

TANOS MÁRTON

Törvény – szöveg – olvasás

A Tóra és a Biblia értelmezése

Mészöly Miklós *Saulusában*¹

Roland Barthes *Az olvasásról* című esszéjében² arról ír, hogy nincs saját, kiforrott olvasáselmélete, sőt bizonytalan a tekintetben, hogy „szükség van-e egyáltalán az olvasás *elméletére*.”³ Paradox módon mégis megkísérel egy közelítő meghatározást alkotni: „definíció” tulajdonképpen nem zárja le olyan módon az olvasás fogalmát, ahogyan elvárható lenne, mégis pontosan ez által konstruálódik meg egy olyan látásmód, amely az olvasást a *valóságban történő tájékozódásként* teszi értelmezhetővé. Igaz, hogy Barthes azzal, hogy a fogalom határait a végtelenig kitolja, egyszersmind dekonstruálja is a fogalmat (hiszen megállapítja, hogy végső soron semmi sem olvasható, mert minden újraolvasható). Ha az olvasás fogalmának ettől a radikális kisarkításától eltekintünk (melynek igazságához egyébként nem férhet kétség), akkor egy nagyon is használható elméletet kapunk. A definíciós kísérletet megelőzi egy olyan megjegyzés, amely szintén fontos meglátásokat tartalmaz, s egyszersmind elő is készíti az olvasás általános meghatározását: „nem tudom, nem széttartó folyamatok, visszavezethetetlen hatások plurális mezője-e az olvasás a legalapvetőbb szinten is”⁴ – osztja meg olvasóival kétségeit Barthes. A szerző e gondolatot fűzi tovább, melyet én definícióként kívánok használni. „Az olvasás területén a tárgyak nem adnak szempontot: az *olvasni* ige, amely első pillantásra sokkal erősebben tárgyias, mint a *beszélni* ige, ezerféle tárggyal egészülhet ki, telítődhet vagy jöhet mozgásba: olvashatok szövegeket, képeket, városokat, arcokat, gesztusokat, jeleneteket stb. A tárgyak olyan változatosak, hogy egyetlen

tartalmi, vagy akár formai kategóriában sem foglalhatjuk össze őket. Csak egy intencionális egységet találok: az olvasott tárgyat az olvasás intenciója alapozza meg”.⁵ Az olvasás ezek szerint egy olyan *beállítódás, hozzáállás* (bármilyen tetszőleges tárgyhoz), melyet immanensen a megértés igénye táplál.

Érdekes, hogy Barthes rekonstruálható gondolkodásában (vagyis abban a rendszerben, mely írásai összeolvasásában érhető tetten), az olvasás és a szöveg fogalma nem tűnik szervesen összefüggőnek. Arra következtethetünk, hogy Barthes vagy nem tartotta kompatibilisnek (a szerző értelmében vett, nagybetűs) Szöveg és az olvasás fogalmait, vagy pedig csupán arról van szó, hogy a kettő kapcsolatának összefüggése nem problémamentes, de magyarázható: a barthes-i Szöveg bizonyos tulajdonságaiban rokonítható azzal a fogalommal, amelyet „világként” gondolunk el. „A Szöveg plurális. Ez nem azt jelenti, hogy több jelentése van, inkább azt, – fogalmaz Barthes – hogy megvalósítja a jelentés pluralitását, egy *redukálhatatlan* pluralitást.”⁶ A Szöveg tehát az olvasás során létrehozható végtelen jelentéspotenciálnak kifejeződése; ily módon egyszersmind az olvasás lehetősége, apropójaként határozható meg. Ezt látszik megerősíteni a következő gondolat is: „A szöveg metaforája a Háló: a Szöveg kiterjedését valamilyen *kombinatorika, rendszertan* [...] szabályozza.”⁷ Azaz a Szöveg struktúrával rendelkezik, mely lehetővé teszi az olvasást. Természetesen a világ/valóság és a Szöveg fogalmi közé nem lehet egyenlőségjelet tenni, de a kettő között sejthető egyfajta metonimikus viszony. A *Saulus* vonatkozásában több olyan vizsgálati szempont is adódik, melyeket célszerűnek tűnik összefogni az olvasás metaforájának segítségével.

