

Szilágyi Ákos

## Spiró György/Fogság

Spiró György: *Fogság*. Magvető Kiadó, 2005, 770 oldal

*Ebben a rovatban mindig a lap egyik szerkesztője mondja el véleményét, melyet kollégái marginális jegyzetekkel kísérek.*

1. ... Mely nagy lélegzetű olvasót kíván, rengeteg szabadidővel, „antikolt” érdeklődéssel, zsidó származás nem akadály. Ákos javára írom: a „*dum spiro, spero*” élcet talonban hagyta. **KJM**

2. Persze a hajdani, mostanában oly igen óhajtott nagyszabás, szinkron szemlélettel ugyanúgy nehéz, sőt lehetetlennek tűnő feladatként állt az egyes alkotók előtt – nem a korszakból vagy a korszellemből következő, mintegy természetes módon; az, hogy manapság úgy tűnik fel, mintha régien az egész világ, vagy legalábbis elbeszélhetősége nagyobb szabásúként jelentkezett, csupán visszavetítés (bár nem is egyszerű történetietlen koholmány) – a régi sok egymás mellett élő nagyszabás sok-sok egyéni istenkísértésnek az eredménye. S hogy az ilyen istenkísértés ma is lehetséges, sőt: eredményes is lehet, azt nemcsak Spiró regénye, hanem az itt idézett Térey-mű is tanúsíthatja: lehet nagyszabású művet írni arról, hogy valaki úgy látja a világot, mintha eltűnt volna belőle a nagyszabás. **MI**

3. Heroizmus, kajánság, gőg hagyján, no de az önirónia? Ekkora adag felvilágosító dac, „ki-ha-én-nem” mellett? 770 oldalon? De hisz Te is írsz erről később, amikor megpendíted, hogy a szerző folyvást „óv, int, tanít”, erkölcsöt kritizál, s nem áttallja olykor hülyének nézni az olvasót. Legalább az „én már olvastam eleget, olvass most te is” értelmében. Uri kétségtelen öniróniáját alighanem hiba lenne összetéveszteni a szerzőével. **KJM**

4. Nem lehet az, hogy épp ez az a tulajdonság, amely az igazán jelentős műveket mindig is jellemezte, s nem ez adta-e mindig nagyságuknak a *meglepő* voltát? Nem volt minden nagyot akaró műben a régiségben is mindig rengeteg szabálysértés, határátlépés, ormótlanság, aktuális kánonellenesség? S vajon nem ezért szeretjük-e őket? **MI**

(*Nagyszabás és mértéktelenség*) Spiró György regénye nagy lélegzetű mű.<sup>1</sup> Nem is olyan kevés ez abban a világállapotban, amelynek egyik költője azt hirdeti-panaszolja gyászosan és számonkérően nagyszabású versesregényében, hogy „nincsen többé nagyszabás”. Bizonyos értelemben csakugyan nincs is. Abban az értelemben, hogy a világ maga szállítaná hozzá a szabásmintákat: a nagy történetet, a nagy elbeszélést, a nagy hagyományt. Abban az értelemben viszont, hogy ebben a világállapotban mindenkinek magának, saját erejéből kell *a világot* megteremtenie, neki kell *személy szerint* a világ fundamentumává válni, talán nincs is más, mint nagyszabás.<sup>2</sup> Individuális nagyszabás és individuális fundamentalizmus.

A *Fogság* mértéktelen mű. Mértéktelensége a fenséges és a groteszk határterületén mozog. Mértéket a mértéktelenségből ő maga szab magának. Minden formai alkotóelemében ott lüktet a túlzás. Nemcsak a vállalkozás művészi lehetetlenségében (a Jézus nevű júdeai ismeretlen fellépését közvetlenül megelőző és halálát követő évtizedek birodalmi életvilágának, legfőbb színtereinek és eseményeinek egyetlen hős életrajza köré rendezésében) és a császárkori Róma életvilágának teljességre törő, és a mai olvasó életvilágával oly sok mindenben egybehangzó művészi feltámasztásában, a mű minden határon túlterjeszkedő extenzitálásában érhető tetten ez a túlzás, hanem a mű ormótlanságában, műfaji szabálytalanságában, minden elvárással, megalkuvással, féligazsággal szembe-menő individuális alkotói heroizmusában is. S valóban: ez a leginkább Adyt idéző heroizmus vagy még inkább: titanizmus – az egyedül a magamagában, saját erejében bízó ember kajánsággal és öniróniával palástolt gőgje,<sup>3</sup> dacolása minden kánonnal<sup>4</sup> és hata-

lommal, megvetése minden pitiánerség, szolgálai alázat, élethazugság iránt – mindig is Spiró alkotói karakterének jellegadó vonásai közé tartozott.

Semmi nem egészen úgy van itt, ahogy az esztétika szabályai szerint lennie kellene, de nem a helyéről elmozdítás finom izgalma és nem is a kánontörés, a szabálysértés botránya adja a szabálytalanság, a mértéktelenség pátozát, hanem a legellentétesebb műfaji kánonok, sémák, művészi eszközök összekapcsolása, már-már halmozása. Talán Jókai regényeiben találkozhattunk utoljára olyan fantazmagorikus hőssel, mint Uri: a pszichológiai regény, a nevelődésregény belülről és árnyaltan láttatott hőstét hirtelen a romantikus groteszk jó szörnyetege, a pikareszk kalandregény mindig talpára eső kalandora váltja fel, hogy aztán az életrajzi regény, majd a filozófiai eszmeregény hősenek adja át a „stafétabotot”.<sup>5</sup>

**(Fogság – a műcím mint megadott értelmezési keret)** A *Fogság* az egész művet átfogó és átható cím, amelynek jelentésgazdagsága a regényben lapról-lapra tárulkozik föl: van egy közvetlen (nem átvitt) jelentése is, hiszen Uri ténylegesen is fogságba kerül Jeruzsálemben, előbb egy különös tömlőc rabja lesz, majd egy júdeai falu foglya, de a tényleges fogságba kerülés mintha csak materializálná a világ fogságként való átélismódját, azt az alapérzését, hogy mindenütt fogságában van: apja fogságában, a küldöttség fogságában, Agrippa és az alexandriai exarkhosz családja vendég-fogságában, Philón fogságában, a Körzet fogságában, a hatalom fogságában, a római zsidó közösség adósság-fogságában, a diaszpóra fogságában, a zsidó sors fogságában és így tovább.<sup>6, 7</sup> A „fogság” elvontabb jelentésárnyalata azt is magában foglalja, hogy nem teljesen külsődleges a világba bezártság/világból kizártság, hanem alaphelyzet, amin mindenféle kitörés, kaland, utazás, látványos, külső mozgalmasság lendülete megtörik: „A látott világ ketrece kívül, s gondolatainak tere belül, a rabok biztonságérzetével töltötte el...” (60). A látható világ a ketrec, ebbe van az ember bezárva, s csak belül, a láthatatlanban, a gondolati világ határtalan terében szabad. A regény tulajdonképpen az embert mint a létezés foglyát mutatja be, aki a körülmények fogságában, teste fogságában, a hatalom fogságában, a pénz fogságában vergődik, sőt, mintha egyszer-egyszer maga Isten is így jelenne meg a regény hőse előtt: rabtartóként és Világfoglárként. A fogság képe mindinkább a létezés fogságának metaforájává öblösödik, már-már buddhista színezettel: „Félálmban kutyákat észlelt, maga is kutya lett hát, hogy ne bántsák. Megszánta őket: kutyának lenni holtig tartó kutyafogság. Kővé kell válni, bár az se jó: örökké tartó kőfogság. A csillagok csillaglétük fogságában vergődve hunyorognak. Semmi sem bír más lenni, mint ami.” (492)

Van-e szabadulás a fogságból? Van is, meg nincs is. De ha van, akkor mindig az ész a szabadító: az értelmi reflexió, az átlátás, a kettős látás szabadítja ki az embert a terhesen ható valóság és a kö-

tovább nem lép. Amikor az ínség továbbléptetné a teljes „szabadsághoz” mint legteljesebb szolgáltságához – eladná magát rab-szolgának, hogy ne haljon éhen a család –, a főhős fogságából még csak rabszolgaságához sem vezet út: nem Urit, Theót költözik rabszójra. CZA

5. A könyvet egyetlen – sikeresen megvalósított! – szándék mozgatja: az ún. művelt közönség, vagy talán még az azon kívüliek számára is olvasmányos szöveget létrehozni, olyat, amely „szórakoztatva tanít”, amellet a mának szólóan aktualizálja is a kétezer évvel ezelőtti eseményeket, s a főhősön, a szerző szócsovéén keresztül még (történelem)bölcsletben is részesíti az olvasót. Bravúros. Spiró-Uri véleménye szerint a világon a legjobb dolog az, ha hagyják az embert békén üldögélve olvasgatni. A *Fogság* ehhez a foglatossághoz ad anyagot: elsősorban is csábító olvasmány, s ez „a mai világban” nagy szó. BE

6. A fogság mint a világállapot metaforája alighanem sok nagy szabadságteóriának üres, lila vagy egyszerűen vallásos lelkizése ellen irányul – e regényben a szabadságnak sem objektív kegyelmi állapota (à la katolikus dogmatika), sem szubjektív magas erkölcsi felstilizálása (à la egzisztencializmus) nem jelentkezik; attól még, hogy az ember (vagy ahogy SZÁ mondja: az ész) felmérheti, megértheti, értelmezheti s rögzítheti a világállapotot, a maga állapota nem fog felszabadulni: a külső feltételezettségek ugyanúgy tovább működnek, mint ahogy a belső adottságok. A fogság mindvégig fogság marad – egzisztencialisan és történetileg, lelkileg és társadalmilag egyaránt. MI

7. A saját család fogságában! Elviselhetetlen anya (többen mondják: a magyar regényirodalomban tán még sosem szerepelt ennyire utált anyafigura), fogyatékos hűg, folyton nyűg feleség, ostoba másodszülött fiú, végül semmire se jó unokák – Uri (apropó: a patrónusnév fogsága! Uri hivatalos latin neve ugyebár Gaius Theodorus) perspektívájából nagyrészt így fest a família. Az apa és az elsőszülött kedvenc, Theo példázatos kivételek; gyorsan el is vesztjük őket. A megmaradt és – ismét csak Uri szemével nézvést – hosszasan maradó családtagoktól mégsem akar, valószínűleg nem is tud szabadulni. Alkalmazkodóbeletörődő „családfő”, némi kötelességtudattal, rettenetesen kisszerű hitványságokkal – nem nézi meg alaposabban a „kis-hűga sírját az apjái fölött”, s amikor ez eszébe jut, nem fordul vissza a temetőhöz, mert „nem fizet az őrnek még egyszer” (531) –, minden hübrikus kitörési vágy híján (ez tulajdonképpen a Kainisz-szerellemre is igaz). Magában ugyan rákérdez néhányszor arra az erőre-gyengeségre, hogy mi tartja „szerettei” mellett, de ennél

8. Óh, ha hinni tudnám... Csak sajnos minden tapasztalat ellentmond ennek a vonzó elméletnek, hogy mindig az ész a szabadító: az ész, az értelmi reflexió tapasztalataim szerint legfeljebb arra jó, hogy belássuk (Epiktétosztól megtanulhattuk), a befolyásunktól független dolgokkal nyűgölni nem nagyon érdemes. De attól az még tud ám fájni, hiába tengernyi ész, átlátás, meggyás, nem? SZM

9. Azért nem merőben szokatlan. Például a *Sorstalanság* főhősével és szerzőjével ugyanez történik. (Köves Gyuri már ott-hon, 1945-ben jut el arra a szintre, mint amelyen Kertész Imre a regény írásakor – de 1945-ben feltehetően még nem! – volt.) BE

10. Spiró e téren nagyon furcsa (ha tesszik: posztmodern) játékot játszik: itt a feltételezett olvasó ugyanis nem más, mint a szerzői/narrátori szerepnek vagy póznak a tükörképe; az olvasó ugyanannyira mindentudó és tanácstalan, mint amennyire a szerző/narrátor. MI

rülmények fogságából.<sup>8</sup> Uri okosságának is köszönheti, hogy semmihez nem „kozma oda”. Ennek azonban ára van: semmi határozottá nem válik az életben. Ez lesz legfontosabb alkati meghatározottsága, amely lehetővé teszi, hogy ez a születetten passzív, minden gyakorlattól menekülő, a világból visszahúzódó ember, aki csupán a könyvtekercsek fogságában érzi jól magát, bejárja a korabeli világot, s már-már próteuszi alakváltozó készséggel változzon át bármivé, amire a regény konceptusát kibontó alkotónak éppen szüksége van. Nagyjából a szabadon lebegő írástudó sorsa az övé, hol ide, hol oda csapódik vagy szegődik el, de sehol nem marad meg, semmilyen végleges köteléket, elköteleződést nem vesz magára. Csak egyetlen fogságból nincs számára szabadulás: az ész fogságából, saját okossága fogságából, noha az ész nemcsak érzékeli, de – Kafkával szólva – egyenesen *harapdálja rácsait*.

