

ANGYALOSI GERGELY

Őrizni magunkban az idegent

Semprun könyvét, *A nagy utazást* újraolvasni maga is utazás volt. Időutazás, ahogy mondani szokás, és ez különös párhuzamot hozott létre a regény időkonstrukciójával. Semprun műve ugyanis onnan indít, hogy magyarázatot keres arra: miért kellett várnia tizenhat évet, amíg képesnek érezte magát az írásra élete (és ahogyan később mondta, első halála) meghatározó történéseiről. Vagyis a buchenwaldi „utazásról” száztizenkilenced-magával együtt, egy lezárt marhavagonban. (Már az is meggondolkodtató, hogy utazásnak nevezi az elhurcoltatást: ezzel még akkor is beemeli a történetet az irodalmi hagyományba, ha az ironikus jelentésárnyalatot lehetetlen leválasztani a szóról.) Ezt a négy napot elbeszélni annyi, mint visszafelé újra megtenni az utat, írja, és kifejezi a kétségeit arról, hogy lehetséges-e ez egyáltalán. „Odakint voltam, de nem tudtam átérezni, élvezni annak örömét, hogy odakint vagyok. Véget ért az egész, nemsokára ismét megteesszük ezt az utazást, most már fordítva, de *ezt az utazást talán nem is lehet fordítva megtenni*, /kiemelés A. G./ ezt az utazást talán sohasem lehet kitörölni.”¹ Ám a puszta tény, hogy rászánta magát az írásra, átvágta a gordiuszi csomót; még akkor is, ha ez a „csomóátvágás” harminc év múlva ismétlésre szorult az *Írni vagy élni* lapjain.

Nem az elbeszélés „nehézségeiről”, vagy a holokauszt-irodalom belső, prózapoétikai kérdéseiről kívánok elmélkedni. Nem az illetékesség hiánya miatt, hiszen a légerek borzalmi közös patrimoniumunk részét képezik. Vagyis mindannyian illetékesek vagyunk véleményt nyilvánítani arról, hogy lehet-e irodalmi formában (vagy bármilyen más formában) beszélni a holokausztról – vagy a szavak nélküli gesztusok maradnak csupán, tehetetlenségünk puszta jelzéseiként. Szükségképpen érinteni fogom a nyelvhasználattal kapcsolatos dilemmákat. De nem ez foglalkoztat most, hanem az időutazások említett tükörijátéka.

¹ Jorge Semprun: *A nagy utazás*. Európa, 1964, 24.

Meglehet, minden fontos könyv újraolvasása időutazás, ezzel tehát nem mondunk sokat. De kétségkívül nem minden könyv szól utazásról, sőt időutazásról. Semprun műve erről „szól”, ez adja a formáját, erre támaszkodva próbálja átvágni azt a bizonyos csomót. Nekem pedig azt kellene megértenem, hogy miért érintett olyan mélyen *A nagy utazásnak*, ennek a még ma is figyelemreméltó, de valószínűleg nem az huszadik századi európai irodalom első vonalába tartozó regénynek az újraolvasása. Mi volt az én időutazásom? Mely kérdés persze csak azért vethető fel egyáltalán, mert nem csupán az „én” ügyemről volt szó. A könyv 1963-ban jelent meg franciául, 1964-ben magyarul (ami már önmagában elképesztő volt az akkori viszonyok közepette). Külön elemzést igényelne a bel- és külpolitikai viszonyok kérdése, az a légkör, amelyben lehetővé vált Szolzsenyicin *Iván Gyenyiszovicsának* magyar nyelvű megjelenése, ami kétségkívül nagyobb horderejű esemény volt, mint a Semprun-regényé. (Semprun utólag azt nyilatkozta, hogy Szolzsenyicin nélkül az ő regénye sem képzelhető el.) Hogyan futhatott át ilyen gyorsan a politikai megbízhatóság mérésére felállított szűrőkön, amíg Réz Pál nekiláthatott annak a fordításnak az elkészítéséhez, amelynek számos mondata – leellenőriztem – szabályosan belém (belénk) égett, vagy legalábbis belénk tapadt. Biztosan a véletlen és a szerencse is kellett hozzá, hiszen jó egy évvel a mű megjelenése után Semprunt kizárták a Spanyol Kommunista Pártból, ami az internacionalista etikett szerint elvileg elegendő lett volna, hogy egyetlen szocialista országban sem jelenhessék meg fordítása. A Formentor-díj elnyerése inkább rontott a helyzeten ugyanúgy, mint *A háborúnak vége* című film (1965) forgatókönyve is. (A film levetítését Karlovy Varyban a spanyol „testvérpárt”, Cannes-ban a Franco Spanyolországa akadályozta meg.)