Az olvasás tétje mindig a megértés, vagyis egy narratív konstrukció, egy magyarázó értelmi keret megalkotása. E narratív konstrukció sokféle támponton alapulhat. Rátérve a regényre, véleményem szerint a vallást is egy ilyen narratívászervező támpontnak lehet tekinteni (a főhős szempontjából legalábbis mindenképp). Saul egzisztenciális válságát, melyet eddig más szempontból tárgyaltam, az olvasás metaforája új megvilágításba képes helyezni. E válság úgy is fölfogható, hogy a hős a korábban automatikusan elfogadott *narratívaalkotási módozat* érvényességében kezd el kételkedni. A zsidóság kontextusában ez a viláértelmezési módozat azért is ölthet plasztikus alakot, mert életvitelüket egy ontológiai jelentőségű vallási szöveg, a *Törvény* szabályrendszerére építik.

A szakrális szövegek általános sajátága, hogy a mintaszerű befogadói hozzáállás szerint szilárd (azaz temporalitás fölött álló) értelmet lehet tulajdonítani nekik. A gyakorlatban ez általában úgy valósul meg, hogy a szöveg alapvető létmódjából fakadó többjelentésűséget az olvasás/értelmezés során igyekeznek egy koherenciát adó keretben tartani, megakadályozandó az olyan mértékű jelentésszóródást, amely miatt már

a szöveg szakrális ideája (tulajdonképp közösségi megítélése, kanonikus pozíciója) sérülne. E befogadói hozzáállás gyakorlatilag arra az intencióra épül, hogy a szakrális szöveg alkalmas legyen olyan jelentést hordozni, amely időben viszonylag változatlan, és amely irányt szab a világ működésének megértésében.

A *Saulus* kapcsán számos szekunder szöveg felhívja a figyelmet például a *Biblia* szövegének megelőző szerepére. Azt is tudjuk azonban, hogy Mészöly szándékosan igyekezett elkerülni a túlzott történelmi referencializálhatóságot, hogy regénye ne csúszhasson bele a történelmi regény kategóriájába. (Ennek ellenére természetesen volt olyan értelmező, aki történelmi regényként olvasta a *Saulust*; ezt is meg lehet persze indokolni afelől, hogy a történelmi regény típuskritériumai igen változékonyak, határai csupán nagy vonalakban és némileg önkényesen rajzolhatók föl.) A *Biblia* mint pretextus tehát semmiképpen nem hagyható figyelmen kívül, a regényhez való viszonya azonban nem teljesen tisztázott. Továbbra is a recepcióra vár tehát annak vizsgálata, hogy a *Saulus* milyen módon olvassa a *Szentírás* szövegét, illetve hogy mennyiben támasztja alá, vagy mennyiben áll ellen a *Biblia* felől közelítő olvasási stratégiának.

Mészölyt erősen foglalkoztatta az egy-, illetve többjelentésűség kérdése a *Szentírással* kapcsolatban. *Biblia – bibliák* című esszéje kifejezetten ezt a kérdéskört bontja ki; pontosabban Mészöly saját meggyőződését ismerteti a szöveggel kapcsolatban. A nyilvánvaló intenzív és személyes érintettség átsugárzik a sorokon: A *Biblia* „Világos egy-és-többértelműsége tartós nyugtalansággá változott bennem. Lelkesült nyugtalansággá, hogy a valóság lényege csak az egyértelműség szükségszerű többértelműségében fogalmazódhat meg; és fordítva.”⁸ A mészölyi világfelfogás, a valóság működésének plurális szemlélete a szerző bevallása szerint a *Bibliával* való kamaszkori találkozás hatására alakult ki. Mészöly később így folytatja: A *Biblia* „Lehetőség, és nem lezártág... Röviden: a *Bibliát* bizonyos gondolható és továbbgondolható, európaiságomban is adott »lehetőségek« tárházának tudtam elfogadni; s a saját kultúrkörömtől független, végső töprengések alapösztonzójének.”⁹ Ez a pluralitás abban is megnyilvánul, hogy Mészöly nem csupán egyetlen szövegről beszél, hanem – a címben már tulajdonképpen deklarált módon – többes számba helyezi a tulajdonnevet: „Felteszem, hogy a *Biblia – bibliák* – éppen nem természettudományos jellegüknél fogva: alkati nyitottságuk többértelműségében hordozzák az esélyt, hogy valami totális kiegészítettségre utaljanak a mindenkori, igazolható struktúrák és kiegészítések mögött.”¹⁰ Mészöly tehát annak ellenére, hogy a *Bibliát* mint szövege(ke)t nem tartja egyetlen jelentésre redukálhatónak, mégis egyfajta holisztikus egységként tekint rá(juk). Ez a szövegegyüttes szükségképpen kizárólag a szingularitás és pluralitás dialektikájában létezhet: *leképezi a valóság működését*. Összegzésként Mészöly még megjegyzi: „Amit a bibliák

