

Jegyzetek Jóbról

(A szerző személye. – Fortély és igazság.)

A kutatók nem tudnak megegyezni abban, hogy miféle valaki írta a Jób könyvét. Egyáltalán: írta-e valaki a szó mai értelmében? Fölöttébb valószínű, hogy a leírt történet szájhagyományra épül, akár csak Homérosz históriái. Jó néhány tudós feltételezi, hogy a bibliai költő népkönyvből, népkönyvekből is merített. De ahogy senki sem vitatja Homérosznak (vagy a homéroszi eposzok szerzőjének, szerzőinek) a költői eredetiségét, csak azért, mert a sztori készen várta feldolgozóját, ugyanúgy kétségbevonhatatlan, hogy a Bibliában megőrzött szöveg egy nagy költő személyiségjegyét viseli. A *héber költészet szelleméről* című dialógusában Herder¹ ezt adja az egyik vitapartner szájára: a mű keletkezéstörténete „mindegy nekem. Erős és mély költészet olyan történetté kerekíti, amilyen kevés van: mindazoknak a jóra való embereknek a történetévé válik, akik szenvednek ezen a földön.” Ez a vélemény az esztétikum és az etika birodalmából a filológia felségterületére telepíti át azt a dilemmát, hogy vajon egy vagy több szerző alkotása-e, és hogy milyen nép miféle kulturális közegében keletkezett ez a mű. Marvin H. Pope a bibliakutatók túlnyomó többségének a véleményét összefoglalva kijelenti, hogy a mű leglényegének tekinthető dialógusokban (3–31. fejezet) olyan jellegzetes költői nagyság nyilatkozik meg, mely „egyetlen személyiség befolyására vall”². Ez a felfogás nem zárja ki azt a gyakran hangoztatott nézetet, mely szerint a mennyei kerettörténet a sáttánnal régebbi alkotás, és feltehetően iráni hatásra utal. Bizonyosra vehető továbbá, hogy a Jób kioktatásába bekapcsolódó fiatal Elihu később került be a könyvbe. A Jób-szöveg egyik specialistája, Claus Westermann még azt a feltételezést is megkockáztatja, hogy ez a betét „egészen világosan az egyik első kritikai állásfoglalás Jób könyvével szemben”³. Elihu pátoszának a többiekétől elütő voltát jelzi az a körülmény is, hogy a barátoktól eltérően ő néven nevezi Jóbót. Nem mintha szorosabb rokonság fűzné Jóbhoz, mint a többieket, ez a különbség Westermann szerint Elihunak, vagy inkább e beszédek szerzőjének temperamentumából következik.⁴ De minden filológiai kutatás nélkül is szembeszökő, hogy a porba sújtotthoz három barát érkezik, nem négy, és míg az eredeti három vigasztalónak felelget a szenvedő férfiú, dialógusféslelést alakítva ki ily módon velük, addig Elihu – akinek jelenlétéről sejtelmünk sem lehet, amíg meg nem szólal – monológok sorozatát adja elő, melyekben csak önmagához kapcsolódik. Ráadásul ő az egyetlen, aki idézgeti Jóbót, hogy azután megcáfolja: ez a vitairatokra jellemző módszer ismét későbbi beavatkozásra vall. De ha az egész mű struktúráját tekintjük, akkor még nyilvánvalóbb, hogy Elihu szónoklatait utólag toldották be. Az első előtt Jób felszólítja a Mindenhatót, hogy válaszoljon neki végre, a negyedik után az Úr csakugyan megszólal a viharban, eleget téve a felszólításnak, mintha a fiatal bölcs meg se mukkant volna. Ugyanebből az okból a mű végén tökéletesen megfelelkezik róla, és csak a három eredeti vigasztaló ellen gerjed haragra. Elképzelhető, hogy a negyedik kioktatót azért iktatták be, mert Jób és a hallgató isten vitájában vitathatatlanul Jób felé billent a mérleg, és tartani lehetett attól, hogy

a vakbuzgó rabbik dühe megsemmisíti a világméltóságot. Ha ez így van, akkor Elihu kritikai ellenvéleménye megmentette a művet, ahogy a pártálmami kultúrpolitika is nemegyszer valamely hivatalos tekintély dorgáló előszavának segítségével tett nyomdaképpé valamely eretnek alkotást.

