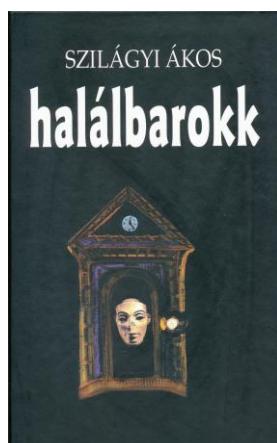


[In: Szilágyi Ákos: Halálbarokk. Palatinus, 2007. 242-276.1.]



Egy mondat installációja

Az „Isten halott” mondat felravatalozása

„A cél és mérték érzékfeletti világa többé nem ébreszt és nem hordoz életet. Maga ez a túlsó világ élettelené vált: halottá. Hellyel-közzel lesz keresztény hit. Ám az ilyen világban működő szeretet immáron nem hatékony-valóságos elve mindannak, ami most történik. Az érzékfölötti világ érzékfölötti alapja, minden valós valóságos valósága gyanánt elgondolva, elveszítette valóságosságát. Ez a metafizikai értelme annak a metafizikailag elgondolt mondásnak, hogy »Isten halott«.,¹

(Martin Heidegger)

¹ Martin Heidegger: Nietzsche mondása: „Isten halott”. In: Uő: Rejtektutak. Osiris Kiadó, 2006. 221. l. (Czeglédi András fordítása.)



„Isten halott”. A szerző, akitől az elhíresült *mondat mondását* eredeztetjük², mint tudjuk – ha máshonnan nem, „Isten” elhíresült angol nyelvű falfirkájából – *szintén halott*. Egy másik szerzőtől pedig, aki *A szerző haláláról* értekezett, időközben ő is halott már, azt is tudjuk, hogy minden szerző – nemcsak a Világ Szerzője! – halott. Pontosabban a Világ Szerzőjének halála kérlelhetetlenül maga után vonja minden szerző halálát. Halott halottat temet. Mind e sok halott és halál azonban mit sem változtat „Isten halálának” sarkalatos tényén, metafizikai abszurditásán, spirituális botrányán, kinek-kinek választása szerint. Persze, aki vallásilag – mint mondani szokás –

² Hisz – mint Heidegger is utal rá idézett írásában (i.m. 187-188. l.) – mondott hasonlót Plutarkhoszt idézve Blaise Pascal („Le grand Pan est mort”) és a fiatal Hegel is *Hit és tudás* című értekezésének végén arról az „érzésről” beszélve, „melyen az újabb kor vallása nyugszik: nevezetesen hogy Isten maga halott”. (G. W. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás*. Osiris – Gond, 2001. 393. l.)

„amuzikális”, éppoly kevésbé hallotta meg a hirtelen beállt fülsiketítő csendet vagy a kakofóniát, ahogy korábban nem volt füle Isten fennen zengő hangjára, a próféták sugalmazott beszédére, avagy a szférák zenéjére sem.

Már Heidegger kiemeli Nietzsche „Isten halott” mondását elemezve, hogy a piactérre futó esztelen ember, aki majd a „Hová tűnt Isten?” kérdésre azt a választ adja a kiáltozó és rajta kacagó embereknek, hogy „Isten halott” és „mi öltük meg”, kezdetben szüntelen ezt kiáltozza: „Istent keresem! Istent keresem!” De „mennyiben esztelen ez az ember? Esze-ment [vers-rückt]. – kérdezi Heidegger. – Ugyanis kilépett [ausgerückt] az eddig élt ember síkjáról, ahol az érzékfeletti világ valótlanná vált ideáljait a valóságnak tüntetik föl, miközben az ellenkezőjük valósul meg. Ez az esze-ment ember túllépett az eddig élt emberen. (...) Az ekképpen esze-ment embernek ezért nincs köze azokhoz a nyilvánosság színterén ácsorgókhoz, »akik nem hittek« Istenben. *Ők ugyanis nem azért hitetlenek, mert Isten mint Isten hiteltelenné vált számukra, hanem mert még a hit lehetőségét is feladták, amennyiben többé képtelenek Istent keresni. Képtelenek többé keresni, mert immár nem gondolkodnak.* A nyilvánosság színterén ácsorgók eltörölték a gondolkodást, s fecsegéssel pótolták, mely mindig ott szimatol nihilizmust, ahol saját tulajdon vélekedését véli veszélybe keveredni.”³

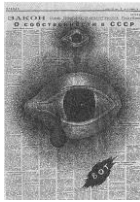
„Isten halála” nemcsak a transzcendens másik világ, az igazi világ, az „Ott” eltűnését jelenti⁴; e „halállal” nemcsak a

³ Heidegger, i.m. 232. l. (Kiem. – Sz.Á.)

⁴ „Isten” neve Nietzsche számára a „keresztény Istenre” vonatkozik, de „az egyáltalában vett érzékfeletti világot” is jelöli, „az egyáltalában vett érzékfeletti világ jelölésére szolgál”, „Isten az eszmék és eszmények tartományának a neve”, abban az értelemben, ahogyan igazi realitásnak, igazi világnak Platóntól kezdődően az érzékfeletti ideák világa számít a

létezését igazi és látszólagos realitásként megkettőző metafizika dől romba, hanem visszavonatik a világ megváltottsága is. A modernitás embere megváltatlan, megválthatatlan és megváltásra nem szoruló világban – a Semmiben – él, függetlenül attól, mit kezd megváltatlanságával, mit kezd a Semmivel? Saját „semmijévé” éli-teszi-e, megadja magát neki kényre-kedvre avagy menekül előle, mintha az nem is ő maga, hanem valami, sőt valaki más, egy vele szemben ellenséges hatalom lenne. „Isten halálával” ugyanis töröltetik a halál halála. Fordított feltámadásra kerül sor: a halál támad fel most halottaiból, születik újjá. De persze ez a halál, nem az a halál, amely szemben állt az élettel és épp ebben a szembenállásban jött létre, mint az élet ellentéte vagy ellenpárja. Ez a halál nem ellenlábasa az életnek, hanem egyszerűen semmi. A Nincs, ami Van. Az élet elnyeli, magában foglalja, nem ereszti többé szabadjára, nem hozza világra. Nincs halál. De nem mert valaki saját halálával eltörölte azt, hanem mert nincs semmi, ami az élettel szemben önálló világgként vagy elvként megállhatna. *Csak élet van, más semmi.*

valótlan, pusztán látszólagos érzéki világgal szemben. Nietzsche ezt a világot nyilvánítja halottnak: „Az »Isten halott« mondás annyit jelent – mondja Heidegger – az érzékfeletti világ hatóerő nélkül maradt. Nem fakaszt életet. A metafizika, azaz a Nietzsche által platonizmusként értelmezett nyugati filozófia véget ért. Saját filozófiáját Nietzsche a metafizikával, azaz saját szemében a platonizmussal szembeni ellenmozgásként fogja fel.” (Heidegger: I. m. 190. l.)



Nietzsche mondata nem ténymegállapítás. Olyan tény, hogy „Isten” – soha nem létezett. A Lét nem tény, legalábbis a szónak abban az értelmében, hogy valaminek – egyáltalán bárminek! – megfelelné. A Lét – fogalma szerint – nem felel meg semminek, voltaképpen még ennek, hogy „semminek nem felel meg”, még ennek sem felelhet meg, lévén tökéletesen és közvetlenül Egy és azonos önmagával. De ilyenként sem azonosítható. Ugyanezért Néven sem nevezhető.

Ebből következőleg olyan tény sem lehetséges, amely *a tényszerűen nem létező halála tényének* felelne meg. Az „Isten halott” mondat – intonációjától függően – inkább riadt, tárgyilagos, panaszos, elborzadó, csodálkozó, kétségbeesett konstatálása s egyben artikulálása egyfajta tapasztalatnak, annak, hogy Isten nem ad többé életjelet magáról az emberi fajnak: a Hang elhallgatott és a Kép (az Ős-Kép) nem jelenik meg semmiben és senkiben. Mármost azok számára nem, akik gondolják Istent. Akiknek hogy-hogy nem, Isten-gondolatuk támad. Hogy aztán Isten – ha van, ha nincs –, mit gondol erről, az már más lapra tartozik. Olyan lapra mindenesetre, amely az ember számára felüthetetlen, s így, ami rajta áll, el sem olvasható. A hívők számára sem. Természetesen *hihetnek* abban, hogy Isten megjelenik (ennek semmi akadálya), képzelhetik, hogy látják és hallják, Aki Nincs, de ez már nem a régi világhelyzet Istene, aki a világ (vagyis a nyelv)

fundamentumaként *eleve adott* volt az ember számára: minden, ami állt, rajta állt és benne állt fönn.

A hitt, képzelt, remélt, vágyott Isten visszaszorul a hívő *individuális tudatának élményterébe*, lefokozódik az ő saját „módosult tudatállapotává”, „Isten-élményévé”, „szekta-rajongásává”, magántébolyává, különcsévé és egzaltációjává: individuális fantazma vagy agymosott kisközösségek víziója, amelyet a kívülálló többség idegenül, közömbösen, olykor ellenszenvvel és irtózáttal néz, a tömegkultúra pedig besorol a piacosítható másság árukategóriájába. Ha minden eladó (ami nem eladó vagy nem eladható, nem érdekes, felesleges, törlendő, felejthető), akkor Isten is csak ebből a szempontból érdemel figyelmet. Mint bóvli vagy szolgáltatás. Persze, *Isten végkiárúsítása* nem ma vette kezdetét. A végkiárúsítás a semmi kiárúsítása voltaképpen: a „nesze-semmi, fogd meg jól!” Mint Heidegger írja felülmúlhatatlanul a Semmi terjeszkedése kapcsán: „Ha Isten mint minden valóságosnak az érzékfeletti alapja és célja halott, ha az eszmék érzékfeletti világa elvesztette kötelező és főként serkentő és építő erejét, akkor semmi sem marad, amihez az ember tarthatná magát, és amihez igazodhatna...Az »Isten halott« mondás magában foglalja azt a megállapítást, hogy ez a Semmi terjeszkedőben van.”⁵

Így vagy úgy, Isten nem világállapot többé. Andrei Pleșu szóhasználatát idézve, a *mundus imaginalis* – az objektív látomás – helyére a *mundus imaginarius* – a képzelt, látszólagos, színlelt látomás – lépett.⁶ Míg korábban Isten volt „a” Hely, most a tudat,

⁵Martin Heidegger: I.m. 190. l.

⁶Andrei Pleșu kortárs román gondolkodó, aki az ortodox keresztény teológiát olyan szellemben igyekszik megújítani korunkban, mint száz évvel ezelőtt az „orosz ezüstkör” vallásfilozófusai – Pavel Florenszkij, Szerгий

az individuális tudat – a képzelet és az emlékezet – a hely, ahol Isten megjelenik, vagy nem jelenik meg. Ez a megjelenésmód azonban merőben a személyes tudat minőségétől függ. Ha belülről fakad is, nem ontológiai, hanem merőben pszichológiai értelemben, az érzékenység vagy a nyitottság értelmében, amely esetleges, vagyis az alkat és a helyzet függvényében alakul: az egyik személyes tudatban megjelenik Isten, a másikban nem jelenik meg, de nem azért, mert Isten maga döntött úgy, hogy ennek odaajándékozta magát, amattól pedig megvonja (hiszen ezt a világállapotot épp az jellemzi, hogy Isten már nincs benne jelen), hanem a személy dönt úgy, hogy választja vagy nem választja Istent, méghozzá – minden fundamentalista erőszakoskodás ellenére – mindinkább számot adva arról is, hogy ez az ő döntése, amely nemcsak arra nem hatalmazza fel, hogy

Bulgakov, Nyikolaj Bergyajev, Szemjon Frank –, angyaltani esszéjében, melyet minden apologetikus teológiai pátozával együtt is inkább „angyalsíratónak” nevezhetnénk, az „imaginárius” és „imaginális” fogalmát Henry Corbin nyomán választja el egymástól, hogy a transzcendencia képzeletűnben megnyíló „objektív” képére, az angyaliban szemlélhetővé vált alakjára az „imaginatio vera” fogalmát alkalmazza. Miközben szenvedélyesen és hittel érvel a végtelenül távoli transzcendens Isten és az ember közötti abszolút távolságot „közelségek füzérévé” átalakító nagy közvetítő-szféra, az angyalok és az angyali szükségessége mellett (különben a Deus Absconditus-szal minden kapcsolatunk megszakadna) és e közvetítéseket igaz képeknek (vera icon) tekinti („Az angyalok világa – mundus imaginalis – tükörként helyezkedik el Isten és az emberek világa között, és nem remélt közelségbe hozza őket egymással. Az angyalok világának jóvoltából egyazon síkba foglaltnak »láthatók és láthatatlanok» (»visibilia et invisibilia»), az összebékíthetetlen távolságok, a megannyi kettéosztott.”), nagyívű esszéjét mégis Johannes Wagner teológus szavaival zárja: „A modern élet világában az angyal olyan színben tűnik föl – még akkor is, amikor létét nem vonják kétségbe –, mint visszavonulóban lévő lény. Metaforával élve hasonlatos valamely terület őslakójához – például az Észak-Amerikában élő indiánhoz –, aki, miután földjeiről elűzték, minden erejét elvesztette és rezervátumban él. Hogyne, még eleven, szóba lehet állni vele, sokat lehet mesélni arról, mit jelentett ő egykor, de a kortársi tudat számára ő csak mese.” (Andrei Pleşu: Az angyalok – Építőkockák a közelség elméletéhez. In: Uő: A madarak nyelve. Jelenkor, Pécs, 2000. 165. l.)