képviselnek, a teremtő kétely és bizalmatlanság provokáló önkihívásai is. S mint ilyenek, szüntelen »önkilépésben« vannak. Mindig lehetőségben és soha lezárttságban.¹¹ A „teremtő kétely” szintén fontos hívószó lehet a mészölyi poétika kapcsán. A fenti szövegrészletek nyomán megállapítható ugyanis, hogy Mészöly ezt a szemléletmódot követte eszményként saját művei megalkotásakor; a *Biblia* mint olvasmányélmény és mint alapszöveg, illetve annak barthes-i értelemben vett olvashatósága orientálta a mészölyi életmű alapvető kérdésirányait.

Saulnak a valláshoz való problematikus viszonya is azon az – el nem hangzó, de a háttérben mégis működő – kérdésen alapszik, hogy létezhet-e bármilyen szöveg (jelen esetben a *Tóra*), melynek csupán egyetlen, abszolút jelentése van. Ez persze nem jelenik meg explicit módon a regényben, Saul gondolkodásának háttérében ezt mégis az egyik alapvető mozgatórugóként ismerhetjük fel.

Mint az Abjatárral való beszélgetéséből kitűnik, Saul hite az egyjelentésű szöveg evidenciájában gyökerezett, mely azonban a *Tóra* értelméről való gondolkodás folyamán önmagát számolta föl. A *Törvény* szövegének értelmezése jelentős hatással van Saul élete szövegének értelmezésére, hiszen korábbi identitásának alapja a *Törvény*hez való szigorú, fanatikus ragaszkodás volt; a vallási szöveghez való viszonyában identifikálja saját magát és a világot. Ez kitűnik abból is, hogy a *Törvény* hiátusainak kutatása ugyanúgy a nyomozás, az igazságkeresés és a tettenérés igényéhez kapcsolható hozzá Saul gondolkodásában. A tettenérés eseménye Saul elképzelésében tehát nem csupán a bűn (elkövetéssel egyidejű) fölfedezéséhez kötődik: ez egy sokkal reflexívebb viszony, a főszereplő személyiségének mélyebb rétegében gyökerezik. A tettenérés ugyanúgy irányul saját szubjektuma felé, ahogyan a külvilág dolgai felé. Ez világosan kiderül abból a szövegrészből, amelyben Saul arról vall, hogy a munka során számára miért olyan fontos a testi fáradtság érzése: „Kísérőim kérték, hogy üljek én is számárhátra, de nem tudtam rászanni magamat – valahogy szükségem van rá, hogy érezzem a testi fáradást. Ha nem érzem, attól félek, hogy elhagyott az Úr.”¹² (11.) Nem véletlen, hogy a tettenérés *kényszerét* később a *Törvény* szövegével szemben is érvényesíteni kívánja.

Míg beszélgetésük nagy része alatt Abjatár tökéletesen kivonja saját szubjektumát a vizsgálatból, addig Saul képviseli az ellenpólust. Abjatár folyamatosan hárítja Saul azon igyekezetét, hogy szubjektumként, nem pedig a *Törvény* szenttelen interpretátoraként nyilvánuljon meg:

„– De te magad mit gondolsz, Rabbi?

– Az most kevésbé fontos. A *Törvény*ről próbálok gondolkodni.” (54.)

Egy másik szöveghelyen is a válasz elől való ravasz kitérés módszerét alkalmazza Abjatár:

„– Te mit hiszel, Rabbi?

- Hogy mit gondolok?
- Az nem ugyanaz.
- Nem. Csak egyik se nagyon fontos Jójada szempontjából.” (56.)

Ezzel a hozzáállással szemben Saul (lévén, hogy Jójada révén személyesen érintett a dologban) egészen más álláspontot képvisel, amikor tudattalanul is szétfeszíti a Törvény felfogásának dogmatikus kereteit:

„– Szerintem vétkezett. Csak nem követte el.
– Finom megkülönböztetés – válaszolta [Abjatár – T. M.], s kinézett az ablakon.” (54.)

