

és a Birodalom/Mű/uralhatóság tematikába gondosan beleillesztett Babel tornya-történet (200.), a történet, ahonnan a fordítás szükségyszerűsége hatályba lép, ahonnan a fordítottságban létezés eredezteti magát. Az internet örökkévalóságába szánt kézirat pedig természetesen nyelvi-virtuális otthont, saját „home page”-et kap.

Az otthonosság/otthonalanság fogalom-pár mentén immár topografikusan elgondolt regényvilág két középponti helye (s így a regényvilág valamely oppozíció mentén való elgondolhatóságának, illetve ezen elgondolhatóság visszatérésének helye) minden bizonnyal Babel tornya (amelynek New York a megsokszorozódása) és Mario Merz igluja, amelynek fényképeivel az egyik New York-i lakás falai vannak beborítva, s amelynek központi szerepe a kézirat szerepével kapcsolatosakhoz hasonló kérdéseket vet fel. Ha Babel tornya az otthonként elképzelhetetlen, hiszen lakozásra alkalmatlan, kizárólag szimbolikus szerepet betöltő épület, vagyis a regény otthonalan világának eredete és egyik jelképe, akkor Merz építménye (szobra) mindenképpen a „hajlék”, a „lakozás” lehetséges helye, a *megérkezés*, a lakozásra való képesség lehetősége: „*mert amikor [Korim] már azt hitte, nem, akkor az utolsó pillanatban még volt hova mennie*” (227.). Ahogy Arthur Danto Merzről írott kritikájában megjegyzi, az igluforma egyrészt a menedék fogalmát idézi (nemcsak a lakozás helye, tehetnénk hozzá, hanem mindig a védelemé is), másrészt viszont magában rejtja az úton levés képzetét is, hiszen az iglu (kivált Merz iglui) az épp kéznél lévő anyagokat felhasználó *nomád* lakhely, amely a hajléktalanok „*valószínűtlen és csak a pillanatnak szóló, kartonpapírból és műanyagból összetakolt hajlékaira*” emlékeztet. Merz szobra tehát menedék, hajlék, lakozásra, megérkezésre alkalmas hely (ellentéte mind a toronynak, mind a nyitójelenet helyszínéül szolgáló rendezőpályaudvarnak), de kérdés, mégpedig a regény egészét tekintve fontos kérdés, hogy milyen minőségében alkalmas erre: mint hajlék vagy mint műalkotás? Merz igluja nem lakozásra szolgál, nem lakhely, hanem egy lakhely megjelenítése: kiállításra, megtekintésre, esztétikai szemlélődésre való – legalábbis a múzeum kontextusában mindenképpen. Korim nem nyert bebocsátást, *épp azért*, mert az iglu művészet, s így el van zárva; a

lakhely egy másik, nagyobb házba van bezárva, amely a lakhely jelentését, olvashatóságát, használhatóságát is megszabja (esztétikai-ként határozva azt meg). Vagyis a regény befejezése visszahozza az esztétikai szféra és az „élet” ellentétének és hierarchiájának lehetőségét, hiszen Korimnak végül is elég az, hogy Merz alkotása *van*, nem szükséges meghúzódnia, menedéket találnia benne ahhoz, hogy hálás legyen a szobrásznak. Érzésem szerint azonban itt az esztétikai-használati („művészet” – „élet”) oppozíciót felülírja és keresztülvágja a *jóság* etikai kategóriája: Korim, aki a kéziratnak mindvégig a szépségét hangsúlyozta, most jónak, „jóságos” értelemben jónak értelmezi Merz szobrát, és ettől kezdve nem fontos, hogy az a tárgyakkal mely kategóriájába tartozik. És épp ez a jóság az, ami minden metafizikussága, elvontsága ellenére (ami egyébként az értelmezőt is menthetetlenül eltéríti, magával rántja a kézirat felé, a metafizika felé) összességében megragadóvá és helyenként megrendítővé teszi Krasznahorkai regényét, elérzékenyült műzeumigazgatóvá változtatva az olvasót: az olvasás során egyre inkább az az ember érzése, hogy az egész (mármost a regény) azon múlik, milyen is Korim György. És a regény végére egy dolog – számomra legalábbis – minden kétséget kizáróan kiderül: Korim jó. Emléktáblát érdemlően az.

