

művészet

SZILÁGYI ÁKOS

A Hely helye

FRIGYLÁDA ÉS IKON

A vallási világállapot egyik legtömörebb és legszemléletesebb meghatározása így hangzik: *Isten a Hely*. Martin Buber idézi fel ezt a meghatározást az általa összegyűjtött *Haszid történetek* egyikében, megjegyezve, hogy a „Mákóm” (héberül: „hely”) *a világot átfogó Isten* elnevezése a *Biblia* (tehát a Teremtés) utáni időkből. Maga a rövid történet így hangzik: „Megkérdezték Pinhász rabbit: – Miért nevezik Istent Helynek? Természetesen a világ helye ő, de akkor úgy is kellene hívni, nem pedig egyszerűen helynek. Ő így válaszolt: – Az embernek Istenbe kell behatolnia, hogy Isten körülvegye és a helye legyen.”¹ Az idézett *szöveghely* az ember helye és helyzete felől határozza meg Istent mint *a* Helyet. Az ember helye a világban – a legjobb hely is – *nem-hely*: semmi, fekete lyuk, az embert elnyelő sírgödör. Az embernek *csak* Istenben lehet helye (régiesen: lakozása), tehát akkor él *helyesen* – igaz módon –, ha a nem-helyről a Hely felé igyekszik, a világ jobbnál jobb helyei helyett *a* Helyet választja. Neki kell igyekeznie, mert nem a Hely jön érte, hanem ő kell, elmenjen a Helyre, belső, szellemi útra kelve, hogy a Hely körülvegye és a helye legyen. Ez azonban azt is jelenti – teljes összhangban a haszidizmus külső közvetítéseket, intézményeket kikapcsoló misztikus irányultságával –, hogy a Helynek nincs szüksége *saját helyre*, kikutatott helyre, a megnyilatkozás vagy találkozás helyére, a világ nem-helyeitől elválasztott (azaz *szent*) helyre: templomra, szentélyre, szentek szentjére. Isten mint a Hely bárhol és bármikor adott, ha adott az Istennel egyesülni vágyó és egyesülni kész ember, aki maga képes úgy alakítani benső szellemi terét, hogy a Hely helye – egyfajta láthatatlan templom – legyen. A haszidizmus – a judaizmusnak ez a misztikus reformációja – végső soron ugyanabból indul ki, mint az intézményesült rabbinikus felfogás: a Templomot (a Második Templomot) – a szentek szentjével és a frigylárával, a találkozás helyével együtt – Jeruzsálemben lerombolták, következésképpen a zsidóságnak nincsen temploma: De mert a zsinagógák csupán imaházak, a Templomot – Láthatatlan Templomként – kinek-kinek magának kell felépítenie saját bensőjében.

I.

78

Isten mint *a* Hely képzetének *elvontsága* megfelel a monoteizmus Isten-fogalmának. A Hely elgondolható, de nem látható. A Hely fényessége elvonulhat a hívő szeme előtt, hangja is lehet, meg is szólalhat, de nem ölthet elkülönült, határolt,

látható alakot a térben. Nem az anyagi tér alakzata, amely leválaszthatatlan arról, ami kitölti. A Hely felfoghatatlan és kiábrázolhatatlan. Csak neve lehet (az istennév kérdésére még visszatérek). A Hely saját kiábrázolását mindjárt első kőbe írt parancsolatával meg is tiltja. Csak az élő Isten – az eleven, láthatatlan szellemi tér – létezik, az önálló életre kelő, *helyére* – abszurd módon: a Hely helyére – tolakvó, őt elfedő, beárnyékoló, meghazudtoló másolatok, képek, közvetítések: bálványistenek. Hangsúlyoznám, hogy a vallási világállapot varázsa alatt álló Hely *élő tér volt*, lüktető és eleven lény, szemben a modernitás kiüresedett, „varázstalanodott”, üres tartályként felfogott *halott terével*, melyet a két világállapot határán álló, a – még nem „Isten halálának” nevezett – dermesztő ürességtől megrettent Blaise Pascal a francia nyelv legszebb hangzású mondatával így jellemezett: „Le silence éternel de ces espaces infinis, m'effraie.” („E végtelen terek örök hallgatása, megrettent engem.”)

De az Egy-Istennek, *a* Helynek volt és lehetett helye az ókori judaizmus világában és ez a minden más helytől elválasztott, tehát szent hely a Templom volt. Az Egyetlennek ez az *egyetlen helye* lehetett csupán (kezdetben a Szent Sátorban, majd a jeruzsálemi Templomban), és ez is – Isten Mózesnek adott részletes utasításai, tehát isteni terv szerint – kialakítva, mindenféle istenképmás nélkül (éles ellentétben az egyiptomi, görög, római templomokkal, amelyek kultikus középpontjában egyik vagy másik, olykor az összes elismert isten képe állt). A szóban forgó hely egy *üres, a Helynek kibagyott hely volt* a kínai ládika szerűen egymásba illeszkedő szakrális terek középpontjában. A Szent Sátor terének kiképzését megőrző jeruzsálemi Templom szakrális terében az avatatlanok szeme elől kárpittal takart *szentek szentjében* (értsd: a legszentebb helyen) nem istenkép, hanem *képtelen módon, de láthatóan* egy láda (*teba, kibótosz, kovcseg*) állt (Frigyláda, Szövetség Ládája, Bizonyosság Ládája), Engesztelő Táblának (Könyörülőhelynek, Propitiatorumnak) nevezett fedelén pedig a két kerub közötti helyen találkozhatott és beszélhetett népével Isten. Ez a helye *a* Hely kegyelemszerű aláereszkedésének és megnyilatkozásának, amit persze már semmiféle mágikus praktikával nem lehetett „pogány módra” kieszközölni vagy kikényszeríteni. A *látható térbeli* Templom szent tere, mely a szentek szentjét és benne a Szövetség Ládáját körülölelte, csak *ennyiben* válhatott a Hely helyévé, Isten hajlékává, kitüntetett ponttá – ugróponttá – az anyagi térben.

A Helynek – a fölfoghatatlan, fölmérhetetlen, körülírhatatlan, megnevezhetetlen, kiábrázolhatatlan Istennek – az Ószövetségben is helyet *kellett* találnia a világban, hogy a világ fiai kapcsolatba kerülhessenek és maradhassanak vele. Ő maga nyilatkoztatja ki: „*Lakóhelyet* választok köztetek, és nem vetlek el benneteket. Közöttetek fogok élni, Istenetek lesztek, ti meg a népem lesztek” (Lev 26 11–12)². Ám a Hely *lakozásának* helye nem lehet akárhol, nem jelölheti ki akárki: neki magának kell megmutatnia és megalkotnia lakozásának *helyét*: ez a hely – a Hely helye – a templom, a szent hely, a szakrális tér, amely *minőségileg tér el* a közönséges tértől, nem folytatása annak, hanem szakadás ebben a térben: *abszolút más tér*, másként épül fel, mások a törvényei, másként kell mozogni benne. A szent tér vagy a szent tere mindig a közönséges térből történő kihasítással, leválasztással jön létre. A „szent” a héberben – kadós, kadód – ezt is jelenti: kihasított, kivágott, ahogyan a