E megnyilvánulás magában foglalja Saulnak azt a meggyőződését, hogy a tetteknek nem abszolút értékük van (ahogyan a *Tóra* ítélt), hanem összefüggéseikben, szituációs beágyazottságukban nyerik el valódi értelmüket. E fölfogás inkább rugalmasságot vár el a *Törvénytől*, mint életidegen merevséget. De a Saul képviselte álláspont nem csupán a cselekvő szubjektív voltát, hanem a *megítélő személyes preferenciáit* is figyelembe veszi:

„– Ha megbocsátunk, azzal még nem sértjük meg a Törvényt – mondtam bátortalanul. –

Szeretni akarom Jójadát.” (56.)

Ezzel Abjatár élesen szembehelyezkedik, hangsúlyozva, hogy sem a cselekvő személy körülményei és érzelmei, sem az ítélkező személy véleménye nem merülhet fel szempontként a *Törvény* értelmének abszolút voltával szemben. Míg Saul gondolkodási rendszerében a bűnös és a büntetlen szélső minőségei között *átmenet* tapasztalható, addig az Abjatár képviselte felfogás egy *bináris* rendszert tükröz, melyben a bűnösség és a büntelenség kategóriái végérvényesen különválnak. Amikor Saul hiányként definiálja a *Törvény* kapcsán ezt a szempontot, akkor Abjatár nem a meggyőzéshez, hanem az elnyomás, a hatalom fegyveréhez folyamodik, hiszen egy vallatási fogást alkalmaz:

„– De hiszen akkor nem tehetünk semmit! Ez a szó hiányzik a Törvényből!

– Szóval kerested – mondta Rabbi Abjatár, s hirtelen rám nézett.

Én meg ráismertem: ez A. módszere.” (57.)

A csapdahelyzet, melybe Saul a beszélgetés végén gyanútlanul belesétál, rádöbbsenti a főhóst, hogy eltávolodott a *Törvény* konzervatív értelmezési útjától. Ez ráadásul egy olyan tapasztalat keretében történik meg, amelyben tulajdonképpen saját eszközeit fordítják ellene – hiszen Saul nyomozásai során maga is gyakorta élt a zavarba ejtő teológiai kérdések fegyverével; elég, ha csupán a menyegzői jelenetre gondolunk.

Barthes az *olvasásról* alkotott koncepciójában több freudi és lacani kategóriát is fölhasznál, közöttük az *elfojtást* is. Az olvasás elfojtásai

véleménye szerint olyan interiorizált kényszerek, „amelyek az olvasást *feladattá* teszik, amelyek következtében magát az olvasást is egy törvény szabja meg”. „Honnan jön ez a törvény? Különbéle helyekről, amelyek mindegyike valamilyen értékben, valamilyen ideológiában alapozódik meg.”¹³ Barthes itt különböző kánonok, elvárásrendek szerinti kötelezően elolvasandó szövegeket említ. Véleményem szerint azonban – Barthes gondolatát kitágítva – e kényszer nem csupán bizonyos szövegkorpuszokra terjedhet ki, hanem az olvasás módjára, *irányára* is, amint azt a regényben is tapasztaljuk: nem elég ismerni a *Tórát* mint kanonikus szöveget, hanem *értelmezni* is úgy kell, ahogyan a központi egyházi hatalom megszabja azt. Ezért árulkodó Abjatár vallatási fogása, mellyel aztán meglehetősen kínos helyzetbe hozza Saul.

Egy későbbi szöveghely azonban tovább árnyalja Abjatár gondolkodásmódját, egyszermind a nyomolvasás jelentőségére hívja fel a figyelmet.¹⁴ Saul, mikor egykori társa, Jehu ügyében kezd magánnyomozásba, ismét a *Törvény* helyes értelmezésének (értelmezhetőségének) problémájába ütközik. Abjatárral azt a kérdést vitatják meg, hogy Jehu lepratelepre való elhurcolása és az őrség épületének kiürítése mennyiben minősül a *Törvény* szempontjából túlkapásnak. (A szöveg folyamatosan fenntartja az olvasó azon gyanúját, hogy Jehu eltávolítása elhamarkodott volt.) Abjatár gondolatai elbeszél monológként íródnak bele Saul narrátori szövegébe, így a szöveghely nem Saul, hanem Abjatár nyelvét és gondolkodását tükrözi.¹⁵ A regény ezen pontja struktúráját, stílusát tekintve már az esszé műfajának határát súrolja; akár önálló esszébetétnek is tekinthetjük, melynek filozófiai magja ráadásul pontosan Saul bizonytalanságának lényegére tapint rá. Ahogy az elbeszélő fogalmaz: „még jól emlékszem [Abjatárnak – T. M.] a pontoskodó, fárasztó érvelésére; de akkor még a szokásoson is túltett. Olyan körültekintően szolt hozzá az ügghöz, hogy sikerült újra bizonytalanságot teremtenie bennem.” (96.) Az elbeszélő azonban elhallgatja azt a fontos mozzanatot, hogy a *Tórával* vagy az üggyel kapcsolatban.

