

Emlékezet és felejtés, intentio és distentio
(Esterházy Péter *Harmonia caelestis* című regénye
és Szent Ágoston)

Balassa Péter emlékére

És íme a szomszédos házból hangot hallok. Ének csendül, nem tudom hogyan, mintha fiú vagy leányka mondaná, és többször ismételné:

Tolle, lege
Tolle, lege
Vedd föl, olvasd
Vedd föl, olvasd...

Arcom íziben megváltozott. Kutattam rögtön emlékezetemben, akad-e olyan játékféle, amelyben ilyet szoktak énekelni a gyerekek? Egyáltalán nem jutott eszembe, hogy hallottam volna valahol ilyesmit.

Visszaszorítottam könnyeim patakját és fölugrottam. Csupán arra magyaráztam ezt a szózatot, hogy mennyei parancs zendül most felém: üssem föl a könyvet és olvassam el a legelőször szemembe ötlő fejezetét. Hallottam ugyanis Antaltól, hogy intést kapott az evangéliumból, pedig egészen véletlenül toppant be annak olvasásakor. Mintha neki mondotta volna a fölolvastott szöveg:

„Ha tökéletes akarsz lenni, add el, amid van, az árát oszd szét a szegények között, így kincsed lesz a mennyben. Aztán gyere és kövess engem!” És hozzád tért azonnal erre a csodálatos megnyilatkozásra. Tehát följajzottan siettem vissza a helyre, ahol édesapám üldögélt, mert ott tettem le Esterházy könyvét, midőn fölkeltem onnan. Kezembe kaptam, fölütöttem és csöndben olvastam azt a fejezetet, amelyre először esett a szemem: a 354. számozott mondatot.

Nem akartam már tovább olvasni. Nem is volt erre szükség. E mondat végeztével tüstént a bizonyosság derűje ömlött el szívemben és a kételkedés minden homálya szertefoszlott.

Jobb, hogy Isten engedte édesapámnak a bűnt, mint hogy megakadályozta volna, mert ezt csak úgy tehetné volna, ha édesapámmal, akár a kővel vagy sziklával, erőnek erejével bánik. És akkor édesapám nem ismerné és nem dicsőítené az Ő nevét. Mert elbizakodna, a bűnről nem tudván éppolyan tisztának látná magát, mint az Úristent. Ennélfogva összehasonlíthatatlanul jobb, hogy Isten engedte neki a bűnt, mint hogy megakadályozta volna. Mert a bűn (az édesapámé) Istennel szemben semminek tekintendő: bármilyen nagy legyen is Isten legyőzheti, legyőzi és valóban le is győzte önmaga számára, önmaga örök dicséretére, anélkül, hogy édesapámban bármi kárt tett is volna. Ám Isten nem tudta volna megmásítani rendeléseit, hogy édesapámat büntelenségben tartsa, anélkül, hogy kárt ne tegyen örök érvényű igazságában. Mert máskülönben édesapámnak nem lehetett volna dicsérnie Őt teljes szívéből, ami az első és egyedüli oka volt a teremtésnek.¹

Ilyen, jaj, az emberi lélek.

Vak, tunya, undorító és tisztetetlen. Rejtőzni akar, de nem akarja, hogy másvalami rejtőzzék előle. Azzal bűnhődik tehát, hogy nem rejtőzhet az igazság elől, de az igazság rejtőzik előle.²

1. „Kutya nehéz úgy hazudni...”³

„Magna quaestio est de mendacio...” – A hazugságról van egy nehéz kérdésünk... Így kezdi Szent Ágoston *De mendacio*⁴ című értekezésének első mondatát. Jelesül pedig e nagy kérdés abban áll, hogy azokat a hazugságokat, melyek jó szándékból, becsületességből, irgalomból születnek, tekinthetjük-e hazugságnak. Úgy tűnik, hogy Ágoston számára is nagy gondot okozott, hogy a pokolba vezető út jó szándékkal van kikövezve. Ki hazudik? Mi a hazugság?

Hogy Ágoston számára milyen komoly problémát jelentett a hazugság kérdése,⁵ jól mutatja, hogy a kora kereszténység legnagyobb hatású alakja két munkát is szentelt a hazugság problémájának, a korai *De mendaciót* és a kései *Contra mendacium*⁶ címűt, illetve egyik beszédét (*Sermo LXXXI*),⁷ mely a Vulgata 115. zsoltárának egy sorát („omnis homo mendax”)⁸ értelmezte. Mindhárom helyen amellet érvel, hogy sohasem kell hazudnunk, még akkor sem, ha valakinek az üdvösségét óvhatjuk meg,⁹ még akkor sem, ha rejtgetnünk kell vallási meggyőződésünket egy ellenséges társaságban,¹⁰ akkor sem, ha eretnekek csapdájába kerültünk.¹¹ A hazugság kimondása ugyanis azáltal érinti különlegesen a lelki életet, hogy a belső magatartásban gyökerezik, ami elzárkózik a valóság elől.

A *De mendació*ban Ágoston felismerte, hogy valótlanságot kimondani, akár a valótlanság kimondásának szándékával is, nem számít hazugságnak,¹² és az sem számít annak, ha valaki úgy téved, hogy közben azt hiszi, igazat mond (bár van, aki vétkes lehet abban, hogy nem ismeri az igazságot).¹³ Ennél továbblépve: úgy is lehet hazudni, hogy az ember az igazságot mondja ki, Ágoston véleménye szerint ugyanis egy valótlanságot kimondani sem nem elegendő, sem pedig nem szükségszerű a hazugság kimondásához.

Hogy valaki igazat vagy valótlanságot állít, az részben attól függ, hogy milyen a környező világ. Viszont az, hogy valaki hazudik-e vagy sem, nem a környező világ által meghatározott, hanem sokkal inkább a vágyaktól és indítéktól, szándéktól. Az Ágoston által a 4. szakaszban felsorolt eseteket William E. Mann rendszerezte, foglalta össze szemléletesen:¹⁴ Két út között kell választanod; az első úton ördögök várnak rád, a második biztonságos és meleg otthonhoz vezet. Nem tudod, melyik út melyik, viszont Szabó és Kovács (Mann-nál Jones és Smith) tudják, de azt is tudják, hogy te mélységesen bizalmatlan vagy velük szemben. Tudtod nélkül Szabó meg akar óvni az ördögöktől, míg Kovács szeretné, ha az ördögök keze közé kerülnél. A jóságos Szabó azt mondja neked, hogy nincsenek ördögök az első úton, mert az re-

méli, hogy az a tény, hogy nem bízol meg benne, arra indít, hogy a második utat válaszd, mivel arra gondolsz majd, hogy az első úton ördögök vannak. Kovács azt mondja neked, hogy az ördögök az első úton vannak, mivel ő is számít arra, hogy nem bízol meg benne, és ez arra indít majd, hogy azt hidd, az első út ördögmentes. Ágoston (és Mann) az alábbi következtetéseket vonja le ezekből az esetekből:

1. Ha egy hazugság együtt jár a valótlanág kimondásának vágyával, akkor Szabó hazudik és Kovács nem.

2. Ha egy hazugság együtt jár a csalás vágyával, akkor Kovács hazudik és Szabó nem.

3. Ha egy hazugság együtt jár a valótlanág néhány vonása iránt érzett vágygal („cum voluntate alicujus falsitatis”), akkor mind Szabó, mind pedig Kovács hazudott; Szabó azért, mert arra vágyott, hogy amit mond, az hamis legyen számodra, Kovács pedig azért, mivel arra vágyott, hogy valami valótlant higgy el úgy, mintha valójában igaz volna.

4. Ha egy hazugság együtt jár annak a vágyával, hogy félrevezetés céljából mondjunk valami valótlanágot. Ebben az esetben sem Szabó, sem pedig Kovács nem hazudtak; Szabó azért nem, mert azt remélte, hogy az igazságról győz meg azzal, hogy hazugságot mondott, Kovács pedig azért nem, mert ő meg éppen az igazat mondta, azt remélve, hogy ez vezet el minket a valótlanághoz.

Ágoston következtetése szerint tehát az az ember hazudik csak egyértelműen, aki szándékosan hamis állítást tesz, hogy félrevezessen,¹⁵ viszont az az eset, melyben az igazmondással hazudik valaki, arra enged következtetni, hogy még többféle hazugság létezik. Mi a hazugság? Mitől válik egy hazugság rossz cselekedetté? Mikor hazudik valaki? Ágostonnál a kérdésekre különböző válaszokat kapunk. A hazugság példának okáért rossz, mert megszegi a parancsot, hogy „non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium” (Ex 20,16).¹⁶ A *De mendacio* első szakaszaiban Ágoston megkísérli az első kérdést megválaszolni, megkísérli definiálni a hazugságot. Azok a lehetőségek, melyek a fenti négytagú leírásban megjelentek, nemcsak attól válhatnak tanulságossá, hogy milyen opciókat tartalmazznak, hanem attól is, hogy milyenek nem. Úgy tűnik, hogy amikor Ágoston a *De mendaciót* írta, úgy gondolta, hogy közelebb juthatunk a válaszhoz, ha nemcsak azt tudjuk, hogy mi zajlik egy ember lelkében, de sokkal inkább azáltal, ha azt tudjuk, hogy mi zajlik az ember akaratában. A hazugságban mint belső magatartásban azáltal hibázik az ember, hogy megpróbálja elkendőzni vagy kicsinyíteni az igazságot. A személyiség belső kibontakozása megköveteli a belső őszinteség kialakítását, hogy az ember ne zárkózzék el kellemetlen belátások, esetleg a bűn beismerése elől, mert ezeket csak így lehet feloldozni Isten kegyelmének erejével. Az embertársak miatt is elvetendő a hazugság, mert kisebbíti a szó meggyőző és kötelező erejét.

A továbbiakban Ágoston még tovább bontja a felvetett problémát, úgy gondolja, hogy egyes hazugságok komolyabban esnek latba, mások kevésbé: egészen a hazugságtól, amely a vallási tanításokban vezet félre, a hazugságig, amely senkinek nem okoz kárt és megóv az evilági (fizikai) bemocskolástól. Előbbi a lélek elvesztéséhez vezet,¹⁷ utóbbi ugyan a lelket nem menti meg, továbbra is bűn marad, de ez a legkevésbé bűnös, amennyiben figyelmünket a testünkről a lelkünkre tereli.¹⁸ A hazug ember megismerte az igazságot és a szívében hordja, de az ellenkezőjét mondja, hogy másokat becsapjon: „labium veritatis firmum erit in perpetuum qui autem testis est repentinus concinnat linguam mendacii” (Prov 12,19).¹⁹

Esterházy Péter regényéről, a *Harmonia caelestis*ről lesz szó, leginkább az első feléről, konkrétan a 354. számozott mondatról (annak is a szilánkjairól), az igazság és a hazugság, az emlékezés és a felejtés, a történelem és az írás kapcsolatáról, illetve a regénynek az ágostoni teológiához fűződő viszonyáról. A továbbiakban sok közhelyet mondok, miközben a közhelyekről is szólok.

„Kutya nehéz úgy hazudni, ha az ember nem ösmeri az igazságot” – hangzik a *Harmonia caelestis* már (sic!) sokat idézett 1. számozott mondata. A hazugság és igazmondás, a fikcionális és nem-fikcionális problémakörét idézi fel a regény nyitómondata: vajon, aki történelmi témában ír regényt, képes lesz-e a történelmi hűségnek megfelelően elbeszélni a múlt kódébe vesző eseményeket. Esterházy szellemesen kifordítja azt a jól ismert arisztotelészi maximát, mely szerint a fikcionális szövegek nem tartanak igényt a valóság minden mozzanatának pontos ábrázolására (Arisztotelész *Poétikája* olyan cselekmények [műthoszok] ábrázolását tartja a művész feladatának, melyek valószínűek, melyek akár meg is történhetek volna), ugyanis a mondat szerint nem az igazság jelenvalóvá tétele a regényíró célja, hanem az igazság feltétlen megkerülése, melyet keresztülhúzhat az igazság nem-ismerete miatti véletlen egybeesések (mármint az igazsággal) elkerülhetetlensége. Mármost mindebből szükségszerűen az következik, hogy amennyiben a szerző nem ismeri az igazságot, nem tudja elkerülni, hogy esetenként eltalálja azt, tehát a regény (intencionált) fikcionális jellege sérül. Nem szabad azonban ilyen egyszerűen lezárni a problémát, ugyanis a mondat első fele is egy súlyos állítást fogalmaz meg: aki ama sorokat írta, nincs birtokában az igazság tudásának. Szent Ágoston teológiájában Isten léte az igazságból fejtik ki, a fentebb elemzett Ágoston-könyv értelmében pedig a hazugságnak fokozatai vannak, és akkor beszélhetünk igazi értelemben vett (tiszt) hazugságról, ha a hazugság állítója birtokában van az igazságnak. A *Harmonia caelestis* elbeszélője a hazugság melyik fokán áll? És melyik úton indul el (az olvasóval együtt): azon, amelyen ördögök várnak, vagy pedig azon, mely az üdvösséghez vezet?

