

Blaszfémiák áthallása.

Az átok-ima hagyománya *Jób könyvétől* a *Jézus menyasszonyáig*

A blaszfémia a βλάπτω (blaptó: akadályoz, gátol, megtéveszt, sért, akaratlagosan rosszat tesz) és a φημί (phémi: kimond, beszél, szól, hírül ad) igékből képzett névszói szóösszetétel. Szó szerint baljóslatú mondásként vagy a zsidó-keresztény hagyományban Istenkáromlásként fordíthatjuk a görög kifejezés. A blaszfémia ellentéte a εὐλογία (eulogia), amelyet a latin nyelvű tükörfordítás a benedictio (áldás) szóval ad vissza. Ha valaki *jót mond* valakire vagy valamire, azzal mintegy elővételezve-részesítve a kívánt jóban, *megáldja*. Így juthatunk el az áldás-átok ellentétpárhoz, amely utóbbi akkor jelent blaszfémiát, ha szakrális valóságra utal.

A két megnyilatkozásmód közötti szoros, tapasztalati összefüggést jól mutatja a latin *sacer* melléknév is, amely egyszerre jelent áldottat és átkozottat. A héber בָּרַךְ (bárák) ige Jób könyvének keretelbeszélésében három alkalommal is feltűnik.¹ Alapjelentésében a térdelés mozdulata fejeződik ki, amely a piél igetörzsben már az ehhez társuló emberi magatartást jelenti: áld, magasztal, dicsér. Jób könyvének három, szóban forgó versében azonban egyértelműen kiderül a szöveggörnyezetből, hogy az áldó cselekvés a legkevésbé sem eulógia, sokkal inkább eufémizmus, amely jelen esetben átkot, szidalmat, gyalázkodást takar JHWH személyére vonatkozóan. Hogyan válik az eulogikus beszédaktus blaszfémikussá? A túlzás eufemisztikus alakzatán keresztül. Ahogy a Dekalógus második parancsát követve a választott nép tagjai az Adonáj (Úr) kifejezéssel helyettesítették Isten nevét, úgy itt is helyettesítést alkalmaznak, nem függetlenül éppen a második parancsolat szellemétől.

Jób azért imádkozik, hogy ha fiai esetleg szívükben „áldották” (1,5), azaz átkozták az Urat, engesztelésül fogadja el a Magasságbeli az értük bemutatott egészen eléggő áldozatot. Az áldás, amely az áldásnak mondott átokra adott gyógyír, kétszeres helyettesítést jelöl tehát: egyet az elbeszél cselekvés (helyettesítő áldozat) és egyet az elbeszélő nyelv (áldásnak mondott átok) szintjén. A keretelbeszélésben előbb a sátán (1,7), majd Jób felesége is (2,9) azt feltételezi, hogy Jób „áldani” fogja nyomorúságában az Urat, de a bibliai hős ellenáll. Később azonban az élet megtagadásával (3,1.24–25) vagy az elviselhetetlen szenvedés felrovásakor (7,11–21), Isten igazságtalannak bélyegzésekor (19,6–12) Jób imája az Ószövetség perspektívájában mégis blaszfémia lesz.² Ugyan a

