

LOVIZER LILLA

„Termékeny kétely”¹

Metaforikus narráció és szimbolikus szubtextusok Mészöly Miklós *Saulus*ában²

A szövegköziség vizsgálata kezdettől fogva kiemelt részét képezi a *Saulus* irodalmi recepciójának az interpretáció lehetőségein túl műfaj- és prózapoétikai szempontból egyaránt.³ Jelen tanulmány kifejezetten a műértelmezés igényével közelíti meg a kérdést, s a regény szövegének azon jelentésrétegeit igyekszik feltárni, melyek a Szentírás mint elsődleges jelentéskonstituáló intertextus tanulmányozásával, ezen belül is az ószövetségi Mózes-történettel fennálló közvetlen referenciális kapcsolat azonosításán keresztül válnak láthatóvá.⁴ Feltevésem szerint a regény elméleti-szimbolikus struktúrájában

* A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájának hallgatója.

1 „Nem kevés évtized után, valahogy így összegeznék: a Biblia – a termékeny kétely iskolájaként – olyan »kiválasztott« semmibe segített eljutni, ami magát rendezi be újra, már tőlem, a Bibliától, mindentől függetlenül.” Mészöly Miklós, „Biblia – bibliák”, in Mészöly Miklós *A pille magánya*, 103–108 (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1977), 107–108.

2 A szövegben szereplő oldalszámok a következő kiadásra vonatkoznak: Mészöly Miklós, *Saulus* (Budapest: Jelenkor Kiadó, 2015).

3 A korai recepciótörténet még elsősorban a műben közvetlenül utalt bibliai szöveghelyek feltárására, illetve a mottóban jelölt Camus-regényre fókuszált: ALBERT Pál, „A büntudat évszaka”, *Új Látóhatár* 11 (1968): 553–561; KARÁTSON Endre, „Mészöly Miklós és a camus-i közérzet” (1983), in KARÁTSON Endre, *Baudelaire ajándéka*, 297–308 (Pécs: Jelenkor Kiadó, 1994); RADNÓTI Sándor, „Az elmaradt apoteózis: Mészöly Miklós Saulusáról – 1986”, in RADNÓTI Sándor, *Recrudescunt vulnera*, konTEXTUS könyvek, 129–134 (Budapest: Cserépfalvi Kiadó, 1991); THOMKA Beáta, „Saulus térbeli formája”, in THOMKA Beáta, *Esszéterek, regényterek*, 143–155 (Újvidék: Fórum Kiadó, 1988); THOMKA Beáta, „A kívülvaló ember”, in *A magyar irodalom története III.*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály és VERES András, 573–582 (Budapest: Gondolat Kiadó, 2007); ANGYALOSI Gergely, „Tovább a damaszkuszi úton: Mészöly Miklós: Saulus”, *Alföld* 66, 7. sz. (2015): 90–97. Ezek mellett a szöveg egyéb irodalmi kódoltságára vonatkozó ismereteink is folyamatosan bővülnek: MÉREI Ferenc, „Elkötelezettség és ambivalencia: Mészöly Miklós Saulusának lélektani implikációi”, in *Magasiskola: In memoriam Mészöly Miklós*, szerk. FOGARASSY Miklós, In memoriam, 142–149 (Budapest: Nap Kiadó, 2004); BOVIER Hajnalka, „A csodától az erőfeszítésig: Intertextusok és individuális szemantika Mészöly Miklós Saulus című regényében”, in *Szó, elbeszélés, metafora: Műelemzések a XX. századi magyar próza köréből*, szerk. HORVÁTH Kornélia és SZITÁR Katalin, 370–384 (Budapest: Kijárat Kiadó, 2003); KELEMEN Pál, „Élő és holt parabola: Kertész Imre: Jegyzőkönyv”, in *Prózafordulat*, szerkesztette GYÖRFFY Miklós, KELEMEN Pál és PALKÓ Gábor, 87–113 (Budapest: Kijárat Kiadó, 2007); KRÁNICZ Gábor, „Saulfordulás: Mészöly Miklós Saulusa az újszövetségi példázatok és egy ószövetségi típus tükrében”, *Irodalmi Szemle* 54, 11. sz. (2012): 76–83; S. HORVÁTH Géza, „Az identitásvesztéstől a személyességig: Mészöly Miklós: Saulus – Dosztojevszkij: Bűn és bűnhődés”, *Literatura* 43 (2017): 310–328.

4 „Sose jártam Palesztinában, s igyekeztem a forrásmunkáktól is távol tartani magam. A Biblia mellett a ravennai Mausoleo di Galla Placidiában látható mozaikportréból merítettem a legtöbbet.” Mészöly, *A pille magánya*, 459–460. Vö. „Hagyományos protestáns bevezetést kaptam a vallásba. A Bibliát már korán kellett sürűn lapoznom, nem téve lényegesebb különbséget Ó és Új között. Tanács és követelmény volt, hogy egyforma alapossággal ismerjük mind a kettőt, az összefüggéseket, a logikai-időrendi kapcsolódást. Ezért még

a Mózes-történet hasonló allegorikus funkciót tölt be,⁵ mint ami az apostoli levelekből ismert,⁶ s amelynek a regényszövegbe átvezetett elemei Saulus személyiségváltozásának helyenként látható, leggyakrabban azonban teljesen implicit indikátoraiként jelennek meg a történetképzés során.⁷

Elemzésem a riffaterre-i intertextualitás-felfogás alapján arra a hipotézisre épít, miszerint a narratív szövegben elsősorban nyelvi szinten található azok a „kommunikációs anomáliák”, melyek az olvasót a megoldások keresésére ösztönzik.⁸ Maga az intertextus eszerint olyan posztulátum, mely megfajtenül is jelen van a műben,⁹ ám ha sikerül kikövetkeztetni (s az üresség tartalommal telítődik), adott esetben olyan szubtextusokat hoz működésbe a szövegen belül, melyek azáltal, hogy mindenütt ugyanazt a szimbolizmust közvetítik, az elsődleges diskurzust egy vele egyszerre jelenlévő másikba fordítják át.¹⁰

Voltaképp ugyanez, „az új sors rejtett előkészületeinek bemutatása”¹¹ volt az író eredeti célkitűzése is, azaz annak a láthatatlan dualitásnak a láthatóvá tétele, melyre a Krisztus-epifánia bibliai leírása is utal. „Az Úr pedig monda: Én vagyok Jézus, a kit te kergetsz: nehéz néked az ösztön ellen rúgódoznod” (ApCsel 9, 5; ApCsel 26, 14).¹² Ez a Jézus-logion dacos ökörhöz hasonlítja Saulust, akit gazdája, vagyis maga Jézus, ösztökével próbál betörni. Tradicionálisan képszerű újszövetségi példázatról van tehát szó, mely nem csupán a teljes regényszüzsét látszik implikálni, de prózapoetikájának bizonyos sajátosságait is eleve meghatározza.

A *Saulus* nem pusztán arra a kérdésre próbál válaszolni, hogy mik lehettek az új sors fikciós-történeti értelemben vett előkészületei, hanem – s ami fontosabb – hogy

íróként is hálás vagyok. Igazolta és továbbfejlesztette azt az igyekvésemet, hogy minden elvontat – vagy még az azt is meghaladó valóságot – mindig a föld, ember, indulat és történelem szűrőjén keresztül próbáljak megérteni.” MÉSZÖLY Miklós, „Két előszó a Saulushoz”, in MÉSZÖLY, *A pille magánya*, 459–461, 459.

