művészi közönyt, ezt a rideg elzárkózást a vallási behatások, mindennemű vallási elől, ezt az önkényt, ezt a kegyetlen élvezetet”. Majd hozzáteszi, hogy a művészen talán fel sem ötlött, hogy „ez gyalázat a szentre nézve”⁵⁹³, mert ami egykor valóságos szenvedés volt, azt ő pénzre és csodálatra váltja.

Mindez a szenvedésben a legdrámaibb, de nyilvánvaló másutt a látás – vagy akár a látomás – módját tekintve is, hiszen miként ábrázolható, reflektálható, konvencionálizálható bármi, ami megsejtetheti a transzcendencia élményét? Akár: abszurdítását? Legalábbis ebben a világban, érzékelésünk és gondolkodásunk korlátai között – hogy az intézményekről, rítusról és megszokásról most szó se essék. A bensőségesség kultusza nem számolhat semmiféle közvetítéssel, kompromisszummal; következtelenséggel.

⁵⁹² *A keresztény hit iskolája*, op. cit. 293.

⁵⁹³ *A keresztény hit iskolája*, op. cit. 294.

„Az esztétikum dühödt elutasítása – írja Tillich erről a folyamatról – téves esztétikai ítéleten alapul, de alapvető célja teljességgel jogosult”⁵⁹⁴. És az esztétika kérdéseiben olyannyira otthonos Kierkegaard éppen ezt a jogot tartotta mindennél fontosabbnak. A hit zálogának, nyilván.

(démon) Mindez tehát Kierkegaard számára, éppen a művészetben és esztétikában való otthonossága következményeként egyáltalán nem pusztán elméleti spekuláció volt, hanem közvetlen élmény – akár több fontos művét ihlető és megformáló költői létezésének tapasztalata. Johannes de Silentio ezért tudja pontosan: „A költő nem apostol, az ördögöt csak az ördög hatalmával úzi ki”⁵⁹⁵, vagyis még legfennköltebb erőfeszítésében is rabja marad annak a világnak, amelynek korlátait éppen művével készül áthágni. Kierkegaard később, a *Tövis a testben*⁵⁹⁶ címmel írott bibliai példázata nyomán részletesebben is megformálja az itt csak tagadásában felvillantott lehetőséget: hogy mire is képes az apostol, míg saját életművének legnagyobb hatású – és többnyire álneveken közreadott – részében sokszor, szívesen és színesen fogalmaz a költő helyzetéből.

Ördögökkel – talán a protestáns hagyományon belül erőteljes lutheri hangsúlyai miatt, vagy éppen nagyon is megterhelt és leszűkített jelentése folytán – ritkábban szembesülünk az életműben, bár ezek a szembesülések igencsak sokatmondóak és inspiratívák, szemben a rendkívül tudatosan és következetesen használt démonival, amelynek jelentősége döntővé válik Kierkegaard gondolkodásában. „Daimóni” eredete és származásából következő jelentésgazdagsága éppolyan fontos része a démoninak, mint a keresztény hagyományon belüli „megtetesülése”, főként az evangéliumok utalásaiban, ami azonban kiegészíti egyetemes

⁵⁹⁴ Tillich, op. cit. 87.

⁵⁹⁵ *Félelem és reszketés*, op. cit. 105.

⁵⁹⁶ *The Thorn in the Flesh*. In: *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 327,

„otthonosságát”: antik csodalényektől a zsidó misztika alakjain keresztül egészen a XIX. században is eleven mágikus, népi, pogány hagyományokig jelenhettek meg és működtek a démonok.

Annak elemzése és értelmezése, amit a démoni jelent Kierkegaard – és alakváltozatai – számára, rendkívül rétegzetten és tanulságosan tárja fel az életmű olykor egymással is polemizáló motívumait,⁵⁹⁷ és egyben pontosan utal az emberfeletti, de nem szükségképpen transzcendens erőknél – Tillich kifejezését kölcsönözve: a „lét szerkezetének” – jellegére és működésére, amely a negativitás, a szkepszis és a hallgatás felől hatja át létezésünket. Ennek analízise azonban önálló, „kis” vagy „nagy” démonológiát igényelne, s annak meghatározását, ahogy a létező hagyomány démon-hitét, ezeknek a lényeknek sajátos „jelenlétét” Kierkegaard értelmezte, átvette, átalakította, használata közben és miatt továbbformálta, mégpedig „saját képére és hasonlatosságára”. Majd másként épített a jelentés meghatározatlanságára és erejére más műveiben, ahogy saját képének másféle „hasonlatosságára” is alakíthatta a démont. És így tovább. Az életmű egyik „igazodási pontja” a démonokban ugyanis bizonynyal meghatározható, és ehhez viszonyítva leírható a Kierkegaard által belátott, empírián túli univerzum. Ahogy, annak fényében, az empírián „innyi” is.

Az angyalok eredettörténetében, többféle hagyományban követhető nyomon démoni kölcsönhatás⁵⁹⁸. Az angyalok – mint archaikus hagyományok tanúsítják – egykor az egész világot benépesítő démonok helyére léptek, hogy ami a létezésből megszentelhető, azt megszenteljék. Felemás sikerrel. Kierkegaard életművében a démoni értelmezése túlmutat annak szűk, dogmatikai jelentésén, szövegeinek többségében szétfeszíti azt az értelmezést, amely például a

⁵⁹⁷ Ennek kifejtésére itt nincs terünk, de a terjedelmes Kierkegaard-szakirodalomnak ez egyik sarkpontja.

⁵⁹⁸ Lásd a „Kis angelológia” korábbi részeit.

disznócsordából kiűzött lények evangéliumi epizódjából vált ismertté. A szorongás fogalmáról gondolkodó Vigilus Haufniensis úgy utal a démonira, mint félelemre a jótól, mint a zártság kultuszára, vagyis a mulandóságnak való teljes kiszolgáltatottságra, mely könnyű prédára talál a gyötört lélekben. Később még szembeötlőbb lesz az a változatosság, ahogy a „Lelkesült könyvkötő” – amint az *Állomások az élet útján* álneves szerzője magyarítható⁵⁹⁹ – látja és láttatja ennek sajátos analógiájaként a démoni különféle „stádiumait” is. Logikája szerint az az individuum, „amely minden közvetítés nélkül, csak önmaga által van kapcsolatban az eszmével, az démoni, ha az eszme Isten, akkor az individuum vallásos, ha az eszme a gonoszé, akkor szorosabb értelemben démoni”⁶⁰⁰. Ezek szerint – és ez jelentős szempont – létezik démoni közeledés Isten felé, és mintha csak a személyiség döntésén múlna, a közvetítés elutasításában vagy formájának megválasztásában, hogy magának a démoninak miféle tartalmat ad. A vallásos – mondhatni: üdvözült – démonológia pedig érvényesen és jelenvalóan idézi meg az angyalok előtörténetét, a vertikálításban még akadályok nélkül mozgó határtalanságát, és ezt a kollektív emlékezetben élő tapasztalatot újraértelmezi a korszak számára.

Ebben az összefüggésben tanulságos, ahogyan szerepet kap a zene démonisága, mégpedig – a Victor Eremita által kiadott írások gondolatmenetét követve⁶⁰¹ – annak az érzéki-erotikus közvetlenségnek egyedüli kifejezéseként, amely a legtökéletesebben a muzsikában formálódik meg, még pontosabban: Mozart *Don Giovanni*jában – mint a rejtőző szerző, illetve a kopenhágai operában estéről estére feltűnő Kierkegaard tanúsíthatta – halhatatlanul. Az „ismeretlen” szerző logikája szerint éppen azért lehet a zene keresztény művészet, mert kirekeszti magából a vallásos hagyomány, de

⁵⁹⁹ *Stages on Life's Way. (Collected, forwarded to the press and published by Hilarius Bookbinder)* Schocken Books, New York, 1967.

⁶⁰⁰ *Stages on Life's Way*, op. cit. 231.

⁶⁰¹ *Vagy-vagy*, op. cit. 115–76.

éppen ezzel a gesztussal meg is határozza mindjárt. „Más szóval a zene a démoni” zárja le a fejtegetését „A”⁶⁰², egymásra vonatkoztatva érzéki-erotikusát, vallásosat és démonit – és egységesen szemlélve mindezt abban a remekműben, amit az „isten” Mozart megkomponált. A Győztes Remete eljátszik az előtte is nyilván pontosan ismert hagyomány paradox újraértelmezésével, hiszen az archaikus teológia „par excellence” keresztény művészetként határozta meg a zenét, ami nemcsak kifejezi az örök harmóniát, de éppenséggel eredője és mozgatója és modellje: a működő univerzum csodás konzonanciája.

Démoni és angyali ismét – kimondatlanul, de beszédesen – kapcsolódik egymáshoz, bár nem a gondolatmenet felszínén, hanem a jól ismert és közvetve megidézett hagyomány mélyén, annak merész újraértelmezésével, megidezésének sajátos módjával. A vertikális mozgásban megsejthető égi közelség azonban máskor is jellemző a démonra, akkor például, amikor szándéka a szó hagyományos értelmében „démoni” – ahogy ezt az antik és keresztény tradíció „túlra” tekintve idézi fel a szerző, Johannes de Silentio, Agnete és a vízi lény történetében. A négyféle variáció mentén elgondolt – a mű vázlataiban ennek többszörösét tartalmazó⁶⁰³ – különös románc, amely Ábrahám négyféle indulására utal, a gyerek elválasztásának négyféle lehetőségét is felvillantja. A vágyódó démon és az elcsábított, angyali ártatlanságú lány között a történet a szigorúan démoni felé is kibontható – mint erre a költői létezésű szerző utal –, ám nem arra bontotta ki, mégsem. Az angyali tisztaság és a feltétlen bizalom: Agnete szerelme végül „megváltja” a demont, aki képtelen végrehajtani alvilági tervét, és így a szerelmes, tiszta nő által saját sorsától, végzetétől – sőt: még identitásától is – megmenekül. A nőben meglátott, megkívánt és birtokolt tisztaság, angyali erő azonban éppen nem a keresztény

⁶⁰² *Either-Or*. Princeton University Press, Princeton, 1987. 64–5. (A Hong-féle kiadás olykor pontosabb a magyar fordításnál.)

⁶⁰³ *Fear and Trembling*, op. cit. 239–71.

hagyomány szerint érvényesül. És hogy így lehessen, a szerző tudatosan távolodik el az eredeti történettől. A korabeli közismert legendában ugyanis a románc beteljesül, de a démon mégsem válthatja meg, mert éppen a keresztény hagyomány „fordul el” ettől a lénytől – akárcsak belépése nyomán a templomi szobrok.⁶⁰⁴ Kierkegaard pontosan ismerte a történetet, s hallgatása, illetve az epizódok elválása a megidézett történet lényegétől, de legalábbis konklúziójától, közönsége számára sokatmondó volt. De éppen erre volt szüksége, ha értelmezni akarta a szerelem megváltotta démon egyetemesebb otthonosságát – amit nem fejez ki ugyanígy az a tény, ha „csak” a templom terében otthontalan. És mindezt a közelítések sorozatában fogalmazza meg, hipotézisként, melyekkel a költői létezésű szerző az ábrahámi történet megidézése során kísérletezni akart.

Ez pedig egyben rendkívül személyes vallomás is. Hiszen Johannes de Silentio a legmélyebb egzisztenciális kérdés: a hit vizsgálatához szükséges nekifutásaiban éppen azt a motívumot alkalmazta – a vízi lényét –, amelyet Kierkegaard korábban már önmagára próbált, élete talán legfontosabb, legemlékezetesebb és bizonyos legihletőbb epizódjában: Reginé Olsenhez fűződő szerelmében. Egyik levelében ugyanis önmagát a démoni vízi lényel azonosítja, egyszerre figyelmeztetve, óva, és persze csábítva jegyesét. A szerelmes lány ebből az utolsót érzi csak, ám azt elementárisan, és igen szabatosan válaszol: „And if my arm doth give such pleasure / Such comfort and such ease, / Then, handsome merman, hasten, / Come take them both – oh please”⁶⁰⁵.

A válasz – ebben az esetben, mondhatni: hölgyválasz – nagyon is egyértelmű a levél olvasójának, szinte a

⁶⁰⁴ Lásd a korábbi részt, továbbá: Keeley, L. C.: *The Parables of Problem III. in Kierkegaard's Fear and Trembling*. In: *International Kierkegaard Commentary*, op. cit. 133.

⁶⁰⁵ Az angol fordítás költőisége jól fedi a dánét (magam nem merem magyarul visszaadni). Minderről bővebben: Fendt, G.: *Whose Fear and Trembling?* In: *International Kierkegaard Commentary*, op. cit. 189.

fenyegetésig az. A „csinos” (jóképű?) démonnak ugyanis gyönyört, megnyugvást, megkönnyebbülést ígér a versike, emfatikusan, sőt, válaszában arra kéri, hogy szíveskedjék övele boldogítania magát – nagyon pontosan utalva a vízi lény érzéki-erotikus vágyakozására, és a maga módján telibe viszonzva azt. Mást sem akar. Ez pedig a démoninak újabb és igen pontos értelmet adott, ebben az összefüggésben sokkal pontosabban, mint amit a zene – mégiscsak absztrakt – érzékisége jelentett. Az itt felvillanó értelmezés hagyománya a démonológiában igen erőteljes volt és maradt: a szexualitás erejének különös és mágikus szinonimájaként. A legkülönfélébb démoni szándékok és törekvések, a tiszta bódulattól a boszorkányságig és a mágikus egyesületek különféle kultuszáig mindig is kiemelt, sokszor döntő szerepet juttattak a vágnak, gyönyörnek, ölelésnek – vagyis a testi beteljesülésnek. A genitáliák a keresztény – sokszor persze a pogány – hiedelmek szerint is a démoni felségterülete maradtak⁶⁰⁶, megkeresztelhetetlen, archaikus és mégis elementáris erejű birtok, amely birtokos is egyben, és birtoklásra tör. Kierkegaard könyvtárában is ott állt a *Decameron*, amelynek harmadik napján például⁶⁰⁷, paradox és tipikus topográfiaival lokalizálják is egymás testén a vágyakozók a „poklot” – itt – és az „ördögöt” – ott –, s a vágyakozás beteljesítésében érezhetik, bizony jól visszakergették helyére a mélység lényét.

Ezen a ponton azonban megszakad a vertikális tájékozódás lehetősége. Amint a démoni „nemileg meghatározhatóvá” válik, elveszíti minden kapcsolatát a magassággal. A vízi lény mégiscsak a mélységben otthonos, Don Giovanni az opera végére a mélybe kerül, s a megkívánt test elnehezülése a vágyban ellentmond minden emelkedésnek. Regine egyedül maradt súlyos sóvárgásával.

⁶⁰⁶ Lásd: Schneiderman, op. cit. 98.

⁶⁰⁷ Boccaccio: *Decameron*, 3. nap 10. novella.

(daimón) Nem így a daimón, az antik örökhatározó, Szókratész kísérője és a belső orákulum hangja. Akiről Kierkegaard korai művében – disszertációjában – úgy fogalmaz, hogy „valami elvontat, valami istenit jelöl, amelyik éppen a maga elvontságában áll fölötté minden meghatározásnak, megközelíthetetlen és leírhatatlan, mert nem tesz lehetővé semmiféle megfogalmazást”⁶⁰⁸. Míg tehát ő maga éppen nem csendes, hiszen lényege a megszólalásaival éreztetett jelenlét, beszélni róla nem lehetséges, mert mintha feltétlen hatalmának meghatározatlansága is része volna. Ha valamiként „külső” lehetne, s így teológiailag vagy bölcsesleg leírható, a definíció efféle dilemmái nem merülnének fel, de hogy felmerülnek, az pontosan sejteni elhelyezkedését és ebből következő intellektuális megragadhatatlanságát, nem szólva a lélektaniról vagy az antropológiáról, hiszen a hang, a személyiségen belüli lény eredete mégsem az individuumban sejthető.

És éppen itt tűnik fel egy meglepő, de talán ezért érvényes daimón-szinonima, melynek jelentősége az előzmények ismeretében – is – rendkívüli: „Bizonyal hallottunk már arról – írja Kierkegaard a *Három beszéd elképzelt alkalmakra* című művében –, hogy a bölcsnek volt egy angyala, aki vezette vagy figyelmeztette őt”⁶⁰⁹. Daimóni szerepben és daimóni vonásokkal leírt angyalról szól tehát, mégpedig mint az örködés és irányítás lényéről, akit – ezek szerint – a bölcs birtokol. A személyiségben rejlő autoritás lesz itt angyallá, ám a bölcs angyalává, mintha a transzcendens lény az ő tulajdona lehetne, akinek ugyanakkor ő van a hatalmában, hiszen ez a páratlanul jelentős szellem, Szókratész, és a belőle eredő transzcendens sugár azért lett emlékezetes, mert közismerten nem kímélte meg birtokosát a tragédiától. Különös angyalról van szó tehát.

Nélküle a halál talán elkerülhető lett volna, ha Szókratész barátaira, életösztönére, ősi, bár illegitim konvenciókra

⁶⁰⁸ *The Concept of Irony*. Princeton University Press, Princeton, 1989. 158.

⁶⁰⁹ *Three Discourses on Imagined Occasions*, op. cit. 40.

hallgat, és elítélése után megszökik a börtönből – nem pedig erre a belső hangra figyel, amelyik hallgat. Angyali jelenlét és ez a transzcendens csend szükséges ahhoz, hogy elpusztuljon a korszak legnagyobb szelleme – és ennek sorsszerű paradoxiója ismét csak sokat mond arról, miféle „vezetés” és „figyelmeztetés” hallható ki odabentről.

De hogy mindez semmiképp se tűnjék pusztán retorikus fordulatnak vagy könnyelműen kezelt olvasmányélménynek – mégpedig ismert analógiái miatt jelentős teológiai következtetésekhez vezetőnek: Krisztusig és az ő angyalaimig akár⁶¹⁰ –, arra pontosan utal, hogy az idézett szöveg azonos bekezdésében egy másik angyal is megjelenik: mégpedig a Sátáné – s egy másik bölcs, a keresztény hagyomány zsenije: Szent Pál. Róla írja Kierkegaard, a második korinthuszi levél parafrázisával⁶¹¹, hogy „a legtekintélyesebb, az örökre megváltott, még ő sem volt egyedül a saját csendjében, hanem szüksége volt egy segítőre, név szerint a Sátán angyalára, aki napi élményei és köznapi fájdalmai révén kiemelte őt illúziói közül”. Majd úgy zárja le a megidézett epizódot, s a belőle fakadó gondolatmenetet, hogy „a bölcs számára a Sátán angyala napi használatra szükséges, ám ennek megtanulása hosszú időt vett igénybe”⁶¹².

Különösek tehát a daimón alakváltozatai – egyetlen bekezdésen belül kétféleképpen jelenik meg: a pusztuláshoz éppúgy vezethet angyal, mint az üdvözüléshez pokoli küldött. Sőt: talán csakis efféle közvetítések révén szólhatnak egyedül hitelesen. Másik művében Kierkegaard bővebben idézi fel ezt a jelentős találkozást, és feltárja a paradoxonon túlmutató szükségszerűség sajátos logikáját. A Sátán angyala ugyanis Szent Pál előtt „rémületes megjelenésében” és „pokoli

⁶¹⁰ Lásd: Baur, F. C.: *Das Christische des Platonismus oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung.* Tübingen, 1837. Kierkegaard könyvtárában szerepelt a mű – mint erre utal: Thulstrup, op. cit.

⁶¹¹ Pál apostol levele a Korinthusbeliekhez II. 12:7

⁶¹² *Three Discourses on Imagined Occasions*, op. cit. 40.

fürgességében” megakadályozza, hogy az apostol elbizakodottá válják, hogy kiválasztottságát kiváltságnak érezze – ne pedig sorsnak, megbélyegzettségnek, kánnak. Ennek megfelelően a szörny „megüti a száján, hogy elejét vegye a kifejezhetetlen kegyelem megfogalmazásának”⁶¹³. A szenvedés éppen nem kárhozat, hanem elválaszthatatlan Isten szeretetétől, hiszen: „sem angyalok sem ördögök”⁶¹⁴ nem különíthetik el a transzcendens kegyelem végletes ellentétes megnyilvánulását. Ezt ismeri fel kínos gyönyörében a kiválasztott, a felismerés pedig mindennél jelentősebb. Szinte Jób sorsának analógiáját látja saját életén a szenvedő Szent Pál – és egyben azt is, hogy a kegyetlen, pokoli angyal így lesz „mégiscsak Isten küldötte”⁶¹⁵.

A fájdalomtól áttörő pillantás a döntő, az, amellyel a meggyötört szent látni tudja a retteget és kint keltő szellemet. És tekintete nyomán változik a szellem: „Minél tovább nézi, annál pontosabban érti, hogy ez bizony Isten küldötte, ez, aki látogatja őt, végül is egy barátságos szellem, aki a javára van. Az ember szinte együtt érez a szegény ördöggel, aki rettenetesen ijesztő akart lenni, majd ott áll leleplezeten, az ellenkezőjére változtatva, és már csak arra gondol, hogyan is menekülhetne innen”⁶¹⁶. Döntő mozzanat természetesen, hogy Paulus pillant, az a szent, aki egykor önmaga is az ellenkezőjére változott, akinek tehát legbelsőbb élménye lehetett – egykori látomása nyomán, Damaszkusz útján – a vertikális távlatok belső átjárhatósága.

És éppen ennyi a csoda. A tekintet. „Nem csodálatos-e átváltoztatni a Sátán angyalát Isten küldöttévé – kérdezi Kierkegaard, majd hozzát teszi – ez bizony még a Sátánnak is aggodalomra adhat okot”⁶¹⁷. Mert nincs az a szájon vágás, testbe fúródó tövis, elviselhetetlen fájdalom, amely erősebb

⁶¹³ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 328.

⁶¹⁴ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 334.

⁶¹⁵ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 342.

⁶¹⁶ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 342.

⁶¹⁷ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 342.

lehetne egyetlen pillantásnál, a személyiség döntésénél, a belülről eredő gesztus végső hatalmánál. Ez angyali. Pontosabban: ez terem angyalt.

Így érthető *A halálos betegség* rejtett utalása: a tövisként testébe fűródott kétségbeesésről, megidézve a korinthuszi levelet, és vele a páli epizódot. Ám ezt a sorsot, mint istentől rendeltet, a „keresztény pszichológus”, a hittel viaskodó „erkölcsnemesítő” Anti-Climacus bizony elfogadja⁶¹⁸. És ennek a kétségbeesésnek a konklúziójaként fogadja majd el az álneveit levető Kierkegaard is a neki juttatott szörnyeket, pokoli küldötteket és a velük járó fájdalmakat és szenvedést, és nem is kíván mindezzel szembeszegezni semmi egyebet, mint azt a bizonyos daimóni pillantást: angyalét, Sátánét, a bölcshez rendelt belső autoritását.

„Minél tovább élek – írja naplójában élete utolsó esztendejében Kierkegaard –, annál erősebb meggyőződésemmé válik, hogy van valami daimóni a természetemben”⁶¹⁹. Mintha zavarba ejtő „azonosulási folyamat” révén alakulna át: ami korábban csak tárgy volt, később szemléletmód, metódus, sokértelmű metafora – az végül természetének része lett. Korábban már megfogalmazta, hogy „amikor valaki a közvetett módszert alkalmazza, abban már van valamiféle daimóni – de nem feltétlenül rossz értelemben –, ahogy például Szókratésznel”⁶²⁰, és később is ennek az ambivalenciának megfelelően utal rá, eldöntetlenül hagyva, hogy „vajon a daimoni a rossz vagy a jó”⁶²¹. Hiszen legfőbb vonása mégiscsak a személyiségen belül rejlő autoritás feltétlensége volna, otthonossága a magasságban és a mélységben, és vertikális távlatának összevillantása, sőt: akár

⁶¹⁸ A mű alcíme ugyanis így hangzik: *Anti-Climacus keresztény pszichológiai fejtegetése az erkölcsnemesítés és ébresztés jegyében*. In: *A halálos betegség*, op. cit.

⁶¹⁹ Az 1855 márciusi naplóbejegyzést idézi: *The Book on Adler*. Princeton University Press, Princeton, 1993. 336.

⁶²⁰ *The Point of View of My Works as an Author*. Princeton University Press, Princeton, 1995. 249.

⁶²¹ *The Point of View of My Works as an Author*, op. cit. 282.

felcserélődése – Szókratésztől Szent Pálon át kortárs „bölcsekig” és „szentekig”, idézőjelesen vagy anélkül. És ez Kierkegaard számára a legfontosabb volt: az egyedi ember (az a bizonyos *En Enkelte*), műveinek címzettje, gondolkodásának konklúziója, a teremtés értelme, valószínűleg.

Kései naplóbejegyzése daimóni utalásában Kierkegaard ugyanis Adlerről szóló könyvére reflektált, arról a vizionárius lelkésről, gyötrött lélekről, s a dán államegyház „dilemmájáról” írt, akinek hite, működése és végzete Kierkegaard saját sorsa elé is különös tükröt tartott. De ebben a könyvben már úgy tűnik fel a Kierkegaard kétségbeesett szenvedélyét is kifejező daimón, mint akit „azért küldött az ördög, hogy megmutassa, mi is a kereszténység, hogy csúfot üzzön belőle, és ezért ő maga lett lelkésszé, ő, aki nemcsak egy csaló, de maga Mefisztofelész”⁶²². A végletes kétségbeesés nyomán a daimón tehát ördögi küldött alakját ölti, aki saját képére és hasonlatosságára tudta változtatni, ami egykor a pokol gazdájánál is hatalmasabb volt – és ezzel változtatta meg Pál művét is. Köznapivá, jelentéktelenné, állami intézménnyé.

És ez lesz igazán félelmetes. A félelem hiánya, hiszen a rettenet nem annyira az ördög attribútuma, inkább Istené. Az ördög félelmet akar kelteni, de – Szent Pál pillantása nyomán – már menekülne, s amikor elemében van, inkább gúnyolódó és csúfondáros, semmint rémületes. A hit ugyanis, a valóságos és üdvözüléshez vezető – mint egy másik páli levélben olvasható, amely Kierkegaard számára ugyancsak emlékezetes volt – „félelemmel és reszketéssel” jár együtt, s aki ettől visszaretten, az a hitre képtelen lesz. A daimón Mefisztofelésszé lehet, az egyház tréfává, de a hit legfontosabb dilemmái éppen a rettenet közegében vethetők fel, amikor csakis a belső hang mozgathatja azt, aki aláveti magát feltétlen erejének. Akkor is, ha ez a belső hang néma,

⁶²² *The Book on Adler*, op. cit. 256.

mint Szókratésznél. És akkor is, ha a legfőbb parancsok áthágását követeli, mint Ábrahámnál.

Éppen ez az életmű legdrámaibb dilemmája – és talán legnagyobb hatású műve: a *Félelem és reszketés*, a maga ábrahámi hallgatásával, és az emberáldozatról szóló archaikus történetével. Amint a rejtőző szerző, a tétova narrátor: az ember „akiről szó van”, a történet angyalaival, démonaival és mesebeli lényeivel újra és újra megközelíti a megfogalmazhatatlan ellentmondást, a legfőbb paradoxont, az abszurditás kommunikálhatatlan és feltétlen imperatívuszát – ahogy ezt Csend Jánosa (Johannes de Silentio) elének tárja. Ezért kell elidőzni itt.

(Félelem és reszketés) A rejtőzések és áttételek mögött és miatt a *Félelem és reszketés* csaknem artikulálatlan vallomásossága – a filológia, biográfia és a záporozóan gazdag utalások tanúsága szerint – azonnal személyes érvényességet ad az elvont dilemmáknak. A távolságtartás felszíne mögött az azonosulás utalásai pontosan kitapinthatóak és egyértelműek, akkor is, ha többféle azonosításra adnak lehetőséget – ám mindre fájdalmasan. A szerző – illetve a szerző szerzője: Kierkegaard – éppen annyi idős műve megalkotásakor, mint Izsák volt az áldozattá válás közelében⁶²³, s éppúgy „egyetlen fia” apjának, mint az ótestamentumi gyermek: vagyis sehogyan sem. Hágár története ugyanis, és ekként az ágyastól született másik fiú – ismét csak elgondolkodtató analógiákkal a cselédtől világra jött Kierkegaard-ral – már a mű elején hangsúlyosan megjelenik⁶²⁴, mégpedig annak illusztrációjaként, amit az apának a fiával szembeni kötelessége jelent: a meggyilkolni tervezett Izsák árnyára így vetül az elűzött Ismaelé. Ha pedig mindez nem elegendő, Kierkegaard még utal a Koránra is

⁶²³ Lásd: *Fear and Trembling*, op. cit. 343.