¹ Jób 1, 5.11; 2,9

felfokozott szenvedésre Isten büntető átkaként tekintő Jób hűséges marad a hitben, de nem tudja megóvni száját a Szentet sértő szavaktól. A zsidó-keresztény kultúrában azért válhat műfajteremtővé Jób blaszfémiaja, mert a Szentírás igazai közül egyedül birto-
kolja ezt az imádságos beszédmódot, amely Istent imálandóként elfogadva egyúttal hibáztatja és káromolja is az Urat. Az imádságnak és a káromlásnak ez a páratlan talál-
kozása avatja Jób perszonális elbeszélésévé ezeket a bibliai verseket. Ez a feszültséggel
terhelt kettősség fejeződik ki motivikus szinten abban, hogy az Úr udvartartásában jelen
van a Sátán, aki rosszindulatúan vádolja az igazakat Isten színe előtt. Az elbeszélő nyelv
szintjén pedig a már említett helyettesítésben táruul fel ugyanez a feszültség. A ברך (brk)
radikálisokkal kifejezett imádkozni ige piél alakja grammatikailag a cselekvés intenzi-
tását fejezi ki a megidézett jóbi versekben. Ez az alaktani *fokozás* képezi az alapját
annak a jelentéstani *enyhítésnek*, amely az adott szövegkörnyezetben létrehozza az eu-
femizmus névátvitelét, az áldást (eulogia) a káromlás (blaszfémia) helyén. Így a héber
nyelv(tan) két különböző szintjén megvalósuló ellentét a túlzó fokozás és a megszépítő
enyhítés között ugyanannak a jelenségnek a *feszültségéről* tanuskodik, amelyre a szöveg
más szintjein már utaltunk. De mi indokolhatja ezt a feszültséget?

Az eufemizmus alkotóerővel járul hozzá a nyelvi tagadás alapvető jelenségéhez, a
tabuhoz. Ahhoz, hogy a tabu tartalmát tabuként érthessük, szükségünk van az elkerülés
eufemizmusban adódó alakzatára. Elkerülésről kell beszélnünk, hiszen az eufemizmus,
az irónia alakzatához hasonlóan, az eufemisztikus kifejezést értő számára világosan
megmutatja az elkerülendőt mint elkerültet, miközben a helyettesítés által el is leplezi
a felfedhetetlent. Ezért, aki egy (nyelvi) cselekvést blaszfémiaiként értekel, vágyik az
eufemizmusra. Ennek a vágnak az első terméke lesz a „blaszfémia” kifejezés, amely
maga is arra szolgál, hogy a befogadott (nyelvi) esemény anélkül legyen szóba hozható,
hogy ismételn kellene a blaszfémia tárgyát. Aki pedig az eufemizmust bármilyen cse-
kély mértékben is, de megérti, gyanakvással tekint az eufemisztikus megnyilatkozásra
és arra törekszik, hogy az elleplezés mögé látva, ki tudja iktatni az eufémiát, eljutva
a blaszfémia valódi tárgyához. A két ellentétes fogalom egymásra hangoltságának a mi-
nőségét az aktuális jelentések között érzékelt különbség mértéke határozza meg. Ha az
eufemisztikus és a blaszfémikus kifejezés jelentései között szélsőséges ellentétet érzékel
a befogadó, vélhetően iróniaként értékeli majd az eufemizmust. Ezért lehet Jób törté-
netében a káromlás blaszfémiajára az áldás eulogikus kifejezésével tett utalást ironi-
kusan érteni. A megrendültség vallásos tapasztalatát minél inkább felváltja a gyanakvás
kritikája, annál jellemzőbb lehet az eufemizmus ironikus olvasata. A dolgozat célkitű-
zése az, hogy a blaszfémia biblikus jelentése mellett olyan további szépirodalmi

² A zsidóság számára JHWH nevének vagy kultuszának direkt, verbális megsértése mellett blasz-
fémiaának számított a gesztusokkal történő vétkek bizonyos fajtája (Szám 15,30) és az is, amikor
valaki a JHWH-t egyedül megillető jogot/címet/hatalmat magának tulajdonította. Ezért lehetett
Jézus perében is a döntő vád a blaszfémia. (Mt 26,64–66)

példákat vizsgáljon meg Hajnóczy Péter prózájáig bezárólag, amelyek hagyományképző adalékkal variálták ezt az archaikus jelenséget.