görögben is a szent hely a *temenosz* isteneknek, királyoknak, hősöknek kihalított föld, kerület, liget (a szó a *temno* igéből képződik, melynek legfontosabb jelentése: kivág, leszel, körülhatárol, kihalított, határt szab). Ennek megfelelően e kihalított és ezáltal szentté vált térbe – a Hely helyére – belépni sem lehet akárhogyan, akármikor, akárhány, szigorú szabályok határolják el a térbeli világ egészétől. Ezért is vezetnek vissza a szent teret, kialakításának rendjét Isten parancsára, akaratára és bölcsességére. Mai szemmel olvasva zavarbaejtő, már-már groteszk hatású az a minden részletre kiterjedő aprólékosság, amellyel Mózesről az Úr a Szent Sátor, a sátor felszerelését, mindenekelőtt a frigyládát mintegy „megrendeli”, aztán mindezt még egyszer nyomatékosan elismétli Mózesnek, amikor kivitelezőjét, Becaleelt és segítőtjét Oholiábot is megnevezi: „s megáldottam kellő hozzáértéssel, hogy mindent kivitelezzen, amit neked parancsoltam: a találkozás sátrát, a bizonyosság ládáját, és rajta az engesztelés tábláját, s a sátor minden más berendezését, vagyis az asztalt felszerelésével, az arany mécsstartót minden hozzávalójával, továbbá az illatáldozat oltárát, valamint az égőáldozat oltárát minden kellékével, a medencét talapzatával, a díszruhákat – azaz Áron főpap ruháit és fainak a papi szolgálathoz ruháit –, a kenetet és az illatszert a szentély számára. *Mindent úgy kell megcsinálni, ahogy neked megparancsoltam.*” (Kiv 31, 6–11 – Kiemelés: Sz.Á.) A tér és a tárgy szentségét csak az örök isteni minta rituális megismétlése, tehát a teljes, a lényegi azonosság szavatolhatja, márpedig ennek az Égből kell jönnie, csak Isten szavának vagy előzetes tervének leképezése lehet, különben a hely nem válhatna szentté és így a Hely helyévé.

De a Láda nem attól lesz szentté, hogy benne vannak elhelyezve a frigytáblák. A szentség ilyen felfogása az érintésereklje logikáját követné: az isteni szentséggel átitatott anyagi-tárgyi lét bármit szentesít vagy legalábbis szent erejében részesít, amivel érintkezik. A judaizmustól (miként a Képtől a Hanghoz, a Külsőtől a Belsőhöz – a „Tegyétek a szemeteket a fületekbe!” lutheri intenciója³ jegyében – viszsztatérő reformációtól is) idegen az erekljekultusz (de még ezen belül is különös-képp a testereklje kultusza). Ahol az istenképet mint az Isten és ember közötti külső, anyagi közvetítést tagadják, ott szükségképpen tagadás alá kerül a hasonló-képp közvetítő funkcióval felruházott érintés- és a testereklje is. A zsidó hagyományban nem létezik olyan, hogy az elveszett vagy megsemmisült frigyláda „megtalált”, „előkerült” darabkái erekljeként tisztelnék, ilyen-olyan kegytárgyakba varrnák, érintése pedig gyógyító hatással járna. A látható, tapintható anyagi-testi közvetítések a tisztán szellemi kapcsolat útjában állnak, ezért le kell rombolni őket. Ugyanakkor a képtilalom az Ószövetségben sem vonatkozik a *szellemi közvetítőkre*, mint amilyenek az angyalok. Isten – az Abszolútum, a Hely – közvetlen megnyilatkozása, közvetlen világba lépése (anélkül, hogy a világ megsemmisülne), teológiailag fölöttébb problematikus. A tisztán szellemi Isten megnyilatkozásának, megmutatkozásának *közvetítései* is csak tisztán szellemi lények lehetnek. Nem közvetlenül Isten beszél az Ószövetségben sem, szavai ugyanis angyalok.

A Hely elhelyezésének (vagy elhelyezkedésének) problémája abban áll, hol helyezhető el a világ határolt anyagi terében a határtalan Isten, illetve az Ő kőtáblák nyilatkozott és ettől kezdve a világban eleven és hatékony erőként jelenlévő Igéje? Az ember – józan észére, tervező képességére, ügyes kezére, mes-

terségbeli tudására hagyatkozva – nem mondhatja meg, hol legyen a Hely helye – a Szent helye, a Találkozás Helye –, ezt a helyet a profán tértől *csakis* maga a Szent Isten, az isteni gondviselés, szent sugallat választhatja le, különítheti el vagy írhatja körül, hasíthatja ki. A Hely helye – a Szent helye – nem lehet bárhol, hanem *csakis* itt vagy *csakis* ott, ezt azonban emberi belátás vagy számítás nem jelölheti ki.⁴ Ahhoz tehát, hogy a Helynek az anyagi világban, a fizikai térben helye lehessen, Istennek magának kell megalkotnia ezt a helyet (az egyes ember és a közösség láthatatlan belső lelki terében már az emberre vár ugyanez a feladat: neki kell létrehoznia a helyet, benne kell létrejönnie a láthatatlan templomnak, a szentélynek, a találkozás helyének). A rész-egész viszonyon, egyszersmind az érintkezésen alapuló szent ereklye logikájának ez tehát éppen a fordítottja: a szentség – ez esetben a frigytáblák – elhelyezéséhez szent helyet kell alkotni és erre csak Isten – pontosabban Isten Szava – lehet képes. Az intenciók, a részletes előírások nem önmagukban érdekesek, hanem azért, mert éppúgy Isten szava állítja elő (teremti, létesíti) őket, mint az egész világot, magukat a frigytáblákat is. De sem a frigyláda, sem a frigytáblák, sem a találkozás sátra nem istenképek. A Láda, ha mégoly szent is, szemmel láthatóan nem istenkép. Szentsége nem azon alapul, hogy érintkezett a Szenttel, az isteni erővel, a benne elhelyezett szent frigytáblák révén. A frigyláda Isten Igéjének/Szavának őrzőhelye, fedele pedig afféle „leszálló pálya”: Isten aláereszkedésének és lakozásának – az Izráel fiaival való találkozásnak – a helye. Mert Isten nem mindig van itt jelen, csak ha találkozni akar az ő népével, ha beszélni, parancsolni, számonkérni, fenyegetni akar. A szellemi kapcsolatot az abszolút szellemi létezővel csak szellemi módon lehet felvenni: nem képével, hanem szavával; nem szemlélve őt, hanem beszélve vele. A Láda egyfelől bizonyossága az egyszerű Szövetségkötésnek és bizonyossága a szövetséghez való hűségnek is, másfelől viszont állandó készenlét a kapcsolat felvételére, a találkozásra.