5 A *Biblia* az allegóriát még nem választja el élesen a képes beszéd más formáitól; összefoglalóan *másáknak* (héber) és *parabolé-nak* (görög) is nevezi. BARTHA Tibor, *Keresztyén bibliai lexikon* (Budapest: Kálvin János Kiadó, 1993), 71.

6 Lásd például: 2Kor 10, 1–14; Zsid 3, 1–19.

7 „Saulus sorsa, hogy cselekvően alakuljon át, és új tárgyra fonódjon rá – másokért is. Bár azt hiszem, bonyolultabban, mint ahogy a kritika egy része megbecsülte. De ez nagyon messzire vinne”. MÉSZÖLY Miklós, *A tágasság iskolája* (Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1977), 232.

8 Ehhez lásd: Michael RIFFATERRE, „Az intertextus nyoma”, ford. SEPSI Enikő, *Helikon* 42, 1–2. sz. (1996): 67–81.

9 GÖRÖZDI Judit, „Elhallgatásalakzatok a Saulusban”, in GÖRÖZDI Judit, *Hangyasírás, csillagmorajlás: Elhallgatásalakzatok Mészöly Miklós Írásművészetében*, 52–78 (Pozsony: Kalligram Kiadó, 2006).

10 Ehhez lásd Michael RIFFATERRE, „Szimbolikus rendszerek a narratívában”, ford. MÁTHÉ Andrea, in *Narratívák 2.: Történet és fikció*, szerk. THOMKA Beáta, *Narratívák*, 61–85 (Budapest: Kijárat Kiadó, 1998); Michael RIFFATERRE, „A fikció tudattalanja”, ford. GÁCS Anna, in *Narratívák 2.: Történet és fikció*, szerk. THOMKA Beáta, *Narratívák*, 85–105 (Budapest: Kijárat Kiadó, 1998).

11 MÉSZÖLY Miklós, „Naplójegyzet az Atlétához és a Saulushoz”, in MÉSZÖLY, *A pille magánya*, 458.

12 A pálfordulás három különböző leírásban (ApCsel 9, 1–29; 22, 3–21; 26, 12–18) olvasható a *Szentírásban*. Fontos azonban, hogy a kiemelt részlet egyedül a Mészöly által is használt Károli-féle fordításban jelenik meg ezen a szöveghelyen is. A görög eredetiben és annak egyéb fordításaiban kizárólag az ApCsel 26, 14-ben szerepel. *Szent Biblia azaz Istennek Ő és Új Testamentomában foglaltatott egész Szent Írás*, ford. KÁROLI Gáspár (Budapest: Magyar Bibliatársulat, 2008).

miként volna megjeleníthető a fanatikus hit mellett egy vele éppen ellentétes, akaratlan elköteleződés (koegzisztenciális) kialakulása. Ez a szerzői intenció tehát eleve is az elbeszélés nyelvének bizonyos deformitását, azaz, ricœuri szóhasználatlaltal, *torzulását* eredményezi, amikor „a másik értelem egyszerre nyilvánul meg és rejtőzik el a közvetlen értelemben”.¹³ A narráció nyelve eszerint maga is a főhős sarujához hasonló sérülést szenved, melyet éppen az okoz, hogy a szöveg elsődleges értelmén túl állandóan jelen vannak benne még olyan egyéb jelentéstartalmak is, melyek az elbeszélő szubjektum számára teljességgel érthetetlenek és elfogadhatatlanok. Ezeket a rejtett nyelvi tartalmakat nevezem *szimbólumoknak*, illetve Riffaterre nyomán *szimbolikus szubtextusoknak* – bizonyos átfedésben a pszichoanalitikus iskola tanításával is.¹⁴

Abból, hogy ez a szimbolizmus (többértelműség) a szöveg egészét átszövi, egyben az is logikusan következik, hogy a személyiségvesztés folyamatának ontológiai magját valójában maga a *fanatizmus* jelenti. Közismert jungi leírása szerint a fanatizmus mindig belső kételyekből, eltitkolt bizonytalanságokból fakad, melyeket az adott személy – minthogy képtelen sajátjaként elismerni – rendszerint a környezetére vetít ki.¹⁵ Hogy a Mészöly-regény hőse szintén efféle, valójában nagyon is ingatag megszállottsággal teljesíti kötelességeit, már a bevezető rész narratív struktúrájában kifejezésre jut. Az egyes és többes szám első személyben megszólaló narrátort hirtelen felváltó, második számú elbeszélő, illetve az általa saját magához intézett kérdések Mózes-parafrázisa rögtön ráirányítják a figyelmet a Törvény s a főhős viszonyának belső ambivalenciájára (mely a saru felszakadásában tárgyiasul): „Vajon mindaz, amit magadban mormolsz, csakhogyan elég? Nem lehet elvenni belőle? Nem lehet hozzátenni?”¹⁶

13 RICŒUR, Paul, „A nyelvről, a szimbólumról és az interpretációról”, ford. MARTONYI ÉVA, in *A hermeneutika elmélete*, szerk. FABINYI Tibor, Ikonológia és műértelmezés 3, 127–138 (Szeged: JATEpress, 1998), 130.

14 Eszerint a szimbólum olyan hasonlat, amelyeknek egyik tagja el van fojtva a tudattalanba, s keletkezésének feltétele elsősorban nem intellektuális, hanem indulati jellegű. FERENCZI Sándor, „A szimbólumok ontogenezise”, in *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, szerk. BÓKAY Antal és ERŐS Ferenc, 167–169 (Budapest: Filum Kiadó, 1998).

15 „Obschon der Moment der Bekehrung ein absolut plötzlicher zu sein scheint, so wissen wir doch andererseits aus vielfacher Erfahrung, daß zu einer so fundamentalen Umwandlung eine längere *innere Vorbereitung* gehört; und erst wenn diese vollendet ist d.h. wenn das Individuum zur Bekehrung reif ist, bricht die neue Erkenntnis mit gewaltigem Affekt durch. [...] *Saulus war unbewusst schon längere Zeit ein Christ*, daraus erklärt sich sein fanatischer Christenhaß; denn Fanatismus findet sich immer bei solchen, die einen inneren Zweifel zu übertönen haben. [...] *Daher erschien ihm dieser Komplex projiziert, als quasi nicht zu ihm selber gehörig.*” Kiemelések tölem: L. L. Carl Gustav JUNG, „Die Psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens”, in Carl Gustav JUNG, *Die Dynamik des Unbewussten: Gesammelte Werke: Achter Band*, 337 (Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag), 337. Az új sors „*rejtett előkészületei*” kifejezéssel Mészöly maga is csaknem szó szerint erre a jungi meghatározásra utal. Ugyanígy érdemes összevetni mindezt a regény leíró poétikai sajátosságaival, melyekkel kapcsolatban a szakirodalom ugyancsak a „a lélek térbeliségének tartozékai”, „a hős térbeli formája”, „projekciós leírás” stb. kifejezéseket használja. Erről lásd: THOMKA, „Saulus térbeli formája”, 144–146; SZOLLÁTH Dávid, „Saulus Camus-t olvas”, in SZOLLÁTH Dávid, *Mészöly Miklós*, 179–204 (Budapest: Jelenkor Kiadó, 2020), 194–195.