Bényei Tamás

NAGY KÉRDŐJELEK

Eörsi István: *Utasok a senkiföldjén. Jóbok könyve Palatinus, 1998. 197 oldal, 1200 Ft*

Félreértés ne essék, Eörsi István könyve nem a gyönyörű bibliai költeményről szól, egyáltalán nincs is benne semmiféle biblikus szemlélet vagy bármi vallásos spiritualitás – ami nem is csoda, hisz Eörsi deklaráltan ateista, materialista és racionalista –, neki a jóbi drámai helyzet az érdekes, számára az emberi (nyersen emberi) problematika a fontos. A gyötrődő férfi profán szituációja érdekli őt, azé, aki kinjában Istent – valami megoldást – keres, nem az Úr szentsége, nem a szenvedés

spirituális dimenziója és a jóbi létállapot szakrális költészete sem. **Eörsit** nem hatja meg, nem forgatja ki önmagából „*az isten hatalmának költészete*” (végig így írja, névelővel és kisbetűvel; írhatná határozatlan névelővel is), ő nem adja meg magát a transzcendencia erejének vagy a szenvedés ismeretlen, érthetetlen mélységbe húzó örvényének, hanem macacsul köti magát **Eörsi Istvánhoz** – aki kimondottan, hangsúlyosan ateista és józanész-elvű – meg a föld síkjához és a saját kidolgozott világnézetéhez, bevett fogalmaihoz. Sérthetetlen integritásához. Fel sem teszem a kérdést, hogy szabad-e így, mindennemű áhitat, jámborság vagy bensőséges vallásbölcseleti készítés, sőt minden szakrális-lirai érzékenység nélkül hozzányúlni a szent tárgyhoz, mert magától értetődőnek veszem, hogy egy írónak a legváratlanabb, a leginkább oda nem illő megközelítés is a javára válhat, miként az olvasó is jótékonyan rázza fel, ha kiközzentek kerékvágásából. Én például sosem olvasom a BIBLIÁ-t így, lecsontozva, mint **Eörsi**, én megilletődöm, meglegyint a numinozítás aurája, és ha az ÉNEKEK ÉNEKÉ-t vagy a JÓB KÖNYVÉ-t olvasom, a biblikus költészet különleges, *más* szépsége is csodálattal tölt el. Nem levegőbántó azonban ez a józan, racionális megközelítés, mely sem a vallási, sem a költői érzésre nem sokat ad; nem kirobbanóan blaszfémikus ugyan – még csak blaszfémikus sem! –, de szekularizált szemszögből fürkészi a bibliai témát. Egyáltalán nem érzés nélkül vagy érzéketlenül.

Vannak emberek, akikben fokozottan érzékeny egy ideg, és mindig összerándul, ha igazságtalanságot tapasztal. Nem az igaz/hamis, igazság/hazugság, hanem elsősorban az igazságosság/igazságtalanság, jogosság/jogtalanság megérezéséről és a rá való érzelmi és gondolati (erkölcsi) reagálásról van náluk szó. Pszichológiailag biztos utána lehetne járni, hogy mi okozza ezt a kiélezett érzékenységet. Milyen alkot, sors, milyen gyerekkor, mily trauma. **Eörsinél** például a zsidó származás, majd az, ami az '56-os forradalom előtt, alatt és utána történt vele és benne. Meg a Lukácshoz, a marxizmushoz, a baloldalisághoz való szoros, bensőséges, több mint ideológiai, mondhatni, emberformáló kötődése. Szociális alkata, modern etikai szemlélete. Forradalmárok, moralisták, humoristák,

újságírók válhatnak az ilyen idegzetű emberekből. Vagy mártírok, szentek, eretnekek, paranoiások. Nem a politikusok meg a jogászok, hanem ők tartják meg a világban az igazságosság mélyről fakadó vágyát és követelményét, a jog szenvedélyét, ami nélkül megfeneklik a sárban a világ kereke. Ez nem jelenti azt, hogy az ilyen emberek mindig igazságosak, sőt; nagyon is tudnak kíméletlenül bírálni, sérteni, fölhördülni, ítélkezni, megsértődni, vagdalkozni. Ám az igazságosság igénye és joga beszél általuk.

