

Idő és végtelen Borgesnél

A Két király és két útvesztő c. elbeszélés allegorikus olvasásának kísérlete

„Lehet, hogy a világtörténelem valójában csak néhány metafora különböző megszólaltatásainak története.” (Jorge Luis Borges¹)

„Mivel a szöveg elágazás, középpontja virtuális marad, és csak akkor árad szét a maga sokhangúságában, amikor lehetséges befogadója aktualizálja. Maga a megkettőződés alkotja azt a játékteret, melyen belül a különféle diskurzusok együvé kerülnek, hogy létrehozzák azt a mátrixot, amelynek révén a szöveg potenciálisan végtelen számú módon viszonyul saját környezetéhez.” (Wolfgang Iser²)

„[...] megérteni egy allegóriát annyit tesz, mint megérteni egy megfelelési viszonyt, és esztétikai élvezetet találni benne, részben az értelmezés erőfeszítésének köszönhetően. Az értelmezés pedig azért jelent erőfeszítést, mert a szöveg soha nem azt mondja, amit látszólag mond, hanem mindig valami mást: *Aliud dicitur, aliud demonstratur.*” (Umberto Eco³)

Jorge Luis Borges *Két király és két útvesztő*⁴ című rövid elbeszélése (talán minimál-elbeszélésnek vagy narrátumnak is nevezhetnénk) első olvasatra elég egyszerűnek, mondhatni ártatlannak tűnhet: a műben pusztán egy bosszúállás történetéről van szó, *in nuce*. Ez a tömör elbeszélés – látszólagos egyszerűsége ellenére – jóval bonyolultabb annál, hogy egy bosszúállás egyszerű opozíciós sémája szerint olvashatnánk. Sejtésem szerint itt egy bonyolult metafizikai elmélkedés tömör, fikcionális megfogalmazásáról lehet szó. Ez alapján Borges szövegének egy „allegorikus” olvasatával szeretnék megpróbálkozni: ez alatt egyrészt a dekonstruktív olvasási mód allegorizmusát értem, másrészt viszont olvasatomban a középkori allegorizmus is helyet kapna. (Remélem, hogy az esszém végén szélesebb rálátást nyerünk arra a kérdésre, hogy e kétféle allegorizmus mennyiben összeegyeztethető, illetve hogy egyáltalán összeegyeztethető-e?)

Esszém első nekifutásra egy retorikai-dekonstruktív olvasási „gépezetet”, módszert működésbe hozva próbálja kibillenteni az elbeszélést egy kézenfekvőnek tűnő opozíciós sémából; egy második nekifutásban pedig úgy próbálja meg ugyanezt véghezvinni, hogy – mintegy a Mester módszerét imitálva – a világ teremtett volta és végtelensége közötti apóriát taglaló filozófiai művek szöveg univerzumába írja vissza az elbeszélést, mégpedig úgy, hogy

¹ Jorge Luis Borges: „Pascal gömbje”. Ford. Scholz László. In *Válogatott művei II, Az örökkévalóság története*. Európa: Budapest, 1999, 214.

² Wolfgang Iser: *A fiktív és az imaginárius. Az irodalmi antropológiai ösvényein*. Osiris, Budapest, 2001, 278-279. Ford. Molnár Gábor Tamás.

³ Umberto Eco: *Művészet és szépség a középkori esztétikában*. Európa: Budapest, 2002, 111. Ford. Sz. Márton Ibolya.

⁴ In Jorge Luis Borges: *Válogatott művei I, A halál és az iránytű*. Európa: Budapest, 1998, 304-305. Ford. Hargitai György. Az elbeszélés *Az Alef* (1949) c. kötetben jelent meg.

ezáltal ne rögzítse értelmezési lehetőségeit, hanem (mondjuk, barthes-i értelemben felfogott) szöveggé írja szét azt. Eközben pedig mindvégig igyekszem figyelemmel kíséreni az alkalmazott olvasási módszereket is, azaz igyekszem valamiféle kritikai distanciát is létrehozni ezekkel szemben, már amennyiben ez lehetséges. Azaz Borges elbeszéléséhez hasonlóan két labirintust próbálok felépíteni, végül pedig megpróbálok reflektálni kettejük viszonyára.

Idő, elbeszélés, olvasási alakzatok

A *Két király és két útvesztő* kezdőmondata („Szavahihető emberek mesélik (de Allah többet tud), hogy ...”) többféle értelmezési lehetőséget villant fel, amelyek további artikulációja folytán a szöveg különböző értelemirányaira reflektálhatunk. Az elbeszélői hang kezdőmondatbeli relativizációja egyrészt egy „közösségi” hangon való megszólalás módján történik, másrészt az elbeszélő visszavonulása, maszkjátéka révén. Az első esetben a kölcsönzött hangon való megszólalás – a heterodiegetikus elbeszélői pozícióról való lemondás mellett – az elbeszélés és a történet különbségére is vonatkozik, és egyben rávilágít az elbeszélés nyelvének öntükröző struktúrájára. A kezdőmondat így egy viszonylagosságot, saját fikatív voltát is bejelenti, ami által az olvasói magatartást is a „mintha”, a fikcionalitás szabályrendszerébe vonja be. A szerzői hang elbizonytalanodása intertextuális térbe helyezi az elbeszélést, hiszen az *Ezeregyéjszakából* jól ismert kezdőformulára játszik rá: „Azt mesélik – de Allah jobban tudja, mert kifürkészhetetlen az ő útja – , hogy...”.⁵ A történet igazságáról való biztos tudás megszűnése a hagyományba, a hagyomány beszédébe írja vissza a történetet, a történet eredeztethetőségének problémáját, ezáltal egyértelműen a fikcionalitásra helyezi a hangsúlyt. A második értelmezési lehetőség szerint az elbeszélő visszahúzódása az elrejtés logikáját⁶ követi, amely a meggyőzés retorikájának részeként fogható fel. Ez az elrejt(őzköd)és a „cselt”, a szöveg cselét tünteti el, mintegy megbízhatónak („szavahihetőnek”) állítva be az elbeszélést és elleplezve a „fikcióképző aktust” mint performatív nyelvi tevékenységet.

