

## 5

# Bonda-völgy teológiája. Jókai Mór: *Fekete gyémántok*

NYIRI PÉTER

## BEVEZETÉS – A VIZSGÁLAT MÓDJÁRÓL ÉS A JÓKAI-REGÉNYRŐL

A Jókai-életműnek van egy még kevésbé feltárt, de – különösen az 1870-es években – hangsúlyosnak tűnő vonulata; azok a szövegek, amelyek keresztény narratívájukkal (bibliai utalásaikkal, erkölcsi tartalmukkal, vallási kérdések tematizálásával) az egykor elvesztett édenkert visszaszerzésének, újratereztetésének lehetőségeit beszélik el. A Jókai-regény megközelítése, titkainak feltárása, műfajának meghatározása a szakirodalom számára mindig is meglehetősen nehéznek bizonyult. A Gyulai- és Péterfy-féle éles kritikától<sup>1</sup> a minden időben hangot kapó kultikus beszédmódon<sup>2</sup> át a románcos olvasatig,<sup>3</sup> a médiatörténeti<sup>4</sup> vagy a lélektani megközelítésig<sup>5</sup> terjed az értelmezések széles skálája. Am a Jókai-szöveg mintha ellenállna annak, hogy a teljes regényhalmazt egyetlen műfajba soroljuk, vagy következetesen csak egyféle olvasásmóddal próbáljuk meg szóra bírni. Sokkal inkább – s e tanulmány is erre ad példát – jelentésrétegekről, narratívákról, lehetséges olvasatokról beszélhetünk, amelyek korszakonként, olykor egy-egy szövegben válnak hangsúlyossá, míg máskor kevésbé markáns a jelenlétük. A keresztény erkölcsi beszédmód (a választott tárgyhoz, az ábrázolt világhoz való hozzáállás, értékelés és a világ, az élet kérdéseire való válaszadás módja) a teljes életműben jelentős,<sup>6</sup> de főként a '70-es években válik meghatározóvá (a jelzett korszakban éppen a legfontosabb).

<sup>1</sup> Péterfy Jenő, *Jókai Mór*. In: Uő. Válogatott művei, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1983. pp. 603–632. Gyulai Pál *Jókai legújabb regényei; A tengerszemű hölgy*. In: Uő. Munkái III. Budapest, Franklin-Társulat, é. n. pp. 100–121, 148–155. (1869)

<sup>2</sup> Dr. Gál János, *Jókai élete és írói jelleme*. Rákosi Jenő előszavával, Berlin, Ludwig Vögel Verlag. Magyar osztrák, 1925; Zsigmond Ferenc, *Jókai*. Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia kiadása, Budapest, 1924; Szabó László, *Jókai élete és művei*. Budapest, Rákosi Jenő Budapesti Hírlap Ujságvállalata, 1904

<sup>3</sup> Szilasi László, *A selyemgubó és a bonczoló kés*. Budapest, Osiris-Pompeji 2000. (A Szegény gazdagok románcos olvasatát ld. a 116–133. oldalon); Nyilasy Balázs, *A románc és Jókai Mór*. Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2005

<sup>4</sup> Szajbély Mihály, *Jókai Mór (1825–1904)*. Pozsony, Kalligram, 2010

<sup>5</sup> Pl. Bényei Péter, *Az irodalompszichológiai olvasás a Jókai-értés kontextusában*. In: Alföld, 2014. február. pp. 56–69.; Bényei Péter *Egy (majdnem) hiányzó paradigma a Jókai-értésben. A Jókai-szövegek lélektanáról a recepció kontextusában*. In: Hansági Ágnes és Hermann Zoltán (szerkesztette) *Jókai & Jókai. Tanulmányok*. A 2012. május 4–5-én Balatonfüreden tartott konferencia előadásainak szerkesztett változata. Budapest, Károli Gáspár Egyetem, L'Harmattan Kiadó, 2013. pp. 85–106.

<sup>6</sup> „... a vallás-erkölcsiség tendenciája minduntalan kilátzik [Jókai műveiből – Ny. P.]”. Szabó László *Jókai élete és művei*. 1904. p. 297. Vagy: „Jókai világnézetének alapvonása az eszményi tárgy és az erkölcsi tisztaság.” Zsigmond Ferenc *Jókai*. 1924. p. 307.

Írásunkban a Jókai-szöveget példázatként, erkölcsi irányregényként olvassuk, azzal a feltételezéssel, hogy az 1870-es évekbeli regények tematikai magva egy morális kérdés feltevése és megválaszolása. A nagy nemzeti narratívát, a szabadságharcnak a Jókai újramondásában mítosszá növekvő történetét a korszakban egy általánosabb (egyetemesebb) erkölcsi narratíva, a keresztény nagyelbeszéléshez kapcsolódás (annak újra- és továbbírása) váltja fel. A korszak szövegeinek alapkérdése az: hogyan nyerhető vissza az elvesztett éden, hogyan teremthető meg újra (egyáltalán: megteremthető-e újra) a földi paradicsom? A Jókai-regény erre a kérdésre (ontológiai dilemmára-bizonytalanságra) ad válaszokat különböző történelmi (a valós történelemhez ezer szállal kötődő, a tapasztalatokon alapuló, de végső formájában fikatív) élethelyzetek bemutatása által. Két történet fut párhuzamosan – az erkölcsi, keresztény narratívát megszólaltató (a keresztény nagyelbeszélés: a teremtés kezdetétől Krisztus, a második Ádám eljövételéig tartó történet), az eszmék és erények-bűnök küzdelmét élénk táró, valamint a regénycselekmény meghatározott történelmi keretben zajló eseménye. E két szálát a rendre (és következetesen) felbukkanó és hálózattá szerveződő keresztény (és persze mitológiai) motívumok (utalások, metaforák és allegóriává fejlődő hivatkozások, illetve szimbólumok) szervesítik egymásba. A motívumok szövegösszetartó és azonosító szerepűek: ezek az utalások biztosítják a „két” történet egységét és azt, hogy az olvasó (a regényt erkölcsi példázatként olvasó) felismerje, a két történet valójában egy – a regénycselekmény voltaképpen etikai kontextusban zajlik, s ez mutatja meg az ábrázolt küzdelem (mert a Jókai-szöveg mindig erkölcsi küzdelmet ábrázol) valódi tétjét. Mindez a Jókai-féle világlátásból fakad: a történelem eseményeiben valójában erkölcsi események zajlanak (az egyszer már lezajlott és újra és újra lezajló erkölcsi küzdelmek, a jó és a rossz között, az elvesztett paradicsom tétjével).<sup>7</sup> Ez a tanulság az erkölcsi regény motivációja; az elemzés módszertanát viszont a narratíva, az ebből a belátásból eredő regénypoétikai eljárás határozza meg: minthogy a Jókai-szöveg képzelt regény<sup>8</sup> (csak részben dokumentált, ám leginkább kitalált-elképzel, megszerkesztett történet), elképzelhető olyan olvasat, amely a regény fizikai történésorát az erkölcsi cselekvéssor jelképeként, képi megjelenítéseként értelmezi. A '70-es évek nagy regényei – *Fekete gyémántok* (1870), *Arany ember* (1872), *A jövő század regénye* (1872-74), *Enyim, tied, övé* (1875), *Egy az Isten* (1877) – ezt a narratív modellt működtetik, s mindehhez maguk a motívumok adják a kulcsot. A rájuk hagyatkozó olvasó éppen e ráhagyatkozással hozza működésbe a maga számára is e modellt.

A Jókai-szövegekkel szembeni legfőbb kritikai tétel az, hogy nem a realizmus követelményei szerint születtek (ld. a Gyulai- és Péterfy-kritikát), és valóban, a realizmusigénnyel megközelített Jókai-regény csak résnyire nyílik meg előttünk, ám titkai rejtve maradnak. Amint azonban ezt a – Jókai regényei esetében téves – elvárásunkat felfüggesztjük, és autonóm, teljes értékűen érvényes világgként fogadjuk be a felkínált regényvilágot, olyan mélységek tárulnak elénk, mint az elemzett regény hőse, a föld mélyét megjáró Berend Iván előtt.<sup>9</sup> A Jókai-szöveg játékra hívja olvasóját (ehhez egyébként nem kevés humort és öniróniát is kínál), de ha nem a mű saját, kiforrott és az élményt, a gördülékeny játékmenetet biztosító szabályait követjük, teljes élményt hiába várunk.<sup>10</sup> Jókai szerint ugyanakkor művei a valóságot

<sup>7</sup> „ha voltak, léteztek valaha vagy valahol efféle csudálatos dolgok, ilyen, a mítoszok a történelem mélyéből kisejelő, különös események - nos, akkor lehetnek, létezhetnek ma is.” Miklós Pál, *Jókai metafizikája*. 1975. p. 332.

<sup>8</sup> Ld. Jókai *Öreg ember nem vén ember* című regényét (műfaja képzelt regény): Jókai Mór, *Öreg ember nem vén ember*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1976

<sup>9</sup> És végső soron ezek a mélységek, akárcsak a *Fekete gyémántok*ban, magasságnak bizonyulnak. Mert az égihez, a szenthez visznek közel.

<sup>10</sup> „Ha az irodalomban csak az lenne a hiteles, ami benne »a valóság hiteles, igaz ábrázolása«, akkor az irodalom nem volna egyéb, mint rossz történelem vagy rossz természettudomány.” - írja Miklós Pál (*Jókai metafizikája*. 1975. p. 324.) a téves realizmusigénnyről. „A romantikus művek esetében szokványos realitásigényünket fel kell függesztenünk, s így kell tekintenünk e történetek köznapi tartományban nehezen elhelyezhető alakjaira is. Ilyen módon a beszédmód, a retorika stilisztikai jegyei egyben a világmegismerés másfajta technikájáról tanúskodnak. Az a körülmény, hogy Jókai időn túl is alkalmazott romantikus elbeszélői magatartása ebben az összefüggésben hibáztható-e, avagy pusztán *egy másfajta olvasói kultúrát* [kiemelés tőlem: Ny. P.] igényel, vita és mérlegelés tárgya lehet.” - állítja Weber Antal (*Jókai Mór*, 2001. p. 68.)

ábrázolják,<sup>11</sup> ez a valóság azonban más és mélyebb, mint amelyre mások mellett Gyulai és Péterfy áhítozott. Meglehet, hogy nem mindenkinek adatik meg a másik valóság (világ) meg-látásának-megismerésének képessége, Jókai mindenestre e kevesek közé tartozott. S nem ez-e a művészet lényege és valódi célja?<sup>12</sup>

## 1. A JÓKAI-REGÉNY, AZ 1870-ES ÉVEK ÉS A FEKETE GYÉMÁNTOK

Jókai '70-es évekbeli művészetét Nagy Miklós másodvirágzásnak nevezi.<sup>13</sup> Gergely Ger-gely szerint az író e korszakban – módosult témákkal és alkotói attitűddel – a jövő útját kutat-já-keresi.<sup>14</sup> A korábbi hazafiúi erkölcsöt felváltják a kétségek,<sup>15</sup> az üzleti erkölcs vizsgálata, és a nemzet sorsának tárgyalása után egyetemesebb<sup>16</sup> kérdések kerülnek előtérbe. Hangsúlyossá válnak a kor árnyoldalai, a tobzódás, fényűzés és szédelgések.<sup>17</sup> Az ebben, az erkölcsileg legalábbis kétes státuszú világban keletkezett Jókai-szövegek még erősebben mutatják meg morális hitvallásukat (és szerzőjük hitvallását). Sőtér István Jókai „misztikus” korszakáról, az egyetemes jellegű, vallásos-filozófiai szemléletű regények időszakáról beszél.<sup>18</sup> Mezei József patetikus szövegben Jókai műveit szeretet-zsoltároknak tartja.<sup>19</sup> Amit a Jókai-regény közvetít, az a szeretet morális parancsa.<sup>20</sup> Nem véletlen, hogy e regényvilág mítoszi-eposzi távlatokat nyit meg,<sup>21</sup> és – ezt látjuk a Fekete gyémántokban is – „a bibliai teremtésmítosz légkörébe kapcsol be”.<sup>22</sup> A Jókai-szöveg elsősorban erkölcsi irányú, anagogikus tartalmakat közvetítő. Ebben a korszakban sűrűsödik össze mindaz, ami Jókai erkölcsi narratívájára jellemző. Dr. Gál Jókai apostoli munkájáról,<sup>23</sup> és „nemzetnevelő nagy értékéről”<sup>24</sup> szól. Mezei még határozot-

<sup>11</sup> „Követelem, hogy az élet fényoldalai is el legyenek fogadva realizmusnak” (Jókait idézi Mezei József *A való-ságtերemítő*. 1975. p. 291.)