Én magam még szívesebben képzelem el, hogy ehhez a trükkhöz maga a költő folyamodott – vagyis az a valaki, aki a felgyülemlett anyagnak megadta a végső formát –, és az értők számára betétjellegűvé formálta Elihu fellépését, mintegy jelezve, hogy ez a férfiú, akit korábban fiatal seggfejnek neveztem, nem tartozik a voltaképpeni történethez. Ez magyarázat volna arra is, hogy miért idézget Elihu, és miért nevezi néven pedagógiai buzgalmának tárgyát. A részletekben megnyilatkozó művészi erő arra a kalandos feltételezésre csábíthatja a késői olvasót, amely szerint a nagy költő maga formálta meg ezt az anyagot is, vagy ha készen kapta, akkor rajta hagyta a keze nyomát. Sőt, arra is kedvet érek, hogy a betétet vájt fülek számára készített szatírának tekintsem. Negyedik beszédének elején Elihu úgy mutatkozik be, hogy ő a tökéletes tudás megtestesülése⁵, a végén pedig kijelenti, hogy isten „rá sem néz azokra, akik bölcsnek tartják magukat”⁶. Első beszédének elején azzal vádolja a vigasztalókat, hogy nem bírták megcáfolni Jóbót, csak ő képes erre, mert ő más érveket használ, de a továbbiakban ugyanazokat az érveket ismételteti. Isten „tettei szerint fizet az embernek”, mindenki azt kapja tőle, amit megérdemelt, a bűnösöket megbünteti, „a gazdagokat nem helyezi a nincstelenek elé”⁷, a világrend tehát, akármit üvöltözik is Jób a pusztaságban, igazságos és magasztalandó. A gonoszok kevélysége miatt kiáltó kisemmizettek panasza „hiábavalóság”, melyet isten nem hallgat meg. Érzéketlenségében Elihu a három eredeti vigasztalót is túlszárnyalva hosszú szenvedést kíván Jóbna, „Bár sokáig tartana Jób próbatétele”⁸, és az isten „...még nem büntetett meg eléggé haragjában”⁹. Ez utóbbi megállapítás Jób helyzetének ismeretében kínosan humorosnak hat. Viszolyogtató lehetett az is, hogy fiatal ember léteire fölényeskedő, kioktató hangot használ („Légy egy kis türelemmel; majd fölvilágosítlak”¹⁰) egy olyan közösségben, mely mindig is kikezdetlennek tekintette az öregebbek erkölcsi és szellemi tekintélyét. Negyedik szónoklatában Elihu az isten demiurgoszi hatalmát vonlatja fel Jób erkölcsi kételyeivel szemben („Ott voltál-e, amikor a felhőtakarót formálta”¹¹ stb.), vagyis a barátok korábbi, apologetikus érveinek ismételtetéséről áttér isten nemsokára felhangzó kozmikus érveinek megelőlegezésére.

Mint olyan ember, akit évtizedeken át kényszerűségből foglalkoztattak az igazság megírásának praktikus nehézségei, még ennél a feltételezett Elihu-trükknél is ravaszabbnak, sőt mi több: zseniálisabbnak tartom a *Jób könyvének* két másik trükkjét, mellyel a kerettörténet kedveskedik nekünk. A mű végén Jahve Jóbval szemben a barátait marasztalja el, akik pedig az ő világrendjét védelmezték. Ez a fordulat kicsavarja a vakbuzgóság kezéből a fegyvert, hiszen ki merné isten ellenében védeni az istent, és ki merné támadni azt, akinek maga Jahve adott igazat? A lázadás isteni jóváhagyásban részesül, sőt mi több, isteni jutalomban is. A

mennyei happy end a maga furfangos túlzásaival a *Tartuffe* és a *Koldusopera* szerzőit idézi emlékeztünkbe. Roppant jószágait Jób duplán kapja vissza, és újabb tíz gyereket nemz, ismét hét fiút és három leányzót – a szerző úgy tesz tehát, mintha a halott gyerekeket is visszakapná hiánytalanul. Mivel a korabeli zsidó gondolkodás nem ismerte a feltámadás gondolatát, az eltűnt happy end abszurditása – mintha új gyerekek születése eltörölhetné a halott gyerekek emlékét és megsemmisíthetné a miattuk érzett gyászt – Jób rehabilitációját a plebs számára megfoghatatlanul, és mindenki számára kimondhatatlanul ironikus felhangokkal spékeli meg.