Az első mondat második fele („az idők kezdetén élt egy király”) jelzi az elbeszélés áttételességét, egyféle visszaemlékező, visszatérő aktus révén. Ez a mondat a hagyomány beszédét kontinuitásként, tiszta jelenlevőségként, önazonos, történetietlen entitásként mutatja fel. Ha azonban a hagyomány beszédét magát egy, a jelen elbeszélésben (újra)

⁵ Vö. *Az ezeregyéjszaka meséi*. Ford. Honti Rezső. Európa: Budapest, 1974, 156.

⁶ Vö. Paul Ricœur: „A szöveg világa és az olvasó világa”. Ford. Martonyi Éva. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 2*. Kijárat: Budapest, 1998, 14.

megkonstruálandó⁷ beszédként tételezzük, világossá válik, hogy ez a formula egyrészt az emlékezés kérdésessé válását is jelöli. Másrészt ez a formula leleplez(het)i a visszahúzódt elbeszélői szólamnak azt az igényét, hogy – az elbeszélést mintegy mellőzve – a történet úgymond ön-elbeszélésként inszcenírozódjon, másképp fogalmazva, hogy az elbeszélői tudat transzparenciájának illúziója révén a történet „ömagában-megjelenőként” mutakozzon meg.

A történet ideje mitikus időként jelenik meg („az idők kezdetén”), ami műfaji szempontból mesének tételezi az elbeszélést. A mese műfajisága viszont azt implikálja, hogy az elbeszélés elemei sematikus, antitétikus pozíciókba rendezhetők. Esetünkben a „szembenálló felek” a babilóniai és az arab király, illetve az ő labirintusaik. Csakhogy viszonyukat nem lehet magától értetődően a jó/rossz oppozíciója mentén elképzelni, ugyanis egy ilyen sémához képest jelentős eltérések merülnek fel. A babilóniai király az isten kiváltságainak („megbotránkoztató alkotás”, „zűrzavar és csoda”) imitációjára tör, labirintusa bonyolult emberi alkotás („egy olyan bonyolult és ravasz labirintus[t], hogy a legeszebb férfiak se merészeljenek oda belépni, és azok, akik belépnek, odavesszenek”). Ezzel szemben az arab király labirintusa (mintegy az istenire való ráhagyatkozásként) nem mesterségesen létrehozott és eredendően egy-szerű (olyan labirintus, „amelyben nincsenek lépcsők, melyeken fel kellene menned, nincsenek ajtók, melyeket be kellene törnöd, nincsenek fáradságos folyosók, melyeket végig kellene járnod, és nincsenek falak, melyek elzárják utadat”). Ehhez még hozzájárul, hogy az arabok királya a babilóniai labirintusból isteni segítség révén szabadul („isten segítségével imádkozott, és megtalálta a kaput”). Ennek ellenére sem állítható fel egy olyan oppozíciós struktúra, amely szerint az egyik oldalon az istenivel való szembeszegülés áll, a másikon viszont az istenire való ráhagyatkozás. Ugyanis az arab király, hazatérte után, háborúval szorongatja meg Babilóniát, tehát ő maga is cselekvővé, isteni tulajdonságokat felvállalóvá válik („isten akaratával”, „csodás szerencsével”).

Ha az értelmezés ellentétező alakzatra épülő konstrukciót ír vissza a szöveg retorikájába, akkor az interpretáció kimerül egy kultúra vs. természet, megalkotottság vs. eredendőség oppozíció konstataálásában, szem elöl tévesztve a szöveg azon mozzanatait, amelyek kibillenteni tünnek egy ilyen típusú sematizmust. Az említett oppozíciót látszólag fenntartja a szöveg záróformulája („Dicsőség annak, ki meg nem hal.”), amely – első pillantásra – visszaigazolni tünik az isteni pozíció megingathatlanságát, következképpen

⁷ E kijelentés összhangban van a konstruktivista emlékezet-felfogásokkal is: „Az emlékeket ezért nem előhívjuk valahonnan, hanem *létrehozuk* az idegrendszer öngerjesztő és önreferenciális működése során, és az idegsejt-struktúrák tevékenysége következtében emlékként aktualizáljuk őket az emberi tudatban.” Gebhard Rush: „A történelem, az irodalomtörténet és a historiográfia elmélete”. Ford. Kovács Sándor. In *Helikon* 1993/1, 67.

