

HOVÁNYI MÁRTON

## A klisé ismeretlensége, avagy a kalkulálható világtalanság

Dialógusban Bónus Tibor *Édes Annáról* írt monográfiájával

„Ceci n'est pas...” (René Magritte)

„az olvasás alapjai csakis erőszakkal fektethetők le”  
(Bónus Tibor)<sup>1</sup>

„a latin szót óvakodott magyarra fordítani attól való féltében, hogy akkor megvilágosodik és elveszti catoi szigorát” (Kosztolányi Dezső, *Édes Anna*)<sup>2</sup>

„[s]emmit se von le [...] szerzőjének felelősségéből”  
(Bónus Tibor)<sup>3</sup>

Kosztolányi Dezső *Édes Anna* című regényének eddigi irodalomtudományos recepciójában az egyik legfontosabb állomás Bónus Tibor önálló monográfiájának kiadása lehet. A tiszteletet parancsoló terjedelem, már pusztán kvantitatív szempontból indokolhatja ezt a radikális kijelentést, nem feledve a regény szövegének kritikai kiadását sem. Azok számára, akik figyelemmel kísérik Bónus Tibor közleményeit, *A másik titok* egy régóta várt kötet lehetett, ami – ismerve alkotójának irodalomtudományos értésmódját és nem utolsósorban az ettől aligha teljesen függetleníthető értekezői stílusát – mindenképpen megérdemli és kihívja a kritikai recepció figyelmét. Miután 2006-ban a *Pacsirtáról* szóló értelmezése könyv alakban is napvilágot látott, legutóbbi munkájában pedig más, kortárs irodalmárokról szóló tanulmányait gyűjtötte egybe, újból a saját értelmezések számára nyitott teret az időközben tanulmány formájában már publikálásnak indult *Édes Anna*-könyv.<sup>4</sup> Ez a monografikus figyelem, ami – talán nem elhamarkodott megállapítani – a *Pacsirta*-értelmezésnél is elmélyültebb munka, rendkívüli alaposágra és sokoldalúságra törekvő szöveg. Ezek a jelzők pedig elsősorban azért érdekesek,

<sup>1</sup> BÓNUS TIBOR, *A másik titok: Kosztolányi Dezső: Édes Anna*, Bp., Kortárs, 2017, 389.

<sup>2</sup> KOSZTOLÁNYI DEZSŐ, *Édes Anna*, Kosztolányi Dezső Összes Művei, Kritikai kiadás, s. a. r. VERES ANDRÁS, Pozsony, Kalligram, 2010, 271. A tanulmány során a kritikai kiadás lapszámaival utalok a regény szövegére: ennek végleges verziója néhány ponton, így éppen ennél a mondatnál is eltér a Bónus Tibor által használt első kiadás szövegváltozatától (vö. catoí vagy catói).

<sup>3</sup> BÓNUS, *i. m.*, 274

<sup>4</sup> BÓNUS TIBOR, *A csúf másik: A saját idegenségének irodalmi antropológiájáról: Kosztolányi Dezső: Pacsirta*, Bp., Ráció, 2006; UŐ., *Az irodalom ellenjegyzései: Írások kortárs magyar irodalmárokról*, Bp., Ráció, 2012. A periodikában közölt részletek egyike: UŐ., *A másik titok: Az Édes Anna értelmezéséhez*, It, 2007/4, 476–518.

mert konokul ráirányítják Kosztolányi regényének azonos poétikai vonásaira az olvasói figyelmet. Dolgozatom műfaját tekintve nem recenzió: nem arra vállalkozik, hogy a kötet egészét értékelve adjon átfogó képet, kritikai mérlegre téve Bónus Tibor 2017-ben megjelent kötetét. Mindössze egyetlen perspektívából kívánok dialógust kezdeményezni annak irodalomtudományos megállapításaival, elismerve ezzel azt, hogy mind a szóban forgó regénynek, mind az azt poétikai komplexitásában megragadni kívánó értekezésnek csupán egyoldalú kérdezője leszek. Magának a kérdezői perspektívának azonban már a megnevezése is problematikus. A monográfus hol a *teológiai*,<sup>5</sup> hol a *keresztény*<sup>6</sup> vagy egyenesen *katolikus*,<sup>7</sup> esetenként az *eszkatológiai olvasat*,<sup>8</sup> pontosabban *klisé* megjelöléssel illeti azt a tradíciót vagy még inkább értelmezői horizontot, amely felől ezt a dialógust kezdeményezem.

Az értekezés kettős viszonyban áll az általam – valamivel tágasabban – inkább zsidó-keresztény valláson és kultúrán alapuló diskurzusnak nevezett „klisével”: egyfelől ugyanis annak totalizált allegoréziseit joggal vonja kritika alá,<sup>9</sup> miközben az *Édes Anna* értelmezésekor nem tehet mást, minthogy számos egyéb klisé, referencia és diskurzus között ennek intra- és intertextuális kapcsolódásaival is számot vet. A legfontosabb példái ennek a távolságvétellel egybekötött megközelítésmódnak talán azok az általános megállapítások lehetnek, ahol Bónus Tibor olvasata a regény bármilyen példázatos-ideologikus olvasatával radikálisan szembehelezkedik: „Mégis *Kosztolányi regénye nem egyszerűen a független és szuverén individuuum elnyomott vagy elfojtott szabadságvágyának könnyen felismerhető humánideológiai példázata*.”<sup>10</sup> Ennek a világos értelmezői belátásnak is köszönhető, hogy az értekezés szerzője érzékeny és szubtilis – narratológiai különbségtételekre kész – olvasatra juthatott az elbeszélői perspektíva mindenkori leírásánál.<sup>11</sup> Ez a megkülönböztetés az alaposág jegyében lelassuló értelmezői mozgással párosulva képes olyan nyelvi konnotációkat is számításba venni, amelyek – látványosan ellenállva a holisztikus értelmezési sémáknak – akár csak egy-egy lábjegyzet erejéig, de

<sup>5</sup> BÓNUS, *A másik titok, i. m.*, 15, 117, 341.

<sup>6</sup> *Uo.*, 187.

<sup>7</sup> *Uo.*, 105.

<sup>8</sup> *Uo.*, 362.