<sup>12</sup> Dr. Gál éppen erről beszél 1925-ös Jókai-monográfiájában. „A költő nem lehet csak a közönséges, reális élet másolója, nemcsak szabad, de egyenesen kötelessége is sejtetni azokat a titkos szálakat, melyek bennünket egy felsőbbrendű szellemvilághoz kötnek.” (*Jókai élete és írói jelleme*. 1925. p. 127.) Később így folytatja: „Hát nem az-e az egyik legmagasztosabb hivatása minden művészetnek, hogy kilendítsen bennünket a hétköznapiok reális alacsonyágából és egy szebb, magasabbrendű világ felé való törekvés szent vágyát oltsa belénk?” (Uo. p. 154.)

<sup>13</sup> Az 1869-től 1877-ig terjedő időszakot. *Jókai Mór alkotásai és vallomásai tükrében*. 1975. p. 307.

<sup>14</sup> Jókai regényei a '70-es években. p. 307. A keresés-kutatás (a lét, a jövő titka után) a *Fekete gyémántok*nak is kulcsmotívuma.

<sup>15</sup> Jókai 1867 után amorálisnak látta a világot. Szajbély Mihály, *Jókai Mór (1825–1904)*. 2010. p. 255.

<sup>16</sup> Imre László – Nagy Miklós – Varga Pál, *A magyar irodalom története 1849-től 1905-ig*. 1995. p. 37. „Jókai (...) egye-temesebb megújulástól várja az emberibb jövőt.” Nagy Miklós, *Jókai Mór*. 1999. 65. Jókai „az egész emberiség problémáira” kínál megoldást (Lengyel Dénes, *Jókai Mór*. p. 105.), az „egész emberi-ség szenvedéseinek csökkentésére” törekszik (Zsigmond Ferenc, *Jókai*. 1924. pp. 198–199.) Ilyen értelemben – de csakis ilyen értelemben – Jókai világszemlélete, erkölcsi értékrendszere katolikus (egyetemes).

<sup>17</sup> Jókait a pénz ereje, a hatalom ördögi természete bűvölte el. Bori Imre a századvéget egyenesen „a hét főbűn világának” nevezi. *Jókai és a századvég*. 1981. p. 92.

<sup>18</sup> *Jókai Mór*, 1979. p. 366.

<sup>19</sup> „... nemcsak imádságok, hanem himnuszok” arról, hogy „Isten művét kell az embernek vagy az Ember fainak folytatniuk”. Mezei, *A valóságteremtő*. 1975. p. 290. „Jókai költészetéből Dávid király zoltárai szólnak, zengnek.” A '70-es évek keresztény narratívájára ez különösen jellemző, talán itt a legérvényesebb ez a megállapítás.

<sup>20</sup> Mezei József, *A valóságteremtő*. 1975. 298.

<sup>21</sup> Jókai regényei „végső felépítésükben a mítoszzal mutatnak rokonságot. Szörényi László, *Mítosz és utópia Jókai-ínál*. 1989. p. 141., „Jókai képzelete eposzias távlatokra van berendezve.” Zsigmond Ferenc, *Jókai*. 1924. p. 178. Jókai „átélte az élet és a természet dinamikus sodrását, mitikus alakváltozatait” Barta, *Az élő Jókai*. 1975. p. 279.

<sup>22</sup> Mezei, *A valóságteremtő*. 1975. p. 290.

<sup>23</sup> *Jókai élete és írói jelleme*. 1924. p. 203. és p. 195.

<sup>24</sup> „... óriási morális értékeket szórt a tömegek közé.” Gál, 199. Szilasi „egyszerre keresztény, prédikátori és világi, tanítói alapmagatartásról” beszél. Szilasi, *A selyemgubó és a bonczoló kés*. 2000. p. 258.

tabban fogalmaz, és az író „felekezet nélküli papnak” ábrázolja.<sup>25</sup> A Jókai-hősök (akik maguk is példák, cselekvési modellek mintái)<sup>26</sup> „tökéletessülési elszántsága”<sup>27</sup> a boldogság elérésére, a földi paradicsom visszaszerzésére irányul, s azt az erkölcsi tapasztalatot (üdv történeti reménységet) próbálja bizonyítani, hogy a jó minden nehézség, szenvedés és gyötrelmek ellenére győzedelmeskedik. Ezt az ember- és történelemfelfogást joggal nevezhetjük teodíceának.<sup>28</sup> A Jókai-hősök kivétel nélkül hosszú és küzdelmes utat járnak be, szenvedés, olykor a végítélet narratívájában ábrázolt harc<sup>29</sup> során jutnak el vágyott céljukig, a földi paradicsomig, amelyet nem pusztán megkapnak vagy elérnek, hanem kitartó munkával, cselekvő szeretettel megteremtnek. Ez, a teremtés (a Teremtés folytatása),<sup>30</sup> a földi paradicsom visszaszerzése<sup>31</sup> a Jókai-hősök fő célja.

A Fekete gyémántok egyike a legismertebb és a kritika által is legtöbbször tartott Jókai-szövegeknek.<sup>32</sup> Az 1860-as években játszódó történetet a szakirodalom elsősorban történelmi és politikai szempontból (megléhetősen nagy realizmusigénnyel) tárgyalja. Eszerint a regény azt beszéli el, hogy milyen küzdelmet folytat „a demokratikus nemzeti iparosodás a Schmerling-önkénturalommal és a pápasággal kezelt fogó, kozmopolita tőke ellen.”<sup>33</sup> Bori Imre „a sajátosan magyar, a feudalizmussal és az egyházzal szövetkezett kapitalizmus torzulásainak regényeként”<sup>34</sup> olvassa a szöveget.

Azok a vizsgálatok, amelyek erkölcsi szempontból is közelítenek a szöveghez, láthatóan jóval mélyebbre jutnak. Lengyel Dénes „Jókai optimizmusának legszebb megnyilvánulásaként” tekint a Fekete gyémántokra.<sup>35</sup> Zsigmond Ferenc „az éjszaki sark tudományos misztériummal rajzolt paradicsomáról”<sup>36</sup> beszél; Mezei úgy említi Berend Ivánt, mint aki „az Úr szolgálja”, aki az „isten teremtést szolgálja” és „embertársai javára cselekszik”.<sup>37</sup> A sziget motívum meghatározó voltát is kiemelik az elemzők,<sup>38</sup> s egészen mélyre jut Szörényi László, aki a regényt teológiai, biblikus eposznak tartja.<sup>39</sup>

<sup>25</sup> „Jókai felekezet nélküli pap, aki az élethez és örömhöz való jogról beszél.” Mezei, *A valóságteremtő*. 1975. p. 21.

<sup>26</sup> „a hősiesség és emberi morális nagyság sokszorozódó vágyképei.” Mezei, *A valóságteremtő* 1975. p. 13. Jókai emberei az embereknél a végtelenség felé irányuló metaforái, az ő hőseinek cselekedetei a cselekedetek metaforái.” Kunfi Zsigmond idézi Ignostustól, Jókai. X. század, 1905. p. 502. Az idézetet itt olvastam: Szilasi László, *A selyemgubó és a bonczoló kés*. 2000. p. 71.

<sup>27</sup> Sötér István, *Ideák és nosztalgiaik költője: Jókai*. 1981. p. 9.

<sup>28</sup> Szörényi László ennek kapcsán az eposz miltoni változatáról, „Isten és ördög örök küzdelméről, a jó princípiumának győzelméről” beszél ennek kapcsán. Szörényi László, *Mítosz és utópia Jókainál*. 1989. p. 142. A Jókai-hősök csakugyan Istenben bízó magabiztossággal haladnak útjukon, vállalva a legnagyobb veszélyeket is. A Fekete gyémántok Berend Ivánjára is érvényes a bibliai passzus: „Ne fél akkor váratlan rémségtől és a gonoszok rád szakadó hatalmától, mert az Úr melletted lesz és megóvja lábadat!” Péld. 3,25. A Jókai-szöveg felfogásában igen közel áll a Jób könyvének világához. Vö. később a Leviáthán emlegetését.

<sup>29</sup> Ld. Berend Iván harcát az alvilággal.

<sup>30</sup> Mezei József éppen Berend Ivánról szólva jelenti ki: „A tudós is isten természeti művét alkotja tovább; feltárja a csodálatos isteni teremtést.” *A valóságteremtő*. 1975. p. 290.

<sup>31</sup> Szörényi a Fekete gyémántok kapcsán ír az elvesztett paradicsom visszaszerzésének történetéről. *Mítosz és utópia Jókainál*. 1989. p. 153. A szakirodalomban másutt is megfogalmazódik ez a belátás: „A »lehozni a paradicsomot az égből« elv révén ugyanis [Jókai – Ny. P.] helyre véli állítani a megbomlott emberi teljességet, újratemetni az ember és természet egységét, az emberi viszonyok egységével, s az emberi egyéniség identitásának a bizonyosságával egyetemben, megszüntetni azt a megosztottságot, amelyet a társadalmi életben és az emberben felfedezett.” Bori, *Jókai és a századvég*. 1981. p. 104.

<sup>32</sup> A Zsigmond Ferenc-féle 12-es Jókai-nagykánoknak is darabja. Jókai. 1924. pp. 172–222.

<sup>33</sup> Imre László – Nagy Miklós – Varga Pál, *A magyar irodalom története 1849-től 1905-ig*. 1995. p. 37.

<sup>34</sup> *Jókai és a századvég*, 1981. p. 108.

<sup>35</sup> *Jókai Mór*, 1970. p. 105.

<sup>36</sup> *Jókai*, 1924. p. 197.

<sup>37</sup> *A valóságteremtő*, 1975. p. 290.

<sup>38</sup> Pl. Fábri Anna, *Jókai-Magyarország. A modernizálódó 19. századi társadalom képe Jókai Mór regényeiben*. 1991. pp. 255–265.; Szajbély Mihály, *Jókai Mór (1825–1904)*. 2010. pp. 261–277.; Szörényi László, *Mítosz és utópia Jókainál*. 1989. p. 141.

<sup>39</sup> *Mítosz és utópia Jókainál*. 1989. p. 153.

## 2. KUTATÁS A TITOK UTÁN

A Fekete gyémántok bevezetője egy őstörténeti áttekintés. Nagyszabású látomásban vázolja fel földünk történetét a kezdetektől az ember megjelenéséig – a teremtési szakasz lezárultáig. Évezredes ugrással jutunk el Berend Iván Bonda-völgyébe, az ember írta történelem egy (a kezdetekhez képest) késői pontjára. A bevezetés ugyanakkor arra késztet, hogy tekintsünk a regényvilágra így: ide jutott, így folytatta a teremtést az ember. Berend alapmagatartása a kutatás – a bányatűz eloltásának titka után: „hogyan lehet a szénbányák rémeit leküzdeni? *Minő szerrel lehet eloltani egy kigyulladt kőszénbánya tűzbe borult pokoltárnáit?* [kiemelés az eredetiben: Ny. P.]” (l. 44.)<sup>40</sup> Környezete a maga módján idilli: a bánya – melyet apjától örökölt Iván (l. 41.) – az igényekhez képest jól jövedelmez, Berend lelkesen dolgozik, maga lát minden után, érti a dolgát, van kedve hozzá (l. 42.). A föld mélyében kutat a megoldás után, útja lentre a mítoszok alvilágjárását idézi.<sup>41</sup> A tó feneké egy nagy fekete tükör (l. 31.), melyben egyetlen fény úszik – a lámpását tartó Berend, aki egyedül, valami kötelességtudó magányban keresi azt, ami a világot mozgató kőszén (l. 41.) megvédi a tűztől.<sup>42</sup> A mélyben a fekete küzd a fehérrel, a fény a sötétséggel. A tó váltakozik, hol előjön, hol eltűnik, s Berend követi, nyomában jár, elmegy egészen a határig, ameddig csak lehet. Az alvilágjárás Berend későbbi, nagyvilági útjának előképe – Iván ott is a mélybe száll, fényes idegenként (mágneslovagként) világol a sötétségben, s ugyanúgy elmegy a határig (a párbajig), mint a tó titka után kutatva.