Abjatár gondolatmenetének kiinduló- és végpontja egyaránt a túlkapás fogalma; egyszerre apropója és konklúziója is a *Törvényről* való eszmefuttatás kibontásának. A logikai lánc kiinduló szeme, hogy a *Törvénnyel* szembeni bizalmatlanság ugyanúgy túlkapásnak számít, mint az azzal való nyílt szembefordulás. Míg a bizalmatlanság Abjatár szemében kétértelmű (tehát rossz), addig a nyílt lázadás egyértelmű, akár maga a szöveg; utóbbi tehát egy tisztább, definiálhatóbb fogalom. E megállapítás azért fontos, mert Abjatár a túlbuzgóságot ekvivalensnek tekinti a bizalmatlansággal: Saul az eszmefuttatás e pontján válik személyesen érintetté annak végkimenetelét illetően, hiszen ő is gyakran esik a túlbuzgóság bűnébe. Abjatár véleménye szerint az ilyen ember „Buzgón leplezi le a bűnt, s nem veszi észre, hogy közben cáfolja is a *Törvény* szellemét.” (96.) A gondolatmenet szigorú

következetessége e ponton kezd elcsúszni, mely annak konklúziójára is kihat; Abjatár egy hasonlaton keresztül próbálja szemléltetni, hogy a túlzott bizalom és az ugyanilyen fokú bizalmatlanság túlkapásnak számít: a vak gazda túlkapást követ el, ha hitetlent kínál a páskabarány húsából. A hasonlatot ezután Abjatár metaforizálja: a *szövegtest* metaforája a vak gazda lesz, a *jelentés* pedig a húsvéti bárány. A rabbi a metafora két elemének kapcsolatával igyekszik reprezentálni a szöveg és a jelentés viszonyát: „a Törvény is olyan, mint a vak gazda: övé a szent bárány, de ettől még nem válik maga is báránnyá?” (97.) E ponton törik meg tehát az a szövegfilozófia, amely az eszmefuttatás elején még abszolút érvényűnek tűnt. („A Törvény viszont a megtestesült egyértelműség.” (96.))

Abjatár gondolkodásában a bibliai hermeneutika megkülönböztetésének csírájára ismerhetünk; a gondolatmenet végén ugyanis a szöveget elválasztja a jelentéstől, valamint a jelentést is kétfelé bontja, egy szó szerinti és egy átvitt értelmű tartományra. Ennek során relativizálja a túlkapás jelentőségét: „Lehetséges, hogy túlkapás nem is érinti azt, ami a Törvény mögött van, a bárányt? S csak azt hangsúlyozza, hogy mi érthető a törvényből?” (97.) Ez már nyilvánvaló eltávolodás attól a kitéeltől, hogy a szent szöveg jelentése immanens, önmagát magyarázó lenne. Az érthetőség visszavonása természetesen felborítja a logikai lánc azon állítását is, mely szerint a túlkapás egyértelműen rossz lenne. A rabbi végül arra jut, hogy a szöveg megértése csupán részleges lehet (alátámasztva ezzel Saul kételyeit is): „Az egyetlen, amit megérthetünk, hogy a bárányt meg kell ölni. Bűn és vétség, ha elmulasztjuk megölni. A Törvény követeli” (97.) Ez tehát a szöveg szó szerinti értelme, mely viszont teljesen negligálja a fölmerülő mértekre való válaszadást, a magyarázás gesztusát. Ahová ezután eljut, az már a majdnem egyértelmű eretnokség, hiszen a vallási szöveget a túlkapás fogalmával azonosítja: „A Törvény az egyetlen igazi túlkapás, aminek nincs szüksége se fölmentésre, se feloldásra, mivel hozzá képest minden mulasztás?” (97.) Végül tehát az eszmefuttatás minden fontosabb fogalmát totálisan dekonstruálja, ami azonban a fogalmak közti viszonyokat teszi teljesen értelmezhetetlenné (hiszen egy rendszer elemeit azok egymáshoz fűződő viszonya pozicionálja a rendszerben). Abjatár gondolatmenetének ravaszsága azonban abban áll, hogy az egyre radikálisabb tartalmakat hordozó gondolatokat mindig kérdő mondatként formálja meg, azt sugallva ezzel, hogy saját állításait egyszerre vissza is vonja, hogy mondandójának akár az ellenkezője is igaz lehet.