A döntő különbség az őszövetségi Hely helye és az újszövetségi Hely helye között, hogy előbbi a *hallható* Hang helye,⁵ utóbbi pedig a *látható* Képé;⁶ előbbi a megnyilatkozás helye, utóbbi pedig a láthatóvá válásé, a megtestesülésé és az eucharisztikus communióban az Isten testében való részesülésé. Még tovább: „Az Úr szemtől szemben *beszélt* Mózesrel, ahogy az ember a barátjával beszél” (Kiv 33, 11), *de arcát, tehát magát Istent nem láthatta*. Mikor azt kérte tőle, engedje, hadd lássa dicsőségét, a válasz így hangzott: „Megteszem, hogy elvonul előtted egész fényességem, és *kimondom előtted a Jahve nevet*. (...) *De arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon*.” (Kiv 33, 20). Az őszövetségi Templom – a Hely helye – a Név temploma, amennyiben Isten „a” Név (tehát nem „a” Név viselője, hanem *maga a Név*: ennél hívebben egy teljesen szellemi, „kép-telen” Isten képzetét aligha lehetett volna meggyökereztetni egy „kép-imádás” felé hajló ókori pásztornépben). A Névben láthatatlanul, de hallhatóan az isteni lényeg összpontosul. A *kimondhatatlan* (szájra vehetetlen) Név (a tetragrammaton: a Jod-Hé-Váv-Hé⁷), mint maga Isten számára hasítanak ki a térből szent helyet, építik fel számára a Találkozás Sátrát, majd a Templomot Jeruzsálemben. Isten önmegmutatása – a Mózes osztályrészéül jutott legnagyobb kegyelem – a judaizmusban a fényesség látásáig és az önközlésig: *a Jahve név kimondásáig* mehet el.⁸ „Mózes ezt mondta Istennek: »Ha megérkezem Izrael fiaimhoz és így szó-

lok hozzájuk: Atyáitok Istene küldött, akkor majd megkérdezik: mi a neve? – mit feleljek erre?« Isten ezt válaszolta: »Én vagyok, aki vagyok.« [Korábbi fordításban: Én vagyok az »Aki vagyok«. – Sz.Á.] Azután folytatta: »Így beszélj Izrael fiaihoz: Aki van, az küldött engem hozzátok.« [Korábbi fordításban: a »Vagyok« küldött engem hozzátok. – Sz.Á.] Azután még ezt mondta Isten Mózesnek: »Jahve [Korábbi fordításban: Az »Aki Van« – Sz.Á.], atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene küldött hozzátok. Ez az én nevem minden időkre, s így kell neveznetek [szó szerint: »ez az én emlékem« – Sz.Á.] nemzedékről nemzedékre.«» [Kiv 3, 13–15] Nem névteológiai, még kevésbé névfilozófiai okai vannak annak, hogy Mózeszel beszélgetve Isten „Az, Aki van”-ként nevezi meg magát. A létezés teljességét magába ölelő különös név ugyanis azt is magában foglalja, hogy ha Ő az, aki Van, akkor *a többi úgynevezett istenek nincsenek – üres, erőilen bálványképek csupán*, nincs létük, mert egyedül Isten a Lét (Isten a Hely).

Hasonló okból szerepel a Krisztust mennyei méltóságában bemutató *Majestas Domini* (*Szpasz v szilab*, *Szpasz na presztole*, *Sztrasnij Szud*) és *Pantokrátor* (*Vszjegyerzsityel*) típusú ikonokon is a tetragrammaton görög fordítása: *Ho On – Az, aki van, a Létező Lét*. Tehát a Krisztus-ikon – lévén a megtestesült Ige, és ezáltal a Fiúban láthatóvá vált Atya képe – nem bálványkép és nem pusztán művészi kiábrázolás vagy illusztráció, hanem a Létező Lét – a Testet Öltött Hely – megjelenése, méghozzá funkcionálisan ugyanott, ahol az ószövetségi Isten jelent meg: a kerubok között, a Frigyláda (*teba*, *kibótosz*, *kovcseg*) fedelén.

A mennyekben trónoló Krisztust is az angyali karok veszik közre (közelebből a Pseudo-Dionüsziosz angyaltanában⁹ szereplő első angyali rend karai: a szeráfok, kerubok és trónusok), és a *Majestas Domini* orosz megfelelője, a *Szpasz v szilab* jelentése is ez: az Üdvözítő/Szabadító (*Szpaszityel*, *Lütrótész*, *Salvator*) az angyali erők (*dünamisz*) között Szavaoth-ként, vagyis a Mennyei Seregek Uraként jelenik meg.¹⁰ A Pantokrátor Krisztus alakjában mintha a láthatatlan Atya-Isten jelenne meg Krisztus vonásaival. Krisztus és a Szavaoth Deus alakjának egyesítése a Pantokrátor arcának méltóságteljesen szigorú, már-már haragos jelleget kölcsönöz. Hogy mit is jelent az Isten a Hely újszövetségi átalakulása Krisztus a Helyé, jól mutatja ugyanennek az ikonográfiai típusnak egy másik, ritka elnevezése a *Vszeobjemljuscij Hrisztosz*: Minden magába ölelő vagy Mindent Átfogó Krisztus.

Bizáncban a Pantokrátor (Mindenható) Krisztust mennyei trónuson ülve, mint a világegyetem imperátorát ábrázolták, kezében nyitott Evangéliumos-könyvvel, amelynek oldalain az *alfa* és az *omega* betűk láthatók, ami a Jelenések könyvének 1, 8 szavaira megy vissza: „Én vagyok az alfa és az ómega (a kezdet és a vég) – mondja az Úr, az Isten, aki van, aki volt és aki eljön, a Mindenható”. Az órosz ikonokon az úgynevezett mennyei szegleten (*nyebesznij szegment*)¹¹ ábrázolták a Pantokrátort (Mindenhatót), amint *kerubokon ül* (kerubok alkotják eleven mennyei trónusát), arca Jézus Krisztusé, ám a Seregek Ura (Szavaoth) őszbe csavardott haját viseli. Ikonográfiailag ez a *Vethij Gyenyymi*, az *Ősöreg* alakjának felel meg. A *Vethij Gyenyymi* önálló ikonográfiai típusként is megjelenik: egy őszbecsavarodott aggastyán alakjában, aki azonban a Megváltó jellegzetes öltözékét viseli, feje körül kereszties dicsfényvel és kezében könyvtekerccsel. A *Vethij Gyenyymi* (egyházi szlávról mai oroszra fordítva: vecsnij dnyámi) az ószövetségi Dániel pró-