A fekete szín szimbolikus, többértelmű motívum. A Bonda-völgy fölött ugyanis az örök füstfelleg árnyéka van (l. 38.), a fekete patak legyőzi a vöröset (l. 39.), fekete minden, az emberek, asszonyok, talán még a madarak is (l. 38.). A fent és a lent között ezért nincsen különbség – a világ egységesnek mutatkozik, a munka jegyében (a fekete kőszénrel való, feketévé tevő szimbiózisban) telik. Sötét a kép,<sup>43</sup> ám a fekete itt nem a rossznak-gonosznak, nem a káosznak a színe. Bonda-völgy feketesége nagyobb tisztaságot takar a nagyvilág fehérségénél. Vajon hol feketébbek a lelkek? A fekete ugyanakkor a magány és a monotonitás színe; és a magasba ragadó, tiszta életöröm hiányát érzékelteti. Mert nemcsak a tűzoltás titka hiányzik, hiányzik ebből a világból még valami. Erre a nő, Evila hívja fel Iván figyelmét. A bányászlány tót népdala, a fiatal nő természetessége, a lényéből sugárzó tisztasága, a lélek hangja mutatja meg Berend számára a valódi hiányt, a fent és a lent közötti különbséget. A férfire elemi erővel tör rá remetei magányossága, elfelejtett szíve – és szerelmes lesz. S megkezdődik Bonda-völgy igazi története, Iván és Evila, a férfi és a nő kálváriája, hosszú útja vissza a földi paradicsomba. Mert Iván valójában ennek titkát keresi.

## 3. A FÉRFI ÚTJA

Berend Iván jellegzetes Jókai-hős, Adorján Manassé (Egy az Isten) és Tatrangi Dávid (A jövő század regénye) sorstársa. Tudós ember, kinek a tudomány gyönyört jelent (l. 44.);

<sup>40</sup> A Fekete gyémántokat a kritikai kiadásban olvastam: Jókai Mór *Fekete gyémántok (1870)*. I-II. kötet. Jókai Mór Összes Művei, Regények 20. Szerkeszti Nagy Miklós. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1964. A kiadás a keresztény utalásokat szinte alig tárgyalja. A regényhelyekre (ha külön nem idézem, csak utalok a lelőhelyre) a főszövegben, zárójelben, a kötet- és az oldalszám megadásával hivatkozom.

<sup>41</sup> Ezt erősítik az utalások, a motívumok is. Iván, a csónakász (l. 34.) s a bányászok a halál lelken, az angyal lábára taposva végzik munkájukat halad (l. 37.)

<sup>42</sup> Berend számára a föld mélye titkos írást rejt, a nyomokat mint betűket olvassa – érti a természet nyelvét, beszél vele. A természet Isten beszéde felfogás a keresztény teológiai narratívának is része, pl. Kálvinnál. A témához ld. még: Walter János, *Isten képe a természetben*. Budapest, Windsor Kiadó, 1996, különösen A természet és a modern ember című fejezet: 7-18.; McGrath, Allister (szerkesztő), *A keresztény hit*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2007; Nyíri Péter, „Az ég mindenki előtt nyitva van, aki azt keresi.” *Jókai Mór, Szomorú napok*. Sátoraljaújhely, Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve, 21. kötet, 2011. pp. 201-216.

<sup>43</sup> A barátfalvi lévitában (1897) is ilyen fekete falut látunk.

világalkotó elemekkel, a tüzek-vizek génuszaival (l. 44.) él szimbiózisban, a természettel együtt lüktet. Cselekvés, szakértelem, kedv és akarat vezérli, sikerei nem a szerencse, hanem az önerő (l. 42.) eredményei. Berend sorsának meghatározó vonása önállósága: függetlensége adja Bonda-völgy magabiztosságát. A tulajdonjog által körülhatárolt-elkerített bányaföld mikrokozmoszként áll rendelkezésre – a hely a regénycselekmény elején egy lehetséges földi paradicsom (l. 58.). Iván tudós következetességgel végzi munkáját, fanatikus szenvedéllyel kutatja a tűz ellenszerét. Az ész és a tudomány embere, aki igyekszik elnyomni szíve feltörő érzéseit.

Evila dala megragad, újra és újra megszólal Iván fejében, a számok-adatok kusza rengetegében felvillantja az idill, a földi boldogság, a feketeség alatt rejlő színpompa lehetőségét.<sup>44</sup> A megigézett (l. 53.) tudós magával vitatkozik, s e vita a szív és az ész párbeszédje. Jókai visszatérő motívuma a szív és ész disputája (a harc a szívvel – az ember lényegének megnyilatkozása, előtörni akarása),<sup>45</sup> s – bár itt még nem tudjuk – végül e küzdelem kimenetének tétje Bonda-völgy földi paradicsommá fejlődött helyként való megmaradása. A szerelem (a szív parancsának követése)<sup>46</sup> a mikrokozmosz középponti napja (l. 55.). E megfogalmazás a fény-sötétség, feketeség-mélyben rejlő világosság, hiány-titokfeltárás motívumokat hozza újra játékba, mintegy azonosítva Iván föl alatti útjának erkölcsi értelmét. A regény egyik tételmondatánál járunk, s meglehet, hogy ez az egész Jókai-életmű egyik tételmondata is. A látható Isten című esszé Jókai Mór vallási-erkölcsi hitvallásaként olvasható. Ebben írja a szerző, végkövetkeztetésként-összegzésként: „A nap csak eszköz, a föld a cél, bárha ez forog is amaz körül; s a mindenség közepe nem a Szíriusz, hanem az emberi szív, mely megtelt Istennel!”<sup>47</sup> Iván matematikai egyenletként tekint a szerelemre, s rögtön megoldást javasol magának: feleségül akarja venni Evilát (l. 63.), azt gondolván, hogy a vágy kielégítése (a szív „jóllakatása”) elhallgattatja a különös szólamokat-érzéseket. Hosszú utat kell azonban bejárnia, amíg felismeri a szerelem (a szeretet) valódi lényegét, megismerve a nőiséget (több alakváltozatban) és az ész gátlástalan, igazi közegét (pontosabban: az övétől eltérő, a rosszra való felhasználását). S bár küldetése sikerrel jár, kétséges, hogy csakugyan megérti vagy félreérti a végső szituációt, a beteljesülés mikéntjét.

Ivánt nem csak a szerelem (ez új, ismeretlen érzés) billenti ki egyensúlyi helyzetéből (bár a leginkább ez). Kaulman, a nagyra törő bankár megjelenésével a káosz, a külső világ próbál átlépni a potenciális mikrokozmosz határain. Berend az ember- és természetszeretet érveivel hátrítja el a támadást. Nemcsak tulajdonosa-vezetője ő a bányának, hanem fenntartója (fennmaradásának záloga) s ilyen módon a mikrokozmosz teremtője is. Berend egy organikus munkásközösséget képzel el (l. 83.), felfogásában az ember a teljesítmény alapja, s míg Kaulman a pénzt látja mindenhatónak, Iván a cselekvésben („Mi mindig ketten vagyunk: én és a munkám” ll. 34.) és tanulásban (a szellemi-fizikai fejlődésben-haladásban) hisz.<sup>48</sup>

Theudelinda grófnő Ivánt, a tudóst ateistának (167.) tartja, miközben éppen akkor tapasztalja meg, hogy a külsőség, a látszat csal.<sup>49</sup> A szakirodalom – Theudelinda téveszméjét visszahangozva – több esetben is ateistának nevezi Berendet, ám a történet során kiderül, hogy ő az igaz hívő. Történetükben a köszönés válik szimbolikussá, hiszen Theudelinda

<sup>44</sup> Korábban a fekete patak legyőzi a vörös patakat, Evila kék mellénye és piros szoknyája (l. 52.) viszont úrrá lesz minden elmagányosító feketeségen.

<sup>45</sup> Ld. ehhez: Fried István, *Gyémánt maradt ami gyémánt volt? Félreértések Jókai Mór Fekete gyémántok című regénye körül.* 2008. p. 13.

<sup>46</sup> Ivánnak álma („az igaz vágy tükre”) is megmutatja igazi érzéseit. (l. 60.)

<sup>47</sup> Jókai Mór, *A látható Isten.* In: Jókai Mór, *Életemből (Igaz történetek. Örök emlékek. Humor. Útleírás)* I. kötet, Jókai Mór Munkái Gyűjteményes Díszkiadás, a sorozatot szerkeszti Lukácsy Sándor, 95. kötet, Budapest, Unikornis Kiadó, 1997. p. 15.

<sup>48</sup> A regény az emberhez való viszonyulásnak is számos változatát adja – az emberevő Szaffrántól a nyomorék Jánoskán át a mindenkit sakkbábnak tekintő Sámuel apáig. A férfi szereplők jellemzésekor erre külön kitérünk.

<sup>49</sup> Ld. a kripta történetét. (l. 101–103.) Ráadásul amikor azt hiszi, hogy a látszat mögé lát és a csalást leleplezi, akkor is a látszat az, amit igazságnak hisz.



sajnálja – hiteltelennek s méltatlannak érzi – Berendtől az *Isten önnel!* köszönést. (I. 173.) Nem kívánja Isten áldását egy ateistára. (I. 167.) A nagyvilágban lelkéről bizonyosságot tevő barlanglakó és vallástalan (I. 173.) Iván végül kiérdemli a kétszer is elmondott üdvözetet (II. 36.). A grófnő megérti, hogy ők Ivánnal ugyanazon közösségbe tartoznak: magányosak és remeték mindketten, mert idegen számukra a város erkölcstelenségét leplező látszatvilága. Kapcsolatukban ez a fő mozzanat, s itt megint csak párhuzamos, azonosító történetekről beszélünk. Iván nemcsak a kriptajelenet után segít Theudelindának, hanem elsősorban akkor, amikor megvallja a nagyvilág iránti ellenszenvét, megváltoztathatatlan idegenkedését. A többször visszatérő tűz és gyémánt motívum ezt a jelentést erősíti. Iván kétszer gyújt tüzet Theudelinda számára, s ez mindkétszer a grófnő megtisztulását (a bűnös világtól való elszakadását és önazonosítását, identitása megértését) szolgálja.<sup>50</sup>

Ivánnak meg kell járnia mélységeket (fizikai és morális szempontból is), hogy sikerrel küzdhessen meg ellenfeivel. Nagyvilági jelenetsora a tudatos, cselekvő szeretet példázata. Iván képességei alapján sikeres nagyvilági figura lehetne – mindent tud, ami ott szükséges –, mégsem ezt a létmódot választja. Hosszú távon nem azért nem vesz részt a világi játékokban, mert nem tud, hanem mert nem akar. Ez a szerepjáték (amelyre egyébként pl. az Egy az Isten Adorján Manasséja is képes) annak bizonyága, hogy Berend idegenkedése, tagadása nem képességihiány, hanem erkölcsi döntés.<sup>51</sup> Mindez az Angelával folytatott beszélgetésből világosan kiderül. (I. 242.) S éppen ezzel, hogy tudatos, felelős férfiképet (a nagyvilággal szembeni lehetőséget) kínál, váltja ki a nő magasztalását. Iván ráadásul úriemberként viselkedik, amikor Angela leesik a lóról, nem él vissza a kínálgató lehetőséggel. (I. 250.) Ez a jelenet visszatér Angela halálakor is. Mindkét alkalom az idill egy változata. (I. 250. és II. 253.) A grófnő szerelme egy másik mikrokozmosz lehetőségét villantja fel Iván számára, ő azonban nem ezt választja. Az Angela-típus (mint a nőiség egyik megvalósulási lehetősége) nem Berend vágyott paradicsomának Évája.