⁶²⁴ *Fear and Trembling*, op. cit. 13.

mint a történet egyik forrására⁶²⁵, amelynek követői közismerten Ábrahám idősebb fia: Ismael nemzetsége volna.

Az apával való azonosulás lehetősége kínálkozóan tűnik, hiszen elsősorban az ő hite, vívódása és döntése a mű valóságos tárgya. Filológiai és biográfiai utalások ugyanakkor a feláldozni kész, legdrágább lényben, továbbá a szöveg nagyon is személyes hangsúlyjaiban Regine Olsent sejtik, akinek elutasítása – látszólag magyarázhatatlan feláldozása – éppolyan néma, abszurd és feltétlen volt, mint Ábrahám döntése. Így a szerző az áldozattevő, és az oltárra emelt szerelmes a legkedvesebb fiú.

Az áldozat meghatározásának variációival a további azonosítási lehetőségek is megsokszorozódnak. Izsák a keresztény hagyományon belül közismerten Krisztus előképe volt, így az áldozóban ott sejlik Isten is – az apa, a Mindenható. A feláldozott fiú képében pedig, az Úr szent túsaként ott láthatja önmagát is Kierkegaard, jó okkal, de láthatja szerelmesét is – és láthatja végül a kost: az abszurd parancs egyetlen valóságos áldozatát.

Fontos volna közbevetni, hogy a szereplők közül legalább három angyalként is megjelenik – akár a hagyományban, akár annak ábrázolásában, valamint a mű vázlataiban: Isten angyalként áll Ábrahám mellett Kierkegaard jegyzeteiben rögzített látomása szerint, angyalként jelenik meg Krisztus is, Izsák is az előzményeket őrző tradíció fontos műveiben, és mindezekre szinte utal a bibliai angyal, az epizód népszerű ábrázolásokban megörökített, közismert szereplője, aki a legfontosabb ponton lép közbe: a gyermek-áldozatot cseréli el, az embert az állatra. És bizonyosan ennek az eseménynek a közismertségére épít a szerző, amikor feltűnően és merészen kimondatlanul hagyja.

Hasonlóan beszédes, s a rejtett iróniát a paradoxonig mélyíti, amikor az apának a fiával szembeni kötelességéről szólva felsorakoznak a gyermeküket elpusztító apák, szinte egy ellen-Oidipuszi panoptikumban: Agamemnon

⁶²⁵ Lásd: *Fear and Trembling*, op. cit. 241.

(Euripidésztől), Jefta (az Ótestamentumból) és Julius Lucius Brutus (Liviustól) – Iphigeneia, Jefta lánya és Titus, illetve Tiberius Brutus apai meggyilkolásának történetével. És ismét csak fontos mozzanat, hogy a három történetből kettő lányról szól.

Nincs szó a szerteágazó hagyomány másféle gyermekgyilkosságairól, sem Kronoszról, sem Don Carlosról – míg Oidipusz története, s a benne rejlő gyermek-elutasítás (mely az apagyilkosság közismert előzménye, és az orákulum szavai nyomán „preventíven” tudatos, szemben az apagyilkosság öntudatlanságával) a szerző előtt bizony jelen volt. Erre később Silentio utal is, a görög tragédia „vaksága” kapcsán⁶²⁶ – mely a műfaj leglényegesebb vonása, és éppen a látszaton túli látásról szól – s így tűnik fel Oidipusz kései, tragikus megvilágosodása, illetve annak előképe: a vak Theirésziász katasztrofális lényeglátása.

Az apa mindenek feletti nagyságának és szörnyű igazának bizonyítása a *Félelem és reszketés* narrációjának alaphelyzetét határozza meg: már az elején utal a szerző arra az emberre, „akiről szó van”, s aki újra és újra nekirugaszkodik az ábrahámi útnak – a megértés bűvöletében akarja ismételni az ősi lépteket⁶²⁷. Minden nekirugaszkodása nyomán – és miatt – természetesen egyre kevésbé képes rá, míg újra és újra „elzarándokol” Morija hegyére⁶²⁸: pontos szóval jellemezve a gyilkossági kísérlet kultusszá válásának ellenállhatatlanságát, és éppen a kultusz által meghiúsított, valóságos megközelítését.

Azok a léptek azonban, amelyek a szerzőt közel vezetnék a hallgatag pátriárkához, sokszor szerelmi történetekből erednek, így minden megközelítésben, illusztrációban, utalásban felbukkannak a – csaknem kivétel nélkül boldogtalan, vagy a boldogság lehetősége előtt megszakított – románcok: a sors által meghiúsított összetartozások krónikái.

⁶²⁶ *Fear and Trembling*, op. cit. 84.

⁶²⁷ *Fear and Trembling*, op. cit. 35–7.

⁶²⁸ *Fear and Trembling*, op. cit. 14.

Így mutatkozik meg a hercegnő szerelme, így az akarata ellenére megházasított lány története, a parókás széptevő felsülése, vagy éppen a Delphoi-beli menyegző készülődésének kudarca – illetve súlyos szimbolikája: amelyben a meghasonlott szerelmes egyenesen templomrablóként azonosítható⁶²⁹. Itt végre a sors is megpillantható, hiszen a történet konklúziójaként a parancsolatot megszegő Ábrahám logikájának inverze érvényesül: az ég tiltja el azt, amit az ég tett lehetővé. Ábrahámnál pedig megparancsolja azt, amit tilos megtenni.

A megidézett szerelmek sorából kiemelkedik még Sára és Tóbiás története is, ahol sors és ég éppen hogy nem lehetlenné teszi a beteljesülést, hanem a hétszer hiábavalóan megkísérelt odaadást, a betöltetlen vágyat közvetlen angyali beavatkozás koronázza meg: Ráfáelé. Az apokrifben, vagyis a szerző forrásában, de nem művében. Az angyal azonban – és ez ismét csak feltűnő hiány – nem szerepel a történetben, ahogy a boldogságot ígérő és majd megteremtő mágikus megoldásról sincs szó, s ennek elmaradása éppen itt rendkívüli jelentőségű. Kierkegaard nemcsak pontosan tudja, de Andersen kapcsán utal is arra, mennyire közismert, amiről ő itt, most hallgat. A szerelmes démon, aki hét vőlegény számára nem engedte szabadon Sárát⁶³⁰, éppen úgy az itt elmondott történeten kívül marad, mint a szabadítás csodája és a szabadítást lehetővé tevő égi tanács – a kedves arkangyal egész működése, aki vezette és meggyőzte Tóbiást, és aki a szabadító *Útitársa* lett – hiszen éppen ez Andersen meséjének címe. De csakis így értelmezhető, ezekkel az elhallgatásokkal Kierkegaard intenciója: az angyal és démon „interiorizálása”, a személyiség belső erejévé vagy kételyévé alakítása, mely többnyire kommunikálhatatlan, és mindig sorsszerű. Így teljes azonosulása Sára boldogtalanságával, akinek sorsa volt, hogy nem adhatta oda magát. Így érthető végletesen és hitelesen, ha

⁶²⁹ *Fear and Trembling*, op. cit. 89.

⁶³⁰ Lásd: *Fear and Trembling*, op. cit. 187., illetve *Félelem és reszketés*, op. cit. 102. (A magyar fordításban „szellem” szerepel.)

nem is a történet hiteléről van szó, az ugyanis a szerző szerint talán ellentmondana ennek a mélyebb, súlyosabb és sorsszerű hitelnek. Mert ez a sors – és erre utal paradox erővel a szerző hangsúlyozottan női szemszöge: hogy még Tóbiás apokrif könyvét is Sára történeteként mondja el – elsősorban az övé, az ő sorsa, ahogy a Reginát elutasító feltétlen és irracionális döntésben beteljesült, amelynek motívumai bár sokfelé sejthetők⁶³¹, de amely végül és természetesen ugyanarról szól, amiről a könyv maga: a hitről. A történet fonákjaként. „Ha lett volna hitem”, emlékezett később Kierkegaard, „Reginével maradok”⁶³².

Akinek gyöngéd figyelemmel megrajzolt alakja felfelbukkan a szövegben, vélhetően inkább Iphigeneia képében, semmint a külsőségeiben sejtetett, belső meghasonlásaiban azonban nemigen követett Izsákéban. A görög szűz ugyan mindössze a „tragikum” világához tartozik, de hát maga az ifjú koppenhágai hölgy nem tette-e túl magát Kierkegaard elvesztésén? Míg a férfi abszurd hittel maradt hű ahhoz a szenvedélyhez, amelynek engedve elutasította szerelmét, addig a nő hozzámert egy „Fritz”-hez⁶³³, és még arra is képes lehetett, hogy boldog házasságban éljen vele.

Iphigeneia történetében mind a kimondott, mind a kimondatlanul jelenlevő mozzanatok egyaránt rendkívül beszédesek. Silentio már a kezdetben „haragra gerjedt istenségre” és „az ég rosszindulatára”⁶³⁴ utal, mint amit az emberáldozattal meg kell békíteni – pedig hát több okkal szólhatna bűnös halandókról és vaskos blaszfémiáról. Agamemnon a történet előzményeként ugyanis Artemisz szent

⁶³¹ Ennek biográfiai irodalma igen gazdag: az indokok a polgári élettől való viszolygástól az ifjúkori trauma okozta kétségbeesésen (impotencián) át a titkolt epilepsziáig vezetnek – ezek értelmezésére itt nincs módunk.

⁶³² Lásd: Green, R. M.: *'Dereloping' Fear and Trembling*. In: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. (Ed.: A. Hannay, G. Marino) Cambridge University Press, Cambridge, 1998. 276.

⁶³³ Johann Frederik Schlegelről van szó, akihez Regine Olsen később feleségül ment.

⁶³⁴ *Félelem és reszketés*, op. cit. 97.

ligetében unaloműzésből vadászgatva ölte meg a szarvasünet, vagyis az istenség birtokán az istenség egyik alakváltozatát. Hallgat Silentio arról is, hogy az engesztelő áldozatnak szánt gyermeket a csavaros eszű Odüsszeusz tanácsára azzal csalják Auliszba, hogy a legnagyobb görög hős: Akhilleusz kéri feleségül. Silentio a szövegben utal a büszke vőlegényre, s arra, hogy „Görögország bájos lányai fölragyognak a lelkesedéstől”⁶³⁵, elhallgatja azonban, hogy a nász testi-lelki előkészületei folytatódnak majd, váratlan fordulattal, a véres oltáron, és hogy a vőlegény büszkeségét beárnyékolhatja az ártatlan lány odaadó gyanútlanlansága. És feltehetően azért kell éppen Iphigeneiának elpusztulnia, mert – az azonosulás újabb alkalmaként – az ő neve egyben a megbántott halhatatlan: Artemiszé is⁶³⁶, mint ahogy az elejtett vad is az ő megjelenési formája volt: az ifjú szarvastehén. Így állhat helyre az égi és a földi egyensúly.

Az oltárra majd az állat vére fröccsen – mint közismert. Az istennő az utolsó pillanatban kicseréli egyik szinonimáját (Iphigeneiát) a másikkal (szarvas), jelezve egyben azt a fordulópontot, amely az archaikus kultuszban ekkor lezajlott: az emberáldozat individualitása (sőt, amennyiben gyermekáldozatról van szó: tragikussá „fokozott” individualitása) felcserélődik az állat feláldozásának szent rutinjával – ám utal egyben a folyamat ambivalenciájára is: a megmentett leányt a tauruszok földjére repteti, s papnőjeként azzal bízta meg, hogy a barbárok között folytassa tovább a szent gyilkosságokat.

Hogy ennek az epizódnak Silentio nemcsak tudatában volt, de épített is közismert voltára, azt a művön belüli későbbi utalás elárulja: a görög tragédiák felidézése között ott van az *Iphigeneia a tauruszok földjén*⁶³⁷, és ezzel ott van a történet folytatása: hogy fivérét, a barbárok földjére látogató

⁶³⁵ *Félelem és reszketés*, op. cit. 98.

⁶³⁶ Kerényi, op. cit. 401–4.

⁶³⁷ Lásd: *Fear and Trembling*, op. cit. 84.

Oresztészt kellene az istennőnek feláldoznia, aki éppen Artemisz égből lehullott szobraért érkezett oda⁶³⁸.

A testvér vezeklő utazása – jelképesen bár, de – ugyanattól az oltártól indult, ott, az auliszi síkon, mely Iphigeneia sorsa nyomán később megpecsételte Agamemnonét, majd Klütaimnésztráét – és így tovább, egészen az erinnüszöki és a tauruszoki. De: Artemisztől Artemiszig.

Mindez nem volna több fontoskodó lábjegyzetnél, ha a szerző nem térne vissza műve végén rendkívül hangsúlyl Artemiszhez: mégpedig konklúziószerűen és enigmatikusan. Felfedve, ami többnyire rejtve marad, hacsak alapvető szerepe nem igényli megmutatkozását és fontos funkciója beteljesítését.

A keblekről van szó, természetesen. Amelyekre legelőször az áldozatról szóló Silentio utal: „Jaj kebel” kezdi, „és orca, szőke / Hajfürtök”⁶³⁹, folytatja. De az erotikát itt transzcendencia hatja át: nem a tétova vágy vagy a szívre célzó kés miatt meztelenítik le (félig) Iphigeneiát, hanem mert Artemisz papnői – görög ábrázolásokról ismertén és vázaképekről emlékezetesen – szabadon hagyták mellüket.

És itt ismét csak a szerzői azonosulás újabb jelzéséről van szó, ha már Silentio másként nem juthat a „jaj kebel” közelébe. Az író ugyanis korábban *Előljáró megnyilatkozásban*, pontosabban *Preliminaris Expectoratióban* elemzi a felvetett kérdéseket: az olvasó számára talán különösen, de még ismerősen csengő latinból kihallható az ex-pector etimológiája, és ennek megfelelő jelentése – a mellkasból, vagy inkább a kebelből való, hiszen ott lokalizálható a szív, az érzelmek székhelye⁶⁴⁰. Is.

Ezt pedig megelőzte, ismétlődve, fontos és jelképes szerepben a „befeketített mellek” enigmája, annak illusztrációjaként, hogyan is kell valami elementárisan vonzót

⁶³⁸ Kerényi, op. cit. 404.

⁶³⁹ *Félelem és reszketés*, op. cit. 98.

⁶⁴⁰ Lásd: Blanchette, O.: *The Silencing of Philosophy*. In: International Kierkegaard Commentary, op. cit. 39.

megfosztani hatalmától, hogyan lehet „bűn nélkül”, „borzasztó eszköz nélkül”⁶⁴¹ elválasztani azt, aki a legközelebb van hozzánk, s hogyan lehet elfordítani őt a mindaddig éltető, testi-lelki forrástól.

A Genézis feljegyezi – és nemigen található hasonló epizód a Szentírásban –, hogy „Ábrahám pedig nagy vendégséget szerze azon a napon, amelyen Izsák elválasztaték”⁶⁴². *Silentio* évezredekkel később úgy ír az ünnepség apropójáról, hogy anya és gyermek ilyenkor „együtt szenvedik hirtelen fájdalmukat”, egyben reményének ad hangot, hogy az inkognitót öltött mell helyett már „készen van az erősebb táplálék”⁶⁴³.

Nincs készen. Talán nem is lehet. „Szerencsés, akinek nem kellett befeketítenie önmagát – írja a szöveghez fűzött vázlataiban Kierkegaard –, akinek nem volt szüksége pokoli utazásra”. Mert feltehetően erről szól az enigma. Nem kimondva természetesen, hanem rejtettebben és ezért gazdagabban, ugyanakkor az éreztetett emfázistól szinte vallomásosan: „aki megmagyarázza ezt a rejtélyt, az megfejtette az életemet”⁶⁴⁴ – fejezi be tehát a gondolatmenetet jegyzeteiben Kierkegaard, feketén, mint a keblek és immár életfogytiglan az „erősebb táplálékon” böjtölve.

A felnövekedés veszi ezzel kezdetét, az elválasztást követő elkerülhetetlen önállósodás, a fájdalmas és visszavonhatatlan individualizáció, a saját személyiség elkülönülése eredetétől és önálló meghatározása – távolodás a szülőtől, létrehozótól, a mindenható bizonyosság eredetétől. A refrénszerűen ismétlődő passzusokban, a gondolatritmus változtatásokkal gazdag fokozásában attól az asszonytól távolodik, az anyától, akinek alakja, emléke Kierkegaard saját életének kísérőjeként, műveiben – sőt, még a naplókban, papírokbán, levelekben – mégoly halványan sincs jelen. Az apa vonásai pedig egyszerre

⁶⁴¹ *Félelem és reszketés*, op. cit. 17–8.

⁶⁴² Mózes I. könyve 21:8

⁶⁴³ *Félelem és reszketés*, op. cit. 20–1.

⁶⁴⁴ *Fear and Trembling*, op. cit. 242.

mutatják azonosulással a szerzőt és benne saját apját, mindezekon túl a próbatétel istenét is – hiszen végső soron az ő távolsága lesz egyes-egyedül kérdéssé: parancsa ugyanis az ősi istenségé, aki barbár hatalomként a gyermeket akarja, de megnyilatkozásának módja és hatalmának természete már a hit modern dilemmáinak árnyait vetíti az archaikus égre.

Ábrahám maga is visszahátrálna az autonóm hitet követelő tragikus felnőtté válásból azzal, hogy – legalábbis Izsák kedvéért – hirtelen „bálványimádónak”⁶⁴⁵ nevezi önmagát, így értelmezve mindkettejük számára a monoteizmus előtti hívő brutalitást, s a Parancsolatok között is így tájékozódik: ha egyszer „faragott kép” híve, gyermekgyilkos is lehet. Ennek előzményeként, nemrég Berlinben, Schelling előadásait hallgatva Kierkegaard jegyzeteiben rögzítette a Baál-kultusz emberáldozatának hagyományát, majd a mitológiai incidenciákat követte, ahogy az áldozat fogalma a görög, héber, perzsa tradícióban átalakul⁶⁴⁶. Amelyek között az elsőszülött feláldozása visszatérő motívum⁶⁴⁷, a meggyilkolt gyermek története és mindig véletlenszerű „epikája” így őriz valamiféle egyetemesebb és archaikusabb szükségességét. Azt, aminek változásáról itt és így szólni akart.

Amelynek hatalma akkor válik csakugyan rémisztővé, amikor magán a Mindenhatón is érvényesül. Ez a törvény tehát önála is hatalmasabb. Régi egyházi tradícióként a teológiai gondolkodásban úgy jelent meg a fiát feláldozó Ábrahám, mint a keresztények istenének előképe, akinek szerepe feltétlen, döntő és abszurd fia kereszthalálában⁶⁴⁸.

A korai patrisztikától eredő hagyományt Kierkegaard – naplóbejegyzése tanúsága szerint⁶⁴⁹ – jól ismerte, és értelmezése így okozhatott számára „álmatlanságot”.

⁶⁴⁵ *Félelem és reszketés*, op. cit. 17.

⁶⁴⁶ *Berlini töredék*, op. cit. 92–5.

⁶⁴⁷ Lásd erről: Buber: *A próféták hite*, op. cit.

⁶⁴⁸ Green, op. cit. 270.

⁶⁴⁹ Már egy 1839-es utalásban is – lásd: Green, op. cit. 270.

A gyilkosság pillanatában – írta egyik vázlatában – „Jehova láthatóan áll Ábrahám mellett”⁶⁵⁰. Az angyal nem jelenik meg, hacsak nem Isten volna ez az angyal, aki természetesen lehetne, hiszen a szövegben korábban angyalként már feltűnt a Mindenható: amikor Jákobbal küzdött, s aminek következményeként a pátriárka a legnagyobbá vált⁶⁵¹. De ebből a nagyságból is vezetnek utak tovább, s nemcsak Jákob számára, de Isten előtt is: az önmagával folytatott küzdelmen – és győzelmen – keresztül.

Silentio végleges szövegváltozatában Isten eltűnik Ábrahám mellől, angyal sem jelenik meg, csak a kos, hirtelen, önmagában, mint kései és váratlan felelet Izsák aggódalmas kérdésére, hogy hol is van az égőáldozat kelléke? Ábrahám „ironikus”⁶⁵² feleletét, hogy Isten majd gondoskodik róla, váratlanul tölti meg jelentéssel „Isten kosa”, s a rajta rituálisan végrehajtható égőáldozat.

Az állat megjelenése jóval több pusztá ótestamentumi idézetnél, és – a műhöz készült jegyzetek, vázlatok, feljegyzések tanúsága szerint – „Silentio” ezzel is tisztában van. Schelling előadásaiból – is – tudja Kierkegaard, hogy nemcsak az ősi egyiptomi Nap-istennek van kosfeje, de a héber hagyományokban is kiemelkedően fontos ez az archaikus, totemisztikus lény – akinek különös identitása nem csak az áldozat tárgyából illeszthető Izsákéra⁶⁵³, de utalásai révén is. A szövegben folyamatosan jelenlevő görög párhuzamok, az antik kontextusban megidézett Ótestamentum pedig felrajzolja a görög kos-istent: Hermészt⁶⁵⁴, aki a mitológia szerint egyszerre volt „kos-atyja” és „kosvivő”, és akinek pásztori, útmutató, lélekvezető szerepe azonosságának és hagyományának egyik legfontosabb eleme.

⁶⁵⁰ *Fear and Trembling*, op. cit. 267.

⁶⁵¹ *Félelem és reszketés*, op. cit. 24.

⁶⁵² *Fear and Trembling*, op. cit. 118.

⁶⁵³ Thomas Mann *József és testvérei* című regényében az öregedő Izsák kos-szerűségét egyik legfontosabb vonásaként ábrázolta (archaikus hagyományok alapján).

⁶⁵⁴ *Savino: Angyalí üdvözlét*, Kerényi, op. cit. 102–3.

Izsákban azonban nemcsak Krisztus előképét ismerhette fel a vallásos hagyomány⁶⁵⁵, de az angyal-isten fiaként akár angyalt is – ahogy ez másféle tradícióban⁶⁵⁶ nyilvánvaló, s ahogy klasszikus ábrázolások is sejtetik.

Kierkegaard számára azonban a közvetítés lényei hangsúlyosan kiszorulnak az eseményekből, itt nincs mód közbenjárásra vagy transzcendens magyarázkodásra – a hit feltétlen parancsa nem fér össze sem égi bizonyossággal, sem földi logikával. Ugyanakkor a résztvevők „angyalosodása” elgondolkodtató, vagyis megjelenniük odafönről nem szabad, de a földi döntéseikkel a hit történetét alakító szereplők szinte valamennyien lehetnének efféle égi lények.

Izsák és Ábrahám Morija hegyén szembesülnek hittel, halállal, abszurdummal és isteni kegyelemmel – és a helyszín igen lényeges: az angyalok egykor a teremtéshez szükséges porért jöttek el ide⁶⁵⁷ –, majd a Templom emelkedett itt, ugyancsak az égi lények védelmét élvezve. Innen indulnak vissza, és ez a hazaút sem Iphigeneiának, sem Jefta lányának, sem a többi áldozatnak nem adatott meg. Silentio sejteti, hogy a visszaút aligha könnyebb, mint a hegy felé vezető, ha persze visszafelé apa és fia között már valamiként megoszlott az odafelé még szinte elviselhetetlen súly.

A történet elmondásához vázlatokkal közelítő Kierkegaard másféle értelmezési lehetőségekkel is megpróbálkozott, s ennek nyomai jegyzetekben, utalásokban, metaforákban felfedhetők. A hegyen például a fiára néző apa „méltóságtelet fűrtjei úgy kanyarogtak a fején, mint a fűriák”⁶⁵⁸ – írja korábban a szerző, itt tehát a bűnöst üldöző antik szörnyek kölcsönözték szörnyű vonásaikat a pátriárkának. A történet egyik legfontosabb tanulsága azonban, hogy az apa nem tud beszélni, mert „Ábrahámot nem lehet közvetíteni, és ez így is

⁶⁵⁵ Ennek egyik legfőbb forrása: A Zsidókhoz írt levél 11:17.19.

⁶⁵⁶ Izsákot angyalként látja a haszid hagyomány is – lásd Buber: *Haszid történetek*, op. cit. I. 228.

⁶⁵⁷ Lásd például: Képha, op. cit. 86.

⁶⁵⁸ *Fear and Trembling*, op. cit. 241.

kifejezhető: nem képes beszélni”⁶⁵⁹ – a kifejezés ezért úgy jelenik meg, mint „fügefalevél”, vagyis a szemérem elfedésének alkalmi eszköze, a kiüzetés során, az ártatlanság és közvetlenség leáldozásakor szükségessé vált kellék, ám olyasmi, ami éppen az apák számára – szinte tabuszerűen – nélkülözhetetlenül fontos. És ez az utalás, az elfedés alkalmá sokat mond a kifejezés kísérleteiről – voltaképpen Johannes de Silentio törekvésének egészéről, ami minden szépségében és kínjában arra szolgál, hogy elfedje, ami egykor mindennek az eredete volt. A nemzetsége – és ezért Izsák ágyékára nyíltan utalhat is, a fiú szemérme ugyanis nem tabu – de főként: a feltárhatatlan, kifejezhetetlen, mindennél rettenetesebb kellékre: a hitre.

Mert akit Isten megáld, akár magjában, népében vagy éppen méhének gyümölcsében, azt „ugyanazzal a mozdulattal meg is átkozza”⁶⁶⁰ idézi fel Silentio a kereszténység számára legfontosabb fiúáldozat előzményét: a csodálatos fogantatást. Az angyali üdvözlést. Ami Ábrahám közlésképtelenségének, megtörhetetlen magányának, az abszurd választásának közegében merül fel: „Bár csodálatos módon szülte Mária a Gyermecket, a szülést mégis úgy élte át, mint minden nő, az pedig a félelem, a szükség és a paradoxon órája”⁶⁶¹. A hinni képtelen Silentio a hit misztériumának felidézésekor nemcsak a kánontól és a tradícióba épülő apokrifoktól tér el, de zárójelbe teszi ennek számos konvencióját – tagadva annak érvényességét például, hogy Mária mégiscsak „pompás környezetben egy mennyei gyermekkel játszadozik”⁶⁶². De hát miként fér össze a csoda közelségével a szorongás, szükség és paradoxon – mikor végül is a Megváltó jön világra? „Az angyal szolgáló szellem volt ugyan, de nem volt

⁶⁵⁹ *Félelem és reszketés*, op. cit. 102.

⁶⁶⁰ *Félelem és reszketés*, op. cit. 112. Ugyanez angol fordításban: „lehelet”, aminek isteni jelentősége hagyományosan elementáris erejű – lásd: *Fear and Trembling*, op. cit. 65.

⁶⁶¹ *Félelem és reszketés*, op. cit. 112.

⁶⁶² *Félelem és reszketés*, op. cit. 112.

szolgálatkész,⁶⁶³ jellemzi az üzenet lényét, vagyis természetét a narrátor, hiszen egyedül Máriával közölte a hírt, akit ennek nyomán lát „megsebzettnek”: áldottnak, átkozottnak – de feltétlenül engedelmesnek. Ahogy kimondja a Szűz az ábrahामी szavakat: „Imhol vagyok”. Nincs szó a beszédes evangéliumi megdöbbenésről: „Micsoda köszöntés ez?”⁶⁶⁴, sem a bizonyosságról, hogy általa teljesedik be az isteni ígéret, és éppen ezért lehet ő Isten anyja – folytatódik a gondolatmenet –, mintha ez a sebzettség és az abszurd feltétlen elfogadása teremtené meg e világon Istent. Az angyal ennek során éppen nem a bibliai magasztalás, örvendezés, boldogság hírnöke⁶⁶⁵, és a megváltásé, ne feledjük – hanem a kiteljesedő szorongás, szükség és paradoxon előidézője. Megsebző lény. Nincs szó a hagyományból ismert – az apokrif evangéliumokban rögzített, majd elsősorban az ábrázolói kánonba integrált – gyönyörű epizódokról: Mária felnövekedéséről, idilli lánykoráról a templomban, sem a jászolról és a Három királyokról – noha mindezek szinte elengedhetetlen mozzanatai lettek a Megváltó világra jövelele káprázatos tablójának, az Angyali üdvözllet elképzelésének és megidézésének. Hanem az abszurd parancsról van szó, és annak elviseléséről. Mintha erőszakot tennének.