az ehhez való viszonyulás vonatkozásában felállított antitézist is. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy e zárómondat iszlám vallásos szövegek, illetve az *Ezeregyéjszaka* meséinek záróformulája, akkor olyan játéknak is tekinthetjük, amely ironikusan reflektál a szöveg előbb említett „cselére”, az elbeszélő elrejtésére. Ez az egész mechanizmus a meggyőzés retorikájának részeként is felfogható, amely – (Paul Ricœur kifejezésével élve) az elbeszélő elrejtésének retorikai technikája révén⁸ – úgy tünteti fel a szöveg (olvasásban realizálódó) értelemkonkretizációjának a megkerülhetőségét, hogy lezárhatóként, rögzíthetőként kezelt oppozíciós alakzatba írja be a szöveg értelmezői retorikáját. Azonban a szövegnek ez a „csapdája” (amely egyébként az interpretáció és a szöveg viszonyát megfelelésként tételezi) megpróbálja leleplezni a szöveg retorikájának azt a teljesítményét, teljesítőképességét, amelynek „konfigurációs dinamizmusa csakis az olvasásban fejezi be útját”.⁹ Így az értelmezés retorikája nem úgy viszonyul a szöveg retorikájához, hogy egyféle „metszetet” teremt a kettő között – ahogy azt Ricœur felfogja –, kettejük viszonya inkább egy olyan figurációs mozgásként írható le, amely mindig szabadon engedi a figuráció defiguratív erejét. A szöveg olvashatóságára is tekintettel levő interpretáció nem áltatja magát egy megbízható oppozíciós rendszer kialakíthatóságával, hiszen mindig kibilleni látja azt. Ezzel együtt nem lép fel a bináris oppozíciók teljes mértékű eltüntethetőségének, felszámolhatóságának, átírhatóságának igényével sem, hanem inkább mozgásba kívánja hozni, és folytonos átalakulásban próbálja értelmezni azt.

A szöveg záróformulája úgy igazolja vissza az említett istenihez való viszonyulás antitézisének (a királyokkal és labirintusaikkal kapcsolatban), hogy reflektálva önnön (performatív) aktus-voltára, egyben le is leplezi, dekonstruálja az ellentmondás elvének abszolút érvényességét.¹⁰ Így – a szöveg egy lehetséges újraolvasása során – olyan nézőpontokat teremt meg, amelyek a szöveget valamiféle produktív feszültségben teszik olvashatóvá, azaz: radikális olvashatatlanságát (Paul de Man) mint jelentésképző potenciált állítják. Ez összefügg azzal, amit Paul de Man mond a retorikával kapcsolatban: „A retorika szöveg, amennyiben két összeférhetetlen és közösen önromboló nézőpontra [ti. performatív nyelvre és konstatív nyelvre] ad lehetőséget, s így leküzdhetetlen akadályt állít minden olvasás vagy megértés útjába.”¹¹

Ha a zárlat felől olvassuk újra a szöveget (ez nyilván azt feltételezi, hogy az olvasás és a szöveg retorikáját elválaszthatatlannak tételezzük), akkor az időbeliség olyan fogalma merül

⁸ Vö. Paul Ricœur: *i. m., uo.*

⁹ *I. m.* 11 (kellő distanciával tekintve a „befejezésre” vonatkozó kijelentéseket).

¹⁰ Paul de Man: „A rábeszélés retorikája”. In *Az olvasás allegóriái*, Ictus: Szeged, 1999, 171. Ford. Fogarasi György

¹¹ *I. m.*, 179.

fel, amelyet leginkább az ismétlés alakzatával írhatnánk le. Az elbeszélésben megjelenő diakronikus váz éppenséggel az ismétlés alakzata révén nyeri el „történetszerűségét”, történetként való olvashatóságát, ám itt természetesen nem egy identikus ismétlődésről, hanem nagyon is nyelvi konfigurációról van szó. Paul de Man megfogalmazásában: „A kronológia az irodalmi nyelv szükségszerűen figuratív természetének strukturális folyománya.”¹² Fontos tehát kiemelni, hogy a Borges-elbeszélés az ismétlés alakzata révén villantja fel az időbeliség, a történetiség problémáját. A bosszúállást csak úgy lehetne narratívaként artikulálni, ha az elbeszélést úgy értelmezzük, hogy az arab király megismétli (igaz, hogy nem identikus módon) a babilóniai király fortélyát: ő maga is egyféle labirintust épít az ellenségének, nem falakból és folyosókból, hanem sivatagból, azaz végtelenségből, a homokdűnék végtelen ismétlődéséből. Erre utal a mottóban idézett Iser-gondolat is, amely a szöveg jelentéseit (amelyeket mindig az adott befogadó aktualizál) egy központ nélküli labirintusként konceptualizálja, amelyben az ember számtalan folyosón bolyonghat számtalan irányban, mégsem nyílik lehetősége arra, hogy megtalálja a Minotauruszt. Főként azért nem, mert e felfogásban Minotaurusz nem létezik: voltaképp csak a Minotaurusz keresésének számtalan útjáról beszélhetünk.

Itt lehet megjegyezni, hogy a heideggeri történetiség-koncepcióban is kiemelkedő szerepe van az ismétlődésnek: „csak az ismétlés teszi nyilvánvalóvá a jelenvaló lét számára tulajdon történelmét.”¹³ Ez egyrészt azt jelenti, hogy az ismétlés nélkül nem nyílhatna rálátás az ember időbeli végességére, hogy az ismétlés nélkül az ember nem tudná megtapasztalni a végtelenséget – még ha csak a maga korlátozott módján is. Ehhez kapcsolódóan a de man-i dekonstruktív olvasás az irodalmi ellenpontozást hangsúlyozza, amely ellenáll a narratív értelmezés létrehozhatóságának. Az időbeliség és az ismétlés kérdéséből ugyanakkor levezethető az olvasás bizonyos allegóriája is. Ha az olvasás allegóriájaként olvassuk a *Két király és két útvesztő* c. elbeszélést, elsősorban a következő kérdéseket kell megválaszolnunk: hogyan olvasható a két király mint jel, hogyan olvasható a szöveg világa mint fikció? És mindez mit árul el arról, hogy mi magunk hogyan olvasunk egy irodalmi szöveget?