Eörsi reflektáltan viszonyul saját alkatahoz, gyengeségeihez és erényeihez, vágyaihoz és észjárásához. Már ifjan rátalált az írónia hullámhosszára, úgyhogy nem lett belőle forradalmár, vértanú, buzgó moralista sem, hanem több műfajban és műfajok határmezsgyéjén csavargó író, aki morális érzékét, felfokozott igazságérzetét rugalmasan, agyafúrta és egy bohém lazaságával meg egy jovialis, szenzuális férfi humorával kezeli. A humorérzék és az igazságérzet együtt pedig kicsiholja a részvétet, ami manapság ritka madár. **Eörsi** részvétre, szolidaritásra való képessége és az ebből fakadó harckészsége egyedülálló mai irodalmunkban. Megőrizte a baloldaliság eleven magját, azt, hogy azok mellé áll, akikkel igazságtalanul bánnak el, akik kiszolgáltatottak, kiszorítottak, jogfosztottak, mások. Meg azt a szép hagyományt, hogy mindig fel kell lépni, fel kell szólalni a hatalommal szemben, mert az ember szabadságra született. **Eörsi** szervileg nem bírja elviselni a konszolidációt, a szervilis, hamiskodó kompromisszumkészséget, a behódolás különféle módozatait, a hatalomvágyók taktikáit. Nem szereti, sőt utálja a szerephordozó embereket, a funkcionáriustípust, mely erőszakot tesz saját természetén, és jogot formál arra, hogy ezt másokkal is megtegye. No nem a ma született bárány ártatlan pozíciójából bírál kompromisszumot, korrupciót, hatalmi játszmát. Ő is maszkot hord, mint mondja, a vigyor rászáradt az arcára, védekezésből is humorizál, támadva ironizál, de csak egy posztot visel: az **Eörsi Pistiét**, az ő ifjúkori és férfiúi eszményeit és elgondolásait képviseli megfelelő korrekciókat eszközözve rajtuk, hol önironikusan, hol narcisztikusan, de sosem túl mereven.

Eörsi közösségi lény, kifelé forduló alkot,

élettapasztalatainak gazdag tárházában a magány megtapasztalásából lehet a legkevesebb; volt ő is kiszorított, megvetett, de azért tartozott valahova, valakikhez, és mindig voltak kiforrott eszméi, nézetei, melyekben másokkal osztozott. Olyan individualista ő, akinek mégis van tábora, helye a világban, akit összefűz másokkal bizonyos (balos értelmiségi) tradíció, köt a hűség és a szolidaritás. A magánynak azt az állapotát, mikor az ember mindenholonnan, az egész világból kiszakad, emiatt szégyelli magát és még mélyebbre süllyed, ahol már nincsenek eszméi, világnézete, nincs individualitása sem, nincsenek gondolatai, csak emocionális gondolatcafatok, és az élés szenvedélye önmaga ellen fordul, első-tétül és halálöztönné változik át, **Eörsi**, ha ismeri is, de nem hagyja elhatalmasodni; racionalizmusa, fennen emlegetett derülátása és íróniája, jó kedélye és egészsége elúzi az ilyesmit. **Eörsi** nem ismeri azt, hogy **Eörsi** nincs; mint a keljfeljancsi, az egyénisége mindig felüti a fejét, hangot ad magáról, és ágál a jogaiért.

Erzékiése és virgonc lelke megakadályozza, hogy megcsontosodott racionalista legyen, szellemi érdeklődése és eszmei fogékonysága, sőt elkötelezettsége révén sosem földhözragadt materialista, ateizmusa azonban a felvilágosodás mára már állott levegőjét leheli. Egy nagyesszében kijelenteni ma, kerek perec, hogy nem hiszek Istenben (istenben), mert nekem nincs szükségem rá – ez így beton-mondat (betonlap a csatornanyíláson), mely nem ébreszt sem érzést, sem gondolatot. **Eörsi** leblokkol az Isten-kérdéssel szemben, és régi beidegződéseire, kiélt eszmékhez folyamodik. Ez a kérdés ma, a nyelvveszegetés, a szemantikai bontások, a világnézeti eklektika korában bonyolultabb, mint valaha. A hiszek/nem hiszek, van Isten/nincs Isten-féle kijelentések érthetők ugyan, de nem elég értelmese, mert ha kicsit is beagondolunk, evidens, hogy ezek a fogalmak mára elvesztették dekódolható jelentéseiket, referenciáikat, nem lehet így, minden további nélkül mondatot építeni velük, mert nincs értelme. **Eörsi** úgy használja az „isten” szót, mint aki tudja, mit jelent, de ezt a tudását nem közvetíti, úgy tesz, mintha magától értetődő volna. Sablonosan használja Jób kérdését: „Kicsoda hát ő?” (Jób, 9:24), nem

veszi figyelembe. Így e tárgykörben állításai és kérdései is jórészt sablonosak maradnak.

Pedig a JÓB KÖNYVE éppenséggel a vallásos, sematikus Isten-képzet teljes összeomlásáról és újjáéledéséről, valamint az énképzet, az öntudat hasonló drámájáról szól költői nyelven. **Eörsi** saját leggyengébb pontjait teszi ki a világ egyik legerősebb költeményének, de nem hagyja, hogy valljon, kibontakozzon a tulajdon gyengesége, hanem védekezik, el- és lefedi azt, nyakaskodik, és megkérgesedik a nyelve. Mint írja, ő maga sem tudja, mi űzte Jóbbhoz, és az írásnak az (lett volna) a célja, hogy ez kiderüljön. Ehhez azonban önmagában és a nyelvben is mélyebbre kellett volna ásnia. **Eörsi Istvánt** és nézeteit, nyelvhasználatát is meg kellett volna kérdőjeleznie. Könyvének legjobb részei szerintem éppen a személyes életéből vett kis epizódok, melyek az Isten-kérdéshez, az igazsághoz, a lázadáshoz való viszonyáról szólnak, ezeket azonban nem elemzi kellő éberséggel (nem végez érdemi önanalizist), csak kurtán-furcsán beszúrja a szövegbe. A könyv végére eljut ahhoz a felismeréshez, hogy a jóbi problematika kapcsán „minden másképp van”, mint gondolta – de nem tovább; pedig ezen a ponton kellett volna újrakezdenie az írást.