féta látomásában jelenik meg. A Septuagintában *Palaiosz Hémeron*; a Vulgatában *Antiquus Dierum*, ami azt jelenti, hogy időtlen, örök időktől fogva való, olyasvalaki, akinek nincsen sem kezdete sem vége. Magyarul *Ősöregnek* nevezi az új katolikus *Biblia*-fordítás. Gyakran tévesen az Atya-Isten hüposztázisának kiábrázolásként fogják fel, ami az Atya isteni személyére vonatkozó ortodox ábrázolási tilalom megszegését jelentené. Valójában nem az Atya ikonját, hanem Jézus Krisztus ószövetségi előképét (tüposzát) kell látnunk benne, amely Dániel eszkatológikus látomására megy vissza: „Létének nincsen sem kezdete, sem vége” (Dán 7, 9) Dániel könyvében külön alcím emeli ki a mai magyar fordításban a látomás lényegét: „*Látomás az Ősöregről és az emberfiáról.*” Mind a szokatlan ikonográfiai típus külső leírását, mind a Krisztusra, az emberfia eljövetelére vonatkozó próféciát megtaláljuk a szövegben: „*Amint néztem, egyszer csak trónokat állítottak fel, és az Ősöreg leült. Rubája fehér volt, mint a hó, fején a baj tiszta, mint a gyapjú. Trónja lobogó lángból volt, kerekai meg izzó parázsból. Tűzfolyó eredt belőle és folyt tovább. Ezerszer ezren szolgáltak neki, és tízezerszer tízezren álltak előtte. Ítéletet tartottak és felnyitották a könyveket.* (Dán 7, 9): „*Láttam az éjjeli látomásban, hogy íme, az ég felbőin valaki közeledik. Olyan volt, mint az Emberfia. Amikor az Ősöreghez ért, színe elé vezették. Hatalmat, méltóságot és királyságot adott neki. Minden népnek, nemzetnek és nyelvnek neki kellett szolgálnia. Hatalma örök hatalom volt, amely nem enyészik el soha, és királysága nem megy veszendőbe.*” (Dán 9, 13) A Dániel látomásán alapuló ikonográfiai alak (*Vethij Denymi, Palaiosz Hémeron*) tehát nem az Atya-Isten ikonja, hanem a megtestesült Fiú-Isten – Jézus Krisztus – egyik ószövetségi előképe (félreérthetetlenül utal erre a keresztes dicsfény is feje körül, amely kizárólag a megtestesült Fiút illeti meg). Jézus másik – Izajás jövendölésén alapuló – ószövetségi tüposza, Emmanuel – egy serdülő fiú – alakjában mutatja őt. Tehát az Ősöreg (Vethij Gyenyimi) és Jézus Krisztus egy és ugyanazon isteni személynek – az Ige-Isten, a Fiú-Isten hüposztázisának – felel meg. Egyetlen liturgikus szöveg sincs, amelyben Dániel prófétai látomását, vagy a „Vethij Gyenyimi” feliratot az Atyára vonatkoztatnák. Ikonon csak úgy jelenhet meg az Atya alakja, mint aki a Fiúban vált láthatóvá: az Ószövetségben az Ősöreg (Vethij Gyenyimi) és a serdülő ifjú (Emmanuel) tüposzában, az Újszövetségben pedig a megtestesült Fiúban, Jézus Krisztusban. Az *Otyecsesztvo (Paternitas)* nevű kései Szentháromság-ikon ikonográfiáját is ezzel összhangban kell értelmeznünk: az Atya-Isten hüposztázisa a megtestesült Fiú ószövetségi előképében, tehát az Ősöreg (*Vethij dnyami, Palaiosz Hémeron*) alakjában válik láthatóvá, míg a Fiú-Isten a maga hús-vér testet öltött újszövetségi valóságában, Jézus Krisztus személyében. Úgy is fogalmazhatunk, hogy *ikonográfiailag* így oldották fel az Atya képének kiábrázolására vonatkozó ortodox képteológiai tilalmat.

Az ortodox keresztény *ikon* mint a Hely helye és az ószövetségi Frigyláda mint a Hely helye közötti kapcsolatot jelzi az ikontábla szegélyei alatti bemélyedő képfelület neve is, ahol a tulajdonképpeni kép megjelenik: *kovcseg*, vagyis Frigyláda – vagyis a Hely helye.

De van még egy szembeötlő – a szakirodalomban eddig tudtommal teljesen figyelmen kívül hagyott – megfelelés a Frigyláda fedele – az Engesztelés Táblája – és az ikon között. Az Engesztelés Táblája, amelyet a már említett két kerub ortal-

maz – az isteni intencióknak megfelelően – *aranylemezzel van befödve* és éppen ez az a hely, ahol Isten megjelenik, Isten lakozásának helye, másként: Jahve trónja vagy lábának zsámolya: „Így a kerubokon trónoló Jahve (1Sám 4,4; Zsolt 80,2) lábát igéin nyugtatja”¹² (mármint a Frigylárában elhelyezett kőtáblákra írt igéin), márpedig az ikonon az *istenkép* – mint a láthatóvá vált Isten valóságos megjelenése – éppen ilyen, a nem-teremtett isteni fényt szimbolizáló aranyhátterből bontakozik ki (magát ezt a háttérrel az előkészített táblára hajszálvékonyan föl vitt aranylemezek biztosítják). Ezért mondja Pavel Florenszkij, hogy „az ikont fényre festik”¹³ és hogy az arany fénye az ikon szempontjából normatív, amennyiben ilyen szín a színskálán, a természetes színek között nem létezik, vagyis az arany *a színek színe és színek fölötti szín, az igazi realitás* – transzcendens világ – színe, amely megnyitja Isten megjelenése előtt az utat. Tegyük hozzá ehhez, hogy a Frigyláda a Templom felépítésével veszített közvetlen jelentőségéből, az aranylemezzel befedett, kerubos Engesztelés Táblája azonban olyannyira nem, hogy a második Templomban a Szentek Szentjében a Ládát Fedele helyettesítette, lényegében egy olyan fatábla, amelyet aranylemez borított, csak a tábla közepén, a kétfelől szárnyas keruboktól közrefogott helyen semmiféle kép nem volt látható, ez egyedül az Élő Isten megjelenésének a helye volt. Akár egy készülő ikon az előkészület fázisában, amikor még csak az aranyfelület fénye látható (de itt még ez is kontúrok nélkül), ami nem is lehet másként, hiszen az Ószövetségben az Élő Isten – a Hely – még csak az elvont fényességig vált láthatóvá, a megtestesülés még absztrakt lét-lehetőségként sem fogalmazódhatott meg, Isten nem emelkedett ki alakként a nem-teremtett fény özönéből, a megtestesülés pedig mindig is botrány maradt a judaizmusban (másként, de ugyancsak botrány a görögök számára is).

Természetesen nem azt kívánom állítani, hogy az Engesztelő Tábla, akár e kései – a Ládáról levált – formájában valamiféle ikon volt, de az már – az Ószövetséget tipológiailag az Újszövetség tükrében láttató bizánci teológia ismeretében – bízvást állítható, hogy az ortodox ikonteológia nagyon is tudatosan nyúlt vissza a Frigylárához, különösképpen pedig annak fedeléhez, hiszen az ikontáblán látható képet nem Isten kiábrázolásaként, hanem *Isten, a Megtestesült Ige-Isten megjelenéseként* – a Találkozás Helyeként – értelmezték, egyszersmind olyan helyként, ahová a hívő meghívást kapott és ahová az imádságos szemlélődés útján be is léphet (a tulajdonképpeni belépést a liturgia középpontjában álló eucharisztikus részesülés jelentette, mivel Isten mint Test, de Feltámadott Test, vált merőben új értelemben *a Hellyé*).

II

Az Ószövetség magát *proklamáló* Istenének (a Helynek mint Hangnak és Névnek) a helye a Frigyláda fedele; az Újszövetség magát *manifesztáló* Istenének (a Helynek mint látható Testnek és Személynek) helye az eucharisztikus adományokban (a testvé és vérévé átlényegült borban és kenyérben) van, de a keleti kereszténységben ezenkívül – ha nem is lényege szerint, de megjelenésében – a szent képben, az ikonban is.¹⁴

Mivel azonban az Újszövetségben Isten (*a Hely*) nem egyszerűen megjelenik valamely szent helyen, hanem valóságosan testté is válik, ahhoz, hogy ez – már-

mint az inkarnáció – megtörténhessen, egy éppannyira valóságos *másik testre*, egy anyai test helyére, bizonyos értelemben itt is a találkozás – az isteni és emberi természet találkozásának – helyére van szükség. Ismeretes módon ez a hely – a Hely helye – az Újszövetségben az Istenszülő szűzi (vagyis szent, hiszen semmilyen profánnal, érzékivel, tisztátalannal nem érintkező) méhe, ahol a megárnnyékolást (obumbratio) követően a szeplőtelen fogantatás (conceptio immaculata) megtörténik és ahol az áldott gyümölcs (benedictus fructus), vagyis az istenember megérlelődik és hús-vér emberi lényként világra jön.