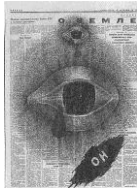
másokon is számon kérje, de még arra sem, hogy másokat e döntés szerint ítéljen meg, magát értékesebbnek, míg az „istenteleneket” kevésbé értékeseknek vagy egyenesen értékrombolónak. („Istentelenség” – e fosztóképzős szó ma már nem ugyanazt jelenti, amit régen, nem a máshitűeket, a tévelygőket, az eretnekeket, az istenkáromlókat foglalja össze kárhoztatólag, kirekesztőleg, szankcionálhatólag. „Istentelennek” lenni manapság csak annyit tesz, mint az „Isten halála” utáni világban lenni, amikor a választhatatlan – mert a Léttel azonos – Istenből választható – mert tudati – Isten lett; annyi, mint nem választani Istent vagy nem Istent választani *világul*. „Istentelen” az, akinek tudatában Isten nem jelenik meg, akinek nincs szüksége Istenre, aki tud Isten nélkül, Isten hiányában élni, netán egyenesen törekszik erre, mert ezt a Nélküle-Való-Létet tekinti a meglett ember tudatszintjéhez egyedül méltó emberi állapotnak.)

Isten tehát mint „a” Hely halott. Ez az, amit az „esztelen ember”, akinek ama rettenetes mondatot Nietzsche a szájába adja, kijelent vagy hírül hoz, mint valami félnótás angyal: a Nemlét Követe. Amikor Nietzsche „esztelen embere”, Dosztojevszkij „nevetséges emberének” és „egérlyuk-emberének” ez az igen közeli rokona, kivetkőzik az ésből, ledobja gondolkodásáról a józan ész jelmezét, s amikor „Isten halálát” állítja, amikor – Michel Foucault műszavával – a *déraison*⁷ (az értelem-nélkülit vagy értelemtől-fosztottat) fedi föl –, valójában – csak ellenkező előjellel – megismétli a hit ugrását:

⁷ Michel Foucault: A bolondság története a klasszicizmus korában. Atlantisz, 2004.

az ész *salto mortalé*-jét – ahogyan Kant határozta meg a vallási hitet.

2



(*Excurzus*) Michel Foucault nem győzi hangsúlyozni nagyszabású mentalitástörténeti áttekintésében *A bolondság történetében* Nietzsche filozófiájának fordulatszerű jelentőségét a „nem-értelem” (*déraison*⁸) értelemtől, észről megtépzott jogainak helyreállításában, ontológiai elsőbbségének kinyilatkoztatásában, amely azonban már korántsem csupán az Ész századának korlátoltságára és specifikus esztelenségére adott romantikus válasz, hiszen magában foglalja az értelemfölötti, az emberi értelemmel kibetűzhetetlen, artikulálhatatlan fölöttes értelem – az Isteni Értelem – elutasítását, és – ami ugyanaz – nem-értelemként való ünneplését is: pályája kezdetén ez a minden artikulált létet, minden egyedi lét határvonalát felbomlasztó, merő látszatként szertefoszlatozó, önmagába visszanyelő-visszatérítő dionüszoszi Ős-Egy istenítését jelenti. Ez az Ős-Egy az értelem tagolt világának alakzatai felől nézve káosz-ként körvonalazódik, utóbb pedig „Isten halálaként” dramatizálódik, amelyből a történelem és az emberi sors újraszabásának tettlegessége következik. Az értelem fölé helyezett Értelem (Isten) leomlása az embernek az Értelem fölé

⁸ A *déraison*-nak, ennek az „értelmetlenséget”, „értelemtől fosztottságot”, „értelem-nélküliséget” és eszementséget, bolondságot, tébolyt, elmebajt egyaránt magában foglaló kulcsfontosságú Foucault-i műszónak a jelentését – jobb híján – így adta vissza magyarul a mű fordítója, Sujtó László.

helyezését, azaz istenülését írja parancsolólag elő. Innen nézve Nietzsche fordulata – bizonyos határok között, melyeket Foucault alighanem kissé túl tágra fog fel – visszatérést jelez *a bolondságnak mint a világ értelemvesztésének* ahhoz a későközépkori felfogásához, amely döntően „a tiszta látás terében” jelenik meg, a képek revelációs erejét híva segítségül az értelmileg artikulálhatatlan felidézéséhez, és a korabeli irodalmi szövegekkel ellentétben a bolondságnak nem társadalomkritikai, hanem tragikus ontológiai aspektusát emelve ki. Bosch, Brueghel, Dürer képein „a látszatnak és a titoknak, a közvetlen képnek és a fennmaradó rejtélynek a szövedéke *a világ tragikus bolondságaként* tárul föl”, a XVI. század végére azonban – írja Foucault – ez a tragikus tapasztalat elhalványul, „a bolondság kritikai tudata egyre inkább előtérbe került, miközben tragikus alakjai fokozatosan háttérbe szorultak, s nem sokkal később teljesen kiiktatódtak. Sokáig nemigen találkozunk a nyomukkal: csak Sade néhány passzusa és Goya művei tanúskodnak arról, hogy ez az eltűnés nem jelent megsemmisülést, s hogy ez a tragikus tapasztalat rejtett módon tovább él a gondolkodás és az álmok éjszakáiban...Ezt a tragikus tudatot keltették új életre Nietzsche végső szavai vagy Van Gogh legutolsó látomásai, s bizonyára ennek a létét kezdte megsejteni Freud is útjának legmesszibb állomásán (...) S végül ez a tudat fejeződik ki Artaud műveiben (...), amelyek minduntalan hangoztatták, hogy kultúránk azon a napon veszítette el tragikus gyújtópontját, amikor kivetette magából a világ nagy szoláris bolondságát, azokat a gyötrelmeket, melyek közepette állandóan megvalósul »Tűzsátán élete és halála«.”⁹ Az az egyoldalúság, amelyben a

⁹ Michel Foucault, i.m. 44-46. l.

„nem-értelem” (déraison) mint az „értelem” (raison) ellenpólusa és mint minden „értelem”-ből kizártnak a gyűjtőhelye jelenik meg, s igen hamar fölveszi magába Isten értelem-fölötti, értelmet-meghaladó, értelmén-kívüli-túli, tehát az *értelemhez nem viszonyítható* Létének jelentését is. A nem-értelemből egyszerre lobban ki az *értelem és nem-értelem fölötti értelem* (az Isteni Értelem) jelentése.

Az emberi értelemmel fölfoghatatlan Világfölötti Isteni Értelem képi és fogalmi alakzata már a középkor végén nem úgy jelenik meg az egyre szaporodó apokalipszis-ábrázosokon, a világ végéről szőtt látomásokban mint az üdvígéret beteljesülése, mint a várva várt Újra Eljövétel, mint Isten Országának látható alakban való megjelenése, mint Rettenetes – mert egyben Igazságot is tevő, igazakat és gonoszokat szétválasztó – Kiszabadítás e világ – az Idő, a Halál – fogságából, hanem mint a látszólagos vagy nem látszólagos, mindenesetre egyedül adott rend, értelmi világ összeroppanása, mint katasztrófa és káosz, mint minden különbség, egyediség szertefoszlása, Egybe-roskadása. Ez az Egy azonban nem Isten Városa vagy Országa, hanem maga a Káosz és még jó, ha nem egyenesen az Ördögtől való. A gnoszticizmus felhangját lehet kihallani ebből a középkorvégi kétségbeesésből, amely szöges ellentétben a véget siettető (igaz, többnyire népi) chiliasztikus várakozásokkal a világ végétől mint igazi és teljes pusztulástól retteg (igaz, ez az ellentétes előjelű várakozás jobbra a középkori társadalom írástudóinak, művészeinek alkotásaiban fogalmazódik meg és a késő-középkori városi társadalom pszichológiáját hatja át). A polgárosuló és szekularizálódó értelem rövid időre visszaveszi ugyan a fennálló értelmi világ szilárdságába vetett hitet és ezzel

együtt a magabiztosságot is, de azon az áron, hogy kizárásra, törlésre, feledésre ítél mindent, ami ezt a legcsekélyebb mértékben is „nem-értelemként” veszélyezteti. Nyilvánvaló, hogy ez nem szünteti meg a korábban vallásilag értelmezett dichotóm szerkezetet, hanem éppen hogy újratermeli. Az egyéneknént, csoportonként, koronként változó érzület kérdése csupán, hogy mivel ruházzák föl a nem-értelmet: szabadító (ezen belül komikus vagy tragikus, egyszerre komikus és tragikus) jelentéssel vagy a halál, a végromlás, a végpusztulás, az állati elbutulás és elvadulás, a dologgá degradálódás (elkerülhetetlen vagy kellő eréllyel még feltartóztatható) katasztrófájának jelentésével.

Ebben az összefüggésben – mármint a Nyugat mentalitástörténetének összefüggésében – értelmezhető csak az „Isten halála” metafora is úgy, mint az értelmi világ összeomlásának szabadító és üdvözlendő, vagy letaglózó és kétségbeejtő fejleménye. A könyv szerzőjének szóhasználatából és intonációjából kihallhatóan Foucault – minden kiegyensúlyozó igyekezetével együtt is – a nem-értelem mellett „teszi le voksát”, Nietzsche, Sade, Artaud gondolkodásának szabadító jelentőségét üdvözli, hiszen a nem-értelem felszabadítása egyben *a nem-értelem kizárására* alapított rendnek, a nem-értelem értelmetlen – hisz hiábavaló – elnyomásának, az értelem diktatúrájának is végét is jelenti. Ennyiben Foucault is a nyugati mentalitás dichotómiájának foglya marad. Olyannyira, hogy a nem-értelemnek mint másfajta értelemnek, az értelem és nem-értelem fölötti, az ember számára nem elérhető Isteni Értelemnek sok évszázados mentalitástörténete, az ezen alapuló tapasztalat, gondolkodás, ritualitás még érintőlegesen, zárójelben, ellenpélda

gyanánt sem jelenik meg művében (nyilván nem azért, mert nem rendelkezett ismeretekkel ezen a tudásterületen, hanem mert ez a tudás legfeljebb kuriózumként lett volna beilleszthető egész dichotómiáról szóló, a dichotómiát feltárva kárhoztató, de meghaladni nem tudó és nem is kívánó gondolatmenetébe).

Értelem és nem-értelem szóban forgó dichotómiája mélységesen a nyugati gondolkodásra vall és kezdetei világosan felismerhetők a keresztény teológia – és a benne kifejezésre jutó hit, érzület, gondolkodásmód, rituálé – katafatikus útjának (via affirmativa) kizárólagosságra jutásában Nyugaton. A keleti kereszténység egész misztikus beállítódásának, különösen azonban Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész újplatonikus ihletésű apofatikus teológiájának (via negativa) köszönhetően más utat járt be (a nyugati teológiában is sokáig eleven apofatikus gondolkodás sohasem hatotta át az egész liturgikus gyakorlatot, inkább mellékösvénykén, teológiai zárvány maradt, a korai katolikus klérosznak is csak néhány kiemelkedő gondolkodójára gyakorolt mély és termékeny hatást).

Az Istenismeret antinomikus és apofatikus útja a keleti kereszténységben jutott túlsúlyra. Az ortodox Isten-képzetet és Isten-fogalmat sok minden fenyegette belülről, egyet kivéve, hogy az értelemmel felfoghatatlan Isten, a Lét értelme átlendül a nem-értelem tartományába, s ezzel mintegy belesüllyed az emberi gondolkodás kategóriáiba. A Lét (Isten, az Isteni Értelem, Isten Rendje) pozitívását eleve apofatikusán fogták fel, hogy ezáltal fogalmilag – ha csupán emberi meghatározásainak folyamatos tagadásával is – kiemelhessék az e világot alkotó és romboló emberi értelem és nem-értelem dichotómiájából, olyan szintre helyezték át, amely *pozitíve* elérhetetlen az ember értelme

számára, jóllehet a transzcendens Isten szintjén abszolút értelmes lét és rend. Közeledni hozzá az ember csak úgy képes, hogy *eltávolítja, felszámolja, folyamatosan maga mögött hagyja* e világ értelmi tagolásának összes dichotóm kategóriáját, többek között azt a kategória-párt is, amelyet az értelem és nem-értelem szembeállításával alkotnak (Isten nem jó és nem rossz, nem igaz és nem hamis, nem szép és rút, nem értelmes és nem nem-értelmes, stb.). Maga Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész leggyakrabban a „hüper” előtaggal próbál verbális alakot adni a dichotómiákon való túlnyúlásnak, de legalábbis folyamatosan jelezni, hogy „ez nem az”. Még a *megtestesült*, hús-vér, s ennyiben kétségkívül pozitív alakot öltött Istennek (Isten második személyű valóságának – hüposztászisának – a Fiú- vagy Logosz-Istennek), Jézus Krisztusnak is állandó jelzője a bizánci művészetben az *akataléptosz*, vagyis *az értelem számára megragadhatatlan, elérhetetlen, megérinthetetlen*. A keleti kereszténység apofatikusként jellemezhető általános beállítódása korántsem csupán a teológiai gondolkodás legkifinomultabb misztikus konstrukcióiban, hanem – és elsődlegesen – magában az Aranyszájú Szent János által alapított liturgia egész menetében és a keresztény ortopraxisban, a keleti aszketika áramlataiban és egyszersmind a kultuszkép, az ortodox ikon teológiájában és kánonjában is világosan kifejezésre jut. Ám épp Isten világának e negatív felfogása – az apofázis – zárja ki az ember világának negatív, tragikus felfogását. Az ortodox keresztény hagyomány ihlette összes modern vallásfilozófiából tökéletesen hiányzik mindenféle ontológiai tragikum, a káosznak vagy a semminek mint világelvnek mindenféle igazolása, s így, természetesen az „Isten halála” metafora is. Ismeretes – és e könyv lapjain még

visszatérünk rá – , hogy Dosztojevszkij számára már Holbein *Halott Krisztusa* is több volt a soknál: a Megváltó élethűen, naturálisan valóságosnak ábrázolt holtteste azt a jelentést foglalta ugyanis magában, hogy „ez itt ugyan soha többé nem fog föltámadni halottaiból”, beállt a végleges halál, márpedig ez olyan mérvű kihívást jelent a hívő számára, hogy akadhat, aki még a hitét is elveszíti *e kép láttán*, ahogyan a *Félkegyelműben* Miskin hercege fogalmaz, vagy ahogyan a *Karamazov testvérekben* Aljosa hitét rendíti meg a „hullabűz”, hogy szeretett sztarecének, a szentéletű hírében álló Zoszimának a holtteste hullaszagot áraszt és nem illatozik, ahogyan az egy átistenült, élő ikonná vált szent testéhez illene. A keleti keresztény tradíció emberének gondolkodása ezek szerint még abban a kései időszakban is élesen eltér a nyugati emberétől, amelyben pedig az orosz gondolkodás a modernizáló Nyugat elvilágiasító hatása alatt áll. Ezért nem jön létre az oroszországi társadalom fejlődéstörténetében a „nem-értelemnek” semmiféle kizárt, tragikusan fölfogott vagy démonikusan kísértő kozmikus tartománya, sem a XVII-XVIII., sem a XIX-XX. században, s ezért – nem pedig valamilyen veleszületett metafizikai süketség okán – nem hallatszik el idáig „Isten halálának” mindent átértékelő bejelentése, avagy ha elhallatszik valakihez, az olyan következtetéseket von le ebből, amilyeneket Nyugaton szinte soha senki (elég csak Dosztojevszkij egy másik hamisítatlanul orosz alakjára, Kirillovra gondolni az *Ördögökből*).