Szedjük darabokra a 354. számozott mondatot!²⁰

2. Történelem és fikció

E könyv helyszínei, a csipők és vízesések, eseményei, szereplői valóságosak, a valóság szerinti, megfelelnek a valóságnak, például édesapám paripája tényleg megcsúszott az augusztusi vízmosás sarában.

A történettudomány gyakran szembesül az objektivitás, a valóság, az igazság fogalmaival, s a fenti Esterházy-mondat, mely szándékolt esetlenségével is kétségbe vonja önnön igazolhatóságát, azt a klasszikus rankei meghatározást idézheti fel, mely szerint a történész küldetése a múlt bemutatása „wie es eigentlich gewesen ist”.²¹ A történész feladata eszerint a számára adott források alapján egy olyan narratíva előállítása, melynek „legitimitása abból a forrásból táplálkozik, hogy a [történész] tevékenysége nyomán feltáruló múlt megmutatkozik előttünk”.²² A történész tehát nemcsak állítások sorozatát fogalmazza meg, hanem azokból egy elbeszélést szerkeszt, s ennek legitimitása szorosan összefügg a tárgy történeti jellegével. A múltról megfogalmazott állítások csak akkor tekinthetők igaznak, „ha a kijelentés olyan időbeli struktúrát hordoz, mely egyértelműen kifejezi, hogy a vizsgált tárgy múltbeli, tehát megváltoztathatatlan”.²³ S mivel a történész a történeti valóság leírására az elbeszélő módot alkalmazza, a történeti szöveg végtelenül közel sodródik az irodalmi szöveghez, sőt egyenesen elválaszthatatlanná válik attól. A történelem és irodalom ilyenén együtt kezelése pedig a mondottak (rankei értelemben vett) valóságosságát kérdőjelezi meg.²⁴

A fenti Esterházy-idézet is kijátssza ezt a problémát: az egész regény kontextusában megkérdőjeleződik az állítás. A *Harmonia caelestis* első felében (melyre vizsgálatunkat leszűkítettük) számos kívülre történő utalást találhatunk. Az Esterházy család alakjai *valóban* (és éppen e *valóban* mibenléte lesz a kérdés) léteztek, sőt a magyar történelem igen sok el nem feledett alakja került ki e család tagjai közül. A szerző mégis furcsán kezeli a családtörténetet, a családnév korábbi viselőit „édesapám”-nak nevezi, sőt olyan személyeket is, akik nem voltak a család tagjai, a családnév erősségét pedig a név kimondásának ignorálásával ellensúlyozza („s itt édesapám neve következik”). Ezzel a módszerrel (is) Esterházy eltávolít minket egy esetleges mimetikus olvasat lehetőségétől, s figyelmünket azokra a retorikai eljárásokra irányítja, melyek a történetiség megképzésében vannak a segítségére. Az édesapámokat szabadon lehet váltogatni, akár ugyanazon történet különböző szereplőiként is feltűnhetnek, mint például a 105. és 106. számozott mondatok esetében, vagy elegendő felidézni például a 288. számozott mondat lajstromát, mely az édesapám lehetséges megtestesüléseinek felsorolását „Satöbbi. Édesapám.” mondatokkal hagyja nyitva, és teszi lezárhatatlanná.

3. Esztétikai eszme és képzelőerő

Édesapám fia semmit nem talált ki, és ha, megrögzött szokása szerint, a regényírás felé kanyarodván a képzeletére hagyatkozott – hogy például édesapámat a maga állata, paripája hordja a hátán, s ez a paripa: az ő természete, egyéni meghatározottsága, aki tehát édesapámat ismerni akarja, ne a ruha szabását nézze, ne eltanult mozdulataira figyeljen, hanem vegye szeme ügyére annak titkos paripáját –, azonnal úgy érezte (édesapám fia), az így írtakat ki kell hajítania.

Érdekes, hogy nemcsak nekem nyílt ki a könyv ezen a két oldalon: kinyílt itt Bacsó Bélának,²⁵ Szirák Péternek,²⁶ Bojtár Endrének,²⁷ Bombitz Attilának,²⁸ Olasz Sándornak,²⁹ Dobos Istvánnak.³⁰ (Satöbbi. Édesapámnak.)

E számozott mondat *közhely* lett a mű recepciótörténetében, *locus communis*. Olyan hely (*locus*), melynek idézése feltár, világossá tesz, megvilágít, ahol ott ragad tekintetünk (*loco citato*). Ezek a helyek mindig *aequo loco ac tempore* tűnnek elő, épp mikor szükségünk van rájuk. A Szentírás magyarázatának (exegézisének) bibliai hermeneutikája analóg módon működik a filológiai hermeneutikával: a regénybeli helyek idézése a bibliai helyek idézésével analóg, a kritika pedig a bibliamagyarázatokkal.³¹ Ez a „hit hermeneutikája” (Ricoeur): „Higgyünk, hogy értsünk, értsünk, hogy higgyünk. Ez a hit maximája”,³² a hermeneutika pedig egy értelem megnyilvánulása és visszaállítása. Ágoston olvasáselméletében, melyben *A keresztény tanításról* ír, s melyben a Biblia olvasásának útmutatóját adja, a jeleknek³³ két típusát különbözteti meg: vannak természetes és mesterséges jelek. Utóbbiak kapcsán pedig szükségszerűen kell szólnia a szubjektumról, aki létrehozza és használja a mesterséges jelek rendszerét, az emberi nyelvet. Tehát kétféle szubjektumot feltételezünk: az előbbi a jelölés aktusát végzi, utóbbi a jelet értelmezi. A Szentírás helyzete különleges ebből a szempontból, mivel ott Isten szavairól van szó, melyek egy-egy ember közvetítésével kerülnek a többi ember elé. A megfelelően felkészült keresztény olvasó értelmezi a Szentírás jeleit, és képes megállapítani, hogy azok mely dolgokra vonatkoznak. „Van olyan eset, amikor a szavak szokásos jelentése nem elegendő, ilyenkor voltaképpen a Szentírást író emberek, még inkább: a Szentlélek szándékát kellene felismernie.”³⁴ E felismerés vagy jelentéstulajdonítás Ágostonnál három fázisból áll: „Mindenekelőtt [...] az a dolgunk, hogy az Istentől való félelem segítségével eljussunk Isten akaratának felismeréséhez, hogy megtudjuk, parancsai értelmében mit kell követnünk, és mit kerülnünk. A következő lépésben meg kell enyhülnünk a jámborság révén, és nem szabad ellentmondanunk a Szentírásnak, sem akkor, ha megértettük, és azzal szembesülünk, hogy éppen hibáinkat ostorozza, sem pedig akkor, ha nem értettük meg: ne tegyünk úgy, mintha mi bölcsebbek lennénk, vagy jobban értenénk ahhoz, hogy mit kell előírni. A félelem és jámborság e két lép-

csőfoka után elérkezünk a harmadikhoz, a tudás lépcsőfokához [...].³⁵ E három lépés pedig azt jelenti, hogy előfeltevéseinket megalkotjuk, majd elfogadjuk a szerzőt és művét kanonikusnak, végül pedig eljutunk annak értelméhez. Íme e hermeneutika szerkezeté; ugyanaz a mozgás vezet Isten, édesapám és Esterházy Péter felé. „Tehát, mivel a megértés az örök szemlélésben van, a hit ellenben mintegy tejjel táplálja kicsinyeit a mulandó dolgok bölcsőiben, továbbá, mivel most *hitben járunk, nem szemlélésben*,³⁶ ezért, ha nem járunk előbb a hitben, akkor nem érkezünk el a szemléléshez, amely már nem múlik el, hanem megmarad számunkra a megtisztult értelem révén, amikor az igazsághoz kapcsolódunk.”³⁷

Bacsó Béla éppen a számozott mondat eme idézett részlete kapcsán hozza játékba a dokumentum/monumentum kritikáját (Le Goff), s Foucault nyomán problematizálja az irodalom és történelem szétválaszthatóságának kérdését. „Az író tehát mikor betért a hősök vagy nem-hősök, a valakik és senkik csarnokába, akkor látta, hogy édesapja ott ül a »paripa« hátán, s ahogy ül, az az ülés az ő lován, az csak és kizárólag ő, ebben van/lenne az ő *sajátossága*, vagy akár abban, ahogy »Édesapám« emléket az adott irat, fennmaradt tárgy (leltár) vagy levélrészlet, vagy emlékfoszlány, festmény stb. őrzi. A megőrzött és megörökített »Édesapám«-ról persze lehet tudni rögtön, hogy mégsem csak olyan, van róla másik történet is, s egyébként is, amit megőriznek az éppen csak az, *ahogy ült a lován*, ám mi hajtotta »titkos paripáját«, az nem látszik a képen, nem olvasható ki a fennmaradt levélből. Összetépték, elégett...”³⁸ Persze e megragadhatatlanság, a jelen elillanása ellenére is lehetséges regényt írni, lehetséges a történelmi regény, a vallomásirodalom belső, feszítő ellentmondásait felgerjeszteni, kijátszani.

A szerző alteregója, édesapám fia, a fenti részletben a képzelőerejére támaszkodik, hogy a valóságot, a valóság szerintit, a valóságnak megfelelő meg tudja jeleníteni, ám a képzelőerőt kevésnek érzi. A valóságos tehát csak a képzelőerő működése által konstituálódik, hiszen a valóság megjelenítése mindig szelektív, a valóságot nem lehet jelenvalóságában megragadni. Kant *Az ítéelőerő kritikájában* a képzelőerővel az esztétikai eszmét hozza kapcsolatba: „esztétikai eszmén pedig a képzelőerő olyan megjelenítését értem, amely arra készlet, hogy sok mindent gondoljunk, de amellyel egyetlen meghatározott gondolat, azaz egyetlen *fogalom* sem lehet adekvát, s amelyet ennél fogva semmilyen nyelv nem képes teljesen elérni és érthetővé tenni.”³⁹ Kantnál tehát az esztétikai eszme mint a képzelőerő szemlélete minden olyan gondolkodással áll szemben, amely egy fogalomban oldaná fel a képzelőerő megjelenítését. Paul de Man Kant-olvasatában felhívja a figyelmünket arra, hogy a fenséges definiálásakor le kell mondanunk minden fenomenális megfeleletésről, hiszen a fenséges túllépi a képzelőerő határait, nem lehet elképzelni, így – de Man szerint – Kant a tapasztalati világ jelenségeinek tapasztalatilag

megközelíthetetlen fundamentumát kísérli meg föltárni, és eközben az abszolút totalitás fogalmi megjelenítésével küzd.⁴⁰ A fentiek alapján tehát olybá tűnhet, mintha édesapám fia a képzelőerővel mint az esztétikai eszme megnyilvánulásával szállna szembe, mintha harcolna az abszolút totalitás uralma ellen a metafizikai és a valóságos oppozíció mentén.

4. *Kivéve a név*

A nevek is valóságosak (édesapám). Minthogy a könyv írása során erős viszolygással viseltetett minden kitaláció iránt, egyszerűen képtelennek bizonyult az eredeti nevek, melyek elválaszthatatlannak tűntek valós viselőjüktől, megváltoztatására. Lehetséges, hogy lesz, ki nem fog örülni, hogy saját nevén, keresztnévén szerepel e lapokon.

