

# A KÉZ ÉS A ZSIGEREK, AVAGY A TESTI SZENVEDÉS ÉS A BŰN A „JÓB KÖNYVÉ”-BEN

## 1. A test figurális nyelve

A BIBLIÁ-nak egyetlen könyvét sem kommentálták, magyarázták, elemezték irodalmi és filozófiai szempontból annyiszor, mint éppen a JÓB KÖNYVÉ-t.<sup>1</sup> Erőteljes költői nyelve ebben éppúgy szerepet játszott, mint az, hogy az ókori bölcsességirodalomhoz is sorolt történetnek az eltelt idővel egyre inkább megmutatkoztak az értelmezési nehézségei. Jelen tanulmány nem vállalkozhat arra, hogy kritikailag kapcsolódjon a korábbi értelmezésekhez, csupán egyetlen kérdést kíván feltenni: Mi a szerepe a kéz és a zsigerek figurális nyelvének, a test szinekdochéinak, metonímiáinak és metaforáinak Jób történetében?

E kérdés megfogalmazása során abból a feltevésből indulok ki, hogy a test jeleinek és narratíváinak vizsgálata új dimenzióba helyezheti ennek az ótestamentumi szövegnek a megértését. Hamann, Benjamin vagy Ricoeur írásai óta jól tudjuk, hogy a kinyilatkoztatás nyelvi jellegű, következésképpen a szöveg költői megformáltságára, figurálisára feltett kérdés egyszersmind – mint Erich Auerbach mondaná – egy valóságvilágra vonatkozik.<sup>2</sup>

A test figurális nyelvére irányuló kérdésfeltevést azonban hosszú ideig eleve akadályozta az a korábban általánosan elfogadott felfogás, mely szerint a BIBLIA a maga egészében túlhaladott dualista emberképet mutat be, melyben a test hierarchikusan alá van rendelve ellenfogalmának, az egyedül értékesnek tekintett szellemnek, illetve léleknek. Nyilvánvalóan nem tartható az az előítélet, amely elsősorban Nietzschének a kereszténységgel, mint a csöcselék számára való platonizmussal folytatott polémiájából származik. Wolff antropológiai tanulmánya vagy Donne Weltonnak a test filozófiai diskurzusához tett megjegyzései<sup>3</sup> meggyőzően foglalják össze azt a korábban például Auerbach irodalmi tanulmányaiban is kifejtett álláspontot, mely szerint az ember testi létezéséről vallott héber gondolkodás alapvetően különbözik a platóni–aristotelési filozófiától és az erre épülő nyugati ontoteológiától. Az, amit mi ma testnek és léleknek nevezünk, az ÓTESTAMENTUM héber gondolkodásmódja szerint egymástól fogalmilag sem elkülöníthető, hanem, mint Welton megfogalmazta, külsőbe és belsőbe fordított variációja ugyanannak, amit másként személynek is nevezünk.<sup>4</sup> A test, illetve a hús

<sup>1</sup> Például: Edwin M. Good: IN TURNS OF TEMPEST. A READING OF JOB WITH A TRANSLATION, Stanford, 1990; David W. Cotter: A STUDY OF JOB IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY LITERARY THEORY, Atlanta, 1992.

<sup>2</sup> Lásd Paul Ricoeur: VÁLOGATOTT IRODALOMELMÉLETI TANULMÁNYOK, Budapest, 1999. Mint az alábbiakból kiténik majd, Ricoeur egyes hermeneutikai alapelveit elfogadom, s azokat Auerbachéival együtt használom, ám a JÓB KÖNYVÉ-ről tett számos értelmező állítását nem követem. Ricoeur JÓB-olvasatát részletesen bemutatta a *Semeia* folyóirat különszáma: THE BOOK OF JOB AND RICOEUR'S HERMENEUTICS. *Semeia*, 19, 1981.

<sup>3</sup> Donne Welton: BIBLICAL BODIES. IN: BODY AND FLESH. A PHILOSOPHICAL READER. Ed. Donne Welton, Cornwall, 1998. 229–251.

<sup>4</sup> Vö. Welton, 247.

maga a végesnek és a végtelennek, a jónak és a rossznak, az életnek és a halálnak olyan metszéspontja, egymásba fonódásuknak olyan helye, melyet csak „sztereometrikusan”, „szintetikusán” lehet elgondolni. Ez az analitikussal szembeállított gondolkodásmód a test egészét és az egyes tagokat, szerveket is szellemi-lelki működésük szerint gondolja el, vagyis nem pusztán fiziológiai valóságként kezeli, hanem olyan eleméntáris létszféráknak tekinti a testet és szerveit, melyek együttesen egy esendő s egyszerűsmind bukott, romlott, ámde ugyanakkor hatalommal felruházott, sőt megdicsőült egzisztenciára utalnak.

A test figurális jeleinek és elbeszéléseinek vizsgálata ezért a JÓB KÖNYVÉ-ben különösen jó lehetőséget nyújt arra, hogy e diskurzus keretein belül újragondolhassuk mindazt, amit Jób története a bűn, a szenvedés és a sors összefüggéseiről elmond.

