

Ismétlés vagy olvashatatlanság

Olvasási alakzatok Danilo Kiš Simon, a mágus című elbeszélésében

A hagyományos Simon-ábrázolások
és Danilo Kiš szövegének eltérései

Danilo Kiš története a Biblia Simon-történetéhez és az apokrif *Péter-akta* történetéhez kapcsolódik. Mindháromban központi motívum a Péter apostollal való összetűzés, de ezek az összetűzések nagyon is eltérő megvilágításban jelennek meg.

Az újszövetségi szöveg (*Apostolok cselekedetei* 8,9-25) Simont varázslónak nevezi, aki „ördögi tudomány” és „mesterkedések” révén ámitja Szamaria népét, ám egyetlen mágikus cselekedete sincs leírva. Péter apostollal való „összetűzése” is mindössze abból áll, hogy pénzen akarja megvásárolni a kézrátétel útján történő Szentlélek-adományozás képességét, amit az apostolok gyakorolnak. Péter azonban ezt elutasítja, hiszen úgy látja, Isten ajándéka nem pénz által, hanem csakis a hit ereje által szerezhető meg, és megtérésre szólítja fel Simont. Simon ezzel be is adja a derekát, és az érette való könyörgésre szólítja fel az apostolokat. A kanonikus bibliai szövegben tehát nem igazolja teljes mértékben azt, hogy Simont miért nevezi varázslónak; a Péter apostollal való összetűzése is pusztán annak a példázata, hogy a hit és a kegyelem nem vásárolható meg pénzen: így a bibliai Simon pusztán kalmárként jelenik meg.

Ezt a hiátust, amely Simon varázslónak nevezése és kalmárként való bemutatása között jön létre, az apokrif *Péter-akta*¹ tölti be némiképp. Eb-

¹ A *Péter-akta*, in: *Apokrif iratok - Az apostolok csodálatos cselekedetei*, ford. Adamik Tamás (et al.), Telosz Kiadó, Bp., 1996, 41-78. o.

ben az apokrif iratban Simon ténylegesen mágusként szerepel, csodákat hajt végre, és mindezeket Péterrel megmérkőzve teszi, aki azonban mindig nagyobb varázslónak bizonyul. A történet Rómában játszódik, de szerepel benne Péter elbeszélése arról, hogy miként űzte ki Simont Júdeából, aki ott közönséges csalást követett el. Elbeszélése végén Péter Simont „a Sátán mágusának” nevezi (59. o.). A római történet középpontjában Péter és csodatettei állnak, mint például az, hogy egy kutyát, majd egy csecsemőt küld Simonhoz követésébe, akik beszédre fakadnak, korholják Simont, sőt mintegy teológiai vitába keverednek vele. Péter továbbá démonokat űz el és vakok látását adja vissza, halat kelt életre a hit erejével és imái által. E csodatételek a nép megtérését és hitük erősítését szolgálják. A szöveg középpontját Simon és Péter megmérkőzése képezi a fórum nyilvánossága előtt. Simon feladata, hogy halálba bűvöljön egy embert, míg Péteré, hogy feltámassza őt. Miután ez sikerül, a szenátus egy halott tagját, az ifjú Nikostratost kell feltámasztani, ám ez Simonnak nem sikerül, csak Péternek. A *Péter-akta* befejező jelenetében kerül sor Simon felrepülésére, ám kísérlete, Péter imája-átka által, kudarcba fullad. Simon nem hal meg azonnal a zuhanás következtében, hanem Tarracinába menekítik, ahol egy Kastór nevű varázsló boncasztalán végzi. Mint láthatjuk, e szövegben Péter apostol a központi szereplő (és „fő-mágus”), Simon szerepe Jézus isteni mivoltának tagadása, amely kudarcba fullad. A bibliai és a Péter-aktabeli történetek textuálisan egy pontban kerülnek közel egymáshoz: Simont „isten erejeként” említik. Az *Apostolok cselekedeteiben* (8, 10) Simont nevezi így Szamaria népe: „Kire mindnyájan figyelték, kicsinytől nagyig, mondván: Ez az Istennek ama nagy ereje.” A *Péter-apokrif*ban viszont Simon így nevezi magát: „Én mindenesetre holnap elhagylak benneteket, ha már istentelenségetek és hitetlenségetek ilyen határtalan, felszárnyalok ahhoz az istenhez, akinek még most, gyengélkedve is ereje vagyok.” (72. o.)