<sup>9</sup> Nem várhat tovább annak a tisztázása sem, hogy a jelen írás nem kíván apológiája lenni annak a 2009-ben publikált tanulmányomnak, amelyre Bónus Tibor értekezésében három ízben is elmarasztalóan hivatkozott: *Uo.*, 15, 70, 107–108. Ezek a kritikai megjegyzések javarészt helytállóak, különösen pontosan és tanulságosan mutatja fel a bennük rejlő értelmezési deficitet a könyv 107–108. lapjain található 151. lábjegyzet. A 2009-ben az ELTE BTK-n szigorlati dolgozatként többek mellett Bónus Tibornak benyújtott összehasonlító irodalomtudományi dolgozatom 2017-es értékelése legfeljebb annyival maradt adós, hogy annak (rész)eredményeivel is számot vessen: HOVÁNYI Márton, *Fájdalmas Anna: Az Édes Anna újraolvasása = Novum: Az Újraírások Nemzetközi Konferencia junior szekciójának tanulmánykötete*, szerk. HOVÁNYI Márton, Bp., Eötvös József Collegium, 2009, 135–173.

<sup>10</sup> BÓNUS, *A másik titok, i. m.*, 343. (kiemelés az eredetiben) A szakralitás felőli ideológiai olvasatok, hasonló elvi alapokon nyugvó kritikája gyakorlatilag egybeesik az előző jegyzetben szereplő szöveghelyekkel.

<sup>11</sup> Csak két példa a könyv elejéről: *Uo.*, 39, 48.

újabb értelmezési ösvényeket tárnak fel.<sup>12</sup> További erénye a könyvnek, hogy olyan filológiai kutatások is megtámogatják az önálló értelmezéseket, amelyek kölcsönös ellenjegyzésként hitelesítik az új olvasatokat. Kitűnő példa erre az, ahogy Bónus Tibor több helyen is elsőként utal a szakirodalomban Marcel Proust életművének és Kosztolányi munkásságának lehetséges kapcsolódási pontjaira.<sup>13</sup> Ez nem meglepő annak alapján, hogy az értekező kutatási szakterületeként – többek között – éppen ennek a két szerzőnek a prózai alkotásait szokta kiemelni.<sup>14</sup> Annak ellenére, hogy az általunk most előtérbe engedett perspektívának nem szakértője Bónus Tibor, az említett értésmód árnyaltsága azt is lehetővé tette, hogy könyvében olyan szakrális intertextusokra is értő módon hívja fel a figyelmet – például az újszövetségi lámpásról szóló példázat és a látás érzékének vagy a „pápaszem” kifejezés és a bíró tévedhetetlenségének regénybeli egymásra olvashatósága –, amelyek nemcsak új, de a szakrális klisék befogadástörténetében is figyelemre méltó motívumként értékelhetőek.<sup>15</sup> A továbbiakban talán érzékelhetővé válhat az, hogy éppen ennek az összetett és elmélyült olvasásfolyamatnak köszönhető, hogy az értelmezések zárványai vagy kevésbé meggyőző – helyenként kifejezetten félreolvasásnak tűnő – argumentációs lépései miatt vezethetnek egy-egy ponton akár az interpretáció egészének megkérdőjelezéséhez is.<sup>16</sup>

Az értekezés negyedik része *A kriptikus tere és ideje* címet viseli. A regény *Minisztérium és misztérium* fejezetének nyelvi jelölőit, különösen a tér szemiózsisát értelmezve hosszas okfejtésben igyekszik a szakrális klisék explicit játékba hozásával lépést tartani az értekezés. Az értelmezése egyik előrebocsátott tézise így szól:

A minisztérium a kiszolgáló apparátus instrumentuma helyett öncéllá, önön formalitása törvénye (sic!) szerint funkcionáló teológiai képződménnyé válik, az állam hivatalával helyettesítve az államot, a formálissal a tartalmat, amit a *minisztérium* és *misztérium* kifejezések összehangzása kimondottan, a latin eredetű szó történeti emlékezete (a *miniszter* jelentése szolgál, a belőle képzett *ministráns* templomi szolgál) kimondatlanul nyomatékosíthat. [...] A latinitás szavai egyébként ambiguis szerepet kapnak a regényben: egyrészt idegen szóként alkalmasak a fétisre, a hivatali-intézményes tekintély színpadias és exkluzív (magyarán: kizáró) megteremtésére, másrészt a ködösítés ilyen műveletei mögé világíthatnak be, tisztázva homályos össze-

<sup>12</sup> A város és azon belül a *Vérmező* értelmezése a 81. jegyzetben egy ilyen példa a sok közül. *Uo.*, 53.

<sup>13</sup> *Uo.*, 29, 93.

<sup>14</sup> Fő kutatási területeként a 20. századi magyar és francia irodalom egészét adta meg *Az irodalom ellenjegyzéseinek* borítóján.

<sup>15</sup> *Uo.*, 89, 131.

<sup>16</sup> Az értekező teológiai járatlanságának olyan apró, de nyilvánvaló jeleire, mint a bibliai hivatkozások következetlen használatára, méltánytalan lenne részletesen kitérni, ezért legyen elég annyit rögzíteni, hogy a (nemzetközi) tudományos hivatkozási rendszert egyszer sem használta a bibliai szöveghelyek megadásakor, ezért hivatkozásai sem egyértelműek. Vö.: *Uo.*, 89, 188. Egy helyen, legalább a magyarországi standardok egyikét jól alkalmazta a szerző: *Uo.*, 117.

függéseket. Akár a katolikus egyházi szertartások és az állam jogi-hivatali nyelvének a középkori latinitás idejére visszanyúló összetartozását és vele az állam szuverenitásának teológiai eredetét.<sup>17</sup>

Ezek a tudományos ismeretterjesztést az értelmezői diskurzussal ötvöző mondatok több problémát is felvetnek, ezek közül emeljük ki most kettőt.

Elsőként a nem latin, hanem görög eredetű *misztérium* (τό μυστήριον) kifejezés teológiai képződményként való meghatározására hívhatjuk fel a figyelmet. A misztérium, amely eredetileg nem a keresztény, hanem a görög vallásosság szakrális és profán fogalmának egyike, úgy élt tovább a keresztény tradícióban, hogy alatta számos egyházatya nem mást értett, mint az egyes szentségeket, különösen is a keresztséget. Bár a Kosztolányi-szöveg ezzel a jelentésárnyalattal is kapcsolatba hozható, jóval fontosabb az, amit a 20. századra a spirituális teológiában, illetve még inkább a népi vallásosságban jelentett a misztérium szó. A sivatagi atyáktól, Pszeudo-Areopagita Dénes és Szent Ágoston ókori forrásaiból származó keresztény misztika egy olyan misztériumfogalommal dolgozik, amely Isten befogadhatatlanságának egzisztenciális megtapasztalásából indul ki. Ez minden esetben *tapasztalat*, interperszonális *kapcsolódás*, tehát semmi esetre sem elméleti absztrakció – amit a teológiai képződmény jelzős szerkezete sugall –, még akkor sem, ha ezek a misztikus irodalomban már önálló poétikai eseményekként állnak előttünk. Ez a kontextus nehezen nélkülözhető a regényszöveg nyelvjátékaiban rejlő allúziókkal érdemi párbeszédbe lépő értelmezés számára.

