

történelem, a szerelem vagy a színház tagolatlanság, nyers, alakatlan összetevőiből kelljen érvényesen (és regényszerűen) megteremtenie mindazt, amit most az okos és reflektáló esszéista kiengedett a kezéből.

Nagy András

EGY KÉSEI SZADDUCEUS

Bitó László: *A Názáreti Izsák.*

Jézus a poklok tornácán

Argumentum, 2002. 295 oldal, 2300 Ft

„A szadduceusok ugyanis azt hangoztatják, hogy nem létezik sem feltámadás, sem angyal, sem szellem, a farizeusok viszont vallják mindegyiket.”

(Ap. CSEL. 23,8)

I

„Manapság a poklot nem a föld mélyén bugyborékoló szurokkatlanként, hanem magunkban hordozott, belső gyötrelmeként, gyöttrő emlékként képzelhetjük el. Tehát a metaforát úgy értelmezhetjük, hogy Jézus mélyen önmagába, gondolataiba, elmékedésbe merülve idézte maga elé, keltette életre a lelke mélyén és az emlékezetében szunnyadó személyeket, személyiségeket Ádám és Évától Kajafásig vagy éppen Pilátusig” – olvasható Bitó László bibliai trilógiát lezáró Jézus-regényének előszavában. (A trilógia első két része, az ÁBRAHÁM ÉS IZSÁK [1998], valamint az IZSÁK TANÍTÁSA [2000] nem csupán magyarul, hanem – egyebek közt – oroszul, németül, románul és szlovákul is napvilágot látott immár.) E sajátos, a filozófiai esszé, illetve a nagyszabású belső monológ regénytechnikai hagyományát alkalmazó – s e tekintetben talán Broch klasszikus remekéhez, a VERGILIUS HALÁLÁ-hoz hasonlítható – esszéregény a mai magyar irodalomban nemcsak (sőt megkockáztatom: nem elsősorban) a széppróza iránt elkötelezett olvasó és kritikus figyelmét keltheti fel, hanem a teológia, a filozófia művelőinek figyelmére is számot tarthat. A szóban forgó mű figyelemre méltó erényei mellett köszönhető mindez elsősorban annak, hogy A NÁZÁRETI IZSÁK az elmúlt fél évszázad gyakorlatilag nem létező magyarul írott, átfogó Jézus-értelmezéseinek helyén sarjadt, rá-

adásul tipikus formában jelenít meg egyfajta XVIII. századi, csak a holbachi radikalizmussal jellemezhető „aufklärista szemléletmódot” (sejthető, hogy Bitó írói munkássága aligha szerepel majd a magyar keresztény teológiák kötelező olvasmányjegyzékén!); ezen túl pedig – igazi szinkretistaként – kultúrhistoriai értelemben „föülírja” a zsidó-keresztény hagyomány confessionális jellegű irodalmának szinte teljes egészét, teológiai értelemben pedig a bibliai megváltástörténetet úgy, ahogy van, elsősorban a jungi indíttatású mélylélektan kompetenciakörébe számízi.

Így érthető tehát a könyv előszavából idézett megállapítás, a golgotai kereszthalál és a feltámadás időpontja között a pokol (Hadész) tornácán időző Názáreti Jézus titokzatos létehelyzetéről, arról a pozícióról, amelyre vonatkozóan a szerző a niceai Credo szövegét („száll alá a poklokra”; innen a regény alcíme is: JÉZUS A POKLOR TORNÁCÁN) idézi. A lélekmélyről előtörő „gyöttrő emlékezet” mindenestre pusztá metaforaként állítja eléink azt, ami a bibliai kinyilatkoztatás, illetőleg az ókeresztény kori kommentárok világában a láthatónál és a kézzelfoghatónál is valószínűbb realitás: az ítélet alá eső emberi lélek (pontosabban szellem, rúah, pneuma) egyik lehetséges végső tartózkodási helyét. Ébrenlét és álom, élet és halál vékonyka határmezsgyéjén, az imént mondottakat figyelembe véve a metaforák szülőanyjaként is felfogott lélek (bár lehetséges, hogy a roppant bizonytalan fogalomhasználat miatt szerencsésebb lenne itt az antik lélekfilozófia gyűjtőfogalmat használni) nehezen azonosítható régióiban zajlanak azok a beszélgetések – valószínűleg persze monológok –, amelyeket Jézus az életében fontos szerepet játszó, megidézett figurákkal (Pilátus, Péter, Lázár, Judás vagy éppen a lelkiismeret szimbolikus funkcióját betöltő Kajafás tűnnek fel a színen) folytat.

A pokol „helyszínrajzát” a majdnani dantei részletességig „kidolgozó” s a nyugati keresztényiség képzetvilágát máig döntően befolyásoló újszövetségi apokrif irodalom szempontunkból első, meghatározó darabjában, az úgynevezett PILÁTUS-AKTÁK közé sorolt NIKODÉMOSSZ-EVANGÉLIUM-ban Jézus katabasizsának valódi, vagyis szintén feltámadott szemtanúi nyilatkoznak meg, akik a Megváltó megjelenésekor éppen a pokol tornácán időztek, s ennek megfelelően – szabályos bírósági procedúra közepette – „alulnézetből” tárják eléink