Történt, ahogy történt; mindenesetre negyvenvalahány évvel ezelőtt elolvastuk ezt a könyvet (a többes szám első személy itt nagyjából a generációmhoz tartozó ifjú „balos” értelmiségiekre utal, ide értve a nálam néhány évvel idősebbeket vagy fiatalabbakat is). Saját

élményemet talán úgy tudnám összefoglalni, hogy találkoztam egy olyan magatartásmintával, amelyet kortársinak és ekölcsileg autentikusnak éreztem. Ez a minta sok szempontból elérhetetlen távolságban volt tőlünk; a regény narrátora, majd az utolsó lapokon főszereplője részt vett a francia Ellenállásban, majd két évet töltött Buchenwaldban. Megtudhattuk, hogy szabadulásakor még mindig csak huszonnégy éves volt; korábbi élete bizonyos értelemben befejeződött a lágerban, ő pedig tovább élt. Ennek jó ideig az volt az ára, hogy megpróbálta elfelejteni, ami vele történt. Ugyanakkor jó kommunistaként ideológiai kötelességének tekintette, hogy összekapcsolja, „megértse” életének különféle szakaszait (a megértés egy marxista számára nem lehetett más, mint a történések közötti kontinuitás megteremtése, a „véletlen” szerepének redukálása). Már pusztán az a tény, hogy a regény központi problémája a vívódás volt ezzel a kötelességgel, hogy felvetődhetett az a kérdés, hogy a folyamatosság esetleg nem megteremthető, hallatlan merészségként tűnt fel előttem. Olvasóként a köztem és a könyv közötti (rendkívül vonzó) távolságot persze az jelentette, hogy a főszereplő egy nyugat-európai, nagy „polgári” műveltséggel rendelkező marxista intellektuel volt, akinek a fő dilemmája egyáltalán nem hasonlított a mienkhez. Az én „generációm” számára ugyanis az volt a döntő kérdés (akár tudatosítottuk, akár nem), hogy tiltakozás nélkül betagozódunk-e a létező szocializmus viszonyrendszerébe, vagy az ellenállás valamilyen formáját választjuk. Talán nem is ellenállást kellene mondani, hanem inkább valamilyen távolságtartást a rendszer által kínált életpályákkal, magatartásmódokkal szemben; márpedig ennek a kigondolását nem könnyítette meg az, hogy rendszer szocialistának, sőt marxistának nyilvánította önmagát. A *nagy utazásból* valószínűleg olyasmit szűrtünk le, hogy egyfajta (kissé színpadiasan heroizált) magányosság árán ez a távolság megteremthető: lehet valaki autentikus marxista, anélkül, hogy az apparátcsik létmódot választaná. Vagy legalábbis Nyugaton lehetséges ez; akkor pedig talán nálunk sem egészen reménytelen.

Nem voltunk teljesen magunkra hagyatva a Semprun-élmény magyarázatát illetően. Fehér Ferenc, a Lukács-iskola sokunk által roppantul tisztelt tagja írt róla egy kommentárt, amelyet alighanem mindannyian elolvastunk akkor, *A szabadság regénye* címmel². Nos, amilyen mértékben a regény meggyőzött arról, hogy egyes szövegrészei mélyen beépültek a személyiségembe, ugyanolyan zsigeri tiltakozást éreztem Fehér tanulmányának újraolvasásakor. Negyven évvel ezelőtt egészen biztosan nem éreztem semmi hasonlót; ez pedig talán arra utal, hogy a regény olyan rétegeket tartalmazhat, amelyek állják az időt, szemben a korabeli, akkor makulátlannak tartott ideológiai magyarázattal. Nem is az olyan mondatok sokkoltak, mint például ez „első örömünk a szocialista realizmus diadalának szól”. Az ilyen kitételek a hatvanas évek közepének Magyarországon sokszor pusztán csak annak a jelzésére szolgáltak, hogy szerzőjük meg akarta védeni az általa tárgyalt irodalmi jelenséget a hivatalos oldalról várható támadások ellen. Nem, mai szemmel a legrémesebb ebben a cikkben éppen a szabadságnak az a megfogalmazása vagy értelmezése, amelyre az egész tanulmány felépül, s amelyet akkor annyira meggyőzőnek találtam. Valóban, mi más lehetne *A nagy utazás*, ha nem a szabadság regénye? A szabadságé, amely a narrátor által folyamatosan újra és újra körüljárt probléma. Végül is „az európai ellenállás adekvát regényéről” van szó, egy olyan történetfilozófiai regényről, amely az ellenállás története és elmélete egyben.³ Fehér szerint Semprun nagy vitát folytat a szabadságmítoszokkal, például a Sartre-i egzisztencializmusával. Ebben van igazság, hiszen a regény elbeszélőjéhez nyilván közel állt *A szabadság útjai* című Sartre-trilógia mentalitása, illetve ahhoz képest kellett kialakítania a saját felfogását. Semprun narrátora ezen a ponton tényleg „kiszól”, illetve hozzászól az elbeszélés jelenében folyó vitához (ezek a regény leggyengébb pontjai). „Egy csomó szeretetre méltó filozófiai iskola arról értekezik, hogy az élet nem a «lét», hanem a «csinálni», pontosabban az, ami «velünk történik». Rendkívül meg vannak elégedve ezzel a