De legfőbb ravaszágát a szerző a kerettörténet funkciójába csempészte be. Isten és a Sátán fogadása nem hagy kétséget afelől, hogy Jób egy presztízversengés áldozata, szenvedése tehát másról szól, mint a később kibontakozó világtörténelmi vita, majd Jahve grandiózus monológja. Szinte fel-foghatatlan, hogy a *Jób könyvével* foglalkozó kiváló és lelkiismeretes kutatások – legalábbis azok, amelyeket ismerek – nem vették figyelembe, hogy a Jób szenvedéssorozatának előfeltételeként ábrázolt fogadás pusztája ténye ironiával itatja át a vitázókat, sőt magának az istennek a pátoszát is. Jób szenvedésének nincs köze ahhoz, hogy bűnben élt-e – csakis azért szenved, mert fogadtak rá. Azért fogadhattak rá, mert ártatlan volt, tehát még megrontható, de ez a körülmény is eltörpül ahhoz képest, hogy tárggyá változott, pusztája téttel két magasabb erő „tartozik–követel” rubrikáiban. Minél megrendítőbb Jób nyomorúsága, minél mélyrehatóbb a kétségbeesése, minél lényegbevágóbb a vita, amelyet vigasztalóival a világrendről folytat, és végül minél nagyobb költői erővel indokolná Jahve, hogy tettei emberi nézőpontból nem ítéltelők meg, annál erősebben hat a kerettörténetben rejülő ironia: a szellemi, erkölcsi és metafizikai erők eme roppant feltornyosulása mögött egy metafizikai szempontból jelentékeny, de a történet összefüggésében mégiscsak piti fogadás rejlik, törpe egérke vajúdásából születnek az égbenyúló hegyek.

Az elmondottakból olyan következtetés felé is verhető híd, mely szerint a *Jób könyve* úgy nyerte el végérvényes formáját, hogy egy zseniális költő szövegeit egy zseniális szerkesztő-dramaturg a kor igényeinek megfelelően, de ezeket egyben ki is cselezve rendezte el. Az előbbi megalkotta a világirodalom legmagasabb csúcsait ostromló drámai költeményeket, az utóbbi pedig, hogy megmentse az ezekben felhalmozott keserű, lázadásra ösztönző tapasztalatokat, nehezen leleplezhető, ironikus struktúrába foglalta a mű legfőbb ihletőjét, a kétségbeesést. Elképzelhető, hogy ez a struktúra később állt össze, például a babiloni fogság elmúltával, egy konszolidációs időszakban, amikor az elviselhetetlen szenvedés történelmi emlékké halványult, és az emberek köznapi élményévé vált a happy end: az élet folytatódása, mintha a közös élmény, a hetven évig tartó fogság, ez az össznépi tragédia be se következett volna. Én azonban szívesebben képzelem el – és erre jogom van mindaddig, míg a tudományos kutatás sötétben tapogatózik –, hogy a költő és a szerkesztő ugyanaz a személy volt: a korlátlan kétségbeesés párosulhat józansággal, szerencsés alkatok szerencsés pilla-