A nagyvilágban Iván tapasztalatokat szerez (az ellenségről is), s folytatja kutatását. És hamarosan (bizonyosan e tapasztalatok birtokában) megfejtja a titkot. Az eddig hősként élénk álló Berend innentől félistenné magasodik.<sup>52</sup> A Jó képviselőjeként képes eloltani a mikrokozmoszt és az emberi sorsokat fenyegető tüzet. Ezt kétszer is megteszi (ismét a fizikai és az erkölcsi síkon is cselekszik): megfékezi a bányatüzet, ám előtte – s e nélkül nem győzhetne – becsületességével megállítja Waldemart. Később pedig még tovább emelkedik: a félisten, a szent (Antiprométheusz, Mózes, Szent Flórián II. 236.) a Megváltó művének folytatójaként („És felemelé őt, mint mikor a tengerbe süllyedező Pétert felemelé a Megváltó” II. 236.), második Ádámként, az új édenkert megteremtőjeként tűnik fel.

A bányatűz megfékezése minden veszély elhárításával egyenlő. Ám a gonoszt legyőző hősoszra az eddiginél fájóbb-súlyosabb magányosság tört rá. Ez az emberi apoteózis drámája (II. 246.) – az embernek emberré kell lennie, ehhez (s a mikrokozmoszhoz) a nő is szükséges. És a regénycselekmény igazságot szolgáltat: Evila visszatér. Fried István a végső jelenet kapcsán félreértésről beszél,<sup>53</sup> joggal, hiszen Iván Evila bűnös nő voltának tudatában bocsát meg szerelmének. A visszafogadás gesztusát gyakorolja, s számára a földi paradicsom megvalósításához még szükséges cselekedet elvégzése az ő feladata. A valóságban azonban – s ezt az olvasó és az elbeszélő is tudja, csak Iván nem – a nő tisztasága volt a legfontosabb. Bár Iván oltotta el a tüzet, a mikrokozmosz a nő nélkül nem elérhető. Ami tehát a férfierő, a teremtésfolytató szeretet mellett a földi paradicsom megvalósításának feltétele, az nem pusztán a nő (egy nő),

<sup>50</sup> Először ruháit égeti el, lezárva a bondavári kriptajelenetes korszakot, másodszer a nagyvilági szerepet, azonnosságot jelző gyémántot (ékszer) égeti el. Theudelinda végső döntését, újbóli, immár végleges elvonulását egy harmadik tűz, Angela tűzhalála ösztönzi.

<sup>51</sup> A szerepet, felvett-megjátszott identitást jelzi Berend ruhaváltása: Iván a fekete ingben másképpen viselkedik. Vö. Evelina ruhaváltását, az Evelina-tól való megszabadulásával.

<sup>52</sup> Dr. Gál Berendet a félistenek közé sorolja; Evilát csak a jeles emberek közé. *Jókai élete és írói jelleme*. 1925. p. 151.

<sup>53</sup> *Gyémánt maradt ami gyémánt volt? Félreértések Jókai Mór Fekete gyémántok című regénye körül*. 2008. pp. 18–20. Fried István Berendet kulturális hősosznak tartja. Uo. p. 11.

hanem a lelkében (és testében is) tiszta nő, az önmagát (gyermeki, vagyis eredendően tiszta nőiségét) megőrző nő. Ha az édenkert elvesztésében főszerepet játszó, a kísértésnek engedő nő bebizonyítja, hogy képes – a világ káoszában való megmerülés ellenére is – megőrizni tisztaságát, a mikrokozmosz helyreállítható. Berend földi paradicsomából a nő hiányzik, de nem akármilyen minőségben. S mindez csak így történhet. Ha ugyanis Evila a nagyvilágban elveszíti tisztaságát, aligha tér vissza Bonda-völgybe, hanem folytatja a megkezdett utat. (Ld. ehhez II. 173–189.)

Iván félreérti a helyzetet, magának tulajdonítja a sikert. A közösség számára valóban édenkertet teremt, de önmaga számára nem. Ahhoz a nő, de a tiszta nő szükséges. Ez végső soron nem elsősorban a közösség, hanem a férfi és a nő (Berend és Evila) regénye. Evila számára ugyanakkor – még ha Iván téved is – szüksége van a megbocsátásra. Kérdés, hogy mit tekint Evila bűnének. Az Evelina-ként játszott embermozgató, csábító szerepet, vagy azt, hogy – engedve a kísértésnek – elhagyta Bonda-völgyet. Bármelyikre gondol, valójában ő is téved, hiszen mondtuk: csak úgy nyerhető vissza az elvesztett paradicsom, ha a nő kitétetik a kísértésnek, megmerítkezik a nagyvilágban, s tiszta marad.

Berend megbocsátása éppen a női lélektisztaság főszerepét igazolja, hiszen Iván szerelmének jele, azt bizonyítja, hogy tetteit mindvégig ez az érzés irányította. Más szóval: úgy szerette Iván Evilát, hogy minden – vélt – bűnét képes megbocsátani neki. Minden érte, a nőért, a szerelem-szeretet által történt.

Mégiscsak a szeretet mozgatja hát a világot. Ha eddig – hogy tudniillik a szerelem volt minden dolgok ösztönzője – el is jutott Iván, Evila, a nő igazi titkát nem fejtette meg. Megfejtetetlen, örök titok maradna a férfi számára a nő? Hiányérzetünket, kétségünket a regényzárlat az utolsó előtti mondattal eloszlatja: „De [Evila] nem halt meg...” (II. 264.) S így – bár már nem a regény idejében – később kiderül majd Iván számára is a titok: Evila még leány. Amit tehát Berend keresett, a regényvilágon túl, immár a földi paradicsomban, végül bizonyosan megtalálja. A nő tiszta marad (nem veszíti el gyémánt voltát – lelkét), a férfi pedig megbocsát (megszabadul a nő bűne miatti neheztelésétől): a Fekete gyémántok világában ez a földi paradicsom megvalósításának, beteljesülésének végső (és alapvető) feltétele.

Többen felhívták a figyelmet arra, hogy a Jókai-hősök ellenfelei a hősök alakváltozataiként, lehetséges alteregójukként, a bennük rejlő negatív vonások megtestesítőiként értelmezhetők.<sup>54</sup> Mindez számunkra azt mutatja meg, hogy (amennyiben Berend a mikrokozmoszt építő figura) milyen a férfi a káoszban, milyen az a férfimodell (cselekvési modell), amely akadályozza (ellene hat) a földi paradicsom visszaszerzését. Berend Iván első számú alakmása (antagonistája) a szegény tót diákból főpappá lett (I. 182.) Sámuel apát. E kapcsolat az egymásra rímelő jelenetekből is kibontakozik. A Theudelinda-féle kriptajelenetben – a grófnő számára – Sámuel úgy tűnik fel, mint a később a bánatüzet eloltó Berend: hősként, varázsalakként, ördögűzőként. A kriptába alászálló Sámuel rendet tesz a pokolban (a gúny, a megalázás, gyarló megbotránkoztatás káoszában); a végítéletet idéző kavarodásban a férfierő megtestesítőjeként, Szent Györgyként (I. 150.) lép fel. Így tekint rá Theudelinda, ám az olvasó tudja, illetve megtudja, hogy mindez csupán szemfényvesztés. Először Mahók plébános és a sekrestyés alászállásáról olvashatunk, ám valójában Sámuel „pokoljárása” Berend alvilági harcának paródiája. Sámuel álhős, csupán szerepet játszik. A pap azonban többször is elárulja, hogy milyen lenne, hogyan viselkedne, ha a Berend-féle cselekvési modellt követné. A koponyáról mint Isten szeretetének jeléről úgy beszél (I. 151–152.),<sup>55</sup> hogy azt Iván is mondhatná. Majd amikor Theudelinda szentként, apostolként magasztalja, így válaszol: „Megelégszem, ha e nevet megérdemeltem: ember!” (I. 153.) Az egész ember státuszt azonban nem ő, hanem

<sup>54</sup> Pl. Timár Mihály – Krisztyán Tódor (*Az arany ember*), Adorján Manassé – Vajdár Benjámin (*Egy az Isten*), Tatrangi Dávid – Severus – Sasza (*A jövő század regénye*). A témához ld. példaként Bényei Péter elemzését: „Vetkőzd le az új embert, s öltsd fel a régit”. *Interszjektivitás és individuáció az Enyim, tied, övé című Jókai-regényben*. 2012. 367.

<sup>55</sup> [A koponya] „az Isten bölcsességét hirdetésnek alakja”, ez „tanít bennünket arra, hogy mennyivel tartozunk Isten végtelen kegyelmességének”; „a Mindenható legnagyobb szerelmének jele ez kiválasztott, kitüntetett gyermekeihez” (I. 152.) Ez valójában Berend hitvallása is (természetszemlélete és istentudata).



Berend éri el. Míg Sámuel a káosz embere, addig Berend az éden titkát kereső, a természettel együtt lüktető, azt tisztelő férfi.<sup>56</sup> Berend mikrokozmoszt épít, Sámuel vallomása így hangzik: „Nem járok domínium után, hanem birodalom után!” (I. 183.) Ez a birodalom azonban földi királyság.<sup>57</sup> Sámuel megtérése példázatos jelenet: a pap felismeri a nő (Evelina) tisztaságát, s ez ráébreszti Isten nagyságára, kegyelmére, az elvesztett paradicsom visszaszerzésének lehetőségére. További sorsára utalva Isten elleni vétkét, a vele való kapcsolata elvesztését (mint a káosz emberének alapvető vonását) vallja meg. (II. 160.) S ekkor kerül legközelebb Berendhez: ugyanúgy a remeteséget, a világból való kivonulást, a mikrokozmoszba való visszatérést választja, mint Iván (s e döntése e lehetőséget – a kivonulást – mint a káoszra adott egyik érvényes választ hitelesíti). Ugyanakkor, különös módon, mélyebbre is jut Berendnél: ő, és a regényidőben egyedül ő ismeri az igazi titkot, Evila (itt Evila: az eredeti személyiség), a nő titkát. A titok tudójává így nem Berend, hanem Sámuel válik. Iván azért bocsát meg a nőnek, mert szereti, azonban Sámuel az, aki felismeri nagyságát. S míg Berend pátriárkaként magasodik a nő fölé, büszkén, öntudatosan, a megbocsátás gesztusával, addig Sámuel letörpülni érezte magát a leány előtt. (II. 160.) S ez a nő titkának igaz megértése.

Egy harmadik férfimodell megtestesítője Kaulman bankár, aki ugyanúgy felfigyel Evilára, mint Berend, s végül ő viszi el a nőt Bonda-völgyből. Ráadásul a vágyott helyre is ő lép: feleségül veszi Evilát (immár Evelina-ként). Ő azonban a nőt csak bábuként, eszközként használja. Iván és Kaulman párbeszéde, különböző elveik kifejtése megmutatja a kétféle cselekvési modellt: Kaulman a pénz embere, Berend a természetet és az embert képviseli.<sup>58</sup> Jelképes Kaulman sorsa: menekülés közben, a robogó vonatról leugorva hal meg. (II. 186.) Sámuel még ki tudott lépni a káoszból (mert őrzött magában valamit a tisztaságból, az Istennel való kapcsolatából), Kaulman viszont olyan mélyen belesüllyedt, hogy csak élete árán szakadhat ki belőle.

A görög kereskedő, Csanta uram a pénz bűvöletében élő férfi, akinek ebben az erkölcsi irányregényben menthetetlenül el kell buknia. Ezüstjeit a pincében, hordóban őrzi: a mélybe való alászállása (miként a kriptajelenet) Berend lenti útjának torzképe.