² Fehér Ferenc: *A szabadság regénye* = Magatartások. Bírálólatok a hatvanas évekből. Gond-Cura Alapítvány, 2001.

³ Fehér, i. m 108.

formulával, folyton ezt hajtogatják, azt hiszik, hogy feltalálták a puskaport.”⁴ Itt nyilvánvalóan egyfajta vulgarizált egzisztencialista gondolkodással száll szembe, amellyel (jellegzetesen „marxista” módon) saját konkrét történelmi tapasztalatát állítja szembe. Sajnos, az auxerre-i német katona esete (akivel már fogolyként kerül beszélő viszonyba) igazából csak arra lehet példa, hogy a társadalmi determinizmusnak alávetett emberek nem lehetnek szabadok. Látszólag anti-elitista álláspont, szemben a fiatal Sartre abszurditásba hajló intranzigenciájával, amely nem semmiféle meghatározottságot nem fogad el morális mentségként. Valójában azonban azoknak a kiváltságosoknak (jelen esetben a marxista tudatossággal rendelkező militáns kommunistáknak) a privilégiumáról van szó, akik tudják, hogy „meg kell teremteni az osztály nélküli társadalmat”.⁵ Csak ebben a társadalomban lehet a szabadság mindenki számára hozzáférhető és elvárható.

Fehér számára ez a fajta megfordított elitizmus persze egyáltalán nem probléma, mint ahogyan azt sem akarja észrevenni, hogy „az ember szabad lény” teóriája Sartre-i eredetű. Az egzisztencialisták szabadságkoncepcióját az alternatívák közötti puszta választásként jellemzi („a szabadság tartalmának formalizálása és redukálása”⁶ – mondja erről). Ezzel szemben kifejti, hogy nem mindenfajta választás a szabadság jele, ugyanis mérlegelni kell a mozgásteret is, hiszen „valamennyire evilági és normális etika ettől a ténytől el nem tekinthet”. Sartre-nál szerinte szabad az is, aki egy kínvallatás során hallgat, meg az is, aki „köp”. Semprun szabadságfogalma azért magasabb rendű, mert nála lehet választani a szabadságot és a szabadság elvesztését egyaránt – miközben a könyvből éppen az derül ki, hogy az auxerre-i katonát a narrátor lényegében mentesíti a szabadság választásának követelménye alól. Lényegében azt mondja róla, hogy egész életében kiszolgáltatott lény volt, és most már az is marad. Ezzel tulajdonképpen – némi sajnálkozással – ki is iktatja őt a jövővel rendelkező emberi lények sorából: a gyerekei esetleg eljuthatnak az „otthonossá tett”

⁴ *A nagy utazás*, 48.

⁵ i.m. 49.