Végső soron ugyanebből az apofatikus beállítódásból fakad (s ezért marad ki Foucault könyvének érvelési rendszeréből), a bolond (Szalosz Hriszton, Jurogyivij Hriszta Ragyi, Krisztus Bolondja) szent alakjának (továbbá a „hit

bolondságának”, „Krisztus bolondságának”) sajátosan keleti keresztény értelmezése is, amelyben az – evangéliumban megfogalmazott tanítással, Krisztus szavaival és Pál értelmezésével messzemenő összhangban – éppen az apofatikus eszmény fejeződik ki: Isten Bolondja értelmileg nem az értelem és nem-értelem dichotómiájában helyezkedik el, hanem fölöttük áll, és pedig azáltal, hogy mindent, ami őt e világhoz fűzhetné, e világ sajátos artikulációs rendjéhez kapcsolhatná, élesen elutasítja (se neve, se születése, se halála, se öltözéke, se hajléka, se családja, se egyháza, se felebarátja, semmibe vesz hideget és meleget, éhséget és szomjúságot, semmire és senkire nincs tekintettel ezen a földön, semmiféle e világi rendre és rendetlenségre, még Istennek a földi világi értelmi rendjén belül kialakított kultuszára, képére és nevére sem, mert mindez nem maga Isten, mert a *szalosz* egy másik rendet – az Igazi, de e világ értelme számára felfoghatatlan Rendet – képviseli kihívóan, a hívők közösségét, a „normális világot” lépten-nyomon megbotránkoztató módon, de hát nem ugyanezt tette-e maga Jézus is? Mint Aranyszájú Szent János mondja: „Nevezzen Krisztus Bolondjának! Ennek még jobban fogok örülni, *akár egy győzelmi koszorúnak*. Ebben a megszólításban ugyanis Pállal közösködöm. Mert ő mondja: »mi bolondok vagyunk Krisztusért«. Ez a bolondság okosabb minden bölcsességnél. Mert amit a *külső bölcsességnek* nem sikerül megtalálnia, azt a Krisztus szerinti bolondság elérte. Ez üzte el a lakott földet borító sötétséget, ez terjesztette el a tudás fényét. De mikor vagyunk Krisztus bolondjai? Ha lecsillapítjuk önnön alkalmatlanul fortyogó gondolatainkat, ha elménket *megfosztjuk és kiüresítjük* a külső műveltségtől, hogy akkor, amikor a Krisztus dolgainak

befogadására kerül sor, *szabadon és tisztára söpörten* bocsáthassuk az isteni igék befogadására.”¹⁰ Különösen ott hiányzik – legalább az *osztatlanul* keresztény nyugati és keleti hagyomány mentalitástörténeti összevetése szintjén – a *szalosz/jurogyivij* apofatikus vallási alakjának fölillantása Foucault filozófiai interpretációjából, ahol a bolondság mint „szellemi szegénység” keresztény fölfogását a szegénységről alkotott eredeti keresztény elképzeléssel összefüggésben tárgyalja¹¹, különösképpen pedig ahol „Krisztus bolondságát”¹² mutatja be. Nem kultúrtörténeti hiány ez, hanem interpretációs hézag, hiszen éppen ezen a ponton lehetett volna szemléletesen bemutatni, miért és hogyan igyekszik Nyugaton a *keresztény értelem* „megszabadulni attól a bolondságtól, mellyel oly sokáig egy testet alkotott”¹³, miközben Keleten ilyen igyekezetnek nyoma sincsen, sőt, a szent félkegyelmű (jurogyivij) kultusza Oroszországban éppen a klasszicizmus korában tetőzik. Foucault eleve meg sem írhatta volna *A bolondság történetét* a keleti kereszténység tapasztalati világának és mentalitásának történeti anyaga alapján. Ami abból minden további nélkül megírható lett volna, teljesen érdektelen, hiszen nem más, mint a klasszicista nyugati minták provinciális helyi változata – utánzás, meghonosítás, átvétel, imitáció –, amely legfeljebb annyiban adja fel az értelmezőnek a leckét, amennyiben karikatúrisztikus formában ismétli meg a nyugati sémákat és különféle bizarr kulturális hibrideket teremt ezen az idegen talajon. Ez a

¹⁰ In: Aranyszájú Szent János: A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről. Odigitria-Osiris, 2002. 52-53. l. Perczel István fordítása. (Kiemelés – Sz.Á.)

¹¹ Foucault, i.m. 95-96. l.

¹² I.m. 220-225. l.

¹³ I.m. 222. l.

mentalitás azonban éppen nem az ortodox civilizáció talaján fejlődik ki, nagyjából a XVII. századtól gyökeresedik meg és a klasszicizmus korában éri el tetőfokát Oroszországban is, ha nem is osztársadalmi méretekben.¹⁴

3



Az *esztelen ember* – a „nem-értelem” képviselője egy értelmét vesztett világban – azt állítja csupán, hogy *Isten mint világállapot halott*, nem pedig azt, hogy nem hihetünk többé Istenben¹⁵. Már hogyan hihetnénk, amikor ebben

¹⁴ Lásd ehhez mindenekelőtt a tárgykör legjobb ismerőjének A. Sz. Ivanovnak sokadik kiadásban napvilágot látott, immár klasszikus művét: A. Sz. Ivanov: *Blazennije pohabi – Kulturnaja isztorija jurodsztva*. Moszkva, 2005.; továbbá: D. Sz. Lihacsov, A.M. Pancsenko: *Szmeh v drevnyej Ruszi*. Leningrád, 1984. című közös tanulmánykötetét, amelyből magyarul részlet jelent meg: A.M. Pancsenko: *A nevetés mint színjáték*. In: *Pannonhalmi Szemle*, 1997 1., 2. számok.

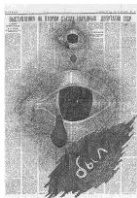
¹⁵ A mondat Nietzsche hátrahagyott jegyzeteiben bukkan fel több ízben, először 1881-ben, mint azt Tatár György fordításában „»Isten halott« – Gondolatok egy gyászjelentéshez” című esszéjében olvashatjuk: „Ha nem változtatjuk *Isten halálát* nagyszabású lemondássá és folyamatos győzelemmé önmagunk felett, akkor viselnünk kell a veszteséget.” Nietzsche egy másik megfogalmazást idézve – »Isten halott – de hát ki ölte meg? A legszentebbnek, leghatalmasabbnak általa történt megöletésének érzése még az egyes embert is el kell hogy érje...« – Tatár hozzáfűzi: „Az egykor tett parancsoló Istenben való tett-leges hittel szemben itt – a tényleges ateizmus helyébe – a tett-leges ateizmus lép”. (I.m. In: Tatár György: *Pompeji és Titanic. Atlantisz*, 1993. 161. l.) Nyilvánosan azonban csak az 1882-ben kiadott *A vidám tudomány* harmadik könyve 125. szövegében hangzik el a nevezetes mondás az „esztelen ember” szájából: „...Létezik-e még Fent és Lent? Nem valami véghetetlen Semmiben tévelygünk? Nem az üres tér lehel-e ránk? Nem lett-e hidegebb? Nem éjszaka közelít-e, és mindinkább éjszaka? Nem kell-e fényes délelőtt lámpásokat gyújtanunk? Semmit sem hallunk az Istent temető sírásók zajából? Nincsen még orrunkban az isteni rothadás bűze? – az istenek is elrothadnak! Isten halott! Isten halott marad! És mi öltük meg őt! (...) Nem túl nagy-e nekünk e tett

– hogy halott – is hinnünk lehet csupán?! Hogyne hihetnénk, ha éppen ezzel a bejelentéssel, ezzel a véget vetéssel adunk értelmet – új vagy más értelmet – a világnak. A világ értelmetlenségét, értelemnélküliségét állítani és hinni messzemenően értelemadó, világalkotó aktus. És persze hogyne hihetnénk Istenben, amikor már csakis ezt tehetjük: vagy hiszünk benne, vagy nem hiszünk benne. Hisz ez utóbbi is a hit egyik formája csak. A hit már nem evidens és választhatatlan létmód, hanem tudati beállítódás, amely meg is változtatható. Bárki bármiben szabadon hihet. Ki és mi, főképpen pedig mivégre akadályozhatna meg ebben bárkit, ha már Isten maga sem akadály? Föltéve persze, hogy a világnézetek, vallások, kultúrák, értékrendek, életmódok, ésjárások, *étlapjáról* való teljesen esetleges, az egyéni ízlés vagy hajlam önkényére alapozott, semmire sem kötelező, bármikor kockázat és következmények nélkül visszavonható választás szabadságát *szabadságnak* nevezhetjük.

Egy olyan világállapotban, ahol bármiben lehet hinni, ahol mindenki abban hisz, amiben csak akar – Z. a zenbuddhizmusban, G. a parúziában, D. a lélekvándorlásban F. a pénzben, J. a művészet megváltó erejében, L. az ügyeletes szupersztárban, W. mindezekben egyszerre –, ott Isten mint

nagysága?” (Ld. *Vidám tudomány*. Világirodalmi Könyvkiadó Vállalat 142-143. l. Mivel Wildner Ödön derekas fordítása nemcsak hézagok helyenként, hanem erősen elavult, ehelyütt a szöveget mélyrehatóan értelmező Tatár György mérvadó fordításában idézzük. In: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*, Osiris, 2000. 54. l.) V.ö. még e szöveghelyet F. M. Dosztojevszkij *A Karamazov-testvérek* című regényének „A hullabűz” című fejezetével. A Dosztojevszkij-regények szemelvényes francia nyelvű fordítását Nietzsche elragadtatással olvasta: a nihilizmus egy számára eladdig ismeretlen útját látta feltárulni bennük. Ld. ehhez még: Martin Heidegger: Nietzsche mondása: „Isten halott”, In: *Uó: Rejtekek*. Osiris Kiadó, 2006. és Gilles Deleuze „Isten halott”-értelmezését Nietzsche-könyvében: Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, 1999. 238-244. l.

abszolút Lét, mint eredendő, önmagán nyugvó, minden létezőt megelőző, választhatatlanul fennálló, mindenféle hitszerű viszonytól, tudati beállítódástól abszolút független – alapzat, világállapot, mint „Az, aki Van” („A Létező” – ahogyan a héber tetragrammatont – Isten ki nem ejthető nevét: a „Jod-Hé-Váv-Hé”-t – a Septuaginta fordítói, főnevesítve az eredeti igei alakot, görögül visszaadták: Ὁ Ὄν, és ahogyan az mindmáig a legtöbb Krisztus-ikonon látható a Megváltó keresztes dicsfény övezte feje körül), szóval akkor „Az, aki Van”, csakugyan nincsen többé. „Az, aki Nincs” – ez lenne hát az a Lét-formula, amely „Isten halálának”, a Lét halálának megfelel? *De hisz akkor Isten mint Nincs van!* Ebben persze nincs semmi új. Mindig is ez volt Isten Létének apofatikus formulája. Akkor hát miben áll az újdonság? Abban, hogy a Nincs-et hiányként, halálként határozzák meg, holott az csupán „nekünk-nincsen”-t jelent. Ha Isten a modernek számára a „nekünk-nincsen”, akkor ez egyben azt is magában foglalja, hogy ők sincsenek Isten számára. A viszony, a kapcsolat, az összeköttetés szakadt meg a két világ között. De a két világ fennáll, mert a nyelv felállítja, mert a nyelvben nem lehet másként fennállni és felállítani semmit, csak így. Ahol Itt van, ott Ott-nak is lennie kell. Akkor is, ha Ott (a másik világ) az európai emberiség *hitében* épp összeomlott, mert ez esetben a helyén tatóngó űrt Isten kulturális emlékezete vagy legalábbis *semminek* nem nevezhető hiánya tölti ki.