az eseményeket. Az általunk megelevenített – Bitó László fogalmi nyelvén *mitológiáinak* nevezhető – világban a fenti monológok „még” eleven beszélgetések, egymásnak feszülő dialógusok formájában hangzanak el. Az a tény, hogy ezek (és az ezekhez hasonló) beszélgetések Bitó László regényében egyfajta belső, lelki monológok, illetve áldialógusok formájában jelennek meg, önmagában semmi meglepőt nem jelent, hiszen e módszer alkalmazásával a szerző többféle létező antik mintát követ – amelyek közül csupán egyik a *soliloquia* mint műfaj –, s A NÁZÁRETI IZSÁK szellemi háttországa, írói módszere a fenti példa segítségével még csak érintőlegesen sem lenne megmagyarázható. A regény meghatározó szellemi gyökerei közül, úgy vélem, három jól elkülöníthető tradícióvonulat érdemel különös figyelmet; az egyik a már említett újszövetségi apokrif-corpora, ahová a különböző nyelvű szövegvariánsok és fordítások figyelembevételével több száz irodalmi tétel sorolandó, ezek közül is azok, amelyek a túlvilág, az utolsó ítélet, a pokol, a purgatórium stb. keresztény utóéletét megeremtik, s a korai középkortól fogva az európai művészettörténetben vizuálisan is meghonosítják, a második az Aufklärung szekularizáció alapuló valláskritikai gondolkodása (vagy ha tetszik: a valláskritikának mint tudománynak a megeremtése), a harmadik pedig az a vékonyka réteg – vagy még inkább: kultúrtörténeti máz –, amely az ortodox zsidó és keresztény exegézis, mindenekelőtt a TALMUD eszmévilágából köszön vissza. Ha pontosan akarjuk rekonstruálni Bitó László regényének gondolati pozícióját, azt kell mondanunk, hogy a mű filozófiai-teológiai szövete e három említett „világ” közties erőterében formálódik ki, illetve teljes mértékben meg is gyökerezik ennek a köztességnek az állapotában. Másként nem is történhetne, hiszen a három világ kényszerítő módon hat már a tárgyválasztás gesztusában is, kitérni pedig parancsoló jelenlétük elől – egyszerűen nem lehet...

2

Kitartóan dacolva a múlt idővel, a BIBLIA mindenségével határos apokrif világ legtávolabbi hegycúcsai és sziklaszirtjei egészen a felvilágosodás távoli régióig húzódnak; e magaslatok fölött, a metafizikai égbolton a különböző

történelmi korok felhőrendszerei vonulnak, olykor az apokaliptikus harag tépázta viharfellegek száguldanak, olykor pedig a jámbor tudatlanság bárányfelhői sütkéreznek a déli nap fényében. Az ily módon elképzelt, a jelen esetben valóban *metaforikus* táj benépesítői az elmúlt majd' kétezer esztendő folyamán változhatatlanul ugyanazok, korhű jelmezben ugyan, de a szereplők lényegében véve ugyanazt mondják; Bitó Lászlónál az imént felvázolt három legfontosabbnak ítélt szellemi eredő, ebben az esetben valóságosan is „világ” a maga eltéveszthetetlen, sztereotíp érveit adja a pokol tornácán a saját vízióival tusakodó Jézus szájába. Előfordulhat természetesen, hogy ezek az érvek érintik vagy át is fedik egymás hagyományos holdudvarát, de általában véve nem lépik át az évszázadok során kialakult kultúrtörténeti limeseket. Ugyancsak előzetesként, az eddig mondottakhoz mindenképpen hozzá kell vennünk, hogy logikailag az egyháztörténet legújabb korszakaiban sem lehet olyan dogmatikai állítást megfogalmazni, amely a kereszténység történetének első négyöt évszázada folyamán kimondásra ne került volna.

Bitó László a kötet már hivatkozott előszavában a JÁNOS-EVANGÉLIUM utolsó mondatát idézi, azt a mondatot, amelyet az ókori apokrif irodalom saját legitimációjának zálogaként tekintett: „*De számos egyéb dolog is van, amelyet Jézus cselekedett, s ha ezeket egytől egyig megírnánk, úgy vélem, maga a világ sem lenne képes teret adni a megírt könyveknek*” (ud'auton oimai ton koszmon khóreszai ta graphomena biblia; Jn. 21,25); majd pedig hozzáfűzi: „*Remélem, ezt még befogadja.*” (17.) Ebből a félig humoros, félig ironikus megjegyzésből – amely nem mellékesen egy olyan, görögül rögzített mondatra utal, amely tett és írás par excellence „nem görög” viszonyának talán a legtömörebb megfogalmazása az egész keresztény antikvitásban – az egész esszéregényben jó néhány paradox következmény adódik. A legfontosabb ezek közül az a gyakorta hangoztatott érv, miszerint Jézus, valamint az általa megidézett szereplők valamiféle *íratlan hagyomány* nevében gyülekeznek össze; másutt azt olvashatjuk, hogy a Názáreti tanítása „*autentikus formájában*” nem az újszövetségből ismert elbeszélések alapján ismerhető meg. „*Ezért nem hagyom, hogy írásba foglalják szavaimat*” – mondja Jézus. – „*Hiszen az írás olyan, mint a kövekből emelt torony: amiként*

az egész torony az első lerakott kőre épül, éppúgy épül az egész írás az első leírt szóra; és azután minden szó az előtte leírt szavakra. Azok, akik szavaikat nem hallva, csak a rájuk hagyott írásból akarnak megérteni téged, majd egyetlen szót sem mernek kihagyni abból.” (41.) Jóllehet az idézett szövegszakasz értelmezhető lenne úgy is, mint a kinyilatkoztatás és a tradíció viszonyának az egyháztörténetből unos-untig ismert viszonya, ahol is a hagyományláncolat egymás után következő láncszemei – mint valamiféle kőkölöncök – betemetik az eredetileg eleven vizű kutat, de figyelmesebben szemlélve hamar kitudnik, hogy az „egyetlen szót sem mernek kihagyni abból” megfogalmazásmód éppen annak az alapelvnek a megsértését jelenti, miszerint az Írás minden szava „Istentől ihletett” (*theopneusztoosz*; II. TIM. 3,16). Itt is, miként a regény számos helyén, az író alkalmazta „gnosztikus reflexek” egyikével szembesülünk; a reflexek s az ezekre épülő teoretikus okfejtések, illetve átfogó epikus betétek Bitó László maga alkotta biblikus apokrüphonjának legfontosabb gondolati alapzatát jelentik. Az *elrejtett írásművek* szinte beláthatatlan gnosztikus, hermetikus, kabbalisztikus toposza át- meg átszövi a legtágabb értelemben vett európai szellemtörténetet, az autentikus SZENTÍRÁS-interpretációnak tekinthető talmudi kommentároktól fogva a legképtelenebb ezoterikus, okkult ötletekig. Az *elrejtett*, titkos könyv tradíciója – Bitó bibliai trilógiájának második része, az IZSÁK TANÍTÁSA egyértelműen ezt az elgondolást aknázza ki – mindenesetre csak az egyik, megmutatózó oldala ugyanannak a problémakörnek; a másik a már érintett *írallan hagyomány* elve, amely – egyebek közt – a nagy ókori gnosztikus rendszerekben (elsősorban az alexandriai-aknál) központi szerephez jut. Az előbbi a mindenfajta beszédet megelőző *ősrítés* speciálisan zsidó tanításában, az utóbbi pedig a II–III. század antignosztikus polémiáinak teológiai diskurzusaiban leli meg szellemi gyökereit. (Az utóbbi esetre vonatkozóan csupán egyetlen példát említve: Irenaeus, lugdunumi püspök írja a II. század utolsó harmadában, az *ADVERSUS HAERESIS* III. könyvében, hogy ha az evangélisták, az apostolok egy árva szót sem jegyeztek volna le mindabból, amit most az újszövetségi corpusként ismerünk, a Szentlélek hiteles tanúsága alapján a hagyomány [traditio, paradoxszisz] építménye ugyanúgy állana előttünk, mint az írásos bizonyítékok alapján.