⁶ Fehér, i. m. 118.

világba, ahol majd mindenki a szabadságot választja. Az emberi történelem főiránya nem más, mint a küzdelem a szabadság birodalmáért, mondja Fehér. „Most feltárul, milyen tudatosan ontológiai megalapozottságú a marxizmus etikája, milyen sziklaszilárdan nyugszik a valóság (a természet és a társadalom) szerkezetének, mibenlétének helyes megítélésén.”⁷ Ez az ontológiai kiindulópont „a természet objektív mivoltába vetett szilárd meggyőződés”, a külvilág realitásába vetett hit, amely morális megerősítést jelent. Ezért meríthet erőt Gérard, a narrátor is a Moselle völgyének látványából, hiszen azt érzékeli belőle, hogy ő maga ugyan elpusztulhat, de az ember által megmunkált természet szilárd valósága rendíthetetlenül fennáll majd továbbra is. S ebben a sziklaszilárd valóságban radikális rossz megjelenése csak átmeneti lehet. Fehér szerint a regényben egybeesik a szabadság és az erkölcsi jó melletti döntés,⁸ mely állítással akaratlanul is rávilágít a mű világképének egyik súlyos korlátjára. Valóban, az 1960-as évek elején Semprun még nem számol azzal, hogy az, amit a lágerben át kellett élnie, nem más, mint a kanti „radikal Böse” tapasztalata. Három évtizeddel később már éppen ezt fogalmazza meg. „A lényeg /.../ a Rossz élménye. Persze, erre a tapasztalatra mindenütt szert lehet tenni... Semmi szükség gyűjtőtáborra ahhoz, hogy megismerjük a Rosszat. De itt döntő és tömény volt, mindent ellepett, mindent felfalt... Ez a gyökeres Rossz tapasztalata...”⁹ Lehet, hogy Fehér annak idején jól látta: *A nagy utazás* Gérard-jának „adekvát” marxista világképében a szabadság és az erkölcsi jó választása egybeesik. 1994-ben már egészen másképpen nyilatkozik erről a kérdésről az a figura, akivé a hajdani mű elbeszélője lett az újraírt változatban. „A Rossz természetesen nem embertelen... Vagyis csak az ember esetében embertelen... Az ember embertelensége, mint a létezés lehetősége, mint egyéni terv... Mint szabadság... /.../A Rossz az ember emberségének egyik lehetséges terve az alapvető szabadság kivívásában... A szabadságéban, amelyben egyszerre gyökerezik az emberi lény embersége és embertelensége...”

⁷ i.m. 113.

⁸ i. m. 133.

⁹ Jorge Semprun: *Írni vagy élni*. Ab Ovo, 1995. 74.

Mai szemmel nézve a Fehér tanulmányban az a legriasztóbb, ahogyan a szereplőket az általuk elért szabadság-fok szerint hierarchizálja. A semuri fiú például, akivel a narrátor szoros kapcsolatba kerül az utazás során, és aki közvetlenül a táborba érkezés előtt meghal, elég jó helyezést kap. Mondhatnánk, hogy csak egy marxista gyorstalpaló tanfolyamra lenne szüksége, hogy bekerüljön az első csoportba, magába a narrátoréba. Fehér persze nem tudhatta akkor, hogy Semprun csak kitalálta ezt a figurát, egyszerűen azért, mert nem volt kedve magányosan utaztatni a főhősét. Ha ugyanis tudott volna erről, akkor poétikailag kellett volna értelmeznie ennek az alaknak a funkcióját. (Amelyet különben Jean Paulhan, a Gallimard legendás lektora is „kitűnőnek” minősített néhány soros, dicséretekben egyébként nem bővelkedő jelentésében.¹⁰) Így azonban az irodalmi szempont elsikkad, marad a szereplők könyörtelen „bedobozolása” – szabadságuk mértéke alapján. Ennek eszköze az individuum izolált-partikuláris felfogása és az ember nembeli lényegének marxi fogalma közötti szembeállítás. Ha ezt a két végletet tartjuk szem előtt, akkor minden egyes figura könnyedén besorolható lesz, még pedig morális szempontból. „A frontok tehát rendkívül világosak” – jegyzi meg Fehér;¹¹ nem veszi észre, hogy ezzel a morális redukcióval esztétikai szempontból lenullázza a regényt.