Senki sem értette meg Máriát – írja Silentio⁶⁶⁶, és ez a nem-értés itt is ábrahामी jelentőségű. A *kereszténység iskolájában* Anti-Climacus majd az értetlenség részleteit is felidézi: a „megesett lány” férjét, a szegény, öreg ácsot, majd pedig koldusok, leprások és vámosok csapatát, akik követik fiát, a „szegény ördögöt”⁶⁶⁷. Mintha végképp eltűnének a transzcendens utalások, el a tradicionális díszletek, hogy semmi ne törhesse meg az ég mindennél beszédesebb hallgatását.

⁶⁶³ *Félelem és reszketés*, op. cit. 112.

⁶⁶⁴ Lukács evangéliuma 1:28–30

⁶⁶⁵ Lukács evangéliuma 1:46–50

⁶⁶⁶ *Fear and Trembling*, op. cit. 65.

⁶⁶⁷ *A kereszténység iskolája*, op. cit. 80.

Ez azonban – paradox módon – éppen nem a szentség „kiszorulását” jelenti a világból, hanem sajátos metamorfózisát, a képzelet és megidézés konvencióinak tagadását, ám másként szinte észrevehetetlen, legapróbb mozzanataiban is felismerhető jelenlétét. Az angyalok nem feldíszített statiszták, hanem az abszurd és csodálatos pillanat szolgálói, ha van értés, az csak ebből eredhet. Silentio ezért érezheti – a történet rekonstruálása során – a létezés örömét egy patkány surranásában a csatornarács alatt, az adóvégrehajtóra emlékeztető férfiban ezért láthatja a végtelenség lovagját, a sült báránylevesre és friss salátára vágyakozásban pedig az ótestamentumi étvágyat⁶⁶⁸ – ahogy az egész hétköznapi világban annak bizonyosságát, hogy „a hit nem a szív közvetlen hajlama, hanem a létezés paradoxona”⁶⁶⁹. Színéről és fonákjáról. Názáretben és Koppenhágában.

A szemlélet feszültsége, különös iróniája és megrendült komolysága azonban minduntalan új és új alakot keres. Silentio egész műve keretétül ezért annak az újféle homogeneizációnak a hatalmát villantja fel, amely mintha az „örök” dilemmák új kontextusát teremtette volna meg: a gazdaság hatalmának általánossá válásával és behatolásával a mindennapokba. A „dialektikus líra” ugyanis egy „Wirklicher ausverkauf”⁶⁷⁰ leírásával kezdődik, a könyv lezárásában pedig a tőzsde-manipuláció meglepő eseményei tűnnek fel. Jelentős kortársak – mások mellett Marx és Engels – mindennél hatalmasabbnak vélték ezt a homogeneizációt, amelynek Kierkegaard (közismert tőketulajdonosként) haszonélvezője volt, de fundamentalista opponense is (tőkéjét felélte ugyan, de elítélte és elutasította a kamatszédést). Sem pragmatikusan nem fogadta el, sem teoretikusan nem vélte úgy, hogy ez a folyamat – ha áthatja is a világot, ha „dialektikusan” majd

⁶⁶⁸ *Félelem és reszketés*, op. cit. 61–4.

⁶⁶⁹ *Félelem és reszketés*, op. cit. 78.

⁶⁷⁰ *Félelem és reszketés*, op. cit. 7.

ellentétébe csapna is át, ha úgymond fejlődést idézne elő – azért „tovább” vezetne. Nem.

Pedig az egész mű erről a „tovább”-ról szól. Egyszerre ironizálja a korabeli koppenhágai szellemi divat szölamait: a „Tovább kell menni, tovább kell menni”⁶⁷¹ üres nyüzsgését – ám drámaian kérdezve, hogy mi is van a gondolkodáson „túl”, és miként létezik arrafelé „tovább”?

Erre válaszul jelenik meg a *Félelem és reszketés* lezárásakor a „homályos Hérakleitosz”⁶⁷², és híres szavai a lépésről és a folyóról. Itt nemcsak a mozgásról van szó, inkább annak az egyetlen, ám mindennél lényegesebb mozdulatnak a megtételéről, amelyre a hit lovagja képes – Silentio azonban nem. Ám a mozgásra való képtelenség annak bölcséleti „tovább”-ját idézi meg, ahogy Hérakleitosz egyik tanítványa nemcsak a folyón való ismételt áthaladást tagadta, de a mozgást magát, s ekként változtatta eleatikus mondattá a zseniális felismerést⁶⁷³. Amelynek cinikus cáfolatával kezdődik majd a következő mű: *Az ismétlés*, mégpedig Diogenész fel-alá sétálásával – ám a *Félelem és reszketés* mozgásra utaló konklúziója, kimondva is és sejtetve is sokkal többet tartalmaz ennél.

Az antik zseni, Hérakleitosz ugyanis írásba fektetett gondolatait – mint „vértzetét” – Artemisz templomában helyezte el⁶⁷⁴, annak az istennőnek a szentélyében, akinek alakja a tragikus hősré és a cselekedeteiből eredő történetre már többször rávetült, s aki fontos szerepben tűnik fel az írás lezárásában. Ha pedig mindez nem elegendő: Silentio utal a „halhatatlanra”, aki éppen Artemisz templomának lerombolásával alapozta meg hírnevét: Hérosztratoszra⁶⁷⁵, elutasítva az ő fonák dicsőségét – s ezzel, kimondatlanul bár, de a beavatottak (és a gondos olvasók közéjük tartoznak)

⁶⁷¹ *Félelem és reszketés*, op. cit. 219.

⁶⁷² *Félelem és reszketés*, op. cit. 219.

⁶⁷³ *Félelem és reszketés*, op. cit. 220.

⁶⁷⁴ *Félelem és reszketés*, op. cit. 219.

⁶⁷⁵ *Fear and Trembling*, op. cit. 109.

számára a templomban megsemmisített hérakleitoszi „vértet” lángoló cáfolatára is nemet mond. Silentio mond nemet. Hérosztratoszra mint Hérakleitosz radikális tagadója.

Tudjuk azonban – és nincs okunk feltételezni, hogy ezt éppen Silentio ne tudta volna –, hogy egy másféle halhatatlan végképp romba döntötte Artemisz templomát. És ennek romjai maguk alá temették mindazt, ami mozgásról, ismétlésről, tagadásról benne „írásba fektetve”⁶⁷⁶ megformálódott, majd pedig a szentélyben kultikusán megőrződött. A templom ugyanis, amely a világ egyik csodája volt, Epheszoszban állt, a szűz istennő kultuszhelyén⁶⁷⁷. Artemisz hatalmas szobra egyébként – mint feljegyezték – a kis-ázsiai Magna Materéra emlékeztetett⁶⁷⁸, a halhatatlan élet és termékenység jelképére. Ennek a szobornak számos vonása megőrződött Szűz Mária ábrázolói konvencióiban, míg a szárnyas Artemiszben angyali előképet fedezett fel a későbbi művészettudomány⁶⁷⁹, s a szobor fontossága a műben már korábban felsejlik: Iphigeneia ennek mutat be áldozatot, Oresztész ezért érkezik a tauruszok földjére, s ezt viszik majd magukkal onnan.

Az „epheszoszi iskola” János apostol körül alakul ki, s vallástörténeti kutatások szerint működésükre erőteljesen hat az artemiszi hagyomány – a kultuszhelyen rendkívül eleven – ihletőereje⁶⁸⁰. Amelyen azután drámaian kerekedik felül a korai keresztény hit: apokrif források feljegyzik⁶⁸¹, ahogy éppen a szűz istennő ünnepén, János apostol szavainak hatására dől romba a templom, oda lesz a világ csodája – s végleg oda benne mindaz, amit Artemiszben imádni és félni lehetett. És ezzel az is, amit Hérakleitosz – jelképesen – az

⁶⁷⁶ *Félelem és reszketés*, op. cit. 219.

⁶⁷⁷ Rugási, op. cit. 10.

⁶⁷⁸ Rugási, op. cit. 11.

⁶⁷⁹ Godwin, op. cit. 10–11.

⁶⁸⁰ Rugási, op. cit. 11.

⁶⁸¹ *Apokrif iratok. Az apostolok csodálatos cselekedetei*. Telosz, 1996. 20–21.

istennő gondjaira bízott. Ám az már nem csak jelképesen lett oda.

Mert hogy miként „tovább”, azt pontosan leírja Pál apostol a megrendült „Efézusbeliekhez” címzett levelében, új hajlékot ajánlva a régi helyére, határozott és mindenre kiterjedő választ adva arra, amire legfőképpen ő, a zseniális konvertita képes hitelesen felelni – mert saját sorsával tanúsította, hogy az úton, vezessen bár Damaszkuszba, Epheszoszba vagy Koppenhágába, nem feltétlenül a tovább a „tovább”.

(más angyalok) Az iránymutatás, a mennyei bizonyosság keresése, a közvetlenség megnyilvánulása olykor nem keresett efféle áttételeket, s az ég küldöttei az életmű fontos pontjain közvetlenül is megjelentek, és ilyenkor – legyen felvillanásuk bár kölcsönzött, idézett, metaforikus, bármilyen – jellegénél és jelentőségénél fogva vált nagyon is beszédessé. Hiszen közlés volt néma feltűnésük is, vagy éppen hiányuk, netán feltűnően üres helyük.

Mindez azért megfontolandó, mert Kierkegaard mégoly apró utalása – mint Silentio művében láthatunk – rendkívül átgondolt rendszerre épült, s a kimondott mozzanatok által, azokon túl sejthetők a kimondatlanok, a feltűnően elhallgatottak, a közvetetten megidézettek, amelyek a kortársak számára jelenvalóak – evidensen ismertek voltak. Ha pedig a szöveg mélyére merültek, s a széles közönség előtt „titokban” maradtak, szinte még pontosabban fejezték ki az írói intenció jelentőségét, s ennek megfelelő kommunikálhatatlanságát, s a szerző összekacsintását Istennel vagy a filológusokkal.

Az angyalok megjelenése ebben az összefüggésben ugyanilyen lényeges volt, hiszen az égi közlés vagy hallgatás lényeiének felbukkanása annak forrására is rámutatott, s különös kommentár, reflexió vagy éppen polémia része lehetett. Utalt eredetére, jelentését módosította, szövegkörnyezetbe illesztése és használata pedig értelmezésével és újrainterpretálásával járt. Bibliai helyek,

apokrifek utalásai, egyházatyák írásai vagy a hagyományt polemikusan feldolgozó jelentős gondolkodók – elsősorban ismét csak Hamann – kínálták az alkalmat a szellemi és vallásos tájékozódásra, és jelezték, miféle hagyományokat és miért tart elevennek Kierkegaard – akár saját maga, akár fontos alakmásai számára.

Az anygali világ szinte felfoghatatlan különműsége, elementáris erejű kontrasztja *A szorongás fogalmában* mutatkozik meg talán a legegységelműbben, és ismét csak: vallomásosan. „Bűn nélkül nincs nemiség – írja Vigilius Haufniensis –, és nemiség nélkül nincs történelem. A tökéletes szellem sem az egyikre, sem a másikra nem érvényes, és emiatt meg is szűnik a nemek különbsége a feltámadásban, s ugyanezért nem lehet történetük az angyaloknak”⁶⁸². A gondolatmenet pontosan utal a két meghatározó, az e világi létezésben döntő szerepet játszó erő: a történelem és erotikus vágy eredendő idegenségére mindentől, ami tisztán szellemi, s ami majd valóságos jövő idővé válhat. A többi csak elnyújtott jelen. Tovább vagy „tovább”.

Az arkangyal története – miként Haufniensis utal Mihályra – tehát nem létezik, ahogy az általa generált eseménysor sem lehet az övé. És még az ekként meghatározott történelem sem azonos mindazzal, amit például a jelentős 1840-es években akár Dániában, akár Európában a história jelenthetett⁶⁸³, bármennyire sorsfordítónak tűnjék is. Az arkangyaltól eredeztethető történelem a bűnbeeséstől húzódik az Apokalipsziszig, de még ez is mélyen a „tisztá szellemek” világa alatt marad. Távol az angyaloktól, szinte érintetlenül hagyva az eget.

⁶⁸² *A szorongás fogalma*, op. cit. 59.

⁶⁸³ Ezt egy esszémben pontosabban is kifejtettem: Nagy A.: *Søren Kierkegaard's Concept of the Authority of the People: Can Democracy Be Excused Before God?* In: *Anthropology and Authority*. (Szerk.: P. Houe, D. Marino, S. H. Rossel) Rodopi, Amsterdam – Atlanta, 2000.

A Koppenhágai Örkdőként jellemezhető szerző úgy összegzi majd konklúzióit, hogy „Egy tökéletes szellemet nem lehet nemileg meghatározottan elgondolni”⁶⁸⁴, és ezzel eltekint attól, hogy Mihály nemileg azért mégiscsak azonosítható. Ezzel azonban pontos és indirekt ítéletet mond más alakváltozatainak korábban nemileg nagyon is meghatározott szellemeiről: *A csábító naplóját* komponáló Johannestól a ravasz Constantin Constantinusig, az elhagyott asszonyok szellemi „sziluettjeitől”⁶⁸⁵ a szinte hermafroditisztikus érzékenységgel megáldott Silentióig – széles skáláját villantva fel annak, miféle remekműveket teremt és miféle szellemi konklúziókhöz vezet a nemileg egyértelmű, vágyteli tökéletlenség.

A szellem világról szólva Kierkegaard azonban később hangsúlyozza – a *Tizennyolc építő beszéd* egyikében –, hogy a legmagasabb rendű megbízatás is csak kitérő, és talán ezért – és itt a metafora döntő jelentőségű –, hogy az angyalok kirajzása olyan gyönyörű, „ahogy visszatérésük Isten trónusához is olyan gyors, hogy semmi idejük ne maradjon arra a kísértő gondolatra, hogy voltaképpen a saját dolgaikkal törődnek”⁶⁸⁶. Mert ezek szerint a kísértés ellen nekik is védekezniük kell, az önreflexió számukra is kockázatos, a szépség és sebesség pedig mintha különös szinonimává válna előttük: a szellem világában, mint a sajátjukban.

Sajátos „közlekedésüket” ehhez kapcsolódó megbízatásaik határozzák meg, így például az, hogy ők továbbítják az imát Istenhez – mint egy későbbi passzus utal rá –, de mindjárt meg is ítélik: az angyali pillantás előtt semmi nem maradhat rejtve, a tiszta szellemek jól látják, hogy a fohászt Istennek szánták-e vagy sem, hogy „formája” árulkodik-e kételyekről vagy a legbelsőbb, a feltétlen odaadás kifejezése, hiszen

⁶⁸⁴ *A szorongás fogalma*, op. cit. 94.

⁶⁸⁵ Lásd: *Vagy-vagy* op. cit. 'Árnyképek. Pszichológiai időtöltés' című fejezetét.

⁶⁸⁶ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 282.

másként minnek vele a magasba emelkedni⁶⁸⁷. Ez pedig a maga kínjaival viaskodó Kierkegaard számára felért egy „istenítélettel” – mint: „angyalítélettel” –, ha saját fohászaira és vallomásaira gondolt.

Hasonlóan archaikus angyali szerep átvételére és sajátos újraértelmezésére utal egy másik beszédben Kierkegaard, mégpedig a lélekvezetés és lélekkísérés felidézésével – amelyet apokrifok és kanonizált szövegek egyként megerősítenek –, bár a XIX. században érvényes határok között. Az angyali asszisztenciát Kierkegaard a halott nagyon is konkrét elvitelével egészíti ki: a gazdag ember pompás temetésével szemben azt írja le, hogy a holtában is magára hagyott szegény ember testét az angyalok takarítják el, s nemcsak különös, szinte evangéliumi igazságtételt őriz a történet⁶⁸⁸, ismét csak döntően megváltozott viszonyok között, de ennek a távozásnak a különbségét: hogy földi vagy égi lények viselik gondját a távozóknak.

Más írásban azonban éppen a mennyei igazságtalanság követe lesz az angyal: a Bethesda csodatévő vizét felkavaró égi lény⁶⁸⁹ mozdulata nyomán az odatolakodó betegek közül „az, aki legelőször érkezik – őh igen, aki elsőnek érkezik, az lesz szerencsés”⁶⁹⁰ – írja Kierkegaard. A kegyelem szeszélyei nyomán pontosan sejthető az ironikus hangsúly, s talán valamiféle rejtett protestálás is kihallható belőle: hogy miként is lehetne az első az érdemes? Ez az utalás azonban Hamann rejtett megidézésére is szolgál: az ő angyala, aki Bethesda vizét felkavarta a betegek, vakok és bénák előtt, a szellem öntudatának mennyei lényje volt. „A zseninek le kell szállnia tehát – foglalja össze a példázat nyomán –, hogy megtörje a szabályokat, különben a dolgok nyugalomban maradnak”⁶⁹¹. Ennek nyomán a Kierkegaard által ironikusan említett elsőség

⁶⁸⁷ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 383.

⁶⁸⁸ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 430.

⁶⁸⁹ *János evangéliuma* 5:1–5

⁶⁹⁰ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 11.

⁶⁹¹ Idézi Berlin, op. cit. 112.

merőben más értelmet nyer, hiszen ha a szellem – az ég – nyilatkozik meg, vajon lehet-e hozzá köze bármiféle földi tülekedésnek?

A „paradoxon a csoda – utal vissza Kierkegaard Climacus maszkjában is Hamannra, a *Filozófiai töredékek*ben – az igazság a képmutató szájából drágább nekem, mint egy angyaltól vagy apostoltól”⁶⁹². Csakhogy az eredeti szöveg farizeusát változtatta itt hipokritára – képmutatóra – a középkori szerzetes nevében fogalmazó Kierkegaard⁶⁹³, ezzel pedig tovább mozdította az égi „orákulum” bizonyosságát – radikálisan újragondolva azt, amit a hit számára az igazság jelent. Mert kompatibilis-e a kettő? Az e világi törvényszerűségek felismerése és az abszurdum a maga kérlelhetetlen törvényszerűségeivel? Nem ennek meghaladása volna a legfontosabb?

Ennek paradoxonával újra és újra szembe kell néznie: így például az angyalok passzivitásával a passió során, vagyis a mennyei tudással és e világi tehetetlenséggel, amely Krisztus kínhalálát végül is lehetővé tette. A *keresztény hit iskolájában* Anti-Climacus számot vet a látszólagos angyali közönnyel, hogy majd a szenvedéstörténet gyermeki olvasatának nevezze az igényt: „hogy az Atya angyalok seregét küldje ennek a szörnyűségnek az elhárítására”⁶⁹⁴. Hiszen másféle erő és másféle fájdalom elviselése szükséges ennek megközelítéséhez, különben elkönyítés és félreértés és kompromisszum a hit. „Kereszténnyé válni a legnagyobb szenvedést jelenti – írja később –, ami olyan boldogtalanná teszi az embert, amennyire csak lehetséges.” Arra az ellenvetésre pedig, hogy az angyalok mégis az öröm dalát énekelték Krisztus születésekor, csak annyit felel: „azok az angyalok, akik énekelnek”⁶⁹⁵. Öröm és szenvedés még

⁶⁹² *Philosophical Fragments*, op. cit. 52.

⁶⁹³ Smith, R. G.: *Hamann*. Harper and Brothers, New York, 1960. 19.

⁶⁹⁴ *A keresztény hit iskolája*, op. cit. 207.

⁶⁹⁵ *Practice in Christianity*. Princeton University Press, Princeton, 2991. 332.

sokszor és sokféleképpen feltételezik egymást az életműben, angyalian: tehát felfoghatatlanul, feltétlenül és kétségbeejtően.

Az *Építő beszédek*ben megrendítő őszinteséggel utal erre Kierkegaard, saját életét illetően. „Ahogy a kerub állt őrt a lángoló karddal, hogy ne engedje Ádámot visszatérni a Paradicsomba, úgy a szenvedés az az őrangyal számomra, amelyik nem enged visszasodródnom ismét a világra”⁶⁹⁶. Tehát mégiscsak létezik Éden, s talán éppen az elvesztett boldogság e világa volna? A kerub pedig az Istentől neki rendelt kínok ügynöke, már nem is pusztán angyal, hanem az isteni trónus leghatalmasabb őrzője, aki éppen saját üdvössége érdekében rekeszti ki őt a világból?

A kép feltűnik még, s magyarázatot kínál erre a feltétlen és megszentelt szenvedésre, s az Édenként elzárt e világra. „Nem merem felidézni őt⁶⁹⁷ – törli ki majd az egész passzust a kézirat margójáról Kierkegaard. – Ádám nem tudta és nem mert felidézni az Édent – az angyal a lángoló karddal”. Majd megfogalmazza még pontosabban a Boldog Könyvkötő hangján: „Ha vissza akart volna térni az Édenbe, és a lángoló karddal csakugyan ott állt volna az angyal – nem ugyanaz az angyal áll az emlékezés előtt?”⁶⁹⁸ Az emlékezet világából űzte ki őt a szenvedés, és a visszatérés vágya, a valamikori boldogság nosztalgiája és hívása találja szemben magát a könnyörtelen mennyei lényel. És hogy lángoló kardjával a Paradicsomot őrzi, az pontosan sejteti, hogy valamiféle – számára: eredendő – bűn mégiscsak megelőzte az angyali őrt állást, s erre sincs másféle szellemi fogódzó, mint az emlékek felidézése, tartalma – benne pedig a leírt, majd elhagyott női névmás.

Aminek előzménye lehet a szerelem idején fogant, s annak reflexióját sejtető *Vagy-vagy* aforisztikus és angyali utalása, a *Diapsalmatából*. Victor Eremita – szigorúan önmagához

⁶⁹⁶ *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Princeton University Press, Princeton, 1993. 259.

⁶⁹⁷ Itt az eredeti szövegben női névmás szerepel.

⁶⁹⁸ *Stages on Life's Way*, op. cit. 605.

ajánlott írásában – ugyanis felidézi, hogy a Halál Angyalával sétál, aki nem jelöli meg a kiválasztott ajtaját, mint a hagyomány tudja, hanem egyszerűen belép rajta. És innen következtet arra, hogy csak az emlékezés szerelme boldog⁶⁹⁹. Ami később Éden lesz, elérhetetlen, de amit itt, naplójában úgy rögzít, hogy az angyal az ő vérével írja a jeleket. Azért az övével, mert ő csak azt szeretheti, aki meghalt. És ennyi elég is a büntudathoz.

Hogy mekkora hatalmuk lehet a metaforáknak, azzal a rémületig tisztában volt Kierkegaard. Nemcsak az angyal, a démon, az ördög eredendő és közvetlenül átélt rettenete idézte fel ezt az erőt, de szinte bármiféle utalás a Bibliára. Mindez olyasminek tűnt – írta –, mint mikor halálos fegyverrel játszik valaki, mert nem tudja, hogy ami a kezében van, azzal ölni képes⁷⁰⁰. És talán éppen ennek a csaknem mágikus hatalomnak az átérése kényszerítette – álneveinek védelmében vagy inkább álneveinek kiszolgáltatva –, hogy visszaszolgáltassa ezt az erőt annak, amire való. Hiszen nem a gondolkodáshoz szükséges, hanem a hit képes megmutatkozni általa.

Így utasítja el mindinkább a bibliai helyekkel kapcsolatos „megértést”, a racionális „magyarázatot” – ahogy talán legkategorikusabban Ábrahámról szólva tette. És éppen róla, hiszen ő azért hagyhatta maga mögött az e világi gondolkodást, mert a hit bizonyossága közvetlen élménye volt: annak áldásában részesült. Izsák maga volt ez az áldás. A fiú foganása eminensen a hit aktusa volt – így áll a szövegben⁷⁰¹ –, tehát nem a logikáé és semmiképpen sem a működő biológiáé. Hittek, és így létrejött Izsák – isteni visszakerése része lehet ugyanennek az abszurd kontextusnak.

⁶⁹⁹ *Eithe-Or*, op. cit. 41.

⁷⁰⁰ *Eighteen Upbuilding Discourses*, op. cit. 327–8.

⁷⁰¹ „Ábrahám és Sára elég fiatalok voltak, hogy kíváncsiak legyenek, és hogy a hit megtartotta bennük a kíváncsiást...” Lásd: *Félelem és reszketés*, op. cit. 28.

Mindaz azonban, amivel Ábrahámhoz a kései értelmező közelít: legyen az felidézése, ábrázolása, végiggondolása – mint egy kritikára felelte Kierkegaard –, csak „egy aprócska illusztráció, egy megközelítés, amit Johannes de Silentio használt, többnyire csak azért, hogy megvilágítsa Ábrahámot, nem hogy megmagyarázza őt közvetlenül, hiszen ő végül is nem értheti Ábrahámot”⁷⁰². És ha ő nem, senki sem. Mert maga az értés hiábavaló.

A racionalitás elutasításához azonban már ekkor is hozzátartozik, később pedig még szenvedélyesebben kapcsolódik az egyidejűség hite. Hogy az idő nem történelemként mutatkozik meg ezekben a helyzetekben, minden historikus vagy analitikus megközelítés voltaképpen a megértés lehetőségétől távolít el. Hogy történet legyen abból, ami esemény volna, a felidézéssel máris jelen idejűen. Ezért látta úgy Kierkegaard, hogy a szenvedéstörténet folyamatosan és jelenvalóan játszódik, hogy nem menekülhetünk előle az időbe, a hagyományba, a kultuszba. „Ha képtelen vagy elviselni az egyidejűséget és ezt a látványt a valóságban, ha nem tudod rászánni magad, hogy kimenj az utcára – és ott lásd Istent az ijesztő menet közepén, akkor *lényegében* nem vagy keresztény”⁷⁰³ – írja. A menet pedig – ismétli – a kiszolgáltatottak, a megalázottak menete: mert csakis ez a megalázkodás képes megemelni a lelket, magasra, fel, messze a földi gravitációnak végképp behódoló konvenciótól, megszokástól, gyengeségtől – vagyis az egyháztól.

(bukás) És ennek a gravitációnak a legpontosabb és legvégletesebb kifejezésére ismét csak az angyalok lesznek alkalmasak. Éppen akkor, amikor szembe kell néznie a korabeli vallásos gondolkodás legmagasabb rendű kifejezésével, azzal a korszerű teológiával, amelynek képviselőitől és kortárs klasszikusaitól Kierkegaard tanulhatott és iskolái, mesterei, könyvei tanúsítják: tanult is.

⁷⁰² *Fear and Trembling*, op. cit. 263.

⁷⁰³ *A keresztény hit iskolája*, op. cit. 82.

„A teológia – írja mégis Johannes de Silentio – kifestve ül az ablakában, és a filozófia kegyeit keresi, bájait áruba bocsátja neki”⁷⁰⁴. A metafora rendkívüli erejű: a vallásbölcsélet prostituáltként jelenik meg itt, vagyis lenézett és megfizethető testi szolgálataival meghatározhatóan, de még azon belül is „kifestve” tenné vonzóbbá magát, s reménybeli kuncsaftja „kegyeit keresve” törekszik sivár és olcsó – és anyagi – sikerre.

És ez még mindig nem a mélypont. A filozófia kurvája szerény epizodistává szürkül a későbbi konklúziók fényében. Amelyeket úgy előlegez Anti-Climacus, ahogy Krisztus vagy Barabás választása szólt egykor arról, hogy ami igaz a filozófiában, az nem igaz a teológiában, vagyis a Megváltóval szemben a köztörvényesnek juttatott kegyelem fejezte ki ezt az „igazságot”. Amelynek azután a *Szeretet műveiben* vonja le végső – anyagi – következtetéseit. Mint: bukott angyalit.