Ezen a ponton ugyanakkor a II. TIMÓTHEOSZ-LEVÉL-ből idézett „theopneusztoosz” jelleg, valamint az irenaeusi érv körszerűen összeér. Mélyen talmudi gondolat – mondhatnánk mindegyikre, de itt egyáltalában nem erről van szó, Irenaeus teóriája a gnosztikusok „íratlan hagyomány” elvével szemben fogalmazódott meg, és csakis így érthető.)

Visszakanyarodva A NÁZÁRETI IZSÁK-hoz, Bitó László – úgy vélem – akarva-akaratlanul is az előbbieket során felidézett tradícióegyüttesből merített, legalábbis a gondolatok mélyrétegét tekintve, hiszen egyrészt a logikai „arkhétípusok” különféle kultúrtörténeti díszletek között jelennek meg, másrészt pedig, ahogy már szintén szó esett róla: az apokrif hagyomány, az apokrifek „világa” a szerző igazi szellemi szülőházájáig, a felvilágosodás birodalmáig ível. Úgy látszik, a hagyományos epika sine qua nonja, a történet nem csak időbeli, de logikai határok közé sem szorítható; ahogy a regénybeli Jézus mondja Kajafásnak: „*Nem az írott szó a történet, Kajafás. Hanem a szavak felidézte képzelet szóttese, és a hozzá fűződő érzelmek. Az Írás, amelyet őrzöl, mindannyiunkat gazdagíthat, de csak ha hagyod életre kelni.*” (246.) Ettől fogva pedig az „Írás életre keltése” nem szűkebb értelemben vett exegetikai avagy tágabbban felfogott vallástörténeti, hanem inkább lélektani kérdés. Minden megelevenítő reflexnek – képzeteknek, érzelmeknek, emlékeknek – a lélek határtalan mélyrétegeiből kell előtörnie (így „színesedik” igazán a textus szóttese), s miután a szubliminális szféra a totális emlékezet tárháza, valamennyi rejtekező, illetve felszínre törő hagyományréteg „elfér benne”. Ebből a többé-kevésbé jungiánusnak nevezhető állásfoglalásból persze éppen úgy következhetne valamiféle misztikus-ezoterikus irodalom, mint ahogy következhet az ellenkezője is: a bibliai szövegek és a körük szerveződő interpretációs hagyomány valódi auklárista szellemű „mítosztalanítása”, illetve az elmúlt kétszáz év valláskritikájához illő „racionálizálása”. Bitó László Jézus-regényében az utóbbi esettel állunk szemben; ahhoz, hogy a bibliai trilógia első két részében már fölsejelő sajátos üdvtörténet – úgy is, mint beavattokra váró tanítás – minél kézzelfoghatóbban mutakozzon meg, a szerző számára elengedhetetlenül szükséges a kinyilatkoztatott szövegekben rögzült történetek pórére vetköztetése.

3

A főként a XVIII. század deizmusának gondolati örökségeként értékelhető felfogás – egyfajta személytelen isten mint *primum movens* elindította világfolyamat, s vele az emberi gondolkodásra, sőt a szellemi világ egészére kiterjeszhető *fejlődés* képzete A NÁZÁRETI IZSÁK majd' minden lapján ott kísért. A Tiberusszal folytatott „beszélgetés” (és a fölötte blaszfémikus ízű Jób-interpretáció kifejtése) során olvashatjuk: „*Mert ahogy a galileai rabbik titkos tanai szerint Izsák mondotta volt: az emberiség története olyan korszakokra tagolódik, mint az ember életének szakaszai. Az édeni, boldog gyermekkor után most – és amíg el nem jön a Szeretet Országá – az emberiség vetélkedő, veszekedő, erejét bizonyítani akaró ifjúkorában élünk.*” (94.) A hasonlat, a filozófus ontogenezis analógiájára felfogott emberi történelem – igazából az organikus társadalomfelfogások egyik, kései válfaja – jól ismert, meghökkentő újdonságot nem jelent. Azonban ennek az elgondolásnak, illetve az elgondolás konzekvens végigvitelének Bitó László regényében komoly buktatója is akad; mit kezdjünk ugyanis az „*eljövendő új Éden*” avagy a „*Szeretet Országá*” messianisztikus ízű, nyilvánvalóan ciklikus történelemszemléletre alapozott teóriájával? Hogyan lesz az öregkor jelképezte beteljesültségből örök ifjúság? Vagy talán valamiféle hegeliánus elképzelésre kell itt következtetnünk? Nem tudom. Egy dolog mindenesetre bizonyos, ilyesfajta korszakolást a BIBLIA – sem Izsák, sem pedig tipológikus alakmása, a Názáreti „tanításaiból” – nem ismer.