Nietzsche gondolkodása felől nézve, ez persze megrekedés volna annak a következetlen avagy a nihilizmus forró kásától kerülgető nihilizmusban¹⁶, amelyet ő „beteljesületlennek” nevez, s amelyet Heidegger így interpretál: „...az eddigi értékek uralmának megrendülése láttán még valamit meg lehet próbálni. *Ha ugyanis a keresztény Isten értelmében vett Isten eltűnt az érzékfeletti világban elfoglalt helyéről, attól még maga a hely, ha megüresedett helyként is, de megmarad. Az érzékfeletti és az ideális világnak a megüresedett körzetéhez*

¹⁶ Nihilizmuson, „minden vendégek e legfélelmetesebbjén” Nietzsche nem valamilyen világmagyarázatot vagy tanítást ért, hanem magának a világnak – az ember világának – feltartóztathatatlan mozgását, egyfajta kiüresedési folyamatot – mint Heidegger írja. „A nihilizmus történelmi mozgás, nem pedig valami nézet vagy tan, melyet valaki képvisel. A nihilizmus a történelmet a nyugati népek történelmi sorsában valami alig felismert alapfolyamatként mozgatja. Ezért a nihilizmus nem csupán egy történelmi jelenség a többi között, nem egy olyan szellemi áramlat, amely a nyugati történelemben mások mellett, a kereszténység, a humanizmus és a felvilágosodás mellett szintjén előfordul. A nihilizmus... *a Nyugat történetének alapmozgása.* Ez a mozgás olyan mélyen zajlik, hogy kibontakozásának csakis világkatasztrófák lehetnek a következményei. A nihilizmus az újkor hatalmi övezetébe vont népek világtörténelmi mozgása. Ezért a nihilizmus nem csupán a jelenkor jelensége, nem is csupán a XIX. század terméke, noha abban a században élesebbé vált *a rálátás a nihilizmusra*, és akkor vált használatossá maga a szó is. A nihilizmus éppígy nem bizonyos nemzetek terméke, amelyek gondolkodói és írói külön is szólnak a nihilizmusról. *Talán azok serkentik a kibontakozását a legmélyrehatóbban, akik mentesnek hiszik magukat tőle.* E legfélelmetesebb vendég *félelmetességéhez az is hozzátartozik, hogy nem tudja megnevezni saját eredetét.*” (I. m. 191. l.) „Amíg az „Isten halott” mondást *csupán a hitetlenség formulájaként* ragadjuk meg, addig teológiai-apologetikus módon értjük...” (I.m. 192. l.) Az esztelen ember beszédének semmi köze azok vélekedéséhez, akik „nem hisznek Istenben”.

még lehet ragaszkodni. Sőt, az üres körzet arra szólít fel, hogy újból betöltsük, és az onnan eltűnt Istent mással pótoljuk.”¹⁷ Ilyen-olyan új eszményekkel, világboldogító elméletekkel, amilyenek Nietzsche mindenekelőtt a szocializmust tekintette. A régi értékek más értékekkel pótlása voltaképpen az Isten „üres helyét” kerülgető nihilizmus, amely meg akarja spórolni az értékek átértékelését, ám ezzel csak még jobban kiélezi a problémát. Ezt tekinti tehát Nietzsche – Heidegger szerint – beteljesületlen nihilizmusnak, amelyről *A hatalom akarásában* így ír: „A beteljesületlen nihilizmus, annak formái: ezek kellős közepén élünk. Azok a kísérletek, amelyek az eddigi értékek átértékelése *nélkül* törekszenek a nihilizmus elkerülésére, épp az ellenkezőjét idézik elő: kiélezi a problémát.”¹⁸ De jelenünkből – a „beteljesületlen nihilizmus” immár három évszázadot felölelő korszakára – visszatekintve ennél is lesújtóbb kép tárul elénk: az európai emberiség éppen ezekkel a – kiüresedett konstrukció egészét érintetlenül hagyó és a nihilizmus elkerülését célzó – érték-helyettesítésekkel élezte *világkatasztrófa*ig az alapproblémát. Ebben az értelemben a *posztmodern* mint a modernitás bevégződése (amit másutt a „modernitás barokkja”-ként jellemeztem), nem is egyéb, mint *a beteljesedett nihilizmus*, ami azonban – minden eddigi érték átértékelésének folyamatában – nem egyszerűen a régi értékek újakkal való helyettesítését jelenti, hanem *az értéktételezés módjának és értelmének teljes felforgatását*: „Az értéktételezéshez – mint Heidegger írja – egy új elvre van szükség, vagyis arra, amiből kiindul, és amiben kitart. Az értéktételezéshez egy másik tartományra van szükség.

¹⁷ Heidegger, i.m. 197.1.

¹⁸ I.m. 197.1.

Az elv nem lehet többé az érzékfeletti élettelené vált világa. Ezért az így felfogott átértékelést célzó nihilizmus a legelevenebbet fogja felkutatni. A nihilizmus így maga válik »a legcsordulóbb élet eszményévé«¹⁹. Nietzsche ezt értette beteljesült nihilizmuson, az életen pedig, mint „új legmagasabb értéken” azt, amiben – Heidegger szavaival – „minden elevennek meghatározó lényege gyökerezik”: „Az élet lényegéhez tartozik a növekedni akarás, a fokozódás. Az élet fenntartása mindig az élet fokozásának szolgálatában áll. Minden olyan élet, amely a pusztá fennmaradásra szorítkozik, eleve hanyatlás.”²⁰ Az új érték tehát a következő: az élet mint folytonos *alakulás* – folytonos valamiből valamibe átmenés – a fennmaradás, fokozódás-növekedés jegyében. „Az alakuláson belül az élet, vagyis minden ami eleven, a hatalom akarásának mindenkori középpontjaivá formálódik. Eszerint ezek a középpontok uralmi alakzatok. Nietzsche ilyenek tekinti a művészetet, az államot, a vallást, a tudományt, a társadalmat. Ezért mondhatja Nietzsche a következőt is: »Az <érték> lényegében az ezeknek az uralmi középpontoknak a gyarapodásához vagy fogyatkozásához tartozó szempont«...»²¹

Nietzsche – Heidegger szerint – nihilizmuson *magát a történeti mozgást*, vagyis az élettelen absztrakciók platonikus (metafizikai, transzcendens) másvilágának felszámolódási folyamatát érti és e folyamat – a transzcendencia kiüresedésének és hitelvesztésének – végpontját jelöli az „Isten Halott” metaforával. Csakhogy a világot és az életet megkettőző régi értékkonstrukcióval szemben tételezett „másik tartományt”, az új,

¹⁹ I.m.197.l.

²⁰ I.m. 201.l.

²¹ U.o.

monisztikus értékkonstrukciót túlságosan is saját kora – a pozitívizmus kora – fiziologista, biologista, vitalista szemléletmódjának és beszédmódjának horizontján belül maradvá határozza meg: a „fizikát” mint egyfajta élettudományt fordítja szembe a metafizikával és ehhez rendeli hozzá az „új értékeket”, az „új embert”, az „új gondolkodásmódot”. Az *élet* mint egyetlen, mindent magában foglaló, magán kívül semmilyen más tartományt el nem ismerő principium csakugyan megszünteti a metafizika kettős konstrukcióját. Az élet (úgyis mint a hatalom akarása) tehát már nem Isten üresen maradt helyére lép, hogy szembehelyezkedjen a nem-élettel, hanem azt a konstrukciót váltja fel, amelyben az „igazi realitás” és a „realitás puszta látszata” (vagy e világ és túlvilág, ész és esztelenség stb.) állottak szemben egymással. Az élet – mint a fennmaradás, fokozódás-növekedés alakzata állandó alakulásban és mássá levésben – az *egyetlen realitás* Nietzsche szerint, amelybe minden érték és értéktételezés kizárólagosan tartozik: minden az életben és az élet által van – a nem-élet is. A posztmodern mint beteljesült nihilizmus annyiban megy tovább – már ha ez egyáltalán menésnek nevezhető – Nietzsche *esztelen emberének* „esztelenségén”, hogy – bizonyára azért is, mert korunk metafizikátlanná vált értelmi horizontját nem az életfilozófia, hanem a nyelvfilozófia határozza meg – *az életet, a hatalom akarását, az uralmi alakzatokat is az egy és oszthatatlan nyelv létesítményeiként fogja fel, vagyis az értéktételezések kizárólagos alapjának a nyelvet – mint erőt, mint megelevenítő, életet adó, mindent létesítő hatalmat – tekinti, amely nem kívülről és utólag járul hozzá a „dolgokhoz”, hanem minden, ami van, belőle van, általa van és benne van. Minden nyelv, az élet is nyelv. Nincs élet*

a nyelven kívül. Szinte szó szerint úgy, ahogy János Evangéliumának nyitómondatában áll: „Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél. Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett. Benne az élet volt, s az élet volt az emberek világossága. A világosság világít a sötétségben, de a sötétség nem fogta fel.”²² A nyelv ebben az értelemben akár Istenként is megnevezhető, de egy olyan világ Isteneként, amely nem eljön, nem másutt van, hanem mindig itt volt és itt van. Mintha soha nem került volna sor arra a törésre, meghasonlásra, kettészakadásra, szétválásra, amelyet a bűnbeesés története elbeszél. Mintha soha nem lett volna két világ – egy elveszített-eltékozolt égi és egy büntetésül az emberre mért földi –, vagy mintha máris beteljesült volna minden ígéret, végetért volna az osztottság állapota, helyreállt volna az Egész, megvalósult volna az Új Ég és Új Föld, és egyetlen világban élnénk, egyetlen osztatlan Nyelv-Paradicsomban, úgy, ahogyan az üdvözültek vagy az átistenültek Istenben lakoznak.

5



Az Isten halálát hírül adó „gyászjelentés” tehát nem Isten, hanem *a vallási világállapot halálának tényét* rögzíti. A halál beállt, kezdődhet a gyászmunka. Ez is eltarthat pár száz évig: a Hiány emlékezet, gondolata, a Hiány elképzelése tölti ki a hiányt. Volt, van és lesz, aki tiltakozik e halál ellen, nem tud

²² Jn, 1,1-5

beletörődni, nem tudja elfogadni; másvalaki Istent kárhoztatja, hogy megvonta magát tőlünk vagy az embereket, hogy olyanok, amilyenek és elfordult tőlük Isten (vagy ami ugyanaz: elfordultak Istentől); megint más – Nietzsche javaslatát követve – tettként veszi magára „Isten halálát” – „a rút varangyot véresen megöltük” – és magára osztja ki Isten szerepét. De a még náluk is „tett-legesebb ateisták”²³ Isten halálából nem azt a konklúziót vonják le, amit a nietzsche-i esztelen ember, hogy akkor „Isten halálát” „rettentő tettként” az embernek magára kell vállalnia, mert csak egy ilyen vakmerő tetre alapítható új történelem (új kezdet – új tett!), hanem azt, hogy ha Isten meghalt, akkor minden megengedett. A Papa meghalt, azt csinálunk végre (azt csinálunk jajaj!), amit akarunk, mindenféle erkölcsi törvény, korlát, szabály, norma, kánon nélkül, hiszen Isten halála az erkölcsi törvény halálát, a „rend éjszakáját” is magában foglalja. Így gondolták ezt például az orosz „esztelen emberek”, az orosz nihilisták, akiknek zavarbaejtő végkövetkeztetésével Nietzsche Dosztojevszkij *Ördögök* című regényének szemelvényes francia fordításában találkozott²⁴ tudatos élete végefelé: „Ha Isten meghalt, akkor minden megengedett”. De az orosz nihilisták nemcsak gondolták ezt, hanem meg is valósították, előbb az individuális terror véres akcióiban, majd – az összeesküvést és erőszakot doktrínává formáló Szergej Nyecsajev²⁵ és Pjotr Tkacsov nyomdokain haladva – országos méretekben is,

²³ Tatár György, i.m. 161.l.

²⁴ Lásd erről bővebben: Czeglédi András: Egy „antinihilista” kísérlet hatása egy másikra; avagy az *Ördögök* és Nietzsche. In: Határ, 1995. április, 93-124.l. **Időközben megjelent a szerző Nietzsche-monográfiája** ✓✓✓✓✓

²⁵ Lásd Szergej Nyecsajev: A forradalmár katekizmusa. In: 2000, 2001. 11. szám

„Belzebúbbal űzve ki a Sátánt”²⁶ a bolsevizmus politikai gyakorlatában.²⁷ „A jón-rosszon túllépő Ember, az Ember-fölötti Ember ideje jött el” – vallották és ültették át nemsokára a politikai gyakorlatba is a félreértett Nietzschét és a félreérthetetlen Wagnert követő a német titanisták²⁸.

Ez persze a XIX. század volt – a vallási világhállapot gyermekkorának vége. A gyermekkort azonban nem a felnőttkor derős józansága, hanem a kamaszkor förtelmes káosza követte. E gyerekes következtetéseket már a XX. század emberisége – a kamaszkorába lépett, magát hol semminek, hol mindennek képzelő, hol regrediáló, hátrálva menekülő, hol elveszettségét és bizonytalanságát agresszív magabiztossággal ellensúlyozó

²⁶ Lásd Lukács György *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című 1918-as írásában a szóbanforgó erkölcsi dilemma illetén megfogalmazását: „Vagy megragadjuk az alkalmat, és megvalósítjuk, akkor a diktatúra, a terror, az osztályelnyomatás álláspontjára kell helyezkednünk; akkor a proletáriátus osztályuralmát kell az eddigi osztályuralmak helyébe tenni, *abban a hitben, hogy – Belzebúbbal űzve ki a Sátánt – ez az utolsó és természeténél fogva legkíméletlenebb, legleplezetlenebb osztályuralom fogja önmagát és vele minden osztályuralmat megsemmisíteni.* Vagy ragaszkodunk ahhoz, hogy az új világhrendet új eszközökkel, az igazi demokrácia eszközeivel fogjuk megvalósítani (mert az igazi demokrácia eddig még csak mint követelés létezett, mint valóság még az úgynevezett demokratikus államokban sem), akkor megkockáztatjuk, hogy az emberiség többsége ma még nem akarja ezt az új világhrendet, és nem akarván felettük akaratuk ellenére rendelkezni, meg kell várunk, tanítva és hitet terjesztve megvárunk, *amíg az emberiség önrendelkezéséből, önnakaratóból megszületik az, amit a tudatosak régen akarnak*, amiről tudják, hogy az egyetlen lehetséges megoldás.” (I.m. in: Lukács György: *Forradalomban – Cikkek, tanulmányok 1918-1919.* Magvető Kiadó, 1987. 39. l.)

²⁷ Ezt az összefüggést villantja föl az 1920-as évek végén született tipikusan értelmiségi vicc is: Anatolij Lunacsarszkij, közoktatásügyi népbiztos, a korabeli kultúrpolitika atyja irodalmi tanácskozást hív össze Leningrádban a közlő Dosztojevszkij-émlékév kapcsán. Felmerül a kérdés, milyen felirat kerüljön az elkészült Dosztojevszkij-émlékmű talapzatára. Egymás után érkeznek a javaslatok, de egyik sem nyeri el Lunacsarszkij tetszését. Végül a leghátsó sorból egy cingár, pápaszemes entellektüel emelkedik fel és egészen halkán ezt mondja: „Szerintem egyetlen sort kellene csak fölírni rá: „*Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkijnek – a hálás Ördögök.*”

²⁸ Lásd erről bővebben: Weizsacker: *A német titanizmus*, Európa, é.n.

európai emberiség – ültette át a politikai gyakorlatba, véste bele a történelmi idő anyagába, egy világraszóló katasztrófa máig ható következményeivel.