## 2. A kéz

A történet szerint Jób istenfélő, szerencsés életében hirtelen fordulat áll be. Egyetlen nap leforgása alatt elveszti gyermekeit, javait, s ezután testét kínozó nyavalyák kezdik gyötörni. Hét nap és hét éj hallgatás után Jób első szavaival megátkozza azt a napot és azt az éjt, melyen született, illetve fogant. A sötétség nyelje el ezt a napot, vegye vissza a semmibe (3,2–3). Noha kezdettől fogva nyilvánvaló, hogy Jób nem a nappal és az éjszakával, a hozzá intézett első szavak csak a 6. fejezetben hangoznak el: „*Mert a Mindenható nyilai vannak énbennem, amelyeknek mérgé emészti az én lelkemet [...] Oh, ha az én kérésem teljesülne [...]; És tetszenék Istennek, hogy összetörjön engem, megoldaná kezét, hogy szétvagdaljon engem.*” (Károli ford., 6,4–9.)<sup>5</sup>

Isten keze ebben a kontextusban metonimikus, magát a cselekvő személyt jelenti. Ha azonban a Károlié mellett más fordításokban is elolvassuk ugyanezeket a verseket, sokkal kevésbé világosak Jób fentebb idézett szavai. Egyes fordítások ugyanis vonakodnak Isten kezének tulajdonítani azt, hogy „összetör”, „szétmorzsol”, „szétvagdal”, s inkább úgy fordítják ezt a mondatot, hogy bárcsak Isten levénné róla a kezét, és ezzel megengedné, hogy Jób összezúzasson valamely idegen erő (a halál) által. Isten keze ugyanis az ótestamentumi beszélő számára elsősorban alkotó, formáló, gondoskodó: „*Kezeid formálták engem és készítétek engem egészen köröskörül [...] Bőrrel és hússal ruháztál fel engem, csontokkal és inakkal befedtetél engem. Életet és kegyelmet szerzettél számomra, és a te gondviselésed őrizte az én lelkemet.*” (10,8–12.) Isten kezének funkcióját ebben a kontextusban tekinthetnénk konvencionális retorikai eszköznek is, s megelégedhetnénk azzal, hogy az ember alakú istenképzetnek ez szükségképpen velejárója, utal a teremtő istenség legfőbb attribútumára, melyben egyébként más mitológiák démiurgoszával osztozik. E konvencionális olvasatnak azonban ellentmond már a beszédmód és a költői képzelet bensőségessége is, mely a test egyes részeit Isten különféle, sajátosan neki, a beszélőnek készített ajándékainak fogja fel: mintha a bőr és a hús Jób egyébként póre lé-

<sup>5</sup> Az idézeteket általában Károli Gáspár fordításában adom. Noha jelen tanulmány nem filológiai jellegű, használtam a héber eredeti szöveghez készült újabb kommentárokat is, így például: Friedrich Horst és Hans Strauß munkáját (BIBLISCHER KOMMENTAR, ALTES TESTAMENT, Bd. XVI/1–2, HIOB, hrsg. v. Friedrich Horst és Hans Strauß, Neukirchener Verlag, 1968, 6. kiadás, 2003). Ezenkívül támaszkodom Walter Wolff ótestamentumi antropológiájára, melyben a test (hús), lélek, szellem problematikáját, valamint az egyes testrészek, tagok, szervek héber kifejezéseit részletesen magyarázza (Hans Walter Wolff: ANTHROPOLOGIE DES ALTEN TESTAMENTS. München, 1974).

nyének mezeitelenségét ruházná fel, s a csontok és inak az erőtlenségének lennének hűséges támaszai. Isten keze tehát több itt, mint alkotó, a formálás elválaszthatatlan az adás, az ajándékozás gesztusától. A JÓB KÖNYVÉ-nek költői nyelvezete ezzel mintegy visszaul a GENEZIS első fejezetére. Isten öt napon át a szavával hozta elő a semmiből a Földet, a Napot, a Holdat, a tengert, a növényeket és az állatokat. A hatodik napon azonban lehajolt a földre, a kezébe vett egy agyagdarabot, s embert formált belőle. Írásmagyarázók egész sora tette már fel eddig is a kérdést: miért nem volt elég ezúttal a teremtő szó ereje, miért volt Istennek szüksége arra, hogy ezúttal a saját kezét használja a teremtéshez? Hamann szerint ezzel a teremtő azt demonstrálta, hogy teremtménye, az ember, a képmása, azaz maga is kézzel rendelkező, cselekvő lény. Walter Benjamin szerint nem állhat elő szó által az a teremtmény, amelyik maga is a világot alkotó beszéd képességével rendelkezik. E sokértelmű passzus azonban ismételten más jelentést nyer Jób imént idézett szavainak kontextusában. A beszélő ugyanis úgy tekint vissza saját foganására és az anyaméhben történt formálódására, mintha ez azonos lenne az ember teremtésével, mintha ez a folyamat megismételné a teremtés őskülsőjét. Nemzés és teremtés analógiáját a 139. ZSOLTÁR is ismeri: „*Bizony te alkottad ve-séimet, te takargattál engem anyám méhében. [...] Nem volt elrejtve előttem az én csontom, mikor titokban formáltattam és idomítottam, mintegy a föld mélyében. Látták szemeid az én alaktalan testemet...*” (ZSOLT 139,13,15–16.) Az ótestamentumi gondolkodás szerint tehát Isten tevőleges keze munkája mutatkozik meg abban, hogy a megszületendő személy testet ölt, hússá válik. Maga az inkarnáció Isten kezének aktsusa. A kéz jele többet és mást mond, mintsem hogy a munkálkodás, a formálás eszközét jelölné csupán. Isten kézjele szüntelenül ráértetik az emberi egzisztenciára, sőt azt állíthatjuk, hogy a bibliai szövegek Istennek nem a megszemélyesítés kényszere miatt, hanem szinte kizárólag az ember miatt és az emberért tulajdonítanak kezet. Természetesen szerepel a kéz néhány esetben más kontextusban is: Isten a kezével feszítette ki az egeket, és végső soron minden az ő keze munkája. Mégis, ez a kéz az emberért van, őt védi, irányítja, fen-yíti, érinti, tapintja, sőt simogatja, vigasztalja. Isten keze révén válik minden egyes születés Isten és ember kapcsolatának bélyegévé, a kegyelem, a jóság, a gyengédség, a gondoskodás és az ajándékozás kinyilvánítójává. Isten keze nem a démiurgoszok kéz-szerszáma, fogásra, megragadásra való eszköz, hanem mindaz, ami az ember kezét is kiténteti: ez a kéz beszél, gondolatokat közöl, kapcsolódik egymáshoz és a másik kezéhez, egyszóval: a személynek a reprezentánsa, és egy másik személy felé irányul. Amikor a JÓB KÖNYVÉ-ben és a ZSOLTÁROK-ban összekapcsolódik egymással a születésben az alkotás, az előállítás, a teremtés képzete a nemzéssel, életre hívással, olyan archaikus gondolkodásmód érvényesül, mely még a latin nyelvben és ezáltal a fordítá-sokban is érezteti a hatását. A latin *creo* „teremt”, „előállít”, „megcsinál” ugyanis etimológiailag rokon a *crescō*val („növekszik”), a két ige együttesen utal teremtés és nem-zés rokonságára. A születéshez azonban hozzátartoznak a nemi szervek is, a nedveikkel és a vérrel, amiként Tertullianus írta: a teremtés anyaga, az agyag, voltaképpen a test, a hozzákevert víz pedig a vér.