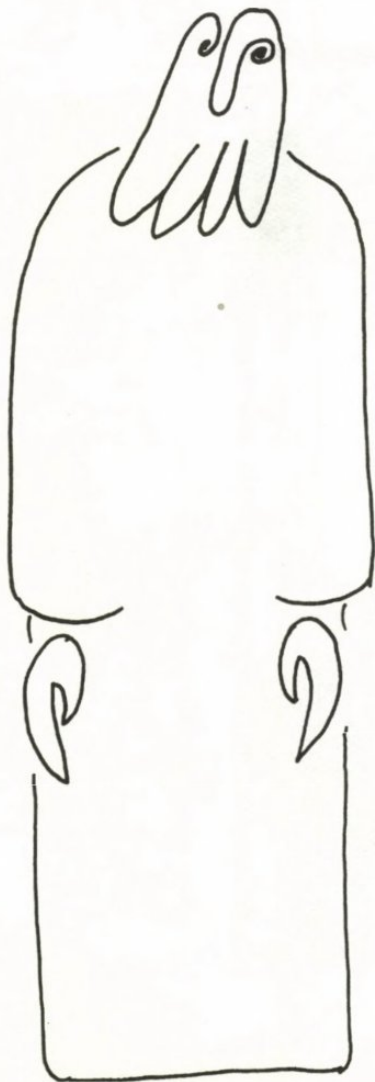
natokban találhatnak olyan kompromisszumot, mely kérelhetetlenebb a halálos tragédiáknál.

Csak kíváncsi író vagyok, és nem elmélyült szaktudós, ráadásul a gondolati kísérletek éppúgy vonzanak, mint a gyér számú tényekből levonható megbízható következtetések, és ezért megkockáztatom azt a feltételezést, hogy az a valaki, aki a *Jób könyvét* végleges formába öntötte, kétségektől gyötört férfiú volt, egy hitre kényszerített, teokratikus vonásokkal bővelkedő törzsi társadalomban. Valószínűleg jó okkal vitatta el feltételezhető kortársához, Aiszkhüloszhoz hasonlóan az istentől és világrendjétől az igazságosság attribútumát. De míg a *Leláncolt Prométheusz* szerzője politeista kultúrában egy félistennel mondhatta el, hogy *Nyíltan beszél: minden istent gyűlölök*, s ily módon isteni pátoszt adhatott az istenek elleni lázadásnak, addig névtelen zsidó kollégája csak elenyésző emberi dimenzióival, rejtőzködve és visszavonulásokra mindenkor készen lázadhathat a végtelen szellem ellen, mely az összes – más kortársi vallásokban külön-külön megtestesült – isteni attribútumok korlátlan hatalmú letéteményese volt.



„Türelmes szenvedő (Dulder) vagy héber Prométheusz” – kérdi Jóbrol szólva Ernst Bloch¹², és nem sokáig késlekedik a válasszal. Szerinte egy ősi népkönyv, melybe a nagy költő éppúgy beledolgozta mondandóját, mint Goethe a maga Faustját a vásári ponyvába, legyőzte a Jób szerzőjét, és „a legkeserűbb ember a legtürelmebbként jelenik meg előttünk”. A kerettörténet beletörődő, magát megadó Jóbja kioltja a mű prométheuszi pátoszát, a lázadás tüzét. A bibliai Prométheuszhoz – mondja Bloch – egyszerűen nem illik az alázatos elhallgatás, a „Kezemet a számra teszem”¹³ önfeladása.

Az eddigiekből kitetszik, hogy én a kerettörténetnek, melyet a szerző esetleg csakugyan egy korábbi, túró Jób történetéből emelt át, az adott összefüggésben ironikus funkciót tulajdonítok, így



Giovannini Kornél: Jób. Bábtery

hát az idézett mondatot is másként értelmezem. A benne foglalt mozdulat Jahve erőfitogtató első szónoklata után pusztán elhallgatást jelez, nem helyeslést. Jób – és kiváltképpen a költője – helyesen méri fel az erőviszonyokat. Könnyelműnek – nem pedig balgának – nevezi magát, amiért szóra nyitotta száját, és csak azt ígéri meg, hogy ezután kezét a szájára helyezve nem követ el ilyen hibát. Sőt még legutolsó szava is, Jahve második beszéde után, csak annyit ismer el, hogy saját szemével látta istent, hatalmát és erejét, és ezért visszavon mindent, és bűnbánatot tart porban és hamuban – nem azt mondja tehát, hogy isten érvei meggyőzték őt, hanem csupán azt, hogy semmit sem ért – „csodadolgok ezek nékem, és fel nem foghatom” őket¹⁴, amiből én ismét a költő hihetetlenül szubtilis művészi ravaszágára következtetek. (Művészi ravaszágnak nevezem, ha tekintélyuralmi időkben az őszinteség olyan formát vagy formulát talál, melyet az uralmon lévők sem kifogásolhatnak tekintélyük csorbítása nélkül.)