A fentiekben leírt szövegekhez viszonyítva Danilo Kiš *Simon, a mágus* című elbeszélésében² a viszonyok átrendeződésének, átírásának lehetünk tanúi. Az elbeszélésben Simon tűnik fel központi szereplőként, aki immár nemcsak megvesztegető, szemfényvesztő, hanem prédikátor is, aki a Jézus halálát követően gombamód elszaporodott prédikátorok közül tűnik ki: „Azt mondják, sziporkázó szellem és kitűnő szónok volt.” (8. o.) Simon tehát egy művelt, poliglott ember („Egyaránt jól értett görögül, koptul, arámiul és héberül, ismerte a helyi tájszólásokat is, ámbár ellenségei szerint mindezeket a nyelveket idegenszerűen beszélte”), akinek személyében van azonban egyfajta „idegenszerűség”, másság. Ám ez a másság nem

² Danilo Kiš: *Simon, a mágus*, in: *A holtak enciklopédiája*, ford. Borbély János, Európa Kiadó, Bp., 1990, 7–30. o.

inherens tulajdonsága, csupán az „ellenségei” diskurzusával való viszonyban létezik, csupán egy nyelvjátékban való benne állás szempontjából válik beláthatóvá. Simon, az antitézis alakzatával élve, az apostolokkal szemben definiálja magát, és a megismerést hirdeti: „Én nem vagyok apostol, én közületek való vagyok. Ők a fejetekre teszik a kezüket, hogy beteljetek szentlélekkel; én a kezemet nyújtom, hogy fölemeljelek benneteket a porból. [...] Ők az örök üdvösséggel kecsegtetnek, én a megismerést és a pusztaságot kínálom föl.” (9. o.) Mint látjuk, ebben a részletben szövegszerűen is megjelenik az ellentételezés alakzata, hiszen Simon is úgy állítja be a saját pozícióját, mint ami az apostolok hagyományos szerepének a gyökeres ellentéte. Simon tehát mintegy nietzschei szellemben³ és retorikával ítéli el a krisztusi-apostoli ideológiát, hazugságnak titulálva a mennyek országának, a túlvilágnak, a felebaráti szeretetnek stb. az eszméjét, felmutatva az ezek mögött rejtőzködő hatalmi pozíciókat: „Ők vannak farkasoknak rendeltetve, a ti rendeltetésetek pedig az, hogy bárányok legyetek!” (16. o.), vagy: „ne paráználkodj, hogy ők téphessék le maguknak leányaitok színe-virágját!” (17. o.)

A Danilo Kiš-elbeszélés Simon-figurája eltér az előbbi két keresztény szöveg felfogásaitól, amelyek Simonban végső soron a Gonosz megtestesítőjét látják, és inkább egy gnosztikus mítoszra utal. Mégpedig Simon és Helené gnosztikus mítoszára, amelyben Simon az első isten, az Atya, társnője, Helené pedig az ő emanációja, a Gondolat. Giacomo Filoramo jegyzi meg, hogy a simoniánus rendszer, noha „nem terjed ki olyan tipikus gnosztikus témákra, mint a Demiurgosz, vagy az önmagunk megismerése, kétségkívül gnosztikus rendszer”.⁴ Ezzel szemben Kišnél hangsúlyos Simon alakjának mint a megismerés hirdetőjének a megjelenítése.