(*A hős útja a szerzőhöz*) A *Fogság* az életrajzi kalandregény és az utazási regény mellett a nevelési regény és az irányregény/eszmeregény/pamfletregény műfaji sémáit is felhasználja, igaz, merőben szokatlan módon, a hősnek (a hős eredeti intonációjának) a szerző (a szerző eredendő intonációja) irányába való fejlődése formájában, olyannyira, hogy a regény zárófejezetében már semmiféle intonációs elmozdulás és kettősség nem fedezhető fel az elbeszélés hangjában.<sup>9</sup> A hős fejlődési útja – egyben kiokosodásának útja (a hős eleve okos, enélkül okosodása nem is lenne lehetséges), a kiokosodás útja pedig a világba bocsátkozáson és a világ próbatételének megtapasztalásán, a világ álságainak és kísértéseinek megvetésén és visszautasításán keresztül kifelé vezet a világból, valami világfölköti és én-fölköti okosság állapotáig, amelyben az okosságnak egyetlen, végső és legyőzhetetlen ellenfele marad csupán ezen a világon: a pusztaság lét, a „vagyok” abszurditása, amelyet a halál gördít elé, hogy megboltonjon valamiben, mert nem lenne igaz, következképp szép sem, ha az ész még a halálon is túltehetné magát.

Addig azonban, amíg ez a fejlődés be nem teljesül, az elme hősenek tudatszintje el nem éri a szerző tudatszintjének okosságát, amíg a naiv-ártatlan, még gyermeki módon minden felé nyitott okosság el nem szenved az összes lehetséges vereségét a világtól, s nem válik felnőttmódra önmagába záruló, mindent előre tudó (előre látó, előre megmondó) okossággá (praktikus és intellektuális síkon egyaránt), addig a fentebb említett intonációs elmozdulás meglehetősen gyakori a hős sajátosan kialakított szerzői szólamán belül, és poétikailag az ártatlan vagy naiv okosság karikírozásában, eltúlzásában valósul meg, oly módon, hogy a naivan-okos fiatal hős valamilyen állítása, feltételezése vagy vélekedése saját ellentétébe forduljon az olvasó előtt. A célzásban, áthallásban, szatirikus túlzásban mindig a szerző és az olvasó cinkossága valósul meg a hőssel szemben, s nincs ez másként ebben az esetben sem. Ahol a szerző és a hős intonációs kettéválik, vagyis a szerzői értékelés eltávolodik a hőstől, ott óhatatlanul az olvasóhoz közeledik, a szerző az olvasóval „szűri össze a levét” hőisével szemben.<sup>10</sup> (Hangsúlyoznám, hogy itt nem az empirikus olvasóról, hanem az „immanens olvasóról” beszélek, aki/ami a művészi forma konst-

tutív eleme, annak a játéktérnek a nélkülözhetetlen alkotóeleme, amelyet az író a szerző, hős és a hallgató pozícióinak kijelölésével hoz létre, s amelyben a műalkotás eseménye vagy játszámja újra meg újra lezajlik a befogadásban.)

Csupán egyetlen példával érzékeltetném most a szerzői hangnak ezt a satirikus-leleplező intonációs elmozdulását a „candidizált” hőstől az értő olvasó felé, ugyanazon szólamon belül maradván, a naivitást ál-naivitásba fordítva át: „Nem tudják a nem-zsidók, gondolta Uri, miféle boldogság is ez. Minden szenvedés ellenére, amit Úr választott népére mért, mégis ők az Ő választott népe: pusztán a létük okán értékesebbek, mint az összes többi. *Ez a tudat biztonságot ad. Ez a tudat a garanciája annak, hogy mindig minden jól van és jól lesz, bármi rossz történt vagy történik is valaha.* Amikor pedig eljő a Felkent, aki ugyan minden népnek a Felkent Papja lesz, de azért mégiscsak zsidó, a népével együtt ő, Uri is a kivétel-zsidók között megy majd fel a Fényes Öröklétbe.”<sup>11</sup> (80) Ebben a kis gondolatfutamban nagyjából előlegezve van mindaz a rossz, ami Urival zsidóként megtörténik a regény lapjain, és ami a Felkent (elismert és el nem ismert) eljövetele okán a zsidósággal történni fog, hiszen – nem a szerző és a hős, hanem az egész mű szintjén kikristályosodó koncepció szintjén – éppen ebből a kiválasztottság-tudatból, elkülönülésből, üdvösségtörténeti előnyszerzésből vagy helyfoglalásból fakad, s ugyanebben leli fel az általa előidézett rossz – a zsidóság kétezer éve tartó rémtörténete<sup>12</sup> – automatikus igazolását is (hiszen nem tartana az, ha a zsidóság nem tartana, és nem tartana a zsidóság, ha a kiválasztottság-elkülönülés tudata, az Írásra/Szövegre alapozott lét és ritualizált mindennapi élet nem tartana). Hogy semmi kétség ne legyen a hős fennkölt-ünnepi naivitásának szerzői értékelését illetően, intonációs leleplezését és visszajára fordítását a szerző még azzal is megtetézi, hogy a vallási széplelkűség eme önmagától megittasultságát hirtelen és drasztikusan lerántja a lehető legmateriálisabb valóság kiszerűségébe: „Most, hogy kevésbé sajgott a lába és nem görcsölt a végbele, ebből a finom, odaáti öröklétből ízelítőt kapott.” (Uo.) Aztán így folytatódik a hős naivitásába beférkőző szerzői intonáció felforgató munkája: „Négy magas kőkerítéssel körülvett ház állt a településen, és kívülről semmi sem árulta el, hogy az egyikben zsidók laknak, pont olyan volt, mint a többi. *El is tűnődött Uri, honnét tudják az Úristen meg a szolgálai, az angyalok, melyik házba kell bekopogniuk, amikor ideje jő, de aztán arra gondolt: azok a lelket ismerik, falakon és testeken átlátnak, és érzékelik a hitet. Ha nem így lenne, igen nagyokat tévednének, de ez lehetetlen.*” (80)<sup>13</sup>

(*A főhős életének könyve*) A főhős belső fejlődéstörténete lényegében abban áll tehát, hogy a megfelelő – értsd: rémes és lehangoló – tapasztalatok és a kor legmagasabb színvonalán álló – Alexandriai Philón házában, az alexandriai gümnaszionban, a Szerapionban hozzáférhető – filozófiai és tudományos műveltség megszerzése után lassan felemelkedik a szerző tudatszintjére, tudathorizontja egyre jobban kitágul, míg csaknem egybeesik a szerző ismereti és értelmezési horizontjával. A regénynek és benne a főhős

11. E szólamkeveredés, mely persze első sorban nem a főhős lelki jellemzésére, hanem az elbeszélő tudások és történések szubjektív nézetének érzékeltetésére szolgál (ezért is szerepel annyiszor az ún. *szabad függő beszéd* retorikai trükkje valamint a hallomásból, közvetítés által szerzett tudás kiemelése, majdhogynem nyíltan kimondván: *relata refero*), s alighanem a fent említett személyiség/szabadság-koncepció önreflexiók beszédaktusaként fogható fel: a felismert és el nem hanyagolható külső meghatározottságok tudatosítása mint állandó önmagára vonatkoztatás lép fel, természetesen az önironikus viszonyulás és modalitás megszakítatlan ide-oda-játékában. **MI**

12. Vagy akár már régebb óta is (egy kis „szolgaság háza” Egyiptomban, csipetnyi babiloni fogság stb.). Tán inkább az, hogy kétezer éve ez a rémtörténet világ-rémtörténetté vált, belőle és általa lett világtörténelem. Vagy világ-rémtörténelem. Ez nem olyan, mint a haza, van rajt’ kívül számunkra hely, de ma már „csak” abban a poszt-historikumban, mely Tija megfogalmazásában szépen egybecseng az arisztotelészi anti-historikummal: „A történetírók az események foglyai, ki is van szaradva az elméjük emiatt.” (443.) **CZA**

13. Nem hiszem, hogy Spiró itt ironizál. Inkább nagyon pontosan, a „hit” kulcsszavának a beiktatásával jelzi, hogy min áll vagy bukik a dolog. A hívő zsidó számára „a könyv népe” mind a mai napig kiválasztott, története üdvörténet. (Sőt, nem valami metafizikai megfontolás, hanem a történelmi tények tapasztalata a nem-hívőt is indíthatja néha arra, hogy valóban kiválasztott – például a mindenkor legvilákolható és legvilkolandó szerepére.) Arról sem szabad megfeledkezni, hogy Uri nem százszázalékos zsidó („anyám szír rabszolga lehetett talán” – 414), akit Spiró ügyesen – és történelmileg hitelesen – a római diaszpórába helyez, ahol ekkor Palesztinában elképzelhetetlen vallási tolerancia és evvel párhuzamosan a vallás iránti közömbösség uralkodott – akárcsak mondjuk a mai Nyugat-Európában, s ami miatt Uri alakját annyira mainak érezzük. **BE**

14. Az élet, a világ, a történelem és a könyv egymásra vetítése kétoldalú, mondhatnánk duplafenekű művelet: egyrészt az élet elsődlegessége persze mindent elsöpör, s a könyv mint teremtmény ugyanúgy ki van szolgáltatva a pusztulásnak, mint az ember vagy a társadalom, másrészt azonban a könyv elsődlegessége a történelemmel és a társadalommal szemben folyamatosan és rendíthetetlenül állítatik, mind a pusztuló, mind a hazugságban fogant művekkel szemben. E könyv, mely első pillantásra talán arról szól, hogyan gyűr mindent maga alá a történelem gépezete, tulajdonképpen inkább a kultúrának, a tudásnak történelemmel szembeni funkcióját és jelentését hangsúlyozza – ha persze az akció a sikeréről egyáltalán nincs is meggyőződve, s hamis győzelmi illúziókat az olvasóban sem kíván ébreszteni.

Másrészt az egész könyv történelmi hermeneutikára épülő életmodellje mintha azon a flaubert-i koncepción nyugodnék, miszerint: *nem azért születünk, hogy birtokoljuk, hanem hogy kimondjuk...* MI

15. Csakhogy nincs kinek diktálnia, a lányai nem szereznek neki szolgát erre a feladatra. Mindazonáltal az írás csak mint fizikai ténykedés, illetve mint történetírás válik lehetetlenné a számára (mint SZÁ írja, nem lesz belőle *isztorikosz*), ám a vak Uri mégiscsak „íróvá” válik: minthogy a külső impulzusok lecsökkenésével emlékezőtehetsége és képelete felélénkül, egész napokat tölt el élete valaha élt szereplőivel mindenféle általa kreált imaginárius kalandokban és szituációkban. S mikor a regény legvégére az SZÁ által jelzett közeledés szerző és hőse között némileg visszaalakul, mikor tudatszintjük ismét távolodni kezd egymástól (hiszen a képzelgő öregembert a szerzővel összejátszó olvasó olykor szenilisnek is látja), a kép kissé bizonytalanná válik: nem világos, hogy az író (mármint „az író” mint olyan) alakmása vagy éppen karikatúrája-e Uri. FGY

16. Érdemes lenne egyszer majd alaposan összevetni a *Fogságot* a *Vergilius halálával*! S tán leginkább a Broch-regény két döntő fontosságú részletével. Egyfelől a császár és Vergilius közötti vitával (ahol is az előbbi képviseli a következetes szerető viszonyt a szellemi kultúrához – jelesül az Aeneiszhez – és a szeretetlenség viszonyt az emberekhez, voltaképpen a hatalom mulandó és forgandó világához képest is), másrészt ama álnaiv kulcsmondattal: „Nyisd ki a szemed a szeretetre!” CZA

17. A szerző kérlelhetetlensége, már-már világundora, az emberi kegyetlenség ábrázolásában való szinte kéjes feloldódása – nem tagadom – mindig is rémisztett egy kissé, még azokban az esetekben is, amikor osztottam véleményét és tiszteltem bátorságát. A posztkommunista világ meglehetősen felületes és ingerült bírálata, melyre némely friss sajtómegnyilatkozásából bátorodom következtetni, például nem osztom, sőt, félttem Spirót, hogy, ha így folytatja, végleg beleeragad a mizantrópiába. Mert egyszer csak elhiszi magának, hogy már a régi görögökről, rómaiakról, zsidókról, illetve összes társadalmi rézsimjükről „bebizonyította”, méghozzá antropológiai pontossággal, hogy megvetésre méltók. Ergo összes utódaik is. Ugyanettől félttem Spiró valamennyi olvasóját is. Közben persze felettébb tiszteltem a szerzőt, mert vette a fáradságot, s bújt a könyvtárakat szorgalmasan (és okosan), hogy senki se mondhasa: undora légből kapott. Ámbátor, ha egy kicsit utánagondolunk, nem is olyan sötét ez a világ-

alakjának ezt a filológiai jellegét már-már a paródia határát súrolva összegzi Uri, amikor néhai szerelme, az utóbb a „világbirodalom úrnőjévé” avanszált és világian okos Kainisz előtt így foglalja össze életrajzát: „Érdekes életem volt, sokat tanultam belőle” (764). Élete úgy nyílik meg előtte, amikor vackából kilöki az atyai végakarat, mint egy könyv. Élet és világ elolvasandó, megfejtendő, értelmezendő könyvtekercs a számára. Életútja lezárulása előtt nem sokkal, maga is úgy látja, hogy két élete volt neki: „Talán mert sokat képzelegtem, és lett egy másik életem. Olvasván is képzelegtem, gyalogolván is képzelegtem. Nem egyetlen életem volt nekem.” (732) Az olvasó viszont éppen e kettősségben pillanthatja meg a hős egyetlen életét és egyetlen halálát: életét képzelte és képzeletét élte.<sup>14</sup>