Szerencsére a frontok mégsem ennyire világosak *A nagy utazás*ban. Olyannyira nem, hogy a szabadság-probléma mellett (amelynek jelentőségét persze abszurd volna tagadni) egy olyan értelmezéssel is joggal próbálkozhatnánk, amely az *idegen*, az idegenség motívumát követné a műben. Nem tagadható persze, hogy *A nagy utazás* elbeszélője az elmélet és a gyakorlat ellentétének dialektikus feloldására tett marxi javaslatot próbálja személyessé tenni belső monológjaiban, s hogy ilyenkor néha olyan hangnemben szólal meg, amely a brosúra-szövegekéhez közelít. Látszólag önbírálatot gyakorol hajdani önmaga, a fiatal fiú felett, aki

¹⁰ i.m. 205. „Azért találtam ki a semuri fiút, hogy velem tartson, amikor újra megtettem ezt az utat a regény álmodott valóságába. Bizonyára azért, hogy ne legyek olyan magányos, mint amilyen a Compiègne-től Buchenwaldig tartó valóságos úton voltam. Kitaláltam a semuri fiút, kitaláltam a beszélgetéseinket: a valóságnak olykor szüksége van a kitalációra, hogy igaz legyen. Vagyis valószerű.”

¹¹ Fehér Ferenc: *A szabadság regénye*, i. m. 123.

egy marxista olvasóköriben készült fel arra, hogy majd részt vegyen az ellenállásban. „Számunkra ekkor már a napnál is világosabb volt minden, legalábbis gyakorlatban. De gondolataink elmaradtak még. Egyensúlyba kellett hoznunk gondolatainkat 41 vakító világosságú nyarának gyakorlatával. Mert minden látszat ellenére igen bonyolult dolog összhangot teremteni a késésben levő gondolatok és a kibomló gyakorlat között.” Véget kellett vetni annak az állapotnak, amikor „mindent könyveken keresztül” éltek át.¹² Egy marxista számára persze egyáltalán nem számít paradoxonnak, hogy a könyvek korszakának szintén könyvek vetettek véget: a MEGA, vagyis a *Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe* kötetei. „Amikor ideértünk, a gyakorlat egyszerre visszanyerte jogait” – állapítja meg a narrátor. Látszólag tehát a regény fő témája éppen az, hogy a főhős miképpen találja meg a helyét a háború által meghatározott világban, ahogy annak idején mondani szokás volt, „a marxizmus iránytűjének” segítségével. A dolgok „megértése” voltaképpen nem más, mint a szinte megszállott törekvés a világban való idegenség megszüntetésére. Ezért reagál szinte haragosan a vagonban haldokló öregúr tehetetlen kérdésére: „hát értik ezt?” „Igen, én értem. Értem, és megpróbálom megértetni, az a feltett szándékom.”¹³ Hogy mit is ért meg valójában, azt már korábban elmagyarázta annak az epizódnak a kapcsán, amikor a Trèves-ben (vagyis éppen Marx szülővárosában) megálló vonatot a helyi kiskölykök kövekkel dobálják meg. A semuri fiú számára egyszerű a képlet: minden német *boche*, született náci. Gérard azonban tudja, hogy ez hamis és torz magyarázat. A „német” szó jelentése maga is történelmileg meghatározott; a németiség és a fasizmus összefonódása nem örökkévaló vagy eleve elrendelt adottság. „Német lényük s túl gyakran náci lényük egy adott történelmi képződmény része, és ezeket a kérdéseket csak egy emberi gyakorlat tudja megoldani majd.”¹⁴ A teóriának bele kell olvadnia a praxisba, s akkor minden érthetővé válik. Megszűnik a világban való

¹² *A nagy utazás*, i.m. 31.

¹³ i.m. 69.

¹⁴ i.m. 39.

idegenségünk, mert minden összefüggés a helyére kerül, s még esetleges pusztulásunkat is értékkel és értelemmel telinek tudjuk látni.

