

Hans Robert Jauss
**JÓNÁS KÖNYVE - AZ „IDEGENSÉG
HERMENEUTIKÁJÁNAK”
EGY PARADIGMÁJA**

1. KÉRDÉSFELTEVÉS

Mivel járulhat hozzá az irodalmi hermeneutika „az írás igazsága - az értelmezés igazsága” témájához? Teljes tudatában lévén annak, hogy az irodalmi a teológiai hermeneutika egyik fiatalabb, profán utóda. Ennek tudható be, hogy egyszerre kellene tanúskodnia elkötelezettségéről és önállóságáról is. A közös problémák egyike a szöveg és a jelen közti közvetítés, egy szöveg megértése annak időbeli távolságában, s ezáltal annak a világnak a másságában, amelyben létrejött. Amit az irodalmi hermeneutika még leginkább bevonhat az oly tökéletesen kidolgozott teológiai exegézis munkájába, az az esztétikai megértéshez való hozzáférés. Nem abból indul ki, amit történetileg vagy teológiailag már ismerünk, hanem abból, ami az olvasás során idegennek bizonyul. Az esztétikai megértés ily módon azt a látszatot igyekszik elkerülni, hogy a szöveg közvetlenül hozzáférhető egy naiv olvasás számára. Idegenségének leírásával láthatóvá teszi a szöveg és a mi jelenünk közötti időbeli távolságot. Az esztétikai tapasztalat nem áll eleve ellentétben a vallási tapasztalattal. Ez utóbbi számára azzal szolgálhat, hogy felépíti az első hidat egy számunkra már idegenné vált hitvilág szövegéhez, és ezzel bevezeti a horizontközvetítés folyamatát, amelyre a teológiai exegézisnek is szüksége van, ha hermeneutikusan kíván eljárni, vagyis végre akarja hajtani a gadameri triád hármas lépését: a megértést, az értelmezést és az alkalmazást.

Az idegenség tapasztalatának körülményeire és lehetőségeire vonatkozó általános kérdésfeltevés számára - mind az időbeli (történeti), mind az egyidejű (kulturális) távolság hermeneutikája szerint - kiváló paradigmát kínál a *Jónás könyve*. Hogy az Ószövetségből származik, csak emelheti példaértékét, mert a Biblia Luther fordításával már régóta a német elbeszélő próza kifogyhatatlan forrásává vált. A *Jónás könyve* azonban szembe- [END-p373] sít a modern, azaz felvilágosult olvasót, de még a kereszténységben hívő kortársát és magát a szakértőt, vagyis a teológust is az idegenség aspektusainak egész halmazával: egy magas fejlettségű, irodalmi-formai alakjában egyszerre archaikus szöveggel, három szereplővel, akik minden várakozással szemben cselekszenek (az engedetlen és csődöt mondó próféta, a megtérésre kész pogány, a körülményes isten, aki megbánja meghozott ítéletét). Az e hatványozott idegenség feldolgozásához kínálkozó eljárás - Odo Marquard-t követve - elsőként az interpretáció két lépésére választja szét a rekonstruktív és az applikatív hermeneutikát, noha ezek kezdetől fogva egymást feltételezik. Ezután lehetne a szöveg láthatóvá tett időbeli távolságát az olvasó jelenéhez közvetíteni, vagyis egy másodlagos kontextushoz, másként fogalmazva: „a szövegben nem kifejezett kérdések halmazához, amelyekre a szöveg még nem jelentett választ”.¹ Az, hogy e kérdések a szöveg létrejötte idején még nem léteztek, nem teszi őket történetileg érvénytelenné, jelenkori érdekek (naiv aktualizálásban megvalósuló) egyszerű visszavetítésévé. Akkor lehetnek hermeneutikailag érvényesek, ha a rekonstruált múltbeli értelem marad az a kontrollinstancia, amely a jelen kérdezését (a természetes átsajátítással) igazolja, tehát ha csak olyan kérdések kerülhetnek szóba, amelyekre a szöveg egy eddig fel nem ismert választ tart készenlétben, olyanok viszont, amelyekre nem képes válaszolni, nem.

Az irodalmi hermeneutikának ehhez elsősorban azt kell hozzáfűznie, hogy nem minden szöveg és szövegfajta eleve válasz jellegű (a költészet például legtöbbször nem rendelhető egy

¹ O. Marquard: Felix culpa? - Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis. In *Poetik und Hermeneutik - Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe IX*. 53. p.

olyan „kijelentés” primátusa alá, amely leginkább válaszként érthető az implikált kérdésekre). Az irodalmi hermeneutika ezért először a kérdés és válasz hermeneutikájának és ezzel a lehetséges értelem megfejtésének felfüggesztését javasolja, hogy előbb láthatóvá tegye annak a világnak és befogadóknak a mását, akik számára a szöveget megalkották. Ha az idegen megértése során nem rögtön valami közös felfedezése, az idegenben fellelhető saját egyszerű megerősítése, hanem ennek [END-p374] kibővítése és gazdagítása a feladat, akkor először a lehető legerőteljesebben elő kell hívni az idegenség ellenállását, ami csak ezután válhat leépíthetővé a rekonstruktív és az applikatív hermeneutika kölcsönjátékában. Az értelmezés e második lépésének az a döntés kell hogy a célja legyen, hogy a szöveg másága vajon már csak idegenként és múltként jelenik meg számunkra, vagy képes új választ adni egy legitim, a szöveg értelmét eltaláló kérdésre. Ez igazolja azt az eljárást is, amely az olvasás első menetében lehetőleg gondosan számba veszi a szöveg meglepetéseit, és nem fejt meg egyből a homályos helyeket, hanem meghagyja azokat nyitott kérdéseknek (olyan kérdéseknek, amelyeket a szöveg maga tart nyitva, tehát nem olyanoknak, amelyeket csak az elsődleges kontextus rekonstrukciója vagy a másodlagos kontextus applikációja tehet fel). Ez a hozzáférés elsősorban az irodalmi-esztétikai megértést feltételezi, és még nem a teológiai kutatás segítségül hívását, valamint eltekint attól, hogy bár a szöveg irodalmi megalkotottságú, intenciója szerint mind a zsidó, mind a keresztény hit egyik dokumentuma volt és még ma is az. Számomra inkább az a fontos, hogy egy vallásos szöveg idegenségét azzal léptessem játékba, hogy egy modern „pogány” szemével olvasom, mégis azzal az elfogultsággal, hogy a *Jónás könyve* még e pogány számára is tartogat egy nagyon aktuális választ, amelynek érdekes módon nincsen szüksége a keresztény hit premisszára, ahogyan ezt az olvasás második menetében remélhetőleg meg tudom mutatni. Ha ez az olvasat nem is elégíti ki a teológia igényeit, utóbbi azzal vigasztalódhat, hogy a hit profán elismerése mint az idegenség tapasztalata még mindig egy hermeneutikai hidat jelent, ennél fogva nem csekély formája a máság elismerésének.