Miután az utazási kalandokban eleve könyvvé válik számára élete (az olvasó számára pedig, mitagadás, helyenként kissé könyvízüvé is), a regény végén, a könyv végén már semmi értelme, hogy ő könyvbe fordítsa át, megírja mintegy élete és kora emlékezetét, amelyben – úgymond – mégis van valami más, mint az előző korokban, hisz „talán mégsem véletlen, hogy nem korábban jött el a Felkent a zavarodottak hite szerint” (764). A fabula szerint mire belefoghathatna a könyvbe, megvakul, nem látja a betűket, a szüzsé szerint azonban nincs mit megírnia, hiszen a könyv – erről a korról – elkészült, a vakság egyre jelentésgazdagabb, mindinkább szimbolikussá váló metaforája pedig – vakságból vakságba – megvalósult (a megvakulás ezért is hangsúlyozottan nem pusztán technikai akadályként merül fel, hiszen Uri is felidézi a vak Homérosz példáját és eljátszik a diktálás lehetőségével).<sup>15</sup>

Márpedig ennek a fejlődéstörténetnek a végén csakugyan olyan ítéletet mond az ember világáról, amely mintha igazolná az egész regényt átható szeretetlenség viszonyt az emberekhez és szerető viszonyt a szellemi kultúrához,<sup>16</sup> mindenekelőtt a szövegek, a kultúra eleve csak ésszel, szellemi fáradsággal hozzáférhető, a hatalom mulandó és forgandó világához képest nem múló és önálló világához. Az ítéletet először a képzeletbeli társalkodójává vált apa, az akkor már rég halott József szájába adja. Urinak arra a képzelt beszélgetésükből kibomló gondolatára, hogy talán jobb lett volna, ha elhagyja kiválasztott népét az Úr, mert „akkor engem sem sújt száműzetéssel a zsidó közösség, a kahal. Lehettem volna szabad görög vagy latin” (689), a képzeletbeli József bölcsen így felel Uriból Urinak: „Édes fiam, a görög polisz ugyanígy működik. Minden társadalom így működik, édes fiam”.<sup>17</sup> Ezért hagytam, hogy

annyi betűt tömjél magadba?” (689) Uri azonban nem hiába tömött annyi betűt magába. Levonja és általánosítja a tanulságokat, amelyek egyben végső (s ennyiben publicisztikus, mert lezáró) ítéletek is az emberi lényről és világról. Szerző és hős értékelő pozíciója e tekintetben teljesen egybeesik a regényben: „Megírta Szophoklész: nincs az embernél rémületesebb.” (716)<sup>18, 19</sup>

Először az alexandriai Vész idején összegzi a tapasztalatok könyvéből szerzett tudását Uri: „Seianus lányának megbecstelenítése és kivégzése óta nem lepi meg semmi. Akkor hányt, azóta nem tud hányni. *Hét éve tudom, miféle borzalmakra képes az ember.* A különbség csak annyi, hogy most rám is vadásznak. Fontos különbség, de nem alapvető. Azon csodálkozott aztán nagyon, ugyan miért vélte naivan sok emberről, aki később aljasnak bizonyult, hogy tisztességes. *Hogyan lehetséges, hogy valaki a lényeket úgy általában régtől tudja, ezzel áldotta vagy verte meg az Örökkévaló tizenöt évesen, erre választotta ki, de a részletek mégis megzavarhatják elméjét? Mi ez a leküzdhetetlen vágy benne, hogy jobbnak lássa a teremtett embert, mint ami? (...)* Mindössze az történik a Körzetben, amit az ember az ember ellen elkövetni képes.” (504)

Uri élettörténete – egy játszma ideje, amely alatt a játékosnak meg kell fejtenie a „világ” nevű feladványt. Ha az élet rejtélyét nem is, ezt a feladványt a maga öreges módján meg is fejti: „Uri úgy érezte, belelátott az emberi világ műhelyébe”<sup>20</sup> (621). Sorra veszi, hogy okos ismerősei közül ki értené meg, amibe belelátott, s aminek lényegi, s egyben minden időknél szóló üzenete a következő: a zsidók „végzetes tévedése”, hogy „a szomszéd görögökkel kellene kiegyezniük, nem pedig a távoli birodalmi segítségben bízniuk” (620). Uri okossága meghaladja kortársaiét (nem csoda, hiszen neki segítségére siet a szerző), akik nem ismerik föl, mi zajlik itt, és mi lenne a teendő. E végső felismerést megelőlegzi beszélgetése Apollósszal, amelynek konklúziója az, hogy „A zsidóságot abba kell hagyni” (518).<sup>21</sup> Ennek az „abbahagyásnak” ez egyik útja, amelyet a tündöklően okos Apollosz Uri számára felfoghatatlan fordulata jelképez, a kereszténység. (Nem az felfoghatatlan, hogy a zsidóságnak fordít hátat, ez érthető, hiszen éppen zsidóság és görögség „abbahagyásán” és valami harmadikban való találkozásán keresztül valósulhat meg az általa is áhított, bár nem remélt kiegyezés).

**(Vakság és látás)** A gyöngénlátás, a vakság, a hunyorgás a hős alakjának állandó és helyenként már-már túlhangsúlyozottnak, nyomasztóan ismétlődőnek tetsző vonása, amely elválaszthatatlan okosságától, az egész mű szintjén pedig a látás és vakság átfogó metaforájától.<sup>22</sup> Uri gyöngénlátása, rövidlátó szemeinek erőlteté-

látás. Végére is, az ész ugyan bajjal jár, de Uri mindent kibír, hosszú éhezést, boszorka feleséget, pogromba torkolló hatalmi cselszöveget; a Történetet, ha nem is ő, de Spiró méltón megörökíti; az frott szó becse nem halványul el a műben (ha igen, azt el-lensúlyozza ez a majd' 800 oldal); továbbá őszinte atya- fiúi érzelmek is felbuzognak itt-ott. Úgy tűnik, „édesapám” nélkül ötven fölött nem megy a mai magyar prózában. Jó embert persze hiába keresünk, de engem már az is megnyugtat, hogy a mohamedánokról például nem hallunk semmi rosszat... KJM

18. Ha máshonnan nem, Spiró eddigi műveiből (Swiftet és Voltaire-t már nem is említve) ezt eddig is tudtuk. A Fogság azonban az én szememben fordulat munkásságában: a vége valóságos happy ending, s egyáltalán, a tudásban eltöltött vagy tudásra törekvő életnek önértéke van: érdemes leélni. Mindenesetre e tekintetben is olvasóbarát a könyv: nem az jut az ember eszébe, miután letette, mint Spiró több más műve után, hogy ide nekem a ci-ánkálit. BE

19. Ezt a szlogent azért felfedezhettük jócskán Spiró életművének korábbi darabjaiban is, (a végsőig sarkítva talán a *Jégmadár*ban); az igazi újdonság („vadonatój nóvum!”) a Fogságban számomra többek között éppen az volt, hogy itt az egész regényfolyam során mindvégig éreztem a szerző hangjában valamiféle halvány megértést, együttérzést az emberek iránt... Talán pontosabban: a regényt mégiscsak át-lengi valamifajta boldogságvágy, nagyon csendben merem csak mondani: egyfajta halk létezeretet! SZM

20. Spirónak az a meggyőződése, hogy amit Uri tud, azt persze más is *tudhatja* (vö. pl. a Kainisszal folytatott utolsó nagy beszélgetést: „ha te tudod, én miért ne tudhatnám?”), alighanem egy nagy közös tudás iránti végtelen, reménytelen nosztalgia kifejeződése. Nyugodtan idézhető ide több mint negyedszázados verse (epigrammája), mely ugyanezt a nézetet agresszíven vágja a világ képébe: „Aki tudja, ugyanazt tudja, / Aki nem tudja, nem tud semmit, / Aki tudja, mind beledöglök, / Aki nem tudja, nem is élt semmit.” MI

21. Kitűnő ötlet, bevallom, magam is többször próbálkoztam vele, de akadtak mindig, akik nem hagyták, hogy megvalósítsam. Igaz, nem sokan, csak a zsidók meg a nem-zsidók. KJM

22. Van egy másik, szerencsére összehasonlíthatatlanul kibontatlanabb és kevesebbet szereplő majdnem-metafora is: a láb mint a vándorlás metaforája, amely az egyetlen hiteltelen és hihetetlen motívum a könyvben. A „lomhán, kacsázva járó” (166) Uri élete első hosszabb gyaloglása, hat napi „erőltetett menet” után mindössze néhány vízhányást és bőrkeményedést szed össze, amelyek csak megéledik lábait, sőt, később, Alexandriában kis gyakorlással szinte atléta válik belőle. Nos, ez bizony elképzelhetetlen. A lúdtalp gyógyíthatatlan betegség, s a gyenge láb, ha sokat használják egyszerre, nem megerősödik, hanem lerohad. Az 1944-es halálmenetek végén sem csupa edzett sportember menetelt. BE

23. „Uriel (héb.): Jahve által felvilágosított, tisztánlátó” – emígyen az utónévszótár. A római Uri, azaz Gaius Theodorus, lucidusan magyarázza saját sémi nevét: „Isten az én fényem” (19); hasonlóképp hangzanak a bevett nyugati értelmezések-fordítások (Isten világossága stb.). Az Ószövettség kronológiailag második Uriele azzal teljesíti be nevének jelentését, úgy válik 'látóvá' és 'Isten fényévé', hogy kései névrokonához hasonlóan jeruzsálemi küldötté válik: egyike lesz azoknak, akik a frigyládát a fővárosba viszik (1Krn 15). **CZA**

24. Iszidórosz nem csupán annyiban 'régi vágású', 'úri' zsidógyűlölő, hogy 'személyválogató', hogy Uriban talál magának egy „rendes zsidót” (miként Apollonban egy másikat), s nem is csupán annyiban, hogy sokáig vonakodik összeállni a Vész korrupt és tuskóvári iniciátoraival (Lampóval stb.). Hanem: eszénél próbál maradni, mértéket akar tartani. „Utálunk, utálunk, utálgatunk titeket, de annyira nem, hogy mi is belepusztuljunk.” (620.) Iszidórosz, már Rómában, összefog Philóval, hogy megakadályozza-hátrítsa a további vést – a Vész terjedését és tartós mintává válását (SZÁnak: világállapottá állandosulását; igen jellemző, hogy Iszidórosz leteremti és hallgatásra inti Urit, amikor annak lenne éccája a Jeruzsálemi Templom császárszobrára). Teszi ezt persze Iszidórosz önérdékből, „nem szeretné, ha fáraóvá válna a császár”, vagyis féli a „második, sikeres Antonius”-forgatókönyvet (császár plusz 'Alexandria' – értsd: görögök és egyiptomiak, az egész hellenizált világ – kontra 'Róma', a maradék ici-pici szabadság stb.), a totális istencsászári fordulatot, a Birodalom orientalizálását. Igen, a túlzott, zsarnoki orientalizálódástól fél Iszidórosz – ő, aki neve szerint Ízisz ajándéka. Még egy picit a névetimológiáról: hosszas-tanulságos játékra és munkára inspirálja Spiró a valamelyest is érdeklődő olvasót. Csak Iszidórosznál maradván: e név latinul Isidorius-szállón, majd dicsőséges magyar eljövételében Izidorra léssen. Namármost: Sevillai Szt. Izidor, ill. Kner Izidor. Előbbi a világszerte legismertebb Isidorius-Izidor, utóbbi a leg híresebb magyar Izidor. Sevillai Szt. Izidor, aki mellesleg az Internet védőszentje valamiképpen, az utolsó nyugati ('latin') egyházatya. Főművének címe természetesen úgy hangzik hazaiul, hogy *Etimológiák*. Kb. Dantéig a Biblia után a legtöbbet másolt könyv a középkorban; keresztény összegzése keresztény összegzése össze. **CZA**

25. Bár nem ártott volna, ha az ismeretterjesztés csöppet bonyolultabb dramaturgiával folyik, mondjuk, ha néha nem azért tudunk meg valamit egy népről, annak kedves ételéről, pénzhasználatáról, mert Uri odamegy egy beenszülötthöz és – mit ad isten – megkérdezi. **KJM**

se ugyanis értelmének, eszének fokozott használatát, állandó értelmezői-fordítói munkát követel tőle. Uri elsősorban az eszével lát, ebben áll okossága (és ez akadályozza meg abban, hogy higgyen, vagyis a szívével – a „szív szemeivel” – merjen, akarjon és tudjon látni).<sup>23</sup> Okos az, aki az eszével lát, nemcsak érzel, hanem felfog és megért valamit: át-lát rajta, pillantásával a szemmel látható mögé, a látszat mélyére hatol.

A gyöngénlátás és értelmesség közötti összefüggést Uri maga is látja. Az eszével látja ezt is, hiszen az ész még önmaga előtt sem torpan meg: átlát magán, világosan látja, mit pótol vagy helyettesít, és milyen előnyök származnak ebből. Amikor a „zsidófaló” Iszidórosz<sup>24</sup> gimnáziumi igazgató rákérdez: „Mit tudsz felhozni magad mellett még?”, Uri habozás nélkül ezt válaszolja: „Talán azt, hogy gyöngé a szemem... Ilyen távolságból – mondta Uri – már csak körvonalakat látok, a vonásaidat nem. Ha szembejöttél az utcán, föl sem ismernék. – És ezt te erénynek tartod? – Újabban igen – mondta Uri. – Mások jól látnak. Énnekem ahhoz, hogy észleljek valamit a világból, még gondolkodnom is kell. Ezért szerettem meg az olvasást. A mások szemére támaszkodom. Sok szemmel többet látok.” (412)

Ez a sajátos látásmód, ugyanis a hunyorgó és csak bizonytalan körvonalakat, foltokat látó szem által megragadott látványnak az értelmező, olvasmányokat felidéző, kérdezősködő, megfigyelő „elme szemeivel” való folytonos kiegészítése, bizonyos határok között hitelesíti a regénynek azt a különös vonását, amit *tárlatvezetésnek* neveznek: nincs az a fabulagazdagság, amely elegendő lenne annak a hatalmas kulturális és történeti ismeretanyagának az epikus meglevenítésére, amely itt élénk tárul (vagyis amit a szerző élénk akar tárni, mert épp ebben az anyagban, és ennek világalakotó elrendezésében leli legfőbb alkotói örömét). Még a történetes színtereinek szüntelen és gyors váltakozása, az utazás, a vándorlás, a bolyongás kalandjai, a jövevény mindenre rácsodálkozó pillantása sem elegendő ennek a művelődéstörténeti ismeretanyagának a hiteles és élvezetes életre keltéséhez. Csak úgy lehet elkerülni, hogy ezek a korabeli viszonyokat, helyeket, szokásokat bemutató hosszadalmas fejtegetések és értelmezések teljesen elszakadjanak az epikus történetstől és a regény alakjaitól, s egy hatalmas jegyzet-apparátus epikailag élettelen céduláiként fityegjenek a regényen, hogy maguk a hősök (és mindenekelőtt a főhős) adják elő őket, mégpedig általában nem a szerző szócsöveiként,<sup>25</sup> hanem – élethelyzeteik, külső-belső mozgásuk és – nem utolsósorban – karakterük logikájából következően.