Van azonban egy másik „szólama” a regénynek, amely közvetlenül a tábor felszabadulásának pillanatától kezd kibontakozni; ezt nevezném az „idegenség” szólamának. Amíg a harcról, az ellenállásról, a jó ügy érdekében való kitartásról van szó, az idegenség motívumának nincs helye: harcos marxista identitása megkérdőjelezhetetlen, és minél kegyetlenebb körülmények közé kerül, annál jobban megszilárdul. A visszakapott szabadság ezt a sziklaszilárd önzonosságot kezdi ki több ponton is. Nagyon jellemző a „valószerűtlen lányok” esete. Fiatal lányokról, a Francia Misszió tagjairól van szó, akik néhány nappal a felszabadulás után érkeznek, telve kíváncsisággal, s első pillantásra nem is látják „olyan rémesnek” a lágert. Látogatásukat azonban megelőzi egy furcsa érzés felbukkanása a narrátorban: mintha először látná a Buchenwald környéki tájat. „A tájat láttam, mely két évig életemnek színtere volt, s most láttam életemben először. Kívülről láttam, mintha a tájat, mely tegnapelőtt életem színtere volt, most már tükörből nézném.” A *ma* és a *tegnap* között megszakadt a folytonosság, Gérard képes idegenként tekinteni önmagára. Csak egy dallam, egy távoli (orosz) harmonikaszó kapcsolja össze a múltját a jelenével. A „szép kisasszonyok” egy rövid időre visszakényszerítik a lágerlakó önzonosságába, hiszen szinte kiprovokálják, hogy megmutassa nekik az iszonyatot: a kínzókamrát, a félig elszenesedett holttesteket a krematóriumban. „Odakerültem a táborba, két évig éltem a táborban, és most ezekkel a valószerűtlen lányokkal visszamegyek a táborba. Rájöttem, hogy csak annyira valószerűtlenek, amennyire valóságosak, amennyire olyanok, mint általában a valóságos lányok.”¹⁵ A tábor tapasztalata valószerűtlenné (vagyis idegenné) változtatta a valóságos, külső életet, miközben maga ez a tapasztalat is idegenné vált. Miközben „idegenvezetőként” mutogatja a borzalom helyeit, Gérard-nak azt is éreznie kell, hogy már nem tartozik a

¹⁵ i. m. 72., 75.

lágerhez sem. Vagyis, hogy számára az „önmaga” szónak többé már sohasem lesz egyértelmű jelentése.

Az idegenség megőrzése feladattá válik. Ezért utasítja vissza azt az identitás-lehetőséget, melyet a külvilág szinte magától értetődően ajánl neki: nem akar „régí frontharcos” lenni. Kényszeresen kerüli még a lehetőségét is annak, hogy beszélnie kelljen a táborról; nem használja fel a narratív identitás-teremtésnek azt a verzióját, amelynek révén a legkönnyebben válna elfogadhatóvá a külvilág (és bizonyos értelemben önmaga) számára. Idegensége mindazonáltal nem éri el a mélységes magánynak azt a fokát, amelyre az a zsidó nő jutott, akivel még a letartóztatása előtt találkozott egy párizsi utcán, és aki a később átélt szörnyűségek hatására gyakorlatilag eltörölte a „normális” élet emlékét és jövőbeni esélyét egyaránt. Ez a háború utáni véletlen találkozás során derül ki majd. „De most még nem tudom, hogy megtette ezt az utat, és hogy holtan tért vissza az utazásról, befalazva magányának börtönébe.”¹⁶ „Gérard” (a név sem saját, hanem csupán mozgalmi név), nem magányos akar maradni, hanem idegen a franciák között. Nyugodtan állíthatná magáról bármilyen helyzetben, hogy maga is francia, hiszen akcentus nélkül beszél a nyelvet, ám ennek éppen az ellenkezőjét hangsúlyozza. „Ez a legbiztosabb módszer, hogy megőrizzem idegen voltomat, márpedig ehhez mindenekfelett ragaszkodom.” Az akcentussal ugyanis minden pillanatban kiderülne, hogy idegen – ez az akaratlan „üzenet” mindennapivá válna, nem lenne jelentősége többé az idegenségnek. „S az, hogy idegen vagyok, bizonyos értelemben erénnyé vált” – mondja. A franciák „rejtélyes önelégültségét” megsértve többször is kijelenti: nem kér abból a kitüntetésből, hogy befogadják nemzeti közösségükbe. Nem igényli azt sem, hogy Franciaország legyen a „második hazája”, ahogy ezt a franciák hajlamosak gondolni lényegében mindenkiről. „Meg kell próbálnom megérteni, hogy miért oly boldog a legtöbb francia, hogy francia, miért oly bölcsen boldogok, hogy franciák.” (A

¹⁶ i. m. 98.