Az olvasás allegóriájának logikája szerint a babilóniai király figuráját felfoghatjuk a kronológiai olvasás allegóriájaként. Az arab király figuráját pedig értelmezhetjük a labirintikus, műsztagóg olvasás allegóriájaként. Egy olyan olvasási eljárást, amely nem feloldani, hanem fenntartani igyekszik a két király, a két olvasás közötti konfrontáció energiáját, a (paul de man-i értelemben vett) retorikai, dekonstruktív olvasatként írhatnánk le,

¹² Paul de Man: „A vakság retorikája. Jacques Derrida Rousseau-olvasata”. In *Helikon*, 1994/1, 133. Ford. Török Attila.

¹³ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat: Budapest, 1989, 619. Ford. Vajda Mihály (et al.).

amely mindig a megérthetetlenre bukkan, az olvasás referencializálhatatlanságából, a jelentés lokalizálhatatlanságából kiindulva pedig a megértés befejezhetetlenségét diagnosztizálja. Ahogy Paul de Man megállapítja, a borgesi elbeszélésekben gyakran fellelhető „tükörstruktúra”, tükörszerű burjánzás épp azt a hatást éri el, hogy a valóság és az idő kisiklik az egyértelmű megérthetőség elől, és a világ erőszakosságára nyit kilátást. A Borges-szövegekben felbukkanó erőszak mélyebb oka viszont az, hogy a halál igazából a költészet bukását, azaz a megértés csődjét jelöli.¹⁴ Paul de Man számára az olvasás allegóriái azáltal, hogy egymással összeegyeztethetetlen, egymást kizáró interpretatív struktúrákat kapcsolnak össze, érvénytelenítenek bármely az olyan stabil értelmezési horizontot, amely felől a történet összes információját egyetlen egységbe lehetne foglalni.

A végtelen és kontextusai

Ha egy – feltételezett – első olvasatban (az értelmezés allegorézise révén, azaz ha az idő problémájára vetítjük rá) az arab király labirintusa az örökkévalóság attribútumait asszociálta, szemben a babilóniai király labirintusának végességével, akkor az ismétlés alakzata az örökkévalóság, a végtelenség problematikájának ilyen értelmezését is kibillentí. Olyan viszonyokat teremt meg ugyanis, amelyek révén az idők pluralitása jön létre. Tehát az arab király labirintusa nem érthető az idők örökkévalóságaként, amelybe, mint istenibe, az emberi alkotó szellem belepusztul (ilyen antitézis nem volna a szöveg által igazolható), inkább az örökkévalóság-konceptió olyan artikulálásaként fogható fel, amely többféle időt, időkonceptiót, az idők pluralitásának koncepcióját feltételezi.

E probléma kidolgozása, kifejtése érdekében talán hasznosnak bizonyulhat a középkori és kora-újkorai örökkévalóság- és végtelen-konceptiók filozófiai kontextusának bevonása az elbeszélés olvasásába, hiszen – feltételezésünk szerint – Borges rövid műve ebbe a szöveghagyományba íródik bele. Az istenihez mint olyanhoz való viszonyulás – dolgozatom első részében említett – módjai ugyanis ebből az irányból válnak kifejthetővé. Miként Umberto Eco is megjegyzi egyik előadásában, a Borges-féle narratív szövegek, amelyek leggyakrabban a labirintus és a tükörmisztériumok eszméit ragadják ki az intertextualitás mérhetetlen teréből, éppen attól érdekesekek, hogy filozófiai és metafizikai kijelentéseket képesek tenni egy-egy parabola elbeszélése által.¹⁵ A végtelenről szóló középkori elmélkedések nemcsak az isteni természetről szóló elképzeléseket foglalják magukban, hanem

¹⁴ Paul de Man: „Egy modern mester: Jorge Luis Borges”. In *Huszonegy – Kulturális folyóirat*, 2001/3, 12. Ford. Scheibner Tamás. (Eredeti megjelenés: „A Modern Master: Jorge Luis Borges”. In *New York Review of Books*, Nov. 19. 1964.)

¹⁵ Umberto Eco: „Borges, én és a hatásiszony”. In *La Mancha és Bábel között. Irodalomról*. Európa: Budapest, 2004, 193-200. Ford. Barna Imre.

kozmológiai elgondolásokat is implikálnak: a világ szerkezetéről, az ember benne elfoglalt helyéről és az embernek a világhoz való viszonyulásáról is szó van bennük. Az időbeliség problematikájának továbbgondolásához tehát érdemes bevonni a játékba a világ teremtettségének és örökkévalóságának logikai viszonyáról szóló keresztény vitát is, de ezt sem a Borges-szöveg interpretációjának rögzítéseképpen, hanem olyan kontextusként, amely lehetséges kérdésirányokat jelölhet ki egy olvasás számára. Ugyanis egy ilyen, a szöveg „immanenciáját” szándékosan megtörő egymásra-olvasás teheti árnyaltabbá a fikció időbeliségéről, az allegóriák alkalmazhatóságáról kialakult elgondolásainkat.

Az idő-koncepciók artikulációja az örökkévalóság tekintetében Canterbury Szent Anzelm *Proslogion*jának XXI. fejezetében érhető tetten: „Ugyanis ahogyan az evilági idő tartalmaz minden időbeli dolgot, úgy a Te örökkévalóságod viszont tartalmazza magukat az evilági időket is. Ezt egyfelől nevezhetjük időnek oszthatatlan egységét tekintve, másfelől időknak számlálhatatlan végtelensége folytán.”¹⁶ Az idő és az idők megkülönböztetése – a Borges-szöveg kontextusaként olvasva: az oszthatatlan egységet az arab, a megszámlálhatatlan végtelenséget a babilóniai labirintushoz kapcsolva – nem egy oppozíciós rendszer konfliktusaként, dialektikájaként érti a szöveget, hanem ugyanazon probléma kétféle megvilágításaként. A szövegben így nem is annyira egymástól különböző, egymásnak ellentmondó „dolgokról” volna szó – az elkülönöződés nem, vagy nem így megy végbe, történik meg.

