

A Seholsincs földtől a Senkiföldjéig

A Seholsincs föld, magyarul utópia, boldogabb korokban világtörténelmi végállomás, melyre vagy egy idilli hajóút végén érkezünk meg, mint Morus mesternél és Diderot-Bougainville utazásában, vagy a klasszikus német történelemfilozófiának az individuumok feláldozását lelkesítő szükség-szerűségként üdvözlő kiterőjével. „A Senkiföldjére kétféleképpen lehet eljutni: váratlan sorscsapás által, ahogy ezt a bibliai Jób példája mutatja, vagy szívós hódítóként, ahogy ezt Krisztus tette, akit isten is elhagyott a kereszten, melyet kiharcolt magának” – írja Eörsi (139. o.). Aztán még sokan gyűlnek össze a senkiföldjén: Oidipusz és Lear királyok királyságuktól megfosztva, a testi szerelem szelleműs költője, Heine, midőn már megfosztott az érzelmi élvezetek minden lehetőségétől és megaláztatott a testi kínok minden mocskával, s végül, de elsősorban Auschwitz hatmillió áldozata, kiknek többsége még az individuális halál méltóságától is megrabolva vált nem is porrá és hamuvá, hanem füstté „a közömbös ég” felé felszállva.

De miképp vádolható az Ég, ha az a harcos ateista Eörsi szerint üres, közömbösséggel, kérdelem én, a szomorú szkeptikus, aki tudja, hogy Istenre vonatkozóan (akitől a szerzővel szemben nem tagadom meg a monoteizmusok által kivívott nagy „I” használatát) a maximum, amit mondhatunk, az Laplace „erre a hipotézisre nem volt szükségem” fordulata, azaz saját erkölcsi világunk felépítése Isten feltételezése nélkül. Azonban egy szükségtelen hipotézis senkiben sem gerjeszthet blaszfémikus dühöt, számonkérő szemrehányó indulatokat. Miért olvasta végig Eörsi Pista a Jób könyvét magyarázó kommentátorokat a gnosztikusoktól a manicheusokig, a teodiceákat Leibniztől Blochig? Hisz az, aki elkövette Jób bőrére (a szó szoros értelmében: fekélyes-fájó bőrére) a Sátánnal ama felháborító fogadást, szerinte deklaráltnak nem létezik! „Azért írok Jóbról, hogy megtudjam, miért írok róla?” kérdezi válaszképpen (80. o.)

Nem szeretném barátomat mestere, Lukács György szófordulatával élve le „vallásos ateistázní”, de szörnyű gyanúm támadt, amit egy évvel ezelőtt olvasott tragico-komikus Zinovjev-interjúval illusztrálnék. A jeles szovjet disszidens éppen a Szovjetunióba való visszatérési szándékát magyarázza: „Igaz, ott megfigyeltek, megaláztak, megkínóztak – de itt senki sem figyel rám, senkit sem érdekel, hogy mit csinálok.” Talán azt a legnehezebb, mondhatni lehetetlen elviselni, ha az égi és ninivei hatalmak hagyják, hogy beszéljünk, azt és addig, amit és amíg akarunk, mert nem érdeklí őket, hogy mit beszélünk és meddig.

Az értelmetlen szenvedés elviselhetetlenebb, mint az érdemtelen. Teológiatörténeti interpretációt illetően az idézett standard

magyarázat – „Isten együtt szenvedett Jóbbal” – mellett létezik egy, a Jób szenvedéstörténetét az isteni mindenhatóság *par excellence* példájának tekintő felfogás is. Hobbes *Leviatánja* annak bizonyításaként idézi, hogy a Mindenhatót nem kötik sem az erkölcsi jószág, sem az igazságosság törvényei, mert – miképpen a világi uralkodó esetében – csupán a „sic volo, sic jubeo” (így akarom, így parancsolom) viselkedésének egyetlen maximuma. Joseph de Maistre, az ultramontán katolicizmus kiemelkedő múlt századi teológusa – mellesleg romantikus hóér-himnuszok szerzője – szerint, minden vallás leglényege az ártatlan áldozatok szenvedésében való isteni gyönyörködés (és ha ezzel a keresztény karitás nem értene egyet, akkor a „katolikus, de nem keresztény” formulával felel).