Kant *a felvilágosodást* úgy határozta meg egykor, mint az ember kilábalását a maga okozta kiskorúságból, vagyis a gyermekkorból. Ő még nem számolt az emberiség kamaszkorával, amelyben mindmáig élünk, s amelynek szellemi és érzelmi zűrzavarából szinte senki nem volt képes teljesen kivonni magát a XX. században, annál kevésbé egyébként, minél kortársabb, vagyis a korszellemmel cimboráló gondolkodója lett századának (elég talán itt Martin Heidegger, Lukács György vagy Jean-Paul Sartre esetére utalni). A felvilágosodás kanti meghatározása időközben tehát módosult: az embernek már nem maga okozta kiskorúságából, a gyermekkorból, hanem maga okozta kamaszkorának szellemi és erkölcsi nyomorából kell kilábalnia. A posztmodern mint a modernitás (a kamaszkor) lezárulása csupán a határvonalat húzza meg: eddig tartott és nem tovább. Ez a határ az időben, a történelem terében húzódik, s mint ilyen, egyszersmind szellemi és erkölcsi határ, értékhatár is. Akart, képzelt, vágyott, követelt, elgondolt határ. Persze, ha csak ez lenne, ha nem állna elő a politikában, a gazdaságban, a történelemben is mintegy önmagától, a modern civilizáció kibontakozó projektumának logikáját követve, egyfajta törésvonalként, akkor igencsak kétséges lenne, jelöl-e egyáltalán valamit a régi rossz történet lezárását sürgetők, a határszabók vágyálmain és kényszerképzetein kívül. Úgy tűnik azonban, jelöl, sőt, mintha éppen az előállt, előbukkant határnak (vagy inkább a határra érés, a határon levés előállott szituációjának) a rögzítésére, „megvastagítására”, általánosítására született volna a

rémítő szó: „posztmodern”. Az emberiség kamaszkora ezzel ugyan nem ért véget teljesen, de az általános zűrzavar valamelyest csillapult a fejekben, legalábbis egyre kisebb a csábítása a végső megoldásoknak, egyre ritkábban tűnnek fel a világmegváltó megszállottak, a radikális futóbolondok, ha pedig feltűnnek, egyre elenyészőbb a hatásuk, egyre ritkábban jutnak hatalomra, hogy pofonegyszerű megoldásaikat, zavaros ötleteiket, nagyszabású utópiáikat tűzzel és vassal, háborúval és terrortal megvalósítsák.

A *terrorista utópizmus* (és ma már a vallási eszmék *közvetlen* politikai megvalósítása is ebbe a kategóriába tartozik) *privatizálódása*, minden borzalmával és esetenként igen nagy civilizációs kockázatával együtt a kamaszkorból való kilábalás tünete, jóllehet az egyenlőtlen fejlődés következtében ez is egyenlőtlenül érvényesül.²⁹ (A világrendszer perifériáján és félperifériáján a terrorista utópizmusnak még kimeríthetetlen tartalékai vannak a politikában is, de ezek a politikai formációk, néha egész államok is, nem válhatnak már a világ sorsának döntő tényezőivé.) A posztmodern érzületet *nem a lemondás, hanem meg-nem-valósítás* határozza meg. Semmiről *nem kell* lemondani (bár nem is tilos), a legképtelenebb ötletekről, a legörültebb vágyakról sem, csak megvalósításuk közösségi és gyakorlati-politikai módjáról kell lemondani, mert az katasztrófához vezet. Létezik más mód is a megvalósításra: az egyiket egzisztenciálisnak, a másikat esztétikainak nevezném. Az egyik az egyes ember személyes életére korlátoz minden megvalósítást, a másik a szellemi-művészi forma valóságának közvetítésével

²⁹ Lásd erről bővebben: Szilágyi Ákos: *A háború privatizálása*. In: *A képtelen háború, Helikon-Korridor, 2004. 107-167. l.*

osztja meg a megoszthatatlanul személyes világot, mindenféle közösségi kényszer és társadalomtervező önkény nélkül. Semmiről nem kell lemondani, de amit fenntartunk, azt személy szerint nekünk kell fenntartani (kinek-kinek szellemi teherbíró képessége szerint), senki nem fogja többé helyettünk fenntartani: se Isten, se Állam, sem Egyház, sem Akadémia, sem klórosz, sem világi írástudók kasztja, sem isteni, sem világi Megváltók. A vallási közösség (egyházak), a politikai közösség (nemzetek) értelmi világa után eljött az individuális értelmi világok megteremtésének ideje, az igazi felnőttkor ideje, amelyben a szellemi, erkölcsi és esztétikai teremtőerő semmi cím alatt nem idegeníthető el többé az egyes embertől.

A posztmodern fogalma nem egyszerűen az elhatárolás eszköze, amellyel – a szembeállítás és megkülönböztetés révén – új kulturális tartományt, új hitbirtokot, új szellemi legitimációt hoznak létre maguknak a kultúra szereplői, művészek és filozófusok, hanem a határon-levés, a határra-érés általános tapasztalatát és érzületét rögzítő gyűjtőfogalom (ezért is dobálhatnak bele annyi mindent), amely egy másik világállapot kezdetére utal. E sorok írója ezt a világállapotot hajlamos *esztétikainak* nevezni, azon az alapon, hogy a világon „megkönyörülő” esztétikai szeretet az egyetlen olyan elv, amely anélkül egyesíti az egymással régóta harcban álló ellentétes szellemi, erkölcsi, politikai oldalakat, értékelveket és szereplőket, hogy egybeolvasztaná, vagy az erkölcsi (netán a politikai) törvény ridegségével szétválasztaná őket, az egyik oldalt igazolva, a másikat kirekesztve, az egyiket felmentve, a másikat megbüntetve. Esztétikailag minden egyes *létező* igazolást és megerősítést kap *léte* öncélú szépségében, anélkül, hogy ez

konkrét erkölcsi vagy szellemi minőségének valamiféle megszépítésével, „esztétizálásával”, elhazudásával járna együtt.³⁰ Persze, az új világállapot lassan kirajzolódó határvonala bizonytalan, bármikor elmoshatja a kamaszkor káoszának a külső és belső perifériákon feltörő esztelen (mert gyilkos és öngyilkos) lázadása vagy a későpolgári társadalom hisztérikus félelmi reakciói erre a lázadásra a globális birodalom centrumában. De a folyamat, a kamaszkorból kilábalás folyamata javában tart és az általános infantilizálódás, a tömeges regresszió, a szabadságtól való tömeges menekülés tünetei mellett sokasodnak a *meglett emberré* válás, a rettenthetetlen méltóságtudat, az érettség és önismeret individuális jelei is.

6



Ebben az összefüggésben nyer különös aktualitást Dmitrij Alekszandrovics Prigov *God is dead* című installációja, amely ezúttal³¹ Budapesten volt látható. Ezúttal, mert a *God is dead* járt már másutt is és bárhol felbukkanhat a világon. Prigovon nem fog múlni. God-on úgyszintén. E mondat fekete sugara a Föld minden pontjára egyforma szögben –

³⁰ Az „esztétikai szeretet” neokantiánus (Hermann Cohen) eredeti, de az orosz vallásfilozófiai perszonalizmus és az ortodox keresztény hagyomány szellemében „esztétikai megváltássá és megszabadítássá” átértelmezett fogalmát Mihail Bahtyin dolgozta ki fiatalkori esztétikájában. (Lásd Mihail Bahtyin: A szerző és a hős. Gond-Cura Alapítvány, 2004.)

³¹Jelen írás kiindulópontját Dmitrij Alekszandrovics Prigov orosz konceptualista hangköltő és képzőművész Budapesten a Ludwig Múzeumban megrendezett *God is dead* címmel megrendezett kiállításán 1995 május 16-án elhangzott megnyitó előadás képezte.

merőlegesen – vetül, egyforma érvényességgel vonatkozik, még ha nyilván vannak is pontok, ahol egyelőre mit sem sejtene erről a merőlegről, kikérik maguknak, hogy Isten halott lenne, sőt, egyenesen a Sátán – az Ellenség – rágalmának, cselvetésnek és megtévesztésnek vélik, álnok támadásnak a vallási civilizáció létalapja ellen, amit – a régi irredenta nóta refrénjét idézve – most akarnak, most akarnak kihúzni alóla. Most, amikor már nincsen. Úgy kell fönntartani – erőnek erejével, a fundamentalista forradalom éber őreinek rémuralmával, állig felfegyverzett hadsereggel, inkvizícióval, államrendőrséggel. Aki állami erőszakkal, megfélemlítéssel, modern propagandával próbál rácafolni a „rettenetes hírre”, az – Nietzsche-i értelemben – „rossz nihilista”, és arra van ítélve, hogy még jobban, egész a katasztrófáig kiélezze a válságot, amelyet törvényen kívül akar helyezni, s mint az „Isten halálát” cáfolni hivatott állami erőszak „papja” tetteleg erősítse meg, hogy „Isten halott”.

Prigov installációjának persze csak címe, nem pedig állítása az, hogy „Isten halott”. Prigov nem azt állítja, hogy „Isten halott”. Azt ő már nem állíthatja, mert – ha szabad így fogalmaznom – már rég *elállították* előle mások. Ő, mint előtte már annyian, nem állíthatja, ami a mondatban áll, csak megismételheti a mondatot. Újra meg újra, mintegy rituálisan. Hangtalanul rágva újra a szavakat. Nem beszél, ír. Írva rág. A fejével rág. Az elméjével. Fogai vagy inkább fogazata: fogalmak sora. Nem hangot ad annak, ami van (annak, hogy az van, hogy nincs), hanem képet. Írásképet. A kép – a mondat írásképe – némán mered a világra. Értelmetlenül néz a világra, hogy az is értelmetlenül nézhessen vissza rá, és így lehessenek végre

egymáséi. Talán a néma kórus hangja – a tátogókórusé – szólhat így, ilyen kínosan, ilyen fülsiketítően.³²

Prigovnak nem Isten halálával, hanem az „Isten halott” *mondattal* van dolga. Lehet, hogy a benne foglalt állítás nem áll, de a mondat áll. Prigov tehát fogja és felállítja a mondatot. Prigov installációja *kimondja*, hogy az „Isten halála” *mondat áll*. És ebben a mondatban fennáll, ami nincs. Az installátor a maga részéről csak felállítja a mondatot. Mi más minden installáció mint valaminek a felállítása? *Ez esetben egy mondat felállítása.*

Az „Isten halott” mondat létezik és mindaddig létezni is fog, amíg lesz, aki kimondja, vagy felállítja. *Isten helyén ez a mondat áll*. Így tartja fenn Isten helyét. Negatívan. Úgy áll, mint maga Isten. Mozdíthatatlanul, kikezdhettelenül. Az Isten halálát tényként rögzítő mondat épp ebben a formában tartja fenn Istent, aki nem tény. Tanúságot tesz Istenről, mint nem-tényről. Fenntartja Istent mint szót. Hisz az Egyetlen, következésképp

³² Nagyon hasonló következtetésekre jut Mihail Epstejn, az orosz posztmodern egyik legkiválóbb esszéistája, aki *Az avantgárd és a vallás* című esszéjében szintén az ortodox apofatikus vallási tudat és az orosz konceptualizmus belső rokonságából indul ki: „Konceptualista műveket hallgatni annyit jelent, hogy a banálisnak tekintett művészi »kategóriáit» és »pátoszát» érvénytelenítő unalom és lélekölő sivárság által *hallgatjuk a némaságot*, nézünk a homályba, vakká és süketté leszünk, közelítve az Abszolútumhoz, mint minden állítás tagadásához. (...) Az ideológiai csönd önmagában elérhetetlen ebben a világban, ahol minden oldalról ránk zúduló hangok keresztüzében állunk. S bármennyire is paradox, éppen ezt a zajt – mint egy képet, melyre még egy tonna jól összekevert festéket zúdítanak – érzékeljük úgy, *mint megnyugtató csöndet, pihenést fülnek és szemnek*, mely már nem a jövő éles körvonalait látja, hanem a szivárványos pocsolyafoltokat. *A konceptualizmus ez a táncoló és őrzöngő istenséggel szembesülő apofatikus tudat*: a zenekart nem lehet elhallgattatni, de annyi zörejjel lehet a hangzást telíteni, hogy *a csönd mintegy belülről születik meg*. S már tovább is visz bennünket, lehetővé teszi, hogy meghalljunk más, titkos, csaknem néma hangokat... S a hangszóróból, anélkül, hogy lehalkítanánk, *kiárad és megérint bennünket a rég várt némaság.*” (Mihail Epstejn: A posztmodern és Oroszország. Európa, 2001. 233-236.l. – Kiem. – Sz. Á.)

tisztán szellemi Istent mindig is így fogták föl, mint Szót (Igét, Verbumot, Logoszt, Vox-ot). Isten – „a” Szó. Nem, amelyet mondanak, hanem *aki* kimondja, kijelenti, kihirdeti magát. Ezért aztán Istent, a Szót – a *mondhatatlant* – nem is lehet (a zsidó vallásban kifejezetten tilos) kimondani, *szóba hozni*, vagyis *szóvá tenni*, *besorolni a szavak közé*. „A” Szó minden szón túl van. Isten – a Név – minden név fölött áll: *néven nem nevezhető*. (Ugyanígy: a láthatatlan Isten nem is ábrázolható, nem lehet körülírni, legalábbis addig, amíg a Logosz-Isten szarx-szá, azaz hústestté válása, a megtestesülés keresztény tana ezt a tilalmat a képteológia – ez az alkalmazott krisztológia – közvetítésével fel nem oldja, legalábbis a Szentháromság második személyére, a Fiú-Istenre, az Ige-Istenre nézve.) Az Abszolút Isten Helyét, Nevét, Alakját (pontosabban: Őt mint Helyet, mint Nevet, mint Alakot) legfeljebb negatívan, apofatikusán, a nyelvi fogalmak és képzetek folyamatos elvonásával, tagadásával, „nem”-ekkel lehet szellemileg „kitapogatni”.