Hogy az időben visszaugorjunk: egy kora-középkori gondolkodó, Boëthius *A filozófia vigasztalása* c. művében megkülönbözteti a világ végtelenségét és isten örökkévalóságát. Boëthius a következőképpen érvel: „Mert más dolog egy határtalan életen át létezni, mint ahogy ezt a világ teszi Platón szerint, s megint más dolog a határtalan életet egészében mint jelent felölelni – ami kétségtelenül az isteni értelem sajátja.”¹⁷ Ha e passzus felől próbálunk közelíteni Borges szövegéhez, és az arab király tagolatlan labirintusához kapcsoljuk a boethiusi, a határtalanságot egészében mint jelent felölelő „tudatot”, feltűnik, hogy e szövegben a véget éppen az okozza, hogy a határtalanságot a tudat nem képes felfogni, egybegyűjteni (az arab király labirintusának, egy-szerűségének nem képes az *analogon*jává válni), míg az előző esetben a bonyolultság felfogásának (az istenhez való fohász okán) nem voltak akadályai.

¹⁶ Canterbury Szent Anzelm: *Monologion – Proslogion*. Religio Könyvek: Budapest, 1991, 164. Ford. Dér Katalin és Horváth Judit.

¹⁷ Anicius Manlius Severinus Boëthius: *A filozófia vigasztalása*. Helikon: Budapest, 1979, 143. Ford. Hegyi György.

Láthatjuk, hogy az elbeszélés olvasása elérkezett egy olyan fázisba, amelyben a narratívát már nem lehet többé geometriailag modellálni. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szöveg olvasata ezen a ponton túllép a geometriai reprezentálhatóságon, azaz mintegy a geometriai ész örületével van itt dolgunk. A geometria örületének ez az alakzata egy késő-középkori gondolkodó, Nicolaus Cusanus egyik (a *De docta ignorantia* c. híres traktátusában olvasható), isten tényleges létezéséről szóló spekulációjában fogalmazódik meg: „ahogy a középpont megelőz minden hosszúságot, szélességet és magasságot, ugyanúgy mindezeknek a célja és közepe is, mert a végtelen gömbben a középpont, a vastagság és a kerület azonos. És ahogyan a végtelen gömb teljesen valóságos és egyszerű, ugyanúgy a legnagyobb is a legegyszerűbb módon teljesen a valóságban van.”¹⁸ Isten tényleges létezése a cusanusi felfogásban az „összetömörülés” metafizikai fogalmán alapul, ami azt jelenti, hogy minden egyes létező voltaképp az összetömörült mindenség. A végtelen perspektívájának gondolata Cusanusnál a világok, a valóság többdimenziósságát implikálja, és ez a koncepció a skolasztikus gondolkodással való szakítást jelent, hiszen az egyetemes ideákat már nem a dolgokba nyomott pecsétként fogja fel.¹⁹

Az egyszerűség és a végtelen egymással összefüggő eszmék Giordano Bruno gondolkodásában is, amely még tovább viszi a középkorral való szakítást. Egyik dialógusában, *A hamvazószerdai lakomában*, Giordano Bruno a következőket írja: „... bizonyossággal állíthatjuk, hogy a világegyetem csupa középpont, vagy hogy a világegyetem középpontja mindenütt van, és hogy a kerület nincs valamelyik részén, amennyiben ez különbözik a középponttól.”²⁰ Márpedig az a gondolat, hogy a világnak nem egyetlen középpontja van, hanem a világ középpontja mindenütt lehet, azt vonja maga után, hogy a világ elvileg több nézőpontból is szemlélhető és modellálható. Itt tehát a pluralitásnak olyan fogalma jelenik meg a gondolkodás történetében, amely a teremtő ember eszméjét egyben az elme elégtelensége, korlátozottsága felől mutatja fel. Ennek az elképzelésnek egy későbbi megfogalmazásával Pascal *Gondolataiban* találkozhatunk: „Hiába csigázzuk képzeleteinket, tágítjuk ki az elképzelhető tereken túlra, csak atomokat szül képzeletünk a dolgok valósága helyett. Olyan gömb ez, amelynek a középpontja mindenütt van, a kerülete sehol. Egyszóval: Isten mindenható voltának az a legnagyobb érzékelhető jellemvonása, hogy gondolatában elvész képzeletünk.”²¹ Észrevehető, hogy Pascalnál már explicit módon is a szubjektum szempontjából vetődik fel a dolgok végtelenségének a gondolata: a képzelet eltévelyedésének,

¹⁸ Nicolaus Cusanus: *A tudós tudatlanság*. Paulus Hungarus-Kairosz: Budapest, é.n., 59. Ford. Erdő Péter.

¹⁹ Vö. Umberto Eco: *Művészet és szépség a középkori esztétikában*. Id. kiad., 273-278.

²⁰ Vö. Giordano Bruno: „A hamvazószerdai lakoma”. In *Válogatott dialógusai*. Hungária, Budapest, 1950, 35-95. Ford. Fogarasi Miklós, Koltay-Kastner Jenő és Szemere Samu.

²¹ Blaise Pascal: *Gondolatok*. Gondolat, Budapest, 1978, 26-27. Ford. Pödör László.

a gnoszeológia csődjének megfogalmazásáról van itt szó. Pascal egyértelműen levonja a következtetést, hogy az ember eltéved a plurális világokban, ahogy a babilóniai király is eltéved a viszonyítási pontot nélkülöző sivatagban.