Az „erős viszolygás minden kitaláció iránt”, az esztétikai eszme totalizációja iránt a nevek kérdésének felvetését vonja maga után. Jacques Derrida *Kivéve a név* című esszéjében azt a problémakört kísérli meg körbejárni, ami „a név körül, különösen a név neve, Isten neve körül forog, és arról [értekeznek], ami vé az úgynevezett negatív teológiában válik, ahol az El-Nevezés a nevezhetlent nevezi meg, akár együttal azt, amit nem lehet és nem is kell megnevezni, meghatározni vagy megismerni, mert amit elnevez az először is a *léten túlra* menekül, anélkül, hogy ott tartózkodnék.”⁴¹ Esterházynál a név problémája szintén metafizikai (és teológiai) kérdéseket vet fel. Említettük, hogy a regény első felében egyetlen édesapámba tömöríti a múlt megannyi valós (?) és képzelt személyiségét, miközben a név kimondhatatlanságával tüntet („és itt édesapám neve következik”). Ezzel egyszerre vonja játékba a névadás gesztusainak transzcendentalitását (a nevezhetetlen megnevezése), illetve vissza is vonja onnan, amennyiben az alcímben világosan megjelöli magát a nevet is, mely különböző időben – a valóságban és a történelemben egyszerre – élő embereket foglal össze (*Számozott mondatok az Esterházy család életéből*). Így lesznek az édesapámok egyszerre az Esterházy család tagjai és a fikció hősei, itt realizálódik az esztétikai eszme és a valóságosság feszültsége. Miként a Derrida-dialógus egyik résztvevője mondja: „Ugyanaz teszi lokalizálhatóvá a negatív teológiát egy történelmi helyen és teszi azonosíthatóvá saját nyelvhasználatát, ami gyökerestül kitepi onnan. Ugyanaz jelöli ki saját helyét, s így *belevonja* egy univerzáló fordítás mozgásába.”⁴² Az édesapámok szerepcseréivel kikényszerített állandó mozgások újabb *sokat idézett helyet* idézhet fel: Paul de Man híres írását az önéletrajz és fikció kapcsolataról, ahol de Man (Genette nyomán) a forgóajtó metaforájával teszi szemléletessé azokat a figuratív elmozdulásokat, melyek az olvasás kimeríthetetlen retorikusságára irányítják a figyelmet: „[...] a fikció és az önéletrajz közötti különbség nem vagy/vagy-szerű szembenállás, hanem eldönthetetlen-ség. Azonban *benne* lehet-e maradni egy eldönthetetlen helyzetben [...]?

Meglehetősen kellemetlen élmény, amint azt bárki tanúsítja, aki egyszer is ottragadt egy forgóajtóban [...]. A mi esetünkben pedig annál is kellemetlenebb, hiszen ez az örvénylő forgás [...] a végtelenségig gyorsulhat, és igazából nem szukcesszív, hanem egyidejű.”⁴³ S mindez azért érdekes, mert amennyiben Paul de Man (*Az olvasás allegóriái*) esetében egy olvasási modellről lehet beszélni, annyiban azt abból a tapasztalatból származtathatjuk, hogy a megnyilvánulás során érvényre jutó közös referencia illúzió csupán.

A referencialitás azonban visszacsempésződik a szövegbe, nem törlődik el teljesen, hiszen illúzió volta is annak köszönhető, hogy még látszik, csak éppen e látszatvalóság eredete tűnt el, illant tova. A *Harmonia caelestis* befogadását kísérő újabb közhely: a regény (fő- és al)címei is éppen ezt az elbizonytalanítást fejezik ki. A regény második részének alcíme (*Egy Esterházy család vallomásai*) a vallomásirodalom műfajára utal, mely műfaj (a napló műfajával együtt) éppen arról nevezetes, hogy miközben őszinteségével látszólag a leghitelesebb, hiszen az elbeszélő és az elbeszélte szubjektum itt vannak a legközelebb egymáshoz, aközben – és ez éppen a fentebb idézett de Man-esszé nyomán közhely – a legzavarbaejtőbb műfaj, amennyiben nem engedi, hogy az olvasó továbbhaladjon az írott betűn, nem engedi, hogy kiszabaduljon a vallomástevő teremtette világból és nyelvből.⁴⁴ A regény címe, *mennyei harmonia*, pedig valami olyasmit sejtet, hogy Esterházy regénye valamiképpen az istenkeresés(/-találás) ágostoni hagyományához csatlakozik, ugyanúgy, ahogyan a vallomásirodalom hagyományait messzemenőig mozgósította a történelem–fikció határpont szétírására, ám az a gesztus, melyre ez idáig majdnem minden értelmező kitért, tudniillik, hogy a könyv címéül szolgáló énekeskönyv egy hamisítvány, azt is sugallja, hogy bizonyos értelemben e hagyomány (e perlekedés Istennel) ellehetetlenül. Teljesen egyetértek Margócsy Istvánnal, aki Bojtár Endre bírálatához fűzött margináliájában hívja fel a figyelmet arra, hogy a cím jóval több egyszerű játéknál, a vendégszöveg-játékra való utalásnál, „hiszen hivalkodóan utal arra a (lehetséges? jelenváló? egyszer volt?) *mennyei harmóniára*, amely e könyvben egyik szinten *sem* jön létre (sem tematikailag, sem a szerzői intenciók körében, sem a megformálás intenzív és ironikus töredezettségében)”.⁴⁵ Balassa Péter is a címet elemezve jut el a teológiai hagyományig: „A könyv e játékos bevezető filológizálással az égi összhangot és rendet, vagyis önmaga elnevezését máris apokrifé nyilvánítja.” S így persze a főcímben ígérték valóban a visszájukra fordulnak, „három hiány” – Isten, édesapám és az igazság hiánya – teszi izgalmassá a minden és semmi játékát, s mindebben – Balassa szerint – „a Név hordozójának távolléte érzékelhető, a negatív teológia »színtelen hangja« (apofázis) és a definíció mint tagadás kötelező hagyománya jegyében”.⁴⁶ S Balassa a továbbiakban részletesen be is mutatja e teológiai tradíciók működését a regényben: a név kimondásának tabuja („és itt édesapám neve következik”), a filius ante patrem képlete, az ige és főnév ellentéte, a teodicea-

kérdés kétértelműségei stb. Ezt a lajstromot egészíteném ki a vallomás- és meditációirodalom istenkereső és -találó metafizikai hagyományával.

A főcím tehát egy hamisítvány címének a megisméltése, így magát a regényt is hamisítványként szituálja, s ezzel a gesztussal az illúziók és látszatok világába utalja. Az eredeti *Harmonia caelestis* egy Esterházy-édesapám neve alatt jelent meg, de valójában több szerző kompilálta, s a szerzői név csak a tekintélye miatt került fel a címdalra. Bizony, azt, hogy éppen ez a cím, a szerzői név oldaláról értékelhetjük önironikus gesztusként is: hiszen ezt a regényt egy Esterházy (Esterházy Péter) írta, márpedig ki tudhatna többet e család életéről, mint éppen ő. A szerző egy tévés interjúban (Esterházy-vacsora) az akkor még készülő regényről beszélve így nyilatkozott: „Kötelességem kihasználni azt a helyzetet, amibe én kerültem, kötelességem íróként kihasználnom azt, hogy ez egy olyan anyag, ami az enyém, és csak az enyém.”⁴⁷ Valaki egy regényt írt a családjáról, s mindezt úgy, hogy nem írta le a család nevét, sőt egyszerűen kitörölte, vagy inkább áthelyezte. A szerzőség ezen furcsa eljárása (megírás és *kitörlés* játéka) mellett a narráció is megbontja a hagyományos történetmondás eljárásrendjét. A hagyományos egyes szám első személyű elbeszélő ugyan megmarad, viszont az csak a birtokos személyrag által válik pozicionálttá. A narrátor a család része, *birtokol* valamit abból, amit ez a család jelent, sőt önmagában hordja a család történetét, amennyiben képes rá, hogy egyetlen pillanatban (édesapámban) vázolja fel azt. Viszont ez a birtoklás egyben az időben való felfüggesztettséget is indukálja, a narrátor megnevezése törvényszerűen halasztódik el az édesapámok lajstromában, az a tudat, mely a másik birtoklása révén létezik, felfüggeszti saját magát.

Hasonló elhalasztódások leírására alakította ki Derrida „az iterációs formák tipológiáját” a *Marges*-ban: „Ebben a tipológiában az intenció kategóriája nem tűnik el: megvan a helye, ahonnan azonban nem uralhatja többé a megnyilatkozás teljes színterét és rendszerét. Mindenekelőtt különbözőfajta jegyekkel vagy iterábilis jegyek láncolatával foglalkozunk majd, nem pedig a citációs megnyilatkozások és az egyedülálló s eredeti esemény-megnyilatkozások oppozíciójával. Ennek első konzekvenciája a következő lesz: az iteráció eme struktúrája folytán a megnyilatkozást elevenné tevő intenció sohasem lesz áthatóan jelen önmaga és tartalma számára. Az intenciót *a priori* strukturáló iteráció belevisz egy lényegi felfeslést és hasadást [*brisure*].”⁴⁸ S mindezt Derrida színre is viszi az aláírások problémája kapcsán. *Signature évènement contexte* című írását azzal zárja, amit „valószínűtlen aláírásnak” nevez, a nyomtatott „J. Derrida” fölé kézzel írt „J. Derrida” reprodukálásával, melyet a következő „Megjegyzés” kísér: „(Megjegyzés: ezen szóbeli közlés írott szövegét el kellett küldeni az *Association des sociétés de philosophie de langue française* számára az ülés előtt. A küldeményt ily módon kellett aláírni. Amit megteszek és hamisítok itt. Hol? Itt. J. D.)”⁴⁹ Amiképpen az aláírás Derrida példájában iterábilis, megismételhető, s ezért elválasztódik a létreho-

zásának jelenbeli és egyedi szándékától (éppen ugyanaz volta, az azonosság és egyedülállóság megváltoztatásával, megsokszorozza nyomait), ugyanígy Esterházy édesapámja is az egyszerűség és megsokszorozódás (iterabilitás) játékában *feszül szét*.⁵⁰

5. *Intentio és distentio*

Édesapám fia erre nem tud mit mondani. Csupán azt írta, amit emlékezete megőrzött. Így lesz olvasó, ki krónikaként forgatva a könyvet ezernyi hiátust fedez majd föl. Noha a valóságból teremtette, mégis regényként kéne ezt olvasni, és se többet, se kevesebbet nem követelni tőle, mint amennyit egy regény tud adni (mindent).

Az édesapámok már sokat emlegetett felcserélhetősége (kombinatorikai műszóval – permutálhatósága) a hagyománynak egy igencsak másfajta megközelítést nyújtja, mint például a rankei történetiség, s inkább a Szent Ágostontól ismert időmeghatározásra épül.⁵¹ *Vallomásainak* XI. könyvében Szent Ágoston három időről beszél: „jelen a múlttól, jelen a jelenről, jelen a jövőről. Lelkemben ugyanis ez a három valami ott van, de máshol meg nem található.”⁵² Látszólag egyetlen pontba fut össze e három egymás ellenében ható feszítőerő: belső időmérésünk a most szétfeszítésére épült, a lélek megosztja magát múlt, jelen és jövő érzékelése, vagyis az emlékek jelene (*emlékezés*), az összpontosító *figyelem* és a reményteli *várakozás* között.⁵³ „Várakozik, figyel és emlékezik a lélek. És amit vár, azon át, amire figyel, abba enyészik el, amiről emlékezik.”⁵⁴ A jól ismert szkeptikus érvvel – az időnek nincs léte, mivel a jövő még nincs, a múlt már nincs (jelen), viszont a jelenvalóság-nak még nincsen tartama – szemben Ágoston szerint mégis úgy beszélünk az időről, mintha jelen lenne: a jövőbeli dolgokról azt mondjuk, hogy jelen lesznek, az elmúltakról, hogy jelen voltak, és a jelenvalókról azt, hogy elmúlnak; maga az elmúlás sem semmi, hanem valami. Ezek szerint, ha a jelenvaló jelen lenne, és nem menne át az elmúltba, akkor a jelenvaló már nem lenne idő, hanem örökkévalóság lenne; a jelenvalóság nem „mindig” – vagyis az *elmúlás* megköveteli a *maradást* mint ellenpárját.⁵⁵ A vulgáris nyelvhasználatban az időt rövidnek vagy hosszúnak mondjuk; holott az igék körüli határozók szerint az idő már nincs, még nincs, nem mindig van. Hogyan, milyen tekintetben beszélhetünk hát hosszúságról és rövidségről?⁵⁶ Úgy tűnik, e kérdéssel Ágoston hátat fordít annak a vulgáris bizonyosságnak, hogy a múltat és a jövőt mérjük. Midőn aztán később a múltat és a jövőt az emlékezés és az elvárás kerülőúttján a jelenbe helyezi át, ezt a kiindulási bizonyosságot képes lesz megőrizni a látszólagos összeszakadástól. A hosszú jövő és hosszú múlt elképzelését átviszi az elvárásra és az emlékezésre.