Azon innen, azon túl, hogy baloldali világnézete is szolidaritásra kötelezi, **Eörsiben** zsi-geri részvét és tulajdon múltjából fakadó sorsközösségérzés is él a megalázottak és megszorítottak iránt. Jóbbhoz is empátiával közelít. Mint esszéíró, eltekinthet attól a faktumtól, hogy Jób irodalmi (mitikus, imaginatív) alak – képzetletben valóságos emberre változtatja, és ekként gondolkodik róla. (Ez az álláspont irodalomkritikailag megkérdőjelezhető, de a kísérletező esszéistától elfogadható eljárás.) Szövegében helyenként érzékileg is igyekszik megjeleníteni őt, emberábrázolása viszont (cserepes száj, gennyes sebek stb.) nem sokkal múlja felül a képes bibliai illusztrációit. Jób lelkiállapotának (készségbeesésének, szenvedésének) érzékeltetése sem mondható irodalmilag sikerültnek, nem mond újat – nem mondja másképp, nyelvileg kopottas, fantáziaszegény és helyenként tartalmilag irritáló (gondolok itt pl. Jób elképzelt erotikus álmára). A hőssel való empatikus azonosulás tehát felületes.

Eörsinek azonban nem is annyira ábrázoló, inkább intellektuális ambíciói vannak; át akarja gondolni Jób helyzetét, lehetőségeit és lehetetlenségeit, felmérni a jóbi helyzetbe került ember reakcióit, és mindebből levonni az etikai és világnézeti konzekvenciákat. Ezt szolgálja a könyv hármastagolása is: az első rész, A KÉTSÉGBEESETT JÓB a bibliai, a patetikus Jóbbal foglalkozik, a KÖZJÁTÉK az auschwitz néma, névtelen Jóbokkal, AZ IRONIKUS JÓB pedig a súlyos beteg, hét évig „matrac-sírban” élő-halódó, de szellemileg friss Heinrich Heinével.

Patetikusan, csöndben vagy iróniával viselni a szenvedést? Gondolatilag hogyan lehet feldolgozni? Kit-mit (Istent, embereket, önmagunkat, a sorsot, rezsimet, világrendet, véletlent) okolni érte? (Hisz az ész makacsul okot keres.) És érzelmileg hogyan lehet megbirkózni vele? Vigasz után áhitozva, ácsingózva, panaszszóval, hősiesen, lázadózva, üvöltve, fellebbezve, szellemi fölénnyel, fejet lehajtva? A nagy szenvedés „véghelyzetet”, „végjátzmát” idéz elő, a „senkiföldjére” taszít, próbára tesz jellemet, szellemet, világnézeti válságba sodor. Mi történik, „*ha világnézetünk nem egyeztethető össze szituációnkkal*”? teszi fel a kérdést **Eörsi**, mint egy dramaturg.

A szituáció: a „barátokkal” körülvevő agyongyötört emberé. A világnézet: a zsidó egyistenhit. **Eörsi** interpretációja szerint Jób benső drámájának alapkonfliktusa abból áll, hogy bár ártatlannak érzi, mégis bűnösnek kellene vallania magát ahhoz, hogy megőrizze a jóságos és igazságos Mindenhatóba vetett hitét, azaz szellemi integritását. Igazság-érzete és hite között folyik tehát a lelki tusa. A hívő barátok ráhúzzák a néma, üvöltő vagy költészetbe átcsapó szenvedésre a dogmatikus hit logikáját és frazeológiáját: aki szenved, az nyilvánvalóan bűnös, tehát bűnbánatot kell gyakorolni azért, hogy meggyógyuljon. Vallási kötelességüknek érzik, hogy büntudatot keltsenek Jóbban, az ő érdekében, meg azért is, hogy ne kelljen felülvizsgálniuk saját hitüket. Azt a látszatot keltik, hogy vigasztalnak, miközben ostorozzák, erkölcsi tortúráknak vetik alá a szerencsétlent. **Eörsi** az ő viselkedésüket is paradigmátikusnak tekinti, mondván, hogy a hatalmon levők mindig így bánnak az áldozattal, felelősségre vonják bal-

sorsáért. Világivá szabja át a drámát; mint írja, az emberek öncsalásai, kompromisszum-készségük önbecsapásig és mások félrevezetéséig vezető fokai, elfojtásaik, a gyanús különbékék, az ideológiai visszaélések érdeklik. Ő is ráhúzza a mérhetetlen szenvedésre a maga logikáját, amikor ilyen modern pszichológiai, etikai és becsületkérdéseket firtat.