A „hely” szót ebben az összefüggésben talán pontosabb volna „térként” fordítani. A görög „khóra” (tér) szó e jelentésében már Platón *Timaios* szájában szerepel a világot létesítő alapfogalmak egyikeként. Hogy mit jelenthet Isten mint khóra, jól mutatja a nevezetes konstantinápolyi Khóra kolostortemplom (Kharie Dzsámi) bejárata fölött, valamint a szentélyrekesztőn nyugat-keleti irányban egymás mellé helyezett, különféle típusú Istenszülő-ikonok sorozata, melyek mindegyikén Mária látható, karján a kisdeddal és mindegyik alatt ugyanazzal a felirattal: *Khóra tu akhóretu*. Vagyis – némi körülírással – az Istenszülő méhe: a Teret nem foglaló tere, a Hely nélkül való helye, avagy – visszatérve eddigi szóhasználatunkhoz – *a Hely helye*. Az ikon neve (az ikonnak nem címet, hanem nevet adnak) egyszerre utal az Ige Megtestesülésének (a Logosz *szarx*-szá, azaz hústestté válásának) paradoxonára, csodájára, botrányára, képtelenségére, és arra a paradoxonra, csodára, botrányra, képtelenségre, hogy Mária méhe, egy hús-vér ember méhe – *tökéletes tisztasága* folytán – képes volt – a szeplőtelen fogantatás által – magába fogadni a tökéletesen szellemi, körülírhatatlan Igét (a Logosz-Istent vagy Fiú-Istent), másként fogalmazva: képes volt ezen a világon, az eredendő bűn következtében végessé, körülhatárolttá és így osztottá vált világon *a Hely helyévé* válni. Nem hiába lett a *Znamenije* vagy *Jeladás*-ikon ég felé emelt karokkal imádkozó Istenszülőjének, aki előtt egy méhét jelképező clipeuson (pajzskorongon) Krisztus-Emmanuel látható, állandó jelzője a *Platütera ton Uranon*, oroszul: *Sirsaja Nyebes*, vagyis: Mennynél/Égboltnál Tágasabb. Ugyanilyen értelemben hasonlították Máriát a *batártalan* isteni bölcsességet, a Törvénytáblák Igéjét magában foglaló Frigyládaéhoz is, mivel az ő méhe is felfoghatatlan módon a határtalan Ige-Istent fogadta magába.

A Khóra kolostortemplom képprogramjában ezekre az Istenszülő-ikonsoróra mintegy válaszol a nartex és a naosz bejárata fölötti lunettákban elhelyezkedő két Krisztus-mozaik-ikon, amelyek alatt szintén egyforma felirat áll: *khóra tón zóntón* (az „élők tere”). Hiszen Isten – az élők Istene, a Templom, vagyis a „szent hely” pedig – a *bagiosz/hierosz, sanctus/sacer, szvjatoj/szvjascennij, saint/sacré, holy/sacred* ismeretes megkülönböztetése értelmében – nem a „szentesített helyet”, hanem a *Szent Helyét* jelenti, amely éppoly élő, eleven, éppannyira belülről meghatározott, mint maga a Szent. Ilyen hely – a Szent megjelenésének és jelenlétének helye – ezen a világon csak ott és annyiban jöhet létre, ahol maga a Szent jelenik meg, vagy, amikor – a teophániákban – maga a Szent alkot magának csodás módon, felfoghatatlanul helyet, áttörve vagy széttörve e világ anyagi térbeliségének-időbeliségének rácsozatát (mint például az ószövetségi éghetetlen lánggal égő csipkebozban; az új szövetség kötését megpecsételő megtestesülésben; az e világ és a másik világ kettősségét apokaliptikusan megszüntető, az eredeti paradicsomi álla-

pot tökéletességét *megújítva helyreállító* apokatasztázisban, és nem utolsósorban a borban és a kenyérben, az eucharisztikus részesülés, a communió vagy koinónia csodájában).

Ebben az értelemben a Templom mint a Hely helye, a vallási másik világ, maga Isten, a Paradicsom jelenléte, amelyben csak élők (ugyanis haláltalanok, vagyis Krisztus-hívők, a haláltól az ő halálával megváltottak, szentek vagy szentté válni törekvők) maradhatnak meg, amennyiben a szent (hagiosz, sanctus stb.) mindenkor az időt, a mulandóságot, a behatároltságot, a véget nem ismerő eleven szellem határtalan életével azonos. A Templom is egyfajta „megvalósulása” a transzcendens másik világnak, a Tökéletes Létnak, ez is e világ megszűnése, csak nem a valóságok – az időbeli és anyagi létezés – pusztta megsemmisítése, hanem átváltozása, a halál fogságából való kiszabadulás révén. Istenben, azaz a Helyen (hiszen a hitben élő ember számára az egyetlen valóságosan létező hely: Isten) a helyét vesztett, a Paradicsomból kiűzött ember a „helyére kerül”, azzá válik, ami eredetileg volt, teljes egészében élővé, visszatér a bűnösség osztott állapotából az osztatlanba, a töredékes létezésből, az Egész-létbe, a görög teológia szóhasználatát idézve: átistenül, azaz eredeti istenképisége megtisztul minden lerakódástól, töréstől, tisztátalanságtól: „idő többé nem létszen”. Márpedig a Hely helye (tehát a Templom), éspedig nem mint építészeti tér, hanem mint a liturgikus esemény eleven közege, mint az *élők tere*, amely tehát nem dolog és nem valamiféle keret vagy tartály, hanem a legelevenebb létező, a Lét – a „Vagyok, aki Vagyok” – a helye, a Hely helye, az Istenben való létezés, az osztatlan, vagyis haláltalan mennyei állapot elővételezése.

Ezért jelenik meg a teológiai értelmezésben és a liturgikus gyakorlatban a Templom maga is Paradicsomként, Mennyei Országként, Új Jeruzsálemként; az eucharisztikus adományok átlényegülése és a bennük való részesülés koinóniáként, vagyis a hívek Istennel és Istenben való közösségre lépéseként és egygyé válásaként; ezért értelmeződik az ikon, maga a mennyezetig érő ikonfal is apokaliptikusan az ortodox Keleten, hiszen összeköti, Egésszé egyesíti a bűn törése folytán ketté tört világot és ezáltal – mint szimbólum, mint ismertetőjel – nem homályosan, tükör által (per speculo et enigmate) és nem töredékesen (ex parte), hanem színről színre (facie ad faciem) és eredeti egész mivolta szerint mutatja meg az Istenben helyreállt világot, mindenekelelt az ikonon – mint a Hely helyén –, igazi realitásuk szerint, osztatlan létezésük ragyogásában megjelenő alakokban. Ebben áll az ikon teológiai-liturgiai értelme, amely persze nem választható le a szakrális-liturgikus térről mint „a térnélküli” teréről (khóra tu akhóretu), avagy a Hely helyéről. Láttuk, maga az ikon is úgy értelmeződik, mint a Hely helye, mint a Minden-téren-kívüli Tér tere.