Saját korára és annak vallásosságára úgy tekint Kierkegaard, mint „amikor a bukott kereszténység (akárcsak azok a bukott angyalok, akik halandó asszonyokat vettek feleségül) megházasodott az emberi értelemmel”⁷⁰⁵. A kárhozát nemcsak karnyújtásnyira van (az ablakban, például), de már be is következett. Hiszen az elbukott angyal közismerten az ellenkezőjévé változik a bukás nyomán: ördöggé, s ez akkor következik be, amikor a hit letéteményesei úgy engednek a hittől idegen értelem vonzásának, mint valaha égi lények az asszonyok bájainak. A példázattá súlyosodó metafora nemcsak azért beszédes, mert a bukott angyalok vertikális mozgása haláláig foglalkoztatta Kierkegaard-t⁷⁰⁶ (tehát az ótestamentumi epizód egész kontextusát és történetét ismeri, és pontos jelentést rendel hozzá), de azért is, mert az érzéki – szexuális – vonzás analógiáját sejtí ismét a rációban, már nem a pusztán pénzen

⁷⁰⁴ *Félelem és reszketés*, op. cit. 50.

⁷⁰⁵ *Works of Love*. Princeton University Press, Princeton, 1995. 199.

⁷⁰⁶ Lásd például: *The Last Years. Journals 1853–1855*. (Szerk.: Smith, R. G.) Harper and Row Publishers, New York and Evanston, 1965. 328–9.

megváltható, kínos és kéjes pásztorórát, hanem az élethosszan tartó házasságot, és – főként – a nászból származó utódokat.

És a rejtett példázat teljes terjedelme éppen ebben mutatkozik meg. Egyfelől az elbukó, „nemileg meghatározott” lényekben, akik korábbi következtetések szerint semmiképpen sem lehetnek tökéletesek, másfelől – követve az ótestamentum analógiáit – létrehozzák az elhagyott magasság és az e világi értelem nászának szörnyeit, azokat, akik – tudni lehet – készek lesznek arra, hogy megostromolják az eget.

És éppen itt lesz veszedelmesen kortársunk a történet, nem a passió során az utcán megpillantható Istenében, nem a megesett lány szorongásában – de a miénkben: a bukásban, mely értésnek és magyarázatnak tünteti fel magát. Amely nemcsak megvívna magának az e világról belátható eget, de szinte meg is hódította már az emberi értelemnek. Ennek felismerése volt Kierkegaard legheroikusabb és legfájdalmasabb konklúziója, amely később utat nyitott a XX. század bölcséletén túli, hívó kétségbeesésének. Annak, hogy a ráció uralmának legfeljebb egy újabb vízözön vethet véget.

Ha ugyan lesz honnan várunk.

„TOVÁBB”

(hatástörténet?) Az elnéptelenedő ég és a földön eláradó racionalitás a XX. század elejére radikálisan felvetette a dilemmát, hogy létezhet-e „tovább”, s ha ez volna az, amiben élünk, akkor mire is vezet. Kierkegaard rákérdezésben meghatározó jelentőségű, „továbbá” abban, hogy hatása sokrétűen, meg-megújulva és többféle közvetítéssel érte a XIX–XX. század számos gondolkodóját, művészt, és ennek nyomán sokféleképpen épült be a modernség tradícióiba. Írásai az egzisztencializmus számára éppúgy ihletők, mint a dialektikus teológiának, ő maga pedig a szekularizálódott üdvtanokon túl a XX. századi vallásbölcselet egyik tájékozódási pontjává válhatott, s íróként, emblematiszta különként, hívőként és kételkedőként mind tovább terjedt inspirációs hatalma.

Kierkegaard „tovább”-jában benne volt a bölcselet és a teológia konvencióinak megkérdőjelezése, hatása túlterjedt mindkét diszciplínán. Részben a spekuláció és annak képviselői iránt érzett és éreztetett kategorikus viszolygása miatt – míg egyébként igencsak otthonosan mozgott ennek szellemi pályáin és végletessé váló dilemmái között –, részben annak nyomán, hogy írásait nem csak bölcseletként olvasták nem csak bölcselelők, s esztétikai – főként irodalmi – értelmezése és befolyása sokáig átfogóbb volt, mint a filozófiai vagy teológiai. Így jött létre életművének és hatásának sajátos, esztétikai relevanciája.

Az érdeklődésünk előterében álló és a hatástörténet fordulópontjain makacs rendszerességgel felbukkanó angyalok tűnhetnek „akcidentálisaknak” – de súlyos szükségszerűség van ebben az akcidenzában. Mert akik műveikkel teremtették újjá a hontalanná váló égi lényeket, Rilke, Kafka vagy az orosz vallásbölcselet Dosztojevszkijt követő „ezüstkorának” nagyjai – különös, akár kierkegaard-i optikával láthatták súlyos dilemmáik megtestesítőit bennük.

Kierkegaard éppen annak kimondásában vált számukra heurisztikusan jelentőssé, aminek elhallgatására és megkerülésére fordították talán a legtöbb szellemi energiát kortársai, mesterei – az európai teológia nagyjai –, és rettenetes szellemi következményei lettek ennek az óvatos és ellentmondásos szellemi „tovább”-nak. „Az újabb filozófiában *kételyről* beszélnek – írja Kierkegaard –, ott, ahol *kétségbeesésről* kellene. Kételyt említenek *botránkozás* helyett is – hiszen Krisztus kapcsán vagy botránkozás van, vagy *hit*. Az egész modern filozófia könnyelműsége épül: ahelyett, hogy elijesztené és rendreutasítaná az embereket, kétségbeesést és botránkozást emlegetve – arra csábítja őket, hogy kételkedjenek: *kevélységet* ébreszt⁷⁰⁷.”

Ennek a modern kevélységnek a megjelenési formái tegyük hozzá – legalább annyira ihletőek, mint Kierkegaard gondolkodásának jelentős konklúziói, ám pontosan jelzik azt a különös zsákutcát, melybe a kétségbeesett vagy észelvű hit nagyjai belemanőverezték magukat. A vallás kérdéseivel szembesülő modern bölcsélet legtömörebb, szinte klasszikusan pontos diagnózisa a Kierkegaard hatását – bevallva is, bevallatlanul is – megőrző és újraértelmező Heideggertól származik: „A 'keresztény filozófia' fából vaskarika és félreértés – írja a *Bevezetés a metafizikába* kezdetén. – Az eredeti keresztény hit számára a filozófia bolondság⁷⁰⁸”.

Bolondság, kétségbeesés és botránkozás azonban igencsak ihletőek lehetnek és tág szellemi mozgásteret hozhatnak létre. Kiváltképp amikor mindannak feltétele, hogy egyáltalán érteni és tájékozódni tudjunk: a hit, a maga archaikus értelmében éppúgy, mint a modern tudomány fejlődésének nyomán, mind megközelíthetlenebb, bizonytalanabb – ám mind nélkülözhetetlenebb is. Sajátos törvényszerűségei szerint a modern gondolkodás és a tapasztalás, a történelmi sors újraértelmezné jelentését – anélkül azonban, hogy

⁷⁰⁷ *A keresztény hit iskolája*, op. cit. 99.

⁷⁰⁸ Heidegger, M.: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon, Budapest, 1996. 5.

élményében részesülni lehetne. És erről szól rendkívüli erővel meghasonlott olvasói számára Kierkegaard életműve.

Igy adott alkalmat például azoknak a tradícióknak a felelevenítésére és újból átérzett relevanciájára, amelyek egykor nemigen integrálódhattak a vallásos hagyományba, vagy éppen azon kívülre rekedtek – s olykor azt megtermékenyítve, vagy éppen polemikus erővel a kánonon kívül éltek rejtett életüket – mint az apokrifek, különféle eretnokségek, a misztika hagyományai, vagy a maga igencsak tagolt világképével az újra megelevenedő gnoszticizmus. A hagyomány előbukkanása azután – mint erre kései elemzők is rámutattak⁷⁰⁹ – az élményszerű világidegenség, a totálissá lett metafizikai hontalanság-érzés tradicionális kereteit kínálta, s igazán jelentősen a XX. századi egzisztencializmus horizontja előtt vált érthetővé és értelmezhetővé. Aminek előzményei között ott volt a teremtés felismert tökéletlensége, a „visszaadott belépőjegy”⁷¹⁰ Ivan Karamazovtól megformált halhatatlan gesztusa, majd a modern orosz vallásbölcseletben megfogalmazott kollektív kétség, mely nemcsak a teológiával, dogmatikával szegül szembe, de eredetként azzal a mindenható kevelységgel, hogy „És látá, hogy jó”. Nem jó.

Az orosz vallásbölcselet éppúgy magába fogadott, őrzött és továbbadott archaikus és kanonizálatlan – sok esetben: kanonizálhatatlan – tradíciókat, mint az európai vallásos hagyományokat más okból figyelmen kívül hagyó judaizmus. És bizonytal az sem véletlen, ahogy a XIX. század végétől egyre erőteljesebb és ihletőbb ezeknek a tradícióknak a dialógusa az úgynevezett klasszikus európai szellemi konvenciókkal, és ezt követően felbomlásukban meg az

⁷⁰⁹ Quispel, G.: *Gnosis and the New Sayings of Jesus*. Idézi: Rugási, op. cit. 116.

⁷¹⁰ A teremtéssel folytatott polémia modern példája, a *Nagy Inkvizitor* történetének kontextusában, Dosztojevszkij: *Karamazov testvérek* című regényében. Lásd erről: Milosz, Cz.: *Dostoevsky and Western Intellectuals*. In: *Cross Currents* (5) 1986.

újrateremtésben fontos szerepet játszanak. Kierkegaard hatása ebben is jelentős.

Ahogy abban is, hogy ez a szerep nem elsősorban teoretikus – ahogy a hatás sem kizárólag szellemi. Hanem érzéki, empirikus, lélektani, politikai, vagy éppen esztétikai, ha egyszer a teoretikusan fel nem oldott – vagy fel nem oldható – kérdések regényben, képben, hangban azért pontosan megformálhatók, közvetíthetők és befogadhatók. Sőt: művészileg – úgy tűnik – teljesebben, mint absztraktnan és okosan.

Azért is, mert – közismerten – az eredendő igény a teremtés feltétlen igenlésére, az árnyéktalan hitre és a közvetlenül átélhető transzcendenciára nem találta többé helyét a bölceleti összegzésekben, sem a dogmatikai struktúrákban – míg az esztétikai hatás mégiscsak annak lehetőségét sugallta, hogy ami visszahúzódóban van a gondolkodásból, vissza az érzékfeletti kultuszából, többé-kevésbé élményeinkből és tapasztalatainkból is, azért mégsem tűnt el egészen. A vallásos élmény és igény esztétikai kifejezése természetesen jelentős hagyományokra tekinthet vissza, csak éppen az eltelt évszázadok nyomán meg kellett találni azokat az érvényes alapelveket és ábrázolói konvenciókat, amelyeken megfogalmazható még egyáltalán. És mindez a korábbi ábrázolói kánon válságával következhetett csak el, sok ponton megidézve az archaikus – a konvenciókat megelőző – közvetlenséget, mindannak tanulságával gazdagodva azonban, amit az egykori „tovább” a múltó idő megváltozott körülményei között jelentett és jelent.

(angyal) Ennek kifejezésére sokszor mintha nagyon is alkalmasaknak bizonyultak volna az angyalok. Részben mert jelenlétük a látvány „evidenciája” volt, ahogy az üdvtörténet pittoreszk statisztáiként rajzoltak freskókon, templomokban vagy gyerekeknek szánt katekizmusokban már századok óta, míg annak igénye nem merült fel – és századok óta nem –,

hogy ezt a jelenlétet bármiféle élménnyel, érzéssel vagy akár tudással szembesíteni lehessen.

Dogmatikai meghatározásuk gyakori anakronizmusa paradox módon tágra nyitotta mozgásterüket: az angyalokra vonatkozó definíciók évszázados változatlansága, illetve nyilvánvaló avíttysága különös zárványként mutatta őket: szinte megdermedtek egy történeti pillanatban, mintha maguk is a történeti fejlődés termékei volnának, éppen ők, akiknek nincs történetük, s akiknek érvényessége és megjelenése erősebb, mint a történelem. De hogyan?

Szárnyas-szépséges-tógás alakjuk, s ezzel konvencionalizálódó giccsek amúgy sem követte már hosszabb ideje a teológia kísérleteit vagy merész megújítóinak kockázatos kalandjait. Mintha nemcsak a gondolkodásban, de az ábrázolásban is megszakadt volna az eleven kapcsolat azzal, aminek egykor feltétlen manifesztációi lehettek. Nem jutott többé szerep számukra a – racionalitással birtokba vett – univerzum mozgásában, hírvivői feladataik megcsappantak, őriséget nem álltak, legfeljebb a számukra kijelölt halandó mellett, a Gondviselés magányos és sokszor felsült ügynökeiként.

Így üresedett ki az ábrázolásaikban egykor még feltétlen szépség, ahogy a barokktól egységesen kialakuló hagyomány külső jegyei jelentésüket veszítették, s a romantikus képzőművészet inkább csak gesztusait és távlatait tágította ennek a konvenciónak, alapvető szerkezetén már nem változtatott. A modernséggel azonban ez a szépségeszmény is megrendült, nem sugárzott, őrzött, „tükrözött” többé semmit, és míg a romantikától mind ismerősebb transzcendens félelem teret nyerhetett volna ismét az angyalok körül, mégsem formálhatta már át alakját. A figurákon, szerkezeteken és kompozíciókon áttűnő – a modernségben újra jelentős szerepet játszó – geometria pedig, amelynek sokáig mesterei és őrzői voltak, már pusztán e világi struktúrákat tárt fel az ábrázolás számára, nem pedig az ennek transzparenciáin keresztül mégiscsak megsejthető felsőbb logikáét: az

univerzum mögött működő rendét. Amihez egykor ugyancsak közük volt.

A képzőművészeti ábrázolás konkrétságával szemben a zenében ugyan még megidézhetők maradtak az angyalok, de ezek a megjelenések is inkább történeti érvényességűnek tűntek, semmint általánosnak, pontosabban egy nagy történelmi pillanat illúziójaként megszólaló zene – Bach, elsősorban – artikulálta volna későbbi korok hallgatói számára mindazt, amire kortárs komponisták nemigen találtak hangot. Bizonytalán jelentős metafora volt Adornoé, aki a modern zenéről szólva úgy fogalmazott, hogy ennek háttérében megrendült már az „ontológiai istenbizonyíték”⁷¹¹, amit a korábbi harmóniák által a komponisták – hangzataikkal – még elimádkozhattak.

Mindez nem befolyásolta annak lehetőségét, hogy ami történik, az talán csak rejtőzés, visszahúzódás és a kétségbeesés elnyúló epizódja, ami egyszer akár véget is érhet. Ennek lélektani logikáját Buber úgy ragadta meg a haszid történetekben, vagyis egy eleven élményvilág leírása során, hogy „sosem láttál angyalt, mégis, ha itt állna előtted, nem kérdeznél tőle semmit – hanem hinnéd és tudnád, hogy ő angyal”⁷¹². Vagyis az élmény hiányában is megmarad a bizonyosság hite. Csakhogy lehetséges-e efféle heurisztika még, és mik volnának a felismerés és azonosítás angyali attribútumai?

Ám ha létezésük sem a dogmatikában, sem az élményekben nem bizonyos többé, akkor talán éppen itt, ebben a hiányban – „burokban”⁷¹³ – sejthető az angyal, s lényét inkább a betöltés vágya határozza meg, semmint kész minták és fennkölt ábrázolatok. És ez a hiány különös módon – és ebben is komoly szükségszerűség érvényesül – mégsem fonákja felől: az egyébként szembeötlő démoniban vagy ördögiben találta meg érvényes manifesztációját, hiszen ezek

⁷¹¹ Adorno, Th. W.: *Zene, filozófia, társadalom*. Gondolat, Budapest, 1970.

⁷¹² Buber: *Haszid történetek*, op. cit. I.187.

⁷¹³ Lásd: Nádás, op. cit.

modern megjelenítése sokszor ironikus öntudattal volt anakronisztikus⁷¹⁴. Hanem az angyalban. Akinek eredetében és sorsában ott sejthető az égi ellenpólus, szinte az „angyalság” immanens lehetőségeként van benne jelen – isteni küldöttként azonban őrizni tudta a hívő rettenet és rémület minden feltételét, és ezzel a megújulás ígérését hordozta. Felvillantva archaikus forrásait, s rámutatva történeti eredetének heterogén elemeire, felkínálva ellentmondásokban gazdag sorsát és identitását: gazdálkodjon vele a merész képzelet, rendezze el jellemzőinek sajátos kollázsát a huszadik század élményvilága szerint.

Mégpedig úgy tegye, hogy ezzel formát adjon a hit paradoxonainak, a transzcendencia e világi hányattatásainak, a Gondviseléssel folytatott egyre kétségbeesettebb polémiának, és mindazoknak a dilemmáknak, amelyek kiszorultak a filozófiából, ki a teológiából, s most hontalanul bolyonganak. Akár fordítsák ki mindezek nyomán az angyali konvenciókat, ha ezzel hozhatnak létre új, teljesebb érvényességet és identitást – utalva a legfelsőbb identitásra, amelynek meghatározása érvényes istenérveket feltételezne, nemcsak az Istenben, inkább az érvelésben kételkedő gondolkodásban. Ha már a hit ereje, a maga feltétlen hatalmával együtt, megrendülni látszott.

És így tovább. Immár kollektív érvényesség igénye nélkül, semmiféle kortárs Aquinus vagy Areopágita Dienes bizonyosságot adó rendszerét nem követve, s a kritériumokat mélyen a személyiségen belülré zárva, abban a szikár reményben, hogy aki angyal lesz, azt majd úgyis felismeri.

(Kierkegaard) A dán gondolkodó hatása ebben a szellemi iránykeresésben volt jelentős. Mindazt, amit ő és alakmásai kételyről és transzcendenciáról, a hit abszurditásáról, közvetlenség, közlés és reflektálatlanság olyannyira égető és mégis oly sokszor a konvenciók közé szorított dilemmáiról megfogalmazott – megfogalmaztak –, a megszólalás újfajta,

⁷¹⁴ Lásd Dosztojevszkij, Thomas Mann vagy Kafka ördög-ábrázolását.

érvényes lehetőségét kínálta, illetve egyedülálló szellemességgel és radikalitással adott mintát nemcsak a konklúziók levonására, de a hozzájuk vezető gondolatmenet megörökítésére és kétségbevonására, újrateremtésére. Mivel Kierkegaard gyakorta követett irodalmi mintákat, illetve alkalmazta azok fordulatait, életre keltette hőseit, élt hatáselemeivel, ezért műveinek irodalmi olvasata, illetve szemléletének, személyiségének, magatartásának szépirodalmi hatása sokféle volt és maradandó. Műveinek különös, immanens drámaisága skandináv színművekben hangokká, alakokká, karakterekké vált, Ibsen minden cáfolata ellenére (vagy éppen annak paradoxiója nyomán) nemcsak papíron, de színpadon is segített annak értelmezésében, ami személyiségről, hitről, inkognitóként élt életről vagy élethazugságról éppen ekként válhatott a legnyilvánvalóbbá⁷¹⁵.

Hasonlóan átfogó volt, bár sokszor heterogén, és véletlenszerűen formálódott az a hatás, amit a skandinávon túl – vagy annak közvetítésével – Kierkegaard az orosz irodalomra és vallásbölcseletre gyakorolt, s ezen keresztül azután Európára, több hullámban, fontos fordulóponatok nyomán⁷¹⁶. Az orosz szellemtörténet különös sorsát és szerkezetét ismerve,⁷¹⁷ ez a hatás nem is lehetett más, mint különös, illetve erőteljesen irodalmi jellegű – míg a sajátos „koincidenziák” sokszor szinte kitapinthatóvá, jelenvalóvá tették a dán bölcselet hatását: közvetlenül, közvetetten, véletlenszerűen vagy „előírászerűen”⁷¹⁸. Ha gyakran maga a

⁷¹⁵ Lásd a *Brandt, A vadkacsa, Peer Gynt* című darabokat, továbbá: Masát A.: *Kierkegaard – Ibsen drámáiban*. In: Kierkegaard Budapesten. (Szerk.: Nagy A.) Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1994.

⁷¹⁶ Minderről egy esszémben részletesebben írtam: *Kierkegaard in Russia. The Ultimate Paradox: Existentialism at the Crossroads of Religious Philosophy and Bolshevism*. In: Kierkegaard Revisited. (Szerk.: Cappelorn, N. J. és Stewart, J.) De Gruyter, Berlin-New York, 1997.

⁷¹⁷ Lásd: Berlin, L: *Russian Thinkers*. Penguin, London, 1994.

⁷¹⁸ Az orosz Kierkegaard-hatás kiterjedt irodalmát (Brandes hatása nyomán, Tolsztoj, Dosztojevszkij és mások művein) jól áttekinti

hatás fedte el a forrást, rendkívül megnehezítve a filológiai összefüggések későbbi feltárását, máskor az impulzust akár az eredeti értelem ellentétéig „integrálták”.

Európa középső és nyugati felén másféle ellentmondásokat őrzött és formált meg az érvényesülő Kierkegaard-hatás. Mivel írásai elsősorban német közvetítéssel váltak ismertté⁷¹⁹, ezzel a művek nyelvi értelmezését éppen egy olyan szellemi kontextus szolgálta – beleértve a kategóriahasználatot, szemléletet, terminológiát, stílust –, amely erőteljes hegeli hatásokat őrzött, vagyis annak a szemléletnek a beszédmódját követte, amellyel szemben alakította ki egykor Kierkegaard a maga polémikus és kritikus azonosságát⁷²⁰.

A dán gondolkodó északról és keletről érkező, majd Közép- és Nyugat-Európában mind átfogóbb hatása megelőzte műveinek rendszeres teológiai és filozófiai feldolgozását, értelmezését, és olvasói – közvetítői – révén éppen a maga teoretikus artikulálatlanságában, szellemi zabolátlanságában és különféle impulzusok keverésében heterogénné vált, ellentmondásossá akár – és mégsem volt mindez idegen az álneveket használó, önmagával polemizáló, polifonikusan fogalmazó és gondolkodó, műveinek regényes kontextusát az értelmezés részévé avató, szenvedélyes és zseniális szerzőtől. Azok a könyvek, amelyek a bölcsélet és vallásfilozófia rendszerén belül keresték ennek az életműnek a helyét és kapcsolódási pontjait, az 1920-as évektől születtek, és többnyire a 30-as évek elején láttak napvilágot. Így Adorno könyve⁷²¹, Sesztov kötete⁷²² markánsan kijelölte az értelmezés

Lungina, D., kiadásra váró kéziratában. (Ennek ismertetésére a 2001 júniusában rendezett Negyedik Nemzetközi Kierkegaard-konferencián került sor, St. Olaf College, Northfield, Minnesota.)

⁷¹⁹ Fontos szerepet játszott ebben a Diederichs-kiadás.

⁷²⁰ Hasonlóan paradox, hogy a Kierkegaard-értelmezés folyamatában az a két intézmény játszik döntő szerepet, amelyet Kierkegaard maga a végletekig lenézett és elutasított: az egyház és az egyetem (akadémia). Olykor a kettő kombinációja.

⁷²¹ Adorno, Th. W.: *Kierkegaard – Construction of the Aesthetic*. University of Minnesota Press. Minneapolis, 1975.

kereteit – míg Heidegger nagyhírű utalásai⁷²³, és a Kierkegaard-hatás művén érezhető – ennél átfogóbb – jelenléte revelatíván mutatott rá felszabadító erejére, éppen a domináns európai filozófiai tradíciók kritikája és újratereemtése során.

A teoretikus értelmezés azonban az irodalmi hatásokban is különös cezúrát teremtett. Míg a teoretikus feldolgozás előtt – mások mellett – Rilke, Kafka (és őket is megelőzve: az orosz „ezüstkor” nagyjai) olvasták és értelmezték Kierkegaard-t, remekműveket teremtve enigmáinak, paradoxonainak, metaforáinak szabad továbbgondolásával – a későbbi irodalmi értelmezők már nélkülözték ezt az invenciózus merészséget: Kierkegaard hatása a 30-as évektől kezdődően sokkal szelídebb lett és nagyon is közvetetté vált, szinte a műveken belül is reflektálódott – Thomas Mann, Robert Musil vagy Jean-Paul Sartre számos írása ennek a művészi jólneveltségnek maradandó iskolapéldái.

Mindezekon túl azonban volt egy nagyon kevésbé szelíd Kierkegaard-olvasat, amelynek hatása a maga közvetlenségében is – politikai nyersségében – és közvetetten is – irodalmi ihletőként – jelentőssé vált. Amely az életmű egészének hiányos ismeretében, ám bizonyos szegmentumainak birtokában vált lehetségessé, és elsősorban a *Félelem és reszketés* egyik alapkérdésének szekularizálására épült. Az etikum teleologikus felfüggesztésének lehetőségére, ennek nyomán a Parancsolatok megtörésére, s a gyilkosságra mint „szent, Istennek tetsző”⁷²⁴ cselekedetre – többnyire ennek transzcendens parancsa és isteni próbatétele nélkül. De hát Ábrahám sem indult az útnak másként.

A dilemma értelmezése számára a XIX–XX. század fordulójának kelet-európai, radikális, fiatal értelmisége keresett nagyon is konkrét érvényességet: az e világi „üdv történetként” szemlélt modern történelemben, és – nem

⁷²² Sesztov, L.: *Kierkegaard*. Paris, 1936.

⁷²³ Lásd a *Lét és idő* világhírű lábjegyzeteit.

⁷²⁴ *Félelem és reszketés*, op. cit. 90.

kis részben orosz hatásra – a „hívó ateizmus”, a „bűnössé váló szent”, a végtelen rezignáció mint a hit előtti utolsó stádium elvont, Kierkegaard által megfogalmazott kategóriáiban⁷²⁵. Hogy így találjanak politikai kiutat „a tökéletes bűnösség korából”⁷²⁶, amely végül nem politikai lesz, hanem – a szekuláris messianizmus hite szerint – történelemfeletti.

A vitákra, amelyek az 1910-es évektől kezdődően a heidelbergi egyetem körüli szalonokban⁷²⁷, a pétervári „Torony”-ban⁷²⁸, vagy a budapesti Vasárnapi Kör szereplői között zajlottak⁷²⁹ – mint legdrámaibban talán Lukács György, a dán gondolkodó egyik első jelentős olvasójának műveiben, életében és hatásában ez nyomon követhető⁷³⁰ –, Kierkegaard terminológiája és dilemmái elementáris hatást gyakoroltak. Ennek a hatásnak része volt, hogy gyakran elvált forrásától: a kételkedés alakját öltő, ám mégiscsak mindezt értelmező vallásos meggyőződéstől. A hit metaforává vált.

A dilemma szekuláris értelmezése a meghasonlásaival szembesülő Kierkegaard-tól sem volt idegen. Hiszen a *Félelem és reszketés* éppen nem hívó műve, hanem a szekuláris logika csapdájából kitörni képtelen Johannes de Silentioé. A mű kerete pedig ugyanazoknak a gazdasági folyamatoknak ironikus bírálatát tartalmazza, amelyek marxi értelmezése az iróniától idegenkedők – vagy arra sorsuk miatt képtelenek – számára az e világi messianizmus lehetőségét

⁷²⁵ Lásd: Török E.: *Lev Tolsztoj. Világtudat és regényforma*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

⁷²⁶ Fichte híres kategóriájának a fiatal Lukács György adott sajátos értelmet. Lásd – többek között – *A regény elmélete* című művét.

⁷²⁷ A Max Weber körül gyülekező fiatal értelmiségiekről van szó. Lásd még: Weber, Frau M.: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen, 1926.

⁷²⁸ Vjacseszlav Ivanov köréről van szó. Lásd: *Az orosz vallásbölcsélet virágkora*. (Szerk.: Török E.) Vigília, Budapest, 1988. Továbbá: Copleston, op. cit.