Ekkor jelenik meg a színen Péter apostol tanítványjaival, és kezdődik a Simonnal való konfrontációja. Péterék Jézus csodatételeiben látják tanításainak igazságát, amire Simon így válaszol: „Arra nézve, hogy valaki igazat beszél-e vagy sem, a csodák nem bizonyítanak semmit” (18. o.), s a csodák általi bizonyosságtevést jézusi fogásnak minősíti. Ennek ellenére azonban

³ Vö.: Nietzschénél: „Bizony, bizony, nem másvilágban és megváltó vércsöppekben, hanem a testben hisznek ők is a legerősebben, és tulajdon testük nekik a »magánvaló«. Ámde beteges dolognak tekintik azt, és szeretnének bőrükből kibújni. Ennek okáért figyelik a halál prédikátorait és prédikálnak maguk is másvilágról.” In: *Ím-ígyen szóla Zarathusztra*, ford. Wildner Ödön, Szukits Kiadó, Szeged, é. n., 34. o., vagy: „A »szeretet« tana és vallása, a túrás, a segítség, a kölcsönösség vallása, az önigenlés *elnyomása* az ilyen rétegek között: a legnagyobb érték lehet, még az uralkodó szemével nézve is, mert féken tartja a rivalitás a »ressentiment«, az irigység érzését...” In: *Az értékek átértékelése*, válogatta és ford. Romhányi Török Gábor, Holnap Kiadó, Bp., 1994, 61–62. o.

⁴ Giacomo Filoramo: *A gnoszticizmus története*, ford. Dabolán Katalin, Kairosz Kiadó, Bp., 2000, 317. o.

csodatételre szánja el magát: kijelenti, hogy felrepül az égbe. Ez egy nyilvánvalóan paradox helyzet, hiszen Simon, aki a megismerést hirdeti, csoda révén igyekszik bizonyosságot felmutatni. A szöveg elolvasásának e pontján kérdések merülnek fel, vajon feladja-e Simon az eddigi ígéhirdetését a megismerésről, vagy a kétféle megismerést (a racionális tudást és a transzcendens-misztikust) egylényegűnek tekinti? Az is lehetséges, hogy egyáltalán nem akar bizonyítani, bizonyosságot felállítani, hiszen ő maga mondja: „azt is tudom tehát, hogy a hetedik mennyországot nem érhetem el. Ámde hatot bejárok. A hetedikig úgymint csak a gondolat ér fel, mert ott merő fényesség és üdvösség minden”. (19. o.) De hogyha Simon e kijelentését úgy értjük, hogy ő tudja/ismeri saját határait (amelyek egyben az időbeliség határai is, hiszen így fejezi be fentebb idézett replikáját: „Az üdvösség pedig nem adatik meg halandó embernek”), előre tudja, hogy a csoda csak „szemfényvesztés”, tehát eleve biztos tudással rendelkezik a csoda megvalósíthatatlanságáról, akkor megszűnik a megismerés és a csoda révén történő bizonyítás ellentéte. E „csodatétel” ugyanis mintegy negatív bizonyítéka lesz Simon tanításainak: a kudarc révén „bizonyítja” önmagát. Felmerülhet a kérdés, hogy vajon Simon előre tudja-e kudarcát s tetteire már eleve mint „kamikaze-akcióra” készül-e. Ez esetben a szavai és a tettei közötti koherencia nem szűnik meg, hiszen éppen a kudarc a koherenciát megteremtő elem. Ha azonban szavait úgy értelmezzük, mint amelyek isten trónfosztását hajtják végre, helyébe pedig a gondolatot „ültetik”, akkor felrepülési kísérletét a határral, illetve a határ felszámolása révén létrejött határtalansággal való szembesítésként, szembeszegülésként foghatjuk fel. E szembeszegülési kísérlet azonban csődöt mond, Simon lezuhan, tehát beigazolódik, hogy kísérlete lehetetlen. E lehetetlenséget talán Michel Foucault gondolata árnyalhatja: „Isten halála megfosztván létezésünket a Korlátlan korlátjától egy olyan tapasztalathoz vezet el minket, ahol többé semmi sem hirdetheti a lét külsődlegességét: vagyis egy *belső* és *szuverén* tapasztalathoz. Csakhogy egy ilyen tapasztalat, amelyben Isten halála válik nyilvánvalóvá, rávilágít saját végességére – mintha ebben rejlene Isten titka és bölcsessége –, a Korlát korlátlan uralmára, a meghaladásnak erre az ürességére, ahol ez a tapasztalat érvényét veszti, és cserben hagy minket. Ebben az értelemben a *belső* tapasztalat teljes egészében a *lehetetlen* megtapasztalása (mivel tapasztalataink a lehetetlenre épülnek, a lehetetlen alkotja őket).⁵ E meglátás mintegy mozgásában, dialektikájában mutatja meg annak az űrnek, hiánynak a keletkezését-jelenlétét, amely a le-