2. A SZÖVEG IDEGENSÉGE (AZ IRODALMI HERMENEUTIKA NÉZETÉBŐL)

A *Jónás könyve* a Biblia legismertebb szövegei közé tartozik. Ismertsége olyannyira túlnőtt forrásain, hogy a „férfi a cethalban” története még azoknak is ismerős, akik soha nem olvashatták a Bibliában, és már egészen messze kerültek elődeik hitétől. Az ilyen fokú ismertségnek az a hermeneutikai következménye, [END-p375] hogy az idegenség elsődleges tapasztalata teljesen feloldódott egy másodlagos ismerőségben: egy közvetlen megértés illúziójában, amely számára az időtlen történet minden archaikus eleme magától értetődővé vált. Annyira magától értetődővé, hogy végül már nem maga a történet, hanem éppenséggel azoknak a hite tűnik idegennek, akik „naiv” vagy dogmatikus hozzáállással azt igaznak tartották! Maga a természeti csoda, és ennek legkirívóbb esete, a hőst Isten parancsára elnyelő, három nap és három éjjel magában tartó, majd végül kiokádó tengeri szörny is ebben az evidenciában részesült. Míg a felvilágosult értelem ezen először megütközött, a keresztény dogmatizmus pedig a természetfölötti realitást vette védelmébe, mára ez a vita is megszűnt: mindenki tudja, és ezt a tudást a teológus is használja, hogy a vallás kezdeti korszakában

-akárcsak később a mesében is - a csodálatos tapasztalata nem kivételt, hanem szabályt jelentett. Aki hisz benne, boldog lesz, aki már nem, esztétikailag élvezheti, és ezzel egy nevezetes formulára

-„the willing suspension of disbelief” - hivatkozhat, amellyel a narratológia a csodálatoshoz, a nem mindennapihoz való hozzáállást és az irreális ebből fakadó realitását magyarázza, ami a fikcióhoz való naiv viszonyulás velejárójának tűnik.

E másodlagos ismerőség leépítése, az idegen, elsődleges ismerőségnek az időbeli távolság ellenállásán való rekonstruálása szükségessé tette a „willing suspension of disbelief” fogalmának

az esztétikai magatartásra való korlátozását, amelyet bizonyosan eleve is implikál. A mindennapi valóság mércéjéről való szándékos lemondás, vagy - másként fogalmazva - a „mintha” élvezete megkívánja azt az esztétikai distanciát, amely csak akkor lehetséges, ha az esztétikai tapasztalat már maga mögött hagyta a vallásos hit közvetlen részeseését. Ott, ahol hisznek a csodában, nem kell és nem is lehet először szándékoltan kizárni a hitetlenkedést, mivel a „hit csodája” közvetlen evidenciára tart igényt, és ezzel feloldja szándékos és akaratlan, fiktív és reális különállását. A fikció és a valóság számunkra ma oly magától értetődő különválása történetileg minden kultúrában egy kései dátumhoz kapcsolódik.² A vissza- [END-p376] helyezkedés egy archaikus hozzáállásba, amit nyilvánvalóan meghatározott fikció és valóság különválaszthatatlansága, az időbeli és kulturális idegenség hermeneutikáját igényli, amely éppen abban próbálja meg a másságot, az idegenséget és a kihívást felfedezni, ami a szövegben látszólag egyértelmű. E kísérlet során az, ami kimondatlan marad, nyilván nem bír kisebb jelentőséggel, mint a kimondottak.

1. fejezet: Jónásról, a cselekvés hordozójáról az elbeszélés kezdetén nem tudunk meg többet, mint hogy Amittaj fia volt (Jón 1,1), egy szó sem esik addigi életéről és cselekedeteiről, sem a szituációról, amelyben - nyilvánvalóan váratlanul - az Úr igéje megszólítja. Hogy miért éppen Jónás rendeltetett a Ninive város gonoszsága miatti ítélet kihirdetésére, nem derül ki. Azt jelentse ez, hogy a prófétai megbízatást mindenki elnyerheti, vagy azért maradt itt még rejtve Jónás kiválasztásának oka, hogy csak később derüljön rá fény? Az Úr felszólító beszéde azt sejteti, hogy nem méltóztatik személyesen szólni a bűnösökhöz, hanem csak egy követ által, akitől nem vár ellentmondást. Ezt jelezheti a *de* a 3. sorban, az első hangsúlyos *de*-k sorozatában,³ amelyek a Jón 1,4; 2,1; 4,4; 4,7 verseiben is a cselekmény váratlan fordulatát nyitják meg, és így kínálkoznak az elbeszélés felépítésének strukturálására. „El is indult Jónás, de azért, hogy Tarsisba meneküljön az Úr elől. Elment Jáfóba [...]” (Jón 1,4). E magatartás váratlansága annál súlyosabbnak tűnik, hogy a pap mintegy sarkon fordul és spontán elmenekül „az Úr elől”. Motivációja - félelem, tehetetlenség, kételkedés a feladatban vagy engedetlenség? - ismét tisztázatlan marad. A második *de* vezet be az Úr válaszát, egy szótlán isteni cselekedetét, „aki a tengert és a szárazföldet alkotta” (Jón 1,9), és aki immár hatalmas vihart vet a tengerre, tehát egy túlméretezett eszközhöz nyúl, hogy kioktassa kishitű prófétáját.⁴ „Isten mindenhatósága a termé- [END-p377] szetben” - legalábbis mint költői reminiscencia - még elképzelhető számunkra; hogy a fenséges ezen esztétikai érzése, a német idealizmus és a romantika öröksége mégis milyen távol áll az ószövetségi isten tapasztalatától, aki csak egy borzalmas vihar és aztán egy tengeri szörny odarendelésével képes kifürkészhetetlen akaratát érvényesíteni, azonnal világossá válik, ha a hajón lévők reakcióját közelebről szemügyre vesszük (5-15. sorok). In extremis katasztrófahangulat uralkodik: halálfélelem, amelyben mindenki a saját istenét szólóngatja, a rakomány kidobása a hajóról, majd a mágikus cselekedet, az istene haragját kihívó bűnös sorsolással való felderítése, s végül a felvilágosult tudatot nem kevésbé sokkoló bűnbakrituálé, Jónás tengerbe vetése Ura kiengeszteléséül. „A tenger háborgása pedig megszűnt” (Jón 1,15) - vajon még innen vagy már túl van Jahve a mágikus hiten? Erőpróbának használja azt, hogy a pogányok isteneivel szembeni fölényét bizonyítsa? Úgy látszik, igen, mert a hajósok végül „nagy félelemmel” (Jón 1,16) térnek meg hozzá. Az ő nagylelkű magatartásuk Jónással szemben kezdettől oly módon kerül ellentétbe a pap kishitűségével és makacosságával, hogy az ortodox lelkületet bizonyosan megbotráncoltatta: először csak felszólítják az alvó Jónást, hogy ő is szóljon istenéhez; mikor a sors órá esett, nem

² Ehhez vö. Jauf: Zur histonschen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität. In *Poetik und Hermeneutik - Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe X*. 423-432. p.

³ Mivel a héber és additív vagy ellentétes értelmű is lehet, ami csak a kontextusból dönthető el, a bibliafordítások az *és* és a *de* között ingadoznak. Én a zürichi Bibliát idézem, 1980, 17. kiadás [ford. az 1975-os budapesti kiadás alapján].

⁴ H. Weinrich: *Das Zeichen des Jona - Über das sehr Grosse und das sehr Kleine in der Literatur* című esszéje (legutóbb in *Literatur für Leser*. Stuttgart, 1971, 35-44. p.) nyitott egy olyan utat az interpretáció számára, amelyet itt hálásan követek és továbbvezetek.

vetik egyből a tengerbe, hanem csak azután, miután megtudták származását és őrá magára bízták a döntést: „Mit tegyünk veled, hogy lecsendesedjék körülöttünk a tenger?” (Jón 1,11). A „kishitűséggel” azonban még nem írható le pontosan Jónás komplex jelleme. Hogyan tud a hajó mélyén maradni és ott „mély álomba merülve” (Jón 1,5) aludni, miközben a többiek a viharban az életükért aggódnak? Minthogy nyilván nem adatott meg neki az „igazak álma”, a tiltakozás - kétségkívül paradox - gesztusáról lenne szó? Vagy már itt az életunt próféta mutatkozik meg, aki később inkább vállalja a tengerbe vettetést, semmint Jahve megbízatásának végrehajtását? De akkor miért éppen őt választotta Isten, aki nyilvánvalóan kevésbé alkalmas a prófétai tisztség ellátására?