A főhős legfontosabb alkati vonása – gyöngé látása és éles értelme – azért is olyan hangsúlyos, mert ez az alapja könyvimádatának, kivételes olvasottságának és műveltségének, amivel kívül helyezkedhet saját világán, fölé emelkedhet, és a szükséges (és olykor szükségtelen) ismeretek tömegét magától értetődő természetességgel oszthatja meg az olvasóval. Az értelmi szemlélődés-

nek és kívül-nézetnek alkatán túl van egy helyzetéből adódó feltétele, nevezetesen az, hogy mindenütt jövevény csupán, még ott is – a római diaszpórában –, ahol bennszülött, sőt, római polgár. Egyik okos riválisa – az alabarkhosz fia, Tija – szájából el is hangzik: „És te jövevény vagy ráadásul, neked élesebb a pillantásod, mint a bennszülötteké” (407). Ám aki az értelem szemeivel, tehát kívülről tekint a világra, az, bárhol is van, mindig idegenként, jövevényként, egyszóval: nem bennszülöttként tekint rá. Hiszen Uri így tekint Rómára, szülővárosára, és ezen belül a Túlra, saját zsidó világára, családjára is. *Született jövevény.*<sup>26</sup>

Hasonlóképpen kapcsolja össze az okosságot a fizikai látáson túlmutató látással a jóeszű és ékesszólásáról nevezetes Apollónosz, akiből utóbb – barátja nagy megrökönyödésére – keresztény („nazarénus”) lesz, amikor Urit így jellemzi: „Jó zsíros, termékeny föld az agyad... Mindent megtermel, bármit is vetnek bele. És remek a szemed. Urinak nevetnie kellett. Az ő szeme remek?! – Az bizony – erősítette meg Apollónosz. – Tér van a szemedben, mélység, távolság, közelség, színek, árnyalatok, kapcsolatok. Lehet, hogy most csak közelre látsz, de valamikor tökéletesen láttál, és erre emlékszel is. Nem a szemeddel látsz te, hanem valami mással. Te akkor is jól fogsz látni, ha megvakulsz.” (420) A látásnak ez a megkettőzése érzéki és szellemi látásra, a látszatvilágnál, a jelenségek-nél megragadó látásra és lényeglátásra – eredendően a mindent látni kívánó, mindent szemlélhető képekben előállító, minden láthatatlant megtestesítő görög gondolkodásra vall. A „theoreo” ige, amelyből a teória szó is származik, hétköznapi értelemben vett nézést éppúgy jelenthet, mint az értelem merőben szellemi szemlélődését. Mindesetre, aki az igazi valóságot akarja látni, annak be kell hunynia szemeit az empirikus valóság látnivalója előtt. Nem mindegy azonban, hogy az *elme szemeivel* emlékezünk vissza az ideális világra, avagy a *szív szemeivel* látjuk magunk előtt a láthatatlan isteni lényeket, amelynek a görögben nem a „theoria” értelmi tudása, hanem az „epopteia” – a közvetlen szemlélésnek megfelelő – misztikus tudás vagy ismeret felel meg. Ez a döntő különbség a hellenisztikus kor sztoikus és részben újplatonikus filozófiai iskolái és az ezekből is táplálkozó korakeresztény teológia között: az Isten-látás (vagyis istenismeret!) a világot értelmileg artikuláló elme szemei számára lehetetlen, csak az értelem limlomjától megtisztított *szív szemei* előtt tárulhat fel az isteni homály, a műsterion. Tehát nemcsak az érzéki szemeket, hanem az elme (az értelem) szemeit is be kell csukni ahhoz, hogy az igazi világot megláthassuk.

Éppen ezért viszolyog Uri a „nazarénus” vakhittól, amely persze a maga részéről a nem-hívókat jellemzi vakokként vagy világtalanokként. Ezért nem fér Uri fejébe a híradás okos barátjáról, Apolloszról, aki a „megfordult” (metanoia), és a mindenkit megfordítani igyekvő Pál hatására a „hit bolondságát” választja. Uri képtelen „bolonddá”, „rajongóvá”, „illúziók rabjává”, egyszóval vakká válni e világra; képtelen becsukni elméje szemeit, lemondani a világ fogalmi megérthetőségének *hitéről*, a kritikus értelem méltóságáról és fölényéről a vélekedéssel és hittal (doxa) szemben. Ennyiben a regényben érvényben marad a régi allegorikus

26. Spiró regényeinek antropológiája valóban a jövevény kategóriája körül kristályosodik ki (vö. pl. nagyregényét a romantikus lengyel messianizmusról: *A jövevény*) – mivel a külső, ható meghatározottságok semmit nem árulnak el arról, milyen is valójában egy figura, mivel a figura tényleges milyenségét az dönti el, milyen az önértelmezése és meghatározottságaira való reflexiója, a jelentős szerepet játszó történelmi, művész- és „élet”-figurák mind jövevényként fogják meghatározni magukat, s jövevényként fogják meghatározni őket – hisz nincs a világban olyan előre megírt hely, ahol egy „otthon” ténylegesen ott lenne. MI

27. Ehhez a képhez magától értetődik hozzá Pál nagy „fordulásának” bibliai jelenezése is: épp az vakul meg a reveláció pillanatában, aki aztán a tisztánlátás kegyelmét fogja hirdetni. **MI**

28. Érdekes dolog ez a másodszülettség... Egyrészt Uri sodró lendületű, gyakran gonoszul pontos, kvázi-nietzscheánus megállapításainak egyike, hogy a nazarénus mozgalom az ostobák, „a gyöngék, az éretlenek, az eleve veszésre születettek” (714), az elfajzott bosszúvágy rabszolga-hite, s mint ilyen: a másodszülettek vallása. Másrészt e forrongó megállapítás nem pusztán utólag, az empiria jegeces fürdővizébe mérítve veszít hőjéből (az Apollosz-rejtély stb.), s nem is csupán a fürdővízzel együtt a saját gyermekeit is kiöntő apuci kérdését feszegeti („vajh' nincs-e némi köze?”). Hanem. Mintha a műben lenne egy rejtettebb. **CZA**

ábrázolás, amelyen a zsinagóga bekötött szemmel jelent meg. Maga Uri is használja a metaforát a zsidóságra, jóllehet kissé eltérő értelemben: „Kiválasztottnak érzik magukat a zsidók, ettől olyan vakok...” (621.) Ámde – mint a *Gondolatok* egyik bejegyzésében Pascal írja – „Jézus Krisztus azért jött, hogy vaksággal verje a világosan látókat, és megnyissa látásra a vakok szemét”.<sup>27</sup>

Uri fizikai gyöngén látásában és szellemi éles látásában azonban az a legkülönösebb, hogy minél közelebb kerül a görög világhoz, annál inkább hajlamos nem-zsidó szemmel, hanem görög szemmel – a filozófiai értelem, a bölcsesség szemével – nézni a világra. Ez ugyanis közvetlenül nem áll ellentétben a Könyv Népének – ez esetben a zsidóságnak – a hitével. (Nem hiába volt olyan viharos a zsidóság hellenizálódása a regény tárgyát képező évszázadokban, hogy még a Tórát is görögül – a Septuaginta fordított szövege szerint – olvasták föl az alexandriai zsinagógában, vagy hogy a regény egyik legkidolgozottabb korabeli alakja, a zsidó és a görög gondolkodás és hit összebékítésén dolgozó Alexandriai Philón egyáltalán nem tudott héberül – görögül idézte a Tórát és görögül és latinul írt.) A keresztény üdvtanítás, a „bolondság” felé azonban Uri értelme képtelen elmozdulni, igaz, a hit nem is elmozdulást vagy szép, fokozatos értelmi munkát, hanem ugrást, teljes fordulatot (megfordulást) kíván.

A „nazarénusok” hite – a buták hite, ahogyan azt az apostol hirdeti, aki nem olyan ékesszóló, mint Apollosz, de „legegyszerűbben ő képes beszélni, úgy, hogy a butábbak is megértsék, mert megmondotta a mi Urunk, hogy »csak az igazán buták jutnak be a Mennybe...«” (712). Pál apostolnak a tudáson túli tudás nyelvén, a hit nyelvén mondott szavainak lefordítása a görög értelem nyelvére, félrefordítás természetesen, amely Urira és egy egész gondolkodásmódra vall, amelybe a kereszténység terjeszkedése kezdetén beleütközött: a görögök bölcsességére ugyanis. Addig tökéletesen érthető is Uri számára az új vallás, amíg második fia<sup>28</sup> – az okos és imádott Theo ellenpólusaként –, a természettől buta Marcellus jelenik meg buzgó képviselőjeként: ezt várta tőle: „Sok-sok hülye ősem jött ebben a gyerekek össze, gondolta Uri, Platón örülne, ha látná: az összeemberi butaság ideája állna előtte tisztán.” (706) Másutt meg: „szinte hallani lehetett, ahogyan az egymáshoz kapcsolts emelőcsigák csikorognak az agyában” (707). Ideális alany tehát.

Uri esze nemcsak vonakodik megtenni ezt az ugrást, de mások ugrását sem képes ésszel követni: azt még megérti, hogy a képzetlen és oktalan, szerencsétlen sorsú és megváltásra sóvárgó népi tömeg miért vigasztalódik ezzel a tébollyal, miért válik rajongóvá, azt azonban, hogy legokosabb, legműveltebb ismerőseinek egyike, Apollosz hogyan juthatott idáig, nem érti, avagy ha érteni akarja, kénytelen racionalizálni, külső körülményekből, a kor viszonyaiból, mindenekelőtt a zsidó–görög gyűlölködésből levezetni a levelezhetetlent: „Apollosz is megvakította volna magát önszántából, mint ezek itt? Lehetetlen. Apollosznak éles az elméje, mindig szemből fogadta a vést.” (712) És mégis: „Okos fiú Apollosz, borzasztóan okos. Látnia kellett ebben a szektában valamit” (713). Megpróbál hát Apollosz szemével nézni az új vallásra: „Apollosz

szemével nézett hát Uri e vakhívókra, és be kellett látnia: tisztán racionális szempontból azt hirdetik, amire minden gyáva görög és gyáva zsidó vágyik a vegyes lakosságú városokban, vagyis a többség: ne gyilkolja egymást görög és zsidó úgy, mint Alexandriában vagy mint Jamniában; ne játsszák ki egymás ellen őket a hatalmasok, vagyis Róma; fogjanak össze egy közös vallásban, amely az egyenlőséget hirdeti minden ember között, bárminek is született; pontosan úgy, ahogy a sztoikusok és az epikureusok hirdetik, a leg-humánusabbak, akiket a görög filozófia adott. Philón is ezt szeretete volna közölni a maga akadémikus módján, de a tömegekhez nem jutott el, hogyan is juthatott volna, tele vannak a művei bonyolult műveltséganyaggal. (...) Kétségbeesetten igyekeznek a görögöket és a zsidókat egy táborba hívni, mielőtt lemészárolják egymást, ami bármikor esedékes. Beszartak a kisebbségben élő zsidók és a vegyesházasságokból valók a görög városokban, hogy az alexandriai Vész őket is elérí, és megpróbálják megelőzni. Hatalmi úton nem lehet, a görögök vannak többen; pénzzel nem lehet, a görögök gazdagabbak; műveltséggel nem lehet, az nincs nekik; hát akkor lelkileg.” (713)

A főhős vaksisága azért is döntő fontosságú, mert valójában mindenben csak szemével vesz részt. Végső soron mindig kívül akar maradni az eseményeken: szemlélője, nézője, szemtanúja csupán a történeteknek. Még akkor is nézői distancia választja el az eseményektől, ha forgószelők felkapja – mint Júdeában vagy Alexandriában, a Vész idején – és váratlan helyzetekbe sodorja. Nézi a római utcát, nézi a gályarabok életét a hajón, nézi a Jeruzsálemi Templomot, nézi az adóbehajtást a kis júdeai faluban, nézi Philónt, Agrippát, Caligulát, nézi a lincselő tömeget az alexandriai Vész idején és a Körzetben a zsidók viselkedését – nem válhat alanyává, kezdeményezőjévé, teljes értékű résztvevőjévé az eseményeknek, éspedig nemcsak azért, mert félig vak, mert mindig másnak látják őt, mint aki, hanem – és mindenekelőtt – mert idegen tőle a külvilág ketrece, mert megszokta, hogy távolságot tartson tőle, hogy csak nézze, és mert közvetett elbeszélői funkcióját éppen így töltheti be legjobban a regényben: néz, erőlteti a szemét és az esztét, hogy szemtanúként – „isztorként” – egyfolytában „isztóriát” mondjon, vagyis tanúvallomást tegyen. (Ezért is kerül olyan gyakran a kém gyanújába, hiszen a kém semmit nem csinál, nem vesz részt az eseményekben, csak fürkész, kiles, megfigyel, megjegyez, gyűjti a híreket, hogy aztán megbízójának továbbadja őket.) „Isztor” (szemtanú) tehát ő, s nem „isztorikosz” (történetíró), akinek történeti tudására nemhogy az uralkodói méltóságra emelkedett Kainisz nem tart igényt (a hivatalos történetet már javában írja Josephus Flavius az okos úrnő napi felügyelete mellett), de még Philónt is inkább zavarja, amikor *Flaccus ellen* Caligulához írt jelentését az alexandriai Vészről Uri – a szemtanú jogán – korrigálni próbálja (legalábbis az áldozatok számát illetően).