Adott tehát egy olyan szövegfogalom, melynek csak a felszíni, szó szerinti jelentése válik hozzáférhetővé a használója számára. Abjatár konklúziója értelmében a *Tóra* gyakorlatilag csupán *olvasható*, de nem *megérthető*. A mögöttes, vagy – a bibliai hermeneutika kifejezésével – az allegorikus tartalom (mely Abjatárnál a „lényegként” tűnik fel) lényegileg különül el a szó szerinti olvasattól, melynek megértése nem visz közelebb a mögöttes

tartalom megértéséhez. Mivel a Törvény lényege nem adott, nem explicit, így a tetteket is csupán a szó szerinti értelem szempontjából lehet megítélni (mely tehát egyáltalán nem azonos a mögöttes értelem szempontjaival). Az esszébetétként beékelte gondolatmenet tehát Saul kételyeit is tükrözi. Ez elbeszéléstechnikai szempontból azért érdekes, mert Abjatár gondolatai mégiscsak Saul elbeszélői közegében artikulálódnak, nem pedig idézett monológként, mely direktbben köthetné az eszmefuttatást Abjatár személyéhez. (Egyúttal nem hagyható figyelmen kívül a szövegrészletnek a szerző korábban idézett bibliai esszéjével való tartalmi összecsengése sem).

A korábban már felmerült annak lehetősége, miszerint a regény és a *Biblia* viszonya ugyancsak az olvasás metaforáján keresztül volna értelmezhető; kérdés tehát, hogy maga a regény hogyan „olvassa” a *Szentírást*. Több szöveghely esetében filológiai nyilvánvaló, hogy Mészöly forrásként használta a Károli által készített fordítást, amint azt Thomka Beáta *A kívülvaló ember* című tanulmánya is feltárta. A szerző megfogalmazásában: „a Biblia mint nyelv, beszédmód, intertextus, műfajmodell, szerkezeti minta képezi a megközelítés kiindulópontját.”¹⁶ A *Saulus* tehát biblikus-intertextuális kapcsolatokkal gazdagon átszótt szöveg. Ha megfigyeljük ezeket a helyeket, megállapíthatjuk, hogy az idézetek általában nem szó szerint szerepelnek, Mészöly legtöbbször változtat valamit rajtuk; vagy elvesz, vagy éppen hozzátesz valamit a szövegtörödékekhez.

Egy másik értelmezési lehetőség szerint Mészöly poétikai megfontolásból módosít az eredeti szöveghelyeken, ez esetben azt érdemes megvizsgálni, hogy milyen változtatásokat eszközöl az idézeteken. Thomka a *Műhelynaplók* kísérőtanulmányában megjegyzi, hogy a szerző jegyzeteiből nyilvánvaló, hogy a bőséges idézethasználattal megelőzte korát. Az idézetek során ráadásul nem filológiai kifogástalanság, hanem az idézet újraíró elsajátítása volt az elsődleges cél. Mint fogalmaz, Mészölynek „Nem volt célja a pontos idézés, hanem a szerzői, alkotói átvétel, amit a jelenkori szövegközi viszonyok maximális szabadságát feltételező korai és merész megnyilvánulásának tekinthetünk.”¹⁷ A regény rögtön egy módosított Károli-idézettel indít:

„»Nem tudjátok-e, hogy a pályán a versenyzők mind futnak ugyan, de a díjat csak egy nyeri el? Úgy fussatok, hogy elnyerjétek. Aki viszont részt vesz a versenyben, fegyelmezi is magát mindenben. Pedig ők csak hervadó koszorút akarnak elnyerni, mi ellenben hervadhatatlant. Én tehát úgy futok, hogy célba jussak; amikor viaskodom, öklömmel nem a levegőt csapdosom. Megsanyargatom testemet, nehogy magam lemaradjak, amíg másokat buzdítok. «

A Tarsuzi” (5.)