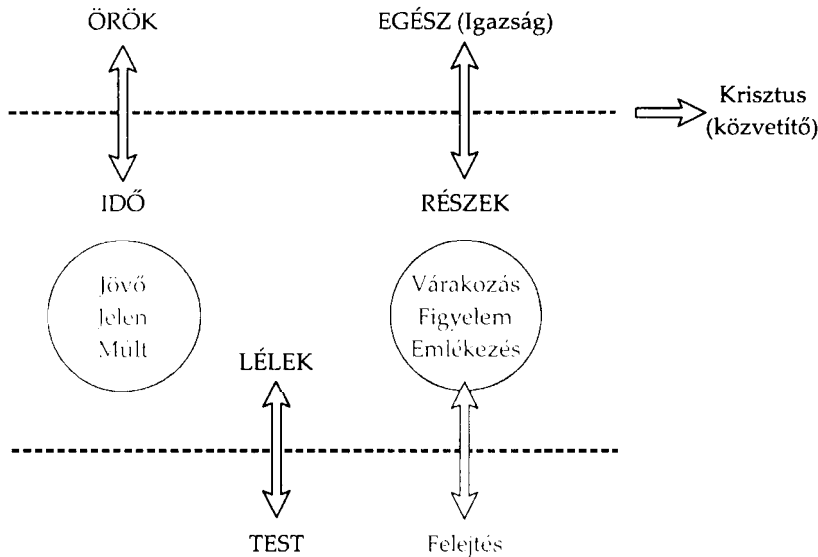
Azonban ha egy kissé visszalépünk, és a X. könyvben mélyedünk el, melyet a hippói mester az emlékezés kérdésének szentelt, világossá válik szá-

munkra, hogy a lélek létformái közül az emlékezés az alapvető, mivel a múlt uralma alá hajtja a másik két időt.⁵⁷ Ugyanis a figyelem a jelenvalóságban létezik, s ami éppen jelenvaló, azt Ágoston szerint igen bajosan ragadhatjuk meg: feltehetjük a kérdést, hogy mikor van a jelen, de mire rávágjuk, hogy *most*, már tova is illant; ha pedig egy *tartamot* adunk meg jelenként, akkor azal a problémával szembesülünk, hogy adekvát módon nem ragadható meg (mindig lehet tovább aprózni – év, hónap, nap, óra, perc stb.), másrésről egy jelenbeli pillanatban nem lehetséges előttem és utánam, tehát a kérdés eleve értelmetlen. Ágoston azoknak a kétkedőknek, akik Isten létezésének tagadására időbeli érveket hoznak – felteszik a kérdést, hogy vajon mit csinált Isten a világ teremtése előtt –, igen egyszerű válasszal szolgálhat: Isten ugyanis kívül áll az időn, s időben nem megragadható a létezése, Isten örök, Isten birtokolhatja a jelen pillanatát, tehát a kérdés értelmetlen: „tuus est dies et tua est nox tu fabricatus es auroram et solem tu fecisti omnes terminos terrae aestatem et ver tu plasmasti ea” (Ps 73,16–17).⁵⁸

A másik oldalon a várakozás található, azonban a közvetlen isteni megnyilatkozásokat nem számítva, az emlékezés elemeiből felépülő narrációt viszi tovább a várakozás, miként ez az elvárásban tetten is érhető: „Midőn tehát emlegetjük, hogy látjuk a jövőt, nem a nem létező jövőt látjuk, hanem a jövő okát, vagy esetleg jeleit szemléljük, amelyek már vannak.”⁵⁹

S mindezekén túl úgy tűnik, hogy az emlékezés hatalmának dilemmája mindent lesöpör maga elől: „Nagy az emlékezés ereje, Istenem. Túlságosan nagy, határtalan és mérhetetlen szentély. Ki juthat el titokzatos rejtekéig? Ez az erő lelkemé és a természetemhez tartozik. Magam sem értem egészen magamat.”⁶⁰ És Istent kutatva a lélekben Ágoston meglepő következtetésre jut: „Az emlékezetet léleknek nevezzük. Ha azonban így van a dolog, miképpen lehetséges, hogy régi szomorúságomra örömmel emlékezem? [...] Tehát valamiképpen lelkünk gyomra az emlékezet, az öröm és a szomorúság pedig olyan, mintha édes és keserű eledel volnának. S mikor emlékeztünkre bizzuk őket, mintha gyomorba dobnánk, ahol rejtőzhetnek, de ízük már nem lehet? Nevetségesnek látszik ez a hasonlat ilyen dolgok körül, de van mégis valami alapja.”⁶¹ Ily módon az emlékezés akadály (nem véletlenül az érzéki/anyagi gyomorral példálózik), megakadályozza az Isten megtalálását, s éppen ezért át kell lépnünk rajta: „Nagy ereje van az emlékezetnek. Meghökentően nagy és magam sem tudom, Istenem, hogy mi ez. [...] Átlépek ezen az emlékezet nevű erőmön is, túlhaladok rajta, hogy elérkezem hozzád, édes fényességem. [...] Ámde hol találok Rád, valóban jó és biztos édességem? Ugyan hol talállak? Ha emlékezetemen kívül találok Reád: megfélekedzem Rólad. És hogyan talállalak, ha már nem emlékezem Reád?”⁶² Tehát az emlékezet, mely az emberi gyarlóság egyik forrása, kénytelen önmagába visszatérni, és az istenkeresés inkább annak révén megy végbe. Szent Ágoston utolsó kérdése már csak az, hogy emlékeztünk me-

lyik fokán találhatjuk meg Őt. Ám a kérdés felvetése az, ami ismét elhibáztottnak bizonyul, ugyanis az emlékezet részekre hullásával szemben Isten az egészet képviseli, így az egész lelket betölti, a két dimenzió végletes módon elszakad egymástól. Ha egy (igencsak leegyszerűsített) ábrán szemlél-tetjük a X. és XI. könyv tanulságait, akkor jól látható az ágostoni logika két alapvonása, egyfelől a világra (a létezésre) vonatkozó kérdéseket mindig a megfelelő szinten kell feltenni, másrészt mindegyik fogalom megköveteli a maga ellenpárját:



A világ ezen szinteződése (fentről lefelé) persze azt is magával hozza, hogy az isteni szintet leszámítva nincsen semmilyen támpont a világban, nincs semmi, ami ezt a talajtalanságot feledtetné, s ennek megfelelően az a fogalmi rendszer is tökéletlen, tudniillik önmagába tér vissza, amellyel mindeddig megpróbáltuk leírni: „Emlékezem íme az emlékezéseimre, és ha utóbb majd emlékezem arra, hogy most emlékeztem, bizonyára emlékezetem erejével cselekszem...”⁶³ vagy: „Említem az emlékezetet. És ráeszmélek, hogy mit említettem. Ugyan hol eszmélhetnék erre, ha nem magában emlékezetemben? Tehát emlékezetem képével van jelen önmagában és nem valóságosan?”⁶⁴ A felejtés bedobása azért is érdekes, mert létrehozott oppozíciónk (emlékezés vs. felejtés) az emlékezés javára billen fel, mivel a felejtés nemcsak ellenpontja az emlékezésnek, hanem rész-egész viszonyba is kerül vele, ugyanis a felejtés önmagában nem létezik, csak a párja hívta életre: „Ha ezt

elfelejtettem volna, mit sem érne a hang, nem ismernék rá a fogalomra. Tehát ha az emlékezetre emlékezem, valóban maga az emlékezet van jelen magában. Ha pedig a feledésre emlékezem, jelen van az emlékezés meg a feledés is. Az emlékezet, mert vele emlékezem, és a feledés, mivel reá emlékezem.”⁶⁵

A híres ágostoni időfelfogás, melyből egész gondolatfutamunk kezdetét vette, egyben a szétfeszítettség (*distentio animi*) paradoxona mint a semmibe veszés, az elfolyás, a dolgok képmásai közötti lét, a temporalitás („időt emészttve elemészttódni az időtől”), aktivitás és passzivitás közötti feszültség.⁶⁶ Az időtapasztalat apóriája tehát az énfelfogás apóriája is Ágostonnál: „Szerteszóródtam az idők futásán, pedig rendjüket sem ismerem. Zavaros változások során foszladozik szét lelkem legbensőbb élete és gondolataim árja, míg majd beléd kanyargok magam is, megtisztultan s szerelmed tüzétől fényesen.”⁶⁷ A *Vallomások* egyszerre fájdalmas és felszabadult reflexió, melynek tárgya a rossz súlyos igája és az üdvösség szinte meglepetésként érkező, ingyenes adománya. Talán e kettősségnek (is) köszönhető, hogy Ágoston nem oldja meg megnyugtatóan az általa felvetett problémákat. S itt nemcsak arról van szó, hogy vajon a *Vallomások* jól megszerkesztett mű-e vagy sem,⁶⁸ hanem inkább arról, hogy a „lélek szétfeszítése [distension], a kiterjesztett jelen képzete és az örökkévalóság ideája nem vezet eredményre Ágoston dilemmájában”.⁶⁹ Ágostonnak ugyanis mindig nehezebbre esett, hogy az embert lényegi egységében szemlélje, s tétovázása az idők során mély nyomot hagyott a nyugati gondolkodásban, másrésről pedig Isten személye számára továbbra is felfoghatatlannak maradhatott meg. Az Isten az a lény, akiben semmilyen tökéletesség nem járulék, hanem minden: ő maga; a tulajdonságai azonosak a lényegével. „Felfoghatatlansága pedig abban áll, hogy bár világosan látjuk, hogy ez így van, mégsem tudjuk elképzelni, mit jelent. Még inkább pedig abban, hogy halandó életünk folyamán nem láthatjuk meg őt, mivel itt Szent Pál szavaival csak »tükör által mint valami talányban« szemlélhetjük.”⁷⁰

Mindezen elmékedések tanulságossá válhatnak a *Harmonia caelestis* felépítésére nézve is,⁷¹ különösen, ha számot vetünk a fentebb már elemzett nyitómondat és az egyik Szent Ágoston-passzus meglepő hasonlóságával. „Kutya nehéz úgy hazudni, ha az ember nem ösmeri az igazságot” – mondja Esterházy regénye. „Mindenek fölött trónoló igazság vagy. Kapzsisággal nem akartam, hogy elveszítselek, tehát veled együtt kívántam a hazugság birtoklását: senki sem akar úgy mondani hamisat, hogy maga sem tudja, mi az igaz. Elveszítettelek, mert méltónak nem itéled, hogy a hazugsággal együtt légy enyém”⁷² – mondja Szent Ágoston vallomása. E szöveghely történetesen az emlékezésről szóló X. könyvben fordul elő, egészen pontosan az istenkeresés: az eltévelyedés és bűnbánat újabb összeírásában, mikor Ágoston az emlékezetben (az emlékezet valamelyik fokán) keresi Istent, majd lajstromozza a bűnöket, mintegy újraírja, összefoglalja, tematikusan

újracsoportosítja a korábbiakat, hogy eljuthasson arra a következtetésre, mely lényegében az emlékezés kérdését is feledteti, feleslegessé teszi, hogy Krisztus az a közvetítő, akinek „az Isten és az ember között szükségszerűen hasonlónak kellett lennie: valamiben az Istenhez és valamiben az emberhez”.⁷³ E kérdések még akkor is összekötik a két művet, ha ez a textuális kapcsolat nem volt szándékos, s akkor is, ha csak jelen elemzés hozza őket – önkényesen – kapcsolatba egymással.