rombolásból, áthágásból adódik. Mégpedig úgy, hogy az áthágás nem bizonyosságot nyújt, a megismerés bizonyosságát, hanem éppen az átlépés gesztusában számolja fel önnön tettének legitimitását.⁶

A viszonyok eltolódása, a textualitás előtérbe kerülése

Azonban létezhet egy más értelmezésirány is, amely szerint valamiféle törés következik be Simon szavai és tettei között. Ha ugyanis az igazságra való tekintettel nem tartja bizonyító erejűnek a csodákat, miért készül ő maga is csodát tenni? Ha a csodákat jézusi csselfogásnak minősíti, miért óhajt ő is csodák révén bizonyítani? Úgy tűnik, a Péterrel való dialógus során a szerepek valamiféleképpen felcserélődnek: Simonnak, azért, hogy bizonyító erejű legyen, át kell vennie Péterék érvelésmódját, bizonyítási módszereit. Vagy másképp fogalmazva: a Péterrel való dialógusban Simon nem képes egy másmilyen, úgymond „metadiskurzust” létrehozni a meggyőzés érdekében, csupán úgy tud rámutatni Péter diskurzusának vakfoltjaira, ha egyben a sajátjait is felfedi. A szöveg értelmezésére vonatkoztatva e dialektika egy olyan vakság beíródásának a mozgása, amely az értelmezést „a hiba lehetőségeként” (Paul de Man) tételezi, s e hiba nem a módszer deficitje, jóval inkább „az irodalmi nyelv retorikus természetének szükségszerű folyománya”.⁷ Simon kénytelen önnön diskurzusának egységét megbontani, és mintegy önnön tettehez is ironikusan viszonyulni: „Nem könnyű ez, fiam! [Válaszol az egyik gúnyolódónak.] A föld minden testet magához vonz, még a könnyű tollpíhét is, hát még az ilyen negyvenokkányi emberroncsot, amilyen én vagyok.” (20) Simon lezuhanása, testének szétroncsolódása nemcsak a diskurzusában létrejött hiátust, „üres jelölőt” mutatja fel, hanem azt is, hogy ez nem vezet a bizonyosság létrejöttéhez, a diskurzus ilyen befagyasztásához. Paul de Mannal szólva: „Az önpusztítás és önmagunk megújításának dialektikája [...] vég nélküli folyamat, amely nem vezet semmiféle szintézishez.”⁸

⁶ Vö.: Foucault egy másik gondolatával: „A kétségbe vonás nem a gondolkodásnak arra irányuló erőfeszítése, hogy létezéseket vagy értékeket tagadjon meg, a kétségbe vonás az a mozzanat, amelynek révén ezeket a létezéseket és értékeket visszavezetjük korlátaikra és ezáltal magára a Korlátra, ahol az ontologikus döntés beteljesedik: a kétségbe vonás azt jelenti, hogy elmegyünk az üres belsőig, ahol a lét beleütközik tulajdon korlátaiba, és ahol a korlát határozza meg a létet. Itt, a túllépett korlátokon visszhangzik a kétségbe vonás igen-je, amely válasz nélkül hagyja a nietzschei számár IÁ-ját.” I. m. 13. o.

⁷ Paul de Man: „A vakság retorikája: Jacques Derrida Rousseau-olvasata”, ford. Török Attila, in: *Helikon* 1994/1-2., 139. o.