16 „Semmit se tegyetek az ígéhez, a melyet én parancsolok néktek, se el ne vegyetek abból, hogy megtarthassátok az Úrnak, a ti Isteneteknek parancsolatait, a melyeket én parancsolok néktek.” (5Móz 4, 2)

1. A bibliai Mózes-referencia történetképző motívumai

Mózeset a judaizmus vallásalapító atyjának tekinti. Ő a par excellence próféta, akivel még színről színre beszélt az Úr, s rajta keresztül köttetett meg az ígért szövetség, melynek létrejötte Izrael valódi megszületését is magával hozta.¹⁷ A regényvilág felépítése szintén ettől a történeti-bibliai eseménytől indul, s noha a cselekmény jelen ideje szerint nyár van – Saulus mégis a tavasznyitó Nisán hónapra és a peszachra („kovásztalan kenyér ünnepe”) emlékszik vissza, miáltal a kivonulás aktusának teljes zsidó vallási jelentősége is elevenné válik. A tizedik csapástól való megmenekülés (peszach, 'elkerülés'), a kivonulás és a Vörös-tengeren való csodálatos átkelés: ez a Mózes vezette hármassorozat eredményezte a zsidóság mint önálló nép megszületését.¹⁸ Másik alapfeltétele volt ennek az a kodifikációs folyamat, mely a hagyomány szerint szintén Mózesen keresztül, és szintén közvetlenül Istenhez köthető. A Szövetség története tehát, s vele a Kánaán földjén való szabad életet biztosító tanítás- és törvénygyűjtemény, olyan szilárd, szakrális alapot jelent a zsidóság kollektív identitásában, amely Mózes személyétől eleve elválaszthatatlan. Mózes a mű kezdetén (illetve a történeti fikció múltjában) a főhős farizeus hitének és azonosságtudatának is eszerint, mint abszolút követendő vallási etalon képezi részét, melynek inkarnációja maga a Törvény.¹⁹

A Mózes-példa ilyen értelemben vett személyiségformáló funkciója több, a bibliai történet s a regényi szüzsé közt fennálló motivikus párhuzamon keresztül válik jelenvalóvá a műben. Ezek tematikus vezérmotívuma Saulus lábbelije, azaz a saru, amely – mintegy attribútumaként – az eszme és a főhős privát viszonyát szemlélteti a műben. A saruval a lábán kifejezés a Tórában az 'útrakész állapot' szinonimájaként szerepel (2Móz 12, 11), s ennek megfelelően a peszach ünnep rítusában is a Mózes-vezette menekülés tárgyiasult reminiscenciájaként van jelen.²⁰ A Mózes(-hagyomány) és a saru között lévő metonimikus kapcsolat értelmében Saulus lábbelije tehát a főhős és a Törvény állandósult szimbiózisának jelképeként azonosítható. Minthogy élete legnagyobb részét kiküldetésben tölti, s otthonát jeruzsálemi szálláshelyén is csak egy tetőre vert sátor jelenti, saruját szinte sosem kell levennie.

Még szorosabbá válik ez a gondolati párhuzam a hajdani feleség, Cippora alakján keresztül, akinek neve Mózes feleségének nevével azonos (2Móz 2, 21), s akivel Saulus

17 Paul RICŒUR és André LACOCQUE, *Bibliai gondolkodás*, ford. ENYEDI Jenő (Budapest: Európa Könyvkiadó, 2003), 415.

18 HAHN István, *Zsidó ünnepek és népszokások* (Budapest: Makkabi Kiadó, 1997), 56–58.

19 Freud elmélete szerint a zsidóság unikális társadalmi karaktere éppen a mózesi vallásalapítás következménye. Vö. Sigmund FREUD, *Mózes és az egyistenhit*, ford. OZORAI Gizella (Budapest: Bibliotheca Kiadó, 1946), 147. Maga a farizeus elnevezés a héber *párus* (*perusim*) szóból ered, jelentése: „elkülönült”; s ugyanazt a magatartásformát őrizte meg, melynek eredeti célja a Törvény által megkövetelt, ám az adott történelmi korban veszélybe került rituális tisztaság megőrzése volt. ADORJÁNI Zoltán, „Kik is voltak a farizeusok?” *Keresztény Szó* 10, 1. sz. (1999), hozzáférés: 2021.06.06, <https://epa.oszk.hu/00900/00939/00003/ks990105.htm>.

20 J. H. HERZ, *Mózes öt könyve és a Haftárak: Héber szöveg, magyar fordítás és kommentár*, ford. HEVESSI Simon és GUTTMANN Mihály, 5 köt. (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984), 2:168.

feltehetőleg szintén éppen a mózesi mintát követve – a szigorú vallási aszkézis miatt – nem élt teljesen együtt (2Móz 18, 2).²¹ Ez a társnélküliség és otthontalanság, a szüntelen úton levés a regény jelen idejében is Saulus legfőbb jellemzője és létmódja, mely ugyan-csak a pusztában vándorló Mózesrel való sorsközösség tudatos vállalását demonstrálja: „Akkor már másfél éve laktam Tohunál családtagként, és mégis útra készen.” (26); „Így mondtam magamban, Tohu háza, mint aki csakugyan átmeneti szállásra tér be, nem az otthonába.” (116) *Tohu* a héberben ’kietlen pusztaság’ jelent,²² miáltal maga a szálláshely, benne a háztetőre vert magányos sátorral, valóban a pusztaság allegóriájaként képezi részét a főhős nyelvi önábrázolásának. Érdekes ugyanakkor, hogy a visszatérő lázalom, mely szerint Tohu „egy oroszlánal találkozott a pusztában, s az oroszlán emberi hangon könyörgött neki, hogy szelídítse meg” (27), Saulus alakját egyben annak a domesztikációs folyamatnak is célpontjává teszi, mely – az ismert teológiai hasonlat alapján – már a Krisztushoz való végső megtérést anticipálja,²³ s amelynek ő *látszólag* végig ellenáll. A Támár és Tohu által kínált, új család és otthon lehetőségének metaforikus térszerkezeti megjelenítője ennek megfelelően a baromfiudvar, ahol Saulussal szembeni viszonyuk valóban a tyúkok bibliai szemantikájának (félő, ragaszkodó szeretet)²⁴ megfelelően ábrázolódik.

2. Freud – A filológiai háttér

Mészöly alapos jártassággal rendelkezett a *Biblia* szövegvilágában, hagyatéki iratanyagából pedig tudjuk, hogy korábbi állításával ellentétben, több vallástörténeti szakirodalmat is olvasott a *Saulus* megírásakor.²⁵ Ezek mellett külön említendő Freud már hivatkozott Mózes-monográfiája, melyből szintén több oldalnyi kivonatos idézet olvasható az író jegyzetfüzetében, s amelyet – úgy tűnik – szintén alapvető elméleti pretextusnak kell tekintenünk.²⁶

Freud a mózesi monoteista valláseszmény rendkívüli szigorát egyfelől a zsidóság vallási öntudatából vezette le, melyet a kiválasztottságával együtt kapott, s amelyért

21 Mózes a vándorlás idején Cipporát és gyermekeit feltehetőleg Midiánba küldte vissza. A rabbi arra következtetnek, hogy ténylegesen is elvált tőle, hogy örökké tiszta maradjon Isten előtt. RICŒUR és LACOCQUE, *Bibliai gondolkodás*, 178. Vö. „Mégse közöttünk éltél. Se vele. Mellette voltál, és mégse közöttünk.” (60)

22 Francis BROWN, S. R. DRIVER and Charles A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Boston–New York: Houghton Miffling Company, 1907), 1062.