⁷²⁹ *A Vasárnapi Kör*. (Szerk.: Vezér E. és Karádi É.) Gondolat, Budapest, 1980.

⁷³⁰ Minderről bővebben egy további esszémben írtam: *Abraham the Communist*. In: Kierkegaard. *The Self in Society*. (Szerk.: Pattison, G. és Shakespeare, S.) Macmillan, London, 1998.

kínálta. A mű szemléletén és döntő mozzanatain – elsősorban az etikum teleologikus felfüggesztésén, az abszolút kötelesség imperativusán – túl maga az egész szöveg, ahogy Kierkegaard életművének meghatározó része, eminensen „politikai” polémiaként is olvasható, hiszen az e világi kereszténység elleni támadásában Kierkegaard a korabeli dán társadalmi és politikai intézményrendszer egyik legfőbb legitimációs bázisát illetve megsemmisítő kritikával: az államegyházat. Bírálataiban nem kímélte az alkotmányos berendezkedést sem, illetve annak elméleti alapját, hiszen mind a demokráciát, mind a megteremtésében szerepet játszó társadalmi mozgalmat – vagyis a korszak történelmét újrairó európai forradalmakat – ironikus távolságból szemlélte és bölceleti, teológiai és lélektani meggyőződése alapján elutasította⁷³¹.

Az a hit – akár a szekuláris hit –, ami a gyilkosságot legitimálni képes, nem pusztán a kései olvasók és értelmezők visszatetsző vívmánya volt, hanem fontos szerepet játszott már a mű eredettörténetében is. Mégpedig egy másik remekmű: Hegel *Jogfilozófiájának* inspirációja nyomán, amelynek a maga absztrakt tisztaságában kellett számot vetnie azzal a gyilkossággal, amit Karl Ludwig Sand – egyébként maga is teológushallgató – követett el 1819. március 23-án, amikor „a német nacionalizmus fennkölt parancsának engedve megölte August von Kotzebue orosz nemest, a népszerű konzervatív író, a német egység megteremtésére irányuló diákmozgalom bírálóját”⁷³².

A megrendítő esemény nemcsak a teoretikus emberölés korai példájává vált, de annak szinte szinonimájává lett, és nemcsak Hegel kortársai és tanítványai – vagy bírálói –

⁷³¹ Lásd: Kirmmse, B.: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, op. cit. Kierkegaard politikára vonatkozó írásaiból szellemes válogatást kínál: *The Laughter On My Side*. (Szerk.: Poole, R. és Stangerup, H.) Princeton Univers Press, Princeton, 1989. (Különösképpen az 1848–1984 című fejezet.)

⁷³² Stewart, J.: *Hegel's View of Moral Conscience and Kierkegaard's Interpretal of Abraham*. In: *Kierkegaardiana* 19. Reitzels Forlag, Copenhagen, 1995.

számára, de még egy évszázaddal későbbi hivatkozásokban is. Ezért, hogy Thomas Mann jelképes erővel idézi fel a XIX. század uralkodó eszméinek szentelt polgári eposéiája, a *Varázshegy* fináléjában. Ott, ahol a polgári szabadelvű hagyomány bölcséleti letéteményese – Settembrini –, illetve a teológiai logika szekularizálásának totális érvényességével kísérletező antagonistá – Naphta – retorikus viadalait megkoronázó pisztoly-párbajában végül az érvek logikáját átveszi és lezárja a lőporé. Közismert eredménnyel.

Naphta modelljének – a fiatal Lukácsnak⁷³³ – gondolatmenetét és konklúzióját pontosan követte a szerző, Thomas Mann – ha végső következtetését: a párbaj során elkövetett öngyilkosságot csak erőteljes, bár nem megalapozatlan metaforának tekinthetjük is. Hiszen Lukács, bolsevik konverziója során Kierkegaard-tól kölcsönzött kategóriákkal szövegezte arról az áldozatról, amit a feltétlen hit érdekében meg kell hoznia, ami pedig a szükséges bűn megfelelésének egyedüli mértéke lehet⁷³⁴. Ennek során saját identitásának jelentős részét moralitását, intellektusának fontos mozzanatait, társadalmi státuszát, lehetséges karrierjét, szellemi kapcsolatait mintegy „saját kezével” áldozta fel, mindazt tehát, ami számára sokáig a „legdrágábbnak” tűnt⁷³⁵. És éppen ezzel lett hatása rendkívüli: mind a vívódás művei⁷³⁶, mind a megtalált hit polemikusabb, majd „klasszicizáló” summázata⁷³⁷ nemzedékek számára értelmezték ezt a szekuláris logikát, s olyan gondolkodók

⁷³³ „Az, hogy Naphta figuráját énrolam mintázta, az egyáltalában nem kétséges.” In: *Lukács György élete képekben és dokumentumokban.* (Szerk.: Fekete É. és Karádi P.) Corvina, Budapest, 1980. 129.

⁷³⁴ *Taktika és etika.* In: Lukács Gy.: *Forradalomban.* Magvető, Budapest, 1987. 132.

⁷³⁵ Lásd: *Megélt gondolkodás.* In: Lukács Gy.: *Curriculum vitae.* Magvető, Budapest, 1982. Továbbá: Lukács Gy.: *Dostojevski. Notizen und Entwürfe.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1985.

⁷³⁶ Lásd: Lukács Gy.: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma.* In: *Forradalomban,* op. cit.

⁷³⁷ Lukács Gy.: *Történelem és osztálytudat.* Magvető, Budapest, 1971.

számára váltak inspirálóvá, mint Benjamin, Bloch, Adorno, Goldmann – vagy éppen, meglehetősen paradoxriával: Heidegger⁷³⁸.

(Rilke) Az ábrahámí áldozatot megidézö Kierkegaard távollévö anygala azonban nem csak efféle ihletö-erövel rendelkezhetett. Hiszen van útja a szellemi radikalizmusnak a szelídség felé is, és ennek modern, zseniális példája ugyancsak Kierkegaard erőteljes hatásáról tanúskodik. Mégpedig a konkrétan megidézett Dániával, a kételyek révén új értelmet nyerö transzcendenciával és a személyiség belső kríziseiből tisztán megpillantható anygakkal.

Rilke fogékonysága Kierkegaard-ra ugyancsak paradoxonokkal teli: a cseh-német költö közép-európai sorsának drámái, katolikus neveltetése, és ennek előterében életének visszafogott, de mégiscsak erőteljes világisága, feltétlen közelsége a hithez, majd szembefordulásának története a vallás intézményeivel – sokszor analógiája, máskor ihletett ellenpontja Kierkegaard sorsának és jelentős reflexióinak.

A filológia kapcsolódási pontjai számosak: Rilke dánul tanul, hogy eredetiben olvashassa Kierkegaard-t⁷³⁹, vérbeli költöként a nyelven keresztül érezné és értené meg mindazt, amit fordításokban a nyelvtől függetlenül – ha nem éppen annak ellenében – volt szokás érteni. Római utazása során, 1903–1904-ben pedig azért vonul vissza szállására, a Strohl-Fern-villába, hogy a magával ragadó és kaotikus városban turistáktól nem zavartatva végre Kierkegaard-t olvashasson⁷⁴⁰. Az erről beszámoló levelek címzettje feltehetően pontosan érti, miről van szó és miért ott és akkor: Lou Andreas-Salomé,

⁷³⁸ Goldmann, L.: *Lukács et Heidegger. Pour un nouvelle philosophie.* Denoel / Gothier, Paris, 1973.

⁷³⁹ Stefensen, S.: *Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur der 20. Jahrhundert.* In: *Text und Kontext.* Fink, Kopenhagen – München, 1983. 214.

⁷⁴⁰ Clerly, A. R. de: *Rainer-Maria Rilke.* PUF, Paris, 1958. 180–2

a szerelmes és zseniális asszony ugyanis nemcsak dán származása révén mozog otthonosan ebben a Rilke számára különös, poétikusnak tetsző és szinte mitikussá stilizált világban – mely majd a *Malte Laurids Brigge feljegyzéseinek* kulisszáit kínálja –, de a legintimebb barátként egyben „megjeleníti” számára mindezt, sőt: a vágyott érzéki-érzelmi-szellemi teljességet nagyon is konkrétan, mondhatni kézzelfoghatóan testesíti meg⁷⁴¹. A Kierkegaard-értelmezést ekkoriban legfőképpen meghatározó Georg Brandest az asszony régről ismeri, Rilke pedig később közvetlen kapcsolatba kerül vele: levelezésük tanúsága szerint éppen Kierkegaard intenzív olvasása során küldi el neki Rodinkönyvét⁷⁴², s ez „csak” a művek dialógusa, ami mögött elevenen sejthető a szellemeké.

Volt azonban egy másik korai Kierkegaard-értő és – értelmező, aki sokkal közelebbi kapcsolatba került a költővel, mégpedig igen korán: Rudolph Kassner⁷⁴³ – és közelsége sokáig meg is maradt. Nagyhatású esszéjében Kierkegaard sorsát a „megköltött élet” alkotásának látta, művei pedig ennek a költészetnek voltak örökkévaló vetületei. Ez nemcsak példaszerű lehetett Rilke számára, de rendkívül ihlető is: Malte gyerekkorának szinte a sorssal mint személyiségével folytatott önvallomásos dialógusától kezdődően, majd a szerelmeken, utazásokon, kalandokon és a levelekben élt életen keresztül talán egészen végső, kétségbeesett gesztusáig, amellyel – mintha Kierkegaard-t idézné – halálos ágyán nem tartott igényt a földi egyház szentségeire⁷⁴⁴.

Mindaz, ami az életműben kierkegaard-ian áttűnik és sajátosan transzparenssé válik, természetesen döntőbb, mint az élet epizódjai. Tüzetesebb analízis tárhatná fel a szövegből, hogy a koppenhágai bölcslő miként formálta meg Rilke számára az imaginárius Dániát, miként lesz ennek szinte

⁷⁴¹ Andreas-Salomé, L.: *Ma vie*. PUF, Paris, 1977. 60.

⁷⁴² Andreas-Salomé, op. cit. 38.

⁷⁴³ Lásd: Szabó E.: *Rilke világa*. Európa, Budapest, 1979.

⁷⁴⁴ Szabó, op. cit. 256.

mitikus tere az ulsgaard-i ház megannyi szobája és zuga, a különös égbolt, ami Skandinávia fölé feszül, és ennek közegében hol és hogyan helyezkednek el a jelentésteli tárgyak: jelmezek, tükrök, maszkok és ezekkel megteremthető inkognitók – vagy az angyalok. Mindezek mellett a szerelem kifejezésének lehetősége egyenlő lesz súlyos paradoxijával, hogy igazi szenvedély csak a legteljesebb odaadás elutasításában ölthet testet, a végső érzelmi inkognitóban: „Mert nem voltál enyém, örökre tartalak”⁷⁴⁵, ahogy Abelone énekli. Mintha csak Regine Olsennek Kierkegaard.

A skandináv környezet persze Kierkegaard-on túl – mellett, részben: miatt, vagy az ő közvetett hatását őrizve – a korszakban igen népszerű író, Jacobsen hatására lehetett Rilke és olvasói számára dúsan jelképes és mégis pazarul konkrét⁷⁴⁶, míg szorgalmas filológusok a főhős, Malte modelljét Sigbjörn Obstfelder Párizsban élő norvég íróban találták meg⁷⁴⁷, és az ő esendően szenzitív, északian késő romantikus és szinte mitikussá stilizált alakjában.

Az ulsgaard-i ház ebédlőjén egy éjjel a gyermek Malte szeme előtt átvonulnak a halottak. Mintha a gyermek létezésre nyíló tekintete előtt megszűnne élők és holtak különbsége – és ezért láthatna úgy, ahogyan az angyalok. Hiszen az elégiákban megszólított égi lényekről szól Rilke úgy, hogy „Nem tudják, élők vagy holtak között járnak”, mert a „tisztá létet”⁷⁴⁸ szemlélik, ahol másként húzódnak efféle határok. Tágra nyílt szemük és naiv ontológiai tudásuk a másik elégiában sajátos közösséget teremt közöttük és az állatok között – ezt pedig Kierkegaard *A szorongás fogalmában* már sokatmondóan sejtette, míg a különös analógia eredete ősi tudásra utal, messze túlmutatva a teológián. De mintha itt és ezzel az „erősebb lét” közelébe jutnánk, az állati közvetlenség merész

⁷⁴⁵ Rilke, R. M.: *Malte Laurids Brigge feljegyzései*. Európa, Budapest, 1990. 186. (Görgey Gábor fordítása)

⁷⁴⁶ Clery, op. cit. 44.

⁷⁴⁷ Szabó, op. cit. 135.

⁷⁴⁸ Rilke: *Duinói elégiák. Az első elégia*. (Nemes Nagy Ágnes fordítása)

transzcendálása nyomán az anygali reflektálatlansághoz, vagyis olyan birodalomba pillanthatnánk, amely valóságosabb, mint amit látnunk adatott – és amire azért nem tekinthetünk rá mindeddig, mert látásunk takarta el előlünk. Ennek a létnek az erői és törvényei számunkra elviselhetetlenek volnának különben – „iszonyúak” –, s e világi otthonosságunk, a maga rítusaival, vallásosságával, védekezésével éppen ezt a rettenetet alakítaná elviselhetővé. Amíg lehet.

És éppen ezért lesz a kétségbeesés indoka ez az emberek számára mindig túlméretezett feladat – a látás feltétele: a hit. „Ó, ha egy angyal tiporna rá, / hova tűnne el / Vigasz-piacuk, meg a templom, a készen-vett, mely / tiszta, sivár és zárt, akár a posta vasárnap”⁷⁴⁹ – írja Rilke. Ahogy az anygali láb is „beszédes”, úgy a posta is az: e világi üzenetek továbbításának intézménye, mely azonban egyedülinek és akár működőképesnek is tűnik, mi másnak. Mint az egyház.

De mindez nemcsak életünk kontrasztjaként hatalmas és elviselhetetlen, hanem önmagában is az. „Iszonyú minden angyal”⁷⁵⁰ – utal vissza Rilke a *Duinói elégiák* kezdetén a nemcsak feledésbe merült, de szelídítése és elkönyyítése révén megtagadott archaikus élményre – mint a hit feltételére. Ennek az „iszonyatnak” az érzékeltetése, feltárása és elviselése rendkívüli feladat. Hiszen előbb le kell tisztítani a rettenegről mindazt, ami sivár és e világi félelmeink nyomán ráakódott, hogy azután leírható legyen vele egy más nagyságrendű rémület. Mint annak a döbbenetnek és ráismerésnek a része, ami ott rejlik a hit eredendő élményében, amelynek megfogalmazása lehetetlen, és ami – Johannes de Silentio szerint – még a hit atyjának, Ábrahámnak is szavát szegte.

A hirtelen feltároló transzcendencia efféle erejét korábban csak ritkán érzékelték, illetve ekként nemigen fogalmazták meg – a teológiában sem, s a művészetben is ritkán,

⁷⁴⁹ Rilke: *Duinói elégiák. A tizedik elégia.* (Szabó Ede fordítása)

⁷⁵⁰ Rilke: *Duinói elégiák. Az első elégia.* (Nemes Nagy Ágnes fordítása)

kiváltképp a hagyományos egyházi kánon és rítus által „szocializált” művészek nem találhattak alkalmat a hívő iszonyat megformálására. Mintha a létezésre nem nyílt volna kilátás a maga végletei között, mert annak „tisza szemlélete” nem ismerte ezt az angyali tekintetet, vagy éppen félt tudomást venni róla. Itt pedig szinte szinonimává válik iszonyat és angyal: a vallásos élmény mélyéről ismét felszínre hozott hit modern érzékeltetése ezzel jutott el – a Kierkegaard által megsejtett, leírt, érzékeltetett – fordulópontjához. Hogy szembe kell nézni a szörnnyel. A rémületes szentséggel: az angyalokkal. A láthatón túli világ iszonyatos alakjaival, akik a maguk transzcendens otthonossága nyomán lépnek át immanenciánk kisvilágán, s figyelmetlenségükben akár rátipornak. Alapvetően közönyösek maradnak a láthatóval mint látszattal szemben, és ez a közöny még csak nem is ítélet, hanem pusztá tény – éppen ekként felfoghatatlan. Mivel az angyalokat illető „ítélet” – vagyis a hit bennük – már régóta az immanencia túszává változott, nyilvánvalóan érvénytelennek bizonyult, kiürült, elporladt – és a felszín látványán hirtelen áttűnt az egykori, az iszonyatos, és akiknek volt szemük a látásra, tanúi lehettek, ahogy az archaikus rémületen átsüt a modern. Angyalon az angyal.

Ehhez természetesen át kellett törni a konvenciók megannyi szféráján: emlékeken, dogmatikán, beidegződéseken, múlton. A gyermek Rilke – mint biográfusa feljegyezte – még imádkozott az őrangyalokhoz, létezésük nem volt kétséges számára⁷⁵¹, ám működésük súlyos ambivalenciái „Malte” tapasztalatai szerint már felfoghatatlanok voltak. Amikor – évtizedek múltán – Rilke Münchenben megismerkedik Klee-vel, levelei és írásai tanúsága szerint azt láthatta angyali képein – amit a festő egyébként éppen gyermekének rajzolt –, ahogy képes a maga égi lényeivel átnyúlni az egyetlennek hitt tradíció fölött. Mintha a könnyen futó és mégis döbbenetes vonalakkal revelatíván határolná körül az angyalok „helyét” a térben, és

⁷⁵¹ Clery, op. cit. 217.

megérezné bennük a múlhatatlan rezignációt, a földi kétségbeesés mennyei visszfényét, ami az egyedüli felelet lehetett az elnéptelenedő, de fel nem adható mennyboltra.

Mindez ott lehetett Duinóban. Az elégiák írása idején Dionüsziosz Areopagitészt olvassa Rilke⁷⁵², bár fordítójához írott levelében, évek múltán már kétli, hogy éppen ez a mű – egyik legfőbb forrása, tápláló tradíciója – szerepet játszott volna létrejöttükben. Legalábbis közvetlenül nem játszott. „Az elégiák angyalainak semmi közük a katolikus ég angyalaihoz, inkább azokhoz az angyalokhoz hasonlítanak, akikkel az iszlámban találkozunk”⁷⁵³ – hangsúlyozza. Vadabbak, hatalmasabbak, mert a hit szelídhíthetetlen szörnyei –, mintha sivatagi dzsinnek szelleme élne bennük, nem a feudális hierarchia rendje és fegyelme, hanem pogány zabolátlanság és metafizikai rémület. Keleten ez a súlyos és fenyegető transzcendens jelenlét elevenebb marad.

Ha, ugyan. Hiszen az elégiák kései és értő elemzése szerint – Gadamer gondolatmenetét követve – Rilke nem ismerte a középkor angyal-teológiáját; s okkal tagadta, hogy bármi köze volna az „angyaltanhoz”. Műveiben inkább a „spirituális dogmatika” elemei volnának ezek a lények, akiknek költői megidézése „vallásos értelemben nem tanúskodik semmiféle transzcendenciáról – Rilke egy helyütt a láthatatlan keresésének nevezi”⁷⁵⁴. Akit tehát angyalként megszólít, az inkább „saját létünk határfogalma”, voltaképpen az emberi lélek fenségesre stilizált tapasztalata: végső soron „saját szívének világa áll elénk a költői mondásban mitikus világgént, amelyben cselekvő lények élnek”⁷⁵⁵.

És Rilke nagyszerűsége bizonyosan abban áll, hogy saját szívének tapasztalatai mégiscsak túlterjednek saját szívének terein. Ezért nyúlhatott vissza az archaikus hagyomány

⁷⁵² Clery, op. cit. 121.

⁷⁵³ Idézi: Clery, op. cit. 219.

⁷⁵⁴ Gadamer, H.-G.: *A vers parúziája. Mitopoétikus átfordítás Rilke Duinói elégiáiban*. In: Pannonhalmi Szemle, 1995/4. 111–2.

⁷⁵⁵ Gadamer, op. cit. 113.

többféle forrásához: Ezékielhez, a Koránhoz, misztikusokhoz, Kierkegaard-hoz, mert saját élményének sémájaként láthatta ott az összegyűlt, kollektív tapasztalatot, amint testet ölt: angyalit. És így mondott ki valami egyetemesen ismerőset, retteneteset – és mindezt éppen a létezés határhelyzetére vonatkozóan. Ezért az iszonyat.

„Mintha hirtelen fölfognám, mit akart Rilke a vállunk fölött álló néma angyalokkal – írt halálközeli élményéről Nadas Péter. – A tiszta érzéki felfogás mindig is onnan nézett át semleges szemléletével, ahová most boldogan és elnémultan visszatérek”⁷⁵⁶. Amikor saját létünk „határfogalma” hirtelen és drámaian megmutatkozik, akkor kerülnek a halandó látókörébe az angyalok. Jöttek a lelkéért. Nem ismerik a sajnálatot – nincs is miért ismerniük vagy sajnálkozniuk. Teszik a dolgukat. Így és ekként mutatkoznak meg. Iszonyatuk csak járulékos. „Alapjában tisztességtelen egy angyalt látnunk – írta levelében Rilke –, s ebbe nem halnunk bele”⁷⁵⁷. Létünkre ugyanis csak létünk határáról nyílnak kilátás – rettenetük is, közönyük is éppen ezt jelenti.

(oroszk) Ennek az „angyali pillantásnak”, a közvetítés nélküli tiszta hitnek és reflektálatlan jóságnak mégiscsak lehet érvényes e világi realitása is, legalábbis Európa nyugati feléről nézve egykor úgy tűnhetett. Mégpedig éppen abban a világban lehetséges ez, amit érintetlenül hagyott a racionalizmus térhódítása, ahol az ég nem vált lakatlanná, hiszen az egész „fejlődés”, ami Európában a reneszánszsal kezdetét vette, pusztán egy civilizáció végzetes kiterőjének látszott, ahonnan szükségképpen távoztak az angyalok. A XIX. század második felétől Oroszország az Európában már többé beválthatatlan ígéretek földjének tetszett, és Rilke – sok európai értelmiségihez és művészhez hasonlóan – zarándoklatokat tett ebbe a birodalomba, hiszen számára a romlatlanságnak, reflektálatlanságnak, elutasított

⁷⁵⁶ Nadas P.: *Saját halál*. In: Élet és Irodalom. 2001. december 21.

⁷⁵⁷ Rilke levele A. Hospitnek 1912-ből. Idézi: Szabó, op. cit. 132.

racionalizmusnak, archaikus erejű szeretetnek és a hit feltétlen közelségének elementáris vonzása volt. Főként persze úgy, ahogy mindez a „szent orosz irodalomban”⁷⁵⁸ alakot öltött, és minden káprázata és valószerűtlensége mellett vaskos realizmussal formálta fikcióvá a valóságos szenteket, bűnösöket, hősokeket: egy „új világ” szereplőit. Rilke a maga útján Tolsztojjig jutott – vagyis Jasznaia Poljanáig, egy Lou Andres-Saloméval megtett utazás során, aki oroszországi születése révén ennek az új világnak – is – profán hírhozója volt. Mások Dosztojevskijig⁷⁵⁹ jutottak, és „tovább”. Ez a „tovább” rövidesen az orosz „ezüstkor” vallásbölcseleti gondolkodásával a szellemi élet egészét – és később nem csak azt – átható fejlődése az Európából keletre tekintő művészek, bölcselek számára drámai jelentőségűvé vált. Az orosz történelem alakulásának sajátosságai folytán a filozófia XIX. századi sorsa megpróbáltatásokból teremtett erényt és az európai hatások különös szimultaneitása folytán, illetve a bölcseledés gyógyíthatatlan „szenvedélybetegséggé” válása nyomán radikálisan másféle szerepet játszott a korszakban, így pedig másféle – nem csak szellemi jelentőségű – konklúziókhöz vezetett, mint az úgynevezett „rendszeres” filozófiai stúdiumokat folytató klasszikus műhelyekben. Amelyek egyébként a XX. század elején ugyancsak szellemi megrázkódtatások helyszínévé váltak. Így az orosz filozófia – és ettől elválaszthatatlanul: a vallásfilozófia – műveinek és művelőinek hatása fontos pillanatban érkezett: a mind végletesebb bölcseleti és teológiai útkeresés fordulópontján.

Ennek a hatásnak az előkészítése és előlegezése irodalmi művek – remekművek – dolga volt, amelyek fogékonnyá tették olvasóikat egy radikálisan újfajta életszemléletre,

⁷⁵⁸ Lásd: Török, op. cit., Lukács: *Dostojewski*, op. cit., Berlin: *Russian Thinkers*, op. cit.

⁷⁵⁹ Lásd például: Camus: *A lázadó ember*. Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest, 1992. Továbbá: Freud, S.: *Dostoevsky and Parricide*. In: *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*. (Szerk.: Wellek, R.) Prentice-Hall Inc. Engelwood, Cliffs, N. J. 1962.

valóságértelmezésre, lélektani logikára, mégpedig esztétikai hatásuk révén feltétlen erővel, a világszerűség illúziójával, és az ábrázolt – gyakran elméleti – dilemmák teoretikus megoldásának lehetősége nélkül. Az olvasmányélményt Európa nyugati fele számára a történelmi realitás azzal teljesítette ki, hogy az orosz szellemi élet jelentős vagy éppen jellegzetes alakjai az 1905-ös forradalmat követően, majd az 1917 utáni esztendőkből több hullámban érkeztek Nyugatra, mintha csak maguk a regényhősök árasztanák el a kontinens másik felét, majd létrehozták és elevenen tartották a szellemi kölcsönhatások különféle intézményeit, míg 1921-ben legbefolyásosabbnak ítélt képviselőit nagyjából száműzték a Szovjetunióból. Nyugat-Európa fontos szellemi központjaiban a század első évtizedeiben inkább német egyetemek körül, a második évtizedtől kezdődően túlnyomórészt Párizsban – sokrétűen és elementárisan hatott a „dekadens” Nyugatra a „fényes” ígérekkel teli, majd annak súlyában és hamis illúzióiban megroppanó Kelet.

Mindez a vallásos hagyományokban, filozófiai tájékozódásban és teológiai tradíciókban olyannyira távol álló két világ között jelentős és ihlető feszültséget teremtett.

Ennek paradox feloldására – többek között – az a szellemi radikalizmus is alkalmas volt, amit Kierkegaard jelentett, közvetlen vagy közvetett hatásával, orosz írókra és gondolkodókra. Éppen a fennálló intézményrendszer elutasításával, a hit abszurditásának élményszerű közvetítésével, a szinte misztikus erővel érvényesülő személyességgel, amely nagyon is könnyen értelmezhetőnek tűnt a másféle intézményrendszerrel, misztikával, hittel viaskodó orosz gondolkodók számára. Dosztojevszkij feltételezhető fogékonysága a dán bölcselőre⁷⁶⁰, és műveinek

⁷⁶⁰ Lásd például: Greenway, J.: *Kierkegaardian Doubles in Crime and Punishment*. In: *Orbis Litterarum* (33), 1978. Givone, S.: *Dostoevskij e la Filosofia*. Laterza, Roma, 1983. Norman Pondrom, C.: *Two Demonic Figures: Kierkegaard's Merman and Dostoevsky's Underground Man*. In: *Orbis Litterarum* (32) 1977.

sajátos „Kierkegaard-parafrázisai” talán a legfontosabb szellemi impulzust jelentették, ha eredetük éppoly különös és rejtelmes volt, mint amennyire szellemi hatása utóbb általánossá, bár rétegzetté vált⁷⁶¹. Ennek a hatásnak persze más összetevői is voltak, Brandes meghatározó jelenlététől az első orosz fordításokig és vitáig, majd a vallásbölcselet klasszikusainak táguló horizontjáig: Rozanov, Bergyajev, Sesztov Kierkegaard-értelmezéséig – mindez komplexen utalt arra a szellemi hatásra, amely paradox közelségbe hozta a skandináv kétkedőt és a pravoszláv hívőt. Amit azután további „transzparenciák” egészítettek ki: Jób történetének analógiákat sugalló értelmezése, a hit abszurditásának a végletekig konkrét megformálása, vagy a „cselekvő szeretet” hőseinek ábrázolása és e világi sorsuk kétségbeejtő konklúzióinak maradandó érzékeltetése.