Szafrán Péter alakja jelképpé válik, igen sokrétű jelképpé. Evilát verő jegyesként a nőhöz való viszonyulás egyik módját példázza, valódi szimbolikája azonban emberevő voltában rejlik.<sup>59</sup> Ez, az ártatlan gyermek elpusztításának emléke kísérti, ezért nem megy templomba, ezért magányos és keserű. Elvesztette hitét abban, hogy bűnei megbocsáttatnak. S ez a hite lesz végzetévé (s nem csak az ő végzetévé): Szafrán nem fogadja el lehetőségként a megbocsátást.<sup>60</sup> Rémtörténete maga is jelkép: az ártatlan gyermek saját nevét húzta ki, mintegy önmagát áldozta fel a közösség életéért. Az anya pedig megátkozta őket, hogy soha ne legyen nyugalomuk (I. 71.) Egyszerre utal ez a történet a paradicsomi bűnre s az istengyilkosságra, Krisztus kereszthalálára.<sup>61</sup> A keresztény felfogásban a bűnből van bocsánat, s Krisztus ennek a megbocsátó, gyógyító szeretetnek a megvalósítója.<sup>62</sup> Szafrán erre nem képes: sérelmeit megbosszulja, egy közösség életét veszélyeztetve ezzel. Szafrán megmutatja mindazt a bűnlajstromot (gyűlölet, undor, irigység, szégyendüh, politikai fanatizmus, bosszú, szerelemfáltás: II. 105.), amely által a káosz világa halad a pusztulás felé, ugyanakkor a sátáni („Ez egy igazi anti-

<sup>56</sup> Milyen sokatmondó kifejeződése e különbségnek az, hogy Sámuel agyonlővi Theudelinda egyik kutyáját, Berend viszont megszeli a másikat (I. 166. és 172.). Sámuel céljai érdekében képes elpusztítani a természetet, Berend beszél vele, meghódítja, hogy megőrizze.

<sup>57</sup> Számára: „A legnagyobb emberek csak sakkfigurák voltak, akiket mozgatnia kellett tetszése szerint: a kormányférfi, a börzekirály és a szép asszony!” (II. 85.)

<sup>58</sup> Itt említhető meg Rauné Gusztáv, először Berend, majd az úri telep tárnafelügyelője mint Iván alakmása. Ő is mérnök, az Ivánéhoz hasonló tudással, de rossz tulajdonságokkal (ijesztően hosszú kecskeszakállal volt I. 76.). Rauné a gonosz érdekek szolgálatában áll, s az emberrel nem törődik. Berend számára mindig az élet, az ember az első.

<sup>59</sup> Hajótöröttként többedmagával evett egy gyermekből. (I. 70–71.)

<sup>60</sup> Berend éppen a hit mint a természeti ember kapaszkodója fontosságáról beszél neki. (I. 69.)

<sup>61</sup> A hánykolódó csónak a bűnös, kétségekkel küzdő, megnyugvást nem találó lélek jelképe.

<sup>62</sup> Evila ezzel a szeretettel gondoskodik nyomorék öccséről, akinek a nagyvilágban csak gúny és megvetés a sorsa, és persze nem véletlen, hogy a könyörületet nem ismerő Szafrán kínozza a fiút.

krisztusi jellem volt.” II. 139. Ld. még II. 104.), a megbocsátás helyett a gyilkosságot, életelvételt alkalmazó felfogást is példázza.<sup>63</sup> Az emberevő Szaffrán Péter ebben a kettős értelemben az önmagát felfaló, elpusztító emberiség szimbóluma.

#### 4. A NŐ ÚTJA

Evila sorsa a nő útja vissza az elvesztett édenkertbe (az elejétől a végéig). A lány tót népdalában a gyermekkor visszahívásáról énekel (I. 51.), nem véletlenül. Evila mindvégig a gyermekiség megőrzésének példája, az édenkerti tisztaságnak (az emberiség gyermekkorában) a megtestesítője. A regényszöveg ezt többször is hangsúlyozza, tréfás-kedélyes stílusban leginkább a *Két gyermek* című fejezetben, Evila és Árpád találkozásakor. (II. 147–150.)<sup>64</sup> Már a cselekmény elején, Evila feltűnésekor lelepleződik a cím igazi értelme: a fekete gyémántok nemcsak a kőszent jelentik, hanem a lány, a nő szemeit is. „...az a két nagy fekete szem, az a két nagy fekete gyémánt. Csillagokkal teljes sötétség.” (I. 53.) Az igazi gyémánt pedig Evila lelke, tisztasága. A gyémánt, miként a szöveg mondja, lehet démoni (ha ékszer, a káosz terméke, s így csak külsőség, csábító, de valójában értéktelen), de lehet angyali is, teremtő, segítő is, „demiurgosz” (I. 41.), ha kőszén. A nő lelke is ilyen kettős lehetőséget hordoz magában: teremthet világokat (mikrokozmoszt, új édent), de lehet a rossznak, nagyvilágnak (pl. a pénzvilág spekulációjának) az eszköze is. Evila ezt a próbát állja ki, amikor valódi, teremtő erejű gyémántnak (akárcsak a kőszén) bizonyul. A tisztaságát megőrizve valósulhat meg a földi paradicsom. Ezt a jelentést erősíti a regényzárlat is: „Ami gyémánt volt, gyémántnak maradt.” (II. 264.) A gyémánt a nő lelke – a nő tisztának megőrzött lelke mint az éden visszaszerzésének feltétele.<sup>65</sup> A regényben a tűz is legalább ilyen kétértelmű motívum: egyszerre teremt és rombol, életet ad és pusztít. Miként a gyémánt, a tűz is e két végletes szerepre is képes női léleknek a jelképe és a világ kihívásainak a szimbóluma: megmarad-e a gyémánt gyémántnak (a lélek tisztának) a nagyvilág tűzében, avagy elpusztul, ékszerré lesz, vagy teljesen elég.

Evilában a nő a maga összetettségében mutatkozik meg, számtalan lehetőség forrása-ként (lehet belőle ékszer, kőszén is). Ezt mutatja külseje is: több faj sajátosságainak keveréke,<sup>66</sup> ő a Nő, Éva, akiben minden faj benne van (I. 68.). Nótája boszorkányos, megigéző, babonázó, azzal a delejes erővel bíró, amely neve első viselőjének, az édenkerti Évának<sup>67</sup> a tulajdonsága. Valami őstermészetesség nyilvánul meg benne, egyszerre erdei vadmadár és gyermeki jelenség. „Sajátságos bűbáj volt e vonásokban, szelídség és dévajtság, szabályosság és kivétel, sűrű, fekete, kigyózó szemöldök és szelíd, mosolygó, piros ajkak, földi szenny és túlföldi glória.” (I. 52.) A lány a mítoszok narratívájában lép elének;<sup>68</sup> mennyei fény és pokoli árny (47.) egyesül Evilában, aki egyszerre Nephitim lánya és szent, „egy vadember az angyal stádiumában” (I. 57).

Evila visszautasítja Berend házassági ajánlatát: Nemcsak egy nővel szembesül itt a férfi, hanem a maga őseredeti állapotában lévő, a magát az életet rejtő nővel – voltaképpen az elvesztett, paradicsomi Évával. Azzal, ami, aki Iván világából hiányzik, aki nélkül Bonda-völgy nem lehet édenkert.

<sup>63</sup> Vele szemben Iván a megbocsátás embere (megbocsát a tárnáját elhagyó munkásoknak, és megbocsát Evilának is). Ha a megbocsátás helyére a bosszú, a szeretet helyére a gyűlölet lép, a világ elpusztul – ez Szaffrán alakjának üzenete.

<sup>64</sup> Árpád egyébként a gyermekiségét megőrző, az eredetihez, istenihez közel álló (művész) férfi megttesítője, nem véletlen, hogy ő Berend fogadott fia, és útján Berend indította el.

<sup>65</sup> A szem a lélek tükre mondás igazolódik e regényben.

<sup>66</sup> Ilyen, több fajt magában egyesítő az Egy Isten (1877) Adorján Manasséja is.

<sup>67</sup> Vö. „valóságos mintaképe a bibliai Évának.” (I. 58.)

<sup>68</sup> nájász-arc és nimfai lábszár (I. 56.) „egy tökéletes menádba száműzött múzsa” (II. 8.) Ezt Belényi Árpád írja róla Berendnek.

Amikor Evila – látszólag a kísértésnek engedve – elhagyja Bonda-völgyet, és megszökik Kaulmannal, Iván feldúltan elmélkedik magában: „A leány, kit erényesnek hitt, kinek hűségét bámulá, kinek naivságába beleszeretett, íme, elesik a legelső hízeglő szavára!” (l. 100.) Nem tudja, nem tudhatja, hogy Evila nem a *férfi* hízeglésére mondott igent, hanem a *doktor* ígére-tére. A lány azért megy el Kaulmannal, mert orvosnak hiszi, annak, aki meg tudja gyógyítani Jánoskáját. Egyébre nem gondol.<sup>69</sup> És Evila vívódik, szép kifejeződése ennek erdőbeli útja; mielőtt elmegy, fel akarja keresni Szaffránt, a vőlegényét. Mesei motívumok működnek itt: Evila saját lelkében bolyong ekkor. „Evila vaktában bolyongott csalitokon, bozótokon keresztül, az éj is sötét volt, az erdő még sötétebb; oldalvást a hegyoldalban éhes farkasok vonítása felelgetett egymásnak. A leány remegett...” (l. 97.)<sup>70</sup> Pétert azonban egy másik lánnyal, egy néemberrel táncolva (s az arcát csókolva) találja, s ez, a hűtlenség bírja végső döntésre: elhagyja a bányát. Iván tehát – miként a történet végén – itt is félreérti Evilát, ő végig azt hiszi, a lány tisztátalan, és eladta magát.

Evelina színésznőként harmincháromféle asszonyt jelenít meg, a nőt mutatja meg különböző szerepekben. Híres alakok ruháját ölti magára, elénk tárja a nőt alakváltozataiban: a szűztől a királynőn át a gyilkosig. E jelenet nem csupán Evila ábrázolását szolgálja, azt érzékelteti, hogy a nő milyen szereplehetőségekben nyilvánulhat (nyilvánult) meg a történelem során – ezek azok a szerepek, amelyeket a paradicsom elvesztése után a nő kipróbált, megvalósított. Vajon azonos-e valamelyikkel Evila? Bár később az ártatlanságát megőrző Claudia Letának bizonyul, a leghitelesebb szerepe mégis a harmincharmadik: gyermekleány ő, az akar lenni, egy öregúr gyermeke.<sup>71</sup>

A lány színésznői volta igen ellentmondásos. Sikeresen játssza a nagyvilági nőt (a csábító, igéző, férfiakat mozgató figurát), de a színpadon lámpaláza van és „megbénul”. Nem tud igaz színésznő lenni, Belényi Árpád szavai szerint a bátorsága hiányzik. Ez a bátorsághiány – amennyiben a színészetet jelképnek, erkölcsi vonatkozásúnak tartjuk – valójában erény. Evila nem tud igazi színésznő lenni, olyan, amilyenek a nagyvilágban kellene lennie. Tehetsége, pozíciója csupán áltatás, az ő igazi szerepe a férfiak (Tibald, Waldemár) behálózása lenne. Egyik sem sikerül, mert a lány nem képes szerepjátékra: az öreg herceggel nagypapa-unoka viszonyt alakít ki, Waldemárt pedig visszautasítja. Színésznői kudarca annak jele, hogy nem tud lemondani önmagáról, természetes szemérmességét, önvédelmező naivságát nem tudja levetkőzni – szerepet játszani végső fokon nem képes, amit mégis tesz, „csalás-játéka” voltaképpen védekező és önmegtartó gesztus. Igazi színésznő akkor lehetne, ha eldobná gátlásait, és minden rábizott szerepet teljesítene. S minthogy ez identitása elvesztésével járna, erre nem képes.

Éppen az Evila titka, hogy minden nagyvilági kaland ellenére is az marad, aki volt – minden értelemben. Mélyen megmerítkezett a káosz világában, de lelkében nem változott. A regény végén az tér vissza a paradicsomba, aki elment.<sup>72</sup> A szöveg ezt megerősíti a keretes szerkezettel: minden szó szerint ugyanúgy történik Evila és Iván második találkozásakor, mint az első alkalommal. De itt már mindketten kiállták a próbákat.