(Egy „konceptualista” regény) Egy regény világa – a művészi forma felől nézve – vagy az epikus létigenlés, az alak- és valóságte-remtés szabad örömeiből, az elbeszélés szelleméből keletkezik,

29. Spiró a 18. századi filozófiai kalandregények nagy hagyományát követi (ha a szerves fejlődés ideológiáját elfeljük, akkor talán legerőteljesebben a *Wilhelm Meister*t) – ahol a kalandregény még antropológiai szemlélettel tudott együtt járni, s az antropológia nem elvont fejtegetésekben, hanem akciókban és reflexiókban fogalmazta volt meg magát... **MI**

30. A regény nyelvét illetően az persze sokszorosan figyelembe veendő, milyen vadul és szenvedélyesen csúszkál a szerzői narráció és a belső beszéd szólama egymáson, egymásban és egymáson keresztül – s épp ezzel a folyamatos átjátszással teszi Spiró lehetetlenné, hogy irálya a hajdani ún. „mindentudó” narrátor szerepéből értelmeződjék. A könyv valóban rengeteget tud, s rengeteg információt is közöl – ám ezek az információk nem egy elidegenedett narrátor külső magyarázataiként, hanem a szituációk és szereplők önértelmezéseként lépnek fel: ez pedig nyelvileg is különös szerkesztésmódot igényelt. **MI**

31. A stílus kissé lompos. Természetesen nem valamiféle archaizálást hiányolok, de a „tök hülyék”, „hülyegyerek”, „telegrafálni” talán túlzás. **BE**

32. Kell? Pazar nyelv és pazar koncepció feltétlen kizárják egymást? Nem érdemes tanakodni, Spiró számtalan interjújában elmondta az elmúlt pár hónap során, hogy néhány, általa kudarcként megélt regényfogadtatás után, ezennel közérthető, mi több, sikeres akart lenni, hát visszafogta nyelvi leleményeit, egyetlen hősre összpontosított, akit buzgón ide-oda utaztatott, lineárisan építkezett, ...szóval, nem igen törődött a szóval. Mindez azért aligha jogosítja fel arra, hogy olyanokat írjon, mint hogy „a mások szemére támaszkodom” (412.) – azt hittem, Ákos, ezért is idézték az előbb ezt a félmondatot. Vagy pillantsunk a következő oldalra, ahol a szerző Iszidorosz tekintetével pásztázza Urit, itt négy soron belül háromszor is előfordul a magyarban szokatlan „kicsi” jelző: kicsi az álla, kicsi a tokája, kicsi a szeme szegény főhősünknek. Kérdezlek, nyájas olvasó, milyen a mélység? Csak nem fenyegető? Dehogynem. Megtudjuk egy sorral lejjebb.

Bátor önkritika következik. Annak ellenére, hogy időnként zavart, hogy a szerző merő (és dicséretül mondom, nyíltan vállalt) önérdékből az átlagolvasó meghódítására tör, nálam elérte célját. Nehezen lendültem bele a mesehallgatásba, ám még nehezebben lendültem ki belőle, hű társ voltam a kalandozásban, sőt – néhány hónapos „szépirodalmi művek kíméljenek” – görcs után – a *Fogság* visszaadta az olvasás önfeledt örömét. Hálám örök. Átlagnak lenni ezek szerint kegyelmi állapot. Mindazonáltal rosszul viselem, amikor műélvezet előtt/közben nem tudom úgy felütni az újságot, bekapcsolni a televíziót, hogy ne nézzem velem szembe a szerző teljes esztétikai vértetben, megmondva – igaz, többnyire szerényen – mit, hogyan és miért. Instállok, a finom Jézus-poént sem kellett volna utólag megmagyarázni a könyvben. **KJM**

hogy aztán az alkotói aktivitás a megtalált hanghordozásnak, a tárgy megszilárdult értékelő nézőpontjának megfelelő nyelvi eszközöket keressen és találjon magának; vagy megfordítva: az epikus ihlet kiindulópontja – ebben a tekintetben a lírai-költői alkotáshoz hasonlóan – az önmagában és önmagáért világalkotó nyelv játékosága, gondolatgazdagsága, ironikus reflektáltsága, és ebben és *ebből* bomlik ki epikusan a valóságos lét világa – a történet, az alakok, a jellemek. A *Fogság* sem egyik, sem másik utat nem lát-szik követni, jól kivehetően gondolati a mű fogánása vagy fogantatása (a *conceptio*!),<sup>29</sup> ami mind a fabulaalakító kedv, mind a prózaepikai nyelvteremtés örömét megelőzi. Ez utóbbiak a gondolati ihletettség származékos elemei, amelyek a koncepció által kijelölt térben arra hivatottak, hogy érzékileg megtestesítsék, képzeleti képpé alakítsák, színre vigyék és „lejátsszák” a koncepciót, mely persze eközben maga is alakul, finomodik, szélesül, mélyül, de mindvégig megőrzi uralkodó, formát konstituáló elsődlegességét. Minden bizonnyal ezért is jelenik meg annyiféle szüzsé formájában a fabula, ezért oly reflektálatlan, direkt, gyakran lektűr-ízű, bombasztikus a regény nyelvi-stilisztikai megformáltságának szintje. Spiró regényében a nyelv nem érzékeli önmagát, nem tart távolságot önmagától, nem reflektál önmagára, nem függeszti fel és nem irányítja magára a világra vonatkozó ítéleteit: akár ellágyul a hős vagy a világ iránt, akár szarkasztikusan vagy szatirikusan ostromozza, kigúnyolja, leleplezi, akár pedig mélyrehatóan bemutatja és elemzi, ez mindig közvetlen, feltétlen, reflektálatlan. A nyelvjáték és a nyelv-csapda modern és posztmodern problematikája éppoly kevésbé furakodhat Spiró prózanyelvébe,<sup>30</sup> ahogyan alig érintette meg a magyar prózaepikában az utóbbi tizenöt-húsz évben lezajlott – jobb híján használok e szót – posztmodern nyelvi fordulat. Poétikailag – minden változás ellenére – hűséges maradt a modernitáshoz, a '60-as és '70-es évek prózanyelvéhez (egyetlen bízást posztmodernnek nevezhető vonása a szórákkozató tömegkulturális műfajok leegyszerűsítő sémáinak felhasználása az írói konceptus közvetítésére). Ez kétségkívül beszűkíti a nyelvi teremtetőerő játéktérét, és elszűrkíti kissé a regényműfaj lehetséges epikus gazdagságát. Ám ez csak a szükséges (olykor mégis sajnálatosan nagy) ár,<sup>31</sup> amelyet azért kell fizetni,<sup>32</sup> hogy a koncepció uralja a művészi formát, s ne a magát szabadon alakító szüzsé vagy nyelv a koncepciót. Eltökélt poétikai választásról van tehát szó: a kalandzuhatagon és fabulagazdaságon keresztül nem a világ vérbő epikus látomása tárul fel, hanem az erkölcskritikai műfajok ítélkezésre, meggyőzésre, tanításra irányuló intenciója körvonalazódik.

Túl az eszmékben és eszmehősökben komponáló, verbális összecsapásokban dramatizáló, jelenetező művészi alkat – tehetség,

beállítódás, képzelőerő – sajátosságán, a konceptusban megtestesülő szerzői nézőpont és értékelő aktivitás maga sem engedi meg, hogy a regényben az elbeszélés epikus elevensége váljon világalkotó elemmé, hisz ebben épp a létezés feltétel nélküli – semmiféle konceptusnak, erkölcsi vagy spirituális követelménynek alá nem rendelt – igenlése, a – Mihail Bahtyinnal szólva – minden létezőn végsőleg megkönyörülő „esztétikai szeretet” jut kifejezésre, ami a regény szerzői-hősi érzületétől merőben idegen. De nem válhat világalkotó művészi elvvé az önreflektáló, a szavak jelentését gyanakodva firtató, visszavonó, körbejáró, idézőjelbe helyező, önmagára kérdező, mindenféle „valóságot” (saját „valóságát” is) állandóan felfüggesztő Nyelv ironikus szabadsága sem. Spiró György a *Fogságban* – művészileg hűen regényírói önmagához – olyan, leginkább konceptuálisnak nevezhető regényformát teremt, amelyben mind a létezés valóságát „esztelenül”, magamagáért igenlő hagyományos epikus elevenség, mind az alannyá vált, önteremtő szabadságát érzékileg – tehát megint csak „esztelenül” – igenlő Nyelv „posztmodern” elevensége szükségképpen visszaszorul a konceptusalkotó, a világ értelmi szövetét az előre tudott és megadott igazság felé haladó monologikus gondolkodás javára, amely csak saját határain belül szabad, egyébként pedig biztosan és kiszámíthatóan halad a konceptusalkotó által lefektetett pályán, míg eleve adott, kész igazsága be nem igazolódik az olvasó előtt is. A regény fabulagazdagsága (a főhőst ide-oda röpítő kalandok sorozata) a „műegész” strukturáló konceptushoz képest éppoly külsődleges (avagy merőben szórakoztató, figyelmet fenntartó, örömszerző funkciót tölt be), ahogyan külsődlegesek, keretszerűek az állandóan variálódó műfaji szüzsémák is (nevelődési regény, történelmi regény, ifjúsági regény, kalandregény stb.). A konceptus nem a történésben, nem is az alakok sorsában valósul meg, hanem az olyan *átfogó metaforákban*, amelyek szimbolikus sűrűségük egy pontján „megalvadnak” és – mindinkább elszakadva helyzetektől, eseményektől, hősektől – a konceptus emblémáivá, a világértelmezés allegóriáivá válnak. Mindenekelőtt a „vakság” és a „fogság” átfogó metaforájára gondolok.

Ahol a konceptus leginkább elhalványodik, ahol a regény világa a konceptusról leginkább leválik, legszabadabban lélegzik, legkevésbé van kitéve annak, hogy művészi képpé válva átfogó metaforává sűrűsödjön, az nem az alakok, sorsok, események szintje, hanem a színtereké, közegeké, életvilágoké, egyszóval a helyeké, ahol a történetek zajlanak. A regény olyan forgószínpaddá válik, amelyen az *epikus értelemben legelevenebb és legszabadabb* (semmilyen értelmi előfeltevéshez közvetlenül nem kötődő, nem metaforizált, egyszeri és konkrét, lezárhatatlan és teljes) *életet*, esztétikailag feltétel nélkül igenelt életet a színtér, a közeg, a „díszletek”, egyszóval a térben anyagilag tárgyiasult *életvilágok* élnek. Nem *emberek*, hanem *életvilágok e konceptuális regény igazi epikus hősei*. Csofátalra méltó és zavarbaejtő, titokzatos és bölcs, szeretett és szerethető, büszke és esendő, cselekvő és szenvedő lények ők egytől egyig: a Túlnan, Róma Fóruma, Józsefék patrónusának háza, a júdeai falucska, a Jeruzsálemi Templom, Alexandria, Philón háza,

33. Hát valami ilyesmit próbáltam már fentebb is elmakogni, hogy a *Fogságban* több az életszeretet, mint (tán novelláit kivéve) Spiró egész eddigi életművében! SZM

34. Azért néha beszélgethetne is velem, esetleg önmagával. Engem például töprengve, tépődve, hezitálva is lehet óvni és inteni. KJM

Alexander alabarkhosz/fővámszedő palotája, a csillagászok háza, az alexandriai gümnászion, a Muszeion, a Körzet stb. stb.<sup>33</sup>

A regény átfogó kompozicionális egységeinek – a „könyveknek” – címei – Róma, Jeruzsálem, Júdea, Alexandria, Róma – ilyenformán nem a főhős utazásának és kalandjainak színtereit, hanem igazi hőseit nevezik meg. A regény négy nagy mítosz foglalta vagy kerete, hiszen a mítosz – Alekszej Loszev klasszikus meghatározását idézve – nem is más, mint elbeszéltnév. De e nevek – Róma, Jeruzsálem, Júdea, Alexandria –, mint önálló életre kelt metaforák, nem esetlegesen, s nem is a köztük bolyongó főhős élet- vagy kalandtörténetének, netán a nyelv költői önkényének/szabadságának merőben művészi logikáját, hanem a regény írói konceptusát követve lépnek színre, mint *a világdráma főszereplői*, mint tulajdonképpeni politikai és vallási hősök, egymással birkózó titánok, akiknek véres és hosszadalmas harcából születik meg az a világ, amelyben mindmáig élünk. Igen, többes szám első személyben: „mi” – itt. Mert a regény címzettjei „mi” vagyunk: „minket” szólít meg a regény írója, mint bennszülött a bennszülötteket, „minket” figyelmeztet, óv, int, tanít, bárha tudja, reménytelenül.<sup>34</sup>

A római birodalom színterek sokaságában megelevenedett és hőssé vált életvilága Spiró György regényének igazi hőse, a titokzatos másik, akinek csodája rabul ejt szerzőt, hőst, olvasót (természetesen a művészi formát konstituáló „immanens olvasót” – az empirikus olvasót vagy rabul ejti, vagy nem). Az emberek unalmasak: olyanok, amilyenek mindig is voltak és lesznek – kapzsik, törtető, becsvágyók, élvezetgeek, ámde Alexandria tarka és gazdag életvilágának tüneménye fájdalmasan egyszeri. Az emberekért kevésbé fáj itt a szív, mint a szellemi és művészeti kultúra térben és időben tárgyasult, ám rég elporladt életvilágáért. *Nem annyira epikus igenlése ez a létezésnek, mint inkább filozófiai, sőt, filológiai*: az életnek és a világnak mint könyvnek, egyetlen hatalmas könyvtekercsnek, szívhez szóló szövegnek, lélegzetelállító írásnak az igenlése formájában. (Innen nézve talán nem véletlen, hogy a regény leglenyűgözőbb életvilága, ahol az életrajzi fabula és az írói konceptus egyszerre kulminál, éppen Alexandria, a filológia születésének színhelye.)