A hellén kultúra egyszerre támogatta az istenekbe vetett hit révén a blaszfémiák eufemisztikus és a gyanakvó gondolkodás révén a tabu iróniával történő kikezdését. Goethe 1774-es *Prométheusz* című verse sok szempontból ötvözi ezt a görög felfogást a zsidó-keresztény hagyomány megidézett elemeivel. Ezért is lehet ez a vers a blaszfémia európai hagyományának kitüntetett példája. Zeusz és a kultúrhérosz Prométheusz konfliktusa az ember teremtése és élete körül pattant ki. Az ember teremtéséért felelős Prométheusz maga is isten ezért az Olümposz isteneit gúnyoló és számon kérő szavai saját nézőpontjából aligha nevezhetőek blaszfémnek. Az istenségében egyenrangúnak előbb le kell mondania egyenrangúságáról, hogy szavai blaszfémiaként hathassanak önmaga előtt is. A harmadik strófa kezdetén éppen ezt teszi meg:

Nincs a világon semmi silányabb,
miként ti, istenek.
Áldozatokból
tengtek nyomorultul
s lanyha imákból
híztok ti dicsőre.³

Kosztolányi fordítása hüen adja vissza az eredeti szövegrészlet többes szám második személyű alakjainak kétszeres jelenlétét, amely a titán által megszólított istenek eltávolítását hangsúlyozza. A távolban lévő istenek megsértése így válhat az emberek között a Földön élő Prométheusz szájából káromlás. Az önmagát strófáról strófára az emberi világhoz közelítő isten egyre intenzívebb támadásnak teszi ki Zeust és isteneit, mígnem a hatodik versszakról ezt olvashatjuk:

Téged tiszteljelek? Miért?
Oltottad-e kínom, a görcsöt apasztva
hogya lerogytam?
Vagy könnyeimet tán csillapítottad,
hogya elaléltam?

[...]

Azt hitted tán, hogy
meggyűlölöm az életet érted

³ Johann Wolfgang von GOETHE: *Prométheusz = Versei*. (Ford. KOSZTOLÁNYI Dezső) Budapest, Európa Könyvkiadó (*Lyra mundi* sorozat), 1972. 204.

[...]

Most itt ülök, Embert teremtek
ennen-képemre,
hozzám hasonló emberi fajtát,
hogy sírjon, örüljön,
csóktól tüzesedjék és sanyarogjon
s téged ne becsüljön,
mint én!⁴

A retorikai kérdésekben kiélezett tiszteletmegvonást a részvét és az irgalom hiánya alapozza meg. Prométheuszt a szenvedés idején ugyanúgy magára hagyta Zeusz, ahogy JHWH Jóbót. A továbbiakban viszont arról olvashattunk, hogy Jóbhoz képest a Titán az élet elutasítása helyett az emberi élet teremtése mellett mélyebben köteleződik el. Életigenlését azonban a mitológiai hagyomány tanúsága szerint a jámborság helyett éppen a Főistennel való vetélkedése motiválja. Saját képére formált teremtésének elbeszélte cselekvése így válhat a vers zárásában a legélesebb blaszfémiává: Prométheusz nemcsak az élet ajándékozását vindikálja magának, de az embereket Zeusz és az áldozatra áhítózó többi isten tisztelete ellen hangolja. A teremtésében megsokszorozódó blaszfémia Prométheusz igazi, lázadó alkotása. Goethe versét nehézség nélkül olvashatta bárki saját, újkori vallásának kritikus allegóriájaként.

Vörösmarty Goethe *Prométheusz*ának megjelenése után mintegy hetven évvel közli *A szent ember* című kisepikai alkotását.⁵ Az átkot áldásként mondó remete történetét Vörösmarty mellett más magyar szerzők is elbeszélték, de a blaszfemikus megnyilatkozásban rejülő nyelvkritikai lehetőségek új szempontját ő bontotta ki a legteljesebb formában. A háromrészes elbeszélő költemény első részében lassan, késleltetve tárul fel a kies környezet és a szent életű remete idilljét feszültséggel átítató Istenkáromlás ténye. Arról olvashatunk, hogy a remete elfelejtette a nyelvet (használni), már csak imádkozni tud, imája azonban „*vad, kegyetlen*”.⁶ A táj és a természeti elemek megszemélyesítésében gazdag költemény elbeszélője egyszerre lát(tat)ja feddhetetlennek a remetét és borzasztónak imáját: „*Legyen átkozott az Isten!*” Amikor a vihar elől a szigetre menekülő Gerő püspök áldóra javítja az átok-szövegű imát, a vihar elülését a haragvó Isten megbéküléseként értékeli a püspök kísérete és maga az elbeszélő is.⁷ Az újonnan megtanult imaszöveg elfelejtése a harmadik egység váratlan fordulatához vezet.