Láthatjuk, hogy ezek a szövegek a világegyetem szerkezetének, illetőleg végtelenségének problémáját a gömb metaforájából kiindulva modellálják. A gömb és a kör alakzata már az ókortól fogva az egyik leggyakoribb kozmogóniai metafora volt. (Itt elegendő csupán e metafora egyik középkori megjelenését megemlíteni ahhoz, hogy belássuk, a korban milyen kozmológiai és esztétikai implikációkkal bírt ez a fogalom. Yorki Tamás írja *Sapientiale* c. művében, hogy „az egész világ kerekded, kör alakú, szépen formált és kecses”²².) Csakhogy, mint láthattuk, a világ szerkezetéről és az isteni végtelenségről szóló értekezések a gömb mértani ismérveit számolják fel azáltal, hogy a középpont, a sugár és a terület fogalmait viszonylagosítják. Első ránézésre úgy tűnhet, hogy a gömb geometriai modelljének heurisztikus ereje ezáltal felszámolódik, de a középkori gondolkodás számára ez korántsem volt így: éppenséggel az allegorikus jelentés lehetőségéből kifolyólag. A középkorban ezt a fajta fogalomhasználatot „hipersubsztanciálisként” határozták meg. A fogalom azt hivatott kifejezni, hogy az Istenről ugyan nem tudunk fogalmakat alkotni, de mégis kénytelenek vagyunk leírni valahogy: például az Egy, Igaz, Jó, Szép, Fény vagy Ragyogás fogalmaival. Eco magyarázata szerint Isten valamiféleképpen azonos ezekkel a dolgokkal, de ugyanakkor mérhetetlenül és felfoghatatlanul több is ezeknél.²³ Pseudo-Dionüsziosz szerint azonban ezeknél – a tárgyhoz illő – képeknél adekvátabb leírási módszer az eltérő fogalmak használata: „Más helyütt ugyanezek az igék hasonlat nélküli kinyilatkoztatásokkal dicsőítik világfeletti módon láthatatlannak, mérhetetlennek, végtelennek nevezik, és olyan kifejezéseket használnak, melyek nem azt jelölik, hogy mi, hanem azt, hogy mi nem. Azt hiszem, ez a módszer jobban illik hozzá, hiszen – miként a titkos papi hagyomány is javallja – helyesen állítjuk, hogy az ösistenség nem úgy létezik, mint bármi a létező valóságok közül, és hogy lényegfeletti, megismerhetetlen és kimondhatatlan határtalanságát nem ismerjük.”²⁴ Látható, hogy a pseudo-dionüszioszi felfogásban az isten leírása negatív definíciók segítségével történik meg, akárcsak az arab király labirintusának leírása (nincsenek lépcsők, nincsenek ajtók, nincsenek falak), és ezekhez a negatív definíciókhoz társul a végtelen, a mérhetetlen, a csodás fenséges képzele is.

²² Idézi Umberto Eco: *Művészet és szépség a középkori esztétikában*, 41.

²³ Vö. Umberto Eco: *i.m.*, 118.

²⁴ Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: „A mennyei hierarchiáról”. In *Az isteni és az emberi természetről. Görög egyházatyák*, II. köt., (szerk.) Vidrányi Katalin. Atlantisz: Budapest, 1994, 217. Ford. Erdő Péter.

Nyilván nem véletlen, hogy a fentiekben taglalt végtelenített gömböt Pascal az „effroyable” (rémítő) szóval jellemezte, hiszen itt nyilvánvalóan az emberi megismerés és felfogóképesség határainak a leírásáról is szó van. Mert ha le tudunk írni egy olyan gömböt, amelynek középpontja mindenhol, kerülete pedig sehol sincs, akkor azt kockáztatjuk, hogy többé nem tudunk eligazodni sem a térben. Mindezekben az esetekben, akárcsak az arab király labirintusának az esetében, nyilván az értelem, az ész, az emberi felfogóképesség hatáiról van szó. És mindez összefüggésben van az idő és az örökkévalóság kérdésével is. Könnyen belátható, hogy valami nagyon hasonló, rémítő tapasztalatra vonatkoznak Borges elmélkedései az örökkévalóságról vagy a párhuzamos idősíkokról/idődimenziókról is. Ha ugyanis létezik egy olyan pillanat, amely azonos módon megismétlődhet, akkor megkérdőjeleződik az idő fogalma is. Ahogy Borges fogalmaz egyik esszéjében: „Az idő, ha egyáltalán felfoghatjuk az azonosságát, csalódás: elég egy látszólagosan múltbeli pillanat meg egy látszólagosan jelenbeli mása, hogy közömbösségükkel és elkülöníthetlenségükkel felbomlasszák az egységet”²⁵. Ezért mindig olyan rémisztőek a *déjà vu* élmények is: nemcsak az idő folyamatosságát, mindennapi életünk alapját kérdőjelezzik meg, hanem önazonosságunkat is.

Ha a fentebbi fejtegetéseket az elemzett szövegre vonatkoztatjuk, arra a belátásra juthatunk, hogy a *Két király és két útvesztő* c. elbeszélés egy nem narratív fikcionalitás és egy nem kronologikus időbeliség lehetőségét veti fel. Ez a fajta fikcionalitás és az ehhez kapcsolódó interpretatív diskurzus óhatatlanul egyféle teológiai metaforika lehetőségét hívja elő. Ez pedig nem más, mint a misztikus allegóriák lehetőségének újbóli felvetése, amely viszont egy ellenőrizhetetlen és transzcendens diskurzushoz vezet, és amelyet akár a geometriai ész örületének is nevezhetnénk. Láthattuk, hogy milyen rémisztő tapasztalathoz vezetett az arab király labirintusának a modellálási kísérlete: egy olyan labirintust kellett megépíteni, amelyben nincsenek folyosók, középpontok vagy kerületek, továbbá jobb és bal irányok, azaz egy olyan allegóriát kellett létrehozni, amelynek nincs vonatkoztatási alapja. Itt nem másról van szó, mint a referenciát nélkülöző kijelentések felfoghatóságáról. Ezt a gondolatot igyekszik leírni Kant is, amikor *Az ítélőerő kritikájában* a szépség szimbolikus szemléletéről beszél az 59. paragrafusban: szerinte a nyelv tele van közvetett ábrázolásokkal, amelyek esetében a kifejezés csupán egy szimbólumot tartalmaz a reflexió számára. Kant ezeket a kijelentéseket nevezi „szimbolikus hipotipózisoknak”, amelyek úgy működnek, hogy egy tárgyról való reflexiót átvisznek egy olyan fogalomra, amellyel „talán soha semmilyen