A műegész konceptuális szintjén (ezt nevezem a hős tudatszintjét szinte átfedő szerzői tudatszinttől eltérően az író – nyelvi pozícióként a regényben meg nem formált – tudatszintjének) a regény esztétikai hatása alárendelődik a retorikus-felvilágosító célzatnak. Az író a művészi igazságot végső erkölcsi és politikai igazságként zárja le és nyújtja át a hallgatónak/olvasónak, mintha azt mondaná: „Tua res agitur. Annál többet, mint hogy felnyitom szemeidet, nem tehetek a világért. Most már rajtad a sor. Nem mintha egy pillanatig is azt hinném, hogy tényleg megértetted, amit mondok, hülye vagy te ehhez, hisz ha nem lennél az, meg sem kellett volna írnom ezt a könyvet. Sebj, a remény hal meg utoljára. A lényeg az, hogy akár megértetted a rólad szóló történetet, akár nem, ne csinálj semmit, mert azzal csak tetézed a bajt. Ül a fenekeden és olvass. Ez a legjobb, amit tehetsz itt. Elég, ha értelmekkel szemlélled az emberi világot, és átlátsz rajta, mint röntgengép madame Chauchat testén.”

Van ebben a hős és szerző által kimondva-kimondatlanul képviselt – nem-cselekvést, kivonulást, szemlélődést hirdető – értékelő pozícióban valami, ami a keresztény világszemlélethez oly közeleső római sztoa, elsősorban Epiktétosz tanítására emlékeztet: „Bensőnkben kell lerombolni a fellegvárat és kivetni a zsarnokokat. Hanyagolni kell a testecskét, tagjait, képességeit, a gazdagságot, a hírnevet, a tisztségeket, kitüntetések, gyermekeket, testvéreket, barátokat – a mindezt idegennek kell tekintenünk.(...) Nézz szét jól magad körül és vess el magadtól mindent. Tisztítsd meg gondolataidat; semmi se legyen kapcsolatban veled, ami nem a tiéd, semmi se legyen hozzád nőve, és semmi se okozzon fájdalmat, ha elveszik tőled.” Az egész mű konceptusának szintjén a szerző, immár nem szórakoztatólag és élvezőleg, e szemlődő-kívülmaradó, a világból-kimaradásért és passzivitásáért az okosság örömeivel, az igazi szabadság kötetlenségével vigasztalódó, a függés és rabság örök világát minden rezzenésében átlátó bölcsességnek a jegyében egyesíti „mi”-vé a kortársakat, akikhez *a regény beszél*, akik jelenben és múltban, személyükben és elődeikben (kétezer év alatt jó, ha hatvan nemzedék!) a „Nagy Tenger összes partjain” éltek és élnek, s akik – a népeik, birodalmaik, államaik, egyházaik közötti szüntelen ellenségeskedések, belső meghasonlások, szakadások, viszályok és háborúk ellenére fenntartották az *ekkor és itt* az i. sz. I. évszázadban – Róma, Alexandria és Jeruzsálem birodalmi háromszögében – összeállt új kulturális egység tudatát, jó másfél ezer éven át a „keresztény világ”, majd a felvilágosodás korától „Európa” fogalmában horgonyozva le ennek értelmét, utóbb pedig a „zsidó-keresztény” és „egyiptomi-zsidó-hellén-római-keresztény” kultúrkör tudománytörténeti, a „nyugati civilizáció”, az „euro-atlanti világ” ideológiai-politikai fogalmában adva neki modern és aktuális jelentést. Ez csinál a regény olvasójából az elbeszélő számára „mi”-t, ez alkotja a mi tényleges „többes identitásunk” foglatát, közös nevezőjét, a benne foglalt heterogén kulturális elemek válságos időkben mindig újra kiéleződő ellentétével és az egymással öldöklő érdekharcot vívó helyi uralmi elit (gazdasági, politikai és kulturális érdekcsoportok) által időről-időre felkorbácsolt tömegszennvedélyekkel, félelmi hisztériákkal, fóbákkal, gyűlölködésekkel.

Megint első évszázadot írunk, csak kétezer évvel később, s megint ott ülünk ama birodalmi csónakban, a birodalmi központtól megosztva és uralva, függve és függeszkedve, hajcsárokként és rabszolgákként, s megint bűzlik valami a Nagy Tenger (és most már az összes óceánok) partjai mentén. A jelek szerint ezúttal – Arnold Toynbee civilizációelméletét idézve – a „mi” civilizációnk lépett az „egyetemes birodalom” válság szakaszába, és megint születőben van valami, amiről körülbelül annyit tudunk, mint a kereszténységről pár évvel Krisztus megfeszítése után Rómában, Caligula, Claudius és Néró idején, de amiből megint egyszer – mint a regényben mondják – „nagyon nagy baj lesz”. Nem prófécia, látomás, huhogás, apokaliptikus hanghordozás, kataszrofizmus ez, hanem a kétezer éve elindult történelmi hullámmozgás belső ritmusának rezignált tudomásulvétele: ez van/lesz. Mert

35. Félek, szerzőhív ez az olvasás, sajnos, de ne félj, Ákos, nem kezdem újra liberalizmus-vitánkat. Halkan megjegyzem mégis, szíves engedelmeddel: bizonyos hölgyeknek és uraknak „a világ erőszakos megváltására” irányuló sikeres igyekezete nélkül bajosan írhatnánk most ebbe a lapba ilyen szépeket. KJM

36. Hogy itt SZÁ-nak mennyire igaza van, ahhoz elegendő Spirónak fiatalkori *A békecsászár* című drámájára utalni: Spiró már e fiatalkori, szintén a római császárkorban játszódó világdráma-víziójában is e „nagy baj” állandó lehetőségére, jelenlétére és fenyegetésére utalt – nagy hiánya a magyar színháznak, hogy Spirónak épp e műve, mely gondolatilag és dramaturgiailag, koncepcionálisan és költőiségét nézve alighanem a leggazdagabb, mind ez idáig eljátszatlan maradt. MI

az emberi világ berendezkedése már csak ilyen: ahol a világ erőszakos megváltása – kicsiben vagy nagyban, vallási vagy politikai mezben, a legnemesebb vagy legálnokabb szándékok vezérlete alatt – napirendre kerül, ott előbb-utóbb mindig nagyon nagy baj lesz. E sorok írója így olvassa a regény konceptusát.<sup>35</sup> Ez az olvasat nem kimerítő és nem véglegességre törő, nem helyeslő, és nem is elutasító, hanem – szándéka szerint legalábbis – behelyezkedő és továbbgondolásra kész.<sup>36</sup>

(*Jézus-regény – Jézus nélkül*) Jézus alakjának kimaradása a regényből (pontosabban: sejtetett és merőben epizodikus megjelenése vagy inkább felvillanása a történet perifériáján, ahonnan aztán – nem eleven alakként, hanem intézményesített mítoszként – a „nazarénusok” új vallási mozgalmának Isteneként a történetbe nyomul) egyfelől a rendelkezésre álló történeti források követését jelenti (hiszen sem Tacitus *Évkönyveiben*, sem Philón idevágó és fennmaradt történeti szövegeiben, mindenekelőtt a *Flaccus ellen* és a *Követség Caiushoz* címűekben írottakban, sem pedig Josephus Flavius *A zsidók történetében* nem találni vagy csak futó utalást találni Jézus létezésére és tevékenységére, ami valószínűleg csak kis-mértékben írható a szóban forgó kéziratokat törölve-másoló keresztények számlájára). Minden egyéb művészi megoldás a nem-történeti, kériummatikus jellegű szövegek, a szinoptikus evangéliumok, egyszóval a vallási mítosz megregényesítését jelentette volna (ahogyan az minden eddigi „Jézus-regényben” vagy regényes Jézus-életrajzban történt; az ismereten alapuló történelem és a hiten alapuló üdvtörténet közötti ellentmondásra tulajdonképpen csak az egy Bulgakov talált értékelhető művészi feloldást a „regény a regényben” technikáját alkalmazva).

Jézus Krisztus ugyanis nem-történeti alak (még Josephus Flavius is úgy említi meg – egy odavetett, bár tiszteletteljes mondatban – a Jézus nevű „bölcs embert”, hogy tüstént hozzáfűzi – bár ez későbbi betoldás is lehet –, „ha ugyan szabad őt embernek neveznünk”). Márpedig egy nem-történeti, azaz üdvtörténeti – transzcendens keretbe illeszkedő – alakról, a megtestesült, azaz láthatatlan és test nélküli isteni személyből látható és hús-vér emberré vált Logoszról (a Fiú-Istenről), aki halála után harmadnapon – az Írás szerint – feltámadt, úgy írni mint a történeti alakok egyikéről, annyit tesz, mint bevonni őt a történelembe, ahol számára nem volt és nincsen hely. Nem Jézus Krisztus isteni személye és megváltó áldozathozatala az, ami történeti ténnyé vált – ez a történet csak a hit embere számára létezik és korántsem zárult le a kereszt-halállal, nem vált múlt idővé és történeti érvekkel nem is igazolható –, hanem a kereszténység mint spirituális mozgás, mozgalom és intézményesült vallás. Utaltam már rá, hogy a regénybeli történet („isztor”) teljes egészében egyetlen „isztor”, a gyöngén látó főhős szemtanúságán (megfeszített és értelmével meghosszabbított látásán) alapul, ami egyfelől a – szemtanúk beszámolóinak sokaságát feldolgozó, összehasonlító, szelektáló és Történelemmé konstruáló – történetírással (historiográfiával) áll szemben (mint „igazi” történet a „hamissal”), másfelől azonban az apostolok, különö-

sen az evangélisták szemtanúságával, akik szintén arról tesznek tanúságot, amit saját szemükkel láttak.

Csakhogy az apostolok, köztük az evangélisták nem történelmi értelemben „isztorok”, tanúságtevők, hiszen nem Jézus Krisztus létezésének történelmi tényéről tesznek tanúságot (a Megváltó létezése ugyanis *per definitionem* nem tény!), hanem éppen történelmen túliságáról, a megtestesülés és megváltás csodájáról, amikor ennek történetét külön-külön, de egybehangzóan elmondják, illetve leírják. Ebből a szempontból, minden, Jézusról írt történelmi regény tulajdonképpen blaszfémia vagy profanizálás, mert történelmileg nem ő, hanem a kereszténység (a szellemi és politikai erjedés jeleként kibontakozó tömegmozgalom, a politikai játszmák szereplőjévé, önálló hatalommá vált egyház stb.) létezik. A megtestesült Isten, aki a hit szempontjából születése, sőt, fogantatása pillanatától haláláig, sőt, mennybemeneteléig az egyetlen igazi történet egyetemes középpontja, aki kereszthalálával megváltja a haláltól az emberiséget, új eget és új földet alapít, az önmagában, merőben történelmi szempontból, történelmi súlyát tekintve elhanyagolható, járulékos, perifériális alak, csodabogár, szektaalapító, csodatevéseinek és keresztrefeszítésének története pedig önmagában nem túl jelentős, megörökítésre nem méltó, provinciális epizód a korban, amelyet a történetírás Tiberius császár uralkodásaként örökített meg.

Amikor egy helyütt a *Gondolatokban* Pascal arról ír, hogy sem Josephus Flavius, sem Tacitus, sem a többi történetíró (egyebek között a regényben kulcsfiguraként fellépő Alexandriai Philón) „nem tett említést Jézus Krisztusról”, joggal teszi hozzá, hogy ez „korántsem ellenérv, hanem éppenséggel mellette szól”. De vajon milyen értelemben szólhat *mellette*? Nos, pontosan abban az értelemben, ahogyan később Sören Kierkegaard adja meg *A keresztény hit iskolája* című művében feltett kérdésre – „Megtudhatunk-e bármit Krisztusról a történelemből?” – a frappáns feleletet: „Nem.” Éspedig azért nem, „mert »Krisztusról« egyáltalán semmit nem lehet »tudni«, ő a paradoxon, a hit tárgya, kizárólag a hit számára létezik. Viszont minden történelmi közlés – »tudás« közlése, tehát a történelemből mit sem tudhatunk meg Krisztusról. Mert ha egyet-mást, vagy akár mégoly sokat, egyáltalán bármit megtudunk róla, nem az igazi mivoltáról van szó... Róla semmi sem tudható, őt kizárólag hinni lehet.” Aztán Kierkegaard fölteszi a következő kérdést: „Bizonyítható-e a történelem alapján Krisztus Isten-volta?” és így válaszol rá: „Hadd tegyek fel még egy kérdést: egyáltalán elképzelhető-e ostobább ellentmondás, mint hogy valaki bizonyítani akarja<sup>37</sup> (egyelőre mindegy, hogy a történelemből-e, vagy akármi másból), hogy egy ember – Isten? Az, hogy valaki ember létére Isten, vagyis annak vallja magát, botrány... De mit is nevezünk botránynak, botrányosnak? Azt, ami ellenkezik a józan emberésszel. És még ezt akarja valaki bizonyítani!”