Akinek a kereszténységből a karitás fontosabb, mint a mindenhatóság misztériumának magyarázata, találhat Jób könyvében olyan képsorokat, melyek nem fixálódnak Isten kevéssé kantianus fogadásának áldozatára, hanem az egyetemes emberi szenvedéstörténet esetei, meglehet, mellesleg manapság is kényelmesen, karosszékéből felidézhetünk, ha felkattintjuk bármely tv-híradó koszosói képeit:

„A határokat odább tolják, a nyájat elrabolják és legeltetik / Az árva szamarát elhajtják, és az özvegyek ökrét zálogba viszik / Lelőkik az útról a szegényeket, és a föld nyomorultjai együtt lappanganak / ... Mezőn hálnak, testi ruha nélkül még a hidegben sincs takarójuk / A hegyi zápor csurog le róluk, s hajlékuk nem lévén, a sziklát ölelik.” (24. rész. 2., 3., 4. és 7., 8.)

Am a sárban senyvedők képei is azért különösképpen megrázóak, mert egy másik, „inkommenzurábilis” huszadik századi rémség, Auschwitz megismételhetőségét idézik. „De elképzelhető-e Jób Auschwitzban? Ott nem lett volna számára tér. Hamuja sem lenne, legfeljebb csak annyi, amennyi belőle képződne, a krematóriumban” – írja Eörsi. (12. o.) Igaza van Eörsinek, hogy a legiszonyúbb a milliós nagyságrendű népirtásokban az, hogy megszüntetik a halál individuális méltóságát – a megsemmisítő táborokban csupán plusz szenvedések vállalásával lehet megszerezni (kiérdemelni?) a névre szóló szenvedéstörténetet, a leibnizi „principium individuationis” egyediségét. Am a szörnyűségek teológiai provokációját nem úgy látom, mint Eörsi: „Az isten akkor is jó, ha rossznak látszik. A földi hatalom szintén jó, bármit tegyen, hiszen Istentől való. Auschwitz után azonban istenkáromlásnak hangzik ez. Verset nemcsak utána, hanem róla is lehet írni, de istenfélő teológiai magyarázat nem adható rá.” (14. o.) Szerintem az isteni gondviseléssel kapcsolatos kételyek felmerülhetnek természeti katasztrófák, az embert sújtó járványok etc. esetében, de nem azon szörnyűségek kapcsán, melyeket az ember követ el ember ellen. Ahogy két és fél évszázaddal ezelőtt, a lisszaboni földrengés után Isten mindenhatósága és jósága klasszikus kérdésért kétségbeesve felvető Voltaire-nek válaszolta Rousseau: az igazi rossz az, aminek az ember a szerzője. S ezért nem kárhoztathatjuk a gondviselést. Mert ha azt mondjuk: „miért engedte Isten ezen szörnyűségeket – az ember rémtetteit – megtörténni”, akkor azt vetjük Isten szemére, hogy miért teremtette szabadnak – azaz em-

bernek –, az embert. Márpedig ha Natura sive Deus (Istenben vagy a Természet) szabad akarattal ruházott fel bennünket, akkor benne van a történelmi pakliban az embertelenség választása és a szabadságról való lemondás lehetősége is.

Am ha félretesszük a „transzcendentális főkérdést”, a miképp lehetséges a providenciába való hit Auschwitz után kérdését, akkor Eörsi Jóbok könyvének (itt igazán indokolt a többes szám!) legmegrázóbb részeit olvashatjuk a latrinába lógatott Jóska történetében, akit alig egy évtized múltán a magyar történelem fiók Júdása által fellógatott Angyal István ment meg – nem is német náci, hanem a fiú körülméletlen mivolta miatt felháborodott lengyel ortodox zsidók általi agyonveréstől. Az igazi dilemmát számomra itt veti fel Eörsi: az asszimilált, az európai felvilágosodás és világi humanizmus értékeit inkorporáló magyar zsidók ellenállás nélkül meneteltek a vágóhídra, míg az ezen – tehetetlennek bizonyult – univerzalizmussal szembenálló, a maguk partikularitását (elkülönülő tradícióikat) őrző lengyel zsidók szembeszálltak a náciizmus pusztító partikularitásával. „A lengyel zsidók gyilkos dühe még a fekáliás élménynél is iszonyatosabb. Csakhogy emögött olyan erkölcsi dilemma lappang, amelyet már nem intézhetünk el kétségbeesett vigyorral. A magyar zsidók között nem dült a fanatizmus és bár a vidéki városokban akadtak ortodox közösségek, a magyarországi zsidóságot az asszimiláció vágya hatotta át.” Ment is törvénytisztelő magyar állampolgárként oda, ahova az állampolgárságától és emberi méltóságától megfosztó zsidótörvények parancsolták. „A lengyel zsidók felláztak a megszállók ellen, és reménytelen helyzetükben fanatikus kitartással harcoltak, a szó szoros értelmében az utolsó emberig. Ezt csak azért teheték meg, mert kristálytisztán őrizték vallásukat és önállóságukat, kiváltságtagságukat tudatát. Ez a méltóságukat védelmező, hősi fanatizmus züllött a láger fürdőjében szűk látókörű, gyilkos indulattá.” (93. o.)