Eörsi racionalizmusa nem vaskalapos, hanem a modern abszurdon edzett, iróniával, szarkazmussal felvértezett, humorral fűszerezett, csavaros. Gondolkodását, írásmódját azonban mindig az észelvűség vezérli, ha valásról, líráról, esztétikumról van szó, akkor is. Író lévén, ez a hendikepje. Nincs vallási érzékenysége, és esztétikai érzéke is vitatható, hozzátéve, hogy e hendikepje az irodalomban, a színházművészetben és a publicisztikában esetenként (és nem is ritkán) javára válik. Különösen az esszé műfajában, ahol az esze szabadon kimozdítja magát, és emberszeretete, az emberi jelenségek iránt tanúsított, a kritikai attitűdjét nem csorbitó, hanem kifinomító megértése is szabad terepre talál. BÚCSÚ EGY NAIV EMBERTŐL című, Krassó Miklósról szóló esszéje és Ginsberg-ről szóló írásai, Gombrowiczsal folytatott dialógusai például szerintem kiváló teljesítmények. **Eörsi** életszerető, kedélyes ember, és amikor a csavaros eszével begaloppirozza magát az életbe, vagy amikor savasan-borosan ír intellektuális problémákról, akkor utánozhatatlan.

Jób azonban nem hús-vér ember, és nem is értelmiségi, hanem irodalmi és vallási figura, akinek költőileg megformált beszéde a szenvedés legnagyobb poézisét hozta létre. A költészetéről világnézetileg gondolkodni lehet ugyan, de ez lényegvesztéssel járhat, miként a hitről való dogmatikai megfogalmazások rácsai közül is mindegyre kiszökik a hit lényege. Jób lírája – sirámai, panaszai, lázadása, átkozódása, könyörgése – az emberi szenvedés szakadékos, feneketlen mélyeit artikulálja, és ehhez képest a theodicea problematikája meg az eszmei kérdések szekunder jellegűek, olyanok, mint a kiszakadó gyökerek, legördülő kövek a szakadék falában, amelyeken nem lehet napvilágra kapaszkodni. Jób hitének megrendülése és elsötétedése több és más, mint világnézeti kérdés. Isten a körül-

ményektől független, feltétlen szeretetet, hűséget és odaadást vár el a szerencsétlentől, viaskodásuk a hit mibenlétéről, erejéről szól. „Jób minden képzeletet felülmúló szenvedése azt példázza, hogy isten minden skrupulus nélkül feláldozhatja az embert valami általános eszme oltárán” – írja Eörsi, és ezzel meg hasonló típusú tétéleivel s kérdéseivel racionalizálja, melléfogva aktualizálja és ideologizálja ezt a többszölamú költészetet. A hit nem eszme, hanem antinómiákkal küzdő, mélyről fakadó szenvedély, mely még a libidinális ösztönkésztetéseket is képes magával sodorni. A theodicaea problematikája illusztrálható ugyan Jób esetével, de a JÓB KÖNYVE nem csupán arról szól, hogy hogyan (nem) adható teológiai magyarázat a gonoszra, hanem a szenvedő ember lelkéről, a pátosz feszítájáról és feszített igazáról, vallási nyelven: az élő Isten megtapasztalásáról.

Eörsi szerencsés alkatánál fogva nem szenvedő, nem patetikus ember; mint írja, kívülről nézi a Jóbokat, kívülről les be a senkiföldjére – mégis megpróbálja beleképzelni magát Jób szerepébe. Ez irányú látomásai nem igazi, hanem konstruált víziók, inkább koncepciók, eszmefuttatásai pedig egy józanul gondolkodó emberéi, és nem rekonstruálhatják Jób elvadult és kifordult, örvénylő gondolatait. Jób meghasonlására helyezi a hangsúlyt, tehát arra, hogy egyszerre káromolja és vágyja Istent, a világot, önmagát, egyszerre könyörög, átkozódik és lázad. Eörsi szerint mindebben a döntő momentum Isten elítélése az igazságtalanságai miatt, az a nyomást – az istenvesztését – azonban Jób nem sokáig bírja elviselni, és végül beszünteti ellenállását, bűnbánatot gyakorol, feladja magát: behódol.