Persze, még ez a negatív módon megjelölt Hely is a teremtmény értelmének és képzeletének szűkösségére, korlátozottságára vall. A negáció nem Istenre, hanem Istennek az emberi értelem és képzelet által kimunkált meghatározásaira vonatkozik: ezeknek az értelmes fogalmaknak és szemléleti képeknek az áthúzása vagy kikerülése útján próbál a hit embere eljutni az értelem-fölötti, felfoghatatlan és elképzelhetetlen Isten megtapasztalásához. Ez az Isten-ismeret nem arra vonatkozik, aki Van, hanem arra, aki – így, ahogyan mi látjuk, képzeljük, gondoljuk Őt – bizonyosan nincsen. Apofatikusán nézve az „Isten halott” állítás magától értetődő, hiszen eleve nem vonatkozhat magára Istenre (embernek egyszerűen nem áll

módjában ilyen vonatkozásba hozni szavait a Szóval), csak az „Isten Van” *mondatra* vonatkozatható. Csakhogy az „Isten van” mondat a legsúlyosabb félreértések forrása, hiszen Istent besorolja a létezők közé (az asztal, a fa, a lepke, a névtábla, a tengeri sül is *van*, minden és mindenki van, már aki van, hogyan lehet így Isten mindenek fölött való, hogyan lehet a létezők egyikéből Lét? Abszolútum?). Az „Isten halott” mondat tehát apofatikus nézve a legszebb tanúságtétel Istenről, a Létről; az e világtól való távolodás, vagyis a nyelvi tudat fogalmainak és képzeleteinek elhagyása, levetkőzése (apofázis) nem más, mint folyamatos közeledés Isten Létéhez.³³

Az „Isten halott” mondat felállításában éppen a negatív állító értelemben, tehát apofatikus módon a Szó/Ige/Logosz-Isten felállításának felel meg; az „Isten távozását/halálát/hiányát” bejelentő mondat felállítása – Isten léte állításának. Amíg ez a Mondat áll – Isten is áll. Ha önnön Hiányaként, akkor is. Az „Isten halott” mondat, ahogyan azt Prigov installációjában felállítja, úgyszólván *felravatalozva a mondatot, elvégezve a mondat fölött a gyászszertartást* (mi más, ki más fölött, ha Isten elérhetetlenül távol van?!), így válik dermesztően és felemelően

³³ Lásd ehhez mindenképp: Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: De divinis nominibus. In: Égi és földi szerelem, 183-189.l.). Lásd továbbá Jacques Derrida ragyogó kommentárját az apofatikus vagy negatív teológiához (J. Derrida: Kivéve a név. In: Uő: Esszé a névről. Jelenkor Kiadó, 1995.). A „negatív teológia hangja – írja Derrida – osztódik önmagában: a dolgot és az ellenkezőjét mondja, a lét nélkül való Istent vagy a léten túl (való) Istent. Az apofázis nyilatkozat, magyarázat, válasz, mely Isten tárgyában tagadó vagy kérdő alakot öltve, mert az apofázis ezt is jelenti, *némelykor az ateizmus hitvallásával tűnik összetéveszthetőnek*. Annál is inkább, mert az apofázis modalitás, tagadó vagy kérdő árnyalata ellenére, a szentencia, az ítélet vagy a döntés, a statement modalitására hasonlít. (...) Egy apofázis ténylegesen a legkielégíthetlenebb Isten-vágnak felelhet meg...” (I.m. 55-56. l. – Kiemelés – Sz.Á.) Lásd még ugyanerről: Czigány Ákos: Mars Dombjának Hamis Déneze, In: Pannonhalmi Szemle, 1997. 2. szám

istenes mondattá, amelyben – merőben fogalmilag és nem katartikusan persze – megjelenik a numinuózus, a rettenetesen csodálatos, a fenséges avagy az isteni. Isten – és erre az alapvető igazságra az apofatikus istenismeretben derül fény – *megdönthetetlen*, mert ha valóban az, aki – a minden szón túli Szó, a minden létezőn túli Lét – akkor szavakkal nemhogy megdönteni, megérinteni sem lehet. Az értelmes létezők legfeljebb magukat dönthetik meg, maguk alól húzhatják ki a talajt, saját szavaik erejét és szépségét rombolhatják le ezen az úton haladva. A halálról tudósító mondatban pedig legfeljebb magukat gyászolhatják. De hát csakugyan: ki mást is gyászolhatnának?

De ha Isten maga nem is, nem dönthető-e meg az „Isten halott” mondat, az „Isten él” mondatnak ez az apofatikus hasonmása? Aligha. Hiszen azt a pontot – archimedesi pontot –, ahonnan ez lehetséges lenne, a nyelven kívül kellene felvenni. Ámde ki lenne képes a *létezők közül* „kilépni” a világból, vagyis a nyelvből – a Létbe? Ki lenne képes – a nyelven túlhaladva – ilyen „nem-nyelvi” pontot találni, s aztán azt még vissza is hozni a nyelvbe? Hogyan? Miképp? Hacsak nem Isten maga tenne ilyet, hacsak nem a Lét „lépne ki” közvetlenül a nyelvbe, a létezők világába. Ámde Istennek vagy a Létnek egy ilyen elképzelt „kilépése” (de nem önmagából, amit egyfelől az „emanáció”, másfelől a megtestesülés összefüggésében az „önkiüresítés”, a kenózis fogalmával próbál a teológia értelmezni), „átlépése”, a nyelvbe, „feltárulása” a nyelvben, csak ugrásként képzelhető el, méghozzá végzetes és szörnyűséges ugrásként, amelyben a nyelv, s vele együtt minden létező megsemmisül. A nyelvnek, a „Lét leplének” lehullása egyet

jelent e világ teljes megsemmisülésével, az emberi öntudat kilobbanásával. Ahogy arra a misztikusok Isten-élményében mindannyiszor sor is kerül (legalábbis saját beszámolóik szerint, és az értelemfogyatkozás, az értelmetlenségig artikulálatlan beszéd, az extatikus viselkedés külső jeleiből kiolvashatólag), s ahogy azt János apostol a Jelenések Könyvében mutatja be a parúziát, a Megváltó újabb eljövetelét vagy visszatérését (iterus venturus) *e világ végeként*. A meg-jelenés, azaz a másik világ, a Lét vagy Isten *leplezetlenné válása* (az apokalipszis, mint ismeretes az *apokalüpto* igéből képzett szó, ami azt jelenti, hogy „leleplez”, „felfed”) *nem más, mint e világ leplének, ennek az időből szőtt, mulandó lepelnek a lehullása, azaz ellobbanása, elhamvadása, megsemmisülése.*

Hasonlóképp lehet elképzelni és elgondolni mindenféle átistenülést (teósziszt), átlényegülést, elváltozást, legalábbis e világ tükrében nézve. A másik világ felől csupán a magában véve semmis valóság megsemmisülését, tehát a világ-lepel lehullását, a kiszabadulást jelenti: ezáltal hárul el a legfőbb akadály az embernek Istennel és Istenben minden emberrel való végleges közösségre lépés (a communió vagy koinónia), az Egy-gyé válás, az Isten Országába való megérkezés elől. Végtelenül finom logikával, könyörtelen elmeéllel mutatja meg az átváltozó világ és az Istennel eggyé váló ember szükségképpen apofatikus útját Franz Kafka az *Oktávfüzetek* egyik bejegyzésében: „Mikor a szentek szentjébe lépsz, le kell vetned a cipődet, de nemcsak a cipődet, mindent: útiruhádat-poggyászkod, és ha már meztelen vagy, a meztelenséget, és mindazt, ami annak burka alatt van, és ami az alatt rejtőzik, azt is egészen, aztán lényed magvát, és a benne búvó magot is, s ha maradt belőled valami, még azt is,

majd annak is a maradékát, s le kell vetned végül a fényt is, amit múlhatatlan tüzed áraszt. *Csak a pőre láng* az, amit felszív és felszívhat végre szentek szentje, ennek az *emésztő egyesülésnek* egyik sem tud ellenállni.”³⁴

7



Az „Istentől elhagyott”, „világba vetett”, „otthontalan”, „alaptalan”, „talajtalan”, „gyökértelen”, „elátkozott” *régi modernek* boldogtalansága, szerencsétlensége, kétségbeesése a – modernitás végpontjáról visszatekintő – posztmodernnek számára maga az Elveszett Paradicsom. Az ő számukra már a *veszteség sajnó fájdalma és az elvesztett világ édes emléke is elveszett*. A veszteség általános érzülete és jellegzetes kifejezésformái, költői-retorikai alakzatai is elvesztek, visszahozhatatlanul. A szüntelen imitációk és idézetek mit sem változtatnak ezen, hiszen nem az eleven érzületet, hanem az érzület kifejezésére szolgáló, de már teljesen kiüresedett poétikai és ikonográfiai kliséket hozzák vissza, pontosabban: hozzák konceptuálisan mozgásba, parodisztikus játékba, amitől a veszteség csak még átélhetetlenebbé, még érzelem-mentesebbé, még banálisabbá válik a maga tényszerűségében.

Mondhatnánk: *semmi vész, mert minden elveszett!* Született lúzerek vagyunk. Persze, egyáltalán nem úgy, ahogyan e szót úton-útfélen a piaci társadalomban használják a

³⁴ Franz Kafka: Az én cellám. Európa Kiadó, 1989. 32. l. (Halasi Zoltán fordítása, Kiemelés – Sz.Á.)

sikertelenekre, az élehetetlenekre, a szegényekre, a bolondokra, hanem épp ellenkezőleg. A piaci értelemben vett sikertelenség ugyanis egy másik – az értékesítés, bevétel, haszon, veszteség kategóriáiban értelmezhetetlen – siker legfőbb záloga. Ami piaci szempontból elvesztegetett, kárba vezett, kihasználatlan időnek minősül (innen nézve minden idő ilyen, ami nem válik pénzzé), szellemi szempontból a legértékesebb, a legtökéletesebben kihasznált idő lehet, s a szellemi épülés-szépülés szempontjából gyakran a legnagyobb nyereség. „Az idő – pénz: arra való, hogy minden percét hasznosítsuk” – ezt üzeni a piac. „Az idő – szkholé, azaz haszontalankodásra, semmittevésre, önmegismerésre, filozofálásra, tanulásra, egyszóval a szükségesnek és a hasznosnak alá nem rendelődő tevékenységek végzésére való” – ezt válaszolja a piacnak a szabad és játékos szellem. (A régi görögöknél a „szkholé” a szükségétől és hasznosságtól, kényszerektől és korlátoktól mentes szabad idő egyetemét jelentette, akár semmittevésre, akár filozofálásra, akár szellemi képzésre, tanulásra, játékra fordították. Innen ered természetesen – latin-szláv közvetítéssel – a mi „iskola” szavunk is.)

Attól még, hogy valaki a piacon megbukik, a piaci versenyben vesztesnek bizonyul, mert *értékesíthetetlen* dolgokat állít elő, a szellemi iparkodás terén könnyen lehet nyertes, hiszen értéktelen és értékesíthetetlen nem azonos fogalmak. A piac győztese, az értékesítési verseny nyertese viszont könnyen bizonyulhat az igazi vesztesnek: elveszítheti élete minden igazi tartalmát, egész lényét, hisz minden idejét oda kell adnia a haszon és a szükség istenének, csak a *holtidőt* tarthatja meg, a *kikapcsolódás és feltöltődés idejét*, amelyben igazi lényé azért

szünetel, hogy a piaci verseny következő menetében még intenzívebben adja oda minden energiáját és életerejét a semminek. Innen nézve tehát mindenki lúzer, aki a piaci siker mércéjével méri magát (és nem – mondjuk – a mindenséggel), akinek a piaci siker a zsinórmértéke, a pénz a kánona, aki már azt sem tudja felmérni, mit veszített el azzal, amit ezen a módon megnyert. Mindenki lúzer, aki nem képes *kivonulni* a piaccal egyé vált világból, ki a *piaci semmibe*, a sikertelenség szellemi édenkertjébe, amely piaci szempontból létkudarcsnak, sziklasivatagnak, pokolnak, az Unalom Völgyének látszik.

A modern művész és gondolkodó vészterhes világban élt: saját sorsa éppúgy vészterhes volt, mint művészete vagy filozófiája. A veszteségtől és a szüntelen vesztéstől sajgó Szív és háborgó Ész a kétségbeesés és vakremény oly csúcsaira hágott, hogy egyszer-egyszer még a vallási korszak extatikusai is megirigyelhették volna. A modern világállapot bevégződésével azonban Veszteség és Vész (a modern fejlődés érületi és gondolati alakzatai, középpontjukban a Született Vesztő, a Lúzer, az áldozat, a pharmakosz, a homo sacer alakjával) is eljutott végső határához és túlhaladhatatlanná vált. Ez sem ténymegállapítás persze, hanem mese. A posztmodern „határát” éppen az a tudat alkotja, hogy a szellemi mozgások, folyamatok szakaszolása, elhatárolása, kezdetbe és végbe tagolása nem lehet ténymegállapítás, hanem mindig mese, elbeszélés. A tárgy nem „előzetesen” adott a mese számára, hanem az elbeszélésben „áll elő”, az elbeszélő és hallgatósága közötti viszonyban létesül, melyet nézőpontjaik, értékelő alapállásaik, céljaik és vágyaik, értelmi világaik működési rendje határoz meg. Ez pedig azt jelenti (azt *kell* jelentse, mert ezt a jelentést parancsoljuk rá,

csalogatjuk elő belőle stb.), hogy a posztmoderneknek nincs mit elveszíteniük, nincs miben elveszniük, s nincs mitől megveszniük (a modernnek egyik büszkén viselt stigmája, dacos névmaszkja éppen ez volt: „veszettek”). Minden, aminek elveszését valaha is állították a modernnek, üres nyelvi és képi kliséként, kihüvelyezett formaként, lecsupaszodott jelként maradt vissza, amely a semmi játékában már csak így – semmiként – idézhető, imitálható, játszható újra. Persze, ez is valami.