Ez nem kevesebbet jelent, mint hogy egyetemes emberességi eszményeink, az emberi jogok univerzális érvényességébe vetett hitünk impotens ideál, s a faji (nemzeti, vallási) elfogultságokkal csak egy ellentétes elfogultság szállhat szembe sikeresen: az Übermensch ideológiájával a választott nép mitológiája, a hutuk tömeggyilkosságával a tuszik törzsi tudata, a szerbek szadizmusával az albánok bosszúhadjárata. Számomra ez az igazi történelemteológiai dilemma, mely mögött eltörpül minden moráleteológiai meghasonlottság Isten végtelen jósága és a krematóriumok kompatibilitását illetően: ugyanis a krematóriumokat mi, mint emberiség építettük, mi, mint az emberi nem engedjük megtörténni a huszadik század minden emberellenes rémségét, s nem Isten mindenhatóságát kell megkérdőjeleznünk a hat- és a húszmillió áldozat láttán, hanem önnön emberségünk tehetetlenségét kell(ene) számon kérnünk önmaguktól.

A racionalitás és a fasizmus kérdése kapcsán igaza van Eörsinek: nem a ráció kiteljesedése, hanem feladása a fasizmus halálüzeme. „A kapitalizmus korában uralkodóvá vált

az a meggyőződés, hogy a célok, amelyeket emberek vagy embercsoportok maguk elé tűznek, rendre megvalósíthatók, ha ésszerűen szervezzük meg az elérésükhöz szükséges részfeladatokat. Ennek az ésszerűségnek azonban nincs köze az emberi gondolkodás történetében oly egyszerű szerepet játszó racionalizmushoz, mert nem a folyamatok működtetésének céljára, hanem technikájára összpontosítja erőit.” (94. o.)

Ezt a méltányos megkülönböztetést ki lehetett volna terjeszteni Max Weber bürokrácielméletére is: az a tény, hogy Eichmann tüchtig bürokrata volt, nem jelenti azt, hogy a hivatalnoki ethosz, az eljárásjogi korrektség paradigmája Weber szerint a nagyipari emberirtás lett, vagy akár csak lehetett volna. Szerintem éppen az auschwitzi halálgyár egyediségét vonnánk kétségbe (amit gondolom, **Eörsi** éppoly kevésbé tart megengedhetőnek, mint jómagam), ha Adorno-Horkheimer „A felvilágosodás dialektikájához” hasonlóan Sade Juliette-je – kétségkívül sokszázas nagyságrendű – gyilkos szexorgiáinak racionális plannifikációjával, avagy Weber bürokráciájának racioteleologikus viselkedésével egylényegiesítjük.