A felvilágosodás valláskritikai gondolkodásának modern környezetben történő érvényesítése mondhatni természetes módon együtt jár a megismerendő világnak – a tudomány számára üdvös – „varázstalanításával”, hasonlóan a bibliai „mitoszok” racionalizálásának elvéhez. (Hogy az említett „varázstalanítás” mennyiben igaz a felvilágosodás gondolkodásának egészére nézve, azt most figyelmen kívül kell hagynunk.) Csak néhány jellemző példát említve, ilyenformán értelmezi a szerző a bibliai csoda fogalmába sorolandó esetek nagy részét; élenjáró módon magának a jézusi katabasizsznak az eseményét is. Így fordulhat elő például, hogy az „angyali üdvözet” néven híressé vált eset A NÁZÁRETI IZSÁK-ban a követ-

kező magyarázattal nyer értelmet: „*Végre megértem – mondja Jézus –, miért nem maga Zakariás ment Betlehembe. Anyám szerint Józsefhez a legkedvesebb fiatal tanítványát küldte, akít angyalísága miatt mindenki Gábielnek hívott.*” (149.) Noha Gábiel volt az, aki magát Zakariást – kételkedése miatt – kilenchavi némaságra ítélte (amúgy pedig a BIBLIA Istenének színe előtt álló egyik főangyal), most lányos képű, feltehetőleg szakálltalan jesiva bókherre változik. Ez a metamorfózis persze az európai művészettörténet révén meghonosított angyalfigurák s a köréjük fonódó jámbor butaság karikatúrája is lehetne, vagyis a „demitologizáció” eszközével Bitó László is jobbára csak ott él(het), ahol azt maga a nyugati keresztény hagyomány már javarészt megtette.

Jóval fajsúlyosabb s a regény apokrif teológiai kalandjaival is érintkező megoldás például a *halálrítus* fogalmának segítségével leírt jelenség, vagyis Lázár, illetve a Názáreti Jézus „előre megbeszél” (az utóbbi esetében Júdás segítségével végrehajtott!) feltámadásának a megjelenítése. „*Lehet, hogy volt valami azon a spongyán: talán azért tértem oly nehezen magamhoz kábulatomból. Júdás mindenre gondolt, hogy elviselhetőbbé tegye az elkerülhetelent. De hidd el, nem volt rá szükségem. Már ifjúkoromban megtanultam uralkodni a testem felett*” (112.) – mondja Jézus Pilátusnak. Avagy másutt, immáron Lázár sorsával kapcsolatban: „*Jól tudom, hogy a te hangodon is magamat vádolom, Kajafás. De Lázár kívánsága volt, hogy csak temetése negyednapján jöjjenek sírházhoz, hogy onnan kihívjam. Azt viszont nem tiltotta meg, hogy siratásán hűgaimak vigasza legyek.*” (176.) A „halálrítus” – pontosan a megváltásmű epicentrumának a helyén – tehát úgy jelenik meg előttünk, mintha csak egy indiai fakír produkciója volna; ugyanakkor a Jézus korában alkalmazott ajzó- és kábítószerek („*Lehet, hogy volt valami azon a spongyán...*”) lehetséges szerepére történő utalás finom észrevétel, csakhogy a BIBLIA-filológia szempontjából némiképpen célt tévesztett. Tény és való ugyanis, hogy azt a mirhával kevert bort, amelyet Jézus a megfeszítése előtt elutasított, valóban kábítószernek használták...

A „halálrítus” Bitó László által alkalmazott jelentésrétegeiben ráadásul összekeveredik a *feltámadás* természetfeletti eseménye a keresztiségben történő szimbolikus *újjászületés* szellemi (pneumatikus, spirituális) eseményével. Ka-

fafás kérdésére (mintha csak az olvasó kérdezné!) – „*Mondd már el végre, mit értesz mind-ezen? A »halál rítusán«, meg az újjászületésén? És amit most mondtál a megmerítkezésről, az nem a jordáni János ceremóniájára utal?*” – Jézus a következőket válaszolja: „...*Lázárral kérdéseinkre választ keresve kint a pusztában sásán és vadmézen élő, magától minden kényelmet megtagadó Jánoshoz mentünk. Csallakoztunk azokhoz, akiket nap nap után alámerített a Jordán vizébe, mert hallottuk, hogy százaknak és százaknak adott új életet. Olyanoknak is, akik mindaddig istenfélelmük, halálfélelmük rettegésében éltek.*” (131.) Mindent egybevetve az újjászületés szimbolikus aktusa itt úgy jelenik meg, mint a (halál)félelem, a szorongás sikeres megszüntetését célzó „nagy pszichodráma”, amelyből a „halálrítus” – az emberi lét halálközelségét tudatosan vállaló, illetőleg az átlépés (transcensus) pillanatát minél inkább megközelíteni vágyó technikák megtanulása – is levezethető. Aligha kétséges, hogy Bitó László esszéregényének leginkább a háttérbe szoruló harmadik szellemi gyökérzete, a tradíció fogalomkörének megfelelően „ortodox”-nak minősített értelmezések világa számos apró jellel, nyommal veteti észre magát; ezek között mindenképpen megemlítendő az előbb idézett, mindenfajta keresztény teológus számára hajmeresztő okfejtés egyik részlete: tény és való, hogy a Názáreti Jézus, de ugyanígy Keresztelő János földi pályafutásának lényegi eleme lehetett „*az istenfélelem szorongásából*” való felszabadítás. De ennél nyilvánvalóan hatványozottabban fontosabbnak minősül magának a *felszabadulásnak* (mind héberül, mind pedig görögül a magyar „megváltás” szó egyik megnevezése) az eseménye, amely az ember egész létére és lényére vonatkozik.

Az aufklärista jellegű valláskritikai gondolkodásnak, valamint a lélek, a pszükhé határtalanul kitágított birodalmának egybefűzése olyan formai, logikai keretet biztosít a szerzőnek, amely – valamiféle mesebeli képerthez hasonlóan – a vásznat, a képmezőt szinte tetszőlegesen kiterjesztheti. Ezáltal pedig tág teret adhat a lélektani indíttatású apokrif történeteinek a felvonultatásához. (Nem meglepő tehát, hogy ezek a történetek különösebb nehézség nélkül tovább és újraírhatók, mint ahogy az sem, hogy A NÁZÁRETI IZSÁK újabb folytatása után kívánczodik, feltételezésem szerint egészen addig, amíg a történetek és a kom-