Isten kezének az emberen történő munkálkodása azonban megőríz valami eredendő ambivalenciát a bibliai szövegek egymásnak sokszor ellentmondó, összetett kontextusában. Az ótestamentumi költészet talán azért is beszél olyan előszeretettel szinekdochékban és metonímiákban, mert a résznek az egész helyett való említése egyszersmind az egész, Isten lényének megragadhatatlanságát is kifejezi. Istenből mindig csak egyvalami mutatkozik meg anélkül, hogy lényé előlépne a rejtekezésből. Isten

keze is olyan tag, mely egyrészt az egész személyét képviseli, másrészt azonban az isteni cselekedetnek, az isteni akaratnak mindig csak egyetlen momentumára utal, s ezzel elfedi azt az összefüggést, amelynek a része. Isten teremtő és pusztító, adakozó és elvevő, óvó és ítélő keze az emberi élet homályban maradó kezdetéhez vezet, illetve egy olyan belső szférára irányul, amely el van zárva minden értelmző tekintet elől. „Isten az ő szavával csudálatosan mennydörög, és nagy dolgokat cselekszik, úgy hogy nem ért-hetjük. Mert azt mondja a hónak: *Essél le a földre!* És a zápor-esőnek és a zuhogó zápornak: *Szakadjatok. Minden ember kezét lepecsétli, hogy megismerje minden halandó, hogy az ő mű-ve.*” (37,4–6.)

Ismét ugyanahhoz a különbözőséghez jutunk, amelyet a GENEZIS is kiemelt. Az Úr szól a hónak, „*Essél le a földre*”, és a zápornak: szakadj, ám az ember kezét lepecsételi, hogy megismerje, hogy az Ő keze munkája az ember. A hótól, a záportól és a mezei vadtól különbözve az ember világgalkotó lény, aki a kezén viseli pecsétként a teremtő Istennel való hasonlóság jegyét. A kéz először ezekben az ótestamentumi szövegekben szerepel az ember lényegi vonásaként, mellyel különbözik az állattól. A kéz a cselekedet, a gondolkodás és a beszéd képességére egyaránt utal, amiként azt később Heidegger a bibliai látásmódtól korántsem idegenül, mintegy azt továbbgondolva megfogalmazta. A kéz nem a megragadás, a fogás szerszáma, hanem lényegileg az adás, az adomány dimenziójába tartozik: „*A kéz az adomány lényegéhez tartozik, a kéz ad, anélkül, hogy valamit is elvenne.*” „*A kéz nyújt valamit és elfogad, saját magát nyújtja és fogadja el a másikkban. A kéz tart, hordoz, fontos, hogy két kéz megérintse egymást, hogy saját magára tudjon hatni.*”<sup>6</sup>

Visszatérve a JÓB KÖNYVÉ-nek imént idézett passzusához, megállapíthatjuk, hogy az Isten szavára lehulló hó, a téli rejtekébe húzódó vad és a mindennapi teendőitől visszavonuló parasztember említése korántsem pusztán egy életkép heterogén részleteit alkotja. A kezén Isten pecsétjét viselő létezőről ugyanis már egy fentebbi vers kimondta: „*Mert a föld állataival és az ég madaraival ellentétben az embert tanítja Isten, nevel minket.*” (35,11.)<sup>7</sup> A kézen fogás, a kéznyújtás és kézen vezetés gesztusával kapcsolódik össze itt az, hogy az ember az egyetlen élőlény, akit Isten tanít.