⁸ Paul de Man: *A temporalitás retorikája*, ford. Beck András, in: (Thomka Beáta szerk.) *Az irodalom elméletei I.* Jelenkor Kiadó, Pécs, 1996, 49. o. Az idézett helyen Paul de Man Peter Szondira utal, aki, Baudelaire-re hivatkozva, az *ironikus* szellem fő jellemvonását az önpusztítás és az önmegújítás vég nélküli dialektikájában véli felfedezni.

Textuális értelemben ez a szövegben előforduló diskurzusok igazságértékének az eldönthetlenségéhez, lezárhatatlanságához vezet, ugyanis ezt az igazságértékeket nem lehet egyszerűen csak a csoda - szemfényvesztés ellentétpárjára vonatkoztatni. Ugyanakkor az irónia nem jelölheti a diskurzus megállítást, felfüggesztését, még akkor sem, ha Simon diskurzusának ironikusságát önreflexív aktusként gondoljuk el, és ezáltal az irónia fogalmának a meghatározására törekszünk, nem véve figyelembe Simon bukását. E bukással azonban egy törésvonal jön létre a szövegben (és értelmezésében), amely az iróniát „a megértés iróniájává” változtatja át.⁹

Péter apostol csupán egyetlen csodában hisz, a keresztény hit, Jézus csodájában, és bár egy pillanatra meginog, az ima ereje által az ő „hite” is újraépül (ez a mozzanat a *Péter-apokrif*ban is megtalálható). Csakhogy ezt az újraépült hitet úgy olvassuk, mint amiben már benne foglaltatik a viszonylagosság kételye, az a kétely, hogy „a keresztény hit igazsága csupán egyik igazsága ennek a világnak” (22. o.). Tehát a péteri pozíció is viszonylagosan értelmezhető. Nem is beszélve arról, hogy Simon és Péter pozícióinak viszonya maga is kérdésessé válik, hiszen e viszony nem nevezhető egyértelműen ellentétesnek. Kettejük viszonyát úgy is értelmezhetjük, mint két olyan, önmagában is teljes rendszer egymás mellett állását, amelyeket egy titokzatos tehetlenségi erő, talán a „megszokás” kényszere folytán mégiscsak egymásra vonatkoztatunk. Azaz lehetséges, hogy kettejük között viszony szempontjából nem beszélhetünk dialógusról, hanem egymás melletti el-beszélésről, és csak a diskurzusok nyelvi kényszere (tradíciója?) okán kerül sor a próbatételre. Így tehát a jelen értelmezés is a *hibának* egy olyan pályáján mozogna, amely eleve adatként kezeli azt az értelmezést, hogy a különböző pozíciókat, a különböző szövegeket csak egymás viszonylatában bírhatjuk szóra.

Ennél még eldönthetlenebb az isteni szólam bevonása, amely kiemelkedő diskurzív pozícióként jelenik meg a szövegben: ezt a kiemelkedő szerepet az is alátámasztja, hogy Péter és Isten dialógusa héber nyelven folyik. Ám ugyanakkor lehetetlen nem észrevenni, a zárójelben levő narrátori magyarázat - „(mert a szentek között, természetesen, ez a nyelv járta, de azért is, hogy a sokaság ne értse)” (23. o.) - ironikus aktusának viszonylagosító erejét. Így tehát ez az „isteni szólam” nem tekinthető kiemelkedő szöveghelynek, amely bárminemű referenciával bírna a jelölés folyamatában. Így felszámolódik az isteni hang e szólamának abbéli totalizációs kísérlete, hogy magába szippantson minden alternatívát: „én engedtem meg, hogy megkísértse csodatételeivel a keresztény lelkeket, s éppen meg-

⁹ Vö.: Paul de Man: *Az irónia fogalma*, in: *Esztétikai ideológia*, ford. Katona Gábor, Janus/Osiris Kiadó, 2000, 180. o.

mutassam nekik, hogy nincsenek csodák, és nincs hatalom az én hatalmam nélkül”. (24. o.) Márpedig az a megállapítás, hogy az isteni hang viszonylagossá válik, egyben annak lehetőségét is felszámolja, hogy meta-textuálisan olvassuk e szöveget. Jóval inkább arra hívja fel a figyelmet, hogy nyelvi, jelölési elemeknek fogjuk fel e jeleneteket (a „felrepülés” mozzanatával együtt). Úgy tűnik tehát, hogy ez az „isteni szólam” nem a hagyományos értelemben vett *deus ex machina*ként szerepel, nem ez okozza önmagában Simon bukását.