A történelem szolgáltatotta bizonyítékok utólagosak, Jézus fellépésének és életének következményeiben jelennek meg (világszerre megismerték és hiszik a nevét, tanítása megváltoztatja a világ folyását, és diadalmasan átítatott mindent), de még ez is legfeljebb azt bizonyíthatja csak, hogy Jézus Krisztus nagy ember volt,

37. Egy történelmi regény valószínűleg akkor teljesíti a legtöbbet, ha az érintett történelmi kívüli jelenségeknek nem tényleges igazságát(?), nem jelentését, nem létmódját, hanem létrejöttét, a hitnek kialakulását és funkcionálását mutatja be. A csodának bemutatása – műfaj-elméletileg nézve – nem epikus feladat... MI

talán mindenki közül a legnagyobb, s nem azt, hogy Isten. Végezetül Kierkegaard maga is leszögezi: „A »történelemnek«, mondja a hit, »az égvilágon semmi köze Jézus Krisztushoz, vele kapcsolatban kizárólag az üdvtörténettel van dolgunk (amely minőségileg különbözik a közönséges történelemtől), ez beszéli el életét, megalázott állapotát és azt, hogy ő maga vallotta Istennek magát. Ő az a paradoxon, amelyet a történelem sohasem győz megemészteni vagy közönséges szillogizmusba önteni. (...) A világtörténelemben feltűnő követelemények, amelyek még egy történészprofesszort is csaknem meggyőznek Krisztus istenségéről, mindezek korántsem egyenlőek az ő dicsőséges visszatérésével.«” Kierkegaard ironikus szavai a történettudományról, mutatis mutandis a modern történetiség elvére és a történelemtudománnyal eljegyzett történelmi regény műfajára is vonatkoztathatók: „A történelem lehet kiváló tudomány, de annyira mégse legyen öntelt, hogy magára vállalja, amit az Atya óhajt véghezvinni, hogy dicsőségbe öltözteti Krisztust, válla köré kanyarítva a követelemények tündöklő köpenyét, mintha ez volna a visszatérte.” Hozzátehetnénk: hasonlóképp ne vállalja, hogy vallási dicsőségéből „kiöltözteti”, leleplezi, privatizálja, demitizálja alakját, de nem mert ez szentségtörés (a tudománynak és a művészetnek a szentségre nem kell tekintettel lennie), hanem mert nincsen semmiféle történeti alapja. A „profán Jézus” alakja, „igazi története” – történeti források szinte teljes hiányában – éppúgy kitaláláson és misztifikáción alapulhat csak, mint szakrális-mitikus képe, amelyben Istenként tisztelik.

Ez elé a dilemma elé kerül a regényíró is, ha Krisztusból művészi alakot akar csinálni, hiszen vagy saját képzelőerejére, a legtisztább fikcióra kell hagyatkoznia, vagy megint csak az üdvtörténetre, amit „regényesített” formában profanizál. (A legnagyobb regényírók egyike, Dosztojevszkij olyannyira tisztában volt ezzel a dilemmával, hogy nemcsak a jelenben, kortársaként léptette föl Krisztust Miskin herceg alakjában, de a regény eredeti címét is megváltoztatta: „Krisztus Herceg”-ről „Félkegyelmű”-re, pontosabban – a görög szó eredeti és későbbi keresztény jelentésében – „Az idiótá”-ra.) Innen nézve a legmesszebbmenő művészi mértéktartásról tanúskodik, ahogyan Spiró György minden egyéb tekintetben mértéktelen, ám saját művészi elveihez hű regényében Jézus Krisztus alakja és ügye felbukkan, mintegy a regény örvényszerűen forgó életvilágainak peremén, furcsa és önmagában nem túl jelentős, bár a főhőst belülről egyre mélyebben érintő, egyre jobban nyugtalanító<sup>38</sup> epizódként. Urinak a tömlöcben, ahová Jeruzsálemben érkezésükkor, Pészach előestéjén kerül, fogalma sem lehet róla, ki az a mérsékelt rokonszenves, kissé petyhüdt arcú középkorú férfi, akit pár nappal később belöknek cellájukba, ahol két rablóval van összezárva. Még a furcsa lakomán is, ahová az Agrippa küldöttének/kémének nézett fiút egyenesen a tömlöcből kísérik át, csak az önmagában érdektelen eset hatalomtechnológiai hátterére derül fény a Pontius Pilátussal és Heródes Antipással folytatott társalgásból. Maga az esemény, mármint az elfogatás és a keresztrefeszítés történeti jelentősége nagyjából ebben merül ki: Pontius Pilátus annyi kudarc után meg akarta mutatni végre, ki az

38. Jézus Krisztus nem egyszerűen periferizált alakként jelenik meg a regényben, nem csupán elbeszélhetlensége a probléma, itt kifejezetten személyének eljelentéktelenítése, tetteinek relativizálása a tét. S noha mindezt egyszerűen rá lehetne bízni a szemléletváltásból következő műfajváltásra is – a regény formátlanságánál fogva ugyanis alapvetően a bizonyosságukat veszített korok terméke, mint a fiatal Lukács mondja, „ironikus” műfaj – ám itt továbblep a szerző. A később Felkentként emlegetett ember idős, kövér, ápolatlan és semmitmondó (s feltehetőleg Istennek, sőt talán még prédikátornak sem vallja magát), továbbá az egyetlen, Uri által is megismert tette a templombeli asztalborogatás, amelyet korántsem a hit házána radikális megtisztítása vezérel: hiszen a férfi nem megszüntetni akarja a kereskedést, csupán igazságossá tenni („Mondtam nektek, hogy ne csaljanak, de tovább csaltak”). Ám még ehhez is tájékozatlanul áll hozzá: mint később kiderül, nincs tisztában a váltás szabályaival, következképpen az őket ért igazságtalanság mértékével sem, s ezt éppen az egyik jól értesült lator magyarázza el neki. FGY

úr a házban, nehogy kudarcait hírévé véve, visszahívják: „Ez a mostani Pészach feszültebb volt a szokásosnál, s nekem tartanom kellett attól, hogy újabb provokáció ér. Meg kellett előzőnm. Három köztörvényes bűnöző zsidót keresztre vonattam, hadd lássák, hogy kemény is tudok lenni, és a türelmem véget érhet.” (205.) A történeti igazság, ahogy azt Spiró rekonstruálja, köszönőviszonyban sincs mitikussal: Jézust „köztörvényesként” végeztették ki, nem pedig vallási tanításáért,<sup>39</sup> éppen ezért szenvedhetett kereszthalált, ezért kerülhetett egyáltalán a helytartó – Pontius Pilátus joghatósága alá (vallási ügyekben ugyanis a jeruzsálemi papság volt illetékes, márpedig az, ha hozott is halálos ítéletet, a keresztre-feszítés római halálnemét soha nem alkalmazta).

Történetileg nem Jézus alakja és a sorsa jelentős, hanem a mozgás, amit elindít, s amely történetileg a római birodalom zsidó és görög népelemének együttéléséből, kulturális ellentétéből és egymásba fonódásából, vagyonos rétegeik éleződő gazdasági érdekháborújából, és a Nílus-deltában Nagy Sándor által alapított és a Ptolemaioszok uralkodása alatt kulturális világközponttá váló Alexandria birodalmi aspirációiból következett inkább, semmint abból a tisztán szellemi hatásból, amelyet saját korának írástudóira és népi tömegeire maga Jézus és tanítása gyakorolt. A hellenisztikus kor multikulturális megapolisza, a nagyjából fele-fele arányban zsidók és görögök lakta, ám teljesen görög nyelvű Alexandria nélkül (becslések szerint a Római Birodalom területén élő négy-  
millió zsidóból egymillió,<sup>40</sup> tehát a teljes népesség közel egynegyede élt a Kr. u. 31-ben kezdődő zsidóüldözések idején Alexandriában), a kereszténység sem szellemi, sem politikai értelemben nem válhatott volna világvallássá, mint ahogy nem is születhetett volna meg máshol (sem Rómában, sem Júdeában), mint éppen itt, ahol a képmádó és politeista görög és a képtagadó és monoteista zsidó gondolkodás és vallási-kulturális intézményeik, törvényeik, rítusaik, szokásaik közötti feszültség a legkieleztettebb és legreflektáltabb jelleget öltötte; ahol a Tóra, majd a teljes Biblia (az Ószövetség) görögre fordítására sor került (eredetileg az arámit és a hébert egyaránt elfelejtő és görög nyelvű helyi zsidóság igényének kielégítésére); s ahol végezetül – az éleződő ellentétek és ellenszenvek elszabadulásának zsidóellenes progromokkal alátámasztott állandó fenyegetésére, az utcai csőcselék helyi és birodalmi manipulálásának leszerelésére – mind erőteljesebben fogalmazódott meg a szándék valamilyen feloldásra, kompromisszumra, megbékélésre, vallási-kulturális szintézisre, amelyben nincs különbség zsidó és görög között. Ámde a zsidóság „abbahagyására” – ahogyan egy helyütt a regény főhőse fogalmaz<sup>41</sup> – ténylegesen egyetlen út nyílt meg,<sup>42</sup> a „hit bolondságának” útja, vagyis a kereszténység, ahogyan azt a kereszténnyé vált „zsidó Pál” magyarázta.

Philón (a regényben régiesen Philó) *spekulatív erőfeszítése* annak az idegenkedésnek és ellenszenvnek az oldására, leküzdésére irányult, amely a Római Birodalomban, különösen a diaszpórában élő zsidóság felé háramlott, amely monoteizmusával, exkluzivitásával, vallási és életformabeli elkülönülésével, kihívó kiválasztottság-hitével, a jeruzsálemi templomhoz fűződő, vallási törvény

39. Nincsenek is 'saját' vallási tanításai. Spiró azt a meglehetősen elterjedt interpretációt teszi magáévá, hogy Jézus „csupán” a meglévő játékszabályok következetes betartását kérte számon, s az 'igazi' alapító: Pál. CZA

40. Alexandria teljes lakosságát taksálja egymillióra Spiró, s ebből 300 ezerre (vagyis egyharmadára) teszi a zsidóság lélekszámát. CZA

41. Illetve Apollónosz, „vagy ahogy a szülei hívták: Apollosz” (460). CZA

42. Nocsak, ekkora determinizmust sugallna Spiró? KJM

által előírt, ám a kívülállók szemében titokzatosnak és gyanúsnak ható kapcsolatával féltékenységet, irigységet és viszolygást keltett a környező népekben, ott pedig, ahol a zsidó elit kereskedelmi sikereivel gazdasági kihívást is jelentetett a rivális görög elitnek – mindenekelőtt a félig görög, félig zsidó Alexandriában – ez az ellenszenv gyűlöletbe és a birodalmi-hatalmi harcok idején zavar-  
gásba és mézárulásba csapott át. Alexandriai Philón az ismeretlen és titokzatosnak ható zsidó vallás és történelem megismertetésével és átértelmezésével, az összegyeztethetetlen görög és zsidó kulturális elemek allegorikus összeegyeztetésével (mindenekelőtt az Ószövetség allegorikus értelmezésével) próbálta *lefordítani* a görög bölcsélet nyelvére és megvédeni a zsidó vallást a görögök előtt, kimutatva, mennyire nem más annak végső szellemi alapja, mint a görögé, s hogy épp ezért a görögség mindenféle kulturális önfeladás nélkül nemcsak táplálkozhat belőle szellemileg, de zsidóvá is válhat, ahogyan a zsidóság meg – mint azt az elgörögösödött alexandriai zsidóság példája mutatta – minden nehézség nélkül felveheti gondolkodásába és kultúrájába a hellenisztikus szellemet, a Platón utáni görög bölcsélet kategóriáit (Numéniosz, az alexandriai teológia egyik előfutára, aki egyes feltevések szerint maga is zsidó volt, Platón egyenesen „attikaiul beszélő Mózesnek” nevezte Alexandriai Kelemen tanúsága szerint). Ennek az egyeztetési és fordítási kísérletnek persze édeskevés köze volt a zsidó monoteizmushoz, amely lévén – Jan Assmann kifejezését kölcsönvéve – ellenvallás, elvileg lefordíthatatlan (akárcsak a kereszténység vagy az iszlám, éles ellentétben a politeista vallásokkal). Annál több köze volt a hellenisztikus világ eklekticizmusához és ezen belül is Alexandria nagyszabású kulturális mixtúrájához, ahol a zsidó vallás lefordítása kezdetét vette, s ahol ennek a fordításnak a végső eredménye – a kereszténység formájában – megszületett és világhódító útjára indult.

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a „göröggé válásban” – nyelv, gondolkodás, életforma terén – mind gyorsabb ütemben előrehaladó zsidóságot a görögség a „zsidókereszténység” hellenizálásával, *spirituálisan* a kereszténységben győzte le és – bizonyos értelemben – haladta meg, bár ettől még, a Templomot épp ekkor – második lerombolásakor – végleg elveszített és mindinkább diaszpóra-létre berendezkedő zsidóság szigorú vallási-kulturális elkülönülése a kereszténység uralkodó vallássá (birodalmi vallássá, államvallássá, egyetemes vallássá) válásával egyáltalán nem szűnt meg, sőt, a maga módján – az enklávén élők kisebbségek mindenkori védekező, elzárkózó, elutasító kulturális-vallási reakciója folytán – még meg is erősödött.