Egyébként Bloch is feltételezi, hogy a költő esetleg azért hallgattatta el a Jahvéval szembesült Jóbót, mert így könnyebben kerülhette el az eretnokség ódiáját; de nem veszi észre, hogy ezt a célját – legalábbis a szóban forgó esetben – engedmények nélkül érte el. Még egy epizódot említ: Jahve beszédét a viharban, mely esetleg szintén azt a célt szolgálta, hogy eltakarja a költő eretnokségét. Szerintem ennek a beszédnek más oka, célja, funkciója van. Jób világgá kiáltotta lázongó, kétségbeesett kételyeit, és felszólította a Mindenható, hogy adjon választ, cáfolja meg őt. Ez volt az a pillanat, melynek meg kellett törnie Jahve halálos hallgatását – ellenkező esetben ugyanis azt kellene hinnünk, hogy nincs a raktáron isteni válasz. De mit válaszolhatott volna Jahve arra a vádra, hogy velejég igazságtalan világot alkotott, melyben egyformán öl meg ártatlant és gonoszt, kineveti a bűntelenek megpróbáltatását, és miközben a jó emberek és a szegények élete merő kinszenvedés, a bűnösök magas kort érnek meg, bőségben, békességben, és még haláluk is gyötrelmek nélküli? Ezekre a vádakra kétezérszáz évvel ezelőtt éppúgy nem termelt teológiai szempontból megnyugtató cáfolat, mint ma. Jób költője a vigasztaló barátok színvonalára szállította volna le Jahvét, ha azt a szokványos hazugságot adta volna a szájára, miszerint végeredményben a látszat ellenére mindenki azt a sorsot kapja, amelyet megérdemel. Jahve már csak azért sem mondhatta ezt Jóbna, mert ha a költemény többi szereplője talán nem is, de ők ketten pontosan tudták, hogy nincs kötelező erejű összefüggés sors és érdem között. Ha viszont nem felelhetett a morális természetű vádakra a morál érveivel, másrészt felelnie kellett, hogy ne maradjon vesztesként a poronban, akkor a transzcendencia emberi aggyal felfoghatatlan, tehát cáfolhatatlan hatalmához kellett folyamodnia. Meg kellett például kérdeznie Jóbtól, hogy ő is alapot tudott volna-e vetni a Földnek, ő volt-e az, aki kijelölte a hajnal helyét, és így tovább. Bloch lehetségesnek – bár ekkora költő esetében fölöttébb valószínűtlennek – tartja, hogy a szerzőt két összeegyeztethetetlen gondolat ihlette: a lázadó-humánus, és az emberfölötti, kozmikus eszme. Én azonban úgy vélem, hogy a két gondolat egymásból következik. Jób vádjaira Jahve csak azt felelhet, amit felelt. Objektíve ebben rejlik némi humor. Ha azt mondom valakinek, hogy megerőszkolta az édesanyját, és ez a valaki azt feleli, hogy ő velem ellentétben egy tonnát is játszva kinyom, és ötszáz méterre dobja a kalapácsot, akkor az én viszontválaszom csak az értetlenség és a hallgatás lehet. A Jób szerzője ezt természetesen nem így élte át. Két alapvető élménye: a világrend igazságtalansága és a Teremtő mérhetetlen hatalma között nem bírt összefüggést találni. Kozmikus képeinek költői ereje azért vetekedhet Jób humánus képeinek költésze-

tével, mert mindkettő őszinte megrendülésből fakad. Így keletkezhet az a látszat, hogy esetleg két egymással összeegyeztethetetlen világnézet rendezkedett be társbérleti alapon egy nagy költemény fedele alatt. Én azonban úgy vélem, hogy Jób humánus lázadásában és Jahve kozmikus kérdésében ugyanaz a kétségbeesett tanácstalanság nyilatkozik meg. Ezért gondolom, hogy Jahve beszéde a viharban nem valamiféle eretnokség leplezésére szolgált, és nem is filozófiai önellentmondásra vall – a világgözü szerzője csak a témában és a saját lelkében rejlő költői logika sugallatát követte.