2. fejezet: „Az Úr azonban odarendelt egy nagy halat, és az lenyelte Jónást. Három nap és három éjjel volt Jónás a hal gyomrában” (Jón 2,1). A cethalcsoda idegensége részint filológiai feloldható és ennyiben kérdésfeltevésünk szempontjából félretehető. Erről legyen annyi megemlítve, hogy Jónás nyilván- [END-p378] valóan nem azért menekült meg, mert jobb belátásra tért, és a legnagyobb vészben ismét Urához fordult. Dala a cethal gyomrában egy visszatekintő hálaadó zsoltár, amely visszajátszotta az elbeszelt eseményeket, tehát egy későbbi betoldás, nyilván már a cethal csodájának tipologikus, „Jónás próféta jeleként” való értelmezésével született, ami azok számára, akiknek „van szeme a látáshoz”, már a nagyobbról értesít: „az Emberfiá(ról), (aki) a föld belsejében (lesz) három nap és három éjjel”, mint azt Krisztus maga (Mt 12,38-42) az ószövetségi szöveg első értelmezőjeként az értetlen írástudókkal és farizeusokkal szemben interpretálja. Az idegen elsődleges ellenállását a tipologikus exegézis megszünteti; a „Jónás jele” már a tőlünk távoli ókeresztény történeti tapasztalat másodlagos idegenségéhez tartozik, amely a korábbi eseményt jelként a harmadik napon feltámadó Keresztrefeszítetre vonatkozóan látta. A számunkra még idegenebb, ősi hit elsődleges ellenállását azonban a modern, archetipikus vagy mélypszichológiai értelmezés is kioltja. Az, hogy egy hősnek egy tengeri szörny általi elnyeletése a legelterjedtebb, sok kultúrában felismerhető mítoszok közé tartozik (a nyugaton a tengerbe bukó és keleten ismét feltámadó Nap prototípusával), vagy akár a visszautalás az anyaméhbe való visszatérés ősi ösztönére, amely egy új életbe való tiszta és érintetlen újrászületést tesz lehetővé,⁵ nyilván semmiképp sem elvetendő hermeneutikai hidakat létesítenek az idegen kultúrák mitikus világához vagy egy páciens traumatikus zavarához. De éppenséggel csak kiegészítő hidakat, amelyek nem vezetnek egyenesen a szöveg idegen értelméhez, hanem ismét leépítendőkhöz, hogy ez a maga másságában - az ószövetségi könyvnek a mitológiai vagy archetipikus előírásoktól való specifikus különbségében - nyíljon meg.

Az ilyen modern, könnyen és legtöbbször észrevétlenül allegorizisbe hanyatló értelmezéstől való specifikus különbséget ott kell keresni, ahol szövegünk szerzője (vagy szerkesztője) változtatott a mitológiai-archetipikus mintán, hogy azt az Ószövetség üdvtörténeti kontextusába beépíthesse. Ha az előzménye egy „lódítás” volt, amelyet a Földközi-tenger hajósai „hazug [END-p279] ságtörténetként” szóttek tovább - az elbeszélő megnemesítette, amennyiben Jahvét a történet nagy, Jónást pedig kis szubjektumává tette, és viszonyukat kazuisztikusan elmélyítette. Jónás megmentése nem ahhoz az Istenhez való első - a későbbi hálaadó zsoltárból nem biztosan megfejthető - segélykéréssel kezdődik, akinek színe elől Jónás menekül, hanem már a tengeri szörny odarendelésével, amely minden várakozással szemben a megmentés eszközének bizonyul. E váltás váratlanságában, Isten kiérdemeletlen odafordulásában rejlik ennek az ősi hitnek az elidegenítő volta, és nem a szükségből bűnbánóvá lett prófétának Urához való visszafordulásában. Ezenkívül azért is tűnik idegennek és megint csak szinte „modernnek”, mert isten és próféta, úr és szolga viszonya itt már a kezdettől és végig antagonisztikusan és mindamellet nem heroikusan

⁵ Ehhez vö. H. Weinrich (vö. 4. jegyzet) és H. W. Wolff: *Studien zum Jonabuch*. Neukirchen-Vluyn, 1965, különösen 20. skk.

alakul. Jónás a szörnyet legyőző Héraklésszal vagy Perszeusszal ellentétben „egy hősi harcosnak és győztesnek az ellentéte... (ő) a bűnös követ, akit az őt küldő Úr győzött le”.⁶ Legyőz, de nem győz meg teljesen! A három nap és három éjjel időszimbóluma, a jóhoz való fordulás teljesítésének mesei jele ugyanis itt egy olyan megmentést vezet be, amely még nem a megoldást, hanem meglepetésünkre úr és szolga egyenlőtlen küzdelmének folytatását vonja magával. A Jahve parancsára a szárazföldre vetett Jónás csak látszólag tért jobb belátásra.

3. *fejezet*: Jónás jelleme lépésről lépésre problematikusabb lesz, akárcsak Istené, aki az engedetlen prófétát választotta, és annak minden kudarca ellenére nyilvánvalóan kitart mellette. Hogy Jahve a természet urakét minden elem és teremtmény fölött rendelkezik, azoknak parancsolhat és vissza is hívhatja őket, az ég és föld teremtője szerepéből következik. Hogy egy ilyen hatalom másodszer is megszólal, minden feddés nélkül, mintha Jónás nem hibázott volna, szimpatikus meglepetést kelt, hiszen a türelemnek egy archaikus istentől aligha elvárható erényéről, ha nem egyenesen egy szelíd pedagógiai stratégiáról tanúskodik. Sőt az, hogy aztán azt is „megbánta, hogy veszedelembé akarta dönteni” Ninivét (Jón 3,10), általában az emberi cselekvés gyengeségének minősül. Ha a teológus ezt szintén [END-p380] habozás nélkül a szabad isteni akarat szuverén aktusaként értelmezné, a profán laikus Jahve megbánását éppenséggel értékelheti a Mindenható jellemének egy teljesen emberi vonásaként (mégis lehet erről beszélni?) is. Ami Ninivét illeti, az eruptív Isten mögül most nyilvánvalóan a történelem tervszerűen cselekvő Istene lép elő. Ugyanis ahogyan kicsiben a hajósoknál, úgy jön be nagyban a világváros lakóinál Jahve számítása: a pogányok megtérnek és ezzel betagozódnak abba az egy, univerzális történetbe, amelybe immár Izrael eddig partikuláris története nyílni kezd.

Maga a megtérés olyan részletek sorát vonultatja fel, amelyek fényt vetnek egy ősi kultúra idegenségére. Képzeljünk el például egy antik világvárost, amelynek bejárása háromnapos utat jelent, lakói azonban „nem tudnak különbséget tenni jobb és bal kezük között” (Jón 4,11), s ráadásul főként állattenyésztéssel foglalkoznak! Az állatok említésével Jahve nemcsak a lakosság százhuszezres, hatalmas számát múlja felül utolsó beszédében. A „jóságokat” magától értetődően vonják be már a kívánt bűnbánat végrehajtásába is: nemcsak a város „apraja-nagyja” böjtöl és öltözik gyászba (egyébként a király egyáltalán nem elsőként, ahogy az várható volna), hanem az állatok is: „a szarvasmarhák és a juhok semmit meg ne kóstoljanak, ne legeljenek, vizet se igyanak! Öltön zsákruhát ember és állat, kiáltsanak teljes erővel Istenhez...” (Jón 3,7-8). Amilyen különös minden teremtmény egyesülése az idegen istennek való bűnbánó alávetettségében, olyan meglepő a modern olvasó számára a prófécia itt világossá váló nyilvánvalóan archaikus felfogása: Jónás jövendölése hatására hallgatói önként visszafordulnak a pusztuláshoz vezető úton, ami ismét az ítélkező Úr fordulatahoz vezet, amivel viszont prófétájának szavait teszi semmissé, vagyis - mondhatni - megbünteti hazugságáért. Ami meglepő, hogy ez Jónásnak „nagyon rosszul esett” (Jón 4,1)!