A Szent Ágostonnal való összevetés azonban nemcsak eszmetörténetileg tanulságos, hanem narratológiai szempontból is kiaknázható. A regény első felének azon vonása, melynek értelmében egy hatalmas hagyományanyag folyik egyetlen pillanatba, illetve, hogy – mint arról már korábban volt szó – a narrátor azáltal határozza meg önnön jelenvalóságát, hogy ezt a hagyományt a birtokába veszi, egyetlen pillanatba sűríti mindazt, amit a történeti emlékezet megőrzött, azt is jelenti, hogy ezzel mintegy magába szívja, össze-sűrűsíti az egyén emlékezetének valamennyi mozzanatát (*intentio animi*), másrészt össze is keveri azokat, bár lajstromok sorát gyártja, a teljességet nem érheti el („Satöbbi.” a lajstrom végén), ez a tudás nem rendszerezhető, széttart, s ezzel együtt (persze bármilyen patetikus vagy tragikus felhang nélkül) a személyiség is darabokra hullik (*distentio animi*). A regény meglepő időkezelése egyben istenkísértéssé is válik azáltal, hogy az ember (édesapám fia) az örök jelen pillanatába (s ez a pillanat csakis az Istené) sűrítve kísérli meg, hogy az időben emészthető embert felszabadítsa az idő alól. Istenkísértés akkor is, ha játékba hozzuk a nyitómondat és pretextusa közti kapcsolatot: A bűnös ember kísérlete ez: mivel (kutya) nehéz úgy hazudni, hogy (ha) az ember nem ismeri (ösmeri) az igazságot, az ember szükségképp a világ teljes birtoklására vágyik, olyan birtoklásra, mely paradox módon több Istennél, hiszen Isten eleve nem a teljesség (van másik oldal). „Praecipitque ei dicens ex omni ligno paradisi comede de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris” (Gen 2,16–17).⁷⁴ Ezt a bűnbeesés-mítoszt dolgozza át a regény, a megistenülés (*exaltatio*) ígérete csábítja az embert: „scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum” (Gen 3,5).⁷⁵

Esterházy regénye a Minden-t keresi: „Noha a valóságból teremtette, mégis regényként kéne ezt olvasni, és se többet, se kevesebbet nem követelni tőle, mint amennyit egy regény tud adni (mindent).” Margócsy István szerint azonban ez a játék „valóban zseniálisan megtévesztő: hiszen a *minden* teljessége úgy jön benne és általa létre, hogy a folyamat során *minden egyes* teljesen elveszti karakterét, s [...] átcsap ellentétébe, s tulajdonképpen *semmivé* válik”.⁷⁶ Ezt a minden–semmi oppozíciót leginkább az állandó számvetések, a puszta felsorolások uradalmakról, ékszerekről, édesapám mellényeiről stb. teszik még inkább hangsúlyossá, ugyanis a „puszta lajstromba vételben mindig van

valami, szinte materiálisan idegen, rémületes, ami se nem emberi, se nem természetes, valami végelszámolásszerű”,⁷⁷ s a befejezés/lezárás e dimenziója, szembesítve az eredendő bűn alapsémaival, nemcsak egy ember (édesapám), nemcsak egy (a) család történetét sűríti össze, hanem az európai ember, az emberiség egész történetét a kezdetektől a „végelszámolásszerű” végig.

Nem véletlenül hívja fel a figyelmet Szegedy-Maszák Mihály a regénybeli folyton visszatérő játékoság alapvetően komoly, vagy komollyá váló karakterére: „Játék és élet kettőssége ugyanúgy lerombolódik, mint kitaláltság és tény szembeállítása.”⁷⁸ S erre példának a második könyvből az önfeljelentés igen hangsúlyos jelenete kínálkozik: EP katonatársa helyett magáról készíti önfeljelentéseket, ám Molnár őrnagy közli az elbeszélővel, hogy az első pillanattól tudták, vagyis – mint azt az elbeszélő kijelenti – részese lett saját történetének: „Sok tréfa nincs benne.”⁷⁹

Ha felidézünk a fentebb felrajzolt ábránkat, arra a következtetésre juthatunk, hogy Esterházy szövege a legfelső szint elérésére törekszik (elérését ígéri), miközben folyton-folyvást szembesül az alsó két szint önmagába fordulásával, fiúként maga akar a közvetítő lenni („omnis homo Adam, omnis homo Christus”),⁸⁰ de nem találja a kapcsolatot Istennel (édesapámmal), szétfeszül, s nem lehet egyetlen jelenvaló pillanatba sűríteni. Nem véletlen, hogy a regény egyik legfontosabb visszatérő trópusa éppen az (Ágostonnál is oly jelentékeny) tekintet-metafora, „amely a múltat kérdező szöveg »témáját«, az »édesapámat« hol mint változó látószöveget értelmezi [...], hol ezzel összefüggésben – akár egy önszemlélő metaforaként – mint az eredet elé lépő *hasonmás*”⁸¹ –, egy jelenbeli pillanat rögzítésének egyrészt látószövegre bontó és helyettesítő, tehát széttartó, másrészt azonban sűrítő, az *egy* látószöveget egybegyűjtő, a hasonmásokat összefűző, tehát összetartó trópusa.⁸²

Szent Ágoston szerint az emlékezet a *múlt jelene*, de mielőtt az emlékezet-történelem–felejtés hármast szemügyre vesszük, itt az ideje, hogy hozzáolvassunk még szövegünkhöz egy újabb darabot.

6. Emlékezés és felejtés

Ehhez jön még, hogy sok minden olyat is elhagyott, amire emlékezett, főként azokat, melyek őt személyesen, direktben érintették. Nem nagyon akaródzott magáról beszélnie. Vagyis nem a maga, sokkal inkább édesapám családja történetét írta, ha nem is meg.

Balassa Péter a regényben az emlékezés mindvégig hangsúlyos alakzatait a hegeli *Gedächtnis* és *Erinnerung* terminusokkal hozza kapcsolatba: „Az első könyv ilyen értelemben a *Gedächtnis*, a második az *Erinnerung* jegyében áll, és ez az alapvető különbség, a külsődleges és a belsőleges emlékezés módé, ami a nagy differenciát és szembenállást megteremti. Annál azonban jelentékenyebb alkotóról van szó, semhogy pusztán erre az egyszerű ellentétre

épülne az egész.”⁸³ Természetesen mindkét alapforma megtalálható a két részben egyaránt, ám arányaikat befolyásolja a történelmi emlékezet és a személyes emlékezet közti régtől ismeretes szakadék. Jan Vansina 1985-ben megjelent *Oral Tradition as History* című könyvében ezt a személyes emlékezetet terjeszti ki egy kollektív emlékezeti formára, melyet a nemzedéki jelleg strukturál, s a keletkező aránytalanságot *sodródó hasadéknak* (floating gap) nevezi. Vansina szerint két típusa létezik az emlékezetnek: az egyik egy szájról szájra terjedő hagyomány (oral history), mely megközelítőleg nyolcvan év távolságig emlékezik vissza, addig él ugyanis közvetlen, személyes emlékek formájában a történelem, míg a másik egy messzebbre tekintő történelmi emlékezet. Ez utóbbi esetében is nyilvánvalóan egyre kevesebb információval rendelkezünk, minél távolabb haladunk a jelentől, s a két emlékezési forma között óriási szakadék tátong az adatok mennyiségét és pontosságát tekintve.⁸⁴ Nem szükséges talán részletesen boncolgatni, hogy a *Harmonia caelestis* miként jeleníti meg ezt a hasadékot: Az Esterházy-család vs. Egy Esterházy-család, az elbeszélés módozatainak különbségei a két részben stb.

A fenti részlet tanúsága szerint édesapám fia egyrészt a felejtés kikerülhetetlen csapdájába esik, másrészt személyes érintettségét igyekszik eltüntetni⁸⁵ (édesapám történetét szeretné papírra vetni). A múltból való beszéd (egy történet megírása) szükségszerűen az emlékezés alakzataival él. Ez két következménnyel jár: egyrészt a múlt fikcionálissá válik, amint egy történet kereteibe ágyazzuk, másrészt az emlékezés mindig felejtést is jelent egyben, már csak azon egyszerű oknál fogva is, hogy mindenre emlékezni lehetetlen. „A kulturális emlékezet a múlt szilárd pontjaira irányul. Benne sem képes megőrződni a múlt, mint olyan. A múlt itt szimbolikus alakzatokká alvad, ezekbe kapaszkodik az emlékezés. [...] Úgy is mondhatnánk, hogy a kulturális emlékezet a tényszerű múltat emlékezetes múlttá s így mítosszá alakítja.”⁸⁶ *A számozott mondatok az Esterházy család életéből* a kulturális emlékezet eme történelemkonstituáló, s ezzel együtt történelem/(emlékezet)romboló potenciálját maximálisan kiaknázza. A történelem rombolása (vagy talán inkább: romlása) együtt jár ezek szerint az emlékezet romlásával is, melyről édesapám fia is panaszkodik. „Amikor emlékezetéről beszélünk, szükségképpen felejtésről is beszélünk, hiszen végül is sohasem emlékezünk mindenre. A hiánytalan emlékezet elviselhetetlen lenne a számunkra.”⁸⁷

Az emlékezet és felejtés kérdése azonban ismét többet kínál, mint egyszerű narratológiai (az elbeszélhetőséget firtató) probléma, s könnyen végzi dolgát azon értelmező, aki ennyivel is beéri. Szent Ágostonnál láttuk, hogy az emlékezet és felejtés kérdései a test és lélek ellentétén keresztül képzelhetőek el, s így ez a kérdés – a megistenülés (lehetetlen) programjaként is olvasható regény esetében – különös jelentőséggel bír, ugyanis a felejtésben megtestesülő pusztulás teszi képtelenné az embert, hogy teljes mértékben birtokolja az édenkerti kigyó által felkínált jó és rossz tudást, igazságot és hazug-

ságot. A 4. és a 352. számozott mondatokban például éppen ez a felejtésben meg tapasztalható pusztulás jelenik meg: „Rémlik, törte apám hosszan és mindhiába a fejét, hogy a legszentebb dolog mégis az, amire nem emlékezünk.” S ide citálhatjuk Ágoston vonatkozó fejtegetéseit is arról, hogy a felejtés önmagában nem létezik, mivel csak az emlékezet által tudunk létezéséről: Emlékezem, hogy elfelejtettem valamit („rémlik”), s így magára a felejtésre, az emlékezés nem-létére emlékezem. Ez az örökkön önmagába visszatérés, „az enfarkába harapó posztmodern kelgyó”, teszi lehetetlenné az Ember-Isten-, az Apa-Fiú-találkozást, ezért szakad részekre a világ, ezért lesz képtelenség az elbeszélése, ezért nem lehet a lajstromot befejezni. Innen válnak igazán nagy jelentőségűvé azok az állandó ismétlések, melyek át-meg átszövik a szöveget, s ebből a nézőpontból az állandó metamorfózisok, átalakulások, ellentétbe fordulások is ennek a keresésnek újabb és újabb álmásait tüntetik fel.

7. A szövegek játéka

Hozzá kell tennie, hogy már gyerekkorában gondolt erre, hogy ír egy könyvet, amely körülötte élőkről mesél. Az előszót megmutatta édesapámnak, nagyon tetszett (édesapámnak). Ez csak részben az a könyv, mert az emlékezet véges és bizonytalan, és azon könyvek, melyek a valóságból teremtettek, többnyire csupán sápadt visszfényét adják: annak, amit láttunk és hallottunk.