Amikor már a veszteséget, a Semmit sem lehet *egy az egyben* személyesen megélni, formaként legyőzni-újrateremteni, akkor szabad az út a modern Veszteség és Vész érületi és gondolati alakzatainak üres csigaházába, elhagyott nyelvcsapdáiba, szabad az út a modernitás emblematikus mondatainak újramondása, újradarálása, a veszteség- és a vészmetaforák imitációja, színre vitele, dekonstruálása előtt. Szabadon beléphetünk a Veszteség bármely modern elgondolásának és kimondásának lenyomatába. Így az „Isten halott” állításból visszamaradt mondat elképzelt világának, megvalósított képzeleti *képének terébe*, hogy fantomlétünkkel szembesülve egy pillanatra *érzékileg* is átéljük saját lényünk hiányának dermesztő – szívdermesztő, mosolydermesztő, létdermesztő – *gondolatát*. Ha lehetséges *érzéki konceptualizmus*, *barokk*³⁵ *konceptualizmus*, akkor Prigovnak az ortodox ikon

³⁵Nem hiába állította a szovjet korszakban underground moszkvai konceptualizmus (a „szoc-art”) európai hírű művésze, Dmitrij Alekszandrovics Prigov „a szovjet rendszer összeomlását” a hit megrendülésének és elvesztésének összefüggései közé: „egy egész korszak összeomlása ez, ami természetesen vérrel és könnyekkel és teljes kulisszaváltással végződik. *Merthogy nem egyszerűen a szovjet korszak elmúlásáról van szó. Az én értelmezésem szerint a keresztény (ortodox) Oroszország van végetérőben.* És ez a történelmi vég egybeesik az egész európai kulturtörténelmi hagyomány végével.” Ez annyit jelent – mint a

teológiai konceptualizmusára épülő *posztmodern konceptualizmus*a pontosan így lenne jellemezhető.

Az „Isten halott” mondat, amelyet Prigov installációja úgy visz színre, pontosabban úgy *teatralizál*, hogy felravatalozza a mondatot, komor katafalkot épít mögéje, Isten tágra nyílt, vérkönnyet ejtő szemének uralma alá helyezve a gyászteret (megint egyszer a barokk *theatrum mundit*, egyben a barokk templom háromszögbe foglalt allegorikus-ornamentális Isten-szemét idézve) a nézőt *halottnézőként* hívja meg a látványban megdermedt konceptushoz. *A Nagy Mondatot, e Nagy Mondat végtelen ürességét nem hallani, hanem látni kell.* Az elme szemeivel, úgy, ahogyan az ikont is nézni kell. A közkeletű ikonteológiai meghatározás szerint az ikonfestészet és az ikon nézése nem más, mint *umozrenyje v kraszkah*, azaz a másik világnak látható színekben, de az elme szemeivel való szellemi

Prigov beszélgetőtársa, Boris Groys fűzte hozzá –, hogy Oroszországban „a hit szűnt meg, amely előbb ortodox-keresztény, majd kommunista volt, méghozzá egy bizonyos típusú hit: az üdvözülésbe és a földi paradicsomba vetett hit.” A posztszovjet szituáció tehát – mutatis mutandis – a középkor végét és az újkor kezdetét idézi, amikor a világ gyors ütemben varázstalanodni és szekularizálódni kezdett. Erre válaszolt az ellenreformáció hullámán magasra emelkedve a barokk művészet. Ez a válasz pedig nem volt más, mint eleve reménytelen (és magát is elszántan eleve reménytelennek tudó) *kísérlet a hit esztétikai megmentésére.* A posztmodern hasonlóképpen *esztétikai mentőöv a menthetetlennek*, mindannak, aminek igazsága, méltósága, komolysága, egyetemes érvénye egyszer s mindenkorra elveszett – vallási hitnek és politikai meggyőződésnek, hagyománynak és hagyománytagadásnak, Istennek és „Isten halálának”, Államnak és Történelemnek. Innen a posztmodern barokk jellege, ezért nem túlzás, ha – mint fentebb más összefüggésben már megtettük – *a modernitás barokkjaként* metaforizáljuk. Oroszországban – a történeti Kelet-Európában – azonban nem évszázadok alatt, hanem szinte egyszerre, egy csapásra veszett el mindaz, ami a premodern és a modern múlthoz tartozott, alighanem ezért öltött a veszteség tudata civilizációsan kiélezett jelleget, s ezért lettek az elveszett hit *esztétikai megmentésével* való konceptualista kísérletek elszántabbak, nagyratörőbbek a posztmodern barokkos játékeinál. In: Dmitrij Prigow: *Arbeiten 1975–1995.* Ludwig Museum, Budapest, é.n. 83. l.

szemlélése (a „theoreo” igéből képzett teória szó eredeti jelentése szerint: szemlélni, nézni). Az installáció tehát nem engedi meg, hogy egy kiállítás nézőjének megszokott, semleges, esetleges, szabad mozgását kövessük a térben, hanem egyfajta nézői szerepet (halottnézés) és a szerepnek megfelelő kötött, ritualizált mozgást (ravatalhoz járulás) *ír elő* számunkra. A vājtabb szeműek nyilván fölfedezik, hogy a ritualizált mozgásnak és a gyásztér egész kiképzésének ez a prigovi rendje a nagy szovjet temetések – mindenekelőtt a dokumentum- és játékfilmen is megörökített Kirov-temetés – kánonját idézi, mely a maga részéről megint a *barokk temetést* utánozza, különös tekintettel az uralkodó felravatalozott testére *mint látnivalóra* és az egész gyászünnepra *mint látványosságra*³⁶.

A Nagy Mondat installálása, ez a pseudo-Theatrum-Mundi *konceptuálisan* mintegy *bekeretezi* a központi esemény – a felravatalozás, a ravatalhoz járulás, az egész gyászünnep – köré rendeződő többi műalkotás-eseményt (Prigov önálló és közismert konceptuális sorozatait: *Tér és szavak*, *Újságok és szavak*, *Szörnyek és szavak*, *Konzervdobozok és szavak*). Ne feledjük, a konceptualista elsősorban keretekkel dolgozik, az értelem *keretezőművésze* ő. Mert – a keretet a kompozíció művészi lekerekítésének általános formaeszközeként kezelő vagy ornamentális lehetőségként kiaknázó művészekről eltérően – az ő számára a keret mindenekelőtt fogalmak és fogalmi állítások keretét vagy sémáját jelenti. A fogalmak éppen így, mint üres keretek, klisék, mint az értelem-nélküli világ „tésztajának” *szaggató formái* ragadják meg a konceptualista gondolkodását és

³⁶Lásd erről bővebben: Szilágyi Ákos: *Totális temetés*. In: 2000, 1993. 5. szám és jelen kötetben *A temetés temetése* című tanulmányt.

formateremtő képzeletét. A kliséként önállósított, úgyszólván önálló életre keltett fogalmi keret mindenből, ami látható és hallható ugyanazt szaggatja ki, vagyis az értelemadás valamilyen rögzült ideologikus aktusát folyamatos értelemfosztássá, a bárgyúság diadalmenetévé, a banalitás apoteózisává alakítja át. Az „Isten halott” mondat felravatalozása és barokk temetése pontosan ennek – a banalitás apoteózisának – felel meg.

De van más, mélyebb jelentése is a keretnek. Az „Isten halott” mondat installált koncepciója úgy keretezi be a világot, hogy ezzel nemcsak Prigov saját életművét, de minden életművet – *halálműként* értelmez át, az életművészt pedig a halál robotosaként mutatja be. Minden formaadás, formaalkotás – azaz: minden lekerekítés, bekeretezés, minden befejezés, bevégezés, elkészülés – a halálra utal, a halál allegóriája lesz, a halál képévé válik. *A halált mint az élet formaadóóját, mint a világ teremtőjét, mint a legnagyobb formaművészt* állítja az elme szemei elé az installáció. Félreértés ne essék: ebben a keretben a halál nem istenül meg, nem lép Isten helyére. A halál Isten egyetlen létező evilági arcaaként fordul a nézők felé. Isten halálában most már *ez a halál, a halál istenien hatalmas és mozgalmas élete jelenik meg*. De hisz már Herakleitosz felfedte ezt a dialektikát: *A halhatatlanok – halandók, a halandók halhatatlanok; minthogy élők azoknak halálát, azoknak életét pedig halják.*

Halálgondolat és Istenről való gondolkodás, halálélmény és Istenélmény ugyanannak az éremnek két oldala. Nincs az az Istentől meg nem érintett, Istent semmibe vevő ember, akit a halálban, a Halál Színe előtt ne érintene meg valami abból, amit – Rudolf Otto nyomán – *numinuózusnak* nevez összefoglalóan a

vallástörténet, s ami esztétikailag a fenségesnek felel meg. „Legjobb osztályrészünk a Borzadály/ a Legnagyobbat benne érzik csak át a meghatottak” – mint Goethe Faustja mondja. A személyes egzisztenciára – vagy így, vagy úgy – mindenképp az a sors vár, hogy *saját halálát* alkossa meg. Ez a feltétele annak, hogy valaki önmaga legyen, eljusson saját személy szerinti létezéséig, a „vagyok” eszméletéig és megéléséig. Saját halál nélkül nincs személyes egzisztencia. Ennyiben minden modern életmű ennek a *saját halálnak* a megformálása, felépítése. Aki képtelen erre vagy gyöngye ehhez, arra van kárhoztatva, hogy mások életét élje, és mások halálát halja, *elnyelje az idegen élet és az idegen halál*, a személytelen, véletlen halál, a sorozat-halál, a tömeghalál, mintha nem is lett volna soha. Márpedig ez annyit tesz, hogy hiába élt. A legdrágábbat hagyta veszni, azt, amiért élni kell, s amiért élni egyedül érdemes: *a saját halál méltóságát*.

Jeleztem már, hogy némiképp a barokkot idézi ez a világkép és művészetfelfogás, s azt is, hogy a barokk teátrális kliséinek, grandiózus műviségének, a vallási és fogalmi transzcendenciát naturalizáló művészi eszköztárának ez a felvonulása nem egészen véletlenszerű, s nem csupán Prigovra vagy erre az installációra jellemző, hanem a posztmodernre általában is, amelyet a modernitás barokkjaként jellemeztem. Egy ponton mégis megtörik ez a barokkos halálhalmozó lendület, ez a folytonos halálépítés, s ez a pont nem más, mint – a Prigov gondolkodói és művészi attitűdjét belülről meghatározó – ortodox keresztény kulturális hagyomány. Az erősen liturgia-tehát rítus- és nem szöveg-központú Ortodox Egyházat nemcsak az apofatikus beállítódás, nemcsak a krisztológiailag igazolt képtisztelet (proszkүнészisz), a sajátosan felfogott és megélt

eucharisztikus közösségiség (koinónia, szobornosztty), s nem is csak az Isten kegyelemszerű aláereszkedésébe (szünkatabásztisz) vetett hit különbözteti meg a nyugati kereszténységtől, hanem az a különleges hangsúly, amelyet Jézus Krisztus hús-vér valója szerinti feltámadásának ad. Méltán nevezik ezért Húsvéti Egyháznak is. De nemcsak arról van szó, hogy a feltámadást az üdvtörténet középpontjába helyezi és a teljes ember, tehát a testi ember feltámadásaként, a test elváltozásaként, „romolhatatlanságba öltözéseként” képzei el, hanem arról is, hogy Jézus kereszthalálának üdvhordozó jelentését a halál eltörlésében határozza meg: „szmertyiju szmertyi poprav”, azaz „legyőzte halállal a halált” – éneklük háromszor egymás után a húsvétvasárnapi tropárt a hívek – „és a sírban lévőknék életet ajándékozott”. A Feltámadás-ikon nem is a halál állapotából életre kelés csodáját mutatja meg ezért (hiszen annak nem volt szemtanúja), hanem a feltámadás mélyebb jelentését: a halál uralmának végét Krisztus Pokolra szállása formájában, ahol is éppen a halált tiporja el, kezét nyújtva az uralma alatt, az alvilágban sínylődőknék, a „sírban lévőknék”.

Innen nézve az „Isten halott” mondat fölrvatalozásának konceptusa még egy jelentést vesz föl magába. Azt a jelentést ugyanis, hogy az Isten halálát hírül hozó mondat maga a „Nagy Halott”. Ebben a felállított, színre vitt képletes formában tehát maga a halál halott. A halálépítés nem pozitíve, hanem negatíve, apofatikusán állítja az örökéletet, a nietzsche-i mondat *ortodox elbeszélésével*, az „Isten halott” mondatot a halál halálaként installálja, azaz éppenséggel a halál tényét törli el. Prigov halál-installációjából nem hiányzik talán a barokk szomorújáték melankóliája (persze csak mint felhasználható klisé), de hiányzik

minden halálraváltság, halálszomj, minden morbiditás és nekrofilia. A konceptualizmus egyfajta „tisztá, száraz érzést” részesít előnyben a rothadó hús nedves és véres egzaltációjának képzeletet felkorbácsoló hatásával szemben. Ez a „tisztá, száraz érzés”, a látható eseményen kívül maradó, távolságtartóan rideg józanság szállja meg az installált mondat aszketikusan lecsupaszított képének nézőit. Éles ellentétben áll ez azzal a hatással, amelyet az „eget naturalizáló” barokk képzőművészet keltett egykoron nézőiben a transzcendencia átélt hiányát – érzéki manifesztációjával; a hit elbizonytalanodását – a belelovalt képzelet vad extázisával; a spirituális dimenzió sorvadásnak indulását – mozgalmas testiességgel pótolva.