⁴ I. m. 205–206.

⁵ VÖRÖSMARTY Mihály: *A szent ember = Összes versei*. Budapest, Franklin Társulat, é. n. 291–296.

⁶ I. m. 292.

⁷ I. m. 294.

A remete a távolodó püspöki hajó után ered és futása során a költemény a tengerbenyúló partrészt földnyelvként aposztrofálja, amelyen túlfutva a tenger felszínén járó remete utolérheti a püspököt és kíséretét. A tengerbe nyelvként belenyúló szigettrész metaforája az azt elhagyó remete történetében utat nyit a metanyelvi értelmezés számára. Gerő püspök felismeri, hogy a nyelvileg üdvös forma helyett a szív töredelme elsőbbséget élvez, akár teljes mértékben felülírva a szavak szigeten kívüli jelentését. Ezért „áldását adva” a remete átkára egyúttal azt is elismeri, hogy a kommunikáció és a nyelvi forma szétválaszthatóak. Az áldás és az átok jelentéseinek ez a felcserélhetősége másként vezet el a Jób kapcsán már tárgyalt azonossághoz: itt az áldás nem eufemisztikus, hanem reális alternatívája az átoknak, ennyiben a biblikus szemlélet helyett Vörösmarty alkotása közelebb áll a *sacer* archaikus latin szavának kétértelműségéhez.

Vörösmartyt és Knut Hamsunt is konkrét utalással idézi meg Hajnóczy Péter prózája.⁸ A *Jézus menyasszonya* prózaciklus ötödik írásában, az *Ősztönző* elemben szerepeltetett szerző és regénye az *Éhség* a ciklust záró kisregény olvasásakor is figyelemre tart számot. A *Jézus menyasszonya* kisregény névtelen főhősének alkoholos álmában ugyanis egy olyan blaszfém imát olvashatunk,⁹ amely az eddig tárgyalt irodalmi tradíció legközelebbi állomásaként az *Éhség* káromló imájához is csatlakozik.¹⁰ A két imaszöveg összevetésének az alapját itt is az áldás és az átok feszültsége teremti meg. Mind a két szövegegység lehatárolhatóvá válik az őket övező regényszövegtől. Az *Éhség* magyar fordításában a „*Csend*.” tömondat ismétlése képez keretet, a *Jézus menyasszonya* szövegében pedig az „álom” kifejezés kétszeres szerepeltetése lát el hasonló funkciót.

Az ilyen módon kiemelt szövegegységekben az ima műfaji megjelölését Isten megszólítása, az imádság európai retorikai hagyományának megidézése valamint a megnyilatkozók határhelyzetben (éhség, illetve részeg álom) léte indokolja. Istent egyes szám második személyben szólítja meg az *Éhség* és a *Jézus menyasszonya* hőse is, de a két szöveg közül csak Hajnóczy teszi ezt a közvetlen megnevezés útján: „*Istenem*”, „*Uram*”. Az egyes szám második személyű névmás használata mellett mind a két szöveg él a metaforikus megnevezés helyettesítő lehetőségével. A helyettesítés, Jób könyvének eufemisztikus törekvésével ellentétben, mind a két szövegben blaszfemikus. Az *Éhség* imájában az egek szent Baaljaként és gyilkos fogú Apiszként találkozzunk Istennel. Előbbi a szíriai főistenség, akinek szent állata a bika, de az úr jelentésű

⁸ Vörösmartyé: HAJNÓCZY Péter: *A halál kilovagolt Perziából*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1979. 125. Hamsun az *Éhség* című munkájával itt szerepel: HAJNÓCZY Péter: *Ősztönző elem = Jézus menyasszonya*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1981. 29.