Számozott mondatunk végére érve, tekintsünk egy kicsit előre, s olvassuk hozzá a 355. számozott mondatot is:

Édesapám fia nem akar írni édesapámról. Nem kíván. Szeretné édesapámat, édesapám személyét, alakját távol tartani ettől a cirkusztól, ennyivel, gondolja, tartozik neki. Édesapám a legjobb édesapa volt a világon, akit csak elképzelni tudott, tud, mert édesapám, ahogy a személyrag mutatja (lefordíthatatlan szójáték), az övé, övé apa, és ez az övé visszavonhatatlan és egyszeri. És nemcsak nem akar, nem is tud. Visszakoznak a szavak. Vagy az, ami édesapám mint édesapám, az bújik ki a szavak hatótükréből; megfoghatatlan. Miközben nincsen egyetlen olyan szó, amelyet ne érintene ez az „övé”. Enyém.⁸⁸

A történetek szabad átalakulása. Az elbeszélői pozíció (előző számozott mondatához képesti) megingatása, ugyanakkor hasonló (birtokló) formában való pozicionálása. A név körüljárása, és ismételt elvesztése. A keresés. Nemtalálás. Stb.

Mindezek egy olyan problémát érintenek, mely mindvégig – legyen szó akár a történelemről, akár a személyiség disszeminációjáról, akár az *exaltatio* hagyományáról – jelen volt a háttérben: az intertextualitás kérdését. Mint fentebb bemutattuk, Esterházy regénye az ismétlések és elhalasztások de-

konstruktív játékaként (is) elemezhető, ily módon az intratextualitásnak egy sajátos esetével van dolgunk: nemcsak egyszerű ráutalással, az ismétlés általi megerősítésről, az újragondolás kikényszerítéséről van szó, hanem a nyelv játékaiknak szabadságáról, kissé sarkítva úgy is megfogalmazhatjuk a problémát, hogy a *Harmonia caelestis*ben ami megtörténhet, az meg is történik, avagy elhalasztódik. Az állandó ismétlések, a szereplők meghökkentő körforgása arra kényszeríti a regény olvasóját, hogy már-már elvárja az újabb átfordulásokat. Persze ezen intertextuális logika nemcsak az intratextusok vonatkozásában érvényes, hanem az extratextusokéban⁸⁹ is: a regényben Esterházytól nem szokatlan módon rengeteg vendégszöveget azonosíthatunk. S ezek a vendégszövegek vagy felismerhetőek, vagy azonosíthatatlanok, vagy egyik sem. Az első a felismert idézetekre vonatkozik: „egyrészt az egyébként is irgalmatlanul jelentésgazdag textus tovább dúsul, mert a felismert idézet óhatatlanul magával hoz valamit az eredetiből, másrészt az olvasó (nem támaszkodhatván az író egyetlen, mégoly közvetlenül megfogalmazott kijelentésére sem, hisz mindegyikről kiderülhet, hogy pusztá idézet) elbizonytalanodik és kénytelen maga megtalálni vagy meg nem találni a jelentéseket”⁹⁰ – véli Bojtár Endre. A második az a Farkas Zsolt által („természetesen idézet [fogalmam sincs, kitől]”⁹¹ gesztusában) felvetett idézési módszerre vonatkozik, melyet az olvasó idézetként értelmez, ám nem tudja honnan való, s melyet Bojtár Endre „ál-idézet”-nek nevezett. Bojtár erre példaként éppen az első számozott mondatot hozza, „az »ösmeri« miatt idézetnek gondolná az olvasó”,⁹² s melynek idézet volta azért kétséges, mert későbbi használatai során a regényben visszavonódik a régies használata, s maira vált. Szilágyi Ákos veszi tűz alá Bojtár vendégszövegekről kialakított véleményét: szerinte ugyanis egyfelől egy szövegben egy idézet csak felismert lehet, mert különben nem tekinthető idézetnek, másrészt az első mondat kapcsán megjegyzi: „Mint olvasó örömmel jelenthetem, hogy »gondolta a fene.«!”⁹³ S ez a harmadik lehetőség felé viszi az álidézetet: az olvasó pusztá szöveggént olvassa azt. Nem állítom, hogy az első mondat valódi Szent Ágoston-idézet, ám az meggyőződésem, hogy a regény egészét tekintve a megidézett ágostoni teológia szoros kapcsolatba hozható a *Harmonia caelestis*szel. Így ezt az intertextuális kapcsolatot leginkább hipertextusként (Genette) érdemes kiaknázni. Az extratextusok egy jelentős csoportját magába szívó édesapám figurája többnyire történelmi személyeket jelenít meg egy (vagy egyszerre több) narratíva részeként, azonban nem mint egy narratíva áldozata, *halott*, cselekvésképtelen elem, hanem a hagyomány által lezárt narratíva átírója, újraéledő aktív tagja, az emlékezet és felejtés eljárásai során alakuló figura. Így lesz édesapám a regény hőse.

S mindezen olvasóra leselkedő veszélyforrások („bizonytalanság”) mellett, az egymás ellentéteiként előkerülő 354. és 355. számozott mondatok kapcsán, érdemes még külön hangsúlyoznunk, hogy Esterházy művészeté-

nek egyik legfőbb sajátossága és varázsa éppen abban rejlik, hogy foglyul ejti olvasóját, a legkülönfélébb olvasásmódoknak (akár ágostoni-teológiai) nyit lehetőséget (és nagyrészt attól függően, hogy az olvasója milyen vendégszövegeket képes és hajlandó felismerni), ám e lehetőséget önmaga megvonja, ami fölött könnyen elsiklik tekintetünk. Balassa Péter számol leginkább eme olvashatatlansággal/értelmezhetetlenséggel: „Esterházy Péter szentenciákban, mondásokban, verdiktekben bővelkedő szövegformálása sokszor arra csábítja a kritikusokat (engem is) [és engem is], hogy ezekre összpontosítsanak, ezeket csemegézzék ki, és sűrű idézetesükkel belesétálganak az előre megadott, felkínált, túl erős jelentés és az egyértelműség álarcát magára öltő jelölés csapdájába. Holott éppen ez a gyanúsán erős mondásszerűség az olvasás és az olvasó vezetésének a fonákja, az egyértelműség és a zárt jelentés csábításából kivezető valódi, írói hermeneutika. Esterházy-nál a szentencia inkább a »gyanakvás« trópusa kellene hogy legyen az olvasásban, felhívás az elterelésre, a jelentésadás halogatása.”⁹⁴ A „gyanú hermeneutikájának” (Ricoeur) lehetőségét azonban jelen értelmezés csak jelezheti, ugyanis kényszerűen záródott be a „hit hermeneutikájába”, azzal leszámolni nem tudott, mivel a *Harmonia caelestis* éppen önnön mondhatatlanságával, illetve olvashatatlanságával tüntet (ki), s aligha lehet véletlen, hogy – tolle, lege, tolle, lege... – (nekem is, mint annyi másnak) éppen itt nyílt ki a kötet.

Nem akartam már tovább olvasni. Nem is volt erre szükség. E mondat végeztével tüstént a bizonyosság derűje ömlött el szívemben és a kételkedés minden homálya szerte-foszlott.

1 ESTERHÁZY Péter, *Harmonia caelestis*, Bp., Magvető, 2000, 97. (91. számozott mondat).

2 SZENT ÁGOSTON *Vallomásai*, ford., bev., jegyz. VÁROSI István, Esztergom, Testvéri Szolgálat K. Alapítvány, é. n., 10,23,34. A továbbiakban mindig ezt a fordítást használom. Latinul: „sic, sic, etiam sic animus humanus, etiam sic caecus et languidus, turpis atque indecens latere vult, se autem ut lateat aliquid non vult. contra illi redditur, ut ipse non lateat veritatem, ipsum autem veritas lateat.” A latin nyelvű szöveg megtalálható: <http://www.thelatinlibrary.com/august.html>.

3 Szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik inspiratív óráikkal, tanácsaikkal hozzájárultak e dolgozat megszületéséhez, különösen Balassa Péternek, aki elindított ezen az úton, Oláh Szabolcsnak, aki Szent

Ágoston felé terelt (anélkül, hogy tudna róla), és Bengi Lászlónak, aki számos megfontolandó észrevételt tett készülő munkámmal kapcsolatban. 2001 őszén a Dayka Gábor Társaság előadás-sorozatának keretében előadhattam ötleteimet, az ott elhangzott hozzászólások nagyon sokat segítettek.

4 AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De mendacio. Liber unus*. Megtalálható: <http://www.augustinus.it/latino/menzogna/index.htm>. A szöveget mindig innen idézem. Sokat segített a szöveg angol fordítása: http://www.ccel.org/fathers/NPNF1-03/html/On_Lying.html, a szerkesztő: Philip Schaff, a fordító: ismeretlen.

5 Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy Ágoston XX. századi értelmezői számára, úgy látszik, nem jelentettek különösebb problémát a hazugság paradoxonai, ugyanis

Ágoston eme értekezéseit a legtrikább esetben idézik. A gyakrabban idézett művek (*Confessiones*, *De civitate Dei*, *De Trinitate*, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, illetve a korai munkák Ágoston közvetlenül megtérése utánról – a *De Acedemicis* [amely *Contra Academicos* címen is ismert], *De ordine*, *De beata vita*, *Soliloquia*, *De libero arbitrio voluntatis*) árnyékában Ágoston kisebb munkái eltűnnek, vagy legalábbis alig látszanak.

6 AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra mendacium. Liber unus*. Megtalálható: http://www.augustinus.it/latino/control_menzogna/index.htm.

7 AUGUSTINI *Sermo LXXXI*. Megtalálható: <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/serm81.html>.

8 Ágoston persze nem a Vulgátát használta, csak a hivatkozás pontossága miatt adtam meg itt éppen ezt a latin szöveget. Vö.: „Szent Ágoston nem a Vulgata szövegét használta.” VAROSI István, *Bevezetés = SZENT ÁGOSTON Vallomásai*, i. m., 11.; vö. még: „Ami pedig a fordításokat illeti, az Itala változatot kell legelőször tartanunk, mert ez a többenél jobban ragaszkodik az eredeti szavakhoz, és egyúttal a mondottak érthetőségéhez. Bármely latin kézirat javításához a görög szövegeket kell alapul vennünk, melyek közül az Ószövetséget illetően tekintélyben kiemelkedik a Hetvenek fordítása.” SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*. ford., bev., jegyz. BÖRÖCZKI Tamás, Pécs: Paulus Hungarus–Kairosz, é. n., 104–105. (2,15,22). A Károli-Bibliában még e latin változat fordítása jelenik meg: „Csüggedezésemben ezt mondtam én: Minden ember hazug.” (Zsolt 116,16), azonban az újabb fordítások már másképp olvassák e sort: „Kétségbeesésben ezt mondtam: »Az emberek gonoszak mind.“ (Zsolt 116,16 – utóbbi idézet a Szent István Társulat katolikus Bibliájából származik, melyet – az egyszerűség kedvéért – a továbbiakban mindig idézek.)

9 *De mendacio* 8,11.

10 *Contra mendacium* 2,2.

11 *Contra mendacium* 3,4.

12 *De mendacio* 2,2.

13 *De mendacio* 3,3.

14 William E. MANN, *Inner-Life Ethics = The Augustinian Tradition*, szerk. Gareth B.

MATTHEWS, Berkeley–London–Los Angeles, University of California Press, 1999, 140–165. Itt: 154–155.

15 *De mendacio* 4,5.

16 „Ne tégy hamis tanúságot embertársad ellen.” (Kiv 20,16).

17 *De mendacio* 14,25.

18 *De mendacio* 21,42. Vö. MANN, i. m., 155–156.

19 „Az igazmondó ajak mindig megmarad, de a hazugság nyelve csak egy pillanattig” (Péld 12,19).