Simon bukása mint az olvasás allegóriája

Ezen a ponton felmerülhet egy kétely: vajon Simon bukása nem értelmezhető-e a szöveg (és olvasásának az) allegóriájaként¹⁰, amely az önmagától való eltávolodásban igyekszik jelentéssé válni, ám épp ezáltal lepleződik le egy új a jelölés folyamatában? Másképpen fogalmazva: Simon metamorfózisa (metaforikusan: „madárrá válása”) és kudarc olvasható-e úgy, mint a nyelv figurativitásának csődje, amely épp e törés tematizálása, a hiátusra való rámutatás révén válik produktívá a jelölés (mint *iterabilitás*¹¹) tekintetében? E kételyek e helyütt csupán kérdésként fogalmazódnak meg.

Simon bukása nem jelenti a szöveg végét, ugyanis most következik a második változat, amely megint csak nem nevezhető végsőnek, hiszen úgy tűnik, e változatok potenciálisan végtelen láncolatot alkotnak, mert Simon bukása sem tekinthető olyan pontnak, amely lezárná e végtelen gyűrűződést, anélkül, hogy meg ne sértené „logikáját”. E változat ironikusan viszonyul az előbbihez, kibillentti azt az önmagával való azonosság illúziójából, felszámolja a tragikum lehetőségét (ugyanis egy ciklikus-repetitív időbeliségben nincs helye a tragikumnak, legalábbis a hagyományos értelmezésben), mintegy megfelelvén az irónia De Man-i fogalmának, mely szerint: „az irónia a cselekvések és tudatállapotok végtelen sorát hozza létre, [...] nem ideiglenes, hanem repetitív, az önmagát gerjesztő tudatmozgás ismétlődése”.¹² E változat a szöveg olvasásának mindenfajta lezárási kísérletével való szembeszegülésként is értelmezhető.

E második, rövidebb változatban is megjelenik a Simon és Péter közötti konfliktus, a kettőjük között folyó teológiai vita testről és lélekről, jóról és rosszról stb. Simon kétségbe vonja az erkölcs isteni eredetét: „A tett nem önmagában jó vagy rossz. Az erkölcs az embertől, nem Istentől ered.”

¹⁰ Az allegória De Man-i felfogásában, mely szerint: „az allegória mindenekelőtt a saját eredetétől való eltávolodást jelöli, s lemondva az időbeli egybeesés nosztalgikus vágyáról, nyelvét eme időbeli különbség révén kiletkező üres térben teremti meg”. I. m. 31. o.

¹¹ Jacques Derrida fogalma, vö.: „Signature, événement, contexte”, in: *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, 375. o.

¹² I. m. 49. o.

(27. o.) Az első részhez viszonyítva jelentős eltolódást figyelhetünk meg, hiszen itt Péter jelenti ki, hogy „A csodák azoknak szolgálnak bizonyosságul, akik még kételkednek.” (27. o.) Mégis Simon vállalja a csodatételt, ezúttal a földet, „minden Illúziók legnagyobbikát” hívja ki maga ellen, élve eltemetkezik, és harmadnapon – nem támad fel. Ez a változat inkább a jézusi feltámadás-történet kiforgatásaként értelmezhető. (Ahogy valamivel előbb Simon kérdése: „Vajon a ti Istenetek helyre tudja-e hozni, ha egy szűzben kár esett?” Mária szüzességi mítoszának kiforgatásaként is érthető.)