23 A teológia az egyén performációjának szimbolikus állomásait (vérengző oroszlán; ösztöke ellen ágáló ökör; megtalált bárány) a pálfordulás mögötti szuverén isteni kegyelem fokozatos megnyilvánulásaként értelmezi. JOHN STOTT, *Az apostolok cselekedetei: A lélek, az egyház és a világ*, ford. GULYÁS Melinda, Biblia ma (Budapest: Harmat Kiadó, 2012), 185–190.

24 Mt 23, 37; Luk 13, 34

25 Erről bővebben: MÁRJÁNOVICS DIÁNA, „A reális élet által szuggereált anyag: Mészöly Miklós hagyatéka a Petőfi Irodalmi Múzeumban”, *Anafora* 6, 1. sz. (2019): 223–238.

26 A feljegyzések jól beazonosíthatóan a monográfia 121–186. oldalig terjedő részéből származnak.

aztán állandó lelkiismeretfurdalással kellett fizetnie. Amikor ugyanis az isteni kegyelemben vetett remények nem teljesültek, a kiválasztottság illúzióját csakis az a hit tartotta ébren, hogy nem is érdemelnek mást, mint Isten büntetését, hiszen nem tartották be parancsait:

Hogy kielégítsék ezt a büntudatot [...], az isten parancsait mindig szigorúbbá, kínosabbá és kicsinyesebbé kellett tenniük. Az erkölcsi aszkézisnek egy újabb mámorában mindig újabb ösztönlemondásokra kötelezték magukat és *így legalábbis a tanításokban és előírásokban olyan erkölcsi magasságokat értek el, melyek hozzáférhetetlenek maradtak a többi nép számára.*²⁷

A másik ilyen szakrális jellemvonás Freud szerint az anikonikus istenkép, mely az érzéki észlelet elvont képzetével szembeni háttérbe szorításával, valójában a szellemiség diadalát jelentette az érzékiség fölött, szigorúan véve tehát „ösztonlemondást, ennek pszichológiailag szükségszerű következményeivel együtt”.²⁸ Az ember ösztönvilágának két nagyhatalma Freud szerint az erósz és az agresszió. Az ilyen jellegű vágyak korlátlan kiélését az egyén az adott vallási, társadalmi normáknak megfelelően, azaz tanult módon korlátozza (felettes én):

Az a vallás, mely kezdetben megtiltotta, hogy Istenről bármiféle képet csináljanak, az évszázadok folyamán egyre inkább az ösztönlemondások vallásává fejlődik. Nem követel ugyan szexuális önmegtartóztatást, [...] de Istent teljesen eltávolítja a szexualitástól, és az erkölcsi tökéletesség eszményképévé magasztosítja [...] És úgy látszik, *még az a követelmény is, hogy higgyenek Istenben, háttérbe szorul ezeknek az erkölcsi követelményeknek komolysága mellett.*²⁹

3. A Mózes-motívumok konnotatív jelentéstartalmi

A korábban tárgyalt Mózes-motívumok – Saulus vallási fanatizmusának együttesen értelmezhető nyelvi kifejezőiként – jól láthatóan ennek a freudi fogalmi keretnek megfelelő jelentéssel bírnak, s ekként képezik részét a főhős azonosságtudatának is. A történet előrehaladásával bekövetkező változás emiatt szintén itt, a szöveg metaforikus jelentésrétegeiben, ugyanezen szóképek szemantikai és funkcionális értelemben vett transzformációja nyomán markánsan kirajzolódik.

27 FREUD, *Mózes és az egyistenhit...*, 185. Kiemelés tőlem: L. L.

28 Uo., 157.

29 Uo., 160–164. Kiemelés tőlem: L. L.

3.1 Két Törvény – két pár saru

A saru felszakadásának szimbolikus jelentése, a Törvényhez való viszony sérüléseként, Saulus számára olyan önazonosság-zavar, melyet valójában az okoz, hogy a fanatizmus jegyében végzett szolgálat régóta nem a célra, csupán annak eszközére koncentrált (vö. Róm 9, 32). A város legmélyebb kútaknájának rejtekén, mintegy „a lelki alászállás szubjektív trópusában”, a mózesi saru levételével Saulus voltaképp ettől a farizeizmustól függetleníti magát. Ezért és ekkor találkozhat össze Istefanossal, aki már a krisztusi új eszme, illetve a másik törvény képviselője. Ennek megfelelően a saru levételének rituális cselekedetét jól észrevehetően a tényleges mózesi elhívás-jelenet (2Móz 3, 5) motivikus reszemantizációja követi a szövegben. Istefanos hangja a holdfényben,³⁰ magaslat helyett a mélységben és az *Ószövetség*ből ismert isteni attribútum helyett (pusztító erejű tűz) már a jézusi új jelkép kísérőjegye (éltető víz) mellett válik hallhatóvá Saulus számára.

Ez a metaforikus közeg szisztematikusan szünteti meg mindazt a külsőséget, amire a főhős öntudata hagyományosan épül, s ennek megfelelően az Istefanossal folytatott párbeszéd szintén messze túlmutat a szavak közvetlen jelentésén. A Saulus által (újra)mesélt jó pásztor-történet, melynek hőse megvakul, hogy juhát megtalálhassa, majd az így elnyert belső látással jár-keel a nagyvilágban, valójában saját megtérésének, s az azt követő apostoli szolgálatának hasonlataként (szimbólumaként) értelmezhető. Ugyanígy a letört tamariskuszág árnyékának eggyé válása önmagával, mintegy a definitív azonosság pillanatképeként, Istefanos eljövendő mártírhálálának példázatát rejti, mellyel pár nappal később csakugyan végső hitet tesz a szenvedő és feltámadó Krisztus mellett.

Hogy Saulus ezen az éjszakán valóban meghasonlik önmagával, s akaratlanul is a másik törvénynek engedelmessé kezd cselekedni, éppen az bizonyítja, hogy képtelen elfogni Istefanost. Végigkutatattja a sikátort, Istefanos azonban nem kerül elő, holt mindannyian tudják, hogy másfelé nem mehetett. A harmincketedik születésnap éjszakája furcsa fordulópontot hoz tehát, s a látszólag még Istefanost üldöző főhős valójában már önmaga elől kezd el menekülni („S mielőtt meggondolhattam volna magam, kiadtam az utasítást.” [108.]) Különösen szembeütő ez a változás a narrációban, amely eddig, úgy tűnt, éppen a megértés céljával próbálta rekonstruálni az eseményeket, mostantól azonban mintha szándékos „belső gát” szűkítené benne a közvetlen elbeszélés lehetőségeit. A személyes elbeszélés nyelve távolodni kezd saját alanyiségától, s a korábbi direkt oknyomozás helyett inkább halogatni próbálja a közlést.³¹ Saulus tehát nem adja fel a fáradhatatlan nyomozó szerepét, ám legalább ugyanilyen fontos szá-

30 A változás fabuláris folyamatát kísérő holdfény, mint „a másként látás lehetősége”, a főhős születőben lévő új perspektíváját jelöli a műben. Ehhez lásd: LADÁNYI István, „A viszonylagosság Mészöly Miklós regényeiben”, in *Tanulmányok*, szerk. PENAVIN Olga, THOMKA Beáta és UTASI Csaba, 83–100 (Újvidék: A Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézete, 1986). Vö. „Napjában többször is elmondom magamnak: nézz nagyon közélről, nézz nagyon közélről. [...] Csak a részletek képesek rá, hogy kétségbe vonják az előítéletet?” (136).