Evidens módon merül föl a kérdés, hogy Mészöly miért változtat az idézeteken. Mint korábban utaltam rá, világosan rekonstruálható egy olyan szerzői szándék, mely szerint a cél hangsúlyozottan nem egy történelmi regény elkészítése volt. Magyarozatként szolgálhat tehát, hogy a pontos idézési eljárás és a szabatos forrásmegjelölés sokkal inkább a történelmi regény irányába tolta volna el a szöveg arculatát (olvasási lehetőségét), hiszen a cím és a mottó mindig valamilyen preconcepciót generál a befogadóban (tekintetbe véve azt is, hogy maga a *Károli-Biblia* is fölfogható történelmi dokumentumként, nem csupán vallási vagy irodalmi szöveggént). Mivel az idézet forrásaként „a Tarzusi”, azaz Szent Pál szerepel, így a szövegrészlet a regény világán belül úgy tételeződik, mint a már megtért Pál példázata; egyszersmind egy eltávolító gesztusként is működésbe lép, mely felfüggeszti a szöveg referenciális vonatkozásait.

Egy másik helyen az intertextus majdnem jelöletlenül simul bele a regény szövegébe. Saul unokaöccse, Benája meggyógyításakor Illés próféta szavait használja (Károli Gáspár tolmácsolását alapul véve): „»Uram, térítsd vissza e gyermek életét!«” (45.). Az idézés természetesen ezúttal sem pontos fogalom, mert Mészöly itt sem nem változtatlanul illeszti be Károli szövegét, elhagy belőle.

A Károli-idézetekkel való eljárás mód jellemezheti a szerző viszonyát az ismert történelmi tényanyaghoz is: a művészi szándékhoz igazítja hozzá a bibliai történetet, nem pedig fordítva. Ebből is világosan látszik, hogy nem kritérium számára a történelmi hűség. A regényben több szereplő és történetfragmentum is van, amelyekről a *Bibliának* nincs tudomása, csupán a szerzői fantázia fikciós termékei.

Az olvasás-metaforát továbbgörgetve, egyúttal Barthes-ra visszautalva: az önmegértés kísérlete is teljes joggal tekinthető (ön)olvasásnak, hiszen Saul mint elbeszélő a saját maga által produkált szövegen keresztül igyekszik megérteni a korábbi, elbeszélő önmagát. Az nyilvánvaló, hogy Saul korábbi (cselekvő) énye egyáltalán nem transzparens a narráló én számára, így a megértés (az önmegértés) problémája szükségszerűen végig ott lappang a regény szövege mögött. Vannak azonban pillanatok, amikor az elbeszélő egy-egy plasztikusan eltalált trópusal képes lényegi észrevételeket tenni korábbi énjére vonatkozólag (ahogyan a terek értelmezésekor is ez a szándék vezeti).

A már tárgyalt szurdik szöveghelyén olvasható a következő részlet is: „De ezt utólag mondom, akkor nem így éreztem, s még gondolni se gondoltam semmire. Leültem a nyiladékkal szemben, és nézni kezdtem az egyik szál fűvet, ahogy a kőmorzsalékos földből kibújt – s valahogy keserű lett bennem az ártatlanságom.” (13.) A „keserű ártatlanság” metaforájának kibontása során kiderül, hogy tulajdonképpen önmagát dekonstruáló alakzat, hiszen az ártatlanság nem lehet önreflexív állapot. Søren Kierkegaard szerint „Az

ártatlanság állapotában béke és nyugalom honol; de ugyanakkor még valami más is, de az nem békétlenég vagy harc; hiszen itt semmi sincs, amivel harcolni lehet. De mi a hatása e semminek? Szorongást szül.¹⁸ A regénybeli idézet megfogalmazása természetesen már a reflektáló én nyelvét és belátását tükrözi, mint az a részlet első mondatából kiderül, de nyilvánvaló, hogy a szereplő Saulhoz azért köthető a kierkegaardi szorongás, mert már elvesztette a stabil hit állapotát. Kierkegaard úgy folytatja, hogy a szorongás „teljesen különbözik a félelemtől és más hasonló fogalmaktól [...], a szorongás a szabadságnak mint a lehetőség számára való lehetőségnek a valósága.”¹⁹ Mint korábban kifejtettem, Saul szempontjából a megnyilatkozás kulcsfogalma, az új, ismeretlen látószög megjelenése jelentheti az elbizonytalanodás okát.