A kéz pecsétje a tanítás és tanulás, a személyes, a kezek révén történő érintkezés folyamatán túl is az individualitás, önazonosság jele. Wolff írt arról, hogy a BIBLIA sztereometrikus, szintetikus antropológiai gondolkodásmódjában mennyire kicserélhetők egymással a szív, a lélek, a szellem, a fül, a száj és a kéz nevei, mennyire az egész test-lélek-embert tudja jelölni mindegyik. A test neveinek és jeleinek ez az összeolvadása, alig elkülöníthető figuralitása mellett azonban a mai olvasó meglepődéssel észlelheti, hogy milyen kiemelten fontos szerep jut a kéznek és a tapintásnak a személyes identitás megállapításában. Ebben szinte megelőzi a látás és a hallás érzékszerveit. Gon-

<sup>6</sup> Martin Heidegger: WAS HEIßT DENKEN? Tübingen, 1971. 49, 51. Felteszem, hogy a heideggeri gondolatok (egyébként kimondatlanul maradt) bibliai eredete nagymértékben közrejátszott Derrida e passzusokra vonatkozó rendkívül irritált kritikájában. (Jacques Derrida: HEIDEGGER'S HAND, GESCHLECHT II. In: POSTMODERNE UND DEKONSTRUKTION. Hrsg. v. Peter Engelmann, Stuttgart, 1990. 165–223.) Ugyanezeket a heideggeri passzusokat méltatja Michael Levin a testben való létezés szempontjából: M. Levin: THE ONTOLOGICAL DIMENSION OF EMBODIMENT: HEIDEGGER'S THINKING OF BEING. In: THE BODY. Ed. Donne Welton, Massachusetts, 1999. 122–149).

<sup>7</sup> A Károli-fordítás ennél a versnél nem elfogadható. Saját fordításomban idéztem ezért a szöveget az Elberfelder-fordítás alapján.

doljunk csak például Jákób cselére: kezét és karját kecskeszőrrel borította be, hogy elhomályosult látású apja, Izsák, ne vegye észre, hogy ő Jákób és nem Ézsau. Izsák pedig megtapogatta Jákóbot, és „monda: *A szó Jákób szava, de a kezek Ézsau kezei. És nem ismeré meg őt, mivelhogy kezei szőrösök valának mint Ézsauinak az ő bátyjának kezei; annak-okáért megáldá őt*”. (1Mo 27,22–23.) A vak Izsák tehát inkább hitt a keze tapintásának, mint a füle hallásának.

Hasonlóképpen jártak Jézus tanítványai is. Mivel nem hittek a szemüknek, amikor a feltámadt Krisztus testben megjelent nekik, a kezükkel kellett meggyőződniük a személy azonosságáról: „*Lássátok meg az én kezeimet és lábaimat, hogy én magam vagyok: tapogassatok meg engem, és lássatok...!*” (Lk 24,39.) A tapintás tehát itt is előtte jár a látásnak. A JÁNOS-LEVÉL pedig sajátos szinesztéziával egyesíti a látás, a hallás és a tapintás érzékszerveit, amikor a testté lett Ige megtapogatásáról beszél: „*Ami kezdettől fogva vala, amit hallottunk, amit szemekkel láttunk, amit szemléltünk és kezeinkkel illettünk, az életnek Igéjéről.*”<sup>8</sup>

### 3. A zsigerek

Ha tehát összefoglalva az eddigi mondottakat, a JÓB KÖNYVE testnyelvében a kéznek ki-tüntetett jelentőséget tulajdonítunk, akkor ez a kéz a „külső ember”, a látható, magát manifesztáló cselekvő személy metonimikus, az egészet mindig homályban tartó jele. A kéz funkciói, megnyilvánulásai ennek következtében éppoly ellentmondásosnak mutatkozhatnak, mint egy sosem látható egész egymás nélkül értelmezhetetlen darabjai. A 16. fejezetben Jób így folytatja panaszát: „*Adott engem az Isten az álnoknak, és a gonoszok kezébe ejte engemet. [...] Körülvettek az ő újaszai; veséimet meghasítja és nem kímél; epémet a földre kiontja. Rést rés után tör rajtam, és rám rohan...*” (16,11–14.)<sup>9</sup> Az idézet szerint Isten keze az, mely Jób epéjét (és máját) a földre ontja ki, kettéhasítja a veséjét. Ez a kéz azonban mintha minden emberi jellegétől meg lenne fosztva: „nyakon ragadja” Jób-ot, és mint egy vadállat tépi szét a bensőjét, s zúz benne szét minden belső szervet. A szenvedő ember fantáziájában az igaztalannak vélt teremtő Isten mintha az ő személyes, ádáz ellenségévé változna át: „*Kegyetlené váltóztál irántam; kezed erejével harcolsz ellenem.*” (30,21.) Még világosabban keltik Istennel kapcsolatban a vadállat képzetét JEREMIÁS SIRALMAI: „*Bizony ellenem fordult, ellenem fordítja kezét minden nap. Megfonnyasztotta testemet és bőrömet, összeroncsoolta csontjaimat. [...] Ólalkodó medve ő nékem és lesben álló oroszlán.*” (3,3–10.)

A szenvedő ember képes magát Isten céltáblájának gondolni, s jogtalannak vélt nyomorúságában egy bestiális *sparagmos* áldozatának képzei magát. A JÓB KÖNYVE fentebb idézett passzusainak ezt az intencióját félreértik tehát azok a magyarázatok, melyek ezeket a metaforákat konkrét betegségek, például veserohamok képi leírásának tekintik. Ezzel nagyon is leegyszerűsödne mindannak az egzisztenciális tapasztalatnak a problematikája, amelyről a JÓB KÖNYVE szól, a végesnek és a végtelennek, a felfoghatónak és felfoghatatlannak az a drámája, mely a szenvedés révén mutatja be a testi létnek éppen az esendőség, a kiszolgáltatottság tapasztalatában gyökerező abszolút voltát, abszolút értékét. Ezt ma gyakran arra a mindennapos tapasztalatunkra fordítjuk le, hogy én magam vagyok ez a szenvedő hús, én magam, a személyem azonos a fájó

<sup>8</sup> 1JÁN 1,1.