31 „Már amikor kijöttél a kapun, tudtam. De nem haragszom. Most már jobb így. Se te, se én. Úgy látszik, az Úr mégse ránk akarta kiosztani...” (116).

mára, hogy az üldözés eredménytelenül záródjon, azaz *nem is akarja elfogni Istefanost*. Ez, a cselekedeteit egyre inkább irányító, belső szándék nyer majd magának szabad utat a kivégzés utáni első holdfényben; mikor saját szakadt lábbelijét (végre) Istefanos sarujára cserélheti le.³²

3.2 Madárszimbolika – a freudi pszichoanalízis funkcionális szerepe³³

3.2.1 Cippora nevének irodalmi szemantikája

Szintén feltűnő jelenség, hogy a második fejezetben tárgyalt freudi Mózes-monográfia megállapításait a fikció konkrét jelentéstartalmakkal telíti. Eszerint Saulus gyermekkorban elkövetett madárgyilkossága még az agresszió ösztönös kiélésének példajaként értelmezhető, míg a nemi vágy tanult korlátozása a már említett mózesi minta alapján és Cippora alakjához kapcsolódva ábrázolódik. Nevének jelentésén keresztül azonban (*Cippora*: 'madárka', 'csicsergő'), illetve amiatt, hogy később gyermekszülésben maga is életét veszíti, metaforikus értelemben a fecskével teljesen azonosíthatóvá válik. Cippora és a fecske halála eszerint ugyanolyan *gyilkosságként* jelenik meg a főhős tudatában, melyet saját bűnös ösztöneinek kiélése, az erósz és az agresszió okozott. Arra, hogy múltjának ezen legsötétebb foltjaira Saulus valóban ekként és egyként tekint vissza, a közös kontextus szövegbeli ismétlődése is utal.

Felesége és kislánya halálát csakis az a hit teheti elfogadhatóvá, hogy – Mózeshez hasonlóan – neki is saját, Istentől rendelt küldetése van, amelynek egész életét oda kell áldoznia. Ez a lelki szükséglet teszi a Mózes-mintát mindenek fölött követendő példaképpé, mögötte végső soron ugyanazzal, az egyébként nagyon is emberi és korlátolt törekvéssel, hogy saját utólagos cselekedetein keresztül „értelmet nyerjen” a veszteség. Ezért vágyik a betű szerinti feddhetetlenségre, dacára annak, hogy valójában szinte minden tettét (Isten elleni) harag irányítja, és ezért kell egyfolytában erőn felül teljesítenie, folyamatos bizonyosságot kapva mindeközben ugyanerről: „valahogy szükségem van rá, hogy érezzem a testi fáradást. Ha nem érzem, attól félek, hogy elhagyott az Úr.” (11.)

Cippora nevéből és a fecske alakjából együttesen képződik meg tehát az az összetett madárszimbólum, mely a Saulust állandóan kízó lelkiismeretfurdalás motivikus megjelenítője a műben, s amely mint konkrét gondolatbűn a freudi elmélet általános aszkézis-szükségletének szubjektív okait is implikálja; végső soron a főhős Törvény-nyel szembeni morális-emberi kétségeinek legbelsőbb, önmaga elől is eltitkolt forrása.

Az Egyiptomból menekülő Mózes a *Biblia* elbeszélése szerint Cippora apjánál, a midianita főpapnál talált menedéket (2Móz 2, 15–22; 2Móz 3, 1). A különféle szövegha-

32 A saru átadásának rituális aktusa a Mózes-törvény hagyományai szerint a *teljes tulajdon- és jogátruházás* fogalmi megfelelője. HERZ, *Mózes öt könyve és a Haftárak...*, 306.

33 „A pszichológiával való erőteljesebb ismerkedésem a házasságommal vette kezdetét, amikor baráti körünk feldúsult e diszciplínával szakszerűen foglalkozó emberekkel. [...] Ők egymás közt a modern magyar képzőművészet ideológiáját is állandóan vitatták, és ezek a beszélgetések szinte soha nem voltak függetlenek az akkor már Magyarországon is nagyon élő freudizmustól és Carl Jung elméleteitől.” MÉSZÖLY Miklós, *Párbeszédkíséret* (Pozsony: Kalligram Kiadó, 1999), 98.

gyományok alapján Mózes és apósa között feltűnően jó, bizalmi kapcsolat volt, melyet a folklór és a rabbinikus iratok is megerősítenek, s Jetró alakját Mózes erkölcsi monoteizmusának lelki mentoraként is értelmezik (2Móz 18, 1–27). Minthogy a regényi fikció szintén *Cippora apját* hozza játékba az „igaz vallás” kérdésének kapcsán, Saulusnak éppen ő lesz az egyetlen saját rokona, aki maga is „az áruló rabbi” követője, s aki után – anélkül, hogy Saulus maga tudta volna – a nyolc napos pusztai üldözés is folyt. A névtelen após alakja eszerint a főhős „másik önmagának” szimbólumaként értelmezhető a műben, aki elől Saulus – éppen a Cipporához való erős kötődés miatt – ugyanúgy folyton kitérni próbált már a történeti fikció múltjában is, ahogyan saját kétségeivel sem tud szembenézni.³⁴ Az a jósló látomás tehát, melyeket a pusztai hajsza során Saulus kísérei láttak, ő maga viszont képtelen volt érzékelni, már akkor saját *üldözői sorsának végzetére* – vagyis az Istefanossal való véletlen találkozásra – utalnak előre, miközben Kedmah, Kóré és Disán ugyanúgy figyelik majd őket a kőpalánk mögül, mintha már tényleg Saulus volna az üldözött. Az első délibábian Jeruzsálem jelenik meg, a másodikban pedig a sziklába vajt madárodú előtt guggoló két férfi – azaz a város legmélyebb kútja mellett ülő Istefanos és Saulus jövőbeli másai.

A vízióban felbukkanó madármotívum fogalmilag ismét Cipporához, vagyis a tudatos működésből kizárt, ám feloldhatatlan kétségeket tápláló lelkiismeretfurdaláshoz csatol vissza, melynek a sziklába vajt madárodú így rögtön szimbólumává is válik. Ez a jelentéstulajdonítás erősen olyan érzést kelt, mintha Saulus az állandó üldözések során épp azt az önmagát (ösztön-én) próbálná meg tetten érni, illetve az elől menekülne, aki korábban is csak és kizárólag a Cipporával (és a fecskével) való kapcsolatban létez(het)ett, s aki – minthogy léte a vallási fanatizmus eszméivel eleve is összeegyeztethetetlen (ösztonlemondás) – a tudatos működés szintjén megszűnt létezni családja elvesztésekor. Mindezzel nagyjából el is jutottunk abba az erkölcsi magasságba, Freudot idézve *a vallási askézis mámorába*, melyet valóban kicsinyes és kínzó büntudat táplál, s amely ennek dacára mégsem hozza meg a vágyott eredményt. Épp ezért Saulus számára a krisztusi tanítás (Róm 13, 10) nemcsak hogy botránykó nem lehet (s ennek szimbolikus megjelenítője a műben a Jójada által félrerúgott kődarab), de éppen azt hiányolja a Törvényből is.³⁵

3.2.2 A Támár név bibliai szemantikája

A főhős lélektani folyamatainak aspektusából, a beszédhibás Támár valójában Istefanoshoz hasonló kulcsfigurája a regénynek, hiszen alakjában ugyanez a zavaros büntudatot tápláló szeretetvágylélel újabb valós tárgyat. Saulus Támár iránti „félénk szerelmére”, illetve arra, ahogy a lány hatására többször is megkíséرتi „a kegyetlen, törvényen áthágó testi kapcsolat gondolata”, Albert Pál már korábban felhívta a figyelmet.³⁶ Nem véletlen hát, hogy Támár alakja végig a testiséggel, a testi szükségletek