²⁵ Jorge Luis Borges: „Az örökkévalóság története”. In *Válogatott művei II, Az örökkévalóság története*. Európa: Budapest, 1999, 145. Ford. Scholz László.

szemlélet nem korrespondálhat közvetlenül”²⁶. Amennyiben az itt leírt alakzatot (a reflexió átvitelét egy fogalomra) a metafora mint alakzat struktúrájaként értelmezzük, ebből a kanti megfogalmazásból arra az episztemológiai ürre következtethetnénk, amelyet a metafora mindig is megnyit. Számunkra itt most az az érdekes, amit Kant a szimbolizálás természetéről írt (és amely a középkori felfogásban voltaképp az allegorizálást jelentette). Ez a felfogás nem megy el addig, hogy a megismerés előtt tátongó szakadékot vagy űrt feltételezne, hiszen ez az eljárás egy olyan ugrást jelent, amely módszertanilag igazolhatatlan. Ezzel szemben a szimbolizálás (vagy az allegorizálás) természetét írja le csupán, amely meghaladja ugyan az intelligibilis szféráját, de pusztán arra tesz kísérletet, hogy a reflexió formájáról, és nem pedig a tartalmáról mond ítéletet. Az arab király sivataga nem azt bizonyítja, hogy a labirintusnak, mint emberi alkotásnak, nincs értelme, hanem azt, hogy elképzelhető olyan labirintus is, amelyet – épp amiatt, hogy nincsenek falai és folyosói – még csak fel sem tudunk fogni. De amiért nem tudjuk felfogni, azért még bizonyíthatja hatását.

Összegzés helyett

Olvasatomban tehát a *Két király és két útvesztő* c. elbeszélés az örökkévalóság és a végtelen problémáját úgy írja át, hogy egy „eredendő időbeliség” koncepciója felől kísérli meg értelmezni azt.²⁷ Ugyanis az időbeliség jelen ideje (mint szabadulás és szabadjára engedés) az örökkévalósághoz való viszonyában olyan kettős feszültségben létezik, amely a halálhoz való kötöttséget és az attól való elrugaszkodást egyszerre tételezi. Talán éppen ezt a kettősséget járja körül Martin Heidegger a *Lét és idő* egyik passzusában: „Csakhogy... amint a halál elől való kitérésben a halál a menekülő nyomában jár, s az őt éppen látni kénytelen, amidőn elfordul tőle, ugyanúgy a mostok pusztán lefolyó, értelmetlen, végtelen sora valami furcsa rejtélyszerűséggel mégiscsak rátelepszik a jelenvalólétre. Miért mondjuk vajon: az idő elmúlik, midőn távolról sem hangsúlyozzuk ugyanígy: az idő keletkezik? Ha a tiszta most-sort nézzük, akkor mindkettőt egyforma joggal mondhatjuk. A jelenvalólét, amikor az idő elmúlásáról beszél, akkor végül is többet ért meg az időből, mint amennyit szeretne, azaz az időbeliség, amelyben a világidő létrejön, minden elfeledettsége mellett sem teljesen elzárt. Az idő múlásáról való beszéd annak a tapasztalatunknak ad kifejezést, hogy az idő nem tartóztatható fel. Ez a tapasztalat viszont csak azon az alapon lehetséges, hogy meg akarja

²⁶ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ictus: Szeged, 1997, 282-284. Ford. Papp Zoltán.

²⁷ Vö. Jorge Luis Borges, *i.m.* A Platón és Plótinosz nyomdokain kibontakozó hagyományról, amely az időt az örökkévalóság felől véli megragadhatónak, vö. továbbá: Hans-Georg Gadamer: „Az üres és betöltött időről”. In *A szép aktualitása*. T-Twins: Budapest-Szeged, 1994, pp. 85-110. Ford. Hegyessy Mária.

állítani az időt...”²⁸ Heidegger megvilágítja azt a szoros, kölcsönös egymásra-utaltságot is, amely az idő feltartóztatásának igénye és az időről való beszéd között húzódik. A fentiek során említett kettősség – a Heidegger-idézet tapasztalatának fényében – ugyanakkor implikálja az időbeliség elbeszélhetőségének a kérdését, amely egy irodalmi alkotásnak, s különösképpen egy epikai műnembe tartozónak (ha egyáltalán beszélhetünk ilyesmiről) sajátos, „eredendő” kérdése.