Nyugat és Kelet között a szellemi impulzusok persze kölcsönösek és elevenek voltak Kierkegaard megértése során és nyomán is: ez pedig a hatástörténet feltárása szempontjából rendkívül fontos. Hiszen egy időben zajlottak eleven dialógusok német egyetemeken, pétervári szalonokban, moszkvai kolostorokban, és különös „konklúciónak” tűnik, hogy az egyik legelső és legátfogóbb Kierkegaard-elemzés az orosz vallásbölcselet, Leo Sesztov műve, akinek maga Husserl javasolta – jó érzékkel és jó pillanatban –, hogy ha kérdéseire választ keres, feltétlenül olvassa a dán gondolkodót. Ez az impulzus ölt testet az egyik legelső Kierkegaard-könyvben, amely Párizsban jelenik meg, s fejt ki hatását, évtizedeken keresztül. Hasonlóan jelentőssé vált Rilke és Paszternák kapcsolata, s ennek a szellemi dialógus-sorozatnak legmaradandóbb konklúziói ismét csak irodalmiak, majd az így megszülető szövegek saját életet kezdtek élni és fejtették

⁷⁶¹ Bergyajev, Ny.: *L'Esprit de Dostojevski*. Stock, Paris, 1974. Lossky, N.: *History of Russian Philosophy*. International University Press, New York, 1951. Walicki, A.: *A History of Russian Thought*. Stanford University Press, 1979.

ki rejtett vagy nyílt hatásukat, sokféle műfajban és formában, az elkövetkező évtizedekben.

Mindennek jelentős – bár bizonytalannal indirekt – „angyali” vetülete is lesz: hiszen az orosz vallásbölcseleti hagyomány sokatmondóan nyílt fel és mutatkozott meg éppen az égi lényekről szólva. Így például az egyik legnagyobb hatású orosz vallásfilozófus, Vlagyimir Szolovjov – Aljosa Karamazov modellje, látomásos orosz író és rendkívül eredeti gondolkodó – arról bocsátkozik vitába Sesztovval, hogy vajon az angyalok eleve nem kompromisszum termékei-e. Akikre igazán a hellenisztikus, racionalizált teológiának volt szüksége, mert már a tradíció kialakulásának kezdetén elvesztette az érzékfölötti világ képét, és transzcendens spekulációkba bonyolódott a magasabb rendű valóság szemlélete helyett – és ennek az ellentmondásnak különös teremtményeit hozta létre a maga angyalaiban a nyugati lélek. Hiszen a tiszta, asztrális lét nem közelíthető meg ekként, nem ábrázolható európai konvenciókkal, és nem definiálható túlvilági funkciók által. A tökéletlen hit és e világi realitás rossz kompromisszumának nem lehet köze Istenhez⁷⁶².

Mindez talán csak másféle megfogalmazása annak a felfogásnak, amit Florenszkij klasszikusan pontos értelmezése szerint az ikonfestés hagyománya fejezett ki – ahol tehát sem szükséges, sem lehetséges nem volt e világi modell és földi érvényesség, amely önmagában fogalmazza meg a leglényegesebb teológiai felismeréseket, és ez a megfogalmazás nem válik el a hittől és a dicsőítéstől⁷⁶³. Angyali konvencióként pedig, ha a bizáncias öltözet és büszke férfiaság rögzült is, ez nem látvány vagy tény, hanem azoknak az asztrális lényeknek a jelképei, amelyek kiválnak a végtelen ragyogásból: legyenek Rubljov anorexiás istenalakjai, vagy a különféle kolostorok mennyezetét benépesítő kecses figurák – sugározva, szegélyezve és hordozva az árnyéktalan ragyogást.

⁷⁶² Lásd erről: Cacciari, op. cit.

⁷⁶³ Florenszkij, op. cit.

Másféle realitása pedig ennek a fénynek nem lehetett. Legfeljebb a rá irányuló váagnak. Az angyali jóság e világon ugyan könnyen elhomályosul, és gyakorta ellentétébe fordul, mint Dosztojevszkij szentjei és modern Krisztus-alakjai bizonyítják: Miskin herceg vagy Aljosa Karamazov, a maguk jóra törekvésével, s az ezek nyomán előidézett katasztrófákkal⁷⁶⁴. Aminek azután ismerős, rettenetes, szekularizált példái lehettek az e világi megváltók vallásos tréningjének epizódjai⁷⁶⁵, illetve – kifejezve a kétirányú mozgás lehetőségét és nem kisebb ellentmondásait – a szekuláris üdvtanok követői is „konvertálhattak” a pravoszláviához⁷⁶⁶. Közös volt bennük, hogy számukra a hit abszurd parancsa feltétlenül érvényesült – és ennek rendelték alá a mindig feltételekhez kötött földi realitást. Hogy *A tűzes angyal*, Brjuszov nagyszabású műve is inkább a mágia hatalmának dokumentuma, semmint égi lények kortársi inkarnációjának leírása, az pontosan jelzi, hogy míg a démoni jelenlét sem realitásában, sem teoretikus súlyában nem volt vitatható, addig az angyalinak mintha nem maradt volna érvényes e világi tere, magasabbrendűsége elsősorban illúzió és várákozás volt – ha éppen erős és feltétlen is. Ahogy Bulgakov regénye, a *Mester és Margarita* az üdvtörténet e világi narratívájával szinte teljesen elzárja a mozgás lehetőségét az „ég” felé, s ami maradt, az a mágia és démoni univerzum lényeiének horizontális mozgástere, a szekulárisan megelevenített passió, a történelem parodisztikus, ördögi bálján.

És bár versekben, esszéikben, képeken rendre feltűnnek az égi lények – mind gyakrabban Nyugatról kölcsönözött, s ezért vonzó idegenkedéssel láttatott konvenciók között valóságos és

⁷⁶⁴ Fehér F.: *Az antinómiák költője*. Magvető, Budapest, 1972 Frank, J.: *Dostoevsky*. Princeton University Press, Princeton, 1977–88.

⁷⁶⁵ Teológiai oktatásban részesült ifjan Sztálin, Dzerzsinszkij és más bolsevikok is.

⁷⁶⁶ Bergyajev, Frank és mások életük marxista epizódjai után találtak utat az egyházhhoz.

érvényes közegük mégiscsak az a világ maradt, amely az ikonosztázon túl nyílik, ahova a magyarázat nem jut el, de a kétely sem és az e világi látás sem – és ez éppannyira vigasztaló, mint iszonyatos. És ennek a világnak a sorsa lesz az angyaloké is – jelenvaló, de lényegében megközelíthetetlen.

(judaizmus) Hit és létezés sajátos összeegyeztethetőségének lehetőségét és paradoxiját, s ezen belül az angyali érvényesség határait egészen másként fogalmazta meg az európai gondolkodásra a XIX. század második felétől ismét erőteljes hatást gyakorló judaizmus: mind szekularizált, mind vallásos alakjában. Gyakorta ez a kettő sem volt egykönnyen elválasztható egymástól – hasonlóan ahhoz, ahogy az orosz „lázadók” végletes ateizmusának sokszor volt vallásos szerkezete⁷⁶⁷, úgy a modern judaizmus akár következetesen e világi alakjában is sokat őriz a feltétlen hit és a kiválasztott hívő archaikus összetartozásából. És talán abból az ótestamentumi meghittségből is, amelynek kései emlékeként Isten maga lesz a felelős saját tagadásáért is.

Sokféleképpen tagolt, összetett és nemegyszer ellentmondásos folyamat eredményeként alakul ki az a megjelenésében olykor heterogén, mégis egységes hagyományrendszerre utaló tradíció, amelynek terében érvényesen vehető fel azoknak a kérdéseknek a sora, amelyek az e világból megközelíthető transzcendencia jellegére, lényeire, megjelenésére vonatkoznak, ahol tehát – „szükségképpen” – felbukkannak az angyalok. Benjamin, Buber, Scholem, Kafka, Chagall, a bölcséleti, vallásos vagy művészi hagyomány teremtoiként, megkérdőjelezőiként vagy válságának tanúiként. Természetesen rendkívül erősen kötődve közvetlen környezetük, a német, az osztrák–magyar, a cseh vagy orosz hagyományokhoz és szellemi kontextushoz, ám az angyalokat illető gondolkodásban óhatatlanul

⁷⁶⁷ Bergyajev, Ny.: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*. Századvég Füzetek, Budapest, 1989. Török, op. cit.

megteremtve a judaizmus modern érvényességének változatait, hiszen ezek a lények számukra eredendően onnan voltak ismerősek.

Az angyalok jelenléte ezen a hagyományon belül nem halványodott el, csak kifejezésének lehetőségeit kereste, a tradíció meghatározott és átalakuló keretei között. A Talmud ugyanis nem történeti dokumentuma volt egy népnek, hanem a transzcendens kommunikáció emléke és alkalma, éppen ezért vált szembeötlővé, hogy a „bibliai narratíva” – mint erre elemzések rámutatnak⁷⁶⁸ – éppen a Talmudban bővült ki jelentősen az angyalokkal. Vagyis maga az értelmezés igénye, érvényessége és megújuló aktualitása teremti meg új és új alakban és szerepben ezeket a lényeket – de nem ornamentikaként vagy a vallással járó sors elviselésének megkönnyítésére, hanem a hit paradoxonainak és e világi megjelenésének ellentmondása érzékelhető vagy oldható fel általuk, mégpedig szinte „folyamatos jelenben” – kimenetelében mindvégig lezáratlanul. Hiszen ezek a felbukkanó, tevékenykedő, közbenjáró vagy csak súlyos tekintetükkel szemlélődő lények éppenséggel visszahúzódhatnak, dolgukra várnak, mert csakis ők tudják, mikor és miként kell megmutatkozniuk. Ha egyáltalán.

Olykor persze a hagyományon belül mégiscsak egy-egy bibliai történet archaikus statisztáivá alakulnak, mint például Eszter könyvének rabbinikus feldolgozásaiban –, s ilyenkor az értelmezés lehetőségének kitágítása helyett inkább irányát és morálját szabják meg – és bár ezzel megfosztják a történetet eredendő és titkos mélységétől, ám egyszersmind másféle kiterjedés felé mozdítják el a képzeletet: a misztika individuális eredetű, egyszemélyes transzcendenciájába. Hiszen a Kabbala számára maga az intellektus is misztikus eredetű⁷⁶⁹, s a rabbinikus irodalomban a kabbalisták teremtik meg jelentős részben a szimbólumok közös nyelvét – azt,

⁷⁶⁸ *The Jewish Encyclopedia*, op. cit.

⁷⁶⁹ Scholem: *Kabbalah*, op. cit. 3.

amin az igazán lényegi közlés egyáltalán elgondolható, kifejezhető, és egy közösség számára értelmezhető.

Ez a nyelv gazdagon őriz „angyali” kifejezésformákat és fordulatokat⁷⁷⁰. A misztikus hagyományon belül az angyalok folyamatosan jelen vannak, akár név szerint is megszólíthatók⁷⁷¹, és olykor ők is megszólálnak és megszólítanak. De mivel a számkivetettségben, a vándorlás során a zsidóság nem része az ideális világrendnek, így csak az általuk „lakott” emlékekben, személyes erőfeszítések által elért áldásban vagy a kegyelemben állhat helyre az ígért és vágyott misztikus egység. Ehhez pedig közreműködésük többnyire nélkülözhetetlen. És ez nemcsak e világi sors, Andalúzia vagy Galícia vidékein vándorolva, de a kozmikus számkivetettség vetülete: Ádám bűne és bűnhődése nyomán, amelynek dramaturgiájában az angyali jelenlét és szerep igencsak meghatározó.

Scholem nemcsak a Kabbala újraolvasásával, forrásainak, történetének és hatásának rekonstrukciójával, valamint érvényességének átfogó elemzésével értelmezi újra a misztikus – és költői – hagyomány alpművét a XX. században, de mindezzel a judaizmus eleven és meghatározó tradícióját értelmezi újra – és ad újfajta érvényességet az angyalok „létmódjának”, tevékenységének, szerepének, a rejtett tudás számára megnyíló, modern időben.

Ugyanakkor pontosan látja – ahogy Walter Benjaminnal folytatott levelezésében meg is fogalmazza –, hogy mindezt a szellemi tájékozódást és azonosság-keresést különös kontextusba helyezi a judaizmus „inherens nihilizmusa”, a szinte „kozmosz számkivetettség” következményeként: hiszen a vándorlás és a megpróbáltatások során a zsidóság végleg eltávolodott a törvény értelmétől, míg nem távolodhatott el a törvénytől magától⁷⁷².

⁷⁷⁰ Bloom, H.: *Kabbalah and Criticism*. Continuum, New York, 1984.

⁷⁷¹ Ez persze a mágiára is érvényes, lásd: Scholem: *Kabbalah*, op. cit. 6.

⁷⁷² Benjamin, W. – Scholem, G.: *Correspondence*. (Szerk.: Scholem, G.) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992. XXII.

Minderről majd Kafka írásai kapcsán szólnak a levelezők drámai erővel: mert éppen az ő művei válnak ennek drámájává. Benjamin majd úgy összegzi mindezt, hogy szinte mindegy is, hogy a Törvény elveszett vagy csak olvashatatlanná vált – az Írás ugyanis már nem írás többé, hanem sors. És ezzel a metaforával idézi meg az elhomályosodó szöveg és a megfejtésében mindinkább elpárásodó tekintet klasszikus erejű paraboláját Kierkegaardtól, amikor végül az üres lapra meredő tekintet számára nem marad más, csak az olvasásnak újra és újra nekirugaszkodó, kisírt szem.

Scholem 1914-ben ismeri meg mélyebben Kierkegaard műveit, a találkozás szinte revelatív és ráismerés-szerű lesz⁷⁷³: a kimondhatóság extázisán túl a Kierkegaard által bejárt gondolati pályák – az abszurdon innen és túl – döntő élménnyé avatják számára a dán gondolkodó írásait. Akinek jelentősége – a Benjaminsal folytatott levelezésben mint gondolkodásának és tájékozódásának személyes dokumentumában – nemcsak Adorno könyve vagy Heidegger utalásai kapcsán tér vissza, de ott sejthető történeti és bölcséleti tanulmányainak hátterében is: éppen ennek az új típusú – nihilizmussal, abszurditással és immanens drámaisággal „megterhelt” – vallásosság hírhozójaként, tanújaként és talán áldozataként is. Mintha saját példájával segítene abban, hogy Scholem úgy értelmezhesse a judaizmusban jelen levő, de a rendszeres vallástörténeti vizsgálódáson kívül rekedt tradíciót – ami a Kabbalából eredt, de messze távolodott azután –, mint ami előlegezni tudta a modern vallásos kételyek és meghasonlások veszedelmes élményét, mégpedig éppen a transzcendenciára vetítve.

Hasonló élménynek kínál másféle értelmezési lehetőséget a XX. századi zsidó bölcsélet és irodalom másik klasszikusa: Martin Buber, aki a népivé vált kabbalisztikus tradíciót tárja fel és értelmezi újra, ahogy ez a haszidizmusban Kelet- és Közép-Európa peremén megjelent. A kozmikus magány és a

⁷⁷³ Golomb, J.: *Kierkegaard in Zion*. In: *Kierkegaardiana*, 19. op. cit. 132.

kollektív számkivetettség évszázados megpróbáltatásainak nyomán ebben a misztikus mozgalomban átélhetővé, megformálhatóvá, és szinte „intézményesen” rögzíthetővé vált az a feltétlen és eufórikus odatartozás, amit a hit kegyelme és ezzel a teremtésben mégiscsak megmutatkozó derű jelent. No és az intellektuson túli, misztikus bölcsesség találta itt meg saját alakját, amint áthatolt a látszaton – legyen a látszat akár az e világi sors maga.

Innen ismét csak szükségszerűen otthonos biztonsággal rajzanak elő az angyalok. Archaikus eredetükre utalva mint az isteni „ősfény” lényei áramlanak a cadikokba, „onnan tovább a tetteikbe, végül a haszidok szavaiba” – írja ősi és modern jelenvalóságuk egységéről a történetükre fogékony Buber⁷⁷⁴. Az egyetemes és feltétlen szinonima-szerűség: a fény, a tett, a szó, a szent emberben szinte a szemünk előtt találkozik anélkül, hogy üres antropomorf sémák vagy ábrázolói konvenciók tennék próbára érvényességüket. A streliszki Uri rabbit pedig egyenesen „Szeráfnak” hívják⁷⁷⁵, hogy a mindaddig az élettől elszigetelt angyali hierarchia újfajta értelmet nyerjen az e világi ráismerésben, míg a szent maggid tetteiből – egy másik történet tanúsága szerint – angyalok születnek⁷⁷⁶, hogy végre rejtélyes genezisük is e világi élménnyé váljék.

Így népesül be a világ ismét angyalokkal⁷⁷⁷, így lesz ennek a misztikus teremtésnek evidens érvényessége, s így kapcsolódhat a transzcendencia a maga lényével immanens és e világi eseményekhez, Tarnopolban, Czernowitzban, Pozsonyban – még Pesten is. Aminek mindinkább szűkül a lehetősége valamiféle spekulatív, rabulisztikus, vagy akár bölcselkedő okfejtésben, arra az extázis revelációja

⁷⁷⁴ Buber: *Haszid történetek*, op. cit. I. 11.

⁷⁷⁵ Buber: *Haszid történetek*, op. cit. I. 417.

⁷⁷⁶ Buber: *Haszid történetek*, op. cit. I. 442–3.

⁷⁷⁷ Ennek a benépesülésnek szép példáját jelenti Chagall, a maga lebegő – olykor angyali – alakjaival, s a képein is szemlélhető – sokban haszid eredetű – hatásokkal.

ráébredhet: mintha végre nem állna egymással szemben transzcendens homály és tiszta, e világi látszat, hanem lét és értelem átvilágítaná egymást. Ennek megfelelően azután Morija hegye is úgy tűnik fel a haszid történetben, hogy „Ábrahám, amikor az angyal megfogja a kezét, nem amiatt érzett örömet, hogy Izsák életben maradt, hanem – és ez az angyali kézfogást követő fordulópont – annak örült, hogy Isten akarata általa teljesült”⁷⁷⁸.

A haszid bölcsesség tehát nem a tett drámai konfliktusában vagy szerencsés alakulásában látja az epizód értelmét, hanem abban a szükségszerűségben, amelynek mégiscsak át kell tűnnie az oly könnyen elhomályosuló realitáson.

Buber fogékonysága erre a misztikus szükségszerűsége, s benne az eleven e világi eseményekre többféle forrásból eredt, melyekből egy itt okvetlenül említést érdemel. Hogy a feltétlen hit és a feltételek között élhető élet megrendítő és mégis feloldható szembeállításában mennyi volt Kierkegaard szerepe, az utalások révén jól sejthető. Buber már kora ifjúságától ismerte a dán gondolkodó írásait, és dilemmái élete végéig töprengése alkalmául szolgáltak⁷⁷⁹. Még kiadói szerkesztőként olvasta a fiatal Lukács György esszéjét Kierkegaard-ról és Regine Olsenről, amit levelében visszafogottan megdicsért⁷⁸⁰, bár az eseményekről alkotott személyes ítélete nem fedte Lukácsét. „Isten úgy akarja – írja később, mintha csak egy haszid történet konklúziójaként –, hogy az általa teremtett Reginék révén közeledjünk hozzá, nem pedig elutasításuk által”⁷⁸¹.

Mert a misztikus realitásnak, az e világi „angelológiának” talán efféle, szerelmes értelmezése is lehetséges. Amikor Walter Benjamin a saját, angyali ügyekben való inkompetenciájáról ír, éppen nem az általa megpillantott

⁷⁷⁸ Buber: *Haszid történetek*, op. cit. I. 190.

⁷⁷⁹ Lásd például Buber: *The Suspension of the Ethical*. In: *Eclipse of God*, h. n. 1977.

⁷⁸⁰ Lukács Gy. *Levelezés*. (1902–1917). Magvető, Budapest, 1981. 351.

⁷⁸¹ Golomb, op. cit. 135.

Angelus Novus érvényességére vagy a judaizmus égi legendáriumára utal, hanem a hús-vér Julia Cohen iránti szenvedélyére⁷⁸², s a földre szállással járó érzéki bonyodalmakra, ironikusan persze. Benjamin teoretikus természetű angyali érdeklődése nagyon is nyilvánvaló volt: folyóiratának címéül választotta az Új Angyalt (*Angelus Novus*), melynek meghatározására a talmudi legendát alkalmazta, amely szerint minden pillanatban egy légiónyi angyal teremtetik, akik eléneklik himnuszukat az Úr előtt, majd végleg elenyésznek⁷⁸³. De az ősi történet életre keltéséhez az az „új” angyal kellett, akit Klee látott és formált meg, s Benjamin úgy pillantotta meg a festő „Angelus Novus”-át, mint aki a megrendülő transzcendens otthonosság és égi közlés alakjaként mégis képes szembenézni azzal az e világi realitással, amivé a gazdátlanú váló teremtés alakult. De tekintetében ott volna a bizalom is, amivel a „valódi humanizmus” sürgős üzenetét képes továbbítani, s éppen így tehet szert misztikus érvényességre, a jelentését vesztett lény képének és megjelenésének „üres frázisa”⁷⁸⁴ helyett. Benjamin azt az angyalt látja itt, aki az időre érvényesebben pillant, mint ahogy a mindig történelembe zárt ember erre tekinteni képes, éppen ezért tudja összeilleszteni azt, ami az ember kezében széttörtött. Benjamin metaforái szerint az angyal így szemléli a múlt folyamatos katasztrófáját, míg „vihar úzi a jövő felé”⁷⁸⁵ – teoretikus hitvallását sorsszerű optimizmussal formálja meg, a kényszerű és vágyott „tovább” ígézetében, a modern judaizmus szimbolikájának merészen válogatott repertoárja segítségével. Mindezt Scholem majd saját versében értelmezi barátja számára, amit *Angelus üdvözlete*⁷⁸⁶ címen küld el Benjaminsnak, hogy a tradíció lírai

⁷⁸² Benjamin – Scholem, op. cit. 77.

⁷⁸³ Benjamin, op. cit. 95.

⁷⁸⁴ Lásd: Britt, B.: *Walter Benjamin and the Bible*. Continuum, New York, 1996. 105.

⁷⁸⁵ Benjamin, op. cit. 966.

⁷⁸⁶ Benjamin – Scholem, op. cit. 79–80.

újrafogalmazásával segítsen ebben az általános érvényű, szellemi ön-definícióban.

Mindezek mögött annak hatása is érződik, hogy Benjamin 1916-ban Münchenben megismerkedik Rilkével, s aligha meglepő, hogy a két tekintet számára kétféleképpen mutatkozott meg Klee képének anygala – míg revelatív ereje mindkettejük számára feltétlen volt. Rilke az anygali „iszonyaton” keresztül a létszemlélet krízisére, a személyiség határhelyzetére volt fogékony, Benjamin az anygali közvetítés, a néma vagy rejtett kommunikáció lehetőségére kérdezett – ami az égi küldött legfontosabb vonása volt, de egyben legbensőbb titka maradt.

Maga a poézis sem volna más, mint ennek a kifejezési formának a keresése – Benjamin egyik tanulmányában úgy fogalmaz, hogy a „költészet volna az emberi faj anyanyelve” – és Rilke, Scholem vagy Buber művei annak példái lehetnek, hogy maga az írás, az elbeszélés (Reden), a mese, talán csak valamiféle „fordítás anygali nyelvről emberi nyelvre”, vagyis „gondolatokat szavakra, dolgokat nevekre, képeket jelekre”⁷⁸⁷. A kanti racionalizmussal szemben itt a közlés a maga teljesebb, költőibb értelmében, archaikus teljességében sejlik fel, s így nyílik fel érvényesen az a tradíció, ahol a közvetítés, a kifejezés eredettörténetében játszanak döntő szerepet az anygajok. Hiszen ennek voltak alkalmi ők Sára, Ábrahám, Zakariás – vagy Szűz Mária történetében, s így szentelte meg tevékenységüket az emlékezet.

Ebben pedig – elemzők szerint – Hamann hatása sejthető, elsősorban Benjaminra, aki a nyelv eredetét ugyancsak a pusztá kifejezésnél magasabb rendű hagyományban találja meg⁷⁸⁸ – és ennek ad azután gazdagon ellentmondásos értelmet a XX. század elejének megannyi kísérlete a kommunikáció természetének megfejtésére és újraértelmezésére. Mindezek nyomán szembeötlő, hogy Hamann követőjéről, Kierkegaard-ról szólva a bölcséletben

⁷⁸⁷ Lásd: Britt, op. cit. 81.

⁷⁸⁸ Lásd: Benjamin – Scholem, op. cit., továbbá Britt, op. cit. 81.

igencsak jártas Benjamin elsősorban „képvilágról”, tükröződésekről, labirintusról beszél, benne pedig epizódokról, játékról, párhuzamokról – mert szerinte ebben rejtőznek „Kierkegaard leglényegibb tapasztalatai”⁷⁸⁹. Nem az okfejtésekben, nem a tágas és polifonikus eszmefuttatásokban, hanem a kommunikációnak ezen az egészen másféle szintjén: amely egyszerre feltétlen, gazdag, sugalló erejű, ironikus és metaforikus – és mégis, a teoretikus érvelés számára meghatározatlan értelmű.

Az angyali jelenlétnek és rejtőzésnek, sejthető megnyilatkozásaiknak és csendjüknek Benjamin nemcsak modern és érvényes helyét keresi, de a kortársi világ számára prófétikus jelentését is megtalálja: Kafka műveiben. Az ő világa – úgy látja – „telítve van angyalokkal”⁷⁹⁰. Ennek sajátos érzékelése – tudása –, illetve az égi lényekre való gyakori közvetett vagy közvetlen utalásai nagyon is beszédesek⁷⁹¹ – talán éppen azért, mert olyan világban kell meglátnia az angyalokat, amelyből már illúziójuk is eltávozott, és amely – mint írja – „készülődik lakói tömeges megsemmisítésére”⁷⁹². És éppen ennek lesz Benjamin számára sajátos tanúságtétele, dokumentuma és tünete a karkai életmű, ahogy ezt megjelenése nyomán olvassák és értelmezik – Scholemmel, Max Broddal, másokkal – jóval azelőtt tehát, hogy a betelő prófécia, vagy a kollektív élménnyé váló totális világedgenség ennek érvényességét általánosan is nyilvánvalóvá tette volna.

Benjamin figyelmét az ragadta meg, hogy a misztikus hagyomány miként mutatkozik meg a nagyon is konkrét eseményekben és ezek mágikusan pontos rögzítésében, hogy miféle szellemi és pragmatikus fogódzót találhat az individuum, amikor a hagyomány „megbetegszik”⁷⁹³, és hogy

⁷⁸⁹ Benjamin, op. cit. 714.

⁷⁹⁰ Benjamin – Scholem, op. cit. XXXVI.

⁷⁹¹ Lásd például: Benjamin – Scholem, op. cit. 40.

⁷⁹² Benjamin – Scholem, op. cit. XXXVI.

⁷⁹³ Benjamin – Scholem, op. cit. 224–5.

az angyalok mozgásterét miként szabja meg az e világi irányvesztés⁷⁹⁴. Vagyis mit őrizhet ezután a Törvény, amelynek érvényessége is megrendült, ismerete szertefoszlott, míg feltétlen hatalma mégis érvényesül, s amely Kafka tanúsága szerint úgy marad jelenvaló, hogy értelme többé nemcsak ismeretlen, de nem is megközelíthető – legalábbis „számunkra nem”. Megannyi írás és reflexió nyomán *A törvény kapuja* fogalmazza meg pontosan ezt a fatális és éppen élményszerűsége miatt felfoghatatlan „számunkra valósságot”, azét a törvényt, amelynek valamikori őrzői ugyancsak angyalok voltak.