Az olvasás fogalmának holdudvarában mintegy kísértetként mindig ott lappang a félreolvasás fogalma is. Sokszor tapasztalhatjuk, hogy Saul mint elbeszélő *rontott logikájú* gondolatalkazatot használ, hogy kifejezze a múltbeli szubjektum belső egzisztenciális állapotát. Szignifikáns példa erre a pásztorokkal való szándékos konfliktuskeresés szöveghelyének zárata, melyben Saul így fogalmaz: „Mégis úgy éreztem, hogy győztem, annyira egyedül maradtam.” (26.) Mészöly gyakran alkalmazza az ilyen típusú mondatokat a szövegegységek lezárásaként vagy kezdeteként, melyek ilyen módon kiemelődnek a környezetükből. A győzelem Saul számára tehát itt az egyedülléttel áll összefüggésben. utólagos reflexióként értékelhetjük az „éreztem” igét, amely inkább homályosságot, mint bizonyosságot sugall, hiszen Saul *nem tudatában* volt a győzelmének. Saul félreolvassa a pásztorok reakcióját, hiszen ők nem azért hagyták faképnél, mert alulmaradtak volna az intellektuális párbajban, hanem azért, mert érezték Saul zavarodottságát. E gondolatmenet mintájára az előbbi „keserű ártatlanság” szintagma is ugyanúgy tekinthető a rontott logika megnyilvánulásának, ha elfogadjuk, hogy ellentmondást tartalmaz. Azonban az elbeszélő Saul ennek ellenére néha meglepően éles rálátásról tesz tanúbizonyosságot: „Sokszor gondolkodok rá, hogy talán a holt-tengeri kudarcom se volt véletlen. Korábban kezdődött. És egyáltalán nem úgy, hogy szemrehányást tehetnék magamnak.” (43.) Ez a megállapítás szintén retrospektív jelleggel bír, így megfogalmazása kizárólag az elmondás jelenéből lehetséges. Ami érdekessé teszi, hogy azon kevés szöveghelyek egyike, ahol az elbeszélői szándék nyíltan kimondásra kerül: a személyes múlt széthullott, zavaros eseményeit egy olvasható, magyarázható, fölöttes (tehát teleologikus) narratíva kereteiben kísérli meg elhelyezni. Azzal azonban már csupán a befogadó szembesül, hogy ez a törekvés lehetetlen.

Jegyzetek

¹ A tanulmány egy hosszabb, Mészöly Miklós *Saulus* című regényéről szóló dolgozat része.

² Roland BARTHES, *Az olvasásról*, in Uő, *A szöveg öröme; Irodalomelméleti írások*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 56-66.

³ Uo., 56.

⁴ Uo.

⁵ Uo., 57.

⁶ Roland BARTHES, *A műtől a szöveg felé*, in Uő, *A szöveg öröme*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 70.

⁷ Uo., 71.

⁸ Mészöly Miklós, *Biblia – bibliák*, in Uő, *A pille magánya*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2006, 103. (Kiemelés tőlem – T. M.)

⁹ Uo., 104.

¹⁰ Uo., 105.

¹¹ Uo., 106.

¹² Az oldalszámok a regény második kiadására vonatkoznak: Mészöly Miklós, *Saulus*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1968.

¹³ BARTHES, *Az olvasásról*, i. m., 59.

¹⁴ A tárgyalat szöveghely az általam használt kiadásban a 96. oldalon kezdődik.

¹⁵ Dorrit Cohn elbeszélés-tipológiája alapján: Dorrit COHN, *Áttetsző tudatok*, in *Az irodalom elméletei II.*, szerk. THOMKA Beáta, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1996, 97.

¹⁶ THOMKA Beáta, *A kívülvaló ember; Mészöly Miklós: Saulus*, in *A magyar irodalom története; 1920-tól napjainkig*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, VERES András, Gondolat Kiadó, Budapest, 2007.

¹⁷ Mészöly Miklós, *Műhelynaplók*, gond., s. a. r., jegyz. THOMKA Beáta és NAGY Boglárka, Kalligram Kiadó, Pozsony, 2007, 902.

¹⁸ Søren KIERKEGAARD, *A szorongás fogalma*, Göncöl Kiadó, 1993, 51.

¹⁹ Uo., 52.