Az „Isten halott” installáció tehát egy mondat – egy elhangzott és erejét, eredeti jelentőségét veszített, kiüresedett mondat – megismétlése, és az üres jelentéskép kivetítése a látványtérbe. Az elhangzott mondat megismétlése azonban a hallható és eleven emberi hang dimenziójából (beleértve az olvasás során megelevenedő belső hangot is), a látható kép dimenziójában valósul meg. Ez nem pusztá médium-váltást és újfajta tárgyiasságot eredményez, hanem akciót, eseményt is, amely *a túlzás, a túlfeszítés, a túlhajtás esztétikájának* jegyében zajlik. Minden metafora megvalósítása – túlzás, a metaforában rejlő igazság túlhajtása és e túlhajtás, eltúlzás által egyben felszámolása is. Az „Isten meghalt” metafora megvalósítása (maga az installáció mint látvány és esemény) tehát a metaforába göngyölt *modern ideologikus igazság* („semmi és senki sincs, ami vagy aki érvényességet adhatna a világnak”) kigöngyölítése a metaforából, visszavonása, felszámolása, ami megint csak a „halál halálának” húsvéti öröme fut ki, s ennyiben – merőben

apofatikus módon – Istent élteti, és a felfoghatatlan és elképzelhetetlen másik világra, az örökéletre mutat.

8



Dmitrij Alekszandrovics Prigov „Istenhalott”-ja, ez a nagyszabásúan *Semmit Mondó* posztmodern szomorújáték, ez a szenvedélyes „Istenhozzád” és egész életre szóló gyászmunka nem más, mint annak a – falfirkává, trikófelirattá, tömegkulturális falvédőszöveggé, slágermotívummá, jópofasággá koptatott – metafizikai felkiáltásnak a megismétlése, amelynek Nietzsche csak hangot adott, amikor megismételte a Thamusz nevű görög révkalauz nevezetes felkiáltását, aki – Plutarkhosz szerint – valamilyen távoli, titokzatos hangnak engedve, a szárazföld felé fordulva kiáltotta világgá, hogy a „Nagy Pán halott!”.

Az „Isten halott” mondat installációja Istent – a mondat halottnak mondott Istenét – egy olyan világban *tartja fenn*, amely nem csupán Istent, de *Isten hiányát* is elveszítette; amelynek már Isten halála, pontosabban e halál kinyilvánítása sem ad érvényességet, amely már ezen a hiányon sem képes tragikusan vagy komikusan felépülni. Ezért bont le kényszeresen mindent, de nem azért, hogy mögé vagy mélyére nézzen, nem azért, mert a még ismeretlen megoldást, a felfoghatatlan titok nyitját keresi, hanem hogy újra meg újra mindenben ugyanazt az ürességet – a semmit mutassa föl diadalmasan: minden csak konstrukció, a

nyelv teremtménye. Konstrukció Isten, „Isten halála”, a Történelem, a „Történelem vége”. De akkor hátha a Nyelv az Isten? A konstrukciót meg lehet ragadni, ízekre lehet szedni, elemeit és kombinációjának elveit be lehet mutatni (persze, csakis a nyelvet, ugyanazt a nyelvet használva, amely konstruálta őket, s amelyen a dekonstrukció is konstruálódik), de a létesítő szellem maga megfoghatatlan marad. Az Isten halálát tételező mondat felállítása a térben kétségkívül nem nélkülöz minden pátoszt. Ám ez nem a vallási hit abszurditásának és nem is a metafizikai botrány katasztrófizmusának pátosza. Ez a világot teremtő, mindent létesítő Nyelv pátosza; magának a Mondat fennállásának pátosza, annak pátosza, hogy ez a Mondat lehetséges és ez a Mondat van.

A vallási jóhír/örömhír a következő mondatban foglalható össze: a Megváltó megszületett (a Logosz testté vált), a metafizikai rosszhír/gyász hírad pedig a tömegkultúra által péppé rágott és ezen a helyen installált mondatban: a Megváltó Isten meghalt, a feltámadás elmarad. Végezetül a jóhír és rosszhír nélkül maradt világ pátoszát, a posztmodern merőben esztétikai pátoszát a következőképpen lehetne egyetlen mondatba sűríteni: az „Isten halott” mondat megszületett és él. A metafizikai állítás – az Isten halálát bejelentő rosszhír – halott, de az Isten halálát állító mondat létezik, és ebben a mondatban Isten halála fennáll, azaz Isten mint halál létezik. Ha az Isten halálát állító mondat él, márpedig, ha egyszer kimondjuk, akkor él, ha metaforikus igazságát kicsomagoljuk, jelentésképét láthatóvá tesszük a kiállító térben, akkor itt, ebben a térben Isten *halála életét éli*, vagyis – ha nem is vallási értelmében – halálával legyőzte a halált.

Prigov a dekontextualizált szavakból – a fogalmakból – készít tárgyat és képet, bontja ki a konceptusban rejlő projektet: ha Isten Halott, akkor el kell temetni, kezdődhet a gyászszertartás. Értelemszerűen a múzeum tere lesz a ravatalozó, amiben persze ironikusan a „múzeum mint műalkotások ravatala” konceptus is benne foglaltatik. Mintha az *auto sacramental* barokk műfaja kelne új életre ebben az installált istenhalálban. Egyrészt esztétikailag, hiszen a *vallást esztétizáló* barokk jellegadó vonása a tisztán szellemi-fogalmi közvetlen átváltozása érzékivé-láthatóvá a tömeg szeme láttára; másrészt vallásilag is, hiszen a misztériumjáték is Isten passiója és halála körül forog, csak éppen az Üdvözítő feltámadásának boldog végkifutásával. Valójában azonban Prigov is ide lyukad ki: *az Isten Halott-mondattal elgyászolása* – a nevezetes gyázmunka elvégzése – azt jelenti, hogy a semmilyen módon nem koncipiálható – felfoghatatlan, körülírhatatlan, kimondhatatlan – Isten végül is kiszabadul e gyászmondat zárójelei közül. A konceptualista installáció a *mondattal temetésével* végül is éppen Isten létét állítja, csak itt Isten mint „Isten”, mint *látható* Szótest „hal meg” és „támad fel” – a megtestesült Ige evangéliumi analógiájára – e minden metafizikának, transzcendenciának véget vető Nietzsche-mondattal halálából.

Isten ilyen módon létezik, anélkül, hogy bármi valóságosra vagy valóságon-túlira, bármilyen transzcendenciára vagy annak hiányára vonatkoztatható volna. Ebben az értelemben Isten szimulákrummá vált, vagyis olyan képpé és névvé, amely nem referál semmire. Ami „Isten halála” (s a benne foglalt többi halál: a Szerző halála, a Történelem halála, a Valóság halála, az Ember halála, a Természet halála, a Referens halála) után

állítható, hogy Isten *halvaléte* az „Isten halott” mondatban – e mondat mondása és felállítása által – létezik. E halvalétnek nincs referense (vagy ha van, nem tudjuk, hol van), de van vonatkoztatási pontja, éspedig abban a személyben, aki a mondatot mondja, rituálisan megismétli, képként kicsomagolja és installálja jelentéstartalmát. A művész mitikus névalakjában megjelenő személy ez a pont, az egyetlen pont, amelyre Isten léte vonatkozatható, csak persze nem vallási, hanem merőben esztétikai értelemben. (Ezen a téren is azt látjuk, amit a szellemi és erkölcsi kultúra, sőt a politika egész területén: az esztétikai „menti meg”, „tartja fönn” a vallásban rejlő egyetemes tartalmakat, mintha csak így adná vissza a kölcsönt, hogy valaha a vallási volt az ő menedéke és otthona.)

Korábban, a vallási világállapotban, majd a modernitásban mind az Isten létezését állító, mind a halálát deklaráló mondatoknak mindenféle erkölcsi és praktikus következményei voltak az egyének és csoportok életére, mindenféle fejlemények, fordulatok, konfliktusok, végzetes kollíziók fakadtak belőlük, illetve az Isten létén alapuló törvények, parancsolatok, kötelmek, előírások, számonkérések, büntetések betartásából vagy eltörléséből. Az „Isten halott” *mondat létezéséből* viszont, pontosabban *e mondat létezésének állításából* semmi ilyen következés nem adódik, a következtetések, ha vannak, merőben esztétikai természetűek. A mondat létének állításában (és felállításában) minden esztétikailag áll és bukik. S valóban így, egyszerre: *áll-és-bukik*. Az „Isten halott” installáció nem az Isten nélküli és nem is az Isten utáni, hanem az „Isten halála” nélküli és az „Isten halála” utáni világra utal, a modernitás végponttá zsugorodott világára, amelyben bárki

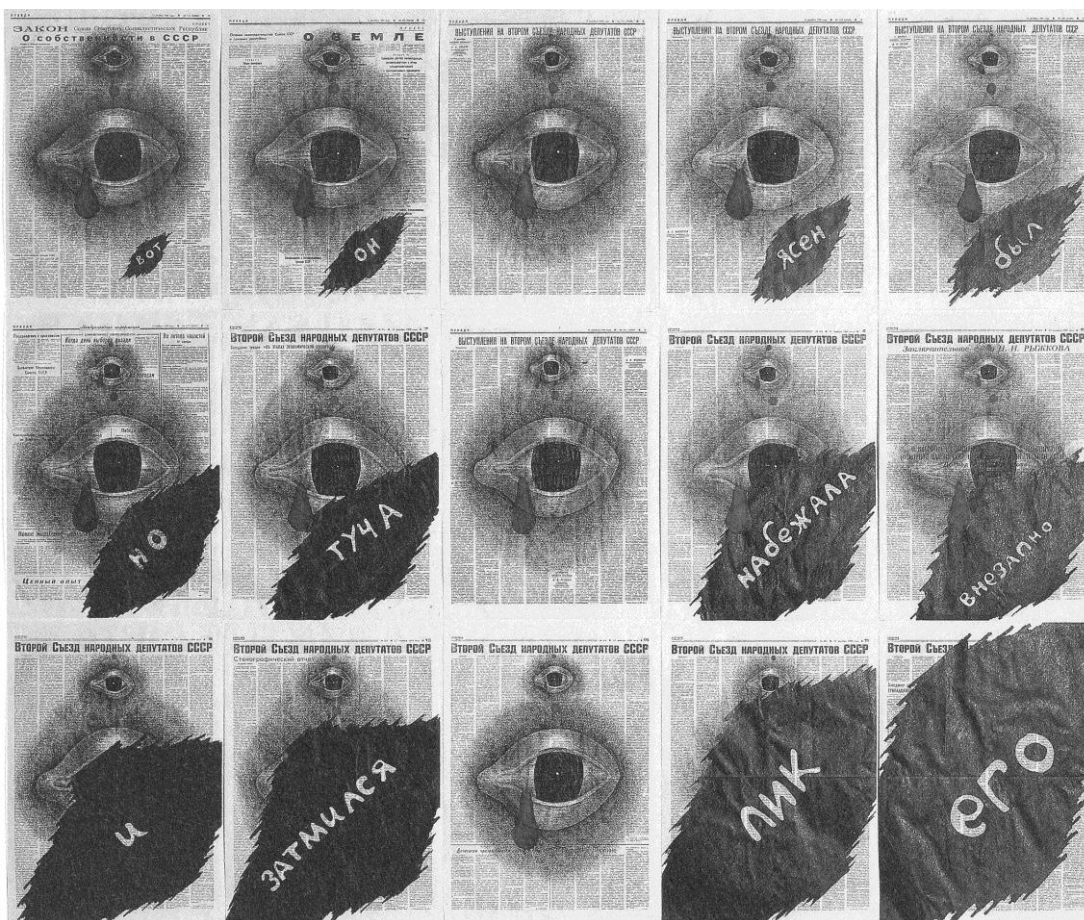
végpontként (én-pontként) ismerhet önmagára, és ezt a végpontot új kiindulóponttá téve világot teremthet.

Az „Isten halott” szavak felravatalozása, a gyászolók – az installációt megtekintő közönség – hosszan elnyúló menete Isten Szemének ikonsora előtt, melyeken a Szemet hol takarja, hol nem takarja a fekete halotti lepel – a Szemfödő –, e gyászmenet vonulása a ravatalozófülkéig, ahol aztán sor kerül a három felravatalozott szó – *God is dead* – megtekintésére, a halottnézésre és a „Nagy Halottól” való végső búcsúvételre, valójában nem Isten, hanem a világ – a *mi* világunk – halálának és temetésének installációja. Az a világ van itt felravatalozva, amelynek létezése elválaszthatatlan volt Isten Lététől, amelyben Isten maga a választhatatlan világállapot, nem pedig személyes hitvallás, élményforma és tudatállapot volt. Az Isteni Tekintet kihunyása tehát *világhunyta* is.

A ravatalozófülke felé vonuló gyászmenetet a falakról szemmel tartó Halott Szem – Isten Mindenlátó Szeme vagy Isten mint Mindenlátó Szem –, ahogyan ikonjai, mintha pergőképek volnának, gyors egymás utánban, hol szemfödővel, hol kendőzetlenül a villannak a néző szemébe, mintha mozgásba hoznák, megelevenítenék, halottaiból feltámasztanák a Szemet. A mozdulatlanul merev Szem e mozgásba hozatala, felélesztése persze ugyanúgy megvalósítása csupán az „Isten halott” metaforának, ugyanúgy *a halálát élő* Isten allegóriája, ahogyan a ravatalozófülke *falán megjelenő halott* szavak (a bibliai Nabukadnecár palotája falán megjelenő felirattal épp ellentétes irányba mutatva) szintén *Istent éltetik*.

Isten letakart halott szemében csak a teremtmények halott tekintete tükröződik vissza. Az élő holttetem jellegzetesen barokk

allegóriája így hát azt is nézői emlékezetébe idézi, hogy ők maguk a halottak. A szem, amely számára elveszett a *láthatatlan*, és csak nézni tud, nem láthat már semmit. A halott szem – világtalan. A halott szem világa – halotti mozdulatlan-ságba dermedt világ. Az installáció azonban a Halott Szem *ikonjában* éppenséggel láthatóvá teszi a halott szemet, felfedi világtalanságát. Csakhogy nem az ikonon látható Szem világtalanságát, hanem a benne visszatükröződő halott szemekét, a halálmenetté átalakuló gyászmenet nézőinek *megmerevedett* tekintetét, *a halottat temető halottak* szemét, akik bár szemtől-szemben állnak a Szemmel, nem látnak benne semmit, avagy ami ugyanaz, a semmit – saját világukat, önmagukat – látják csupán. *Isten az ő szemükben halott.*



Dmitrij Prigov: Itt tiszta volt még, de elfelhősödött hirtelen és
elborult az ő orcája (1989)