Azt jelentené ez, hogy a pogányok - mint már a hajón - nemesebbek vagy naivabbak, ha nem egyszerűen elég okosak voltak ahhoz, hogy a fenyegető katasztrófát az erősebb istennek való azonnali engedelmisséggel elkerüljék: vagy egy külön kieszelt, ad usum Delphini, vagyis itt Izrael népének szóló tanmesére kellene gondolni, amely mint ismeretes, lázadó jellemű volt, és gyakran nem, vagy csak későn hitt a prófétai jövendölés- [END-p381] seknek? Napjaink olvasóját, kinek számára világos, hogy a még elkerülhető katasztrófák tudományosan tökéletesen megalapozott prognózisai - a prófécia modern alakja - sem szoktak idejében változtatni a politikai cselekvés irányán, mindenekelőtt a jövendölések megkérdőjelezhetetlen igazságában való archaikus hit lepheti meg, hiszen ezek (a modern tudat számára) megalapozatlanok és mindamellett - a cselekvés megváltoztatásával - elkerülhetők voltak. Jelentheti-e ez azt, hogy a jövendölés csak a

⁶ Wolff: i. m. 25. p.

történelem menete során jutott el az elengedhetlenség azon fokához, amelynek a görög Kasszandra-mítosz (az ismert következményekkel) megfelelt, nem úgy viszont az Ószövetség hite, amelyből paradox módon az újkor történetfilozófiája származik (Hegel egy kijelentése szerint Izrael népének istenéhez való viszonyából levezethető mindaz, ami a történelemből megtanulható)?

4. fejezet: Az elbeszélés következő szakaszának kezdete ismét egy olyan mintát követ, amelyben időközben az egész elbeszélés szerkezeti elve vált felismerhetővé: alapmotívuma többször visszatér, ám nagy és kicsi váltakozó dimenzionálásába és egy önmagát növelő bonyodalomba vezet, amelyet mindig egy váratlan fordulat - egy Isten által véghezvitt csoda - old meg, amit viszont a próféta nem fogad el megoldásként. Az alapmotívum egyik oldala Jónás menekülő mozgása, később félreállása: ahogy a menekülő próféta a hajósoktól elkülönülve a hajó mélyére megy aludni, ugyanúgy hagyja el a küldetését végző próféta a büntetés kihirdetése után Ninive városát, hogy istenével perlekedjen, miközben a kis megtérés után immár a pogányság nagyszabású megtérése is lezajlik. Ezenkívül félreállását provokatív szembetűnőséggel hajtja végre, amennyiben elmegy a városból és épít egy kunyhót, hogy a távolból, árnyékban ülve figyelje, mi történik a várossal (ebben a „hajótörés közönséggel” egyik változatát lehetne megfigyelni, amit még hozzá lehetne fűzni Hans Blumenberg gyűjteményéhez). Az alapmotívum Istennek, az ő Urának folyvást meglepő, váratlan, a címzettek számára mindig másképpen adagolt válasza. A menekülést nem kérdőre vonás követi, hanem a különös, szótlan „isteni válasz” típusai: az elemek azonnali segítségül hívása, a legkomolyabb életveszéllyel való fenyegetés, a megkezdett büntetés visszavonása. Ugyanez játszódik le fordított nagyságrendben [END-p382] Ninive esetében: míg Jahve először a hatalmas vihar rendeli el kozmikus katasztrófaként, majd a nagy, félelmet keltő cethalat, ami a várakozásokkal szemben megmentőnek bizonyul, végül a kicsi, egyből árnyékot bocsátó csodafát, amelyet azonban hirtelen a legkisebb követ, a féreg, amely a következő reggelre kiszárítja a fát. Nem a legszebb példáját jelenti Jahve cselekvés-sorozata annak, amit Blumenberg „mitikus körülményességnek” nevezett?⁷

Ez a formula mindazonáltal nem tűnik teljesen megfelelőnek Jahve amilyen különös, olyan idegen cselekvésére. A görög mítoszban a körülményesség az egyike azoknak az eszközöknek, amelyek az isteni önkény fölényét, a világ és az ember boldogulása iránti teljes érdektelenségét a hatalom megosztásával és a döntések ebből következő késleltetésével eltávolítják. „Még a legharagvóbb isten is körülményeskedésre kényszerül: Zeusz nem zúzhatja szét a villámmal a tolvajokat, akik krétai szülőbarlangjából ellopták a szent méhek mézét, mert Themisz és a Moirák akadályozzák ebben. Nem méltó a szentséghez (Ósiog), ha valaki e helyen hal meg.”⁸ Jahve ellenben épphogy nem szorul körülményeskedésre Jónással szemben; ő maga választja ezt a stratégiát, hogy az engedetlen prófétát észhez térítse. Cselekvése végső soron az emberek világában való egyértelmű érdekeltiségből származik, akiknek boldogulása nyilvánvalóan annyira fontos számára, hogy vállalja a fáradságos kerülő utat azért, hogy egy hatalmas pogány város megtérése után még a kicsi, szembeszegülő ortodox papot is a maga akaratához térítse. A választott eszköz - a csodafa és a féreg - a legszelídebb tanításként következik a legsúlyosabb veszedelmekre, a viharra és a tengeri szörnyre, egy olyan ellentétes értelemben, amely Jahve szelleméhez mindenfajta isteni tulajdonság legritkább jellemzőjének - tudniillik a humornak - a hozzárendelését teszi lehetővé.⁹ Végső szava az ügyben sem az Úr szava, hanem egy nyitva hagyott kérdés. [END-p383]

Egy haragvó és féltékeny isten tulajdonságai ezzel szemben a különös prófétára szállnak át az utolsó párbeszédben: „Ez azonban nagyon rosszul esett Jónásnak, és megharagudott” (Jón 4,1).

⁷ H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt, 1979, 159. p.

⁸ H. Blumenberg: i. m. 160. p.

⁹ A humort *Jónás könyvében* már a teológiai interpretáció is felismerte, lásd Wolff: i. m. 73. p.

Imája, amelyben megpróbálja igazolni önmagát az Úr előtt, a tántoríthatatlan magatartás szinte heroikus magasságába emeli: azért menekült tőle, mert már tudta, „hogya te kegyelmes és irgalmas Isten vagy, türelmed hosszú, nagy a szereteted, és még a rosszat is megbánod” (Jón 4,2). Ha ezt nemcsak post festum, hanem már eleve tudta, úgy beszéde ironikus, amennyiben az Urat irgalmassága hitigazságára emlékezteti, és közvetve azt veti a szemére, hogy ezt nem jogosan alkalmazta. A kérdés, hogy most már vegye el tőle az életét, a végső következetességet a szolga erkölcsöként demonstrálja a következetlen Úr kioktatására. Az Úr válasza egy viszontkérdés szelíd formájában hatol át e szemrehányáson: „Igazad van-e, hogy haragszol?!” (Jón 4,4). A visszakerdezés a csodafa és a féreg enyhe terápiáját folytatja. A jó pedagógust a türelem és az elterelés jellemzi a hatalom alkalmazása helyett. Mint ilyen, Jahve ezután legalább egy részsikert magáénak mondhat: Jónás szerfelett örül az árnyékot hozó csodafának. De ismét a halált kívánja, amikor az Úr kiszáraztja a bokrot, ráadásul egy forró szelet küld, amely Jónást a tűző napnál féláljulttá teszi. Jahve ki tudja használni a részsikert. A megújult halálvágyra vonatkozó, ismét feltett viszontkérdés így hangzik: „Igazad van-e, amikor haragszol emiatt a bokor miatt?” (Jón 4,9). Itt észrevétlenül ismét a kicsi lép a nagy helyébe, a csodafa váltja fel a megbocsátás emberek számára kifürkészhetetlen jogát. Minél kisebb az indok, annál abszurdabb lesz az ellentmondás. Jónás lépre megy az - immár kimondható: fortélyos? - Istennek:

Az Úr ezt mondta: Te szánod ezt a bokrot, amelyért nem fáradtál, és amelyet nem neveltél, amely egy éjjel felnőtt, egy másik éjjelre pedig elpusztult. Én meg ne szánjam meg Ninivét, a nagy várost, amelyben több mint tizenkétszer tízezer ember van, akik nem tudnak különbséget tenni a jobb és a bal kezük között? És ott a sok állat is! (Jón 4,10)

Az okos pedagógus szereti nyitva hagyni a kérdéseket, hogy a tanulók maguk találják meg a választ, s ezzel a vélt tudást vagy hitet megrendíteni és követőjét az apória révén új belátásra [END-p384] bírni. A Bibliában egyedüli és a régi irodalomban amúgy is ritka nyitott kérdéssel való befejezés a *Jónás könyvében* a mai olvasó számára minden bizonnyal meglepően modern. Nem is habozna Jahvét az első szókratikusként ünnepelni, ha nem kellene számolnia a teológusok és valószínűleg a filozófusok elítélésével is.

3. A TEOLÓGIAI REKONSTRUKCIÓTÓL AZ IRODALMI APPLIKÁCIÓIG

Jól tudván, hogy tudományosan azok a kérdések számítanak érvényesnek, amelyek meg is válaszolhatók,¹⁰ őszintén beismerem, hogy ezt annál a sok kérdésnél, amelyek az első menetben a szöveg keltette idegensége jelezni voltak hivatottak, nem tudom és nem is akarom betartani. A teológia itt, ha profán olvasatomat nyugtalanítani akarná, elvégezhetné a maga feladatát. Én ellenben a segítségét veszem igénybe¹¹ az elsődleges kontextusnak, az „életbéli helyének”, a műfaj modus dicendijének és azoknak a feltehető kérdéseknek a felderítéséhez, amelyekre a szöveg a maga korában választ jelentett. Ez a felderítés is csak szelektíven teljesíthető itt, csak amennyire egy irodalmi applikáció előkészítéséhez szükséges. Ennek kell aztán ellenőriznie, hogy a *Jónás*

¹⁰ Így például L. Wittgenstein szerint, *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 5.: „Egy olyan felelethez, amelyet nem lehet kimondani, nem lehet kimondani a kérdést sem. A *rejtély* nem létezik. Ha egy kérdést egyáltalán fel lehet tenni, akkor meg is lehet válaszolni azt.” (Márkus György ford.)

¹¹ H. W. Wolffon (vö. 5. jegyzet) és a *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubingen, 1951) 3. kötetében található szócikkén kívül különösen G. von Rad munkájára támaszkodom: *Theologie des Alten Testaments*. München, 1968, különösen 2. kötet, 300. skk.

könyve tartalmazhat-e választ egy aktuális, őt érintő, csak ma feltehető kérdésre - egy kérdésre, amely a téma kereteit tekintve főként akkor legitimálná, ha a szöveg láthatóvá tett idegenségét különbözőségként és különbözőni tudásként engedné érteni (így korrigálnám azt a harmonizáló igényt, mely szerint az idegenben a saját felismerése volna a legfontosabb).

Egy jó irodalomtörténeti szokást követve a szöveg műfaji meghatározásával kezdve: egy bölcs tanmeséről van szó az úgy- [END-p385] nevezett *midrás* formális tradíciójában, amely az „utak és szavak” binomjával definiálható, közelebről egy olyan történetről, amelynek egy hagyomány felkutatását kell szolgálnia. Ezt jelzik az olyan tipikus események, mint a megbízatás, a (költői beszéddé emelt) követség, ennek kihirdetése (ítélő és térítő prédikációként is), a (hűséges vagy hűtlen) próféta szenvedései és küzdelmei. Bármennyire is tünteti ki ezek során hivatása egyéniségként, sőt szinte már exkluzív énként a prófétát, „sohasem ő maga az elbeszélés »hőse«, hanem sokkal inkább Jahve, aki rajta keresztül dicsőült meg”.¹² Ez az életrajzi érdektelenség, hogy nem Jónás miatt mesélik el a történetet, megmagyarázza életkörülményeinek említetlenül hagyását. A specifikus elbeszélésszerkezet (belebonyolódás fennálló normák ellentmondásába, ennek feloldása egy váratlan fordulattal, amely az újabb kezdettel újabb bonyodalomhoz vezet és önmagát egy végső apóriává fokozza) egyedül a *Jónás könyve* sajátosságának tűnik és - ami még alátámasztandó - már a novella modern formájához kerül közel.

Az elsődleges kontextusra vonatkozó kérdést az nehezíti, hogy a *Jónás könyve* a 4. századtól datálódik, de egy pap már a messi múltból beszél el. A történeti Jónás, aki Jerobeám alatt, a 8. században élehetett, „egyike (volt) azoknak az üdvprófétáknak, akikre Izrael nemzeti-vallási gőgje hivatkozhatott, amelyet ugyanabban az időben a legélesebben Ámós ostromozott”.¹³ Újra az emlékezetbe idézése biztosan nem az ősidők dicsőítésének tradicionalista-eposzi érdekéből (laudatio temporis acti) történt, hanem azzal a dialektikus szándékkal, hogy egy hagyományhoz való visszanyúlással (és annak átértelmezésével?) döntsön egy aktuális vitakérdésben a Tóra két értelmezése között: vonatkozik-e Isten irgalmassága a pogányokra is, vagy ki kell zárnia őket? Bár a kortörténeti indítékokra vonatkozó feltételezések nem szilárdíthatók meg,¹⁴ azoknak a kérdéseknek, amelyekre az elbeszélő e szöveggel választ adott, következő rekonstruálását [END-p386] lehetne javasolni: „Mi a célja Istennek a népekkel? Ezen belül milyen feladat jut Izraelnek?”¹⁵ Mivel a felvilágosult olvasó számára az univerzalista álláspont olyan magától értetődővé vált, amennyire távol áll tőle egy „törzsi istenben” való partikuláris hit, alig elképzelhető, hogy ezek a kérdések alkalmasak egy olyan applikációra, amely napjaink egy profán olvasóját is meggyőzheti, és történeti érdeklődésének kielégítésénél többet nyújthat a számára.

Másfelől maga a prófétai hivatás is mélységesen rossz hírbe került a politikai visszaélések miatt. Ha a *Jónás könyve* csak egy tipikus prófétatörténet lenne, akkor - véleményem szerint - a profán recepciós akadály áthidalhatatlanná válna. Akkor már egyáltalán nem csak a történetileg értendő szöveg volna valójában idegen, hanem saját őseink naiv megértése, akik a szöveget betű szerint igaznak tartották! A *Jónás könyve* viszont épp hogy nem egy tipikus prófétatörténet, hanem - Gerhard von Rad ítéletet szerint - „az utolsó és legkülönösebb hajtás a régi és már szinte kihalt irodalmi törzsen”. Utolsó hajtás, és azért különös, mert itt, ahol „az elbeszélés bájos és könnyed, ami a profetikus irodalomban ezen kívül nem fordul elő”.¹⁶ Végül maga a prófétaelbeszélés hagyománya kérdőjeleződik meg! Idetartozik, hogy az „akarata ellenére prófétát”, akit a szöveg egyszer sem nevez „prófétának”, Jónásnak hívják, ami „süketet” jelent, és ezen felül ironikusan magára Izraelre is célozhat: „A tanköltemény rejtett tanulsága majdhogynem szatirikusan utal a

¹² Von Rad: i. m. 302. p.