Az építészeti és liturgikusan megformált szakrális tér eleven lüktetéséről, a templomfalakról, főként pedig a mennyezetig érő ikonosztázzról, erről az áttetsző, a szentek szentjét nem elleplező, hanem feltáró, a másik világ misztériumára, az isteni titokra ablakként rányíló új jeruzsálemi szentélyrekesztő kárpitról (*paróket, katapetaszma*) *leválaszthatatlan ikon* – és ne feledjük: *minden egyes ikon ugyanaz az ikon, és minden ikon: a templom tere és a liturgia eseményei is ikonok* – a Hely helye, vagyis Isten megjelenésének helye, a Találkozás Helye.

Az Ószövetségben – láttuk – a Frigyláda aranylemezekkel borított fedele volt a Hely helye, Isten Aláereszkedésének helye a két kerub között üresen hagyott térben. A kereszténységben is van ilyen hely az anyagi térben: az Új Jeruzsálemként értelmezett Szent Sír (görögül: Άγιος Τάφος, *Hágiosz/Ájosz Taphosz*, oroszul: *Grob Goszpogyeny, Szvjatoj Grob*), az *Üres Sír* mint Jézus Krisztus Feltámadásának Helye. Ne feledjük, hogy Jeruzsálem az ószövetségi Istennek is lakhelye: „az Úr kiválasztotta Siont, lakhelyéül kiszemelte. Ez nyugalmam helye örökre” (Zsolt 132, 13). Az Új Jeruzsálem az Újszövetség eszkatológikus mennyei Jeruzsáleme: „A szent város, az új Jeruzsálem alászállt az égből, az Istentől... *Ez az Isten hajléka az emberek között! Velük fog lakni, és ők az ő népe lesznek, és maga az Isten lesz velük.* Letöröl szemünkről minden könnyet. Nem lesz többé halál, sem gyász, sem jajgatás, sem vesződség, mert a régi világ elmúlt” (Jel 21, 2kk).

A kereszténység számára bizonyos értelemben a Szent Sír lett a „szentek szentje” és csakugyan így, szentélyszerűen illeszkedik ma is a Feltámadás (*Anasztázisz*) a templom terébe: *templom a templomban*. A bizánci császárok által épített, többször lerombolt és újjáépített Feltámadás rotonda közepén álló sírkápolnáról, a Cubiculumról (*Κουβούκλιον, Kuvuklion*) van szó, ahol az Úr Sírhelye – *üres sírhelye* – áll. Ha nem is két angyal között, de az angyalnak kialakított előtérrel, ahol a sírbarlangot eltorlaszoló és az angyal által elhengerített szikla megmaradt darabja (hiszen ez a sziklakő is tanúja volt a feltámadásnak) áll, üveg alatt, posztamensen.

Az ószövetségi Frigyláda fedelén a világba Érkező Isten számára üresen hagyott helynek feleltethető meg a kereszténység világból távozó Istenének üres helye – a Szent Sír helye – mint a Feltámadás helye. A sír üressége a megváltás beteljesült ígérete és bizonyossága, ezért is nevezik Életadó Sírnak. Ahogyan nem hiába ismételte az ortodox orosz templomépítészeti hagyományokéval és „frigyládanak” (kocvség) „sionnak” és „jeruzsálemnek” is nevezett relikváriumainak hagyományokéval a Szent Sír, a Cubiculum eredeti építészeti formáját.¹⁶ Már Eusebiosz Új Jeruzsálemnek nevezte a jeruzsálemi Szent Sír rotondáját. A mennyei Jeruzsálem – hogy visszautaljak az Ige határtalanságát méhének határoeltságába befogadni képes Mária fentebb érintett ikonográfiai motívumára – az Istenszülő ikonja is, mivel őnála vett lakhelyet a megtestesült Ige. A Szent Sír templomépülete és a Mennyei Jeruzsálem azonosítására mind Nyugaton, mind Keleten számos irodalmi és építészeti példát találni a keresztény művészetben. Az ortodox kereszténység mindenestre itt is az ikon rituális ismétlésen alapuló azonosság elvét követte: minden templom a Hely helyének, az Életadó Sír köré épült sírkápolnának az építészeti megismétlése, tehát ugyanaz a hely: a Feltámadás helye.

JEGYZETEK

1. Martin Buber: *Haszid történetek I.* Atlantisz, 1995. 213.

2. Itt és a továbbiakban a szentírási idézetekben szereplő kiemelések tőlem származnak – Sz.Á.

3. „Az igazi *bit becsukott szemekkel* jár, Isten szavára figyel, *követi a szót, hisz annak*”. És: „Ne a szemekkel keressétek Isten országát, hanem *tegyétek a szemeteket a fületekbe! Isten országa balló ország és nem látó ország!*” (Luthert idézi Fabiny Tibor a kérdéskört kiválóan összefoglaló *A szem és a fül* című tanulmányában (In: Pannonhalmi Szemle, 1995. III/1. 45. – Kiemelés – Sz.Á.)

4. A racionális emberi kalkulációnál a szent hely vagy az igaz út kijelölésének a sors véletlenére, a kockadobásra bízása is közelebb van az isteni szándék eltalálásához, mint azt Tarkovszkij *Sztalker* című filmjében olyan szemléletesen mutatja a felszalagozott anyacsavarok elhajításának rítusa (attól rítus, hogy ugyanazt az alapító eseményt ismétlik benne): ezek a szárnyas csavarok, mint afféle modern angyalok jelölik ki a Zónában – tehát a szent helyen – a Szobát – egyfajta szentélyt – kereső hősök számára a helyes utat, a biztos utat, amelyen haladva elkerülhetik a pusztulást, és eljuthatnak a megváltás csodájához.

5. „A zsidó hit számára a szó, az ige megelőzi a numinózumot – írja Rudolf Otto. – Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a numinózum hiányozna akár az égő csipkebokorból, akár a Sínai hegyen történt kinyilatkoztatásból. De a numinózum csupán az az alapszövet, amitől elrugaskodik az ige. Az ige-nek a numinózumon történő felülemelkedése olyan döntő jellemvonás, ami meghatároz minden további különbséget a két típusú vallás között.” (Rudolf Otto: *A szent*. Osiris Kiadó, 1997. 21.)

6. A judaizmusban nem általában a képi megjelenítés volt tilos, hanem az a képi megjelenítés, amely a lelkes lényekről *léleketlen hasonmást* alkot, tehát megkettőzi a létezését, az igazi mellett – és sok tekintetben helyette, azaz vele szembefordíthatóan – egy másik hamis (démonikus) létezésnek is teret enged (egyáltalán: emberi kéz az igazi létezőnek csak hamis, megtévesztő, tehát démonikus másolatát készítheti el, azaz csak bálványképet alkothat). A hasonmás „bűne” vagy veszedelme kettős: egyrészt az igaz felől a hamis, a szellemi felől az anyagi felé terel, másrészt személyiségi és szellemi erővel ruházza fel a hasonmást, s ezzel megtévesztően, egyszersmind démonikusan megeleveníti.