⁹ HAJNÓCZY Péter: *Jézus menyasszonya = Jézus menyasszonya*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1981. 135–136.

¹⁰ Knut HAMSUN: *Az éhség*. (Ford. HEGEDŰS Géza.) Budapest, Európa Könyvkiadó, 1965. 101–102. A *Sult* magyar fordítása ugyan meglehetősen szabad átírása az eredeti norvég szövegnek, azonban Hajnóczy minden jel szerint csak ezt a szöveget ismerhette.

név a kánaánita vallásban annak a Baal-Zebubnak (a legyek ura) is sajátja, akivel a Hajnóczy számára is fontos irodalmi tradíció az ördögöt is összefüggésbe hozta.¹¹ Utóbbi megnevezés az egyiptomi mitológia szent bikáját jelöli, Apisz fekete testű termékenységitenként az életért és a jólétért felelt Egyiptomban. Az *Éhség*ben a keresztény Isten ápiszi megnevezése Goethe *Prométheuszának* szemrehányását idézi fel, az önmaga jólétében dúskáló istenképzet az éhségtől nyomorgó ember előtt az igazságtalanság szimbóluma.

A *Jézus menyasszonya* imájában Istennek két metaforikus neve szerepel: a mocskos szemétláda és a fekete kecske. A „mocskos” jelző az ima kezdetén álló, olajfoltos Duna asszociációját fűzi egybe a „szemétláda” blaszfém metaforájával, amely mintegy a beszélő ironikus-haragvó káromlását hivatott elnyelni. Az emberi tevékenység végtermékeinek ideiglenes tárolóeszköze kapcsolatba hozható az emberi fekália elnyelésére hivatott WC-vel, amelyet nemcsak ennek a szövegegységének a végén találunk meg, hanem az *Ösztönző elem* novellájában is, amely korábban az *Éhség* intertextusához vezetett minket. A „fekete kecske” képe a jelző színvilágán keresztül Apisz kultuszához, a jelzett szó zoomorf metaforáján keresztül pedig a *pharmakhosz* szimbólumához vezet el. Ez utóbbi egyszerre utalhat minket a *bűnbak* rituális helyettesítőjéhez és ekként a Hajnóczy szövegben Istent a bűneinkért leölendő állatnak titulálja. Illetve a görög szó kettős jelentésű igei eredetéhez (φαρμακεύω) is eljuthatunk, amely *gyógyító* tevékenységként a hőst gyötrő alkoholizmusra pozitív válasszal szolgáltató Isten képét, *mérgező* tevékenységként pedig az alkohol szenvedést okozó, mérgeg-istenét tárja elénk.¹² A *sacer*hoz hasonlóan egyszerre pozitív és negatív jelentésű kecske szimbólum így Isten megnevezéseként a blaszfém imádság sokrétű hagyományára épülve válhat Jób áldó átkának egyedi folytatásává.

A vizsgált szövegek a blaszfémikus ima variánsaiként a jellegzetes eltérések mellett mindenhol feltűnt a helyettesítés dinamikája. Hol a metaforák vagy a szereplői dikció, hol az elbeszélés szintjén, de újból és újból helyettesítő mozgások jellemezték a blaszfém imaszövegeket. Nem függetlenül a műfaji és más irodalmi kontextustól ez az elementáris megnyilatkozási forma, úgy tűnik, hogy egyedül ebben az önmaga helyett valami mást (is) mutató nyelvi gesztusban válhat hozzáférhetővé a befogadó számára.

¹¹ Elsősorban Bulgakov és Golding legismertebb regényeire gondolhatunk, ezek és a Hajnóczy életmű összefüggéséről l.: HOVÁNYI Márton: *Hajnóczy Péter A kecske című elbeszélésének értelmezése*. Irodalomismeret 2011/4. 80–93.

¹² A két jelentés összefonódásához l.: Jaques DERRIDA: *Platón patikája = A disszemináció*. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1998. 61–170.