¹³ Wolff: i. m. 14. p.

¹⁴ Von Rad: i. m. 302. p.: „Ezsdrás-Nehámias »partikulansta« intézkedéseinek egyfajta »univerzalista« oppozíciójáról semmit sem tudunk, és a könyvecskében ehhez egyáltalán nem találhatók kiindulópontok.”

¹⁵ Wolff (RGG), 855. h.

¹⁶ Von Rad: i. m. 302. p.

zsidó partikularizmusra. A *Jónás könyve* azonban csak közvetve figyelmeztet. Azt bizonyítja, hogy Jahve még egy engedetlen Izraellel is eléri a célját.¹⁷ Ennek megfelelően ír von Rad is: „Figyelemre méltó marad viszont, hogy Izrael jövendölésének egyik utolsó megnyilvánulásának hangja megsemmisítően önkritikus.”¹⁸ Ehhez kapcsolódik még azonban az is, hogy az elnéző és leleményes türelmű Istennek, „aki itt nem a követe által, hanem annak teljes kudarcá láttán dicsőül [END-p387] meg”,¹⁹ egyszer le kell mondania az abszolút hűséget megkövetelő autoritástól, hogy meggyőzze küldöttét, aki az ő híveként végül rigorozitásból hűtlenné válik. Von Rad paradox fogalmazása valójában szintén egy „humorral” rendelkező Istent implikál. Habár humor és önmegdicsőítés általában kizárják egymást, egy istent minden bizonnyal megillette az, hogy tekintettel ennek ritkaságára, a tanúsított humor által is megdicsőülhessen. Kivált akkor, ha ez az Isten - például Jupiter-től eltérően - megengedhet magának egy tréfát, és képes várni anélkül, hogy megharagudna, és pedagógiájával végül diadalmaskodik. Hiszen melyikünk nem helyeselné teljes szívvel végső viszontkérésének implikált válaszára? Ha a bibliai Jónás, akiről a szöveg továbbiakat nem árul el,²⁰ e választ ismét megtagadta volna, mert magát jahveisztikusabbnak tartotta, mint Jahve, akkor nem érdemelte meg istenét...

Mindebből következik immár javaslatom azoknak a kérdéseknek a megfogalmazására, amelyekre a szöveg a maga korában még nem jelentett választ, a mi korunkban viszont elgondolkodtató választ nyújthat: hogyan lehetne - teoretikusan szólva - Istent elgondolni, ha azt akarná korunk számára demonstrálni, hogy mennyire más is lehet az autoritás? Hogyan lehetne - gyakorlatiasabb fogalmazással - megtörni egy túlbuzgó pártember dogmatizmusát és konszenzust létesíteni, ha a fegyelmezettségre vagy az értelemre való hivatkozás csődöt mond?

A szöveget e kérdések fényében nem kell újra interpretálnom, mert már korábban, egy szemináriumi megbeszélésen hallgatókkal együtt fedeztük fel őket, s implicate már a szöveg leírását - kiváltképpen Jahve és Jónás növekvő komplexitású jellegeinek elemzésénél az „úr és szolga” ősi dialektikájában - is vezették. A naiv hozzáférés egy archaikus szöveghez - ebben egyetértek H.-G. Gadamerrel - nolens volens a közvetlenség illúziójába kerül. Az olvasó későbbi horizontja a megértés aktusában [END-p388] eleve túlterjed a szöveg korábbi horizontján. Hogy ennek idegensége és időbeli távolsága láthatóvá váljon, tudatosan be kell vonni a jelenkori tapasztalatot, hogy - s ebben gyaníthatóan még mindig eltérek Gadamertől - a spontán horizont-összeolvadást egy reflektált horizontelválasztással lehessen szembeirányítani. Most azonban nem egyszerűen a II. rész újraolvasására szeretném hívni olvasóimat, amely során ellenőrizhetik, hogy a *Jónás könyve* idegenségének felfedezése a kérdés és felelet hermeneutikai hídján keresztül milyen messzire vezetett már a másság felismerésében, ami immár az idegenség elismerését is magában foglalja és ezzel átsajátítását is lehetővé teszi,²¹ hanem szeretném elgondolkodtatni arról is, hogy miért és hol nem elegendők ezek a kérdések ahhoz, hogy jelenünk idegenségének ellenállását feltárják. Még tartozom azzal, hogy bemutassam, miért anticipált bizonyos szempontból eme utolsó prófétaelbeszélés sajátosan komplex formája és nyílt szerkezete egy specifikusan modern elbeszélő műfajt úgy, hogy a *Jónás könyvét* cum grano salis a világirodalom első novellájának is lehetne tekinteni, ami biztosan hozzájárult ahhoz, hogy a Biblia-recepció egyik kedvelt alakzatává vált.

¹⁷ Wolff (RGG), 855. h.

¹⁸ Von Rad: i. m. 303. p.

¹⁹ Ebből nyerte Uwe Johnson Jónás-verziója a zárópoént: „És Jónás felsült a bűnös város, Ninive láttán, és negyvenszer negyven napot várt a bukására? És elment Jónás az életből a halálba, ami neki kedvesebb volt? És feltámadt Jónás és új életbe kezdett Ninivében? Ki tudja.” (Jonas zum Beispiel. In *Karsch, und andere Prosa*. Frankfurt, 1966 [es 59.].)

²⁰ Von Rad: i. m. 302. p.

²¹ Itt H. Weinrich másság és idegenség közötti különbségtételét követem, lásd *Fremdsprachen als fremde Sprachen*. In A. Krusche - A. Wierlacher (Hrsg): *Hermeneutik der Fremde*. München, 1990, 24. skk.

Csatlakozva André Jolles *Einfache Formen* című művének még mindig találó elemzéséhez,²² a novellát Boccaccio által újraformált alakjában az jellemzi, hogy komplex, már teljesen irodalmi formaként mind a hőskötemény idealizmusától, mind a tanító műfajok közvetlen moralizálásától elválik és emellett gyakran régebbi egyszerű formákat (például példa, legenda, rejtvény, emlékeztető történet, tréfa) aktualizál az időbelivé tétel és problematizálás útján. *A Jónás könyvében* az elbeszélő mindenképpen hasonlóan használja fel az egyszerű formákat (hajós történetek [END-p389] és mítoszok motívumai, a Jeremiás- és Illés-hagyomány mintája, az imádság), hogy új, didaktikus cél szolgálatába állítsa őket, ám egy nyílt (milyen- helyett vajon- egyáltalán-) feszültségű elbeszélés vonzó alakjában, amely a csodálkozás révén folyton reflexióra próbálja készíteni a hallgatót vagy olvasót, és végül az utolsó nyílt kérdéssel saját ítéletalkotásra is bírja. Az elbeszélés által teremtett világot epikai distanciában szituálja, de a hely és idő történeti konkretizációjával már nem idealizálja. A személyek konvencionális idealizálása itt már azáltal is törést szenved, hogy a jó és gonosz dichotómiája a barát-ellenség pároshoz rendelve visszajára fordul: a pogány hajósok és Ninive lakói „egyszerűek és átláthatóak Isten előtt; Jónás problematikus és pszichológiailag komplikált”.²³ Ahogy a későbbi novella a tökéletes szenttel, a hiba és gáncs nélküli lovaggal, az amennyire szép, olyannyira nemes hölgygel gyarló, változó és többértelmű jellemeket állít szembe, amelyek már individualizált személyként keverednek problematikus helyzetekbe, úgy a *Jónás könyve* elbeszélője is szembehelyezi a bűnbánó és ezért megneemesedő pogányokkal Isten megbánás nélküli, makacs, hol haragvó, hol életunt szolgáját, aki cselekvésekkel és ellenszegüléssel próbálja kivonni magát Ura mindenütt jelen lévő, túlerőt képviselő autoritása alól, ami olykor például Svejik katona szubverzív magatartására emlékeztet (például a 4. fejezet 2. versének imájában igen ügyesen Jahve ellen fordított Jahve melletti hitvallástétel!) és az „akarata ellenére prófétát” a modernség deheroizált „hőseinek” távoli őseként tünteti fel.