20 Idézzük e tanulmányban az egészet is egyszer: „E könyv helyszínei, a csipők és vízcsésék, eseményei, szereplői valóságosak, a valóság szerintiék, megfelelnek a valóságnak, például édesapám paripája tényleg megszórt az augusztusi vízmosás sarában. Édesapám fia semmit nem talált ki, és ha, megrögzött szokása szerint, a regényírás felé kanyarodván a képzeletére hagyatkozott – hogy például édesapámat a maga állata, paripája hordja a hátán, s ez a paripa: az ő természete, egyéni meghatározottsága, aki tehát édesapámat ismerni akarja, ne a ruha szabását nézze, ne eltanult mozdulataira figyeljen, hanem vegye szemé ügyére annak titkos paripáját –, azonnal úgy érezte (édesapám fia), az így írtakat ki kell hájtanía. A nevek is valóságosak (édesapám). Minthogy a könyv írása során erős vizolygással viseltetett minden kitaláció iránt, egyszerűen képtelennek bizonyult az eredeti nevek, melyek elválaszthatatlannak tűntek valós viselőjüktől, megváltoztatására. Lehetséges, hogy lesz, ki nem fog örülni, hogy saját nevén, keresztneven szerepel e lapokon. Édesapám fia erre nem tud mit mondani. Csupán azt írta, amit emlékezete megőrzött. Így lesz olvasó, ki krónikaként forgatva a könyvet ezernyi hiátust fedez majd föl. Noha a valóságból teremtette, mégis regényként kéne ezt olvasni, és se többet, se kevesebbet nem követelni tőle, mint amennyit egy regény tud adni (mindent). Ehhez jön még, hogy sok minden olyat is elhagyott, amire emlékezett, főként azokat, melyek őt személyesen, direktben érintették. Nem nagyon akaródzott magáról beszélnie. Vagyis nem a maga, sokkal inkább édesapám családja történetét írta, ha nem is meg. Hozzá kell tennie,

hogy már gyerekkorában gondolt erre, hogy ír egy könyvet, amely körülötte élőkéről mesél. Az előszót megmutatta édesapámnak, nagyon tetszett (édesapámnak). Ez csak részben az a könyv, mert az emlékezet véges és bizonytalan, és azon könyvek, melyek a valóságból teremtettek, többnyire csupán sápadt visszfényét adják: annak, amit láttunk és halottunk.” ESTERHÁZY, *i. m.*, 330–331.

21 Vö. Georg G. IGGERS, *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*, ford. TELEGDY Bernát–GUNST Péter, Bp., Gondolat, 1988, 102–140.

22 BRAUN Róbert, *Történelem, valóság, igazság = Holocaust, elbeszélés történelem*, Bp., Osiris–Gond (Horror Metaphysicae), 1995, 15. 23 Uo., 17.

24 Hayden White (vagy legalábbis a *Metahistory*) narrativizmusának középponti tézise az, hogy a történelmi eseményeknek nincsen inherens modalitásuk, önmagukban sem tragikusak, sem idilliek nem lehetnek, egyedül narrativizációjuk dönti el, milyen műfajú elbeszélés születik belőlük. Ezen elméletet óriási hatása mellett kemény bírálatok is érték, minek hatására maga White is változtatni kényszerült elképzelésein. A narrativista történettudományról és annak kritikájáról vö. GYÁNI Gábor, *Történelem: tény vagy fikció? = Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág, 2000, 48–70. Különösen: 63–70. „Nem vitás: White iskolateremtő historiográfus, aki nagyszámú bírálója mellett híveket és csodálókat is vonzott maga köré. Ennek egyszerű a magyarázata: valami olyasmire hívta fel a figyelmet, ami ma újszólván a levegőben van. Nevezetesen hogy a nyelv nem valamilyen semleges és átlátszó közvetítő médium, hanem konstitutív eszköz, amely gondolataink tartalmáért is felelős. Nem véletlen tehát, hogy a *Metahistory* megjelenése óta érzékelhetően megnőtt azoknak a történelmi diskurzus-elemzéseknek a száma, melyeknek szerzői mind White köpönyegéből bújtak elő.” Uo., 69.

25 BACSÓ Béla, *Talapat és szobor. Esterházy Péter*: Harmonia caelestis, Jelenkor, 2000, 8. sz., 1048–1049.

26 SZIRÁK Péter, *Nyelv által lesz. Esterházy Péter*: Harmonia caelestis, Alföld, 2001, 1. sz., 97.

27 BOJTÁR Endre, *Esterházy Péter: Harmonia caelestis (Marginaliák)*, 2000, 2001, 5. sz., 59. és 63.

28 BOMBITZ Attila, *Akiről tudunk, akit sohasé láttunk. Esterházy Péter: Harmonia Caelestis*, Forrás, 2001, 5. sz., 74–75.

29 OLASZ Sándor, „Családfamászás”. *Esterházy Péter: Harmonia caelestis*, Új Forrás, 2001, 7. sz., 41.

30 DOBOS István, *Bevezetés az önéletírásba. Bevezetés és önértelmezés. Fogalmak lerombolása és újralkotása*, Alföld, 2002, 6. sz., 81.

31 Vö. Richard E. PALMER, *A hermeneutika hat modern meghatározása. Bibliai egzegézis, filológia, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, ford. KÁLLAY Géza = *A hermeneutika elmélete. Tanulmányok*, szerk. FABINY Tibor, Szeged, JATEPress (Ikonológia és Műértelmezés 3.), 1998, 77–87.

32 Paul RICOEUR, *Az interpretációk konfliktusa*, ford. MARTONYI Éva = uo., 145.

33 „Minden tanítás vagy dologgal, vagy jelekkel kapcsolatos, de oly módon, hogy a dolgokat jelek útján ismerjük meg.” SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, *i. m.*, 40. (1,2,2) „A jel ugyanis nem más, mint az a dolog, amely lehetővé teszi, hogy az érzékszerveinkhez eljutó külső forma alapján valami más is eszünkbe jusson. Így, ha nyomokat látunk, arra gondolunk, hogy állat járt arra, és ezek az ő nyomai; ha füstöt veszünk észre, akkor feltételezzük, hogy tűz van.” Uo., 81. (2,1,1).

34 BÖRÖCZKI Tamás, *Előszó* = uo., 17–18.

35 Uo., 88–89 (2,7,9–10).

36 2Kor 5,7.

37 Uo., 98–99 (2,12,17).

38 BACSÓ, *i. m.*, 1048.

39 Immanuel KANT, *Az ítélőerő kritikája*, ford. PAPP Zoltán, Szeged, Ictus, 1997, 240. (49. §. *Az elme azon képességeiről, amelyek a zsenit alkotják*).

40 PAUL DE MAN, *Fenomenalitás és materialitás Kantnál = Esztétikai ideológia*, ford. KATONA Gábor, Bp., Janus–Osiris, 2000, 54–79.

41 Jacques DERRIDA, *Esszé a névről*, ford. BOROS János–CSORDÁS Gábor–ORBÁN Jolán, Pécs, Jelenkor (dianoia), 1995, 6.

42 Uo., 83.

43 Paul DE MAN, *Az önéletrajz mint arcronagálás*, ford. FOGARASI György, Pompeji, 1997, 2–3. sz., 93.

44 A vallomásirodalom kezdőpontja, reprezentatív alkotása, Szent Ágoston *Vallomásai* sem különbek. Egyrésztől Ágoston egy olyan figurájává vált a nyugati kultúrtörténetnek, akinek életét nagyon is jól ismerjük, másrészt közismert, hogy Ágoston nagy gondot fordított arra, hogy egységes narratívába rendezze életét, s nemcsak *Vallomásai* megírásával próbálta megörökíteni azt, hanem utolsó éveiben még egy katalógust is készített kiadott munkáiról *Retractiones* címmel, melyben a javítások és kiegészítések mellett megadta a felforrott művek keletkezési körülményeit és a megírás okait is. A magától feltáruló múlt és a konstruált-narrativizált múlt között érdemes különbséget tennünk, bár ez meglehetősen nehéz, sőt lehetetlen vállalkozás, mivel utóbbi úgy tesz, mintha az előbbit mondaná. Az önéletrajziságról és a narrativitásról vö. Ann HARTLE, *Augustine and Rousseau. Narrative and Self-knowledge in the Two Confessions = The Augustinian Tradition, i. m.*, 263–285.

45 BOJTÁR, *i. m.*, 57.

46 BALASSA Péter, *Apádnak rendületlenül? Esterházy Péter: Harmonia caelestis = Törésfolyamatok*, Debrecen, Csokonai (Alföld Könyvek 7.), 2001, 65.

47 Nincs hivatkozás. El kell hinnem nekem.

48 Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, 389. Idézi: Jonathan CULLER, *Dekonstrukció*, ford. MÓDOS Magdolna, Bp., Osiris–Gond (Horror Metaphysicae), 1997, 179.

49 DERRIDA, *Marges, i. m.*, 393. Idézi: CULLER, *i. m.*, 177.

50 „A nyomból következik, hogy a beszéd mindig mást mond, mint amit mond, a másikat mondja, aki »előtte« és »kivüle« beszél, és akit hagy az allegóriában beszélni” – jegyzi meg a Paul de Manra emlékező Derrida. Jacques DERRIDA, *Mémoires Paul de Man számára*, Bp., Jászöveg Műhely, 1998, 57.

51 A továbbiakban többször támaszkodom Roland Teske tanulmánymeretű könyvére: Roland TESKE, *Paradoxes of Time in St. Augustine*, Milwaukee: Marquette UP (Aquinas Lecture 60), 1996.

52 *Confessiones* 11,20,26: „praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video praesens”.

53 Persze ezen elméletet el lehet helyezni kora keresztény kontextusában is. Például: „Az első feltámadás »mostja« a Kereszt jelenvalósága; második eljövétel *jövője* a páli idő, amely nem a Keresztben való hit bizonyosságában rejlik, hanem a Kereszt *utáni* hit bizonyosságában.” Vincenzo VITIELLO, *Desert, Ethos, Abandonment: Towards a Topology of the Religious*, ford. David WEBB = *Religion*, szerk. Jacques DERRIDA–Gianni VATTIMO, Cambridge, Polity Press, 1998, 136–169. Itt: 161. El lehet helyezni Ágoston műveinek kontextusában. Például: Hannah ARENDT, *Love and Saint Augustine*, ford., szerk., bev. Joanna VECCHIARELLI SCOTT–Judith CHELIUS STARK, Chicago–London, University of Chicago Press, 1996, 45–76. Sőt el lehet helyezni tágabb filozofiatörténeti kontextusban is, ez pedig megtörténhet hátrafelés és előre is: az előbbi esetben a szakirodalom elsősorban az újplatonikus tendenciákra hívta fel a figyelmet (vö. Robert O’CONNELL, *St. Augustine’s Confessions: The Odyssey of the Soul*, Cambridge, Belknap Press of Harvard UP, 1969), ám talán joggal figyelmeztetett Perczel István e tendencia túlzó voltára, és mutatott rá arra, hogy Ágoston (élet)műve „megdöbbenően egybehangzik a keleti keresztény misztikus hagyományokból ismert leírásokkal” (PERCZEL István: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János misztikája*, Bp., Atlantisz, 1999, 125.). Ágostonnak a nyugati gondolkodásra gyakorolt hatásáról született művekkel pedig Dunát lehetne rekeszteni (egy példa a közelmúltból: Gareth B. MATTHEWS, *Post-medieval Augustinianism = The Cambridge Companion to Augustine*, szerk. Eleonore STUMP–Norman KRETZMANN, Cambridge, Cambridge UP, 2001, 267–279.). Mindezen kontextusokról e tanulmányban nem fogunk többet szólni.

54 *Confessiones* 11,28,37: „nam et expectat per id quod adtendit transeat in id quod meminerit”.

55 Vö. *Confessiones* 11,14,17.

56 Vö. *Confessiones* 11,15,118–19.

57 Az emlékezésről Ágostonnál általában vö. Roland TESKE, *Augustine's philosophy of memory = The Cambridge Companion to Augustine*, i. m., 148–158. Az emlékezésről különböző álláspontok jelentek meg a szakirodalomban: egyesek az újplatonizmus anamnézis-tanához kötik, tehát úgy gondolják, hogy a lélek a boldogság és harmónia állapotából halandó testbe került, elvándorolt otthonából, de eközben visszaemlékezik erre az egykori boldog állapotra (vö. O'Connell idézett monográfiájával), míg mások hiába keresték a *Vallomásokban* e hellenisztikus hagyomány nyomait (vö. Gerard O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1987, 202–204.).