mentárok megkülönböztethetlenné nem válnak. Úgy vélem, mindez akkor mutatkozna meg igazán szemléletesen, ha az illusztris szerző a legtöbbünk által használt, XIX. század végi, Vlnában, Varsóban nyomtatott TALMUD-kiadások laptükrének mintájára tördelné a szöveget; hamar elérkeznénk addig a pontig, amikor az „alapszöveget” – vagyis a kommentálandó „szentírási szakaszt” – jelképező történet egyszerűen eltűnne a könyvoldalról.) A tágas tér, a „helyet adás” formai gesztusa mellett azonban önmagában még mindig nem elégséges Bitó regénye fent érzékeltetett sajátosságának fenntartásához. Mindehhez még az is szükséges, hogy a szemmel láthatólag alapos talmudi tanulmányokat folytató szerző ne csak azt az „interpretációs szabadságfokot” örökölje át ókori kartársaitól, amely a regény olvas-tán rögtön szemet szúr, hanem az interpretációs módszer tekintetében is képes legyen valami sajátos, egyéni megoldást létrehozni. Nem tudom, mennyire tudatos, mennyire nem, de Bitó László a bibliai történetek értelmezésekor gondosan kerül az ókeresztény kor két klasszikus interpretációs módszerét, a szó szerinti, ad litteram és az allegorikus exegézist egyaránt. Noha a „Názáreti Izsák” névalakból magától értetődően következik a *tipológia* módszerének alkalmazása is, meglepő módon a szerző itt is aggályainak ad hangot, sőt meglehetősen radikális kifogásokat emel. Ama közismert kérdéskörrel kapcsolatban, miszerint a Názáreti Jézus mint Messiás az ószövetségi próféciák, prófétai jelek egy részének a megoldai események során is a beteljesítője (volt), a következő megjegyzés olvasható: „*Talán csak céljai-tokhoz hajlítva értettétek meg, akartátok megérteni szavaimat, Péter. Mert ti nem azt hirdítétek rólam, ami megtörtént, hanem azt, aminek a próféták szerint meg kell történnie. És nem azokat a szavakat tulajdonítjátok nekem, amelyeket kimondtam, hanem azokat, amelyekkel a próféciák szerint a Messiás hivatott szólni népünkhez.*” (43.) Mindezt az a Jézus mondja, akinek a Mórijjá hegyén – Bitó László nagyon szép metaforájával az „*oltár-hegyen*” – csaknem feláldozott Jicháq az egyik legfontosabb „tüposza”...

Bárhogyan álljon is a helyzet a jelzett „tipológiai bizonytalanságok” szintjén, az egész esszéregény alapzatának tekinthető logikai konstrukció ahhoz a ponthoz jut el, amikor ennek a kritikának az elején már érintett „gnosz-

tikus reflexek” – ha szabad így mondanom – önálló életre kelnek, s világosan kitapintható, áthághatatlan határt vonnak ama terrenum között, amelyre vonatkozóan a „bibliai regény” megnevezés (még) érvényes, és aközött, amelyre nézve már nem.

4

Az eddig szóba hozott példákon túl (ezek között a Szeretet Országá, az eljövendő új Éden már többször is előtérbe került) Bitó László legfontosabb „határszabó” megkülönböztetése a „jóságos Atya” és az „*apokalipszis Istene*” figurájának szembeállítása. A pokol tornácán sýnylődjő Názáreti, vízióinak kezdetén mintegy megszabja saját (s egyben az olvasó) feladatát: „*Meg kell fejtenem – mondja – az Írásban, az Igében ránk hagyott történetek titkait, hogy megértsem, miként jutottunk a szerető Atyától, aki megosztotta eleinkkel az Édenkert örömeit, az Apokalipszis Istenehez. A közeli szörnyű végzet tévhüthez, amely engem is megejtett.*” (22.) A könyv előszavában – a JELENÉSEK KÖNYVÉ-vel kapcsolatban – a szerző még sarkosabban fogalmaz; János apostol műve „...*talán a legirodalmibb része a kanonizált újszövetségi Szentírásnak, de apokaliptikus istene, úgy hiszem, összeegyeztethetetlen a jóságos jézusi Atyával.*” (15.) A kinyilatkoztatás üzenetében felfedezett ilyesfajta „inkonzisztenciák” kimutathatóan már az I. század végétől fogva Markion és a (szamaritánusi) gnózis központi doktrínáinak egyikét jelentették; eszerint az ÓTESTAMENTUM törvényadó, „kegyetlen” Teremtője nem lehet azonos azzal az Istennel, akit Jézus Atyának nevez. Mindebből logikusan következik, hogy a SZENTÍRÁS „*valóban autentikus*”, a tökéletesen Jó lénytől származó szövegréseit – megfelelő beavatott tudás (gnószisz) alapján – úgy kell kigyomlálni a meghamisított zsidókeresztény hagyományból. Ugyanakkor azt is egyértelművé kell tennem, hogy Bitó László par excellence markionita-gnosztikus álláspontja megint csak megőrzi valamit az ókeresztény kor „ortodox” hagyományából. Tény ugyanis, hogy a JELENÉSEK KÖNYVÉ-nek khiliaszmosságát (az ezeréves királyságra vonatkozó tanítását) a II. század derekától fogva – néhány illusztris kivételt nem számítva – az egyháztörténeti tradíciónak sikerült viharos gyorsasággal tökéletesen allegorizálnia s ezáltal a „világtörténelmi kontextusból” kiszakítania. Ám al-

legorézis ide, allegorézis oda, még a legharciasabb antikhiliasztikus álláspont képviselői is csupán egyetlen Atyát ismertek a BIBLIA-ban.

A Jákob–Izrael névváltozás mögött rejlt eseményről, a pátriárka éjszakai tusakodását magyarázó egyik talmudi kommentárra hivatkozva Bitó László azt írja, hogy minden nemzedéknek újra és újra meg kell küzdenie saját Istenéért, „*hogy közelebb kerüljön e szent Névben rejlt titok megfejtéséhez.*” (88.) Hasonló módon kell(ene) szerinte megharcolni azért is, hogy az ember a „*jóságos Atya*” lényét megértse, illetve minél közelebb kerüljön hozzá. A megismerés, a közel kerülés pedig csak legfőbb művének megértésén keresztül lehetséges; úgy tűnik, Bitó László Jézus-regényében ez a legfőbb mű a Szeretet Országá. Eppen ezért immáron elodázhatatlanná válik annak a tisztázása, hogy a szerző pontosan mit is ért e mesianisztikus birodalom, a beteljesült megváltásmű jellegén és természetén.