Evelina az önmaga elvesztésétől való félelmétől szabadul meg, amikor megszakítja kapcsolatát Kaulmannal. „Evelina lehúzta az aranyos szattyán szandált a lábáról. S mikor egy alsó ruhában, mezítláb ott állt, odaveté a cifra szandált Kaulman lábaihoz. – Azt, hogy „ez” még az öné, de én: „Dirmák Éva demoiselle” a magamé vagyok.” (II. 172.) Felszabadító erővel hat

<sup>69</sup> „Én szolgálni fogok, dolgozni nekik éjjel-nappal. Még kutyát se tartsanak, mert kutya is leszek a háznál, csak a Jánoskát gyógyítsák ki, hogy ember legyen belőle, ne üljön a templom küszöbére koldulni.” (l. 95.)

<sup>70</sup> A farkasok a nagyvilágban rá leselkedő férfiak (Kaulman, Waldemar, Sámuel) előképei-jelképei, alakváltozatai. És előképe Evila nagyvilági útjának az egész jelenet, ugyanúgy az ismeretlenbe megy ott, mint az erdőbe, s ahogy a nagyvilágban, úgy az erdőben is némbérséggel találkozik.

<sup>71</sup> Evila igazi vágya, hogy az atya (az Atya) gyermeke legyen. Többször hangsúlyozott gyermekisége erre utal. Evila a paradicsomból kiűzött, oda visszavágyó, az Atya hiányától (a vele való legközelebbi kapcsolat hiányától) féltő nő megtestesítője, érzései jelképesek, archetipusok.

<sup>72</sup> Ld. a regény már idézett utolsó mondatát: „Ami gyémánt volt, gyémántnak maradt.” (II. 264.) „A bányászleány a regény végére bányászleányként dicsőül meg.” Fried István, *Gyémánt maradt ami gyémánt volt? Félreértések Jókai Mór Fekete gyémántok című regénye körül*. 2008. p. 4.

rá, hogy újra (a világ előtt is) önmaga lehet. Visszanyeri soha el nem veszített identitását, vagy inkább ráébred saját identitására. „Semmié lesz” – olvassuk, miközben éppen mindent visszanyer: visszakérül ősi állapotába, és ugyan még tesz két próbát (Felkeresi Belényi Árpádot, majd megpróbálja folytatni a színészetet), innen már csupán egyfelé vezethet az útja: vissza a paradicsomba. Teljesen azonban csak úgy léphet ki e világból, ha Evelina-énjét végleg elveti, elpusztítja (s erkölcsi értelemben valóban megtörténik Evelina halála, az Evelina-val való végleges leszámolás).<sup>73</sup>

Evila valójában igaz szeretetre vágyik (a hamis, torzult szerelem világában). Ezért ajánlkodik fel (lelki értelemben) Belényi Árpádnak is. Szafrán veszi észre azt, hogy a nő nem boldog.<sup>74</sup> Evila megőrizte tisztaságát, nem veszítette el kapcsolatát az éggel, ennek szép példája, hogy szebben énekel a templomban, mint a színházban.<sup>75</sup> Itt, Isten házában önmaga tudott lenni: az Istenhez közel álló, a hozzá visszatérni akaró nő. Igazi jellemét Pál tárja elénk, amikor szóban bemutatja Ivánnak az éves díjjal jutalmazott leányt. (II. 258–260.) A régi-új bányász-Evila szorgalmas, nem hivalkodó, egy furcsasága, hogy „mindennap tiszta fehér ruhát szeret venni”,<sup>76</sup> takarékos, templomjáró, „víg kedélyű és örökké tréfás”(II. 259.), jó erkölcsű. Így látja maga előtt Sámuel apát is a döntő (az Evila és mindenki más sorsát eldöntő) jelenetben, amely Szent Jusztina és Ciprián történetét idézi. És a pap felismeri a nő erejének forrását is: „– Óh, leányom, a te fejed fölött valamely láthatatlan kéz lebeg szüntelen. Az oltalmazzon meg téged örökké.” (160.) Az Úr soha nem hagyja el az övéit, óvja a nőket (miként a férfit is) mindig, a paradicsomon kívül is.

Vajon szereti-e Evila Ivánt? Sorsát figyelemmel kíséri, aggódik bányája miatt, amikor visszatértek újra és újra meghallgatja Berend harcát az alvilággal, mindig könnyezik. (II. 260.) Lehet ez az érzés rokonszenv, hála egykori munkaadója iránt, bűnbánat saját tettei miatt, lehet tisztelet, bámulat, de lehet-e tiszta, őszinte szerelem? A visszanyert éden tudatában („A mennyországot érzé fejére szakadni.” II. 263.) fordul Ivánhoz a nő, e szavakkal: „... ha meg nem halok, .... akkor szeretni fogom önt örökké” (II. 263.) „De én tudom, hogy meg kell halnom.” (II. 264.) Iván megbocsát neki, de az Úr bocsánatában Evila nem hisz. Pedig elnyeri azt is (nem is veszítette el soha), mert nem hal meg. Szerelme jelképes is: az újra visszaszerzett földi paradicsomban a nő a férfi párjává lesz, s ez az örök szerelem (az egymást és a paradicsomot többé soha el nem hagyó szerelem) kezdete.

Miként a férfinak, úgy a nőnek is vannak alakmásai (legalábbis a szöveg egyéb női szereplehetőségeket is bemutat). Angela grófnő Iván, a férfi lehetséges párja. Mégsem lesz az, mert rideg, szoborszerű nő, szenvedély nélkül. A Berenddel való kapcsolata az összefonódást is magában rejt, ez mégsem valósul meg, több okból sem. Iván azok közé tartoznak, akik csak egyszer szeretnek, az ő szíve örökké Eviláé. Azért is, mert a férfinak nem az angyal, a szobor, hanem az életteli, „ősi” asszony a párja. S emellett: Angela elbukik, mert nem ismeri fel küldetését, nem békül ki nagyjával, hogy a nemzeti megújulást segítse. Angela tehát lemond a szeretetről, nem tud megbocsátani, s így – minden angyalisága ellenére – azonosul a nagyvilággal. Nem életet adó, teremtő gyémánt volt ő, ezért kell elégnie. Iván és Angela útja nem azonos, küldetésük, szerepük más, ezért nem lehetnek egymáséi. Ezt jelzi, hogy elbeszélnek egymás mellett, mindkettőjük másra vágyik.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Evelina ruháját megtalálják, azt hiszik, öngyilkos lett. A ruha mint azonosító, öngyilkosságra utaló jel, valójában a korábbi éntől való megszabadulás jelképe az Arany emberben (1872) is fontos motívum (ld. Timár és Krisztyán ruhacseréjét).

<sup>74</sup> „ebben a nagy fényben nem lakik boldogság.” (II. 101.) Tibald hercegnek pedig maga Evelina vallja meg: „Nincs nálamnál árvább teremtés e világon!” (II. 40.)

<sup>75</sup> „Ha úgy tudna énekelni az ördögnek is, mint az angyaloknak tud...” – mondja neki Árpád. (II. 151.)

<sup>76</sup> „Éjjel maga mossa ki fehér ruhát a zúgó alatt.” (II. 259.) Ez az Arany János Ágnes asszonyára emlékeztető cselekedet bűnbánó, vezeklő, öntisztító gesztus. Pedig tisztaságát mindvégig megőrizte.

<sup>77</sup> „Hát én kire fogok majd várni az aurora borealis alatt?” (Angela) „Hát én rá majd ki fog várni az aurora borealis alatt?” (Iván) Angela Ivánra, Iván viszont Evilára vágyik.

Evilához teszi hasonlóvá vezeklő gesztusa is: Angela csupán egyetlen sort (mondatot) kér Ivántól: „Én önnek megbocsátok.” (II. 248.) Három levelet is küld a grófnő, mert „égető” szüksége van a férfi megbocsátására. Már-már megérti igazi küldetését (nagyapjával is kibékül), de későn. Mert sorsa – így rendeltetett – a halál. Angela egyik azonosítója a Gonzaga Júliára való hivatkozás: a magasan álló nő elpusztítja férfit.

Emlékezzünk a meztelen láb motívumára! Gonzaga Júlia azért öli meg a férfit, mert „meztláb menekült” [kiemelés az eredetiben] (I. 251.), „s a férfinak nem volt szabad az ő lábait fedetlenül látni.” (Uo.) Evila ugyanakkor meztláb érzi magát önmagának (a már idézett jelenetben, amikor jelképesen visszaadja aranyos szandálját Kaulmannak), s Bonda-völgyben, az édenkertben így jelenik meg a férfi előtt: „De az a piros rokolya nem volt feltűzve az övébe, csak *karcsú bokáit, domború lábfejét* [kiemelés tőlem: Ny. P.] engedé láttatni.” (II. 261.).

Nem az Angela-gyémánt, a szobornő, az eredendő, édenkerti lényegét elfedő (elveszítő) a paradicsomba visszatérő nőtípus, hanem az első szerelem, az életet és teremtést sugárzó, magát bűnösnek vélő, de valójában a legtisztább és legmagasabban álló, a nagyvilággal lelkében nem azonosuló: Evila. Angelának a lelke más, ezért nem léphet a bányászlány helyébe. Hiányosságát, az igazi női szépséget mutatja meg az a jelenet, amelyben Iván villanydelejjel világítja meg az arcokat. „egy arc, mely kristály, melyen nincs semmi földi szenvedély, öröm, bánat, gúny, dac, kevélység!” Ez volt Angela. S Theudelinda: „Nemes vonásai átszellemültek. S amint fején pompás diadémja briliántjait érte a fény, mint hullócsillagok özöne, szikrázott homlokáról a fénysugár. Magasztos volt. Öt percig volt a leghódítóbb alak a szépek szépei között.” (...I. 226.) Theudelindának (a harmadik nőtípusnak) itt a lelke vált láthatóvá, az volt a szép, míg Angela belül üresnek bizonyult.

Theudelinda sorsa a nagyvilágot beszippantó nő végzetét mutatja. A világból való önkéntes száműzetését nemes cél érdekében (Sámuel azon tanácsára, hogy segítsen a nemzeti megújulásban) felülírja, ám később ismét csalódik. A változás akarójaként még határozottabban szembesül azzal, hogy a világ éppen olyan, mint negyven évvel ezelőtt. Erre leginkább Berend vallomása (II. 34–36.) ébreszti rá. És Theudelinda, csakúgy, mint Angela kizárólag áldozatok árán szabadulhat – Angela halála után a grófnő visszatér birtokára. A nagyvilággal – tudatosan vagy félreértelmezés (Theudelinda) vagy dac (Angela) miatt – azonosuló nő (rejtessen akár gyémántot belül) elég, elpusztul.

## 5. BONDA-VÖLGY TEOLÓGIÁJA

Berend Iván földalatti útjáról a mítoszok narratívájában kapunk hírt: tűzokádó és tűzfojtó szellemekről, teremtésről és újrateremtésről (I. 50.) olvasunk. Azonosító szerepűek a motívumok, azt tudatosítják, hogy itt valami végzetes, a teremtés sorsát eldöntő, az építő (teremtő) és romboló (pusztító) elemek (eszmék) küzdelme zajlik. Ez a mítoszi-bibliai retorika teremti meg az erkölcsi kontextust. Ugyanakkor Bonda-völgy igazi teológiáját a nagyvilág és a mikrokozmosz közötti morális különbség mutatja meg. A káosz világot maguk a szereplők mutatják be. Sámuel apát szerint: „Mindenütt káosz van...” (I. 184.) „Hímzett ruhás bohócok, akiknek kezében van a világ vezetése.” (uo.) „Törpe emberek állnak a hajók kormányán” (I. 185.) „Halomra dül az egyház” (I. 185.) Theudelindának – a fővárost említve – vízözönről beszél (I. 161.) És mindennél jobban megmutatja a világ erkölcsi állapotát (ennek tükre) a kriptajelenet, „a vallás kegyes szertartásaiból förtelmes bacchanált torzító” tobzódás (I. 149).<sup>78</sup> A börze leírása szintén a nagyvilági zűrzavart tárja elénk: „Már az ajtón kívül hallatszott a zűrzavaros láрма [...] Amilyen tömve lehet egy templomnyi nagy terem, oly gombolyagban taposott egy-

<sup>78</sup> A kriptakáosz leírását ld. I. 145-151.

máson keresztül ezernyi cilinderkalapos ember, mindenki beszélt, mindenki kiabált hevesen, mérgesen, mintha veszekednének; ököllel, papirossal hadonásztak a levegőben...” (II. 66.)