34 „Te meg Cipporáról nem beszélsz soha. Az nem furcsa? Amikor Tarzuszból Rubenbe költöztek a szülei, kétszer is feljöttek Jerusalajimba, te meg mind a kétszer elmenekültél előlük.” (58)

35 „De hiszen akkor nem tehetünk semmit! Ez a szó hiányzik a Törvényből!” (51)

36 ALBERT, „A büntudat évszaka...”, 556.

kielégítésével áll szoros kapcsolatban; jelenlétének Saulusra gyakorolt hatása szintén ezeken keresztül (például ő készíti a vacsorát) és ebben az értelemben érvényesülhet (például a nemi vágy onirikus kiélésének eszköze). Ennek megfelelően a Támárhoz eredtileg hozzárendelt tyúkmotívum, mely eddig a leány beszédhibája által is hangsúlyozott gyermekiség és ártatlanság fogalomköréhez természetesen illett, azon a holdfényes éjszakán változik át igazi, azaz a női szépséghez kötődő madárrá, amikor Saulus először képzeli el őt meztelenül. Ezt az átváltozást a szövegben szintén egy hasonlat (szimbólum) jeleníti meg („A kerítés mellett kuporodott le, s amíg guggolt, a falat ütögette egy vesszővel. Mint mikor a madár rásiklik a vízre és fröccsentve meghorzsolja” [85]), melynek köszönhetően a Támár alak ugyancsak a madárszimbolika értelmezési köréhez tartozó (azaz önmagában is lelkiismeretfurdalást keltő) jelentéstartalommal gazdagodik.

Bibliai kontextusát tekintve a Támár név eleve is szerepmeghatározó szövegelem, minthogy két olyan ószövetségi történetből ismert, melyek mindegyike a paráznaság egy-egy sajátos esetét beszéli el (1Móz 38; 2Sám 13, 1–20). A regénybeli Támár alakjában ugyanez a feminin erő, vagyis az ellenállhatatlan nőiség inkarnálódik, mely a családja elvesztése miatt régóta magányos főhősre kezdettől fogva hatással van. Ebből a szempontból szintén különös expresszivitással bír az az emlékkép, melyet Saulus első találkozásukról őriz, s amely egyben a Támár-alak összes további, szimbolikus jelentését is implikálja:

A tornyot alacsony kőfállal védett kert veszi körül, néhány mandulafával. A fal tövében ciprusfűrt, nárciszok. A lány a kőfal mellett térdelt, és a virágokat szagolta. (27–28.)

Amellett, hogy a védett kertben álló torony térszerkezeti metaforikája eleve is a nemi érintkezés hagyományos toposzaira épül, a Támárt körülvevő növényvilág legalább ilyen beszédes része a képnek. A mandulafa Phyllis türelmetlen, epekedő szerelmének történetét őrzi a görög mitológiában, melynek végül ő maga is áldozatul esett.³⁷ A ciprus és a nárcisz szintén a halált és a gyászt jelképező mitológiai növények,³⁸ ám a Biblia már mindkét virágot az új kezdet és a leplezetlen szerelem szimbólumaként használja (Én 2, 1).³⁹ Az a tény tehát, hogy Támárral éppen itt és ekkor találkozunk először, nem csupán a név bibliai szemantikáját vezeti át a regény világába, de a Támár–Saulus viszony kapcsolati mintáját is előre meghatározza.

Az Istefanos utáni eredménytelen hajsza éjszakáján a főhős a teljes azonosságvesztés utolsó előtti stádiumához érkezik el, amikor saját emberi gyengesége, az önsajnálát és az igazságtalan megalázottság érzése feltartóztathatatlanul elhatalmasodik fölötte, s szándékosan, sőt élvezettel adja át magát a bűnnek: „Valahogy kezdett jólesni, ha olyasmit teszek, ami undorító.” (111) Ugyanígy a nagy kancsó író, melyet hajnalban ha-

37 JANKOVICS László, „A diadalmas mandulafa”, *Jelenkor* 55 (2012): 1113–1119, 1116.

38 Vojtech ZAMAROVSKÝ, *Istenek és hősök a görög–római mondavilágban*, ford. FALVAY Alfréd (Budapest: Háttér Kiadó, 1994), 177.

39 RAJ Tamás, „A rózsza a bibliában és a zsidó közösségben”, *Eső* 7, 4. sz. (2004): 31–33.

zaérve a nyakába borít, szimbolikus értelemben szintén a soron következő büntetthez való rituális bemosakodást, azaz a (Mózes-)saru bemocskolását jeleníti meg:⁴⁰

A langyos lé lecsurgott a lábfejemre, az ujjaim átlucskosodtak a saruban. De még ez is jólesett akkor – mint a verejték, a megszenvedett piszok. (120.)

A gondosan végrehajtott rituálé mögött majdhogynem sejthető annak szándéka is, hiszen az üres köcsögöt kifejezetten azért helyezi a mellvédre, „hogymár azonnal észrevegye, amikor kilép a kamraajtón” (120). Mindezek után azon, hogy Támár *már* a sátorban fekszik, valóban csak egy pillanatra lepődhetünk meg:

Támár bent feküdt a sátramban, és aludt. Csak egy pillanatra lepődtem meg. Még soha nem éreztem annyira természetesnek, hogy *ismerem*, mint akkor. Egyik karját hátrahajlította a feje mögé, másik kezét meztelen melle alá húzta, és belemarkolt a pokrócba. (121, kiemelés tőlem – L. L.)

Nem kétséges, hogy ez a fokú intimitás férfi és nő között a köznapi értelemben vett ismeretségnél jóval mélyebb összetartozást tételez fel. A bibliai héberben használatos *ismerni* ('jáda') kifejezés ennek megfelelően olyan bizalmas, egzisztenciális ismeretet jelöl, mely az ember és asszony kapcsolatában fedezhető föl a Genézis 4, 1 alapján,⁴¹ illetve több ószövetségi passzusban konkrétan a nemi együttlét kifejezője (például a már említett Támár történetben; I. Móz 38, 26). Arra, hogy valójában itt is erről, illetve a paráznság bűnéről van szó, a szöveg egyéb utalásokat is tesz. Jól érezhető például, hogy miközben Saulus vallomásában éppen a legvisszataszítóbb részletek minél pontosabb képi megjelenítésére törekszik, az egyre nagyobb élvezettel kimondott egyre gusztustalanabb hasonlatokban tobzódva a verbális cselekvést irányító gondolatok valójában már más célpontra fókuszálnak: „mint a halhólyag, melyet a síkossága nem enged szét-pukkanni, csak összetapadni, akár két húzára hámozott gerezd, közte a nedvesen csillanó hasítékkal” (121). Vagyis a *pusztában nyíló virág*, mely Saulus gondolataiban ekkor szintén megjelenik, s amely valamikor csakis őneki virágzott, már ténylegesen is *Tohu lányára* vonatkozatható, illetve a női befogadást jelképező erotikus szimbólum.