Azt hiszem, Bitó László esetében is, miként az elmúlt hosszú évszázadok során oly sokszor, a legtöbb félreértést a bibliai *szeretet* fogalmának (pontosabban: fogalmainak) a magyarázata okozza. Ugyanis sem az ő-, sem pedig az újszövetségi hagyománynak nincs semmi köze ahhoz a nyúlós-nyálás szeretetfelfogáshoz, amelyik főleg a nyugati kereszténységet áthatja. A bibliai szeretet (elsősorban az *ahává* és az *agapé*) semmiképpen sem az ember habitusához kötődő lélek-, illetve morálfilozófiai kategória, hanem (ha már választani lehet a hasonlatok közül) sokkalta inkább *egzisztenciális*, valamint *spirituális* jellegű. Azt fejezi ki, ami a lehető legtömörebben Pál apostolnak a RÓMAIAKHOZ ÍRT LEVELÉ-ben kerül megfogalmazásra: „*A szeretet tehát a törvény beteljesítése*” (*pléroma un nomu hé agapé*; Róm. 13,9). Mit is jelent ez? Minthogy az idézett mondat Jézusnak a törvényt megerősítő parancsával – „*Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!*” – kapcsolatban hangzik el, ez az úgynevezett „második parancsolat” pedig a „nagy parancsolatból” – „*Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből!*” – kerül levezetésre (Mt. 22,37), a „szeresd” (az újszövetségi görögben is a SEMÁ-ima héber igealakjának megfelelően: „*agapészeisz*”, azaz a nagyon erős nyomatékosítást kifejező futurumban „szeretni fogod”) parancsa tehát nem az ember egyéni emócióin, érzelmein, jámborságán (noha ezeknek a szerepe is rendkívül fontos!) áll vagy bukik, ha-

nem a kinyilatkoztatott isteni akarat betöltésén. Ennek pedig szükséges és mellőzhetetlen logikai előfeltétele, hogy a BIBLIA olvasója valamennyi igével számot vessen, ne csupán azokkal, amelyeket a „*jóságos Atya*” sugallatának tekint. Vagy-vagy. Harmadik út aligha lehetséges, legalábbis anélkül, hogy az ember az említett ókori példákna megfelelően ne modern markionitaként, illetve gnosztikusként (a heterodoxiak száma még bősséggel szaporítható) járjon el.

Különös, mondhatni szövegkritikai érvényű paradoxon rejlik mindamelllett abban a liberalizált szemléletmódban s vele abban a mérészségben, ahogy Bitó László a maga XVIII. századi markionita, valamint – de ez az állítás még bizonyításra vár! – kései szaduceus alkattával a bibliai üdv történetet „újrainterpretálja”. A „nagy parancsolat” magyarázatakor Jézus nem a SEPTUAGINTA görög szövegét idézi; a SEMÁ-ima felszólítása – „*szerezd az Urat, a te Istenedet... teljes erődből*” (*vedáhabta ét-adonáj elohéká... bekol meodeká*; V. Móz. 6,5; a héber *meod* erőt, tehetőséget és kézzelfogható vagyont egyaránt jelenthet) – a SEPTUAGINTÁ-ban hasonlóképpen, „*ex holész tész dünameósz szu*” kerül visszaadásra (ahol is a *meod* megfelelője a *dünamisz*). Máténál és a párhuzamos szöveghelyeken viszont „*en holé té dianóia szu*” szerepel; márpedig az „*elme*” (értelem, érzet stb.) jelentésű *dianoia* inkább azt az értelmet sugallja, hogy az ember „minden idegszálával” az Örökkévalóra irányítsa a figyelmét, sokadlagos, megengedő érvénnyel – no és persze jó adag iróniával – fordíthatnánk úgy is, hogy „minden filozófiai erudíciót” az Úrra áldozd. Minden jel arra vall, hogy A NÁZÁRETI IZSÁK ennek az ironikusan értelmezett parancsnak a beteljesítése. De természetesen (és szerencsével) az ilyesfajta erudíció nem a teoretikus jellegű okfejtések szintjén ölt testet, hanem valami olyan, nem csillapodó kíváncsisággal vezetettik elő, mint amilyen kíváncsisággal kutatja a regénybéli Jézus a „valódi apját”.

A „Szeretet Országá” mindamelllett sokkalta inkább a lélek végtelen régióiban rejtőzködő birodalom, mintsem valamiféle történelmen túli alakulat. De a metafora – eléggé nyilvánvaló módon – magába foglalja a majd' fél évszázadon át agykutatással, farmakológiával foglalkozó, eredendően orvos szerzőnek a tudományról alkotott utópisztikus ízü elképzeléseit is. A Jézus és Péter között folyó beszélge-