(Kafka) Naplójában Kafka pontosan rögzíti az őt meglátogató angyal közeledését és képét, 1914 jelentős kora nyarán, bérelt dolgozószobájának idegen világában⁷⁹⁵. A kisszerű, és mégis az égi küldött fogadására képes tér elemeire hullik a látogató érkezését megelőzve, s a beáradó színek, az áthatóan sugárzó fény és a mindenén érvényesülő erő, majd az előbukkanó égi kar és kard a várakozó számára mintha „megteremtenék” az angyalt, aki – mint kétségbeesésbe torkolló extázisában megérti – „egész nap repült felém, és én hitetlenségemben nem tudtam róla.”⁷⁹⁶ Csakhogy a hitetlenség formáját öltő realitás, a valóságot érvényességgel többé megtölteni képtelen hagyomány, annak elgyengülő hatalma és a várakozó szeme előtt kifulladás ereje – az angyal érkezésével együtt már meg is fosztja valóságosságától az égi küldöttet. Aki selymekben-szárnyakkal ereszkedett volna alá a megnyíló égből, az festett fafigurává válik, „amilyenek matrózkocsmák mennyezetén szoktak lógni”⁷⁹⁷, s amikor a naplóiíró újra felpillant, már tudja: nemcsak fényei enyésztek el, de az alászállása zavartalansága érdekében kitépett lámpaizzó helyett csak a

⁷⁹⁴ Benjamin – Scholem, op. cit. 216.

⁷⁹⁵ 1914. június 25-én, lásd: Kafka, F.: *Naplók, levelek*. Európa, Budapest, 1981. 400–1.

⁷⁹⁶ Kafka, op. cit. 401.

⁷⁹⁷ Kafka, op. cit. 401.

meggyújtott, pislákoló gyertyáját illesztheti a szobor kardjának markolatgombjába.

Mindez azonban sajátos paradoxióával éppen hogy nem rendíti meg a világ angyali „telítettségének” érzését, hanem radikálisan másféle értelmet ad neki. Max Brodnak írott levelében fogalmaz úgy Kafka, hogy ha a varázsa vesztett világban mégis elhangzik a varázsigé, akkor – „így lesz a létezés merő figyelem. Az angyalok máris tevékenykedhetnek”. Majd hozzáteszi: „a másik oldalon: sötét, fenyegető démonok”, akik alig várják, hogy sorra kerüljenek. Végül, levele zárásaként szinte konklúziószerűen írja „az önkínzás Istenéhez”: „A kereszténység alapkövetelményei (átlagosnál több szenvedés, egészen sajátos büntudat) megvannak bennem. Hanem hogy kizárólagossággal és közvetlenül hirdessem másoknak, azt nem: hiszen az alapfeltételeit nem biztosíthatom”⁷⁹⁸. És ezek a szavak egyértelműen utalnak forrásukra, ihletőjükre – egyébként az angyalokról szóló levelezés alkalmára: Kierkegaard-ra.

Az angyali érvényesség és jelenlét megfogalmazása így válik a dán bölcselő írásainak és tépelődésének empatikus parafrázisává. A Zúrauban dolgozó Kafka ugyanis 1917–18 telén Kierkegaard bűvöletében él, műveit már több mint egy éve olvassa, egyiket a másik után, de valóságos értelmük mintha csak ekkor tárulna fel. Broddal váltott leveleiben tudósít a túlzott közelség és szinte akaratlan azonosulás ijesztő dilemmáiról éppúgy, mint az áthidalhatatlan távolságról. Olykor meg van győződve arról, hogy Kierkegaard írásaiban voltaképpen a Talmudot olvassa⁷⁹⁹, szellemi jelenlétét folyamatosan és feltétlenül érzékeli, és ezzel eljut kétségbeesett konzekvenciájához: „Kierkegaard-ban csakugyan eltévedtem”⁸⁰⁰. A művek, amiket ekkor olvas, nem puszta szövegek, nem is a bölcselkedés alkalmai, hanem

⁷⁹⁸ Kafka, op. cit. 546.

⁷⁹⁹ Kafka, op. cit. 546.

⁸⁰⁰ Kafka, op. cit. 543.

„valóban roppantul különböző lencsék”,⁸⁰¹ amelyek különös látáshoz segítik azt, aki szemé elé illeszti őket. Így válnak Kafka életének, valóságának, vízióinak sajátos közvetítőivé az egymás után megismert művek: a *Vagy-vagy*, a *Félelem és reszketés*, *Az ismétlés*, a *Pillanat*, az *Állomások az élet útján* – és végül egy apró könyvecske, már nem Kierkegaard-tól való, hanem róla szól, és aminek tárgya a Reginéhez fűződő szenvedély⁸⁰².

Az elveszettség érzése itt és ekkor az azonosulás formáját ölti. Kafka nemcsak az inkognitóként élt életet érzi sajátjának, de a művek létrehozásának szándékát is: az értelmezhetetlen megfogalmazását. Így látja és érti a felbontott jegyesség irracionálisnak tetsző gesztusát, és az értés itt saját sorsát is megmutatja Kafkának: „esete nagyon hasonlít az enyémhez”⁸⁰³ – írja, utalva a Felice Bauerrel elgondolt, majd megszakított románcra. A közelség megjelenik az apa alakjának csaknem ábrahámi méreteiben és nyomasztó súlyában, valamint a körülvevő világ intézményeinek rendkívüli hatalmában és totális érvénytelenségében – Kierkegaard mindezekben és ezeken túl „igazol, mint egy barát”⁸⁰⁴ – teszi hozzá Kafka. Nem autoritásként, nem is szellemileg. Barátként. Közelebbi és intimebb feltétlenséggel, és teljesebben is. Szinte a varázslat mágikus igazolása ez. Az azonosulás excesszusában a prágai szerző úgy érzi: még vonásain is örzi a dán gondolkodó arcát⁸⁰⁵.

Ilyen közelség az életben és az életműben talán senki máshoz nem érződik, ám a ráismerés és azonosulás öröme könnyen a rettegés alakját öltheti, ha egyszer Kierkegaard az a „roppant fényforrás, és minden mélységig elhatol”⁸⁰⁶. Nem válik a fény küldötteként a hónapos szoba kocsmái díszletévé,

⁸⁰¹ Kafka, op. cit. 543.

⁸⁰² Lásd: Pók, L.: *Kafka világa*. Európa Kiadó, Budapest, 1981. 543.

⁸⁰³ Kafka, op. cit. 322.

⁸⁰⁴ Kafka, op. cit. 543.

⁸⁰⁵ Kafka, op. cit. 543.

⁸⁰⁶ Kafka, op. cit. 545.

füstölgő gyertyával, hanem a legbelső, rejtett régiókat tárja fel. És ebből származnak azután az újabb gondok. Hiszen „az ember nem vonhatja ki magát terminológiájának, fogalmi fölfedezéseinek hatása alól” – panaszkodik Kafka erre a fényre. Példaként a „dialektikus” fogalmára utal, illetve a „végtelenségre” és a „hit lovagjára”, majd a „mozgás” fogalmára Kierkegaardnál, s mindarra, ami ebből következik: az útra, az abszurdum megközelítésére Morija hegyén, Hérakleitoszra és az eleaták által tagadott „tovább”-ra, végül arra a „tovább”-ra, amit a hit abszurd parancsa diktál – a végtelen rezignáció mozdulatára⁸⁰⁷.

És itt jut el Kafka az azonosság határáig. *A Félelem és reszketés* megértése során⁸⁰⁸ úgy érzi, hogy „Kierkegaard bizonyítása varázslattal párosul”⁸⁰⁹. Abban a történetben érzékeli ezt, amely a judaizmusnak is viszonyítási pontja, talán ezért, hogy olyan teljesen látja át. Megelevenítése számára is döntő: apjához fűződő szenvedélyei fényében, Felice elhagyásában, a szorongásban és az abszurdum közelségében. És mégis: számára Kierkegaard itt lett végleg mágussá. Talán abban is, hogy és ahogy „túl okos”⁸¹⁰, mert ez az okosság különös magasabbrendűségében életidegen. A dán gondolkodó minden nagyszerűségével együtt – vagy miatt – Kafka számára „mint egy varázsszekéren jár-kelel szellemével a földön, ott is, ahol nincsen út. És magától sose tudhatja meg, hogy ott nincsen út. Ekképp válik alázatos kérése – hogy kövessék – zsarnoksággá, őszinte hite pedig – hogy 'az úton van', gögge”⁸¹¹. Az angyal gombján mégiscsak ott füstölög a gyertya, és a fény így elhomályosul, az önfeledten és a baráti ráismerés szenvedélyével megtalált szellem pedig gögös és

⁸⁰⁷ Kafka, op. cit. 544–5.

⁸⁰⁸ Lásd: Kafka: *Az én cellám*. Európa Kiadó, Budapest 1989. Továbbá Wermaa Butin, G.: *Abraham – Knight of Faith or Counterfeit?* In: *Kierkegaardiana*, (21) Reitzels Forlag, Copenhagen, 1997.

⁸⁰⁹ Kafka, op. cit. 322.

⁸¹⁰ Kafka, op. cit. 322.

⁸¹¹ Kafka, op. cit. 322.

tirannikus varázslóként mutatkozik meg. Még elveszni sem lehet igazán.

Írni azonban lehet. Kierkegaard olvasása közben – ha nem is feltétlenül a nyomán vagy hatására – egyre-másra születtek a művek: az *Ítélet*, a *Fegyencgyarmaton*, a *Falusi orvos*. És miután Kafka elkészül *A per* és *A kastély* írásával, ezek fontos mozzanataiban a hűséges barát, a Kierkegaard-ról szóló párbeszédék résztvevője, Max Brod felismerni véli a dán mágus keze nyomát⁸¹². Mert ezekben tisztán olvasható, ahogy a modern kétségbeesés tágra nyílt szemmel pillantja meg az üres transzcendenciát, melyre a lélek nem kész, elviselésére a hagyomány ereje nem biztosít semmiféle támpontot – de éppen ez a hiány, ez az elveszett bizonyosság válik remekművek ihletőjévé. A felé szálló angyalról hitetlenségében nem tudhat Kafka, de látni és láttatni mind a csodát, mind annak elmaradását döbbenetesen képes. És ez, így, önmagában több, mint akár a csoda, akár a hiány.

Kafkái volt bizonytalanság az utolsó radikális és jelentős kísérlet arra, hogy ezzel az angyali létezéssel, és annak minden ellentmondásával – kétségeivel, rettenetével, tagadásával, hiányával és ebben megsejtett létezésével – még remekművek esztétikai univerzumában lehessen szembenézni. Mert itt már csak a művészi érvényesség teremthette meg annak lehetőségét, hogy szellemileg – gondolatilag – legyen megragadható ez a lény, s a prózában kiküzdött érvényesség ébresszen rá teoretikus vagy éppen teológikus érvényességére. Nem ébreszthetett. Varázslat maradt.

(még tovább?) A XX. századra ugyanis nemcsak a teológia adta oda magát az értelemnek, mégpedig végleg és csaknem azzal a bizonyossággal, hogy ez a házasság is az égben kötött, de az esztétikai érvényességnek is – uralkodó műértelmezési kánonok szerint – „bírája lett” a ráció mint az úgynevezett realizmus legfőbb kritériuma. Ami

⁸¹² Az Amália-Sortini-epizódban, *A kastélyban*. Lásd erről: Butin, op. cit. 29. Továbbá Pók, op. cit. 228.

elgondolhatatlan, hogyan is lehetne tárgya ábrázolásnak? Az ezzel való szembeszegülés rendkívüli ereje, sokfélesége és nagyszerűsége sem ingathatta meg sokáig ezt az esztétikai dogmát, dominanciáját nemigen törhette meg. És mert az anyagi létezés mégiscsak igényelte a megmutatkozás lehetőségét, erre nem maradhatott más, mint a hagyomány egyre szűkülő, mindinkább múlt időbe záruló mozgástere – ám ez is főként jelképi erővel, visszautalásként a valamikor érvényes vízióra, nem pedig egy új érvényesség kiküzdésének szenvedélyével és merészségével. És ha mégiscsak következtek kísérletek olyan valóság megmutatására, amely e világi szenzitivitásunk számára érzékfölköti, míg értelme éppen az intellektuson túl lesz nyilvánvalóvá – úgy annak kollektív érvényessége már nem lehetett, a magánvíziók pedig nem tudtak sem konvencionalizálódni, sem korábbi konvenciók érvényes folytatásaként megmutatkozni.

A legfontosabb kísérletek ennek érzékeltetésére így maradtak inkább jelentős nekirugaszkodások dokumentumai – és lettek az ellentmondások és a korlátozott érzékelés maradandó kifejezései, semmint olyan „ablakok”, melyeken át egy másik világ lényei bemosolyognának vagy rémisztgetnének. A képzőművészet újra és újra kísérletezett ennek kifejezésével, míg valóságos mozgástér minderre inkább az irodalomban kínálkozott. Chagall vagy Max Ernst XX. századi anyagai talán ezért nincsenek olyan távol Gauguin, Turner vagy Delacroix szárnyas lényeitől⁸¹³, azok pedig Raffaellótól és Giottótól – mint amilyen távolságra Rilkéé és Kafkái jutott Swedenborgétól vagy Dantéétól. Mintha tehát a látással és ábrázolással volna a legfőbb gond, a kifosztott képzelettel, és Klee talán ebben az egyetlen jelentős kivétel, noha önála is inkább a konvenciók merész és drámai parafrázisa – szárny, fény, tér, erő, mosoly – teremti meg az érvényes égi lényt, s a belőle sugárzó feszültségben a rettenetet, semmint az archaikus eredetű konvenciók újraértelmezése, újak teremtése netán, melyekben a XX.

⁸¹³ Lásd: Godwin, op. cit. 52–3.

század végre önmagára és angyalaira ismerhet. Ez az irodalom dolga lett – és Kleetől egyáltalán nem függetlenül.

Vagy talán ez is szükségszerű és elkerülhetetlen volt, mert pontosan fejezte ki azt a többé áthidalhatatlan távolságot, ami akár a lét erőtől és szerkezetétől, akár saját személyiségünk lehetőségeitől és drámai határhelyzetétől választ el, vagy éppen a hiánya miatt egyszerre mégiscsak átélhető hitet, amely angyalként a szemünk előtt – pontosabban: befelé fordított tekintetünk előtt – jöhet csak létre⁸¹⁴? Megidézésük utolsó kollektív lehetősége így szorult vissza a tiszta szubjektivitásba, a felfokozott bensőségesség olyan extázisába vagy rezignációjába, amit pontosan csak a zenében lehet kifejezni: olyan intimen személyes kompozíciókban, s azokon belül is a gyermeki létezés – vagy elmúlás – közegében, mint Alban Berg angyalt sirató *Requiem*jében vagy Messiaen csodálatos, narratív konszonzanciájában, a *Gyermek Jézus húsz pillantásában*.

Másféle analógiákkal kísérletezik az archaikus angyali képzetek és modern asszociációik kollízióinak pillanatnyi látvánnyá és érvényesen jelenvaló mozgássá alakításában, majd színpadi megformálásában például Bob Wilson és Pina Bausch⁸¹⁵ – hátha mégiscsak lehetséges lesz valamiként a szemünk számára is az, ami a fülünk számára megvalósulhatott. Hiszen a túlnyomó többséget jelentő színpadi értelmezések során csak olyan angyal jelenhetett meg – akár címszereplőként Dürrenmatt vagy Tony Kushner színművében, akár statisztaként Kleist vagy Madách modern parafrázisaiban – akinek angyalsága éppen a túlhangsúlyozott, eredendően érvénytelen, s ezzel akarva-akaratlanul ironizált

⁸¹⁴ Lásd Tillich, Gadamer, Kafka – korábban idézett – utalásait.

⁸¹⁵ Lásd például Wilson rendezésében a *Doctor Faustus Lights the Lights*, vagy Bausch koreográfiáját: *Melken*.

konvenciót jeleníti meg, mindazt, ami szükségképpen elfedi előlünk az érvényesen megformálható égi lényt⁸¹⁶.

Ugyanakkor a hagyományosan „világszerű”, a képzeletnek legkisebb mozgásteret biztosító filmben – amely persze a szubjektum belső tekintetének éppúgy, mint archaikus hatásoknak bőségesen teret engedhet – nagy ívű kísérletek szolgálták, hogy rettenetük vagy hatásuk felől, szemük vagy szemünk felnyitásával, de mégiscsak látni lehessen őket. Tartózkodó távolsággal, és terek, tájak, arcok, viszonyok spiritualizálásával Ingmar Bergman kísérlete meg artikuláltan és következetesen, hogy felvillantsa az angyali „jelenlét” nyomait, erejét, e világi relevanciáját – s éppen azokban a filmjeiben, amelyek tágra nyitott optikája előtt mutatták meg a saját lelkük poklában – vagy legfeljebb kétségbeesésük tisztítótüzeiben – vergődő hőseit, hogy a horizonton túl mégiscsak megsejtesse az erre illeszkedő angyali realitást: az *Úrvacsora*, a *Csend*, a *Suttogások és sikolyok* vallásos metaforáktól dús látványvilágában és talán ezért olyan kopár érzéki terében⁸¹⁷. Egy hang, egy zenei motívum, egy gesztus, egy utalás erejével – s ennek transzcendenssé váló súlyával.

Az angyalok „testi” megmutatásának vakmerősége azonban Peter Greenaway pittoreszk tablóiin túl Wim Wenders, és szerzőtársa, Peter Handke különös és következetes kísérlete volt a *Berlin fölött az ég* celluloidszalagján. A lófarkas, jóarcú, hosszú kabátos lények könnyen és méltóságteljesen jártak-keltek a két Berlin terein, utcáin és embereinek tudatában, ezalatt pedig beleakadtak melodramákba, falba, bűnügyekbe, fatális érzéki vonzásba⁸¹⁸ – és így tovább: képzeletünk és hitünk elszegényedett nyelvére fordítva mindazt, ami angyal. És ezen túl azt is, ami

⁸¹⁶ Lásd például: Dürrenmatt, F.: *Angyal szállt le Babilonban*, Kushner, T.: *Angyalok Amerikában*, továbbá: Kleist, H.: *Heilbronn Katica*, Madách I.: *Az ember tragédiája* színpadi előadásait az utóbbi években.

⁸¹⁷ Ennek elemzését lásd: Beke J.: *Sensus Compassionis. (Ingmar Bergman négy filmjének angyali alakjairól)* In: Pannonhalmi Szemle, 1995/4.

⁸¹⁸ A film eredeti címe egyébként utal erre: *A vágy szárnyai*.

az angyal számára Berlin, hogy megmutathassa: mit jelent számukra az áttetsző gondolat, miként húzódnak odébb az érzékelés határai – és miért lesznek éppen a gyerekek otthonosak az ekként megmutatkozó világban, amelyben a hangok, gesztusok, terek a szemünk előtt szelídülnek meg.

És talán ez lett a legfontosabb felismerés: az angyal pillantása. Nem a rájuk irányuló, hanem a tőlük eredő. „A forgatás előtt azon töprengtem, milyenek mutassam őket? Kiderült, nem ez a nehéz kérdés – írta a rendező –, épp a fordítottja volt: milyenek mutassam azt, amit az angyalok látnak?”⁸¹⁹ Ennek lett „dokumentuma” a film. Jelentősége pedig azért volt meghatározó, mert az angyalok tekintete előtt feltárul Berlin, míg vitathatatlanul angyali világot teremtett, már nem tartalmazhatta azt az angyali vonást, amely a róluk szóló konvenciók legfontosabb része volt. Amit Dániel a tüzes kemencében, Szent Péter a börtönben, a zsidók az Ótestamentumban vagy akár még Swedenborg is hihetett az angyalokról és hatalmukról: hogy feltétlen. Nem az. Ezek az angyalok már csak tanúi voltak annak a világnak, melynek valaha a megítélésére és megváltására készültek. Üzenetről, betelő időről, feltámadásról, vagyis bizonyosságról volt szó – a gondviselés burájáról a teremtés fölött. Nincs ott. Az emberek maradtak, s az egyetlen, amit angyali „ösztöneik” sugallatára mégiscsak tehettek, az az azonosulás lehetett. Mindennel, feltétel nélkül. És itt a vertikális mozgást – mennyei otthonosságot, alászállást, sőt, akár bukást – különös horizontalitás váltja fel: ahogy részvevően szétterülnek a reményvesztett teremtésben, s már pusztán angyali tekintetükkel szemlélik, amit befolyásolniuk többé nem lehet.

Mert már csak ennek van érvényessége, és modern szentek, mint Teréz anya ennek a horizontálissá vált világnak a tanúságtevői. Aki pontosan tudta, mennyire jogos a kérdés, a szenvedő gyereket látva: hogy „akkor hát hol van Isten?” „Nem látod? – kérdezett vissza a kései és modern küldött –,

⁸¹⁹ Idézi: Gelencsér G.: „Most már tudom, amit egy angyal sem tud”. Wenders Berlin-filmjei. In: Pannonhalmi Szemle, 1995/4.

Isten ott szenved a gyerekekkel. Az egyetlen kérdés mármost csak az, hogy te hol vagy?⁸²⁰

A kérdés sajnálatosan és nyilvánvalóan nem kérdés, bármennyire osztozzunk is a fájdalomban, tudjuk azért: én, te, mindannyian okozzuk ezt a szenvedést, azóta, hogy a teremtményi szuverenitás, e világi értelem és a személyiség belső vidékére száműzött transzcendencia révén komfortossá és egyedülivé vált ez a horizontális világ. Amelyben inkább arra irányulhat a szomorú kíváncsiság, hogy itt, így, most, mi is történt tehát Istennel és az ő angyalaival?

Tárgyunk miatt maradjunk az utóbbinál. Hogy megsejthessük legalább, mit is tett az elvesztett távlatok nyomán megrendült hit azokkal a lényekkel, akik nem vesztek oda a távlatokkal. Sőt, akik jelentős és látványos paradoxióval rendkívüli módon szaporodni kezdtek, s már-már túlnépesedéssel fenyegetik azt a világot, amelyben eredendően és lényegileg nincs helyük. Talán: éppen azért fenyegetik, amiért nincs helyük.

Évről évre kiadott kötetek tucatja⁸²¹ tudósít angyali találkozásokról – egyházi, „apokrif” vagy lélektani fejtegetés köntösében szólva arról, hogy az élet határhelyzetében, személyes krízisben, klinikai halálban, vízióban, álomban vagy eufóriában egyszerre megjelentek – s a hívő, vagy az élmény hatására konvertált tanú megidézi azokat az archaikus erőket, amelyek ekkor számára antropomorfizáltan az égi lények szinonimái lettek. Ez a bensőségesség véglete: a kiválasztottak angyala vagy éppen a kiválasztás gesztusával megjelenő égi küldött – személyes és csaknem kommunikálhatatlan.

⁸²⁰ Mai apokrif. Forrása: David Goicoechea hozzászólása a 4. Nemzetközi Kierkegaard Konferencián, St. Olaf College, Northfield, Minnesota, 2001 júniusában.

⁸²¹ Különösen az Egyesült Államokban alakult ki ennek jelentős „irodalma”, könyvesboltok – sőt: olykor szupermarketek – külön szekciót tartanak „angels” címszó alatt. Ezek áttekintésétől eltekintek.

De totális jelenvalóságuk túlterjedhet a határhelyzetek nagyon is végletes pillanatán és megragadhatatlan kritériumán, s „köznapi használatra” vonulhatnak fel az angyali seregek. És meg is jelennek a nyelv emlékezetében és táguló terében: szólásokban, jelentős utalásokban, tréfában, vagy éppen – mágikus emléknymódként – babonákban őrizve annak meghittségét, amikor még források, útkereszteződések, ligetek ősi lényei, tündérei, manói, daimónjai „angelizálódtak”, maradandóan és a köztudat számára olykor formabontóan „kanonikusan”.

Legfeltűnőbb azonban, jellegénél és szinte „küldetésénél” fogva, a fogyasztói társadalom angyala, amelynek seregei időről időre megjelennek, legnagyobb számban főként az angyalok számára amúgy is meghatározó pillanat: karácsony idején. Meghitt alakjuk és transzcendens bizonyosságuk az ősi szerepet nagyon is modernre cseréli: az ajándékozás archaikus gesztusát fordítja le a piacra alapozott tömegtársadalom pénzköltésre sarkalló imperativusára, annak elhitéseivel, hogy érzelmeket és viszonyokat cseréértékek is kifejezhetnek – és igény, invenció, kívánság szerint égi otthonosságával, megnyugtató mosolyával, szárnyas és feminin alakjával, no meg feltétlen szépségével illeszti a magasabb rendű harmónia pecsétjét illatszerre, háztartási gépre, harisnyára, szaloncukorra. Ott lebegnek, csábítóan és mégis ártatlanul a fogyasztás templomaiban: bevásárlóközpontokban, kirakatokban, hirdetésekben, s éberrel figyelnek arra, hogy a kollektív kultusz alól ne vonhassa ki magát senki, hálából jelenlétükkel mindjárt meg is szentelik a tárgyak cseréjévé silányult érzelmkifejezés profán szertartásait.

Mindebben persze még sejthető, olykor csaknem jelenvalóvá válik az az archaikus identitás – ha fonákjáról is, tudatosulatlanul vagy pervertáltan –, ami szerepüket olyannyira jelentőssé, hatásukat pedig szinte feltétlenné teszi. Hiszen már megidézésükkel is létrejön valami feltétlen, artikulálatlan és talán artikulálhatatlan bizalom mint erő és bizonyosság, ami akkor lesz egészen nyilvánvalóvá, ha lényük

sugalló erejű jelentését az ellentétére fordítjuk. Ami hagyományosan ismert és alkalmazott eljárás: a jóság, büntelenség, nemtelenség és testelenség inverzvé válhat, s éppen az ennek veszélye, jelzése vagy bekövetkezése nyomán keletkező feszültség erőteljes és állandó hatású – hogy ha máshonnan nem, hát innen legyen sejtető legalább, hogy eredendően miféle hatalommal rendelkeztek.

Meghitt viszonyuk a kriminalitással ebből – is – fakadhat. Aminek különös felvillanásaként motorkerékpáros légiójuk: a „Pokol Angyalai” jelennek meg vad és veszedelmes seregként, kétarcú transzcendenciájukat a birtokviszonnal egyértelműsítve. Ez azonban sokszor nem feltétele az angyali jelentés e világi kifordításának, „Angyal Bandi” bizony betyár volt, meghitt folklór-alak, társadalmon kívüli és akasztófára juttatott – és mégis „angyal”. Szélesebb közönség számára az archaikus égi őrség emléke nyomán azonban inkább a bűnüldözés tűnik angyalinak – éppoly kevés joggal egyébként, mint a betyárkodás: az angyali igazságtétel és a köztörvényes bíraskodás között ugyanis nagyobb a távolság, mint az elkövető és a nyomozó között. Am a televíziós sorozat hőseként évtizedek előtt megismert *Angyal* vagy az erotikus és igazságtevő vonzást felváltva alkalmazó *Charlie angyalai* mégiscsak a tömegkultúra nyelvére fordítják le a nagyon is földszintes „angelizációt”.

Szörnyű paradoxiót sejtet, hogy a szent bűnökhöz asszisztáló angyalok erőteljesebben kapcsolódhatnak eredettörténetükhöz és archaikus jelentésükhöz, mint a köztörvényeseket üldözők. A modern terrorizmus tömeggyilkosait – hitük szerint – olykor Isten angyalai őrzik⁸²², ha nekivezetik a repülőket a tornyoknak, segítségükkel hamarabb jutnak a valóságos magasba. A transzcendenciát megidéző, e világi, agresszív logikát

⁸²² Lásd: Makiya, K. – Mneimneh, H.: *Manual for a Raid*. In: New York Review of Books, 2002 január 17. (Idézik: *Manual for the Hijackers*) „Smile and feel secure, God is with the believers and the angels are guarding you without you feeling them.” 18.

megerősítheti az angyalok hasonló helyzete ősi tömegmészárlásokban – ám megidézett, új „relevanciájuk” drámaian veti fel a transzcendencia modern hézagainak kérdését, amelybe az érvényét veszített tradíció látványosan és tragikusan behullott – és magával rántotta az iszlám hagyományának nagyon lényeges részét: a Korán radikálisan toleráns értelmét, a humánus érvényesítésének archaikus logikáját.