Jól látható, hogy az a szimbolikus beszédmód, mely eddig az álmok és különféle víziók formájában a főhős számára ismeretlen tartalmakat jelenítette meg, illetve rejtette el, funkcióját tekintve jelentősen megváltozott. Nem állíthatjuk ugyanis, hogy Saulus ne lenne tudatában, mi történt közte és Támár között, hiszen ezeknek az eseményeknek ő maga aktív alanya is. Sokkal inkább arról van szó, hogy ezek a cselekedetek olyan erkölcsi megítélés alá esnek, ami miatt a személyes elbeszélő számára közvetlenül nem közölhetők. Az elbeszélés nyelvének szimbólumai valójában tehát magát a szubjektumot, illetve azokat az általa elkövetett cselekedeteket (a Törvény megszegé-

40 A kiöntött író már korábban a bujaság foltjaként azonosítódik a szövegben: „Támár kétszer is fölseperte a tócsa helyét, mint valami buja nyomot.” (68)

41 RICŒUR és LACOCQUE, *Bibliai gondolkodás...*, 43.

sét) próbálják elrejtteni, melyeket ő maga nem hajlandó a sajátjaként elismerni – hasonlóan ahhoz, ahogy az Istefanos utáni hajsza esetében is történt.

A Saulus–Támár viszony ilyen értelemben vett, cselekvő beteljesülése viszont épp amiatt fontos, mert Saulus enélkül csupán passzív törvényszegő maradna (Istefanost nem ő fogja el, és a megkövezésben sem vállal aktív szerepet). A fikciónak tehát kifejezett célja, hogy aktív bűnelkövetővé tegye a hőst, hiszen Saulus ezáltal veszíti el végleg a Törvénnyel való azonosulás lehetőségét – méghozzá ugyanabban a cselekvő értelemben véve, ahogy korábban az eszmét szolgálta. Az ártatlan leány megbecstelenítése a Törvény értelmében a paráznaság bűnével azonos, s a bibliai Támár-történet szerint is vérbosszút követel (2Sám 13, 19–33). A szubjektumnak a Törvény számára és által való megsemmisülését a fikció így valóban a páli doktrínák allegorikus logikájának megfelelően jeleníti meg (vö. Róm 7, 6), s a szimbolikus beszédmód célja mostantól kezdve nem más, minthogy éppen ezt; a szubjektum önmagával való belső szembefordulását elrejtse (mutassa meg) a szövegben. Azok a gondolatok tehát, melyek a kőfejtőtől távozó Saulus fejében járnak, már konkrétan is a Luk 14, 26 evangéliumi szakasz regénybeli átiratának tekinthetők:

Amit én tudtam, arról már nem volt kivel beszélnem a városban. [...] Megépítettem a magányt magam körül, anélkül, hogy akartam volna. Még azt találtam a legjobbnak, ha minden híradás nélkül eltűnök a városból. (128.)

3.3 Pusztá – az allegória alakváltozása

Ugyanilyen fontos következménye mindennek, hogy a Tohu neve köré képződött eredeti pusztá-allegória, melyet a főhős a korábban leírt értelmezés szerint saját létközegeként elismert, maga is új konnotációkkal gazdagodik. Saulus pusztája ezen a ponton a *Bibliából* szintén jól ismert „megkísértés helyeként” válik azonosíthatóvá, ahol az ószövetségi történet szerint az egész zsidó nép elfordult Istentől (Zsid 3, 7 → 2Móz 17, 2–7; Zsid 3, 16 → 4Móz 14, 24; 30). Megjegyzendő, hogy a hosszú vándorlás során maga Mózes is egy kusita ágyasnőt vett magához (4Móz 12, 1–10), korábban pedig embert is ölt (2Móz 2, 12). Innen nézve szintén úgy tűnik, hogy a *Saulus* fikciója is szándékosan avansálja hőst valódi bűnelkövetővé, így szembesítve őt a saját emberi mivoltából származó korlátokkal és gyengeségekkel. A farizeizmus feddhetetlenségébe vetett hit feladása tehát a krisztusi kegyelem elfogadásának alapvető előfeltétele is; a Tarzus és Damaszkusz közti választás ennek a változásnak topografikus szimbóluma a műben. Épp ezért kell azonban észrevennünk azt is, hogy a teljes azonosságvesztést követő spirituális újjászületés lehetősége – legalábbis az allegória szintjén – szintén eleve a szövegbe kódolt.

A névtelen római százados valódi motivikus funkcióját ismét a bibliai referencia, vagyis az az intertextuális kapcsolat teszi láthatóvá, amely *Kornélius százados megtérése*nek közismert újszövetségi történetéhez köti (ApCsel 10, 1–48). Eszerint egy jámbor és istenfélő római százados, Kornélius azt a látomást kapja az Úrtól, hogy hívassa magához Péter apostolt. Ennek megfelelően elküldi szolgálait Joppéba, ahol Péter éppen a

tímár (cserzővarga) házának vendége, s a tetőn imádkozva maga is a századosról szóló látomást kap. Az apostol később elmegy Caesareába, s Kornéliust egész háznépével együtt megkereszteli.

A történetek közti hasonlóság teljesen explicit: Saulus maga is a cserzővarga házában lakik, ahol ideje nagy részét a háztetőn tölti, a római századost pedig szintén Caesareából küldték Jeruzsálembe, s ugyanúgy tudakozódik Istefanos után Saulustól, ahogyan Kornélius is Jézust szeretné megtalálni Péter segítségével. Ezen a fabuláris párhuzamon keresztül a névtelen római százados és Saulus alakjai tehát Kornélius és Péter apostol ószövetségi típusaiként válnak azonosíthatóvá, maga a puszta pedig – a mózesi szálláshely utóképeiből – a majdani Péteri szálláshely előképévé változik át.⁴²

3.4 Szövegkezdet, avagy szimbolikus rezümé

A szimbolikus regényszöveg gnómius jelen idejének megfelelő alineáris olvasatot mintegy külön is érvényesítve, a mű bevezető szakaszáról érdemes még néhány szót ejtenünk. A szövegkezdet tudniillik maga is a regényi cselekmény profetikus kijelentéseként értelmezhető, amennyiben a főhős egész, szüzsé által felölelt élettörténetének összefoglaló interpretációját foglalja magába. Eszerint Saulus épp a maga által elbeszélte módon, ugyanúgy és ugyanazért érkezett Jeruzsálembe, ahogy az ünnepre odaseregglő tömeg, s kinosan ügyelve a vallási rituálék betartására, ugyanúgy végre is hajtja a maga szertatásait. Az áldozati verebek ennek megfelelően Cippora, illetve Támár jelképes megjelenítői.⁴³ A vak koldus, akivel a Mészárosok utcáján találkozik, s aki tájszólása miatt rögtön saját gyermekkorára emlékezteti, Istefanos szimbolikus alakjaként azonosítható, aki mellett – ennek megfelelően – már ekkor is inkább Saulus tűnik elveszettnek.

Ám hiába vágyakozik az igazi *Vicus Rectus* után, amilyen emlékei szerint például Damaszkuszban van, édességárusok helyett egyelőre mindenütt csak mézszárszékeket lát maga körül. Ugyanitt megjegyzendő, hogy a *rectus* melléknév fogalmi jelentése szerint a *Vicus Rectus* az 'egyenes út' mellett ugyanúgy fordítható volna a 'helyes' vagy az 'igaz út' kifejezésekkel is, s így jelképesen szintén a krisztusi áldozat által felkínált új útként volna értelmezhető, mely egyáltalán nem követel több véráldozatot. A pászkabarány emléke tehát, mely a szöveg elsődleges jelentése szerint a főhős tudatát ekkor a Törvénynek megfelelően betölti, valójában már a krisztusi véráldozatot idéző szimbólumként (Agnus Dei⁴⁴) van jelen a főhős tudattalanjában, mint ahogy a zsidó peszach ünnep egyébként is éppen egybeesik a keresztény húsvéti időszakkal. Ennek felel meg az is, hogy Istefanos és Saulus később, a regényi valóság szintjén folytatott beszélgeté-

42 Erről lásd: FABINYI Tibor, „Előkép és beteljesülés: A tipológiai szimbolizmus a hermenutika történetében”, in *A tipológiai szimbolizmus: Szöveggyűjtemény a bibliai és az irodalmi hermeneutika történetéből*, szerk. FABINYI Tibor, 9–15, Ikonológia és műértelmezés (Szeged: JATEPress, 1998).