A bevezetőben felvetettük a kérdést, hogy lehet-e valamiféle kapcsolat a fentebbiekben vázolt kétféle allegorikus olvasat között. A válasz, azt hiszem, mindenképpen igenlő, hiszen ahogy a mottóban is olvashattuk már a borgesi megállapítást, a világtörténelem talán nem más, mint néhány metafora különböző megjelenésének története. A hermeneutikai és a dekonstruktív olvasási módszer gyakorlóit, amikor a szöveg potenciálisan végtelen számú megszólaltathatóságáról beszélnek, lehet, hogy a középkor végtelenségéről és örökkévalóságról alkotott elképzeléseit elevenítik fel. E ponton meg kell jegyezni, hogy Umberto Eco is hasonló nézetet vall, amikor Dante *XIII. levelét* elemezi, amelyben Dante a négy jelentés – betű szerinti, allegorikus, morális és anagogikus – tanát fejti ki. Tanulmányában Eco a Szent Tamás és a Dante közötti episztemológiai törést értelmezi, és azt írja, hogy éppen abban a történelmi pillanatban, amikor Szent Tamás alábecsüli a költőket, a költők „véggépp megnyitják a szövegmisztikának azt az irányzatát, amely egész napjainkig tart, bár azóta elvilágiasodott, és felvette a jouissance, a dekonstrukció, vagy a rejtélyes-metafizikai interpretáció formáját”.²⁹ Egy másik tanulmányában – a kérdés történeti aspektusára reflektálva – Eco azt írja, hogy a neoplatonikus keresztény gondolkodásból kiinduló hagyomány az, amely a nyelv alkalmatlanságának számlájára írja, hogy nem vagyunk képesek Istent világos terminusokban meghatározni, azaz amely az egész világot nyelvi jelenséggé alakította át, és ezáltal a nyelvet is megfosztotta a kommunikációra való képességtől.³⁰

A dekonstruktívnek nevezett olvasási módszer a szöveg – talán mondhatjuk így – végső jelentését a jelentésszóródás végtelensége felől próbálta megmagyarázni, nagyon hasonlóan ahhoz az eljáráshoz, ahogy számos középkori gondolkodó az időt az örökkévalóság felől próbálta megérteni. A dekonstrukció megpróbálja ugyan lebontani a metafizika hagyományát, a metafizika transzcendens szövödményeit, a logocentrizmust, de ezáltal talán épp a végtelenített olvasatok labirintusában téved el. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy ebben áll

²⁸ Martin Heidegger: *i. m.*, p. 673.

²⁹ Umberto Eco: „A XIII. levél, a középkori allegorizmus, a modern szimbolizmus”. In *Helikon* 2001/2-3, „Dante a XX. században”, szerk. Kelemen János, 268. Ford. Sz. Márton Ibolya.

³⁰ Vö. Umberto Eco: „Interpretáció és történelem”. In *Helikon* 2001/4, „Az interpretáció érvényessége”, szerk. Kappanyos András, 496. Ford. Vankó Annamária.

a metafizika bosszúja: amikor igyekszünk megszabadulni szubsztanciális fogalmaitól, azon kapjuk magunkat, hogy egyre mélyebben gázolunk bennük. Annak ellenére, hogy a modern elméletek mindig is a károsnak ítélt tradíciótól való elszakadást próbálják elérni, a történelemben igen gyakran megesik, hogy ugyanazokat a metaforákat használják eltérő kontextusokban. Geoffrey Hartmanra utalva, Herman Rapaport is megjegyzi, hogy noha Paul de Man kritikai gyakorlata nyíltan antimetafizikus, „konzekvenciái mégis teológiai, illetve metafizikai természetűek”³¹. Ez a megállapítás nem a dekonstruktív elméletek létjogosultságát óhajtja megkérdőjelezni, hanem az emberi felfogóképesség hatáira hívja fel a figyelmet, és ennyiben nyilván maga sem képes (és a belátásból fakadóan nyilván nem is kíván) túllépni ennek határain, és nem is hirdeti, hogy megtalálta a túllépéshez szükséges módszert. Pusztán arról van itt szó, amit Hans Blumenberg úgy fogalmaz meg metaforológiai könyve végkövetkeztetésében, hogy noha a metafizika története folyamán sokszor bizonyult szaván fogott metaforikának, „a metafizika eltűnése újból színre hívja a metaforikát”³².

Hogy visszatérjünk a Borges-elbeszéléshez: a babilóniai király, amikor labirintusszerűen tagolja az időt, e ritmus által igazából felfoghatóvá, elmesélhetővé próbálja tenni azt, azaz igazából fel akarja tartóztatni az időt. Az arab király viszont inkább az örökkévalóság felől próbálja megérteni az időt, ez a procedúra azonban óhatatlanul a halálhoz vezet, mint ahogy – William Blake szerint – az idő csak azért létezik, hogy az ember fokozatosan részesüljön az örökkévalóságban, mert egy csapásra nem tudja elviselni azt, és ha szemtől szemben szembesülne az örökkévalósággal és a végtelennel, rögtön szörnyet halna. Ekként tehát az arab király az igazi bosszú megtestesítője (ha ragaszkodunk a bosszú kifejezéshez), egy olyan metafizikai bosszúé, amelynek nincs alanya, hanem amely talán eredendően magából az emberi létezésből, az ember világba-vetettségéből fakad. A Minotaurusz, már ha egyáltalán létezik, csak valami szörnyűség, valami „effroyable” lehet. De ez a borzalom korántsem nélkülözi a megragadhatatlannal, az elképzelhetetlennel együtt járó fenséges érzését.

³¹ Herman Rapaport: „Borges, De Man és az olvasás dekonstrukciója”. In *Huszzonegy – Kulturális folyóirat*, 2001/3, 21. Ford. Scheibner Tamás. (Eredeti megjelenés: „Borges, De Man, and the Deconstruction of Reading”. In *Borges and His Successors*. Ed. Edna Aizenberg. University of Missouri Press: Columbia and London, 1990, 139-154.)

³² Vö. Hans Blumenberg: „Paradigmák egy metaforológiához”. In *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok*. Atlantisz: Budapest, 2006, 388. Ford. Király Edit.