Ha már az egylényegűségről van szó, **Eörsi István** kétségkívül az „Ironikus Jób”, azaz a matracsírban sínylődő Heine figurájában találja meg szellemi alteregóját (bár gondolom, az érzéki élvezetekért „járó” fiziko-teológiai büntetésről szívesen lemond). Am az azonosulással itt is vannak határai: amilyen könnyű a kortársi képmutatással, a keresztényinek nevezett kirekesztő logikával és a nemzetinek nevezett szűkkeblűséggel szembezálló gyilkos ironia örökének továbbvitele (beleértve a programatikusan promiskuitás hagyatékának felvállalását is), olyan nehéz lehet a világi hatalmaknak néha megalkuvó gesztust tevő, nagybácsi örökségéért megalázkodó költőzseni morális terheit átvállalni. Intellektuálisan a megtérés kezelése sem triviális, bár az Első Ádám szerzője számára létfontosságú Isten létének feltételezése, hisz „hiú fontoskodó ma / mennydörgésnek, halálnak” létezése nélkül költészetének egyik legfontosabb vonulata téma nélkül maradna. Heine öndiagnózisa hibátlan: nem ateista, hanem „vallásos, vallásos blaszfemikus” verse, melyben az ártatlanszenvedésének és a rosszak e világi üdvözülésének klasszikus kérdését taglalja, s amely kérdésre az isteni válasz pofánk *post mortem* földdel való betömése. „Nem kétséges, hogy igaza van: ha vádolunk valakit, akkor feltételezzük a létezését.” (127. o.) Önön blaszfemiáira azonban, ha tényleg ateista, **Eörsi** nem találhat magyarázatot: a nem létezőt kiábrítani kár. Hacsak úgy nem, mint a más kontextusban már idézett Sade „Az igazság” című versében írja:

„Bárcsak léteznél néhány pillanattig / Hogy érezd sértésem nyilait”.

A „reálisan létező” hatalmakkal szembeni ironikus vagy kétségbeesett lázadás jelenetei – Heine kölcsönképében vagy anélkül – a meggyőzőbbek számomra **Eörsi István** igen művesen kidolgozott kötetéből. Én nem tudok az akár létező, akár nem létező transzcendenciára haragudni azért, amit mi, emberek „immanensen” műveltünk magunkkal,

emberekkel a lassan leköszönő huszadik század szenvedéstörténetében. Hogy az Isten és a Sátán fogadásában ki nyert, meg nem ítélnem, de hogy az Ember veszített, az bizonyos. **Eörsi István** Jób könyve parafrázisa erről az emberi veszteségről írt megrázó beszámoló, a Senkiföldjére szorult emberség láttele, mely már végképp feladta a Seholsincs föld utópisztikus hitét. Ennek mérhetetlen előnye, hogy nem kell többé elszámolnia a – Bibó szavaival élve – „világmegváltó zsarnokságok” tömeggyilkosságaival. Csak a megváltatlan világ piti gyilkosságairól adhat számot, szomorúan vagy ironikusan, felháborodva vagy filozofikusan: „Milyen hát most az én szituációm? Mint egy börtönfolyosón szabadon közlekedő házimunkásé, aki beles a halálos cellákba a kukucson át.” (139. o.) (*Palatinus*)

LUDASSY MÁRIA

Bartis Attila: Kéklő pára

Bartis Attila kötetének elbeszélései (tulajdon)nevet viselnek cím gyanánt, de többnyire nem úgy, hogy a név viselője egyben a történet tulajdonosa (elbeszélője vagy főszereplője) is. A névadás gesztusa sokszor rejtélyes, a címként viselt név és az e név által azonosított elbeszélés közötti (az egyes szövegek esetében más-más természetű) viszony feltárása már az értelmezésként, elemzésként megtörténő olvasás alakzata. Hasonló a szerepe az alcímek látványos egyneműsítésének: mindegyik novella „valaminek a története” (a fizikáé, a párhuzamosoké, a második világháborúé stb.), a birtokviszony két-, illetve sokértelműsége azonban a grammatikai szerkezet azonossága ellenére labilissá teszi az értelmezés kiindulópontját, „jelentése” a megelőző novellák ismeretében is megjósolhatatlan, mindegyik szöveg esetében újraértelmezhető és újraértelmezendő. A birtok szerkezet néhol allegorikus olvasatot sugall („Korbán, avagy az utolsó napok története”), máshol megfejtésként működik („Azazel, avagy a torzszülöttek története”, „Joachim, avagy a világháború története”), megint máshol ironikus („Károly, avagy az irodalom története”); a lényeg az, hogy ez a látszólag egyneműsítő, egységesítő gesztus éppenséggel az olvasás folyamatának szétartásához vezet, az egyes szövegek olvasásának ismétlésként való megtapasztalását kérdőjelezi meg.