43 Vö. Mészöly egyik saját megnyilatkozásával: „Pál apostol nem emberi és pszichológiai érzéketlenségből nem tudott túljutni a nőkön. Mai látószögünkben tekintve kijelenthetjük, hogy a nőekkel nem csupán Pál apostol, az egész ókori zsidó szemlélet sem tudott emberi módon viselkedni. [...] Pál apostolnak a szemlélete által fölvállalt érzelmi érzékenysége nem engedte meg, hogy partnerként fogadja el a nőt.” Mészöly, *Párbeszédkíséret...*, 143.

44 'Az Isten Báránya'; Keresztelő Szent János nevezi így Jézust (Ján 1, 29; 36).

sében már Saulus az, aki az akkor újból elmesélt vak pásztor történet jelképes hőseként azonosíthatóvá válik. Így ezen a közös metaforán keresztül a két sarupár által jelzett szimbolikus szerepcseré újabb kifejezésre jut.

4. Összegzés

Mindezek alapján a zsákutca és vele a mű teljes bevezető szakasza valójában magát a válságba jutott elbeszélői identitást jeleníti meg. Ennek megfelelően a narráció, nyelvi struktúrája (az első és második személyű narrátor együttes jelenléte) révén, eleve azt a hatást kelti, mintha egyben az elbeszélő nyelvnek alárendelt alany fiktív tudati struktúráját is modellezné. Kezdetől fogva jelzik ezt a narráció nyelvében jelen lévő szimbolikus tartalmak, melyek a tudatos elbeszélő számára teljességgel ismeretlenek, s hiába próbálja, nem képes őket megfejteni. Először tehát azt mondhatnánk, a narráció nyelve játssza ki a narrátort, s az ő szándékától függetlenül, olyan szimbolikus jelentéstartalmak jelennek meg a szövegben, amelyek eleve is túlmutatnak az én-elbeszélő kompetenciáján. A bevezető mellett ide tartoznak például az álmok és azok a jósló-látomások, melyek Saulus későbbi átalakulását vetítik előre, s nemegyszer kifejezetten újszövetségi szövegrészekből ismert, keresztény jelentéstartalmak jelennek meg bennük.

Még tovább bonyolódik a helyzet a harminckettedik születésnap éjszakáján; mikor az én-elbeszélő főhős és a narráció szövege más szempontból is konfliktusba kerül. Ettől kezdve ugyanis Saulus cselekedetei fölött épp azok a tudattalan tartalmak és érzések veszik át a hatalmat, melyekről ő maga a legkevésbé sem hajlandó tudomást venni. Emiatt ezen a ponton már maga az elbeszélő is rendszeresen visszaél a nyelv által nyújtott elbeszélői lehetőségekkel, s több esetben épp az ő tudatos reflexiói „takargatják” a számára vállalhatatlan eseményeket.

Ezután következik be a teljes összeomlás, amikor a saját elbeszélői nyelvének alárendelt alanyiség önmagával való meghasonlottsága végleg ellehetetleníti az azonoságvesztést eredményező beszédmód további használatát. Saulus eddigre belátja, hogy a szavak közvetlen, betű szerinti értelmezése, mely alapján a farizeus hagyomány a Törvényt magyarázza, a legtöbb esetben elégtelen, sőt tévútra vezet. Ezen a ponton a főhős saját nyelve nem csupán arra alkalmatlan már, hogy rajta keresztül megérthesse az őt körülvevő világot, de a legegyszerűbb kommunikációs helyzetekben is csődöt mond (például: a láncokról útközben folyó eszmecsere). Az elbeszélhetőség ilyen, „tévútra vezető eseteit” Ricœur szintén az azonoságvesztés fikcióinak nevezi, melyekben a szereplő azonoságvesztése az elbeszélés konfigurációjának veszteségével és különösen a berekesztés válságával feleltethető meg.⁴⁵ Saulus története tehát a narráció nyelvének ilyen értelemben vett, teljes kifulladásáig tart, amikor az elbeszélendő, illetve a narrátor értelmileg és nyelvilleg adott lehetőségei végleg különválnak.

45 Ehhez lásd Paul RICŰR, „Az én és az elbeszélt azonoság”, in Paul RICŰR, *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, ford. JENEI Éva, Osiris könyvtár: Irodalomelmélet, 384–385 (Budapest: Osiris Kiadó, 1999).

Emiatt fontos, hogy a regény utolsó szakaszában ismét a szövegkezdetre jellemző, jelen idejű elbeszélés tér vissza, vagyis a személyes elbeszélő jelenléte mintegy keretbe is foglalja a művet. Innen nézve ugyanis a záró rész narratív struktúrája abban tér el leglátványosabban a bevezetőétől, hogy itt az elbeszélés még azelőtt megszűnik, félbeszakad, hogy az első személyű elbeszélőt felváltaná, megszólítaná a *más(od)ik személy*. Az a kudarc tehát, mely a sikertelenségre ítélt történet elmondásába eleve kódolva volt, egyfelől valóban az én-tudatnak alárendelt szubjektum teljes felszámolódását (önfelszámolását) idézi elő.⁴⁶ Másfelől azonban ugyanez a végpont az elbeszélés során a poétikailag rendezett nyelvvel együtt keletkező, azaz magához a szöveghez kötött újfajta alanyiség tekintetében már „a Lehetőség legrejtélyesebb emberi kihívásával” lesz egyenértékű.⁴⁷

Summary

LILLA LOVIZER

„Fertile Scruple” Metaphorical Narration and Symbolical Subtexts in *Saulus* by Miklós Mészöly

Saulus, as the only novel of the Mészöly-oeuvre with a biblical topic, primarily needs to be read through the pretext of the *New Testament*, giving its fabula and directly referred to in the novel. Although the thorough interpretation must admit the importance of other biblical motifs of the sujet as well, mostly related to the story of Moses, through which the literary text builds up a particular parallelism between the two characters, Moses and Saul.

As an attempt to prove this, my study closely investigates the intertextual relationship between the novel and the relevant Bible Verses according to the rules of the linguistic-poetical approach, as well as draws attention to the fact, that meanwhile identifying the adequate succession of the intertextual references, another author must not be left out. Although regarding the topic of this novel he has not been dealt with, Sigmund Freud influenced the cultural-psychological streams of the sixties still widely. Mészöly's very own notebook also contains several extracts from Freud's Moses-monograph and there are certain meanings in the fiction apparently related to these statements of Freud's theory.

46 KELEMEN, „Élő és holt parabola...”, 97.

47 „A dogmatizált isten szóval változatlanul nem tudok mit kezdeni. Csak az üresen maradt helyével; ami mintha zsúfoltabb lényeggel és tartalommal volna tele, mint amit a megnevezés, utalás és ráfogás valaha is begyűjthet. A Jézus-alak – nekem – ebben a kimetszett, üresen maradt térben a leghitelesebben biztató magárahagyatottság. A Lehetőség legrejtélyesebb, emberi kihívása.” MÉSZÖLY, *A tágasság iskolája...*, 250.