Felmerülhet a kérdés, hogy a szövegváltozatok közötti módosulások, átalakulások a jelentésképzőek vagy pedig maga az a, különbségeket és hasonlóságokat egyaránt felvonultató, tükörszerű játék, amely a két változat viszonyában, egymást olvasásában fennáll. Ez a tükrös játék az olvasás (és az olvasás mint intertextualitás) allegóriájának is tekinthető, sőt Paul de Man szerint még tágabban is értelmezhető: „A tükör-mozzanat [egy nyelvi struktúra manifesztációja a referens szintjén], amely minden megértésnek része, felfedi azt a tropologikus struktúrát, amely minden megismerésben működik, beleértve az én megismerését.”¹³ Ez a tükrös játék tehát nemcsak az elbeszéltnak, a történetnek, hanem magának az elbeszélésnek az identitását is felszámolja, és egyben az értelmezés folyamatát is megkérdőjelezi.

Ha a viszonyoknak ezt a szétfolyását, körvonalazhatatlanságát, időbeliségük furcsa átalakulását, a felcserélhetőségek e játékát vesszük figyelembe, beigazolódhat a fentiekben említett gyanú, hogy itt nem egyszerűen a megismerés (*erkennen*) műveletéről¹⁴ van szó, hanem nyelvi jelenségek mozgásáról (hasonlóan ahhoz, hogy egy tükrös játékban sem állíthatunk fel tiszta idősort). Simon bizonyoságtévése a csoda révén maga is nyelvi aktus, amely a nyelvjáték szabályain áll vagy bukik (bár ennek a szereplő, úgy tűnik, nincs tudatában).¹⁵

Az ég és a föld, amelyeket Simon mágus maga ellen hív ki, valóban „Illúziók”, azaz metaforák, amelyek nem felelnek meg a dolgoknak és azok

¹³ Paul de Man: „Az önéletrajz mint arcrongálás”, ford. Fogarasi György, in: *Pompeji*, 1997/2-3., 96. o.

¹⁴ L. Paul de Man: „Valamit megismerni (*erkennen*) tranzitív művelet, mely feltételezi a megismerendő létező előzetes létezését, és a tulajdonságok révén történő megismerés képességét állítja.” *A meggyőzés retorikája (Nietzsche)*, in: uő: *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György, Ictus Kiadó, Szeged, 1999, 166. o.

¹⁵ Az a kérdés, hogy Simon kételye a fennálló renddel (ti. Péterék diskurzusával és retorikájával) szemben mennyiben nyelvi és tudatos, kissé messzire vezetne. E kérdéshez vö.: pl. Ludwig Wittgenstein *A bizonyosságról* című művének 458. paragrafusát: „Bizonyos okokból kételkedik az ember. Arról van szó: hogyan vezetjük be a kételyt a nyelvjátékba”, ford. Neumer Katalin.

lényegének.¹⁶ A velük való szembeszegülés egy olyan nyelvi aktus, amely a megfordítás, kibillentés révén próbálja leépíteni e metaforikus építményt. Simon kudarca úgy is felfogható, hogy a metaforáktól egyszerű ugrással nem juthatunk el az „igazságok” birodalmába, a figuráció játéka nem ugorható át, vagyis a referencia, pontosabban a nyelv referenciális funkciója önkényesen nem hagyható el.¹⁷ Vajon milyen következményei lehetnek e felismerésnek az olvasásra vonatkozóan? Vajon az olvasás diskurzusa a megismerés konstatív nyelvétől a tételezés performatív nyelve felé vezető úton érhető-e inkább tetten?