<sup>9</sup> Hasonlóan JER SIR 3,3. Lásd alább.

testtel. A testi lét bibliai tapasztalata azonban ennél többet és mást is mond. Míg a filozófia a testet a világra való nyitottságként értelmezi, addig a bibliai gondolkodás a testet is csak Istennel való kapcsolatában tartja megtapasztalhatónak. Az Istennel való viszony nem pusztán intellektuális, nem is lelki, hanem legalább annyira testi is, mint minden érintkezés a másikkal, mint minden (szeretet)kapcsolat. A véges lét test voltát az ember leginkább a fizikai szenvedés állapotában ismeri fel. A JÓB KÖNYVÉ-nek számos passzusa olyan pontossággal jeleníti meg a testi szenvedés érzelmi és intellektuális lényegét, hogy aligha lehetne ezeket egymástól szétválasztani: „*A zsigereim forrnak, és nem nyugsznak.*” (30,27.)<sup>10</sup> Másutt: „*Az én veséim megemésztettek énbennem.*” (19,27.) Jób teste nem a bőrét megtámadó kelésektől szenved a leginkább, ennél sokkal fájdalmasabbak a válasz nélkül maradó kízó kérdések, melyek a zsigereiben forrnak, a felfoghatatlannal való szembesülés, a kétely, a bizonytalanság, mely a veséit emészti.

A zsigerek azok a szervek, melyek a leginkább közösek az emberben és az állatban. Az ÓTESTAMENTUM-ban a máj például tizennégyszer fordul elő, ebből csak egyetlenegyszer utal emberi bensőre.<sup>11</sup> A vese harmincegyszer fordul elő, ebből tizennyolcszor az állat veséjéről van szó. A máj és a vese a hájjal együtt ugyanis a leölt áldozati állatnak azt a részét alkotja, melyet a mózesi törvények szerint a bűnért való és a hálaáldozat során Istennek felajánlanak. Miért éppen ezeket a belső részeket kellett az áldozati oltárra tenni? Az írásmagyarázók közül például Alexandriai Philón is feltette már ezt a kérdést. Miért éppen a vesék, a háj és a máj kerül az oltárra, és soha nem az agy és szív, holott ez utóbbiakat dominánsabbaknak, fontosabbaknak tartjuk az élőlényekben? Azért, hangzik a válasz, mert a szív és az agy hozzáténné az áldozathoz az ostobaságot, az igazságtalanságot, a gyávaságot és mindazt, ami tisztátalan és hamis a szívben és az elmében lakozik. Ezért ezek a szervek nem közelíthetik meg az oltárt, melyen az engesztelés megtörténik. E távol tartandó testrészekkel szemben a háj mellett szól, hogy ez a leggazdagabb testrész, a vese pedig a testben való elhelyezkedése szerint a legközelebb van a nemi szervekhez. A máj pedig nem csak funkciója szempontjából kiemelten fontos szerv, hiszen az ételt változtatja vérré, hanem azért is, mert lebenyei viszonylag magasan terülnek szét a bensőben. Ezért ezek a lebenyek mintegy tükörként szolgálnak a szellem számára. Kiváltképp éjnek idején, amikor az érzéki benyomások szünetelnek, és alvás közben az ember szelleme egyre inkább csak saját magára irányítja a figyelmét, és mintegy saját magát, az elméjének képeit szemléli a májban, mint egy tükörben. Ezeket a képeket azután az álmoknak továbbítja, s elkezd jövődöbéli dolgokat prófétálni.<sup>12</sup>

Philón allegorizáló fejtegetése sokkal későbbi magyarázatát adja az égő áldozat felajánlásának, mint a JÓB KÖNYVE. Joggal kérdezhetjük tehát, hogy vajon ugyanezek az animális szervek Jóbnál is utalnak-e az áldozatra, a hála vagy a bűnért való engesztelés jeleként Istennek tett felajánlásra? Úgy gondolom, igen. Annak a szenvedésnek, mely Jób egész lényét áthatja, van egy olyan mélyrétege, amelyet a zsigerek nyelvén lehet közölhetővé tenni. Nem véletlen, hogy míg a JÓB KÖNYVE ebben az összefüggésben nem említi az agy és a szív tartományait, sokat beszél a test belső szerveiről. A zsigere-

<sup>10</sup> Az Elberfelder-BIBLIA alapján ford.

<sup>11</sup> „*Elsenyvedtek szemeim a könnyhullatástól, belső részeim háborognak, májam a földre omlik az én népem leányának romlása miatt.*” (JER SIR 2,11.)

<sup>12</sup> Alexandriai Philón: DE SPECIALIBUS LEGIBUS I. 216–219.

rek, melyek az ember és az állat testének közösségét manifesztálják, ezzel világosan utalnak arra, hogy ezek a szervek, illetve az életnek azok a viszonylatai, melyek bennük és általuk történnek meg, Istenhez tartoznak, őt illetik. Az elrejtett emberi benső, a zsigerek tájéka az a titkos tartomány, ahol az Istennel való találkozás és a vele való kiengeztelődés megtörténik. A véres áldozat archaikus szertartásának az ókori népek kultúrájában általánosan elterjedt gyakorlata a JÓB KÖNYVÉ-ben végletesen személyessé válik, a saját test, a testként való létezés egzisztenciális tapasztalatához van kapcsolva. Az istentapasztalatnak ez a corporealitása is hozzájárul ahhoz, hogy Jób és a barátai között voltaképpen nem jön létre valóságos dialógus.