Az angyalok legbiztosabb menedéke végül a nyelvben sejthető – hogyan is lehetne ez másként Isten hírvivőivel és a transzcendens kommunikáció bajnokaival. Ennek tanúsága nemcsak beszédes, de többé-kevésbé eleven is maradt. Az angyali testetlenség – akár: nemtelenség – emlékeként mind férfinévként, mind női névként adható az angyal⁸²³, főnévként azonban – az *Értelmező szótár* szerint – inkább feminin. Így tehát „szép fiatal lányt” jelenthet, de ez kibővíülhet „az erkölcs útjáról letért (szép) fiatal nő”⁸²⁴ értelmével, feltéve ha az erkölcsöt a nemi erkölcs konzervatív jelentésében használjuk. Az „angyalcsináló” mintha részben ehhez a szexuális és törvényen – morálon – kívüli értelemhez kötődne, bár az (illegális) magzatelhajtó tevékenységének következménye inkább a gyermeki ártatlanság konklúzióját sejteti: az abortumok eszerint mint eleven lények halhatatlan lelkei röppennek fel a mennybe, s találnak örök otthonukra – nyilván a hasonlóan ártatlan Aprószentek között.

Angyali jelentésárnyalattal gazdagított emberi testrészt nevez meg az „angyalbögyörő”, amely „kisfiú péniszét” jelenti, illetve a látvány analógiája mentén burgonyametéltet is, esetleg nudlit. Az angyalok bőre könnyváltó papirost és uniformist egyaránt takarhat, hajuk különös fényű növény, hurkájuk vékony fonál, bakancsuk disznóköröm⁸²⁵ – a

⁸²³ A latin eredetű Angelo–Angela párról van szó, magyar nyelven inkább csak Angéla létezik.

⁸²⁴ *Értelmező kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.

⁸²⁵ Minderről lásd még: *Etimológiai szótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991. A magyar nyelvbe eszerint szláv közvetítéssel érkezett a latin

jelentések sokféleségében közös az anyagiság és anyagtalanság e világi kollíziójának és krízisének megformálása – hiszen mégiscsak ennek a dichotómiának lettek ők legfőbb letéteményeseivé. Aminek legpregnansabb kifejezése talán éppen az a közmondás: „Angyal volnál, ha nem szarnál”⁸²⁶, mintha az archaikus gnoszticizmus kései értelmét kellene itt újra és újra – ha „enyelgő” és „lányoknak” szóló, kissé vulgáris fordulattal is – szembesíteni élményeinkkel és illúzióinkkal.

Mindez a jelentésvilág már elhomályosult. Nőgyógyásznak, uniformisnak, kurvának, galuskának mondjuk azt, amit valamikor az angyalokkal mondtunk, s amivel a nyelv még őrizte különös otthonosságukat e világon. Ahogy a kenyérben kelés közben keletkezett lukban is ott volt a nyomuk: „angyalheverésnek”⁸²⁷ nevezték a fontos hézagot. Elfeküdt kissé az égi küldött. Ma már nem fekszik ott.

Egyetlen eleven hivatkozás azonban túlélte a jelentés elhalványodását, túl a profanizálódást és züllést, a vallásos bizsuk filléres angyalainak kínos invázióját, a létfeledéshez való egyetemes statisztálást. Ez pedig arra a megmagyarázhatatlan pillanatra utal, amikor a mindaddig zsi bongó, csevegő, zajos társaságban hirtelen elárad a csend. Amikor – nem tudni, miért – beszédes lesz a hirtelen és közös elhallgatás. A pillanatnyi úr, amelyen mintha áttűnne valami más. Valaki más. „Angyal szállt el fölöttünk”, mondja ilyenkor a társasági szellem, a választékosan fogalmazó közhely. És ez, talán éppen ez a csend mégis a legutolsó kollektív élmény arról, hogy miként lehetnek jelenvalók, irracionálisan és feltétlenül, de már csak ebben a hiányban jelen, ők, az angyalok.

eredetű „angyal” szó, mely görög származásra utal, s eredeti értelme perzsa lovasfutár volna.

⁸²⁶ O. Nagy G., op. cit.

⁸²⁷ *Új magyar tájszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

VÉGÜL

A kérdés mindezek nyomán elsősorban arra vonatkozhat: létezik-e még számunkra hitelesen az égi önarckép, melyet a hagyomány által megmutatott transzcendens tükörben szemlélhetünk, és angyalként „megszólítható”? Érvényes-e idealizált alakjában „saját létünk határfogalma”⁸²⁸, amint végességünkre megértően visszanéz? Elgondolható-e esendő és halandó tudattal valami, ami ennek meghatározottságaitól nemcsak távoli, de fenségeseen reális is, aminek fényes, hatalmas ideájában végső soron mégis önmagára ismer?

A kérdés azonban arra is vonatkozhat, mindettől persze egyáltalán nem függetlenül, hogy mindannak nyomán, amivé az e világi sors változott, elgondolható-e még érvényesen a transzcendencia fényes és áldott oldala? Nemcsak a modern történelem metafizikainak sejlő botrányai nyomán, inkább a létevel magára maradó individuum elhomályosuló öntudatában, s ennek áldozatául eső sóvárgásában a fényforrás, a hő, a magasság után, mind hiábavalóbban? Vajon a valaha feltétlenül ragyogó tekintet fordult el azzal, hogy a teremtmény kioltotta önmagában ezt a fényt – amit azután számon kérnie sincs hol? Mennyire életidegen – vagy eredendően: a létezés egészétől idegen – a jószág, melynek angyalok volnának legfőbb letéteményesei, és távozásuk így éppen arra utal, hogy a kísérletnek vége, ami elvált végleg vált el, mert tévedés volt e világi meghonosításuk?

Mindaz, ami az utóbbi néhány évszázadban történt – racionalizmussal, történettudománnyal, bibliakritikával, vallásfilozófiával, lélektannal, s mindezek nyomán képzeletünkkel és az ábrázolással – súlyos csapást mért az angyalokra, akik pedig már csaknem meghonosodtak művészi illúziókban, szófordulatokban, világmagyarázatban. Így hát ettől kezdődően nem „mutakoztak tovább”, de el sem tűntek,

⁸²⁸ Lásd: Gadamer, op. cit. 112.

hanem úgy maradtak, a konvenciók szorításában, tetszetős zárványként, jelentésüket veszítve, kiüresedett alakjukkal – szinte lárvájukkal – túlélve érvényes létezésüket, de még mindig jelenvalóan. Mintha büntetést kellene elszenvedniük, mert távozásukkal nem térhetnének örök nyugalomra, hanem bolygó lélekként köröznének még az egyre végletesebben szekularizálódó tudatból mégiscsak eltakaríthatatlan „porhüvelyük” fölött.

Hiszen üzenetek odafentről már nem érkeznek, a bolygók mozgását Newton óta a fizika másként oldja meg, a kozmikus harmónia pedig katasztrófák sorozatából alakult gyanús és bármikor felbillenő egyensúlyá, e világi örködésük tökéletlennek bizonyult – és így tovább, sorakoznak a cáfolat érvei, míg helyük létezik, funkcióik felsülése vagy átadása ellenére a modern teológia létüket feltétlennek tartja, csak az homályosodott el végleg, mire is szolgálna ez a létezés. Vagyis feltehető-e a létük értelmére vonatkozó kérdés.

„A kollektív tudattalan archetípusainak feltárása – írja Tillich a démonokról – valamint az irodalom és a teológia újszerű értelmezései a démonikussal kapcsolatban nagymértékben hozzájárultak eme létezők megértéséhez, amelyek maguk nem lények, hanem szerkezetek”⁸²⁹. Akkor tehát ezekben kellene rájuk ismernünk, s így érthetjük meg mindazt, amit Pál egykor Princípiumoknak és Hatalmaknak nevezett, s amely követőinek rendszerteremtő szándéka nyomán csak egy angyali alfajnak tűnt – az bizony lényegük volt, abban mutatkozhat meg az egzisztencia struktúrája, amelyen keresztül egyetemes és feltétlen – szinte: mennyei – törvényszerűségek mégiscsak hatni tudnak? Lehetne így is.

Hiszen jelenlétük valaha totális volt. Isten is megmutatkozhatott angyalként, a Megváltó is, hírnökök, zenészek, ördögök, a gyülekezet pásztorja vagy a hajnali csillag. Nem volt olyasmi e világon és túl, létezésben vagy annak hiányában, ami angyal ne lehetett volna. Daimón és matematikai összefüggés. Embrió és kapuőr. Hanghatás és

⁸²⁹ Tillich, op. cit. 213.

pszichopomposz. És ennek emléke eleven maradt akkor is, amikor dogmatikák szócikkeivé lettek, majd viaszszorultak szőlásokba, rítusokba, templomokba és főként abba a hiányba, amit mind kevesebben érzékeltek. De akik tudtak erről, azok meg is idézték őket: Ábrahám áldozatáról gondolkodva Koppenhágában, az eget vallatva Duinóban, a hónapos szoba mennyezetén Zúrauban.

Pedig talán csak visszahúzódtak, mint Isten. Az ő mozgását követve, hiszen mindig is az ő meghosszabbított gesztusai lehettek. Akik antropomorf társak voltak, azokból a lét szerkezete lett. A transzcendens vigaszt és megnyugvást ígérő égi lényekből a végképp immanenciájába zárult teremtés strukturális elvei. Mélység és magasság kalauzai helyett már csak a horizontálisan táguló kozmoszban szétterülő törvényszerűségek, amelyek őrzik az eredet és elmúlás e világi titkait. Ám amelyekkel éppúgy nem lehet szembenézni, ahogy az angyallal sem.

Ezért a csend. Ezért a rettenet. És ebben idézhető meg a régi csend, a régi rettegés, a bármilyen arcú és indulatú, jószágos vagy gonosz, de mégiscsak létező transzcendenciáé. Ez már csak idézet. Már nem az. Maradt helyettük a pusztaság, a mindent lebíró, a tőlük megfosztott létezés.

És benne a hézagok, mint a rosszul kelt kenyérben.

BIBLIOGRÁFIA

- ADORNO, Theodor, W.: *Kierkegaard – The Construction of the Aesthetics*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975.
- ADORNO, Theodor, W.: *Zene, filozófia, társadalom*. Gondolat, Budapest, 1970.
- L'AÉROPAGITE, Denys: *La hiérarchie céleste*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou: *Ma vie*. Quardrige, PUF, Paris, 1986.
- ANGYALOK ÓRIZNEK. Szerkesztette: Balassa Zsigmond. Szent Gellért Egyházi Kiadó, 1991.
- APOKRIF IRATOK. APOKALIPSZISEK. Szerkesztette: Adamik Tamás. Telosz Kiadó, Budapest, 1997.
- APOKRIF IRATOK. APOKRIF LEVELEK. Szerkesztette: Adamik Tamás. Telosz Kiadó, Budapest, 1999.
- APOKRIF IRATOK. AZ APOSTOLOK CSODÁLATOS CSELEKEDETEI. Szerkesztette: Adamik Tamás. Telosz Kiadó, Budapest, 1996.
- APOKRIF IRATOK. CSODÁS EVANGÉLIUMOK. Szerkesztette: Adamik Tamás. Telosz Kiadó, Budapest, 1998.
- AUKTIONSPROTOKOL OVER S. KIERKEGAARDS BOGSAMLING. Szerkesztette: Rohde, H. P. Det Kongelige Bibliotek, Copenhagen, 1967.
- AZ ATYÁK BÖLCSESSÉGE. (*Apophtegmata Patrum*) Vizöntő / Holnap, 1991.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1982.
- BEKE Judit: *Sensus compassionis. (Ingmar Bergman négy filmjének angyalai alakjairól.)* In: Pannonhalmi Szemle, 1995/4.
- BENDA, Julien: *Il rapporto di Uriele*. II Mulino, Bologna, 1996.
- BENJAMIN, Walter: *Angelus Novus*: Helikon, Budapest, 1980.
- BENJAMIN, Walter–SCHOLEM, Gershom: *Correspondence, 1932–1940*. Szerkesztette: Scholem, Gershom. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.
- BERGYAJEV, Nyikolaj: *L'Esprit de Dostoevsky*. Stock, Paris, 1974.
- BERGYAJEV, Nyikolaj: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*. Századvég füzetek, Budapest, 1989.
- BERLIN, Isaiah: *The Magus of the North*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 1993.
- BERLIN, Isaiah: *Russian Thinkers*. Penguin Books, London, 1994.

- BLANCHETTE, Olivia: *The Silencing of Philosophy*. In: International Kierkegaard Commentary. Mercer, 1993.
- BLOOM, Harold: *Kabbalah and Criticism*. Continuum, New York, 1975.
- BOYER, Régis: *Préface*. In: Oeuvre de Soren Kierkegaard. Laffont, Paris, 1993.
- BRITT, Brian: *Walter Benjamin and the Bible*. Continuum, New York, 1996.
- BUBER, Martin: *Haszid történetek. I-II*. Atlantisz, Budapest, 1995.
- BUBER, Martin: *A próféták hite*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- BUBER, Martin: *The Suspension of the Ethical*. In: *Eclipse of God*. h. n. 1977.
- BUNSON, Matthew: *Angels A to Z*. Crown Trade, New York, 1996.
- CACCIARI, Massimo: *L'Angelo necessario*. Adelphi, Milano, 1986.
- CALMET, Dom Augustin: *Angyalokról, démonokról, szellemekről*. Vízöntő Könyvek, 1992.
- CAMPANELLA, Tommaso: *Le creature sovranaturali*. Roma, 1970.
- CAMUS, Albert: *A lázadó ember*. Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest, 1992.
- CLERY, Adrien, Robinet de: *Rainer Maria Rilke*. PUF, Paris, 1958.
- COPPLESTON, Frederick, C.: *Philosophy in Russia*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1986.
- DANIÉLOU, Jean: *Les origines du christianisme latin*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1978.
- DODDS, E. R.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- DUBY, Georges: *A katedrálisok kora*. Gondolat, Budapest, 1984.
- AZ ÉGI ÉS A FÖLDI SZÉPRŐL*. Szerkesztette: Redl Károly. Gondolat, Budapest, 1988.
- EVANS, Stephen, C.: *Faith as the Telos of Morality: A Rending of Fear and Trembling*. In: International Kierkegaard Commentary. Mercer, 1993.
- FEHÉR Ferenc: *Az antinómiák költője*. Magvető, Budapest, 1972.
- FENDT, Gene: *Whose Fear and Trembling?* In: International Kierkegaard Commentary. Mercer, 1993.
- FERGUSON, Everett: *A kereszténység bölcsője*. Osiris, Budapest, 1999.
- FILORAMO, Giacomo: *A gnoszticizmus története*. Paulus Hungarus / Kairosz, Budapest, 2000.
- O'FLAHERTY, James, C.: *Hamann's Socratic Memorabilia*. The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967.
- FLORENSZKIJ, Pavel: *Az ikonosztáz*. Corvina, Budapest, 1988.

- FRANK, Joseph: *Dostoevsky*. Princeton University Press, Princeton, 1977-88.
- FREUD, Sigmund: *Dostoevsky and Parricide*. In: *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*. Szerkesztette: Welles, R. Prentice-Hall Inc. Englewood, Cliffs, N. J. 1962.
- FROMM, Erich: „*Olyanok leszeltek, mint az Isten*”. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996.
- GADAMER, Hans-Georg: *A vers parúziája*. In: *Pannonhalmi Szemle*, 1995/4.
- GAEBELEIN, A. C.: *Az angyalok világa*. Evangéliumi Kiadó, Budapest 1988.
- GELENCSEŔ Gábor: „*Most már tudom, amit egy angyal sem tud*”. *Wenders Berlin-filmjei*. In: *Pannonhalmi Szemle*, 1995/4.
- GIVONE, Sergio: *Dostoevskij e la filosofia*. Laterza, Roma, 1983.
- GODWIN, Malcolm: *Angels – An Endangered Species*. Simon and Schuster, New York, 1990.
- GOLDMANN, Lucien: *Lukács et Heidegger. Pour un nouvelle philosophie*. Denoel / Gothier, Paris, 1973.
- GOLDZIER Ignác: *Az iszlám*. A Magyar Tudományos Akadémia Kiadása, Budapest, 1881.
- GOLDZIER Ignác: *Az iszlám kultúrája*. Gondolat, Budapest, 1981.
- GOLOMB, Jacob: *Kierkegaard in Zion*. In: *Kierkegaardiana* (19) Reiztels Forlag, Copenhagen, 1995.
- GRAVES, Robert-PATAI, Raphael: *Héber mítoszok*. Gondolat, Budapest, 1969.
- GREEN, Ronald, M.: *'Developing' Fear and Trembling*. In: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Szerk.: Hannay, A. és Marino, D. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- GREENWAY, John: *Kierkegaardian Doubles in Crime and Punishment*. In: *Orbis Litterarum* (33) 1978.
- HANNAY, Alastair: *Kierkegaard*. Penguin Books, London, 2001.
- HEGEL, Georg, Wilhelm, Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989.
- HEIDEGGER, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon, Budapest, 1996.
- HERMÉSZ TRISZMEGISTOSZ *összegyűjtött tanításai*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997.
- JACOBS, Louis: *The Jewish Mystics*. Kyle Cathie, London, 1990.
- KAFKA, Franz: *Az én cellám*. Európa Kiadó, Budapest, 1989.
- KAFKA, Franz: *Naplók, levelek*. Európa Kiadó, Budapest, 1981.

- KÁKOSY László: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978.
- KEELEY, Louise Carroll: *The Parables of Problem III. in Kierkegaard's Fear and Trembling*. In: *International Kierkegaard Commentary*. Mercer, 1993.
- KÉPHA, Mózes bar: *Paradicsom-kommentár*. Magyar Könyvklub, Budapest, 2001.
- KERÉNYI Károly: *Görög mitológia*. Gondolat, Budapest, 1977.
- KERÉNYI Károly: *Hermész, a lélekvezető*. Európa, Budapest, 1984.
- KIERKEGAARD, Sören: *Berlini töredék*. Osiris / Gond, Budapest, 2001.
- KIERKEGAARD, Sören: *The Concept of Anxiety*. Princeton University Press, Princeton, 1980.
- KIERKEGAARD, Sören: *The Concept of Irony*. Princeton University Press, Princeton, 1989.
- KIERKEGAARD, Sören: *Eighteen Upbuilding Discourses*. Princeton University Press, Princeton, 1990.
- KIERKEGAARD, Sören: *Eithe-Or*. Princeton University Press, Princeton, 1987.
- KIERKEGAARD, Sören: *Fear and Trembling. Repetition*. Princeton University Press, Princeton, 1983.
- KIERKEGAARD, Sören: *Félelem és reszketés*. Európa Kiadó, Budapest 1986.
- KIERKEGAARD, Sören: *A halálos betegség*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.
- KIERKEGAARD, Sören: *Az ismétlés*. Ictus, Budapest, 1993.
- KIERKEGAARD, Sören: *A keresztény hit iskolája*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- KIERKEGAARD, Sören. *The Laughter is On My Side*. Szerkesztette: Pool, Roger és Stangerup, Henrik. Princeton University Press, Princeton, 1978.
- KIERKEGAARD, Sören: *The Last Years. Journals 1853–1855*. Harper and Row Publishers, New York and Evanston, 1965.
- KIERKEGAARD, Sören: *Three Discourses on Imagined Occasions*. Princeton University Press, Princeton, 1993.
- KIERKEGAARD, Sören: *Philosophical Fragments*. Princeton University Press, Princeton, 1962.
- KIERKEGAARD, Sören: *The Point of View of My Works as an Author*. Princeton University Press, Princeton, 1995.
- KIERKEGAARD, Sören: *Stages on Life's Way*. Schocken Books, New York, 1967.

- KIERKEGAARD, Sören: *A szorongás fogalma*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.
- KIERKEGAARD, Sören: *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Princeton University Press, Princeton, 1993.
- KIERKEGAARD, Sören: *Vagy-vagy*. Gondolat, Budapest, 1978.
- KIERKEGAARD, Sören: *Works of Love*. Princeton University Press, Princeton, 1995.
- KIRMMSE, Bruce: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana University Press, Bloomington / Indianapolis, 1990.
- KIRMMSE, Bruce: *Encounters with Kierkegaard*. Princeton University Press, Princeton, 1996.
- KORÁN (Fordította: Simon Róbert) Helikon Kiadó, Budapest, 1994.
- LOSSKY, Nicolai, O.: *History of Russian Philosophy*. International University Press, New York, 1951.
- LUKÁCS György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Forradalomban*. Magvető, Budapest, 1987.
- LUKÁCS György: *Curriculum vitae*. Magvető, Budapest, 1982.
- LUKÁCS György: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1985.
- LUKÁCS György *Levelezése 1902–1917*. Magvető, Budapest, 1981.
- LUKÁCS György: *A regény elmélete*. Magvető, Budapest, 1975.
- LUKÁCS György: *Sören Kierkegaard és Regine Olsen*. In: *Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest, 1977.
- LUKÁCS György: *Taktika és etika*. In: *Forradalomban*. Magvető, Budapest, 1987.
- LUKÁCS György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971.
- LUKÁCS GYÖRGY ÉLETE KÉPEKBEN ÉS DOKUMENTUMOKBAN. Szerkesztette: Fekete Éva és Karádi Éva. Corvina, Budapest, 1980.
- MARGALITS Ede: *Magyar közmondások*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1897.
- MARÓTH Miklós: *Angyalok az iszlám tanításában*. In: *Pannonhalmi Szemle*, 1995/4.
- MASÁT András: *Kierkegaard – Ibsen drámáiban*. In: *Kierkegaard Budapesten*. Szerkesztette: Nagy András. Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1994.
- MILOSZ, Czeslav: *Emperor of the Earth*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1981.
- MILOSZ, Czeslav: *Dostoevsky and Western Intellectuals*. In: *Cross Currents* (5) 1986.

- MOONEY, Edward, F.: *Art, Deed and System. The Prefaces for Fear and Trembling*. In: International Kierkegaard Commentary. Mercer, 1993.
- NÁDAS Péter: *Játéktér*. Szépirodalmi Könyvkiadó, 1988.
- NAGY András: *Abraham the Communist*. In: *Kierkegaard – The Self in Society*. Szerkesztette: Pattison, George és Shakespeare, Steven. Macmillan, London, 1998.
- NAGY András: *Főbenjárás. Kierkegaard, Mahler, Lukács*. Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1998.
- NAGY András: *Kierkegaard in Russia. The Ultimate Paradox: Existentialism at the Crossroads of Religious Philosophy and Bolshevism*. In: *Kierkegaard Revisited*. Szerkesztette: Cappelorn, Niels Jorgen és Stewart, Jon. De Gruyter, Berlin – New York, 1997.
- NAGY András: *Kis szörnyesztétika*. Corvina, Budapest, 1989
- NAGY András: *Sören Kierkegaard's Concept of the Authority of the People: Can Democracy Be Excused Before God?* In: *Anthropology and Authority. Essays on Sören Kierkegaard*. Szerkesztette: Houe, Poul, Marino, Gordon D. és Rossel, Sven Hakon. Rodopi, Amsterdam – Atlanta, 2000.
- NORMAN PONDROM, Cyrena: *Two Demonic Figures: Kierkegaard's Merman and Dostoevsky's Underground Man*. In: *Orbis Litterarum* (32) 1977.
- O. NAGY Gábor: *Magyar szólások és közmondások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1966.
- AZ OROSZ VALLÁSBŐLCSELET VIRÁGKORA. Szerkesztette: Török Endre. Vigília, Budapest, 1988.
- PAROLI, Teresa: *Santi e demoni nelle letterature germaniche*. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*. Spoleto, 1989.
- PATTISON, George: *Anxious Angels. A Retrospective View of Religious Existentialism*. Maxmillan, London, 1999.
- PERKINS, Robert, L.: *Abraham's Silence Aesthetically Considered*. In: International Kierkegaard Commentary. Mercer, 1993.
- PIETRI, Charles: *Saint et démons: l'heritage de l'hagiographie antique*. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*. Spoleto, 1989.
- PÓK Lajos: *Kafka világa*. Európa Kiadó, Budapest, 1981.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert: *Teológiai kisszótár*. Szent István Társulat, Budapest, 1980.
- RILKE, Rainer Maria: *Malte Laurids Brigge feljegyzései*. Európa Kiadó, Budapest, 1990.
- RILKE, Rainer Maria: *Il Testamento*. Guanda, Milano, 1983.
- RILKE, Rainer Maria: *Versek*. Európa Kiadó, Budapest, 1983.

- ROUCHE, Michel: *Le combat des saints anges et des démons: la victoire de Saint Michel*. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*. Spoleto, 1989.
- RUGÁSI Gyula: *Epheszoszi történet*. Latin Betűk, Debrecen, 1998.
- RUGÁSI Gyula: *Örök romok*. Latin Betűk, Debrecen, 1997.
- SCHNEIDERMAN, Stuart: *An Angel Passes*. New York University Press, New York, 1988.
- SCHOLEM, Gershom: *Kabbalah*. Dorset Press, New York, 1974.
- SCHOLEM, Gershom: *La Kabbala et sa symbolique*. Payot, Paris, 1966.
- SESZTOV, Lev: *Kierkegaard*. Paris, 1936.
- SIMON Róbert: *A Korán világa*. Helikon, Budapest, 1994.
- SMITH, R. G.: *J. G. Hamann*. Harper and Brothers, New York, 1960.
- S. NAGY Katalin: *Ábrahám és a három angyal*. In: *Pannonhalmi Szemle*, 1995/4.
- STEWART, Jon: *Hegel's View of Moral Consciousness and Kierkegaard's Interpretation of Abraham*. In: *Kierkegaardiana* (19), Reitzels Forlag, Copenhagen, 1995.
- SWEDENBORG, Emanuel: *Menny és pokol*. Kállai Könyvkiadó, Debrecen, 1993.
- SZABÓ Ede: *Rilke világa*. Európa Kiadó, Budapest, 1979.
- TABACCO, Giovanni: *Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età Carolingia*. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*. Spoleto, 1989.
- A TALMUD KÖNYVEI*. Korvin testvérek, Budapest, 1921–3.
- THULSTRUP, Niels: *Katalog over S. Kierkegaards Bibliotek*. Munksgaard, Copenhagen, 1957.
- TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris, Budapest, 2000.
- TÖRÖK Endre: *Lev Tolsztoj. Világtudat és regényforma*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- UYTFANGHE; Marc van: *Le cult des saints*. In: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*. Spoleto, 1989.
- VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma I*. Jel, Budapest, 1997.
- A VASÁRNAPI KÖR*. Szerkesztette: Vezér Erzsébet – Karádi Éva. Gondolat, Budapest, 1980.
- WALICKI, Andrej: *A History of Russian Thought*. Stanford University Press, 1979.
- WEBER, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen, 1926.
- WERMAA BUTIN, Gitte: *Abraham – Knight of Faith or Counterfeit?* In: *Kierkegaardiana* (21) Reitzels Forlag, Copenhagen, 1997.

- THE OXFORD COMPANION TO CHRISTIAN THOUGHT.* Oxford University Press, Oxford, 2000.
- DICTIONNAIRE DU DIABLE ET DE LA DÉMONOLOGIE.* Marabout Université, Verviers, 1968.
- NEW CATHOLIC ENCYCLOPAEDIA.* McGraw – Hill, San Francisco – Toronto, 1967.
- BIBLIKUS TEOLÓGIAI SZÓTÁR.* Szent István Társulat Budapest, 1986.
- THE ENCYCLOPEDIA OF RELIGION.* Macmillan, New York, 1987.
- SZIMBÓLUMLEXIKON.* Corvina, Budapest, 1996.
- MAGYAR KATOLIKUS LEXIKON.* Szent István Társulat, Budapest, 1993.
- A DICTIONARY OF CHRISTIAN BIOGRAPHY.* AMS Press, New York, 1984.
- ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI.* Vallecchi Editori, 1970.
- ÉRTELMEZŐ KÉZISZÓTÁR.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.
- ETIMOLÓGIAI SZÓTÁR.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991.
- ÚJMAGYAR TÁJSZÓTÁR.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM.* E. J. Brill, Leiden, 1991.
- THE JEWISH ENCYCLOPEDIA.* New York–London, 1901.