Jób hitének és személyiségének összetörése és újjászületése, valamint egy hatalomnak, ideológiának való ellenállás-behódolás közé azonban nem tehető egyenlőségjel. Jób nem a kultusz Istenével „ismerkedett meg” gyötrelmei közepe, hanem egy másmilyen, akiről Lev Szesztov szavaival elmondható: „Az alaptalanság az isteninek lényeges, legirigylésreméltóbb és számunkra legmegfoghatóbb kiváltsága.” Isten önkinyilatkoztatása nem olyan, mint a hatalom stratégiai szempontú önigazolása, legitimációja. Isten a teremtésre, a létre mint alaptalan alapvetésre mutat rá, mint adományra. Isten Jóbnak való megmutatko-

zása egyúttal a létezés feltárulása és visszanyerése. Jób megalázkodását szerintem téves a hatalom előtt való megalázkodás mintájára magyarázni: más dimenzióról van szó. Ahol, mint Szesztov írja egy helyütt, a vakmerőség és az alázatosság nem vágható szét egykönnyen. („Azok az emberek, akik a megalázkodást hirdették, belső igényeik szerint a legvakmerőbb emberek voltak.”) Eörsi nem differenciálja kellőképp az imaginatív-spirituális és az empirikus-pragmatikus szinteket.

A lázadás momentumát emeli ki pozitívan a jóbi drámából, szerinte a lázadásban fejlődik ki az ember egyénisége a hatalommal szemben. Összecsúsztatja Jób hitbéli vergődését a modern individuum társadalmi problémáival, miként Isten felfoghatatlan hatalmát, melyről a képzelőerő ad hírt, az államhatalommal. Pedig Jób esetében „világon kívül álló individuum”-ról (Dumont) lehet csak szó, lázadása pedig elsősorban magát a létet illeti, az egész teremtést, és „az igazság visszajára” (Buber) derít fényt, végül is ezért nincs Isten ellenére. Jób radikális, sőtét létkritikája és az, amit Eörsi „Isten kérdése”-nek nevez, vagyis a teremtés dicsérete egy máig hallatszó, széles feszítávu vita hangjai, melynek nincs „győztese”. Jób Istent, Isten pedig Jób-t teszi meg azzá. „Izrael minden hitbéli viszonya dialogikus” – írja Buber, Eörsi azonban Jób lázadó és az isten „kérkedő” monológjait, valamint, válasz gyanánt, isten csöndjét és az ember csöndjét hallja, és mindkettőt csöndnek tekinti. Az ember csöndje eszerint önfeladás, „menekülés a nem értésbe”, „morális fegyverletétel”, gyanús megbékélés, az istené pedig üresség.

Eörsi feltételezése szerint a JÓB KÖNYVE ironikusan olvasandó, eszerint a költemény szerzője ravasz-sághoz folyamodott, hogy kifejezhesse kételyeit és az államvallás elleni lázadását. Erre vall a kerettörténet, Elihú, „a fiatal seggfej” szónoklatai és Jób „abszurd felhangokkal megszépített rehabilitációja”. A költő kijátszotta a cenzurát, és „egy filozófiailag megoldhatatlan, de költőileg termékeny önellentmondást” fejezett ki: az igazságtalan világrend miatti felháborodását, valamint a Teremtő hatalmának kvázi-naiv bámulatát. Ráébredt Jahve belső antinómiájára (ezt Jung is hangsúlyozza), és ezért kételyek gyötörte, magányos emberré vált. Eörsi elképzei, milyen le-

hetett ez a szerző, és a szájába ad egy kitalált, szofisztikus belső dialógust, mely ironikus és kétkedő, értelmiségi észjárását hivatott illusztrálni. A megélt kételyekre nincs válasz, tehát nincs vigasz, a vigasztalás pusztá retorika – mondja Eörsi a bibliai történetbe beleképzelt példázatos epizódokkal is.

A szenvedés tehát megtanította Jóbot valamire, megváltoztatta világszemléletét, másképp kezdte látni a világot – istentelenül –, olyan fordulat következett be nála, mint Learnél, mondja Eörsi; a tudás, amit jó sokrúban elfojtottak, amiről nem akartak tudomást venni, most felszínre tört, és felébresztette erkölcsi érzéküket. Eszerint a bűntudat, amire barátai rá akarták venni Jóbot, nem alaptalan, hiszen amíg jól ment a sora, ő sem volt szolidaris a szenvedőkkel és a balsorsúakkal. „A szerencsétlen megvetni való, gondolja, a ki boldog; ez vár azokra, a kiknek lábok roskadoz” (12:5) – ezt magára érti Jób, ámde azelőtt ő is így viszonyult a boldogtalanokhoz. Isten igazságtalan? Az ember is; „nincsen igazság”, mondja Jób (19:7). Míg azonban a pogány Oidipusz elismerte bűnösségét, és méltósággal magára vette, mondja Eörsi, addig az osztatlan igazságot kereső Jóbnak csak a szárnalmas hányódás és a meghasonlás jutott. Ez az egyistenhit ára.