Egyetérthetünk azzal, hogy a latin nyelv történeti emlékezete fontos poétikai sajátossága a regénynek, amit már a regény mottója is előrevetít. Éppen ennek a történeti emlékezetnek a jegyében merülhet fel a kérdés, hogy Bónus Tibor miért éppen a középkorra datálja a katolikus (*nota bene* a katolikus jelző Bónus által használt érteleme csak a 16. századi reformációt követően alkalmazható) egyházi szertartások és a jogi-hivatali nyelv összetartozásának eredetét? Tény, hogy egyes kifejezések a középkorban is egyeztek mindkét nyelvhasználati területen, bár az összevetés nagyvonalúsága miatt nehéz konkrétumokban gondolkodni. Ugyanakkor a római jogról közismert, hogy már az antikvitásban létrehozott például egy olyan terminológiát, amit a középkori (kánon) jog, sőt egyes pontokon még a liturgia is csak örökölt. Az idézett rész utolsó mondatához egy olyan lábjegyzetet fűzött a szerző, amely a latin nyelv különböző előfordulásaira hoz néhány jól kiválasztott példát. Bár az értekezés, meglátásom szerint, kevés figyelmet szentelt a mottó szövegének, itt érthető módon erre is utal. A monográfus, úgy tűnik, nem ismeri az *Édes Anna* szakirodalmából Rihmer Zoltánnak a kritikai kiadásról írt, tanulmány értékű blogbejegyzését, amely 2011 óta érhető el a világhálón.<sup>18</sup> Rihmer ebben a cikkében nagy erudícióval, kevés kétséget hagyva tisztázta a regény

<sup>17</sup> *Uo.*, 175. (kiemelés az eredetiben)

<sup>18</sup> RIHMER Zoltán, *Édes Anna és az esztergomi rítus – avagy Veres András esete Dobszay Lászlóval*. <http://capitulumaicorum.blogspot.hu/2011/09/edes-anna-es-az-esztergomi-ritus.html> (Letöltés ideje: 2018. február 15.)

mottójának műfaji és szövegkritikai kérdései között azt, hogy a regény mottója *nem* – ahogyan Bónus állítja – a „*Rituale Romanum* katolikus temetési szertartásszövege”,<sup>19</sup> hanem Kosztolányi önálló szerkesztői alkotása. Ez a filológiai szempontból remek dolgozat, amely nem mellesleg a 2010-ben elkészült kritikai kiadás tárgyi jegyzetei között egy plágium feltűnését is bizonyította, saját értelmezői megjegyzéseiben ismételten azt az olvasásmódot példázza, amit *A másik titok* poétikai-narratológiai eredményei joggal vontak kritika alá. Ezzel együtt Bónus Tibor monográfiája, amely több helyen is tévesen ismétli meg a mottóról írt állítását, Rihmer filológiai megállapításait figyelembe véve további értelmezési lehetőségekkel gazdagodhatott volna, nemcsak az *Édes Anna*, hanem Kosztolányi poétikájának egészére vonatkozóan is.

Ugyanígy tágíthatna volna az értelmezés horizontját, ha az interpretáció folytatásában, néhány lappal később a regény XI. fejezetéből hosszabban idézve érzékeli a szerző azt, hogy nemcsak új-, hanem ószövetségi utalások is olvashatóak Kosztolányi szövegében. Jancsi perspektívájában a bank egyrészt valóban úgy jelenik meg, mint egy székesegyház.<sup>20</sup> Az ironikus hasonlat hasonló tagja azonban összetettebb annál, mint amit Bónus Tibor megállapított:

Anyagi és szellemi, evilági és túlvilági, látható és láthatatlan, külső és belső egymásra montírozása a pogány Mammon s a keresztény Isten mentén ősi kliséként, mechanikusan jön itt működésbe, és ellentéteik ironikus felcserélésének (nem ironikus) kiindulási pontja is régről, a szövegben nyíltan megidézett újszövetségi tanúságtételek történetéből ismerős.<sup>21</sup>

A mondat kezdetének tágasabb látókörét a Mammon említése leleplező erővel szűkíti le a mondat második felének kizárólag újszövetségi perspektívájára. Ha a XI. fejezet Bónus által is idézett szövegrészletéből a „szentek szentje” kifejezés *nyílt ószövetségi idézetét* nem is érzékelt az értekező, nevezetesen a jeruzsálemi Templomra vonatkozó utalást, legalább arra a részletesen elemzett újszövetségi pretextusra felfigyelhetett volna, amelyben Jézus kiűzte a *Templomból* a vámosokat, és ami valóban nyílt újszövetségi utalásként jelent meg az *Édes Anna* szövegében.<sup>22</sup> Mert bár a szerző pénzről és az újszövetségi szöveghelyről szóló megállapításai rendkívül találóak, a Kosztolányi-szöveg az Ó- és Újszövetség szokásrendjének értékkonfliktusát és ezen túl a választott nép és a kultusz, illetve a pénz viszonyát is megidézte, beleértve a pusztai vándorlás aranyborjút bálványozó törvényszegését is. Ez utóbbi szempont termékeny párbeszédre léphetett volna akár az értekezés politikai és poétikai sajátosságokat szálazó fejtegetéseivel is. Ha meg is maradunk az újszövetségi intertextusoknál a Jancsi úrfi érzékelését értelmező

<sup>19</sup> BÓNUS, *A másik titok*, i. m., 175. Az idézett rész a 224. jegyzetben található.

<sup>20</sup> „A hatalmas épület a tér közepén oly ünnepien és méltóságosan magasodott az égbe, mint egy székesegyház.” KOSZTOLÁNYI, *Édes Anna*, 325.

<sup>21</sup> BÓNUS, *A másik titok*, i. m., 187.