Amiben azonban a *Jónás könyve* a legközelebb kerül a novella modern műfajához, az a sajátosan kazuisztikus formája: az, hogy az elbeszélés nem - mint a legenda vagy a példa - az utánzásra vagy a közvetlen tanulságra alapul, hanem magára az olvasóra „bizza a döntés feladatát, a döntést magát nem tartalmazza - amit megjelenít, az a mérlegelés, de nem a mérlegelés eredménye”.²⁴ Hogy ennek a formának az innovatív teljesítménye egy különösen rangos elbeszélőt feltételez, a bibliai Jónásnak a Louis Ginzberg által összegyűjtött zsidó legendák [END-p390] között található párhuzamával²⁵ való összehasonlításban mutatkozik meg a legszebben. Ott a gyarló és bűnét meg nem bánó pap még (vagy megint?) egy eszményi, a tökéletesedés felé tartó szent, akiben mint személyben - a legenda Jolles-féle meghatározása szerint - „az erény tárgyiasul [...] egy olyan alak, akiben szűkebb és tágabb környezete az imitációt tapasztalja”.²⁶ A legenda elbeszélése ugyanazokat a szokatlan eseményeket, amelyek a bibliai Jónás szándékait és tetteit megkérdőjelezi, úgy alakítja át, egészíti és díszíti ki, hogy azok Jónás hitét bizonyítják, igazolják Isten előtt, és az ő kiválasztottját közvetlenül a Paradicsomba juttatva végül még a haláltól is megszabadítják. Jónás szentté emelése a legendában egyből azzal kezdődik, hogy Illés legjelesebb tanítványaként kiszemelik, először Jehu király felkenésére, majd arra a feladatra, hogy kihirdesse a város pusztulását Jeruzsálem lakóinak. Mikor aztán a megjövendölt büntetés nem következik be,

²² Már Wolff (vö. 5. jegyzet) novellisztikus vonásokat figyelt meg a Jónás-könyvben, miközben csak W. Kayserre támaszkodott, így a (toszkán) novella Jolles *Einfache Formen* (Halle, 1929, 1956) című művében bemutatott kazuisztikus szerkezete, amely lehetővé teszi a későbbi „egyszerű formáktól” való elhatárolását, elkerülte a figyelmét. A kritikát és Jolles továbbvezetését lásd Jauß, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*. München, 1977, Wilhelm Fink Verlag, 40. skk.

²³ Von Rad: i. m. 302. p.

²⁴ Jolles: i. m. 29. p.

²⁵ Louis Ginzberg: *The Legends of the Jews*. Philadelphia, 1913 (1968), Vol. IV. 246-253. p.

²⁶ Jolles: i. m. 29. p.

mert a nép megbánja igazságtalanságát és Jahve megkegyelmez neki, Jónás ettől fogva „hamis prófétának” számít a zsidók között. Ez az előtörténet motiválja azt, hogy Jónásnak jó oka van arra, hogy - meggyőződve Isten irgalmasságáról és húzódozva attól, hogy ismét hamis prófétává váljon - megtagadja a ninivei küldetést. Azt is feltételezhette, hogy Jahve, aki maga szerez neki egy külön hajót Jáfóban, ezt a döntést méltányolja. Az ezután bevetett vihar csodája itt abban áll, hogy csak Jónás hajója kerül veszélybe, az összes többi hajó nem. Ebből tanulja meg azt, „hogy Isten az ég és föld ura és hogy senki sehol nem rejtőzhet el a színe elől”. Ezután mégis (a motiváció törése!) bekövetkezik ugyanaz a bűnbakrituálé. Az Úr itt még nagyobb erőt vet latba: a hajón nem kevesebb, mint hetven nemzet található a megszólítandó bálványok ennek megfelelő számával. Ezzel együtt a pogányok nagylelkűsége is megnő. Az utasok először vonakodnak beleegyezni a szörnyű tettbe, hogy Jónást saját kérésére a tengerbe vessék. Még akkor sem határozzák el magukat, amikor már megkérték az ismeretlen istent arra, hogy ne terhelje őket ártatlan élet kioltásával, és megpróbálják lecsillapítani a tengert azzal, hogy Jónást először [END-p391] csak térdig, majd köldökig, végül nyakig a vízbe mártják. Minden alkalommal le is nyugszik a vihar, hogy aztán hamarosan ismét kitörjön, s csak akkor marad végleg abba, amikor a tenger megkapja áldozatát.

A csodálatos, ami számunkra itt ismét a mágikus idegenségével bír, a cethalepizódban egy egészen másfajta idegenségnek - a lukiánoszi hazug történetek mesei csodáira emlékeztető - félreismerhetetlen vonásait ölti magára. Csak az új kezdés feltételezi még a vallásos hit naiv magatartását: Isten már a világ megalkotásakor teremt egy csodálatos halat Jónás számára (akinek kiválasztottságát ez kétségkívül jelzi). Ennek leírása és további sorsa - jobb híján - már a „willing suspension of disbelief” hozzáállását, vagyis a Lukiánosz-féle *Igaz történetek* kacsintással elfogadott „igazságának” teljes mértékben esztétikai élvezetét igényelné: a hal akkora volt, hogy Jónás olyan kényelmesen érezhette magát benne, mint egy tágas zsinagógában; szemei ablakként szolgáltak; egy gyémánt segítségével, ami olyan fényesen világított, mint a Nap délben, Jónás mindent láthatott egészen a tengerfenéig. A mesebeli csoda az idegenség ellenállását látszik megszüntetni; a szokásos realitástól való különbözőségén nem lehet megbotránkozni, csak álmélni anélkül, hogy a szép látványa lerombolódjon. Hogy ez már a legenda eredeti befogadására is érvényes, vagy szükséges hozzá egy feltételezett realitás (vagy az irreális realitása), amely nem fért össze a fiktív élvezetével, legyen az szép vagy borzongást keltő? Ezt a kérdést a további megbeszélésre bízom, és röviden utalnék a következő (nyilvánvalóan heterogén forrásokból származó) epizódokra.

A csodálatos halat a legenda szerint Leviatán nyelte el, de Jónás ezt is túléli: Leviatán elmenekül, amikor észreveszi Jónás testén a szövetség jelét. A hal hálából elviszi kiválasztott vendégét a világ legnevezetesebb látnivalóihoz: ahhoz a folyóhoz, ahonnan az óceán ered, ahhoz a helyhez, ahol a zsidók átkeltek a Vörös-tengeren és további helyszínekre. Ezután a szerző - úgy látszik - ismét emlékezni kezd a bibliai Jónás-történetre. Amikor Jónás a hal gyomrában töltött három kellemes nap után még mindig nem gondol arra, hogy Istentől szabadulását kérje, ez egy még nagyobb nőstény halat küld 365 (évszimbólum!) kis hallal, amelyek - nem függetlenül Leviatán újabb közbelépésétől - úgy megkeserítik addig kényelmes helyzetét, hogy teljes [END-p392] szívéből kéri Istentől a megmentését, és megígéri feladata elvégzését. Erre a hal nem egyszerűen, hanem egy 965 „parasangnyi”, szörnyű ívben okádja a szárazföldre - egy utolsó csoda, amely igencsak alkalmas arra, hogy a hajó utasait végleg rábírja a megtérésre, s ezek ezentúl jámbor prozelitákként élhetnek Jeruzsálemben.