Eörsi képzelt dialógust folytat a költemény alkotójával (akit a Teremtővel mos össze), ironikus modorban, cinkosan és már-már cinikusan, mint író az íróval: „*ravasznak kell lennünk, hogy megtarthassuk igazságunkat és életünket is*”. Ravaszul különféle megoldásokat, „*másfajta happy endeket*” javasol. Jób megigazulásának lehetséges értelmezése eszerint az, hogy „*belezüllött az istenfélelembe*”, jóra fordult a sora, és ebből következően feladta sötét gondolatait, „*megbólsült*”, és ezért kellő jutalomban részesült. Az eredeti „*happy endet*” ezzel szemben úgy érti, mint rezignációt, „*menekülést a nem értésbe*”, ami talán mégis nyitva hagy egy kiskaput a lázadás számára. Eörsi tehát a szerző ravaszágát és ironiáját méltányolja, és nem hisz Jób megtisztulásában.

A megtörtéző Ige olyan, mint a „*tűz*”, mint a „*sziklazúzó poroly*” (JER. 23:29). Eörsi nemigen tesz különbséget a szenvedélyes hit és a normatív, Buber szavaival „*hamis biztonságot adó*” vallás között, ezért állíthatja, hogy az isten azért kell az embernek, hogy rend-

ben tartsa lelki háztartását, meg kapaszkodónak, kibúvónak, vigasznak, bűnbaknak, öncsalásból... Mint az ópium. A marx-i és a freudi valláskritika ötvözete csendül ki (tompán) az ilyen tételekből. Eörsi a maga részéről elutasítja ezeket az „*öncsaló*” lelki és szellemi mechanizmusokat, elutasítja azonban a közönyt is, s hogy mire voksol, az a Heine-fejezetből derül ki.

Közben azonban ott a rövid Auschwitz-fejezet. Auschwitz olyan botrány a történelemben, mint a JÓB KÖNYVE vagy Krisztus utolsó mondata a BIBLIA-ban. Csakhogy míg a bibliai botrány megteremtett két nagy egyéniséget, addig a történelmi botrány tömegesen megsemmisítette a személyiségeket. A holocaust kapcsán szerintem a „*hogyan engedhette meg az ember*” kérdése merül fel, hisz Auschwitz mindenstül emberi agyszülemény. „*Istentelők teológiai magyarázat nem adható rá*”, írja Eörsi, de hát, gondolom, nem is teológiai magyarázatot kíván. Isten nem engedte meg Auschwitzot, hanem az emberek engedték meg maguknak, majd ők alkottak belőle mítoszt, Eörsi szerint a modern emberiség egyetlen mítoszá, ami szerintem egyszerűen nem igaz. Jaspers egy helyütt azt írja, hogy elszörnyedve tekint a mítosz és a legenda bevezetésének minden, még a legcsekélyebb lehetőségére is e téren, és én hajlamos lennék tekintetbe venni e véleményt. Auschwitzot nem lehet a Gonosz vagy Isten számlájára írni, mert emberi mű. Isten pedig – erről is szól a zsidó-keresztény vallás története – nem olyan, mint egy vezér vagy tábornok, aki elindíthat vagy leállíthat egy háborút. Érdekes és zavaró, hogy Eörsi Jóbot, a mitológiai figurát gyakorta hús-vér emberként kezeli, sőt Istent is antropomorfizálja, Auschwitzot pedig mitizálja. Végső konklúziója viszont, hogy a holocaust áldozatainak szenvedésében „*nem fedezhető fel egyéni értelem*”, és az egyéniség megmaradása ott kivételes és tragikus diadalnak számított, nyilván helytálló és megkerülhetetlen. A KÖZJÁTÉK ezzel átvezet a második fejezethez.

Heinében olyan szellemi partnerre talál Eörsi, aki válaszol a kérdéseire, akinek ironikus szemléletmódjában osztozik, akinél ott-hon van. Megeleveníti Heine csipős, dacos szellemiségét – a szó szoros értelmében megeleveníti, mert sajátos (izléspróbáló) fekete