<sup>22</sup> KOSZTOLÁNYI, *Édes Anna*, 325.

rész esetén, a Bónus által idézetteknel közvetlenebb szövegközi utalás rejlik a regény mottójában. Az ott feltűnő szegény Lázár alakja, akit a fősvény gazdag visszautasított, a mottó utalása szerint a mennybe jut, ami a regény összes halálesetét és ezeknek a szereplőknek a vagyonhoz fűződő viszonyát is újraolvasásra készítheti, összefüggésben a XI. fejezet szakrális kliséivel. A monográfia egy korábbi pontján ugyanígy – mivel a mottó nyíltan felidézi – talán relevánsabb lett volna Tatár és Moviszter dialógusát nem az utolsó vacsora, hanem a szegény Lázár példázata felől értelmezni.<sup>23</sup>

Az értekezés invenciózus értelmezése a pénzről, adósságról és ezek összefüggésének a szakrális klisékkel – különösen a megváltással – teológia- és kultúrtörténeti távlatot kaphatott volna Canterbury Szent Anzelm megváltástanának felidézésével. Ez ugyanis éppen egy olyan jogi-pénzügyi tranzakció mintájára elgondolt megváltástan, ami nagyon mély hatást gyakorolt a katolikus teológiára. Alkalmazott formában ez a koncepció Kosztolányi idejében a liturgiájában és prédikációs irodalmában is uralkodó felfogásként volt jelen, ezért akár még a regény mottójának háttérében is kivehető. Ez egyúttal hidat képezhetne a Ficsorék és Anna engesztelő magatartásáról írottak, a hó szimbolikus regénybeli jelenléte és az adósság megváltásának értelmező passzusai között.<sup>24</sup>

Az áldás és átok kettőséről Az *elbeszélés (audio)vizualitása* fejezetében ismét a magyar és a latin nyelv történeti emlékezetéhez nyúl vissza az értekező, amikor bevonja értelmezésébe a kétjelentésű *sacer* kifejezést mint a magyar kifejezések egységes latin megfelelőjét.<sup>25</sup> Ennek kapcsán visszautal egy korábbi, Anna nyelvének megragadásáról írt értelmezésére, amit a „szentség és szentségel” szópárhoz hasonlóan a szentnek és a káromkodásnak feszítő ellentétét vélte felfedezni. A szerző szövege azt sugallja, mintha azonos nyelvtörténeti minta hozta volna létre az áld-átkoz ige kettősét és a szentség-szentségel alakokat, pedig ez utóbbi morfológiailag csak az „-el” igeképző névszóhoz járulásából született meg, figurativitásában pedig legfeljebb *pars pro toto*, amennyiben a szentségek káromló emlegetésének névátvitelként érthető. Ennél is lényegesebb azonban, hogy amire visszautal ezen a helyen Bónus Tibor, az ennek a részletnek az értelmezése volt a könyve elején: „Jézus-Isten, de keserű volt, Szűz Anyám, Boldogságos Szűz Mária, de keserű volt.”<sup>26</sup> Így kommentálta az értekező Anna beszédaktusát és érzékelését:

A nyelvén érzett materiális érzetet, a (keserű) ízt (mely *szinte* egyfajta tapintás), melynek semmihez se hasonlítható, megoszthatatlan tapasztalata (mely az íz felismerésében nyilvánvalóan már tartalmazza a hasonlítást), illetve az általa okozott szenvedés a káromkodás keresztény formuláiban (ismét csak tulajdonnevekben, melyek szüzessége elvesztése nyomán bekövetkezett állapotosságával is referenciába lépnek, s melyekben az átkozódás és az ima nem különböztethető meg) jut kifejezésre.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> BÓNUS, *A másik titok*, i. m., 125.

<sup>24</sup> *Uo.*, 187, 256–257.

<sup>25</sup> *Uo.*, 153.

<sup>26</sup> KOSZTOLÁNYI, *Édes Anna*, 419.

<sup>27</sup> BÓNUS, *A másik titok*, i. m., 36.



A *másik titok* szerzője vagy pontatlanul él „a káromkodás keresztény formulája” fordulattal, vagy azon igyekezetében, hogy értelmezését minden áron érvényre juttassa, olyasmint olvas ki a szövegből, ami nincs ott. Két esetben olvashatnánk káromkodásnak Anna szavait: 1. ha bármely tulajdonnév tárgyesetben állna és ezzel az adott személy szidalmának rövidítése szerepelne Kosztolányi szövegében (pl. Istenit), 2. vagy ha kifejezetten trágár jelzővel párosítva szerepelne bármelyik tulajdonnév. Mivel egyik eset sem áll fenn, Anna mondatát csak akkor olvashatjuk káromkodásnak, ha olyan modalitást képzelünk mögé, amiről nem tudósít a narrátor. Az értelmezői tulajdonítás, ami a blaszfémia kimutatására törekszik, ezen a ponton érzéketlenné válik a *tragikum* egyedül biztosan kiolvasható árnyalatára. Ezek után, amikor erre a második fejezetben szereplő félreolvasására visszautalva kíván megalapozni egy újabb állítást a harmadik fejezet értelmezői argumentációja, kétséssé válhatnak az utóbbi állítások is. Ahogy a monográfia második fejezetében a káromkodás nyelvi eseményét *véli látni az értekező*, úgy *nem látja* a harmadik fejezetben szereplő értelmezések, hogy a regény IX. fejezetében Druma „minden áldott éjszaka” szófordulata nemcsak „üres szófordulat”, tehát az átkozott eufemisztikus névcseréje lehet, hanem újabb utalás is.<sup>28</sup> Ugyanabban a liturgikus tradícióban, amiből Kosztolányi a regény mottóját idézte, létezik egy másik, a halál és az élet kettősére utaló ének, ami anaforaként alkalmazza az „áldott éj” szófordulatot: az *Exultet*.<sup>29</sup> A negyedik századból származó húsvéti örömeinek refrénként visszatérő „áldott éj” felkiáltása minden évben elhangzik Krisztus feltámadásának ünnepén, meghirdetve az élet halál feletti győzelmét. A húsvétnek ezért az első meghirdetése nemcsak Druma történetéhez és annak az irgalomról szóló diszkurzív kontextusához, hanem a regény húsvétkor játszódó eseményeihez is köthető. Ennek alapján nemcsak Vizek halála, hanem Anna bűnbeeséseinek halálából az irgalom feltámadásába vezető átmenet (ironikus) elmaradása is analógia lehet a „minden áldott éjjel” majdnem meghaló asszonynak, akiről Druma Szilárd beszél asztaltársainak. Anélkül, hogy ennek az olvasatnak a lehetőségeit totalizálnánk, megállapítható, hogy az áldás kifejezés megannyi (ironikus) feltűnése a regény szövegében,<sup>30</sup> az értekezésben foglaltaktól eltérő módon is kapcsolódik a szakrális diskurzushoz.

Szinte minden eddigi, Bónus Tibor értelmezéséhez fűzött megjegyzés kapcsán találkozhattunk valamilyen formában a latin nyelv kérdésével. Az *Édes Anna* olvasása valóban megkívánja ennek az európai kultúrában alapvető nyelvi kompetenciának a mozgósítását, ezért elvileg minden esetben üdvözölni kellene, ha egy irodalomtudományi

<sup>28</sup> *Uo.*, 153. (197. jegyzet). A regényből vett idézet innen származik: KOSZTOLÁNYI, *Édes Anna*, 269.