E fejezet elején azt képzeltem, hogy írása közben összegyűjtök némi bátorságot, és belebújok a *Jób könyv* elképzelt szerzőjének bőrébe. Ez a biztos bukással kecsesgető, izgalmas kísérlet későbbre marad. Hogy kiterjek előle, vitába bonyolódtam Bloch zseniális elemzésének egy-két részlet-megállapításával, holott alapgondolatával egyetérték. Jób az Ótestamentum Prométheusza, a szociális igazság szószólója a zsarnok isten ellenében, olyan vallási-papi szempontból túrhetetlen szellemiségű hős, hogy trükkök, betoldások, szövegrontások, félremagyarázások és félrefordítások egész sorával kellett elfogadhatóvá szelődíteni. Bloch szerint Jób mély lázadásának keresztény-egyházi harmonikussá tételéhez nagyban hozzájárult Luther bibliafordítása. A legérdekesebb példa erre – noha itt Luther egy régebbi hagyományt követett, a Vulgáta hivatalos, latin szövegét – ez a sokat idézett kitétel: „Mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll”.¹⁵ Eltekintve attól, hogy a kereszténység a „Megváltó” szónak olyan speciális, Krisztushoz kapcsolódó jelentést adott, mely az Ótestamentum szellemétől természetesen idegen volt, Bloch szerint, aki egy seereg protestáns teológusra és Ótestamentum-kutató filológusra hivatkozik, a goél szó nem megváltót jelentett, hanem valamely meggyilkolt ember bosszúállásra kötelezett legközelebbi vérokonát és örökösét. Ugyanezt a szót használja Mózes is, mondván: „A vérbosszuló rokon ölje meg a gyilkost; mihelyt találkozik vele, ölje meg azt.”¹⁶ A „megváltó” szó isteni bocsánatot sugall, jóvátételt és üdvözülést; a „vérbosszuló” szó viszont azt a kérdést veti fel, hogy kin áll bosszút az erre kötelezett rokon. Ki okozta Jób szenvedését és halálát? „A barát, akit Jób keres, a rokon, a bosszúálló nem lehet az a Jahve, aki ellen Jób bosszúra hív fel”¹⁷: Blochnak ez a könyörtelen megállapítása – melynek filológiai megalapozottságáról nem lehet hitelt érdemlő véleményem –, számos más elemzésével együtt pompásan érzékelteti, mennyi szellemet, ízlést, élelemjűsűséget fordítanak a megszentelt hagyományok és hatalmas intézmények kifinomult védelmezői arra, hogy a vadvizeket általuk ázott mederbe tereljék, mégpedig úgy, hogy az ár a biztos partok közt, a lázongásra hajlók lelkiismeretét megnyugtató, vadvíz módjára zubogjon továbbra is.

JEGYZETEK

- 1 Vom Geist der Ebräischen Poesie, Johann Gottlieb Herder Sämtliche Werke, 11. kötet, 1967, 305. o.
- 2 Marvin H. Pope: Job, New York, 1965, XLI o.
- 3 Claus Westermann: Das Aufbau des Buches Hiob, Stuttgart, 1977, 133 o.
- 4 Marvin H. Pope: Job, New York, 1965, 247 o.
- 5 Jób Könyve, 36/4
- 6 Jób Könyve, 37/24
- 7 Jób Könyve, 34/19
- 8 Jób Könyve, 34/36
- 9 Jób Könyve, 35/15
- 10 Jób Könyve, 36/2
- 11 Jób Könyve, 37/18
- 12 Atheismus in Christentum, Frankfurt/M, 1973, 128 o.
- 13 Uo., 124 o.
- 14 Jób Könyve, 42/3
- 15 Jób Könyve, 19/25
- 16 4 Mózes, 35/19
- 17 Bloch, i.m., 126 o.