tésben olvasható a következő diskurzus: (Jézus) „*Minden hit tudásban gyökerezik. Abból meríti létét. Nem hihetsz abban, amiről mit sem tudsz, mert az nem létezik számodra.*” (Péter) „*De miért kellene hinned abban, amit tudsz, mester?*” (Jézus) „*Soha semmiről sem tudhatsz meg mindent. De elődeidnél mélyebben csak akkor ismersz meg bármit, ha erősen hiszed, hogy elméd és tapasztalásod még nem tárt fel arról mindent. Ez a hit istenadta kíváncsiságunk hatóereje.*” (270.) Hit és tudás, pizisztiz és gnószisz körszerű egymást gerjesztése megfelel ugyan A NÁZÁRETI JÉZUS üdvrendről alkotott felfogásának (bár az „istenadta kíváncsiság” mégiscsak a logikai körön kívül helyezkedik el), ám egyáltalában nem vet számot az immáron százegy esztendeje napvilágot látott PRINCIPIA MATHEMATICA szellemi örökségével, azzal a (formailag neoplatonikus struktúrát sejtető) „kognitív lajtorjával”, amely – többféle egyéb filozófiatörténeti megközelítéssel egyetemben – kizárja, hogy egy alacsonyabb szellemi-intellektuális szinten álló létező nála magasabb rendűt legyen képes elgondolni. Ezek után pedig nem marad más hátra, mint hogy az ember az emlékezet rejtekéből hívja életre azt a felsőbbrendű lényt, akiről a pokol tornácán zajló beszélgetések szólnak, s akit látványosan meg lehet tagadni a törvénnyel, a köréje fonódó kultusszal és az egész kinyilatkoztatott megváltásművel egyetemben. „*Végre el kell fordulnunk az áldozatokkal, vezekléssel, szenvedéssel kiengesztelhető Isten pogány képzetétől. El kell törölnünk a vétekáldozatok követelő törvényeket. Meg kell szüntetnünk a kegyetlenségre serkentő égőáldozatok pogány rítusát*” – mondja a regénybéli Jézus. (118.) De ha így történik, ugyan mi sarjadt volna a kereszténység terén? Amúgy pedig apró filológiai megjegyzésként – közkeletű félreértéseket is eloszlatandó – hadd illesszem ide, hogy noha a messiási idők eljöveteleig és szükségképpen a Szentély újbóli felépültéig a templomi kultusz is szünetel, ám Jézus mennybemenetele után (ez az „esemény” már kívül esik Bitó László regényének kompetenciakörén) a tanítványok, élükön Jakabbal, nap mint nap a Templomban tartózkodtak, s természetesen bemutatták az ószövetségi áldozatot! A vér pedig, az életért bemutatott áldozat szükségszerű velejárója lévén, „kittörölhetetlen” a bibliai hagyományból.

Az a folyamat, amelynek „megértését” Jézus a regény elején célul tűzte ki, vagyis hogy az Édenből kiűzött ember miként kerül mind

távolabb a Szeretet Országától, s miként kerül egyre közelebb az apokalipszis Istenének rémisztő birodalmához, az aufklárista szerző evolucionista szemléletével ellentétben sokkal inkább egyfajta hanyatlás képét tárja elének. Hogyan lehet akkor kívül kerülni a hanyatlás sodró áradatán, ráadásul úgy, hogy az ember – igazi kései szaduceus módjára – képes legyen megóvni mind magát, mind pedig elődeit és utódait a hanyatlás negatív következményeitől?

5

A már többször érintett „kései (modern) szaduceus” hasonlat alapján Bitó László írását (és kultúrhistoriái elmékedéseinek szerteágazó füzérét) olyan „bibliai regény”-nek fogom fel, amely a már részletesen ismertett teológiai, filozófiatörténeti analógiák tarka szóttesén túl a teremtés-kinyilatkoztatás-megváltás hármassága által tájolt egész bibliai mindenséget a tudatalatti (vagy tudattalan) világának esetleges rekvizitumaiként fogja fel. Az ÚJSZÖVET-SÉG szűkszavú megjegyzései között – ahogy azt a mottóként is idézett APOSTOLOK CSELEKEDETEI is bizonyítja – a szaduceusokról (Caddóq utódairól) két lényegi állítás szerepel: az egyik, hogy nem ismerik el a holtak testben való feltámadását, a másik pedig, hogy tagadják az angyalok és egyéb szellemi lények létét, azaz a láthatónál és tapinthatónál magasabb rendű szellemi (pneumatikus) világ létezését. Ha viszont így áll a helyzet, akkor a multhatatlan hagyomány biztosítéka és hordozója csakis a generációk megszakíthatatlan rendje lehet, valamint az így felgyülemelő „kollektív emlékezet”. Jóllehet az ugyancsak rendkívül szűkszavú antik források és a TALMUD tanúságtétele rendkívül zavaros képet hagyományoz ránk a szaduceusokról, annyi mindenesetre megállapítható, hogy szemléletük alapja a rendkívül tárgyyszerű, mondhatni hiperkritikus szentírási szövegértelmezés lehetett. A TALMUD SZANHEDRIN című traktátusában Eliézer ben Jósze azt állítja, hogy a szaduceusoknak azt az állítását cáfolta meg, miszerint a holtak feltámadása nem bizonyítható egyértelműen a SZENTÍRÁS-ból; Jósze rabbi ugyanis azzal érvelt, hogy a TÓRA előírása – viselje a bűnös ember bűne terhét – az eljövendő világra vonatkozik. (BSZANHEDRIN, 90b.) Némi áttétellel a lélekmér-

lyi emlékezet lényeit és eseményeit feltámasztó Bitó László törekvését illetően is feltehető a talmudi példára alapozott kérdés: vajon mi lehet a pokol tornácán elhangzó beszélgetések és szerzői interpretációk „eljövendő világa”? Avagy az ilyen körmönfont módon megkonstruált epika „sorsa”? (Hordozza minden bűnös önnön vétkének terhét...)

A NÁZÁRETI IZSÁK utolsó mondatában a megidézett evangéliumi szereplők kórusa mondja: „Te vagy, Uram, az eljövendő új Éden prófétája.” (285.) Mindez persze csak akkor érvényes, ha a Jézus álmában „menedéket kérők” nem azonosulnak oltalmazójuk időtlen álmával, vagyis ha már bekövetkezett az az eset, amely Borges utolérhetetlen remekében, a KÖRKÖRÖS ROMOK-ban olvasható a titokzatos parsi mágussal kapcsolatban: „Az álmódó álmában a megálmódott felébredt.” Nehéz, sőt lehetetlen ellenállni az ironizáló hajlandóságnak: köztudomású, hogy az újszövetségi görögben a *feltámadást* kifejező egyik ige, az „*egeiró*” annyit jelent, mint „*felébredni*”...