<sup>29</sup> VÁRNAGY Antal, *Liturgia: Szertartástan: Az egyház nyilvános Istentisztelete*, Abaliget, Lámpás, 1999, 408.

<sup>30</sup> Az értekezés legutóbb idézett, reprezentatív válogatásából talán az egyetlen fontos szöveghely, ami kimaradt, ismét a mottó szövege, ahol pedig az áldás explicit módon feltűnik, értelemszerűen latinul: „*Benedictus Dominus Deus Israel*.” KOSZTOLÁNYI, *Édes Anna*, 11. (kiemelés tőlem) Hasonlóan kiegészíthető – bár nem a szó szerinti előfordulás szintjén – az átokról szóló áttekintés, Vizynének a babonás hitéből eredő, átoktól való félelme, ami például a tükör összetörésekor ébred fel benne. *Uo.*, 203.

értekezés nem tér ki ez elől a feladat elől. Bónus Tibor eltökélt, helyenként akár a lelkesedés modalitását sem nélkülöző latin tárgyú vizsgálódásai azonban több helyen inkább ártanak, mintsem használnak értelmezői munkájának.<sup>31</sup> Továbbra is megmaradva hozzászólásaim kiindulási pontjánál, fordítsuk figyelmünket *Az elbeszélés (audio)vizualitása* című fejezet következő mondatára és a hozzá fűzött terjedelmes jegyzetre:

Nem nehéz felismerni a cselédmunka materiális, konkrét műveleteiben, a tisztításban, a rendbetételben, a helyrehozásban vagy a kiigazításban az attól elemelkedő, azt mintegy *megszüntetve megőrző*, figuratív (jelentéstani) tendenciát, mely tehát a katolikus-keresztény eszkatológia teleologikus szerkezetébe helyezi át az olvasottakat, amelyek mechanikus, egyszerre testi-érzéki és morális ökonómiája szerint *minél több és nagyobb a szenvedés, a tisztátalanság és a bűn, annál örömtelibb és megrendítőbb (lehet) a tőlük való megváltás, a megtisztulás eljövetele, az üdvözülés vagy megigazulás.*<sup>32</sup>

Elsőként azt állapíthatjuk meg, hogy a szerző a katolikus teológia szótériológiai és kegyelemtani diszciplínáit összekeveri az eszkatológiával, ami nemcsak explicit hivatkozásai miatt káros, hanem a tudományterületek összemosásával az ezeket segítségül hívó/ezekre utaló értelmezői gesztusok labilissá válása miatt is. A nyelvi kérdésekhez az idézett mondatához rendelt jegyzet kapcsán juthatunk el. Itt a következőt írja Bónus Tibor, mintegy alapot szolgáltatva a fenti értelmezői kijelentésének:

Lásd ehhez a következő, Szent Ágoston *Vallomásaiból* származó idézeteket, amelyek nem önmagukban, de számtalan másik szöveghellyel együtt tanúszkodnak arról, Kosztolányi regényének nyelvezetére különösen erős hatással volt e mű, és talán a latin szerző egyéb írásai is. Elég csak az édes (*dulca*) és a *keserű* (*acedia*; ami nem melleleg azt is jelenti: tétlenség) jelzőinek az érzéki és spirituális értelemben történő használatára, ezek gyakoriságára gondolni Ágostonnál, vagy az üdvözülés különféle érzéki metaforáira.<sup>33</sup>

Ezt követően két idézet következik a *Confessiones* Városi István-féle fordításából (I. 11. 17. és VIII. 3. 6.), minden további szakirodalmi hivatkozás nélkül, ami arra utal, hogy ennek a jegyzetnek az anyagát Bónus Tibor saját kutatási eredményének tekinthetjük.

<sup>31</sup> Bizonyára másként is érthető, de talán a latin nyelv feletti lelkesedés sem zárható ki a következő értekezési mondat olvasásakor, különös tekintettel a közbeékelt felkiáltásra: „Hasonló arcvesztés kölcsönöz – jól olvasható – arcot a beszélő nevű kereskedőnek (*viator*, *viaticum* – utazás és pénz, latin!) a regényben, kinek nyilvános viselkedése változásain hamar áttűnik anyagi és politikai érdeke, foglalkozásának egyetlen, strukturális elve, a haszonszerzés.” Bónus, *A másik titok*, i. m., 307. Az idézett rész a 415. jegyzet második mondata.

<sup>32</sup> *Uo.*, 105. (kiemelés az eredetiben)

<sup>33</sup> *Uo.* (kiemelés az eredetiben)



Tegyük fel, hogy a monográfusnak igaza van és Kosztolányi nyelvezetére valóban hatással lehetett Augustinus munkássága. Ez viszont azt feltételezi, hogy a regényben szereplő latin nyelvű szövegek és Ágoston latin nyelvű munkái között kimutatható valamiféle párhuzam – amit azonban nem fejt ki a szerző. Ez azonban nehezen szolgálthat alapot ahhoz a főszövegbeli állításhoz, amelyet ezen a ponton megjegyzetelt az értekező. Ha arra gondolt Bónus Tibor, hogy az idézett ágostoni szöveghelyeknek a bűntől való megtisztulás (kereszt)víz általi képe hathatott az *Édes Anna* regényszövegére, akkor az meglehetősen bátor kijelentésnek titulálható. Ez az állítás igaz, csak hogy mire Ágoston megfogalmazza ezeket a mondatokat, közel négy évszázad keresztségre vonatkozó keresztény teológiai tradíció öröksége áll készen, amelyre Ágoston csak visszautalt Kr. u. 386-ban, de a kép ágostoni eredetének és ezzel implicite a kép szingularitásának a sugallása eszmetörténetileg nem igazolható.