(**A mózesi megkülönböztetés**) Jan Assmann használja ezt a kifejezést Mózes, az egyiptomi című könyvében, amelyben az úgynevezett „Mózes-vita” fejezeteinek emlékeztetőtörténeti rekonstrukciójával és a mai egyiptológia tudományos kutatási eredményei alapján jut el oda, ahol Sigmund Freud nevezetes művével a *Mózes és a monoteizmus* (illetve Thomas Mann az ezzel egyidejűleg született *József és testvéreivel*) pontot tett a „vita” végére. Meggyőződés-

sem, hogy Spiró regényének írói konceptusa a „Mózes-vita” összefüggésében tárul fel igazi radikalitásában, jóllehet nem megy túl azon a ponton, amelyet Assmann a „mózesi megkülönböztetés” felszámolásaként definiál, s amely a regényben egyszer úgy fogalmazódik meg a főhős szájából, hogy „abba kell hagyni a zsidóságot”. A „zsidóságot” mint mit? Vallási-kulturális identitást? Származási közösséget? Enklávélétformát? Másságot? Különbözőséget? Szó sincs róla. Sőt, bizonyos értelemben nem is a „zsidóságról” van szó. A „zsidóságban” csak kiélezett formát kap a monotheista ellenvallásokon alapuló kultúrákat generáló eredeti megkülönböztetés, amely mindig újabb és újabb meghasonlásokat idéz elő a kulturális világban, új hasadások okozója, s ha más szerepekbe öltözik és más nyelven szólal is meg, lényege változatlan marad. Az ellenvallás kötelességként írja elő híveinek az elhatárolódást minden más vallástól, közösségtől, társadalmi csoporttól, annak folytonos, rituálisan és törvényekben megformált kinyilvánítását, hogy az ember „nem a többiekhez tartozik”, nem a hamis istenek hívőjéhez, a tisztátalanokhoz, akiknek szokásaik undorítóak vagy megvetendőek, s akikkel épp ezért nem érintkezhet és nem keveredhet. (A regény konceptusa azt mutatja, hogy miként Freud és Assmann, Spiró is az ellenvallás eredendő megkülönböztetésében találja fel a „zsidósággal” szemben táplált ókori ellenszenvet – irigység, bizalmatlanság, viszolygás – és sztereotíp vádak – exkluzivizmus, embergyűlölet, istentelenség – okát, amely a keresztény világban a kereszténységet közvetlenül a „zsidó anyatesthez” kapcsoló vallási leszármazás okán csak még kiélezettebb jelleget öltött.)

A kinyilatkoztatáson alapuló monoteizmus nem egyszerűen új teológiai álláspont volt ugyanis – mint Assmann nem győzi hangsúlyozni –, hanem *ellenvallás*, amely a hagyományos vallás (a természetes vallás) egész megelőző és őt körülölelő világával ellenségesen állt szemben: hazugságként, tisztátalanságként, pogányságként rekesztette ki magából, elzárkózott, irtózott és undorodott tőle, gyűlölettel és erőszakkal fordult szembe minden más vallással, s e tekintetben a „mózesi megkülönböztetés” kultúrát kettéhasító öröksége átgyűrűzött az ugyancsak ellenvallásként létrejövő kereszténységbe és az iszlámba is, majd a vallási kultúra e konstrukcióját szekularizált formában fenntartó modern államnacionalizmusokba (különösen szélsőséges formában pedig a nemzet-vallásokat faji- vagy az osztályalapra helyező totalitárius állam-vallásokban) és tart mindmáig. A „mózesi megkülönböztetés” elleni harc persze, ahogy a Mózes-vita mutatta, kezdettől fogva kaphatott antiszemita (pontosabban: zsidóellenes vagy anti-judaista) felhangot, de irányulhatott az antiszemitizmus ellen is, mint a 18. században, a felvilágosodás gondolkodójánál (Lessingnél, Schillernél például) vagy a „mózesi megkülönböztetés” legkönyörtelenebb lerombolójánál, a „zsidóként” megkülönböztetett és üldözött Sigmund Freudnál, aki nevezetes könyvében szintén a felvilágosodás nagy hagyományát folytatta.

Innen nézve Spiró György kérdésfeltevése – egy új, de nem kevésbé vészterhes történelmi kifejlés felé haladó világban – szinte

43. No persze, már ki milyen művelt... Egy „nagy” regény nyilvánvalóan a művelteket veszi célba – s nem a vallástörténet-szek szűk szakmai közösségét: a SZÁ által használt „műveltek” kategóriája e tekintetben nyilván a történelem iránt „általában” érdeklődő, szépirodalmat folyamatosan olvasni szokott olvasóközönséget kell hogy jelentse: ez a réteg pedig nem is olyan szűk (amint pl. a könyv piaci sikere is bizonyítja). A könyv történeti részletezettsége nyilván nem azért született meg, hogy a szerző tényleg elhitesse: ilyen volt a világ, hanem azért, hogy arra világítsa rá: ilyen széles és változatos keretek között zajlik mindig is a történeti/társadalmi élet. A regény széles merítése e „külső” sokféleséget állítja; a kalandok pedig a „belső” variációk végtelenségét tárják fel. Az olvasóközönség „nem beavatott” része (vagyis a többsége!) pedig miért ne szeretné a kalandregény izgalmát és okosságát; s ha még a koncepció hatása is elképzelhetőnek látszik – az „egyetemes metaforák” egyenesen jól jönnek. De mind a regény nagy ívű koncepciója, mind SZÁ recenziója kapcsán sem lenne helyes persze, ha elfelejténénk Swift kaján tanulságát a Gulliver ironikus és önironikus előszavából: szerinte azért nem érdemes a könyvet második kiadásban is lenyomtatni, mert az első megjelenés óta eltelt hat hónap alatt, holott lett volna rá elég idő, a világ még mindig nem igazult meg... MI

44. E sóhaj tényleg roppantmód rezignált és ironikus. „Ez nem fog menni – mondta Uri. – Minden csapás erősíteni fogja a kiválasztottság hitét. Az atya a saját fiát veri csak, másnak a fiát nem veri.” (519.) Rachel von Varnhagen idevágó mondata (Hannah Arendt egy egész könyvet szentelt neki) szintén nem csak a „zsidóság”-ra vonatkoztatható: „Aus dem Judentum kommt man nicht heraus.” Valahogy belül kéne megtalálni a kívült – mintha ezt is sugallná Uri története. Ld. még a regény egyik legderekabb alakjának, az embermentés örökké lehetséges és sajnálatosan ritka figurájának, a görög Pamphilosznak a tehetetlen-humanista egyetemességét a Vész után (521 skk.). CZA

egybevág Sigmund Freud Mózes-könyvének kérdésfeltevésével, aki „nem azt kérdezte, miért gyűlölik a pogányok, a keresztények vagy a németek a zsidókat, hanem azt: »miért lett a zsidó az, aki lett, s miért vonta magára ezt a kiolthatatlan gyűlöletet?« Freud a monoteizmusra és a vele járó fennsőbbiségérzetre vezette vissza ezt a »kiolthatatlan gyűlölete«. »Ha valaki a félelmetes atya kinyilvánított kegyeltje, nem lehet csodálkozni a testvérek féltékenységén, s hogy hova vezethet ez a féltékenység, azt igen szépen mutatja Józsefről és testvéreiről szóló zsidó monda.« A zsidók, azaz az egyistenhívők ellen irányuló gyűlölet a mózesi megkülönböztetés kirekesztetteinek bosszúja.(...) Nem a zsidó, hanem a monoteizmus vonja magára ezt a kiolthatatlan gyűlöletet.”

Az igaz és igaztalan vallás, zsidók és gojok, keresztények és pogányok, muzulmánok és hitetlenek megkülönböztetése – amennyiben a felvilágosodás „Mózes-vitájának” assmanni olvasát elfogadjuk –, végsőleg a mózesi „megkülönböztetéséből” fakadt, amellyel a vallási világ addig nem ismert, új és veszélyes kulturális konstrukciója jött létre, melyben a megkülönböztetés – Assmann szavaival – „szüntelenül visszatér az önmaga által felhasított téren belül”, újabb és újabb végletes és feloldhatatlan szembenállásokat és folyamatos erőszakosságokat szülve: „Az ilyen kulturális, vallási vagy intellektuális megkülönböztetések egy olyan világot hoznak létre, amely nem csupán jelentéssel, identitással és iránymutatással van tele, hanem egyben konfliktussal, intoleranciával és erőszakkal is. Éppen ezért soha nem volt hiány az olyan kísérletekből, amelyek a megkülönböztetést vissza akarták vonni vagy legalábbis átjárhatóvá akarták tenni, és ezáltal akarták a konfliktust legyőzni, még ha ez a kulturális jelentés feláldozásának veszélyével járt is.”

Ha jól látom, Spiró György alkotói szándéka az, hogy regényes formában, azaz népszerűen a lehető legszélesebb olvasóközönségnek – tudatlanoknak, nagytudásúaknak és csöppnyi tudástól kótyagosoknak – egyaránt hozzáférhetően beszéljen erről a bajról. Ez a felvilágosító-beavató intenció természetesen eleve csak a művelteket veheti célba,<sup>43</sup> csak hogy napjainkban immár mindenki annak számít, aki valamilyen szinten még képes kisilabizálni egy szöveg értelmét, aki képes és kész elolvasni egy közel nyolcszáz oldalas könyvet, még ha a regénykaland ostyájában nem a létfeledés édes örömeit nyújtják is át neki, hanem egyfajta tudást. A rezignált-ironikus sóhaj – „a zsidóságot abba kell hagyni” – a regény konceptusa szintjén egyáltalán nem specifikusan a „zsidókhoz” vagy a „zsidósághoz” intézett „jótanács” és üres szólam, hanem egyetemes metafora, amely a „kereszténységre” és az „iszlámra” is vonatkozik: mindent abba kell hagyni, ami az „igaz” és igaztalan” megkülönböztetése nyomán ellenvalláshoz, s ezzel együtt gyűlölethez, intoleranciához, emberöléshez vezet.<sup>44</sup>

A „mózesi megkülönböztetés” – elválasztás vagy kettéhasítás – által létrehozott tér – írja Jan Assmann idézett könyvében – „a zsidó-keresztény-iszlám monoteizmus tere. Egy olyan szellemi és kulturális térről van tehát szó, melyet ez a megkülönböztetés hozott létre, és melyben az európaiak immár lassan két évezrede él-

nek”. Innen nézve a regény kompozicionális és egyben konceptuális csúcspontját képező alexandriai Vész (a történetileg éppen Philón Caiushoz írt beszámolójában megörökített első tömeges zsidóellenes progrom a diaszpórában), ahogyan azt a főhős közvetlenül átéli, elszenvedi és elbeszéli, korántsem csak az „antiszemitizmusról”, az „oszd-meg-és-uralkodj” birodalmi játszmaíró, a zsidó és görög vagyonos osztály öldöklő érdekharcának katasztrofális következményeiről, a pórázon tartott és bármikor leoldható utcai csőcselék rémuralmáról vagy az örök „pharmakosz”-szerepre kárhoztatott diaszpóra-zsidóságról szól, mintegy jövőként vetítve előre a múltat (a hősnék a jövőt, az olvasónak a múltat, sőt közel-múltat). Hol vagyunk már ettől!? A Vész a globális végzet alakját öltötte, amely bármikor és bárhol elszabadulhat, bármilyen társadalomra, bármilyen kisebbségre, bármilyen embertömegre lecsap-hat, anélkül, hogy előzetesen „pogány kutyákká”, „hitetlen bar-mokká”, „ragályt terjesztő patkányokká” alakítaná át képüket. A regény ebben a konceptuális keretben nem vállalkozik ke-vebbe, minthogy a lehető legszélesebb olvasói közönség, elvileg az egész társadalom számára fölfogható és átélhető módon mutassa be a minden rajongás, minden vallási és politikai fundamentaliz-mus alapját képező radikális megkülönböztetés végzetes és vész-terhes következményeit és rezignáltan, végtelenül kevésbé bízva a kimondott és leírt szó erejében, *regényesen dekonstruálja* a vesze-delmes kulturális szerkezetet, megpróbálja a maga módján hatás-talanítani, akár egy ketyegő világbombát.<sup>45</sup>

45. Spiró könyve SzÁ állításával ellentét-ben szerencsére nem Jézus-regény, de hogy mennyire gondolatébresztő, azt bizonyítja SzÁ fenti mini-esszéje. Tökéletesen igaza van: Spiró legfőbb – más műveiben is ki-nyilvánított és rendszeresen félreértett-félremagyarázott – óhaja a zsidóság abba-hagyása, s ez valóban nem csak a zsidóság-ra vonatkozik. De lehetséges-e több ezer éves hiteket abbahagyni? Lehet-e az alig kétszáz éves nacinalizmusokat abbahagy-ni? Ami például a zsidóságot illeti: a zsidó-ság abbahagyásának útja szerintem döntő részben Izrael megalakulásán és világi ál-lammá alakulásán keresztül vezet. Vajon ez nem járna-e együtt a zsidók kipusztulá-sával-kipusztításával? Persze, egy gondolat gyakorlati megvalósíthatatlansága nem cáfolja annak helyességét. BE



Salamon kapuja, Tebessa