A test narratívája felől egyszersmind másként olvassuk a gyakran keretnek tekintett első két fejezetet is. Az első versek arról tudósítottak, hogy Jób szinte kínos pontossággal, pedáns lelkiismeretességgel vitt mindennap, a gyermekei száma szerint bűnért való áldozatot Istennek. „...mert ezt mondja vala Jób: »Hátha vétkeztek az én fiaim és gonoszt gondoltak az Isten ellen az ő szívökben!« Igy cselekedik vala Jób minden napon.” (1,5.) Ezek a feltételezett bűnért vitt áldozatok azonban nem bizonyultak hatékonynak. Nem mentették meg fiai és leányai életét: „És imé nagy szél támada a puszta felől, megrendíté a ház négy szegletét, és rászakada az a gyermekekre és meghalának.” (1,19.)

Az elbeszélés ezúttal is rendkívül szűkszavú. A héber kommentárok tudni vélik, hogy a ház rászakadása a fiatalokra voltaképpen megkövezést szimbolizál, mely az istenkáromlás büntetése volt.<sup>13</sup> Erre az epizódra azonban éppúgy érvényesíthető Auerbach megállapítása Ábrahám és a pátriárkák elbeszélte élettörténeteiről, mint magának Jóbnak a jellemrajzára. Mindegyik csak sejteti a felszín mögött a karakterek, életsorok, cselekedetek és motivációk beláthatatlan mélységét. Jób hangsúlyozottan példás istenfélelme és kifelé, a mások bűneire irányuló moralizálása is inkább csak elrejté azt, amit nem tudunk meg: hogy ki is volt ő valójában, amikor még gazdagon, jó szerencsében élt. A JÓB KÖNYVE talán az első ótestamentumi írás, mely az emberi személyiséget nem tekinti leírhatónak külső mércék, például a törvények alapján. Amiként ezt később az 51. ZSOLTÁR-ban olvassuk: „Mert nem kívánsz te véres áldozatot, hogy adnék azt, égőáldozatban sem gyönyörködöl. Isten előtt kedves áldozatok: a töredelmes lélek; a töredelmes és bűnbánó szívet oh Isten nem veted te meg!” (ZSOLT 51,18–19.)<sup>14</sup>

Noha a zsoltár is és a JÓB KÖNYVE is a külsőből a belsőbe helyezi az áldozatot, mégis érdemes felfigyelnünk két alapvető különbségre. Először is a zsoltár elválasztja egymástól a véres áldozatot és a töredelmes szívet, a JÓB KÖNYVE pedig inkább egyesíti. Csak együttesen, elválaszthatatlan egységben tudja értelmezni. Másodsor, bizonyára az előbbtől nem függetlenül, a zsoltáros a *szívet* jelöli meg a bűnbánat és az engesztelődés helyének. Ezzel szemben a JÓB KÖNYVÉ-ben nincs a szívnek meghatározó szerepe. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a bibliai könyv „agnosztikusabb”, mélyebbre hatol a kifürkészhetetlenbe, többet töpreng az elgondolhatatlanon, az emberi egzisztencia sza-

<sup>13</sup> Naftali Kraus: JÓB SZENVEDÉSEI. Budapest, 2002. 30.

<sup>14</sup> A JÓB KÖNYVÉ-nek más passzusai is arra utalnak, hogy a könyv főhőse, akiről egyébként nem tudni, zsidó vagy pogány (talán szír) származású-e, az Istennel való viszonyában számos újtestamentumi gondolatot fogalmaz meg. Ilyen például a 31. fejezet ama panaszsora, melyben Jób saját ártatlanságát hangsúlyozandó arról beszél, hogy még gondolatban, sőt a tekintetével sem vétkezett a női nemmel szemben. Ezt a mózesi törvény sehol sem írta elő, elhangzik viszont a HEGYI BESZÉD-ben.

kadékain. Gondoljunk csak a bölcsesség himnikus dicséretére a 28. fejezetből: „...a bölcsesség hol található, és az értelemnek hol van helye? [...] A mélység azt mondja: Nincsen az bennem; a tenger azt mondja: énnálam sincsen. [...] Rejtve van az minden élő szemei előtt, az ég madarai elől is fedve van. A pokol és halál azt mondják: Csak hírét hallottuk füleinkkel!” (28,12–22.)

A bölcsesség valódi „atopon”, nincs helye a teremtett világ teljességében, az ember által megismerhető kozmoszban. Róla csak a transzcendens Isten tud. Az embernek pedig csak annyit árul el, hogy a bölcsesség az Úr félelmével azonos. Ezzel a sajátos „agnosztikus” látásmóddal, az emberi egzisztencia kifürkészhetetlen rejtekeire történő utalással nagyon is jól összeillik, hogy Jób véres áldozata nem a szívben, hanem a zsigerekben történik meg. A mások vélelmezett bűnéért leölt áldozati állatok elégetett mája és veséje helyett a saját testének rejtekében történik meg az áldozat, a hála és a megigazulás. Ráadásul úgy, hogy a bűn és a bűnhődés, a morális vétek és a rá következő szenvedés logikájára minden rácáfol, a megtörtént sorsfordulat, a zuhanás, az átkozottá, kiközösítetté válás nem magyarázható meg racionálisan. Éppen az ilyen világos oksági összefüggés hiánya miatt botránkozott meg a három barát, Témán, Bildád és Elifáz, Jób életén. A három jó barát botránynak tartotta, hogy Jób kitart ártatlansága mellett, holott az, aki szenved, csak Isten büntetését viselheti magán. Ezzel mintegy felcserélték a bűnre mint cselekedetre irányuló etikai kérdést az emberi egzisztencia eredendő romlottságával, melyet a BIBLIA Ádám óta az emberi lét alapvető sajátságának tart. Összetévesztették, mint Kierkegaard mondaná, a bűnt mint olyat, azaz az ember esendőségét, bűnre való hajlamosságát a bűnökkel.<sup>15</sup> Ezért is gerjed ellenük haragra az Úr a történet végén, és parancsolja meg nekik, hogy „menjenek el Jóbhoz”, és áldozzanak magukért „égőáldozatot”. Jób pedig eközben imádkozzék őértük. Vagyis ezzel kimondatott: a három barát nem ismeri a Mindenhatót, nem szóltak igaz beszédet őrá. Mint akik nem ismerik Istent, csak némán vihetnek rituális véres áldozatot, ráadásul úgy, hogy a szó, az ima Jóbot, az istenfélő, sőt immár Istent ismerő embert illeti meg.