Eddig nem került még szóba Zsófiának, Simon hűséges markotányosnőjének az alakja. Ő az, aki gondot visel Simonra, és annak bukásaiban „az ő tanításának igazát” látja. Zsófia, a Hűséges, voltaképpen Simon alakjának megkettőződéseként is érthető (hasonlóan a gnosztikus mítoszbeli androgün-jelleghez), hiszen ő „a bukott angyal” (17. o.), az egyedüli, aki a simoni bukásban a bizonyosságot fel tudja fedezni, ha csak negatívan is. Sőt egy más, intertextuális olvasatban is Simon megkettőződéseként olvasható, hiszen az apokrifben Simon nevezi magát hűségesnek, Helytállónak.¹⁸ Itt megjegyezhetjük azt is, hogy Péter apostolt Simon Péternek hívták, így nevezik abban az újszövetségi jelenetben is, amelyben Jézus rátestálja a mennyek országának kulcsait [Máté 16, 13-20]. Gyaníthatóan más értelmezéshorizontok is megnyílnának, ha Simon és Péter novellabeli alakjait egybeolvasnánk Máté evangéliumának e részei alapján; például ha azzal játszadoznánk el, hogy az egész elbeszélést valamiféle „belső beszédként”, képzelgésként, hallucinatórikus mozgásként fognánk fel. Egy további olvasási lehetőség számára felmerülhet az a kérdés is, hogy vajon Zsófia beteljesítést jelent-e, a hetedik mennyország elérését, vagy pedig inkább szupplementumként kéne felfognunk, amely, mint késleltetett jelenlét, „az eredendő hiány miatt lehetséges”.¹⁹ Úgy tűnik, Zsófia alakja egy, a szövegbe beleírt olvasói pozícióként is érthető, hiszen sajátos viszonyt létesít a történetekkel, az ő alakja a Simon és Péter közötti viszony továbbvitelének tekinthető. Ám ez az olvasói pozíció maga is problematikus, mert olyan nyelvi aktus által jelenti ki a maga igazságát, amely elrejti önnön aktus vol-

¹⁶ Vö.: Friedrich Nietzsche: „A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról”: „Úgy hisszük, hogy magukról a dolgokról tudunk valamit, amikor fákról, színekről, hóról és virágokról beszélünk, pedig semmi egyebünk nincs, mint a dolgok metaforái, amelyek azok eredendő lényegének a legkevésbé sem felelnek meg.” Ford. Tatár Sándor, in: *Athenaeum*, 1992/3., 6. o.

¹⁷ Erről a nehézségről beszél Paul de Man is: „a dekonstrukció szükségszerűen referenciális módban mondja ki a referálás téves voltát.” I. m. 171. o.

¹⁸ Vö.: *Péter-akta*, i. m. 72. o.

¹⁹ Jonathan Culler: *Dekonstrukció: elmélet és kritika a strukturalizmus után*, ford. Módos Magdolna, Osiris-Gondolat Kiadó, Bp., 1997, 146. o.

tát. Ítélete voltaképpen Simon téziseinek az ismétlése, s nem bír semmilyen referenciával vagy ontológiai státussal. Zsófia alakja az olvasás allegóriájának is tekinthető, amennyiben mindig már meglévő jelek ismétléseként tétéleződik: „Ez a lélek, miként egyik edényből a másikba, századokon át vándorolt egyik testből a másikba, s öltötte fel hol ennek, hol annak a képét.” (17. o.) Ez az edénymetaphora azt jelentheti, hogy a „bölcesség” (ami Zsófia nevében rejlik), miként az olvasás is, nyelvi alakzat, amelynek nincs önmagában vett léte, hiszen materializációk függvénye, következésképpen csak egy adott viszonyrendszerben, az elkülönöződés mozgásterében gondolható el.

Az ismétlés, a nyelvi jelek eme olvasásbeli ismétlődése, miként Paul de Man is figyelmeztet rá, „időbeli esemény, szekvenciálisan elbeszélhető, ám amit elbeszél, az pusztán alakzat”.²⁰ Azonban az alakzatok időbelisége, „az, amit időnek nevezünk, nem más, mint az igazság képtelensége arra, hogy egybeessen önmagával”.²¹

Vajon az olvasás is csupán egy olyan tétélezés alakzatával írható le, amely az olvashatatlanság szüntelen ismétlésére kényszerül, annak érdekében, hogy fenntartsa önnön körforgását, örvénylését? Másképp feltéve a kérdést: az önmagát sosem érintő, az önmaga elől mindig elillanó nyelv miként képes olyan mintázatot hagyni, amely *szövegeket* létesít, éppen azáltal, hogy mindig meg is szakítja ezt a létesülést?

²⁰ Paul de Man: *A trópusok retorikája (Nietzsche)*, in: *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György, Ictus Kiadó, Szeged, 1999, 159. o.

²¹ Paul de Man: *Olvasás (Proust)*, ford. Fogarasi György, uo. 109. o.