Iván kétszer vallja meg, mit lát a nagyvilágban. Először Delejországról szólva jelenti ki, hogy az északiak soha nem látogatnak meg minket, mert számukra értéktelenek vagyunk. Érdemes ezt a passzus teljes terjedelmében idézni:

„Mit csináljanak ők mivelünk?

Megmérgezett vérünkkel, mely nyavalyáink magvát hordja? visszás fogalmainkkal, undok fajgyűlöletünkkel? kapzsi pénzvágunkkal, önző szerelmünkkel, nevetséges büszkeségeinkkel, örült divatjainkkal? százféle mitológikus hitünk fanatizmusával, ezerféle nyelvkülönbségünk bábelével, fegyverben álló népeink milliányi szabadalmas gyilkosával? didergő nyomorúságunkkal, dobzódó gazdagságunkkal? tudatlan köznépünkkel, önhitt tudósainkkal? vérengző lakomáinkkal, kábító italainkkal? hiú becsvágunkkal, „enyém-tied” fölötti civakodásunkkal? igaztalan törvényeinkkel, részrehajló bíráinkkal? dózsölő ifjúságunkkal, köszvényes öregségünkkel? állatkínzó gazdaságunkkal, emberkínzó igazságunkkal? börtöneinkkel? akasztófaikkal? pénzen vett gyönyöreinkkel? hamis hajú divatszépségeinkkel? papjainkkal és orvosainkkal? prókátorainkkal és generálisainkkal? újságíróinkkal és minisztereinkkel? királyainkkal és rabszolgáinkkal? mikor mi ezekben vagyunk a tökéletesek!...

Ugyan mire használhatnának ők minket?...

Ha tudnak rólunk, szánakoznak rajtunk.

És hagyják csendes kontemplációval beteljesülni rajtunk a végzetet.

Az ő világuk a jövőendő.” (I. 223–224.)<sup>79</sup>

Másodszor Theudelinde elé tart tükröt arra a kérdésre, hogy miért nem marad a városban: „Én nem vagyok önök közé való. Szégyenlem magamat büszkének lenni azok előtt, akiket önök lenéznek, s nem tudom a fejemet alázatosan meghajtani azok előtt, akiknek önök hódolnak. Nem tudom meglátni az Istent ott, ahol önök imádják, s nem tudok róla elfeledkezni ott, ahol önök kigúnyolják. Valami varázslat libeg önök felett, hol mindennek háttere gúny, tagadás; ki mond itt igazat egymásnak a szemébe, s kit szeretnek itt, ha nem látják?” (II. 35.) „S minő fogalmak a nők felől! Minő családélet! Minő drámák benn; minő komédiák künn! Minő virtus a védekezésben! Mily bálványa a futó örömmek! S ahol ez megszűnik, mily sivatag életunalom, mily öngyilkossággal kísértő fásultság!” (Uo.)

Iván az úri telepet Bábel tornyának (II. 8o.), az emberi nagyravágás jelének tartja, pokoli handabandát emleget. Küzdelme kettős: a bányatűz a nagyvilág jelképe, s Berend mindkettővel harcol. Ezért válik valóságos bibliai eposzrészletté, a végítélet (apokalipszis) narratívájában előadott történeté harca az alvilággal.<sup>80</sup> Iván alászáll a pokolba, az égő labirintba (II. 234.), hogy elűzze az izzó gyehenna rémeit (II. 235.), s legyőzze az alvilág istenségeit (II. 24o.) A föld tombolt lába alatt, mert érezte vesztét a Sátán; Berend megdöngötte a pokol kapuját, és párbajra hívta az ördögöt. Véget vet a pokoli komédiának. Ő a szabadító a pokolban (kiszabadítja az alvilágban rekedt száz bányászt), második Ádámként, a Megváltó alakváltozataként (emléttük már) győzedelmeskedik. Berend Iván nem válik Istenné, de szimbólummá igen: harca a világharc (Krisztus és a Sátán harcának), a Szabadító eljövételének előképe; s megmutatja, hogy férfi és nő tisztaságán túl még valami szükséges a földi paradicsom eléréséhez, a legfontosabb: Isten kegyelme, a megváltás, Krisztus üdvtörténeti munkája. Nélküle nem születhet új édenkert. Berend isteni cselekedetei és retorikája – „Ne féljete! Rajta tarom sarkamat a Levjátán fején!”<sup>82</sup> (II. 24o.) – ezt a jelképet erősítik.

<sup>79</sup> Másutt negatív festéssel, Delejországról szólva jellemzi a káosz világát: „Tehát itt nincs *börzeszedelgés*, nincs *bukás*, nincsenek milliomosok, kiknek fölösleges pénze az erkölcsökben vásárt üssön, az asszonyokat fényűzőké, a férfiakat sóvárokká tegye.” (I. 217.)

<sup>80</sup> A Jelenések Könyve sorai köszönnek itt vissza, Iván Krisztusként száll alá, a Megváltóval szerepét veszi magára: „és nálam vannak a pokolnak és a halálnak kulcsai.” Jel 1,18

<sup>81</sup> Lukács 2,10

<sup>82</sup> Jób 41,1–34



Mert Iván ember marad. Isten parancsa az embernek: „Eddig teremtetem én, most teremts te tovább!” S az ember folytatja az Istent! Ez a jutalma. S amellet megmarad embernek.” (II. 245.) Ez Iván titka: teljes, egész ember lett, férfi, akinek küldetése, hogy fényt hozzon a világba, hogy folytassa Isten művét. (A tudomány ennek a célnak az eszköze.) Ez az ember teremthet új földi paradicsomot, a növel együtt, Krisztus segedelmével, isten kegyelme által – ez Bonda-völgy emberképe.<sup>83</sup>

És az istenképe?

Tételmondatunk, következtetésünk az, hogy Berend Iván igaz, hívő lélek, a szó keresztényi értelmében. A férfi nem ateista, hanem természettudós, aki a természetben Isten teremtését, szeretetét csodálja. Hitét többször is megvallja. Egyszer Angela kérdésére: „– Ugye, ön hisz a gondviselésben? Ön hiszi azt, hogy vannak „missziók”? – Hiszem.” (I. 201.) A párbajról pedig így nyilatkozik: „– Én a párbajt nemcsak bűnnek, de még többnek: hibának tartom társadalmunkban! – mondá Iván. – Általában minden ügy, ahol a fegyver képezi az istenítéletet, valóságos istentagadás. A „Te Deum”, melyet a győztes fél zeng azért, hogy neki sikerült több embert halomra lőni, mint a vesztesnek, az ég bemocskolása.” (I. 254–255.)

Mindennél jobban megmutatja azonban hitét Delejország bemutatásakor. Az elképzelt állam (mely Bonda-völgy mintaképe)<sup>84</sup> a szigetlet otthona, ahol a gondviselésbe vetett hit, a természet- és hazaszeretet, a munka és az ész és a tudomány irányítja az emberek életét.<sup>85</sup> De a legfontosabb:

„Ők nem »hiszik«, hogy van Isten, van lélek, van túlvilág, van örök élet; ők »tudják« már, hogy van!

Kell-e ott erényt, szorgalmat, hűséget, jóságot »prédikálni«?

Nem. Az éjsark alatt *nincsen pap*.

De hiszen maga a föld teszi nekik könnyűvé az eget megérdemelni.

Ameddig a delej befolyása elhat, csodaerővel száll az meg nemcsak eget és földet, de mindent, ami a kettő közt lakik. Az ember szíve alája van vetve annak. [kiemelések az eredetiben]”(I. 220.)

Delejország lakói nem a kultikus, a külsőségekben megnyilatkozó, ám nem igazi hit emberei, hanem az Isten szeretetét a teremtett világ csodálatosságában, az Úr ajándékaiban való folyamatos részesedés szépséges tapasztalataiból fakadó meggyőződésnek a képviselői. Nem istenhitük, hanem istentudatuk van. Közvetlen kapcsolatban állnak a Teremtővel.<sup>86</sup> Maguk is földi paradicsomban élnek – e szelíd, szeretetben eltelt élet hitelesíti a bibliai retorika is, a halálról szólva: „Az élet kialszik, mint a mécs, csendesesen, ha olaja elfogy.” (II. 220.) Ez az istentudat kap hangot a '70-es évek többi nagy regényében is.<sup>87</sup>

És más itt a szerelem is: „És végre az éjsark alatt *igazán szeretnek*. Ha két szív deleje ott egymást feltalálta, soha el nem szakad az többé egymástól, nem választja el őket más, csak a halál; s még akkor is, aki előbb meghal, nem költözik el újjászületni társa nélkül a más csillag-

<sup>83</sup> E paradicsom, és általában a Jókai-regények édenkertje csupán mikrokozmoszként valósulhat meg. „a személyiség önvédelmét csak a kisközösség zártságában rejtve lehet megvalósítani” – állítja Fried István. *Öreg Jókai nem vén Jókai. Egy másik Jókai meg nem történt kalandjai az irodalomtörténetben*. Budapest, Ister Kiadó, 2003. p. 13. Egyszerre optimista és pesszimista e megoldás, hiszen megvalósítható ugyan az édenkert, de csak kis körben; ugyanakkor: bár csak kis körben, de megvalósítható az édenkert. A korszak földi paradicsom képéhez ld. Hofmann, Werner, *A földi paradicsom. 19. századi motívumok és eszmék*. Budapest, Képzőművészeti Kiadó, 1987; Jókai szigeteihez pedig: Nyíri Péter *Torockó, a szigetkert. A helyszínek teológiája Jókai Mór Egy az Isten című regényében*. Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve, 22. kötet, Sátorajújhely, 2012. pp. 261–269.

<sup>84</sup> Berend mintateleppé, a „tiszta erkölcs, jellemzilárdság” (II. 256.) otthonává változtatja Bonda-völgyet. Ennek – az Adorján Manassé (Egy az Isten) Torockójához hasonló szigetkertnek – a leírását ld. II. 255–257.

<sup>85</sup> Lemondunk most Delejország társadalmi berendezkedésének elemzéséről, ezúttal csak a keresztény narratíva szempontjából lényeges, a vallásra, istenképre vonatkozó részleteket emeljük ki.

<sup>86</sup> Az „egy akol, – amelynek nem kell pásztor” [kiemelés az eredetiben: Ny. P.] ((224.)) kijelentés nem az isten, hanem az egyház feleslegességére utal. A föld ugyanis „önfényében” (Uo.) ragyog; a benne mindig is meglévő isteni szeretet és kegyelem fényében, ennek tudata teszi feleslegessé a földi pászort.

<sup>87</sup> Ld. ehhez Nyíri Péter „*Nincs olyan nagy és nincs olyan kicsiny, ahol őt ne látnám.*” *A mindennapok szentsége és a Jókai-szóveg*. In: Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve, 23. kötet, Sátorajújhely, 2013. pp. 343–349.

zatba; ott marad körülötte, él tovább szíve emlékében s a föld delejsugarában, s rá vár, míg az meghal, s együtt mehetnek a közös új hazába. Ez az éjszarki emberek szerelme.” (I. 220–221.) Ez a Jókai-regény szerelemképe; legnyilvánvalóbban az Egy az Istenben jelenik meg.<sup>88</sup> Berend ebben a tekintetben (is) olyan, mint a delejországiak: ő is csak egyszer szeret, ezért nem tudja feledni (s Angelával felcserélni) Evilát: „Ah, a Delejországon innen is vannak emberek, akik, ha egyszer megszerettek egyet, azt nem felejtik el többé soha.” (II. 37.) Maga a delej is jelkép, mégpedig a cselekvő szeretet szimbóluma: ez (a fent vázolt módon) az alapja a delejországi boldogságnak (édenkerti jellegnek). Berend Iván cselekvő, nem külsőségekben megnyilvánuló hittel éli mindennapjait. Az elbeszélő ezt az Angela sírjánál álló Iván kapcsán így fogalmazza meg: „Mikor a sírbolt ajtajához értek, Iván letette a koporsót, lehajolt hozzá, és sokáig úgy állt. Talán az volt az imádság. Az Isten meghallja azt, ha nem beszélnek is hozzá fennhangon. Meghallja, ha semmit sem mondanak is – akik éreznek. Theudelinda odahajlott Ivánhoz, s a fekete fátyolon keresztül egy csókot nyomott homlokára.” (II. 253.) Iván Szafránnak is erről beszél: „Mikor egyedül vagyok, imádkozom.” (I. 69.)