A továbbiakban a jegyzetbeli állítás alátámasztására felhozott két példa az édes és a keserű kifejezések ágostoni citátuma. Csak hogy a bónusi „dulca” kifejezés nem létezik a latinban, ahogy az „acedia” latin szó sem latin eredetű. Az édes jelentésű latin melléknév a *dulcis*. A görög ἀκηδία kifejezés átírása ugyan létezik a késői latinban, és a *Septuaginta* vagy még inkább Evagriosz Pontikosz nyomán a keresztény lelkiismereti irodalom gyakran foglalkozott is vele, de a tekintélyes Liddell-Scott görög szótár szerint sem *keserű*, sem *tétlenség* jelentése nincs.<sup>34</sup> Mivel Ágoston a *Confessionest* latinul írta, ahogy erre az értekező is felhívta a figyelmet, abban az ἀκηδία kifejezés nem szerepelhet, hiszen az elsősorban Ágoston halála után terjedt el az egyházi nyelvhasználatban, a téves latin „dulcá”-ról nem is szólva. A Bónus által kiemelt ágostoni részek latin eredetijében pedig az édes szó, helyes latinságú *dulcis* alakja és a keserűségre utaló más latin kifejezés sem szerepel. És bár nehezen elképzelhető, hogy Bónus Tibor elolvasta volna Szent Ágoston teljes életművét latinul, abban biztosak lehetünk, hogy az édes és keserű kifejezések ebben a formában nem többek az irodalomtudósi koncepció minden áron való érvényesítési szándékának gyümölcseinél.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> A görög ἀκηδία kifejezést elsősorban a keleti, tehát görög nyelvű, aszketikus szerzetesség emblemikus alakjának, az Ágostonnál valamivel korábban született Evagriosz Pontikosznak, pontosabban az ő latin nyelven alkotó tanítványának, Johannes Cassianusnak köszönhetően fokozatosan fogadta be az egyházi latin nyelv az ötödik századtól. A Dél-Franciaországban, keleti mintára kolostorokat alapító Cassianus kortársa volt Ágostonnak, kapcsolatuk azonban nem volt intenzív. Cassianus a saját alapítású kolostorainak írta a *De coenobiorum institutiones libri duodecim* című munkáját, aminek a tizedik könyvét a hét főbűn első latin felsorolásainak egyikeként az acedia értelmének szentelte. A könyv első mondata azonban még görögül hozza az ἀκηδία szakkifejezést, amint azt a *Patrologia Latina* kritikai kiadásában is olvasható, és ennek a kölcsönszónak egyszerű latinbetűs átírása az, ami elterjedt először a szerzetesi majd a teljes egyházi irodalomban a középkor folyamán. Ehhez csatlakozik még a Vulgata fordításának *Ecclesiasticus*, azaz Sirák fia könyvében található két szöveghely, az álszenvedő acedior 1 ige ragozott alakjaival (6,26; 22,16). Ez a fordítás bár szintén Ágoston korában formálódott többek között az Ágostonnal éppen a bibliafordításokon vitatkozó Szent Jeromos munkája révén, annak szövegét Ágoston nem használta, hiszen a Vulgata fordítása csak Jeromos halála után nyert egyházi jóváhagyást.

<sup>35</sup> Itt jegyezhetjük meg, hogy az Anna vezetéknevében tulajdonnevesült édes melléknév értelmezésével más, magyar nyelvű szöveghely kapcsán is megkérdőjelezhető olvasatot nyújt az értekező. Az Annát

A monográfus a lábjegyzetek szövege mellett (túl azon, hogy az értekezés egészében ezeknek a derridai parergonfelfogásnak megfelelő szerepe jóval túlmutat a marginális kiegészítő vagy kritikai megjegyzések státusán, hiszen megannyi önálló értelmezői munkát is hordoznak) a főszövegben sem riad vissza a latin (liturgikus) nyelv filológiai boncolgatásától. Moviszter megnyilatkozásai, amelyeknek a többi szereplői szólam fölé rendelését joggal teszi kritika tárgyává Bónus Tibor, a regény végén több liturgikus szöveget is citálnak. Ezek egyike a latin egyház miséjének akklamációja, amit az eucharisztikus ima kezdetén imádkoznak a misén részt vevők: „sursum corda”.<sup>36</sup> Moviszter a latint idézve érzékletesen adja vissza a tömör latin kifejezésben rejlő dinamikus felszólítás erejét, amikor a „föl a szívekkel” fordítást választja, szemben például a mai hivatalos magyar fordítással („Emeljük fel szívünket!”). Az értekezés így kezdi az értelmezést:

Moviszter a katolikus liturgia mozzanatát idézi, a szent mise (sic!) prefációjának egyik mondatát, *Sursum corda*, fölfelé a szívet, magasba a szívet, mintegy lehetővé téve, hogy az Úr azt felemelje magához. A pap szájából elhangzó felszólításra a hívők ezt felelik: *Habemus ad Dominum*, az Úrnál bírjuk őt, a szívet, majd újra a pap: *Gratias agamus Domino Deo nostro*, adjunk hálát Urunknak, Istenünknek, s végül a hívek: *Dignum et instum* (sic!) *est*, méltó és igazságos.<sup>37</sup>

Nem világos, hogy miért van szükség a teljes liturgikus párbeszéd felidézésére ezen a helyen, hiszen az értelmezést érdemben nem viszi előre az a retorikai átkötés, ami a méltóság és az emberi testrészek összefüggésére tér át a következőkben. Annak ellenére, hogy különösebb invenció nem kötődik a *sursum corda* vendégszövegének

csókoló Jancsi érzékelő narrációja Bónus Tibor szerint Anna nyelvének édességéről tudósít. *Uo.*, 37–38. Az erre az érzékelésre is épülő értelmezés azért problematikus, mert a könyv által szintén idézett részlet szerint Jancsi úrfi a csók során „meglelte a nyelvet, mely különös fűszert, bódító zamatot tartogatott számára”. KOSZTOLÁNYI, *Édes Anna*, 381. A különös fűszer, amely zamatot tartogatott Jancsi számára, önmagában még nem feltétlenül utal az édes ízre. Az értekezőt alighanem a következő mondatban olvasható, immár narrátori *hasonlat* vezette arra, hogy egyértelműen édes ízt tulajdonítson Anna nyelvnek. A csókot követelő Jancsi ugyanis úgy követelt további csókot, „mint a telhetetlen gyermek, aki eperkrém kanalaz, s mihelyt végére ér, máris újat kíván”. *Uo.* Mivel a két mondat között az elbeszélői pozíció eltávolodott Jancsi érzékelő nézőpontjától, az itt olvasható eperkrém hasonlításának feltételezett édes íze helyett, meglátásom szerint, nem Anna nyelvének íze, hanem Jancsi gyermeki mohóságának kifejezésére szolgál és ezért a kép jelentéstartománya nem vagy csak erős fenntartásokkal vonatkoztatható a nyelv ízeire. Bónus Tibornak azért kell a nyelv édes ízét mindenképpen bizonyítania ezen a ponton, hogy az édes és a keserű érzetek közötti poétikai feszültségre vonatkozó intencióját a szöveg minél többféle megközelítésben visszaigazolja.

<sup>36</sup> *Uo.*, 530. A 2010-es kritikai kiadásban ezen az oldalon a 28. sorban és az erre mutató tárgyi jegyzetben (705.) egyaránt elírták a „kathekumen” kifejezés második magánhangzóját. A világhálóra feltöltött „hárlózi kritikai kiadás” már javította az elütést.