Míg tehát a három barát az ókori népek külsőleges, a vallásossághoz szükségképpen hozzátartozó képmutató magatartásformáját jeleníti meg, addig Jób zsigerei, mint az eredendő bűnösségnek és a kibékülésnek a helye már az ótestamentumi vallásosság keretei között is egy újtestamentumi tapasztalatot mutatnak meg, hogy ti. Istennek és embernek közös teste van, s nem csak szellemi közösségben vannak egymással. Ebben az értelemben és csakis ebben az értelemben tekinthető Jób maga is áldozati állatnak, vagy mint Girard írta, bűnbaknak, akinek sorsa mintegy megjeleníti az emberi létállapot romlottságából eredő konfliktust és kiengesztelődést Istennel.

A test voltaképpen csak a szenvedés révén kerül előtérbe. Nem mintha a szenvedés maga pusztán vagy akár csak elsődlegesen is fizikai természetű volna, hanem mert a szenvedés mint az egész embert magában foglaló létállapot világít rá a létezés testsze-

<sup>15</sup> A JÓB KÖNYVÉ-ben a bűnről és büntetésről folytatott dialógus feszültségei annak a különbségnek a megfogalmazási nehézségeiből is erednek, amelyet a bűn mint az emberi természet romlottsága, valamint a bűnök, azaz a tettek, morálisan rossz cselekedetek, között szokás tenni. Az utóbbi értelemben Jób joggal hitvatkozhatott a törvény szerinti, sőt a lelkiismeret szerint is megvizsgált bűntelenségére: „Ha az én szívem asszony után bomlott, és leselkedtem az én felebarátom ajtaján [...]. Ha a szegények kívánságát megtagadtam, és az özvegy szemeit epedni engedtem; És ha falatokat egymagam ettem meg, és az árva abból nem evett [...] A lapockájáról essek ki a vállam, és a forgócsomtról szakadjon le karom!” (31,9–22.)



rűségére. A BIBLIA kontextusában ez azt jelenti, hogy először is a test az „elsősülött”, rá irányul Isten első, teremtő gondoskodása, másodsor pedig – mint ahogy például John Donne vagy Oetinger mondaná<sup>16</sup> –, hogy Isten végső gondoskodása is erre a testre irányul, az utolsó napon, amikor is feltámaszt minden testet. A test ezért éppen az állati háztartásával, mulandóságával és romlandóságával kerül üdvörtörténeti perspektívába: „Mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll. És miután ezt a bőrrömet megrágnák, testem nélkül látom meg az Istent. Akit magam látok meg magamnak; az én szemeim látják meg, nem más.” (19,25–27.)

#### 4. Helyreállítás

A JÓB KÖNYVÉ-nek modern kori, voltaképpen a felvilágosodás óta tartó töretlen népszerűségét annak tulajdoníthatjuk, hogy, mint Ricoeur írta, végső soron nem ad választ azokra a kérdésekre, melyek Jóbót és a barátait foglalkoztatják. A szenvedés miértjére nincs világos válasz, sőt a feltett kérdés banális megválaszolása helyett valami olyasmit tanít, ami semmilyen tantételre, elvont igazságra nem absztrahálható. Isten ugyan „a föld állataival és az ég madaraival ellentétben az embert tanítja”, „nevel minket”. De mire is? Nem a fájdalom és sors kiszámíthatatlan fordulatainak és csapásainak néma elviselésére, ahogyan a sztoikusok mondanák, és nem is arra, hogy a rossz a jó eszköze lenne. Abból a szempontból, ahogyan ebben a tanulmányban a JÓB KÖNYVÉ-hez közelítettünk, vagyis a test figuralitása felől, csupán annyi állítható ezúttal is, hogy Isten tanítása a JÓB KÖNYVÉ-ben teljesen személyes, testre és személyre szabott.<sup>17</sup> Naftali Kraus talmudista értelmezése szerint Jób próbatétele az Ábraháméval diametrálisan ellentétes. Míg Ábrahám kezdettől fogva szerette Istent, s a próbatétel során megtanulta félni is, addig Jób eredendő istenfélelme nem párosult istenszeretettel. A megkísértés éppen ezt a fordulatot eredményezte: a próba kiállásával Jób megismerte Istent, s elkezdte szeretetből szolgálni őt.<sup>18</sup>

Amennyiben elfogadjuk, hogy a történetnek ez az egyik lehetséges megközelítése, akkor nagyon kielezett paradoxonról van szó. Hiszen hogyan is taníthat az abszurdnak érzett, végletes szenvedés éppen a szeretetre, hogyan indíthatja a szívet feltétlen szeretetre éppen ama személy iránt, akit a szenvedés okozójának tartunk? Az e kérdéshez fűzhető gondolatok azonban továbbvezetnének a hit misztériumához. Ezért hadd idézzem ezzel kapcsolatban Auerbachot: „Az Ószövetség szereplői mindig Isten kemény markában vannak, mely nemcsak egyszer teremtette meg és választotta ki őket, hanem folyvást tovább munkál rajtuk, meghajlítja és térdre kényszeríti őket anélkül, hogy leglényegüket szétzúzná. [...] Nagyságuk, mely a megaláztatásból ível a magasba, már-már érinti az emberfölöttil, és Isten nagyságának a mása. Bizton érezzük, hogy az inga nagy kilengése összefügg a sze-

<sup>16</sup> „Isten első gondoskodásának tárgya a test volt, s ugyanígy róla fog a legutoljára gondoskodni, a Feltámadáskor” – mondta John Donne egyik beszédében (SERMONS, III,83). Lásd: Jonathan Sawday: THE BODY EMBLAZONED. DISSECTION AND THE HUMAN BODY IN RENAISSANCE CULTURE. London–New York, 1996. 126.