58 „A tied a nappal, a tied az éj, te helyezted el a napot és a holdat. Te jelölted ki a föld határait, te alkottad a nyarat és a telet.” (Zsolt 74,16–17) Szent Ágoston ezt a helyet idézi a XI. könyvben. *Confessiones* 11,2,3. Erről a kérdéstről vö. Simo KNUUTTILA, *Time and creation in Augustine = The Cambridge Companion to Augustine*, i. m., 103–115.

59 *Confessiones* 11,18,24: „cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa, quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur, quae iam sunt”.

60 *Confessiones* 10,8,15: „Magna ista vis est memoriae, magna nimis, deus, penetrare anplum et infinitum: quis ad fundum eius pervenit? et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum.”

61 *Confessiones* 10,14,21: „ipsam memoriam vocantes animum [...] nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendantur, quasi traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt. ridiculum est haec illis similia putare, nec tamen sunt omni modo dissimilia.”

62 *Confessiones* 10,17,26: „Magna vis est memoriae, nescio quod horrendum, deus meus, [...] transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. [...] ut ubi te inveniam, vere bone et segura suavitas, ut ubi te inveniam? si praeter memoriam meam te

invenio, inmemor tui sum. et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?”

63 *Confessiones* 10,13,20: „ergo et meminisse me meminere, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor.”

64 *Confessiones* 10,15,23: „nomino memoriam et agnosco quod nomino. et ubi agnosco nisi in ipsa memoria? num et ipsa per imaginem suam adest ac non per se ipsam?”

65 *Confessiones* 10,16,24: „quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. cum memoriam meminere, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero meminere oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, ex qua meminere, oblivio, quam meminere.” A test és lélek viszonyáról vö. Gareth B. MATTHEWS, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca, Cornell UP, 1992, 49–51.; vö. még: KATONA Gábor, *Test és (kül)világ Szent Ágoston és Szent Tamás önismeret-elméletében = Az önismeret paradigmái*, Bp., Janus–Osiris, 2000, 47–72. Itt: 43–55.

66 Lloyd Derrida différanca-fogalmával hozza kapcsolatba az ágostoni időfelfogást: „A *différanca* Derrida változata az »idővel való számvetés« problémájára, méghozzá az örökkévalóság korlátozott ideájának hamis biztatása nélkül.” Genevieve LLOYD, *Augustine and the „Problem” of time = The Augustinian Tradition*, i. m., 39–60. Itt: 59. Azonban mindkét esetben nem veszi figyelembe azt, hogy az ágostoni dilemma egyaránt vonatkozik a distentio és intentio problémájára.

67 *Confessiones* 11,29,39: „at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui.”

68 Az Ágostonot olvasó tudósok gyakran érezték szükségét, hogy a *Vallomások* megszerkesztettségére reagáljanak, és ennek kapcsán a mű státusát hozzák szóba. Például O'Meara szerint „az ágostoni tudomány közhelye, hogy Ágoston nem volt képes megtervezni egy könyvet [...]”, amellyel ő maga is egyetért. John J. O'MEARA, *The Young Augustine*, New York, Alba House, 1965, 44.

Míg a másik oldalon a mű apológiája található, mely éppen az önéletrajzi jelleg és a teológiai eredmények együtt olvasását javasolja (mintha utóbbi mentené és magyarozná előbbi gyengeségeit). Például Henry Chadwick szerint „[h]iba volna a *Vallomásokat* úgy olvasni, mintha egyszerű önéletrajz volna a szövegtől idegen, erőltetett teológiai kitérőkkel”. Henry CHADWICK, *A korai egyház*, ford. ERTSEY Krisztina–TORNAI Szabolcs, Bp., Osiris, 1998, 206. Persze sokan olvasták életrajzként, többek között két magyar nyelvre is lefordított monográfia: Giovanni PAPINI, *Szent Ágoston*, ford. RÉVAY József, bev. VASS József, [Szentendre]: Kairosz, é. n. [1998 – az 1920-as első kiadás reprintje]; illetve Agostino TRAPÉ, *Szent Ágoston az ember, a lelképásztor, a misztikus*, Bp., Szent István Társulat, 1987. E hosszan tartó értelmezéstörténeti hagyomány méltó betetőzése Peter Brown nagyszabású monográfiája, amelyben az ír származású szerző nemcsak az Ágostont tárgyazó életrajzi narratívát festi át, hanem Ágoston korának sokféleségét és e kor változásainak többértelműségeit tölti fel léttel, színezi gazdagon: Peter BROWN, *Augustine of Hippo*, Berkeley, University of California Press, 1967. Legutóbb James J. O’Donnell kísérelte meg újraalkotni az Ágoston-narratívát. Ő három Ágostont különböztet meg: a szövegek szerzőjeként megjelenő Ágostont („textual Augustine”), a politikus, közéletben szereplő Ágostont („public Augustine”) és végül az önarcképét megalkotó Ágostont („self-presentation”). Persze az továbbra is kérdéses marad, hogy ez az út járható-e, szét lehet-e szálaszni ezen egymás ellenében dolgozó történeteket. James J. O’DONNELL, *Augustine: his time and lives = The Cambridge Companion to Augustine*, i. m., 8–25.

69 LLOYD, i. m., 59.

70 PERCZEL, i. m., 56. Perczel itt Ágoston *De trinitate* című művének egy helyét értelmezi: AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról*, ford., bev., jegyz. GÁL Ferenc, Bp., Szent István Társulat (Okkeresztény írók 10.), 1985, 50–55. (XV,5,8).

71 Ágoston és egy mai regényíró, John Updike regényeit Richard Eldridge olvasta össze: Richard ELDRIDGE, *Plights of*

Embodied Soul. Dramas of Sin and Salvation in Augustine and Updike = The Augustinian Tradition, i. m., 361–381. Nála csupán tematikus összefüggésekre irányul a figyelem. Merem remélni, hogy nálam bonyolultabb (lesz) a helyzet.

72 *Confessiones* 10,41,66: „tu es veritas super omnia praesidens. at ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium, sicut nemo vult ita falsum dicere, ut nesciat ipse, quid verum sit. itaque amisi te, quia non dignaris cum mendacio possideri.”

73 *Confessiones* 10,42,67: „mediator autem inter deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile deo, aliquid simile hominibus”. Jézus személyének értelmezése éles viták keresztútjében állt a kora kereszténység századaiban, ám itt csak utalhatunk a homoiousion–homousin–vitára, s a főszövegünkben megmarad a leegyszerűsítő megoldás. Erről vö. KATONA, i. m., 53–55.; Ghislain LAFONT, *A katolikus egyház teológiai-története*, ford. MÁRTONFFY Marcell, Bp., Atlantisz, 1998, 71–83.

74 „Az Úristen parancsot adott az embernek: » A kert minden fájáról ehetsz. De a jó és rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz.«” (Ter 2,16–17).

75 „Isten jól tudja, hogy amely napon abból esztek, szemetek felnyílik, olyanok lesztek, mint az istenek, akik ismerik a jót és a rosszat.” (Ter 3,5).

76 BOJTÁR, i. m., 59.

77 BALASSA, i. m., 70.

78 SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Harmonia caelestis = Újraértelmezések*, Bp., Krónika Nova, 2000, 189.

79 ESTERHÁZY, i. m., 639. Egy másik Szegedy-Maszák által idézett szöveghely: „Mert sokat gondolkodtam a játékról, sokat kellett arról a feszültségről, hogy a játékot mindenki komolytalannak tekinti, alsóbbrendűnek, csak játéknak, miközben nekem homlokegyenest ellenkezőek a tapasztalataim.” Uo., 612.

80 E méltán híres ágostoni közhely nyomán jegyzi meg Lafont, hogy e ponton „[h]angsúlyossá válik az egyház misztikus arculata, ami kétségkívül kiegyenlíti a kereszt-

tény társadalom intézményi oldalának túlsúlyát. Mintegy a nyugati spiritualitás forrásvidékén járunk, ahol már most együtt van a megfeszített Megváltó arcának alázatos és szeretetteljes szemlélése és a Lélekben elnyugvó passzivitás hajlama, amely nem a lemondást, hanem a szabadság transzfigurációját jelenti.” LAFONT, *i. m.*, 88.

81 SZIRÁK, *i. m.*, 96.

82 Ágoston megtérése is a látáshoz kapcsolódik, amennyiben a fény, a világosság metaforáival leírható, „a világosság illékony, de mélyreható és megkérdőjelezhetetlen tapasztalathoz kötődik” (LAFONT, *i. m.*, 90.), mindemellett nála „mindenfajta megismerés modellje a megvilágosodás: Istent olyan mértékben ismerjük meg, amilyen mértékben megvilágosodások útján megismerheti magát. Hasonlóképpen (és megfordítva), semmilyen ismeret nem nélkülözheti Isten segítségét.” (Uo., 91.)

83 BALASSA, *i. m.*, 62.

84 Jan VANSINA, *Oral Tradition as History*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985. Különösen: 3–32. A neves afrikanista vonatkozó elméletét részletesen leírja: Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1999, 49–56. Hasonló problémát taglal Paul Ricoeur *Emlékezet – felejtés – történelem* című tanulmányában: „Azt mindenesetre még tisztázni kell, hogy hogyan lehet összeegyeztetni egymással az emlékezés kontinuitását és az emlékek meghatározott lezártóságát. Talán azt mondhatnánk, hogy az emlékek olyan értelem síkon strukturálódnak és oszlanak el, amelyeket, mint valami szigeteket, szakadékok választanak el egymástól. Ezzel szemben az emlékezet képes rá, hogy törölje az időt, visszafelé menjen benne, és hogy ezt a folyamatos mozgást elvileg semmi ne szakítsa meg.” Paul RICOEUR, *Emlékezet – felejtés – történelem*, ford. RÓZSAHEGYI Edit = *Narratívák 3. A kultúra narratívái*, szerk. N. KOVÁCS Tímea, Bp., Kijarat, 1999, 54.

85 Mintha csak a Szent Athanasziosz által leírt önmagunk megírásától tartana az elbeszélő: amennyiben önmagunkat megírjuk, koherens személyiséggé válunk. („Tanúk előtt soha nem paráználkodnánk. Ha tehát leírjuk minden gondolatunkat, mintha csak el kellene egymásnak mondanunk azokat, könnyebben megtartóztatjuk magunkat a tisztátalan gondolatoktól, mert megismerve őket, szégyenkezünk miattuk. A szerzetestársunk tekintetét helyettesítse az írás: írás közben szégyenkezz, mintha valaki figyelne bennünket, megőrizhetjük magunkat a rossz gondolatoktól.” Idézi: Michel FOUCAULT, *Megírni önmagunkat*, ford. KICSÁK Lóránt = *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*, szerk. SUTYÁK Tibor, Debrecen, Latin Betűk, 2000, 331.)

86 ASSMANN, *i. m.*, 53.

87 RICOEUR, *i. m.*, 63.

88 ESTERHÁZY, *i. m.*, 331.

89 A szót nem mint a külső referenciára irányultságot fogom fel, hanem más szövegekkel való játékként, ha úgy tetszik, a különböző narratívák játékaiként.

90 BOJTÁR, *i. m.*, 57.

91 FARKAS Zsolt, *Garaczi-kommentárok*, Alföld, 1993, 7. sz., 60.

92 BOJTÁR, *i. m.*, 58.

93 Uo. Szilágyi álláspontja még ennél is radikálisabb: „Ez az Esterházy-szövegek kapcsán mindig előkerülő »vendégszöveg«-dolog körülbelül olyan, mintha valaki azt mondaná, hogy egyre több szavában ismerik föl a magyar értelmező szótár szavait”; vagy: „Olvasó vagyok, mit érdekel engem az idézet maga? Mint olvasó soha nem éreztem, hogy Esterházy-szövegekben bizonytalan talajon járnék, kénytelen lennék jelentéseket megfejteni, idézetek lelőhelye után kutakodni. [...] Röviden: örömteli és nem kénytelenségekkel teli, találó és nem kereső-kutakodó jellegű volt saját olvasói szövegben-nyelvben időzése.” Uo., 57–58.

94 BALASSA, *i. m.*, 67.