<sup>37</sup> BÓNUS, *A másik titok, i. m.*, 476. (kiemelés az eredetiben)

kontextuális olvasatához, az értekező kiemelt precizitással törekszik az egyes latin mondatok fordításakor a szó szerinti jelentést összehangolni a liturgikus rend kívánalmaival.<sup>38</sup> Ez a minuciózus filológiai munka akkor fut zátonyra, amikor az utolsó akklamáció második tagját hibásan írja le a szerző. Az igazságos, jogos jelentésű *iustum* alakja helyett „instum” alakot író Bónus Tibor alkalmasint nem elgépelte, hanem a másolás során félreolvasta a latin szó alakját. Mindez olyan apróság, ami fölött nagyvonalúan át lehetne siklani, ha nyersfordításaival nem éppen a monográfus tolná saját értelmezői gyakorlatának előterébe azt a latin nyelvű műveltséget, amivel láthatóan csak részlegesen rendelkezik a munkája.

Az olvasás intencionált egyoldalúságára figyelhetünk fel Moviszter korábbi megnyilatkozása kapcsán is. Bónus Tibor úgy érti Moviszter választát a Vizyéknél zajló elméleti vita során, hogy abban a

katolikus orvos megnyilvánulása nem játszható ki vallásos hitéről tett – a regény recepciójában gyakorta idézett – tanúságtételei ellen, sőt kiemeli ezekben Isten országának a földi világtól történő éles elhatárolását, ennek jelentőségét. „Egyetlen ideált se szabad megvalósítani. Akkor vége. Csak maradjon fenn a felhők között. Úgy hat és úgy él.” (99–100.) – jelenti ki a IX. fejezet emlékezetes vitájában. Az orvos tehát, ellentétben a szellemekkel társalgó asszonnyal, nem hisz halál és élet, túlvilági és evilági maradéktalan folytonosságában, ami diskurzusát ellentmondásokba kényszeríti: az érzékelhető (e)világ összetéveszthetetlen egyediségét éppoly magától értetődően afirmálja, amilyen könnyen lemond róla absztraháló morális ítéletében, a gyilkosságról tett tanúvallomásokor. Moviszter hitének a hitetlenség az alaptalan alapja, a halandóság feltétel nélküli elfogadása így teszi lehetővé az élet feltétlen igenlését, a megsemmisülésre ítélt élet abszolút értékének belátását a halállal élesen szemben és mégsem szemben, hisz a halál is része az életnek, amely utóbbit a megváltottság időtlen állapota – Vizyné Annára nyíló perspektívájának fantazmája – mintha sokkal inkább fenyegetné (innen is olvasható az asszony ellenállás nélküli átmenete a halálba, spiritiszta kommunikációja a túlvilággal, élet és halál folytonosságának tételezése).<sup>39</sup>

Ehhez a konkludáló interpretációhoz azon az áron juthat el a monográfus, hogy a IX. fejezetből Moviszter megnyilatkozásainak csak egy részét idézi és az idézett részletnek is csak az elejét használja fel értelmezésében. Moviszter az irgalom megoldását kínálva beszélgetőtársainak, az emberek közötti teljes egyenlőség keresztény

<sup>38</sup> Erre a legjobb példa a *Habemus ad Dominum* fordítása lehet, ami kényszerítő erővel alkalmazza az e két elvárásra adható legjobb fordítói megoldást. Mivel nincs külön fordító megjelölve, azt kell(ene) feltételeznünk, hogy Bónus Tibor saját fordítását olvassuk, ami a könyv korábbi, latin nyelvre vonatkozó megállapításainak fényében váratlanul kiemelkedő teljesítmény.

<sup>39</sup> *Uo.*, 197–198.

tanítását visszhangozza úr és szolga viszonylatában. Azok értetlenségére, a megvalósulást Krisztus országában látja feltárulkozni. Tatár erre ellenkezésül azt fogalmazza meg, hogy Krisztus országa a felhőkben van, nem itt az emberek között. Erre igen határozott viszontválaszt ad Moviszter: „A lélekben van.”<sup>40</sup> Tehát a Tatárral folytatott dialógus első felében éppen az ellenkezőjét olvassuk annak, mint amit Bónus Tibor Moviszternek, pontosabban Moviszter hitének tulajdonít. Krisztus országa és benne az az irgalom, amely végső soron kiegyenlíti úr és szolga földi hierarchiáját, nem távol van egy ideologikus mennyországban, hanem az emberek lelkében, akár élnek, akár meghalnak. Az, hogy a lélek Moviszter szerint éppen összeköti az élőket a holtak világával, nemcsak a regény mottójának tárgyaláson felidézett szakaszai által azonosítható, hanem az idős orvos tanúvallomását követő, de még Moviszter perspektívájához közelítő elbeszélői szólamból is kiderül: „Nem tartozott se hozzájuk, se másokhoz, mert nem volt se burzsoa, se kommunista, egy párt tagja sem, de tagja annak az emberi közösségnek, mely magában foglalja az egész világot, minden lelket, aki él és élt valaha, eleveneket és holtakat.”<sup>41</sup>

A vitához visszatérve, nem sokkal később valóban a Bónus által idézett mondatok következnek, amelyek közül az ideál megvalósítását elutasító megnyilatkozás az, amire önállóan épít az értekezés érvelése. Moviszter ekkor önmaga korábbi nyilatkozatával, úgy tűnhet, hogy ellentmondásba keveredik, hiszen az ideált a felhők közé utalja.<sup>42</sup> De az idézett rész folytatásában azt halljuk Movisztertől, hogy a megvalósítás helyett, a felhők között lévő ideál, annak ellenére, hogy távolinak tűnik, *hatni tud*. Ez a hatásmechanizmus pedig ismételtelen az emberek égi és földi közösségének nem a szétszakítottóságát, hanem az összetartozását sugallja. Úr és szolga viszonylatában az újszövetségi iratok közül Pálnak a Filemonhoz írt levele az első olyan szövegtanú, ami nem a rabszolgaság társadalmi intézményének felszámolásával, hanem a Krisztusban fennálló, *lelki* testvériségben kínált megoldást, akárcsak Moviszter a regényben.<sup>43</sup> A filozófiai reflexiók közül Martin Heidegger fiatalkori írásai, amelyek nem mellesleg a Rudolf Bultmannal végzett közös, korakeresztény szövegolvasások hatását kimutathatóan magukon viselik, a helyesen értett eszkatologikus felszólítás egzisztenciális tétjét látják az autentikus keresztény tapasztalat magjának. A *Sein und Zeit* megírásától kezdve a Dasein autentikus létmódjának vagy a halálhoz való előrefutásnak a koncepciói ennek a tapasztalatnak a továbbfejlesztett, filozófiai változataiként is

<sup>40</sup> KOSZTOLÁNYI, *Édes Anna*, 265.

<sup>41</sup> *Uo.*, 533.