7. Hubert Lipótnak Istennek a Szentírásban használt neveiről, elsősorban az Adonáj és a Jahve viszonyáról, különösen pedig a névnek a Szentháromság második személyéhez, a Fiú-Istenhez fűződő „titokzatos kapcsolatáról” szóló kiváló értekezésében egyebek mellett megjegyzi, hogy Jahvének e négy héber mássalhangzóval יהוה (JHVH) jelzett nevét a görögül író Philón és Josephus Flavius nevezték el – meglehetősen semmitmondóan – *négybetűs névnek* (onoma tetragrammon) vagy egyszerűen *négybetűsnek* (tetragrammaton), ami utóbb aztán átment a héberbe is. Mivel a zsidók a tetragrammaton később csak leírták, ki nem mondták, azért „*írott, de ki nem mondott névnek*” vagy „*ki nem mondható névnek*” is nevezték (onoma arrhéton, nomen ineffabile). A rabbinikus hagyományban a négybetűs istennevet *Sém ha-meforás*-nak (*Sém Hámforás*) nevezik, ami a *hamforás* igei tartalmának jelentésétől függően (elválaszt, elkülönít, kiemel, ill. értelmez, megmagyaráz, kimond, kifejt, fejteget) jelentheti: 1. Istentől Mózesnek megmagyarázott név (nomen expositum) 2. elkülönített vagyis szent név, de erre létezett külön kifejezés: *Sém ha-kódes* = a szentség neve, szent név. In: Hubert Lipót: *Jahvé-Adonáj-Jézus. Biblikus tanulmány*. 1930. Magyar Ház, 2008. (Hasonmás kiadás.) Lásd még a könyvtárnyi szakirodalomból: Arhimandrit Feofan (Bisztröv): *Tetragramma, ili Bozszesztvennoje vethozavetnoje imja YHWH*. Szentpétervár, 1905.

8. Maimonidész *A tévelygők útmutatójában* tagadja, hogy Isten közvetlenül beszélt Mózesrel, egyáltalán, hogy Isten és az ember között közvetlen kapcsolat lehetséges. Mikor a *Biblia* szövege szerint *Isten beszél vagy megjelenik*, akkor szavait és megjelenésmódját angyalok képezik, sohasem ő maga beszél és jelenik meg. Az angyalok szellemi lények, akik közvetítenek Isten és az emberek között. (Lásd: Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. Logos Kiadó, 1997. 202–215.)

9. Lásd: Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: *A mennyei hierarchiáról*. In: *Az isteni és emberi természetéről – Görög egyházatyák II*. Atlantisz 1994. 213–258.

10. A Mindenség Urát, Jézus Krisztust mennyei dicsőségének tündöklő ragyogásában mutatja, a mennyei seregtől (cavat, dūnamisz, voinsztvo) és a négy apokaliptikus élőlény – az evangelisták jelképeitől – körülveve. Az ikonográfia az ószövetségi prófétai látomások alapján alakult ki (Ezékiel, Izajás), továbbá János Jelenéseinek (4, 2–9) alapján. Jelentős szerepet játszott a kompozíció alkotóelemeinek kialakításában Pszeudo-Dionüsziosz *Mennyei Hierarchiáról* írt traktátusa. Az ikonon a kerubok képviselik az angyali erők összességét: „A kerubok neve azt jelenti, hogy megismerik és láthatják az Istent, hogy fel tudják fogni a legfelsőbb felvilágosítást, *eredeti erősségében, szemléltetik az ősisteni ragyogást*, betelnek a bölcsé tevő ajándékkal, és a kapott bölcsességet kiárasztva nagylelkűen közlik a másodrendű lényekkel.” (Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész, i.m. 230.) A kerubok ugyanakkor a trónusok is (thrónoi, sedes) – egyes keresztény egzegéták szerint a trónusok ugyanazt jelentik, mint a kerubok, mert a trónusok a héber kerubim (=trónusok) görög megfelelője. Pszeudo-Dionüsziosz azonban külön angyali rendként veszi fel őket a mennyei hierarchiába. Lásd erről bővebben: A.V. Podoszinov: *Szimvolyi csetirjoh Jevangelisztov*, Jaziki Szlavjanszkoy Kulturi, Moszkva, 2000.

11. A régi orosz ikonfestészetben a „szellemi égbolt”, a menny stilizált-jelképes megjelenítése a kép valamelyik felső szegletében, leggyakrabban a karját áldásra nyújtó Atya vagy a Fiú félalakos ábrázolásával. Néha a mennyei szegletben csak az égből kinyúló kar – az isteni jobb – látható (ez utóbbi a nyugati ikonográfia hatását mutatja, de itt – a fentről, stilizált felhők közül lefelé nyúló kar – a még láthatatlan, tehát kiábrázolhatatlan ószövetségi Isten: a Hang, a Vox jelképe). Egy másik ikonográfiai változatban a mennyei szegletben a kerubokon trónoló Szavaóth (Seregek Ura) látható Pantokrátorként, Jézus Krisztus Fiú arcával, de a benne láthatóvá vált Atya ősz hajával. Ez utóbbi alak nem az Atya kiábrázolását jelenti, hanem a Fiúban való megmutatkozását. Ez az ikonográfiai típus János evangéliumának ismert szöveghelyeire megy vissza: „S én és az Atya egy vagyunk”, „az Atya Bennem van és Én az Atyában vagyok”; „s aki (engem) lát, azt látja, aki küldött”; „Ha engem ismernétek, Atyámat is ismernétek, de mostantól fogva ismeritek és látjátok”; „*Aki engem látott, az Atyát is látta. Hogy mondbatod hát: Mutasd meg nekünk az Atyát? Nem hiszed, hogy én az Atyában vagyok, s az Atya bennem?* A szavakat, amelyeket hozzátok intézek, nem magamtól mondom, s a tetteket is az Atya viszi végbe, aki bennem van. *Higgyétek, hogy én az Atyában vagyok, s az Atya bennem.* Ha másképpen nem, legalább a tettemért higgyétek. Bizony, bizony, mondom nektek: Aki hisz bennem, ugyanazokat a tetteket viszi végbe, amelyeket én végbevittem, sőt még nagyobbakat is végbevisz, mert az Atyához megyek, s amit a nevemben kértek, azt megteszem nektek, hogy az Atya megdicsőüljön a Fiúban, bármit kértek a nevemben, megteszem nektek.” (Jn 10, 30; 10, 38; 12, 45; 14, 7; 14, 9–14.)

12. *Biblikus-Teológiai Szótár*, Róma, 1976. 835.

13. „Szeretném külön felhívni a figyelmedet erre a nagyszerű terminusra: *az ikont fényre festik* – s ezzel, amint majd igyekszem meg is magyarázni, kimondtam az ikonfestészet ontológiájának lényegét. Az ikonfestészeti hagyománynak leginkább megfelelő fény aranyozással készül, tehát nem szín, hanem a fény, maga a tiszta fény. Más szóval, az ikon minden képe az aranyló kegyelem tengerében keletkezik, az Isteni fény áradatától körülfogva. Az isteni fény ölében „élünk, mozgunk és vagyunk” (Csel 17, 28), ez alkotja az igazi realitás terét.” (Paval Florenszkij: *Az ikonosztáz*. Typotex, 2005. 143.