humorral két sirlátogatást kreál, és a halott költővel a sírgödörben társalog. Emellett a matrac-sírban halódó, de változatlanul friss eszű költőt is ábrázolja, és elképzeli a látogatóival (kiadójaival, titkárával, utolsó szerelmével, sőt az istennel) való jeleneteket, nem hitellességre, hanem abszurd drámaiságra törekedve. A jóni sorsú Heine Jóbbal ellentétben örökre pimaszul lázadó, vitriolosan ironikus, szarkasztikus, mindennek ellenére meg nem alkuvó marad, a halál sem tőri le, és **Eörsi** elképzelése szerint a sírból is így kiált oda ellenfeleinek: „*Ne is bocássatok meg soha, korlátlan barmok!*” Nyelvi, irodalmi izlés szempontjából igencsak vitatható a két „vicces” sírgödörjelenet és Heine ilyen stílusú beszéltetése, **Eörsi** mondandója azonban világos: az éles elméjű és dacos-harcos szenvedélytől fűtött ironia győzelmet hirdet mindenek felett, még az eltipratás és a halál felett is; az egészen egyéni, a kulturális, morális, esztétikai szokásokkal, megrögzöttségekkel merészen pörlekedő szellemiséget ülteti piedesztálra. **Eörsi** méltányolja, hogy Heine nem az istent okolta szenvedéseieért, hanem kockázatosan élt, és jellemesen vállalta ennek következményeit. Virgonc, sziporkázó, semmi béklyót nem tűrő szellemiségének köszönhetően a kínból is hasznot tudott húzni, írja, és élete végéig képes volt a játékra, az élvezetre – és az alkotásra. Még állítólagos megtérése sem hallgattatta el ironiáját, ironikusan tudott viszonyulni még saját mérhetetlen szenvedéséből fakadó sóvárgásaihoz is. A jóni pátozzsal szemben, melynek skálája az átkozódástól az áhítatig terjed, **Eörsi** a „*kínlódba kacagás*” „*disszonáns muzsikáját*” emeli ki, vagyis „*az ironia széles skáláját, az önkínzó hüledezéstől a blaszfémikus gúnykacajig*”. Heine, **Eörsi** ideálja, nemcsak a testi szenvedéseket, hanem az elentmondásokat és a szellemi magányt is bátran tűrte.

A senkiföldje annak a véghelyzetnek a metaforája, ahová a világból kitaszított, az élet és halál közt vergődő emberek jutnak, ahová **Eörsi**, saját bevallása szerint, csak bekukucskálhat. Ott minden másképp van, „*az élet normális törvényszerűségeinek nincs jelentőségük*”, és előfordul, hogy kétszer kettő őt. Jóbnál, mint Buber írja, az élő Isten forgatta ki a törvényt, és Jób tudatát antinómia feszíti szét: annak ellenére hisz a jogban, hogy Istenben

hisz, és hisz Istenben annak ellenére, hogy a jogban hisz; az egységet egyedül csak a hit révén őrzi meg. Heinénél a nyughatatlan, pogány, végletesen szubjektív szellem forgatta ki a törvényt, számára „*az igazságot kiverte a ragya*”, utolsó műveiben azonban kiküzdte a görög és a keresztény szellemiség antinomikus – esztétikai – együttállását. A kétszer kettő ötöt.

Az ironikus ember számára „*minden másképpen van, és talán még ez a másképpen is másképpen van, mint másképpen*”, írja végül **Eörsi**. Hozzátenném, hogy a hitben megint minden egészen másképp van, mint ahogy azt az ironikus ember látja, a művészet szférájában pedig szintúgy másképp van, mint a hívő meg mint az ironikus szemléletében. De hisz Jóbot is arra vezette rá az Úr, hogy minden másképp van, mint hiszi.

Eörsi végső következtetése az, hogy „*a nagy összefüggések akkor is léteznek, ha éppen nem tudjuk megfogalmazni őket. Tehát minden másképp van, mint az utolsó két évszázad nagy szellemei gondolták, de úgy sincs, ahogy korunk uralkodó szellemtelensége hinni szeretné*”. Ezek szerint az ateizmus, a racionalizmus, az individualizmus, a felvilágosult, modern ironia, az intellektualizmus, a baloldali világnézet is revízióra szorul, és **Eörsi Istvánt** is várja a senkiföldje.

Radics Viktória

EGY MESE MÉLYRÉTEGEI

Varga Katalin: Tündérforgó. Mesebeli időutazás a regék birodalmában

Cicero, 1999. 190 oldal, 2900 Ft

1. Varga Katalin nevét minden mai gyerek és minden olyan felnőtt ismeri, aki az elmúlt negyed században járt általános iskolába, és ismeri minden olyan szülő is, aki vette magának a fáradságot ahhoz, hogy belelapozzon olvasni tanuló kisiskolás gyermekeinek könyveibe. Ez a generáció úgy nőtt fel a GÖCÖS GÚNÁR GEDEON-on és a MOSÓ MASA MOSODÁJÁ-n, mint annak idején a háború előtti elemisták Móra Ferenc ZENGŐ ÁBÉCÉ-jén.