<sup>42</sup> Az ellentmondást feloldhatja egy ironikus olvasati lehetőség. A beszélgetésnek ehhez a pontjához érve ugyanis ingerültté vált Moviszter Miklós mondatában az ironikus él is hallhatóvá válhat, a közös gondolkodás másik szintjén álló Tatárral szemben: „Csak maradjon fenn, a felhők között.” *Uo.*

<sup>43</sup> Filem. 15–17. Kocsis Imrénének a páli levélhez bevezető kommentárként írt fejezete és még inkább a fejezet végén megadott bibliográfiai tételek tovább árnyalhatják az újszövetségi gondolatnak mint a moviszteri álláspont lehetséges gyökerének téziséét. Kocsis Imre, *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II.*, Bp., Szent István Társulat, 2011, 137–142.

olvashatóak. És ebben az egyszerre *már* és *még* közötti formában létezhet az a teológiai és filozófiai értelemben is fennálló, *időbeli* feszültség, amire az értekezés végső soron úgy mutat rá sikeresen, hogy a regény szövegében olyan nem létező eredőt „fedez fel”, amely Moviszter megnyilatkozásainak nem létező inkongruenciáján nyugszik. Összefoglalva tehát Moviszter diszkurzív hitének és beszédaktusainak szakadásmentes szólama egy a zsidó-keresztény végidővárast képviselő gesztus kongruens képvisellete miatt már eleve önmagában hordja azt a feszültséget, amit Bónus egyes mondatok kitakarásával, mások kiemelésével írt le *A másik titokban*.

A tanulmány végére egy olyan klisé vakfoltját hagytuk, amit egy másik, közhelynek vélt szöveg takart ki az értekezésben. A hatodik, *Anna talán(y)* című fejezet – számos kiváló értelmezést összefogva – egy ponton nyíltan nem foglalkozik a szakralitás kliséivel. Ezt azért nem teszi meg a szerző, mert „közhelynek” gondolja a bibliai utalások egyikét.<sup>44</sup> Annáról és a bíróról olvassuk a tárgyalóteremben a büntényt rekonstruáló/visszaolvasó meghallgatás során, hogy bizonytalanságukban mind a ketten vaknak tűnnek és ezért kettősük dialógusa olyan, mint amilyen az az abszurd szituáció, amikor „vak vezet világtalant”.<sup>45</sup> Miközben a monográfia az idézet kommentálását azzal kezdi meg, hogy ellentmondást nem tűrően tesz igazságot a recepció korábbi állomásait értékelve, az értekezői pozíció túlzott magabiztossága azonban önkéntelenül önmagát is csapdába csalja: „Ezeket a sorokat a regény kommentárjai mint narrátori magyarázatot hivatkozzák rendre, apologetikusan és sommázólag, mintha könnyen érthető, mi több közérthető lenne, akár a zárlatául szolgáló közmondás (*Vak vezet világtalant*)”.<sup>46</sup> A kurzivált mondat ugyanis nem közmondás, hanem egy újszövetségi idézet, aminek a gyakori idézése miatt szállóigeként is olvasható. Az értekezésben szereplő megállapítások javarészt azzal együtt is helytállóak, hogy szerzőjüknek nem tűnik fel a regény ezen intertextuális utalása. Ebből a fel nem ismerésből egy olyan kalkulálható veszteség azonban származott, ami a Máté és Lukács evangéliumában is szereplő jézusi mondatok kontextusainak Kosztolányi-szövegre mutató párhuzamaival fontos kiegészítői lehetnek volna Bónus Tibor értelmezésének.<sup>47</sup> A harmadik szinoptikus evangéliumban ezt a mondatot az ítékezés radikális elvetése és a megbocsátásra való felszólítás előzi meg (Lk 6:37 skk.), és a *vak vezet világtalant* hasonlat azoknak adja a kritikáját, akik ítékezni mernek, ahelyett, hogy megbocsátának. Jézus a hasonlatot követő sorokban pedig az ítékezés tiltásának magyarázatát is megadja tanítványainak, a szintén sokak által profán kliséként idézett szálkahasonlatával, ami a képmutatók alázatára intésére szolgál (Lk 6:41–42). Talán nem szükséges ezeknek az evangéliumi mondatoknak és az Anna felett ítélethozatalra készülő bírói perspektívához közelítő elbeszélői szólamnak a részletes egybevetését elvégezni ahhoz, hogy a két szöveg egyszerre ironikus és egyszerre afirmatív kettős kötését érzékeljük.

<sup>44</sup> BÓNUS, *A másik titok*, i. m., 341.

<sup>45</sup> KOSZTOLÁNYI, *Édes Anna*, 523.

<sup>46</sup> BÓNUS, *A másik titok*, i. m., 341.

<sup>47</sup> Mt 15:14, Lk 6:39.

Számos értelmezését megerősíthette volna a monográfus akkor is, ha az első szinoptikusnál szereplő idézet szövegkörnyezetével összeolvassa a regény szövegét. A törvényről vitatkozó farizeusokról mondott hasonlatként szerepel a „Vak vezet világtalant” mondat variánsa, miközben a Názáreti az étkezéssel valamit magába fogadó test, valamint a szívből eredő, testet elhagyó szó morális különbségtételét fejt ki aggódó tanítványainak (Mt 15:1–11). Így ez a mondat is elhangzik Jézus szájából: „Mert a szívből származnak a rossz gondolatok, gyilkosságok, házasságtörések, erkölcsatlenségek, lopások, hamis tanúskodás, káromkodás.” (Mt 15:19) Ennek a felsorolásnak majdnem minden tagja kapcsolatba hozható a regény szövegével, ahogy a két evangéliumi szöveghely egymást izgalmasan kioltó párbeszéde ellehetetleníti az evangéliumoknak mint totalizált „értelmezési kulcsoknak” az olvasatát. Az emiatt a többi regényben megidézett szólamok közül kiemelkedni képtelen újszövetségi diskurzus azonban így is hozzájárul ahhoz, hogy az *Édes Anna* poétikai sokoldalúsága zavarba ejtse az olvasást.

MÁRTON HOVÁNYI

*The Unfamiliarity of the Cliché, or the Calculable Sightlessness  
In Dialogue with the Monograph of Tibor Bónus on Édes Anna*

In my essay I begin a critical dialogue with the monograph of Tibor Bónus entitled *A másik titok* (The Other Secret). Acknowledging its interpretive advantages and force, I question the study (mis)reading the novel *Édes Anna* regarding the sacred elements that appear in various forms within the novel. Along these lines, I mention possible interpretations that could have enriched the results of the study, and also reveal the possible causes of the continuous misreading of the interpretive starting point frequently mentioned by the author, in his words, of the theological or Christian cliché.