A Ninive-epizód eleinte egyezik a bibliai szöveggel, ám a nagyság dimenziójának szokásos eltúlzásával. A rémisztő városnak nem kevesebb, mint másfél millió lakosa van, de Jónást ez nem retenti vissza, mert hangja olyan erős volt, hogy a legutolsó szögletig is elért, és az egész népet, élén a királlyal nyomban fordulatra bírta addigi istentelen útjain. A radikális meg-

térést életközelibb részletekkel ecseteli a legenda. A jószágok szintén bögnék, mert a növendék állatokat elválasztották az anyaállatoktól; a niniveiek Istent szólítják: „Ha nem vagy irántunk irgalommal, mi sem fogunk könyörölni ezeken az állatokon”; nemcsak bőjtölnek és imádkoznak, hanem minden jogvitát önként és jóindulattal elsimítanak. Az, hogy Isten erre megbocsát, Jónást arra bátorítja (szó sincs haragról!), hogy igazolja magát Isten előtt és bocsánatot nyerjen a feladattól való megfutamodásért:

God spoke to him: „Thou wast windful of Mine honor” -
the prophet had not wanted to appear a liar, so that men's
trust in God might not be shaken - „and for this reason
thou didst take the sea: Therefore did I deal merciful
with thee, and rescue thee from the bowels of Sheol”.

A csodafaepizód ennek alapján új motivációt igényel: a hal gyomrában Jónás ruhái szétfoszlottak és a haja is kihullott a nagy forróságtól. Isten az egy éjszaka alatt nőtt, 275 arasznyinál nagyobb levelű fával oltalmazza Jónást, és - miután kiszárítja a fát - kiosztja az ismert leckét. Ahogyan itt nem is volna másként elvárható, Jónás belátásra tér: „Ó Istenem, irányítsd a világot a te jószágod szerint!” De ez még nem minden, a niniveiek ugyanis a negyven nap elteltével ismét elfordulnak Jahvétől, bűnösebbek lesznek, mint azelőtt, és Isten büntetése egy földrengéssel pusztítja el őket, miközben Jónás, mint már említettem, a tenger mélyén átélt szenvedése miatt (a motiváció törése!) elnyeri a Paradicsomba kerülés jutalmát.

Alig gondolható el nagyobbnak a távolság a partikularista hit megmentése érdekében Jónást igazoló legenda és a bibliai [END-p393] *Jónás könyve* között, amely Jónást problematizálja, hogy ezzel bevezesse az univerzalista hithez való fordulást. A *Jónás könyvében* megy végbe a fordulat annak a hitnek a dogmatizmusától, amelynek Istene a pogányokat idegenként zárta ki Izraellel kötött szövetségéből ahhoz az Istenhez, aki a jövőben be akarja vonni őket irgalmába. Ez a váltás a szemünk láttára megy végbe és oly módon, hogy a két norma összeütközését nem „teoretikusan”, hanem egy új, nyilvánvalóan maga az elbeszélő által teremtett elbeszélésformában bonyolítja le. Isten univerzalista terve és prófétájának partikularista álláspontja olyan ellentmondásba kerülnek, amelyet egy „szokatlan esemény” szüntet meg és oldana is meg, ha Jónás, aki egyedülként nem hagyja magát meggyőzni, nem vetné fel a kázust másodszor és harmadszor is egy új szituációban, és követelné ki az újabb csodát - egy vég nélküli regresszióban, amelyet ellenfele nagy viszontkérdésével befejez, de nem dönt el: a végső döntés feladata magára az olvasóra hárul. Mint ismeretes, Goethe (Eckermann-nak, 1827. 1. 25.; Györffy Miklós fordítása) „valamilyen megtörtént, szokatlan eseményként” határozza meg a novellát. Ez a definíció csak a kázus egyszerű formájára vonatkoztatva nyeri el teljes élességét. Ezzel a „szokatlan esemény” közelebről olyan történészként lesz meghatározható, amely a cselekmény egy váratlan fordulatában egy kázust (a két norma ellentéte, amelybe a cselekvő személyek belebonyolódtak) megold. Jolles a novella ezen genezisének az udvari kultúra kazuisztikájában mutatta be: a vitakérdések tárgyalása, amely egyező súlyú normák ellentmondását hozza játékba, a novella felé tart, amely a döntést hozó eseménnyel - ami Boccacciónál Fortuna nem is remélten szerencsés vagy méltatlanul tragikus fordulataként tematizálódik - a kázust megszünteti. A *Dekameronban* azonban ez oly módon történik meg, hogy a kerettörténet mindig tovább folytatódik, „és ahogyan a normák világának életében szokásos, alighogy megoldódott az egyik kázus, ismét megjelenik egy másik, sőt voltaképpen az egyik eltűnése okozza a másik megjelenését”.²⁷

A *Jónás könyve* komplex elbeszélésszerkezetének analógiája - számomra - frappánsnak tűnik:

²⁷ Weinrich: i. m. 389. p.

a szereplők cselekvésének többszöri fordulatát (Jónásé, aki elmenekül a megbízatása elől, a [END-p394] hajósoké és a niniveieké, akik megtérnek, Jahvéé, aki megbánja fenyegető ítéletét) nem pusztán a mindig más „szokatlan esemény” eredményezi. A viharok és a cethalnak adott parancs, az ítélet visszavonása, a csodafa, a féreg és a sivatagi szél elrendelése nemcsak csodák, amelyek Jahve mindenhatóságáról és irgalmasságáról tanúskodnak, hanem egyben olyan események is, amelyek váratlanul és várhatóan feloldják a partikularista és az univerzalista vallási norma ellentétét, ám egy átláthatatlan láncolatban mindig újra létrehozzák a kázust. Ebből a szempontból ezért tekinthető az Ószövetség utolsó prófétatörténete valójában a világirodalom első novellájának. A műfaj csak később megjelenő profán tradíciója előtt az tünteti ki, hogy egyből háromszor megköti a kazuisztika csomóját és a nagy isten és a kis próféta archaikus vitájában már az úr és szolga modern dialektikáját sejteti. Tézisem az volt, hogy a *Jónás könyve* ezzel tartogat egy választ a jelenkori kérdések számára is, amelyeket még egyszer szeretnék az emlékezetbe idézni: „Hogyan lehetne - teoretikusan szólva - Istent elgondolni, ha azt akarná korunk számára demonstrálni, hogy mennyire más is lehet az autoritás? Hogyan lehetne - gyakorlatiasabb fogalmazással - megtörni egy túlbuzgó pártember dogmatizmusát és konszenzust létesíteni, ha a fegyelmezettségre vagy az értelemre való hivatkozás csődöt mond?” Ezzel szemben az a kifogás emelhető, hogy a modern autoritásnak nem áll rendelkezésére a csodák jól adagolt használata, ami miatt csak irigyelheti a régi autoritást. Itt az idegenség utolsó ellenállásába ütközik a megkísérelt applikáció, aminek megszüntetését maga az irodalmi hermeneutika nem képes teljesíteni, ezt ismét csak egy különlegesen rangos elbeszélőtől remélheti.²⁸

Fordította *Kulcsár-Szabó Zoltán* [END-p395]

forrás: Hans Robert JAUSS: *Jónás könyve - az „idegenség hermeneutikájának” egy paradigmája.* In: uő: *Receocióelmélet - esztétikai tapasztalat - irodalmi hermeneutika.* Bp., 1997. 373-395.

²⁸ Mint egy interpretációs példát, amely a *Jónás könyvét* egy eltérő perspektívából - hogy ez azt a szókratikus tant anticipálja, mely szerint senki sem képes tudatosan rosszat cselekedni - veszi szemügyre anélkül, hogy ezért az én értelmezésemnek ellentmondana, végezetül szeretném megemlíteni: David Daube: *Jonah: a reminiscence.* *Journal of Jewish Studies*, 35 (1984), 36-43. p.