14. A bizánci ikonoklaszta teológia egyebek mellett azon az alapon tekintette a Krisztus-ikonokat hazug képeknek, bálványképeknek, hogy nem egylényegű képmásai Krisztusnak, ellentétben az eucharisztikus adományokkal, a kenyérrrel és a borral, amelyek egyedül igaz, mert egylényegű ikonjai. V. Konstantin császár töredékesen fennmaradt gondolatmenete, amely abból a Hitvallásból is szereplő tételből kiindulva, miszerint a Fiú Egylényegű az Atyával (consubstantialis Patri, homoúszion tu Patri), így érvel: „Minden egyes képmás kópiája egy mintaképnek... Ahhoz, hogy valódi képmás legyen, egylényegűnek kell lennie a mintaképpel... avégett, hogy annak teljessége megőrződjék: ellenkező esetben nem lehet képmás.” (Idézi Cristoph Schönborn: *Krisztus ikonja*. Holnap Kiadó, 1997. 126.) Tehát a fára festett ikonok nem nevezhetők képmásnak. A valódi képmás sine qua non-ja, hogy a mintakép teljességgel megőrződjön és *jelen legyen* a leképezetben. A megmintázottnak ténylegesen és élő mivoltában kell jelen lenni. Márpedig ilyen módon Krisztus egyedül az eucharisztikus adományokban van jelen: „*A kenyér, amelyet magunkhoz veszünk, ikonja az ő testének, a búsát jeleníti meg, mert hogy a lenyomatává (tüposz) vált a testének.*” (Idézi Cristoph Schönborn, i.m. 127.) Természetesen nem általában *minden bor és kenyér*, csak az, amelyet a szent szertartás *kivon az emberkézzel alkotott dolgok köréből, és felel* a nem emberkéz által alkotott dolgok közé. A kenyér Krisztus eucharisztikus ikonja, de csak, mert az isteni erő (az ortodox liturgiában a lehívott Szentlélek ereje) *emeli ki* a kenyeret és a bort, és *változtatja át* Isten testévé és vérévé. V. Constantin ráadásul arra is hivatkozhatott, hogy az eucharisztikus egylényegű képmás azért is az egyetlen igaz Krisztus-ikon, mert ebben Krisztus saját maga adott önmagáról egy „képmást”, amelyet teljességgel betölt az ő élő valósága. A képvédők később ennek az érvnek az ellensúlyozására „vetették be” a kendőképet, Krisztus nem kézzel készült ikonját (az Akheiropoiétoszt, az Abgár-kendőt vagy Mandüliont), amelyről ugyancsak elmondható, hogy ebben Krisztus maga adott saját magáról „képmást”. Természetesen az eucharisztikus képmásból hiányzik a hasonlóság, és nem Jézus látható személye, hanem átistenült teste van jelen benne.

15. Lásd erről bővebben: A. M. Lidov: *Jeruzsálimszkij Kuvuklij. O proiszhozsgyenyii lukovicsnih glav*. In: *Ikonografija arhitekturi* (Szerk.: A.L. Batalov), 1990. 57–68. A Szent Sír mint Új Jeruzsálem motívuma azért érdemel különös figyelmet, mert az az építészeti ősminta, amely – Lidov meggyőző érvelése szerint – az orosz templomok jellegzetes hagymakupolájában végtelenszer ismétlődik, az Úr Sírja (a barlang sír) fölé épült Cubiculumot ismétli meg: eredetileg, legalábbis X. századi átépítése után a Cubiculumot fedte ilyen hagymakupolás tetőszerkezet, márpedig éppen a Cubiculumot – a sírbátétel

és a feltámadás helyét – tekintették Új Jeruzsálemnek. Az 1164-ből származó Dobrilov-evangélium miniatúráján jól látható, hogy az egyik evangélista fölött emelkedő Sírtemplomot hagymakupola zárja. De a kőtemplom-építészetben a hagymakupolás sírkápolnának mint Új Jeruzsálemnek ez a jelképes formája csak a XVII. században jelenik meg átütő erővel, és terjed el rohamosan egész Oroszországban. Lidov szerint ezt kifejezetten a központi hatalom legitimációs törekvései ösztönözték. Borisz Godunov uralkodása idején kapott teljesen új jelentést a „Moszkva – Második Jeruzsálem” eszméje. Korabeli források szerint Borisz cár élete legfőbb ügyének tekintette, hogy a moszkvai Kremlben elkészíttesse a keresztény „Szentek Szentjének”, a jeruzsálemi Sírtemplomnak a pontos mását. Godunov a Szent Sír Cubiculumának aranyból készült mását a cári birodalom legszentebb ereklyéjének szánta. Bár a Godunov halálát követően hatalomra jutott I. Ál-Dmitrij megsemmisítette az ereklyét, feltételezhető, hogy az aranyból készült szent másolatnak hagymakupolája volt. E feltételezést alátámasztják a Pokrovszkij (ismertebb nevén: Szent Vazul) székesegyház hagymakupolái, amelyek – újabb kutatások szerint – csak a templomban pusztító tűzvészt követően jelentek meg a templomon, mikor is Fjodor Ioannovics cár uralkodása és Borisz Godunov kormányzása alatt a tetejét újjáépítették. Később, Moszkva mellett Nyíkon pátriárka építette aztán föl az Új Jeruzsálemet, középpontjában természetesen a Feltámadás-bazilikával és abban a Cubiculummal, amelyet – ugyanúgy, mint Jeruzsálemben az eredet – minden évszakban mindmáig zarándokok és turisták tömege áraszt el.

ANGHY ANDRÁS

Disputák

CSONTVÁRYRÓL¹

*„Jeruzsálembé rándultam s ott 67 életmagyságú alakkal
megfestettem a vallásdisputát, az imát a panaszfal körül...”
(Csontváry)²*

Hatvanhét alak. Csontváry egy távirati stílusú félmondatba, a „nagy motívum” felé utazás alig említésre méltó, éppen csak megállított mozgáspillantatába – „*s abogy ezt gyorsan befejeztem, máris útrakelve*”³ – tömöríti a *Panaszfal bejáratánál Jeruzsálemben* című festményének értelmezését, s az alakok számát a kép lényeges tartalmaként hangsúlyozza. A *számos* figura, s általuk egy cselekvésszituáció megjelenítése a *nagy* művészet, a remekmű létrehozásának előzetes garanciáját jelentette számára, függetlenül az ábrázolás technikai kivitelezésétől. Csontvárynál a monumentalitás igénye ezért nem egyszerűen egy őrült zseni megalomániája, mellyel a festő befogadásának közkedvelt pszichologizáló interpretációja *könnyít magán*, hanem az akadémiai műfajhierarchia átvett eszménye, melyben – tematikus értékelés alapján – az emberi cselekvést megjelenítő narratívák, a mitológiai, a bibliai és a történelmi képek vagy éppen a Csontváry számára kiemelt fontosságú csataképek jelentik a festészeti műfajok közti rangsor csúcsát, az ábrázolt esemény jelentőségét a kép méretével is jelezve. Ebben az összefüggésben válnak a Panaszfal alakjai a *vita activa* jegyében, valamint a helyszín sugallta egyetemes tartalmak által egy tudatosan megtervezett életmű egyik „átutazó” elemévé.

90

Ebben a Csontváry sugallta tárgyyszerű, tematika meghatározta *közvetlen* művészetfogalomban – melyben a festői témák utazgató keresése az invenció romantikus életrajzi díszlete – az ábrázolásra méltó helyszín jelentősége az ábrázolás jelen-