Berend többször is a kötelességet említi, amikor cselekedetei motivációjáról beszél (Theudelinda segítésekor és Angela védelmezésekor). S az egyik legfőbb kötelességnek, miszsióának a hazaszeretetet tekinti. Ez Delejország egyik alapja is, és ez vezérli Ivánt az Angelával való kapcsolatában: a nemzet érdekében ki akarja békíteni őt nagyapjával: „– Grófnő, önnek egyetlen szavába kerülne, és a bécsi zöld palota mindenestül Pestre vándorolna le. Egy nagy vezéralakra volna szüksége ideleln a társadalomnak, ki most odafenn csak egy tespedő semmi, s ez önnek nagyatyja, aki önt imádja. Egy szava önnek új fordulatot adhat egész lételünknek. Egy szavára önnek Tibald gróf Pestre jönne lakni.” (I. 244.) S aztán Iván elmondja Angelának, hogy a nő őse, a kardinális gályarabságra küldte a férfi elődjét, a pataki prédikátort, mert az nem mondott le hitéről. (I. 245.) Berendet is ez, a haza iránti elkötelezettség<sup>89</sup> fűti: reményéről, hogy a nemzet sorsa jobbá tehető cselekvő kezek által, nem mond le.

## ÖSSZEGZÉS

Láthattuk, a példázatos olvasás számára sikeresen megnyílt a Fekete gyémántok című regény, eddig nem vagy kevéssé tárgyalt részletek (kincsek) kerültek felszínre. Ebben az 1870-es Jókai-szövegben értelmezésünkben az erkölcsi, a keresztény narratíva bizonyult a fő értelemhordozónak, jelentésképzőnek. A motívumok struktúrába szerveződnek, és hatékonyan támogatják a keresztény nagybeszéléshez való kapcsolódást. Mert e regény világképe mélyen keresztény, evangéliumi, mely egy bánya és a pénzvilág (a mikrokozmosz és a káosz) küzdelme által azt beszéli el, hogy a férfi és a nő miként tudja visszaszerezni, újjáteremteni az elvesztett paradicsomot. Tisztasággal, cselekvő szeretettel, de mindenekelőtt: Isten segítségével. Ez Bonda-völgy teológiája.

<sup>88</sup> Torockó, a szigetkert. *A helyszínek teológiája Jókai Mór Egy az Isten című regényében.* 2012.

<sup>89</sup> Berend a szabadságharcban a Vilmos-huszároknál szolgált. Az elbeszélő keserű iróniával beszél a korábban mítoszként megénekelte küzdelemről: (II. 53.) Ugyanilyen hangnemben szól a hazaszeretetről pl. a Sárga rózsában. A „nem mondok le a haza megújulásába vetett hitemről” elv, gyanítjuk, nemcsak Iván, hanem az elbeszélő, sőt, a szerző elve is.

## FELHASZNÁLT IRODALOM:

- BARTA JÁNOS *Az élő Jókai*. In: Irodalomtörténeti Közlemények, 1975/3. Jókai Mór születésének 150. évfordulójára, pp. 272–279.
- BÉNYEI PÉTER „Vetkőzd le az új embert, s öltsd fel a régit”. *Interszubsztívitás és individuáció az Enyim, tied, övé című Jókai-regényben*. In: Irodalomtörténet, 2012. (93. évf.) 3. sz., pp. 348–367.
- BÉNYEI PÉTER *Az irodalompszichológiai olvasás a Jókai-értés kontextusában*. In: Alföld, 2014. február. pp. 56–69.
- BÉNYEI PÉTER *Egy (majdnem) hiányzó paradigma a Jókai-értésben. A Jókai-szövegek lélektanáról a recepció kontextusában*. In: HANSÁGI ÁGNES ÉS HERMANN ZOLTÁN (szerkesztette) *Jókai & Jókai. Tanulmányok*. A 2012. május 4–5-én Balatonfüreden tartott konferencia előadásainak szerkesztett változata. Budapest, Károli Gáspár Egyetem, L'Harmattan Kiadó, 2013. pp. 85–106.
- BORI IMRE *Jókai és a századvég*. In: *Az élő Jókai (Tanulmányok)*. Szerkesztette KERÉNYI FERENC ÉS NAGY MIKLÓS, Budapest, A Petőfi irodalmi Múzeum és a Népművelési Propaganda Iroda közös kiadványa, 1981. pp. 88–111.
- DR. GÁL JÁNOS *Jókai élete és írói jelleme*. Rákosi Jenő előszavával, Berlin, Ludwig Voggenreiter Verlag, Magyar osztály, 1925
- Fábr Anna *Jókai-Magyarország. A modernizálódó 19. századi társadalom képe Jókai Mór regényeiben*. Budapest, Skíz, 1991
- FRIED ISTVÁN *Gyémánt maradt ami gyémánt volt? Félreértések Jókai Mór Fekete gyémántok című regénye körül*. In: Irodalomtörténet, 2008/1. pp. 3–24.
- FRIED ISTVÁN *Jókai és a pénz*. [etal.hu/archivum/fried-jokai-es-a-penz.pdf](http://etal.hu/archivum/fried-jokai-es-a-penz.pdf) [utolsó letöltés: 2015. március 2.]
- FRIED ISTVÁN *Öreg Jókai nem vén Jókai. Egy másik Jókai meg nem történt kalandjai az irodalomtörténetben*. Budapest, Ister Kiadó, 2003
- GERGELY GERGELY *Jókai regényei a 70-es években*. In: Irodalomtörténeti Közlemények, 1975/3. Irodalomtörténeti Közlemények, 1975/3. Jókai Mór születésének 150. évfordulójára, pp. 307–317.
- GYULAI PÁL *Jókai legújabb regényei; A tengerszemű hölgy*. In: Uő. Munkái III. Budapest, Franklin-Társulat, é. n., pp. 100–121, 148–155 (1869)
- HANSÁGI ÁGNES ÉS HERMANN ZOLTÁN (szerkesztette) „Mester Jókai” *A Jókai-olvasás lehetőségei az ezredfordulón*. Budapest, Rác Kiadó, 2005
- HANSÁGI ÁGNES ÉS HERMANN ZOLTÁN (szerkesztette) *Jókai & Jókai. Tanulmányok*. A 2012. május 4–5-én Balatonfüreden tartott konferencia előadásainak szerkesztett változata. Budapest, Károli Gáspár Egyetem, L'Harmattan Kiadó, 2013
- HOFMANN, WERNER *A földi paradicsom. 19. századi motívumok és eszmék*. Budapest, Képzőművészeti Kiadó, 1987
- IMRE LÁSZLÓ – NAGY MIKLÓS – VARGA PÁL *A magyar irodalom története 1849-től 1905-ig*. I. Kézirat, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995.
- LENGYEL DÉNES *Jókai Mór*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970
- MARGÓCSY ISTVÁN *Bálványosvár – avagy Jókai és a vallás*. In: Tiszatáj, 2014. május. pp. 62–74.
- McGRATH, ALLISTER (szerkesztő) *A keresztyén hit*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2007

- MEZEI JÓZSEF *A valóságteremtő*. In: Irodalomtörténeti Közlemények, 1975/3. Jókai Mór születésének 150. évfordulójára, pp. 287–296.
- MEZEI JÓZSEF *Jókai művészetéről*. In: Az élő Jókai (Tanulmányok). Szerkesztette KERÉNYI FERENC és NAGY MIKLÓS, Budapest, A Petőfi irodalmi Múzeum és a Népművelési Propaganda Iroda közös kiadványa, 1981. pp. 13–22.
- MIKLÓS PÁL *Jókai metafizikája*. In: Irodalomtörténeti Közlemények, 1975/3. Jókai Mór születésének 150. évfordulójára, pp. 324–334.
- MIKSZÁTH KÁLMÁN *Jókai Mór élete és kora I–II*. Mikszáth Kálmán műveinek kritikai kiadása, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1962
- NAGY MIKLÓS *Az újjászületés, újjáteremtés és a sziget. Jókai két motívuma*. In: Értékek kontextusa és kontextusok értéke a 19. századi irodalmunkban, összeállította Imre Mihály és Gönczy Mónika, Debrecen, 2000. pp. 180–188.
- NAGY MIKLÓS *Jókai Mór*. Budapest, Korona Kiadó, 1999
- NAGY MIKLÓS *Jókai. A regényíró útja 1868-ig*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1968
- NYILASY BALÁZS *A románc és Jókai Mór*. Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2005
- NYIRI PÉTER „Az ég mindenki előtt nyitva van, aki azt keresi.” *Jókai Mór: Szomorú napok*. Sátoraljaújhely, Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve, 21. kötet, 2011. pp. 201–216.
- NYIRI PÉTER „Nincs olyan nagy és nincs olyan kicsiny, ahol őt ne látnám.” *A mindennapok szentsége és a Jókai-szöveg*. In: Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve, 23. kötet, Sátoraljaújhely, 2013, pp. 343–349.
- NYIRI PÉTER *Az őspusztá és a hazugság (Jókai Mór: Sárga rózsá)*. Sátoraljaújhely, Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve, 24. kötet, 2014. 363–370.
- NYIRI PÉTER *Torockó, a szigetkert. A helyszínek teológiája Jókai Mór Egy az Isten című regényében*. Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve, 22. kötet, Sátoraljaújhely, 2012. pp. 261–269.
- PÉTERFY JENŐ *Jókai Mór*. In: Uő. Válogatott művei, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1983. pp. 603–632.
- RAPCSÁNYI LÁSZLÓ (szerkesztette és a bevezetést írta) *A Biblia világa*. Budapest, 1973.
- SÓTÉR ISTVÁN *Ideák és nosztalgiák költője: Jókai*. In: Az élő Jókai (Tanulmányok). Szerkesztette KERÉNYI FERENC és NAGY MIKLÓS, Budapest, A Petőfi irodalmi Múzeum és a Népművelési Propaganda Iroda közös kiadványa, 1981. pp. 7–12.
- SÓTÉR ISTVÁN *Jókai Mór*. In: Félkör. Tanulmányok a XIX. századból, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1979. pp. 283–296.
- SZABÓ LÁSZLÓ *Jókai élete és művei*. Budapest, Rákosi Jenő Budapesti Hirlap Ujságvállalata, 1904
- SZAJBÉLY MIHÁLY *A nemzeti narratíva szerepe amagyar irodalmi kánon kialakulásában Világos után*. Budapest, Universitas Könyvkiadó, 2005.
- Szajbély Mihály *Jókai Mór (1825–1904)*. Pozsony, Kalligram, 2010
- SZEBÉNYI GÉZA *Jókai és a fekete gyémántok néhány kérdése*. In: Irodalomtörténet, 1954. pp. 24–60.
- SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY, HAJDU PÉTER (szerkesztette) *Romantika: világkép, művészet, irodalom*. Budapest, Osiris Kiadó, 2001
- SZILASI LÁSZLÓ *A selyemgubó és a bonczoló kés*. Budapest, Osiris-Pompeji 2000

SZÖRÉNYI LÁSZLÓ *Mítosz és utópia Jókainál*. In: Uő. „Multaddal valamit kezdeni” Tanulmányok. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1989. pp. 138–163

WALTER JÁNOS *Isten képe a természetben*. Budapest, Windsor Kiadó, 1996, különösen A természet és a modern ember című fejezet: 7–18.

WÉBER ANTAL *Jókai Mór*. Budapest, Élet-kép Sorozat, Elektra Kiadóház, 2001

ZSIGMOND FERENC *Jókai*. Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia kiadása, Budapest, 1924