Kíváncsian várom, hogy „az eljövendő új Éden” epikai feltámasztására irányuló kísérlet milyen újabb művet eredményez majd A NÁZÁRETI IZSÁK szerzőjétől. Amennyiben az ókori apokrifek világa a mérvadó, a zsidó eredetű HÁNOKH-APOKALIPSZIS-től az antikvitás alkonyán íródott SZÍR KINCSESBARLANG-ig bőven található kiinduló példát. Hénoch – dramaturgiai-
lag is lenyűgöző – nagy álma a világtörténelemről azonban semmiféle új Édenig nem vezet el, hiszen a BIBLIA sem ismer ilyesmit, ám a Bitó László trilógiájában uralkodó ciklikus történetfelfogás lényegében véve máshová nem is vezethet. (Igaza van Szörényi Lászlónak, aki Bitó előző két regényével kapcsolatban azt írja, hogy a szerző akkor is „*kései visszhangja*” Órigenész és a kappadókiaiak „*apokatasztaszis pantóm*” [mindenek helyreállítás] teóriájának, ha éppenséggel „*megesküszik rá, hogy sohasem gondolt erre*”. Az IZSÁK-PRINCÍPIUM., „ÉS”, 2002. márc. 15. 24.) Nem tudom ugyanakkor, hogy a tipológia elvének alkalmazása vagy a(z örökké) visszatérő élmény tárgyyszerű rögzítése lehet-e az a látszólag „ortodox” mozzanat, amelyet Bitó László a Kajafással vitatkozó Jézus szájába ad: „*Mert nem az a hithű zsidó, aki áldozatot mutat be Ábrahám Istenének, hanem az, aki szívében hordozza az Egy-Istent, aki megnyilatkozott Ábrahámnak, de akire csak fia, a Mórija-oltár-*

hegyn újászületett Izsák talált rá a szívében.” (159.) Én úgy gondolom, hogy a szív (lév) birodalma hatalmasabb még az emlékezeténél is, de ott egészen bizonyosan csak Ábrahám és Izsák közös egyetlen Istene uralkodik.

Rugási Gyula

ÚJRAGONDOLT MAGYAR TÖRTÉNELEM

Gyáni Gábor–Kövér György:
*Magyarország társadalomtörténete
a reformkortól a második világháborúig
Második, javított kiadás
Osiris, 2001. 395 oldal, 2780 Ft*

Bár Gyáni Gábor és Kövér György modern magyar társadalomtörténetét a könyv első, 1998-as kiadása óta igencsak sokszor forgattam már, mégis most, e recenzió megírására készülve fogtam első ízben úgy neki a könyv – pontosabban: a frissen megjelent javított kiadás – szisztematikus elolvasásának, hogy azt ne mint a társadalomkutató érvelését itt vagy ott megtámogató hivatkozások fontos és megbízható tárházát, ne is mint hasznos tényismeretek enciklopédikus forrását tekintsem, hanem annak vegyem, aminek szerzői szánták: az egyetemi oktatást – mindenekelőtt a szociológusképzést – szolgáló *tankönyvnek*. S ha már ezt a szemüveget öltöttem magamra, akkor a könyvbírálat előtttem álló feladatának logikája diktálta, hogy mielőtt a munka méltatásába és – részben – vitatásába fognék, mintegy orientációul feltegyem magamnak a kérdést: vajon ugyanolyan kritériumok vezetnek-e bennünket egy munka megítélésében, ha szakkönyvként, illetve ha tankönyvként olvassuk? Vagy másként és egyszerűbben: mitől lesz egy könyvből *tankönyv*? Persze a kérdésre látszólag egyszerű a válasz, hiszen könnyedén mondhatnánk: *tankönyv* az olyan könyvből lesz, amit szerzője annak írt. De ha jobban belegondolunk, mindjárt rájövünk, hogy a képlet ennél azért egy kissé bonyolultabb. Mert egyrészt jó néhány példát tudunk, amikor egy mű anélkül tett szert tartós tankönyvi pályafutásra, hogy

írója akár csak egy röpké álmódoszás erejéig ilyesfajta karriert szánt volna neki – gondolhatunk akár Szerb Antalnak a magyar és a világirodalom legnagyobb teljesítményeit összefoglaló könyveire (a MAGYAR IRODALOM-ra, illetve a VILÁGIRODALOM-ra), a hazai szociológiát – és különösen a szociológusképzést – a magyar fordítás megjelenése idején forradalmasító klasszikus munkára, Max Weber *GAZDASÁG ÉS TÁRSADALOM* című könyvére, Szűcs Jenőnek a történeszeket, szociológusokat, közgazdászokat, de a szélesebb nagyközönséget is lázba hozó *VÁZLAT-ÁRA* (*VÁZLAT EURÓPA HÁROM TÖRTÉNETI RÉGIÓJÁRÓL*) vagy Bibó Istvánnak a kelet-európai társadalmak fejlődéstörténetének megbícsklásait és az európai civilizáció főáramából való kiszakadásukat felgöngyölítő nagy hatású történelmi esszéjére, *A KELET-EURÓPAI KISÁLLAMOK NYOMORÚSÁGÁ-ra* stb. Másfelől pedig ott van a fordított helyzet is: könyvek, amelyek kifejezetten tankönyvhasználati céllal születtek, de az oktatás vérkeringésébe mégsem kerültek be, vagy mert megjelenésük pillanata nem volt jó, vagy mert szerző és közeg nem talált egymásra, vagy mert a munka nem illeszkedett az akadémikus társadalomtudomány éppen érvényesnek kikiáltott tudásátadási struktúrájába és az oktatás uralkodó diatijába. Ez utóbbi tekintetben főleg külföldi példák idézhetők: mind német, mind francia földön, sőt kisebb hatóságárban Angliában is nagy hagyománya van annak, hogy neves professzorok egyetemi előadásai nyomtatásban, könyv alakban is napvilágot látnak. S e munkák ugyan a szakma fontos hivatkozási bázisául szolgálnak, sőt egy-egy részletükkel maga a diákság is megismerkedik, a kérdéses könyvek mint egységes egészek mégsem lesznek a szó szoros értelmében vett tankönyvek – az oktatás logikája a megjelenés után valahogy másfelé kanyarodik. Így történt ez például Max Weber *A POLITIKA MINT HIVATÁS*, illetve *A TUDOMÁNY MINT HIVATÁS* címmel könyv alakban közreadott két nagy híru előadásával, a nemrégiben elhunyt Pierre Bourdieu szociológiai ismeretelméleti kurzusával vagy a neves angol társadalomtudós és szociálpolitikus, Richard Titmuss ama kötetével, amelyben a második világháború utáni jóléti államok politikai-filozófiai alapvetéseit összefoglaló négy nagy előadását tette közzé. Van aztán persze a szerencsés egybeesés esete is: a szerző tankönyvnek szánja