„sagement” szó jelentése itt talán a „jólneveltséghez” áll közelebb, mint a bölcsességhez.) Ezért majdnem hálás annak a hivatali apparátusnak, amely kideríti, hogy spanyolként nem jogosult arra a segélyre, amelyben a fogságból szabadult franciák részesülhetnek. „Egy idegen országból egy másik idegen országba érkeztem. Azazhogy én vagyok idegen. Csaknem örülök neki, hogy egy csapásra visszaszereztem idegen voltomat, így meg tudom őrizni majd a kellő távolságot.”¹⁷

A kérdés természetesen az, hogy miért akarja megőrizni Gérard a saját idegenségét, méghozzá úgy, hogy az sohase válhasson magától értetődő adottsággá, hanem újra és újra *belülről* élje meg. Fel sem merül, hogy ezt az idegenséget valódi hazájában, Spanyolországban levetkőzhetné, hiszen csak illegalitásban, egy újabb álnevet használva térhet haza, és egész lénye egész szemben áll Franco politikai-társadalmi rendszerével. Egy bizonyos ponton az idegenség megőrzése összefügg a szabadság megőrzésének a lehetőségével is, de voltaképpen ellentmond annak az öntudatosan dialektikus marxista szabadság-értelmezésnek, amelyről Fehér tanulmánya, és bizonyos mértékig maga a regény is tanúskodik. A kommunista szabadsága ugyanis az individuumnak a kollektív cselekvésben való feloldódása során teljeseedik ki. Ha ennek a feloldódásnak belső gátjai vannak, akkor ez azt jelenti, hogy az illető nem volt képes a kellő mértékben azonosulni az eszmével. Ezen a ponton válik érthetővé a Proust-utalások rendszeres visszatérése: ahogy *Az eltűnt idő* Marceljének egyszerre válik fájdalmasan jelenvalóvá és ugyanakkor elérhetetlenül távolivá a saját múltbeli énje, ugyanilyen viszony fűzi *A nagy utazás* narrátorát saját magragadhatatlan identitásához. Nem szóltunk még arról, hogy a befejező, rövid második részben az egyes szám első személyű narrátor átadja a helyét egy megnevezetlen harmadik személyben megszólaló elbeszélőnek, aki mindent tud arról, ami „Gérard” bensőjében lejátszódik.

¹⁷ i. m. 116.

Egy, a regényről szóló értekezés szerint¹⁸ a regény főszereplőjének identitás-tudatában hasadás áll be; az a „szubjektív, bizonytalan, bőbeszédű, felbomlás-fenyegette hang”, amely eddig beszélt, átadja helyét egy objektív, magabiztos, reális, „majdnem emberfeletti” Gérard-nak, aki az „utazás” végén kész belevetni magát a zúrzavaros forgatagba, amelyen „szárazon pattogva tör át most is a kiáltás: „Los, los los!”¹⁹ Ez a narrátor-váltás éppen az identitás bizonytalanságáról tanúskodik, ami legalább annyira súlyponti eleme a regénynek, mint az ideológiai vonulat, vagy a szabadsággal kapcsolatos, különféle összefüggésekben megjelenő fejtegetések. Az említett értekezés „egzisztenciális szédületről” (*vertige existentiel*) beszél, valamint a szereplő/narrátor a tudatosan fenntartott kétes identitásáról. Az egyes szám első személyű elbeszélőnek nem véletlenül nincs neve; ugyanakkor időről-időre megszólal egy személytelen hang is, amely megakadályozza az elbeszélő instancia szilárd azonosítását. Ez a bizonytalanság meghatározza (vagy meg kellene, hogy határozza) az értelmezést is – és éppen ez az, ami Fehér Ferenc tanulmányának (és talán a mi generációs olvasatunknak) a nézőpontjából láthatatlan maradt. Talán szükségszerűen. „A személyiség hasadása, a kettős optikai játék vagy a történet belső megkettőződése, a személytelen narratív instanciához való viszonyulás egyáltalán nem ártatlan művelet, hanem korlátlan teret nyit a megértés és az interpretáció előtt.”²⁰ A „szabadság regényeként” való értelmezés valójában foglyul ejtette Semprun fél évszázada megjelent művét, és a Barthes-i „olvasható” (vagyis a jelenben aktív befogadásra, „újraírásra” alkalmatlan) szöveggént jelölte ki a helyét. Ha azonban az idegenség kitartott szólamának engedjük át az elsőbbséget olvasatunkban, a szöveg újra fényleni kezd; vonzóvá válik, éppen a belső bizonytalanság, a kijelölhető identitás hiánya, vagyis a *megőrzött idegenség* jóvoltából.

¹⁸Fatima Zohra Habchi: *Entre le réalisme et le hérosime: Le grand voyage*. gerflint.fr/Base/Algerie15/habchi.pdf

¹⁹ *A nagy utazás*, i. m. 220.

²⁰ Fatima Zora Habchi, i. m. 190.