Az első novella például a szövegben dramatizált képzeletbeli hallgató, Bohumil Hrabal nevével viseli, vagyis egyszerre *neki és róla szól*. Tisztelgésnek vélhetnénk ezt a gesztust, és nyilván az is (az alcím és a szöveg zárása félreérthetetlenül utal Hrabal halálára), de némiképp félrevezető tisztelgés, ha a kötet egészének poétikai alapfeltevéseire következtetünk belőle. A cím miatt kezdettől fogva a hrabali írásmódhoz képest olvassuk az elbeszélést, amely azonban először az általa megjelenített világnak a Hrabalétól való különbségére hívja fel a figyelmet: „az egész hangszer lánggra lobbant Balogh Pista szakál-

lával együtt. El tudja maga ezt képzelni? Nem, mi!? Maguk felé biztos nem járja az ilyen. Koh-I-Noor ceruza, nehézipar, exportőr, ugye?” (9–10). A szöveg stílár és retorikai sajátosságai mégis kezdettől, még a különbség hangoztatásakor is, kifejezetten hrabaliak. Hrabal-utalás feltűnő gesztusa nem a kötet egészét rendeli hozzá a hrabali írásmódhoz, hanem a kötetnek arra a sajátosságára hívja fel a figyelmet, hogy az egyes írások egy következetes poétikai tájékozódás dokumentumai is: a többféle írásmódban született elbeszélések mintha a huszadik századi kelet-közép-európai történelem elbeszélhetőségének életképes modelljeit, szótárait (Hrabal, Örkény, Kis, Grass, Bodor, és a nagy kelet-közép-európai író, García Márquez) próbálgatnák végig.

Nem a hrabali tehát a kötet novelláinak uralkodó beszédmódja.

Ha a cseh művész írásainak egyik jellemző vonása a mindent magukba foglalás, akkor Bartis Attila szövegei inkább az ellenkező irányba mutatnak: meghatározó vonásuk – és a realizmus hagyományaitól való eltérésük fő oka –, a kihagyásosság, amely azonban nem annyira a feszültségnövelő balladisztikus elhallgatás és szaggatottság (noha ez is előfordul pl. a Korbán, az Azazel című novellában), hanem inkább a szövegek rendkívüli és célirányos takarékságának eredménye: egyszerűen hiányzik vagy hiányos a realista szöveg, a részletezés, okozatiság (okadatulás, haladás a kisebbtől a nagyobb felé vagy fordítva, motiváció) biztos háttere. Ennek egyik legszélsőségesebb példája a Gábrriel című, mindössze két és fél oldalas szöveg, amelyben egy hétágú villám által elpusztított tölgyfák sorsáról, „értelmezéséről” van szó, oly módon, hogy az egyes események közötti viszonylatok teljességgel kifejtetlenek maradnak (a szöveg végére már az eseményeket elválasztó időbeli távolság is megnevezetlen), az események valóságfokát az elbeszélő nem kommentálja, s így az elbeszélés – ez a kötet sok írására igaz – nem áll ellen az öt „kiterjesztő” allegorikus vagy parabolikus módon értelmező olvasásoknak, de nem is támogatja őket. (Némely szöveg többé-kevésbé nyíltan kínál fel biblikus-parabolikus értelmezéseket, például a Korbán évszaklogikája, az ezüstpénz, a templomi jelenet; a kihagyásosság és ezek az elemek együtt egyértelműen azt sugallják, hogy a parabolikus kiterjeszethezőség nélkül a novella tulajdonképpen nincs is, valahogy kevesellné önmagát, de ez a presztíznövelő többlet nem ölt testet.) A kötet legkiválóbb novellájában, az „Engelhard avagy a fotográfia története”-ben a kihagyásosság vagy kifejtetlenség úgy jelenik meg, hogy az okozatiság a véletlenszerű érintkezés logikájával helyettesítődik: a templomkerítés kifzetésére szánt száz kiló fekete gyapjút elviszi az áradó Maros, amelyből kihalássza valaki, az illető az elbeszélő családjának adja el a gyapjút vérnyomáscsökkentő csodaszerként, s a zsákokat egy odatévedt ószeres viszi el, mert megérzi rajtuk az áradó Marosba fulladt felesége hajának illatát. A gyapjú így az elbeszélésben metaforikus átalakulások során megy keresztül (végül „egy halott asszony hajának illatával” töltik meg a zsákokat –