<sup>17</sup> A történetbeszélés logikája s ezzel összefüggésben a bűnről és a büntetésről, a sorsról és a boldogságról vallott felfogás is olyannyira eltér a héber és a görög irodalomban, hogy problematikusnak kell tartanunk a JÓB KÖNYVÉ-nek a görög tragédiával, a sorsszerűség görög eszmeiségével történő – rendkívül gyakori – rokonítását. Az ilyen értelmezések, melyek közé a Ricoeurét és Girard-ét soroljuk, nem veszik figyelembe, hogy például Oidipus, ha szándéka ellenére is, de megölte apját, és anyja szeretőjévé vált. Következésképpen nemigen állítható párhuzamba boldog állapotból hirtelen nyomorúságba forduló sorsa a látszatra valóban hasonló fordulatot megélt, ámde törvény szerint, morális szempontból büntetlen Jóbéval.

<sup>18</sup> Kraus, 36.

mélyes életút hőfokával – éppen a legszélsőségesebb helyzetek, a mértéktelen elhagyatottság és kétségbeesés vagy a boldogság és fölemeltetés ad nekünk, túljutván rajtuk, olyan személyes jelleget, amelyet gazdag fejlődés, gazdag formálódás eredményének mondunk.”<sup>19</sup> Jób, aki talán nem is héber, hanem inkább szír származású, bizonyára nem abban az értelemben a hit hőse, mint a pátriárkák vagy éppen Ábrahám. Sokkal kevésbé látunk bele Jób, mint Izsák, Jákób, József vagy Dávid életébe. Ezért a helyreállításból is csak a jéghegy csúcsát pillanthatjuk meg: Megtudjuk, hogy Jób meggyógyult, minden vagyonát kétszeresen visszakapta, áldott gyermekei születtek, és még száznegyven évet élt. Ez a lezárás, az isteni áldásnak ez a magyarázata bizonyára az ókori keleti népek felfogásához is igazodik, mely szerint Isten áldását a gazdagság, a jólét, az istenfélő utódok és a hosszú élet teszi kézzelfoghatóvá. Jób ebben a kézzelfogható értelemben éli meg Isten rá áradó szeretetét és kegyelmét. A helyreállítás és a fölemeltetés már csak a test szempontjából is, a *disjecti membra poetae* újra összeillesztését illetően is a történet szerves lezárásának tekinthető.<sup>20</sup>

Határ Győző

## KIKAPCSOLÓDÁS

Egy kurta hétre, Piroskámmal, leruccanunk egy vidéki kisnagyvárosba. Kikapcsolódásra. Hogy majd pihenünk, sétálunk, nézdelődünk. A szálló rendetlen, szedett-vedett, fél szárnya barkácsolás alatt; a köpésnyi kertje hátul gyümölcsös-napraforgós. Történetesen (mint majd kiderül) ugyanebben a hotelben szállnak meg Rácz Aladárék, Aladár és Yvonne. Egyszeriben rádöbbenek: nicsak, igaz is, tudtunk mi erről, számítottunk rá, hiszen még Londonban vettünk Aladárék kisnagyvárosi hangversenyére jegyet. De mikor? Mikor lesz/volt/van az a koncert? A rémkép, hogy lekéstük; hogy a koncert már megvolt, lezajlott valamelyik előző este, és mi nem tudtunk róla. Mialatt mi mamlaszámolygó módra, zsebünkben a jegyünkkel sétáltunk-nézdelődtünk, ő koncertezett.

A rongypálmás, rongyrododendronos vesztibülben véletlenül összeakadunk a házaspárral. Aladár! Yvonne! Éktelenül boldogok, éktelenül kedvesek, hát te még élsz? Itt vagy? Itt élsz? Nem, nem élek itt, csak ideruccantunk, egy kis kikapcsolódásra. Miből, te nyikhaj: hát tudsz te valamiből is kikapcsolódní? Nyakig benne lenni: azt igen! Összeölelgetnek, ki-kivel, keresztbe-hosszába. Kitörő öröm. Már amilyen sebesen kitörő örömet lebonyolítani lehet: Aladárék nagyon sietnek. Hova? Hát hova: a terembe. Körülnézni benne, kipróbálni a Bösendorfert, ráhangolni a cimbalmot. A cimbalom? Hát itt van? Már hogyan lenne. Próbálunk. Koncertre? Koncertre. Mikor? Ma es-

<sup>19</sup> Auerbach, 20. Ezzel egyszersmind elfogadhatatlannak nyilvánítjuk a JÓB KÖNYVÉ-nek – rendkívül népszerű – tragikus olvasatát.

<sup>20</sup> A BIBLIA-filológia egyébként ma már inkább azon az állásponton van, hogy egységesnek és a hagyományos formában fogadja el a JÓB KÖNYVÉ-nek egészét. Lásd Strauß, 392.