# VIGILIA

2003/11

HEIDL GYÖRGY: **A keresztény és a szirének**
**Maximusnak, Turin püspökének 37. beszéde**

*Irodalom és transzcendencia*
**Bazsányi Sándor, Beney Zsuzsa, Hankovszky Tamás, Jelenits István és Jan-Heiner Tück tanulmánya**

**Pilinszky János kiadatlan írása és levelei**
**Paul Celan, Henri Cole és Geoffrey Hill versei**

MÁTHÉ ANDREA: **Érintetten**

LUKÁCS LÁSZLÓ: Kié a béke Nobel-díj? 801
HEIDL GYÖRGY: A keresztény és a szirének *(tanulmány)* 802
Maximusnak, Turin püspökének 37. beszéde *(Heidl György fordítása)* 810

## IRODALOM ÉS TRANSZCENDENCIA

JELENITS ISTVÁN: „Mint huzat a házon" 812
PAUL CELAN: Benedicta *(vers) (Marno János fordítása)* 816
Marno János fordítói jegyzete 818
JAN-HEINER TÜCK: Közel a sötétségben. Paul Celan *Benedictája* — „provokáció" a teológia számára *(Görföl Tibor fordítása)* 819
BAZSÁNYI SÁNDOR: Rilke szavai. Panasz és dicséret R. M. Rilke *Az angyali üdvözlet / Az angyal szavai* című versében 828
BENEY ZSUZSA: A köztes és a beteljesedett. Weöres Sándor: *Téli reggel* 835
HANKOVSZKY TAMÁS: „A képzelet morálja". Pilinszky János esztétikájának egyik alapfogalmáról 843

## SZÉP/ÍRÁS

PILINSZKY JÁNOS: Vázlat Németh Lászlóról *(esszé)* 848
„...a befejezés misztériumát élem" *(Részletek Pilinszky János Baitz Máriának írt leveleiből)* 850
GEOFFREY HILL: Assisi töredékek; Preraffaelita notesz; „Közterület"; Szeptemberi dal; „Karácsonyfák"; A történelem mint költészet *(versek) (Romhányi Török Gábor fordításai)* 855
HENRI COLE: Hibbanás; Fekete sörény *(versek) (Báthori Csaba fordításai)* 858

## A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

BODNÁR DÁNIEL: Hafenscher Károllyal 861

## MAI MEDITÁCIÓK

MÁTHÉ ANDREA: Érintetten 871

## SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón) 876

*A 847. oldalon Pilinszky János, a 860. oldalon Paul Celan kézirat-fakszimiléje*

LUKÁCS LÁSZLÓ

# *Kié a béke Nobel-díj?*

Egy évvel ezelőtt meglepte és megörvendeztette az országot Kertész Imre irodalmi Nobel-díja. Idén talán a legnagyobb találgatás a béke Nobel-díj odaítélését előzte meg, hiszen a legesélyesebbnek — a békedíj történetében páratlan módon — éppen II. János Pál pápát tartották (mellette Vaclav Havel nevét emlegették a legtöbben).

A díjat végül nem ő kapta, hanem Sirin Ebadi, Párizsban élő iráni jogász, emberjogi harcos. A lengyelek csalódottan fogadták a hírt, többen a Nobel-díj bizottság pártosságát emlegették. Tény: aligha van még olyan ember a földön, aki annyit tett volna a világ békéjéért, mint II. János Pál pápa. „Kijárt" volna neki a kitüntetés. Mégis így a természetes, mind a díjat odaítélők szempontból, mind a pápa felől nézve.

Végiglapozva az elmúlt évtizedekben kitüntetettek listáját, három fő csoportba oszthatóak: 1. Olyan intézmények, amelyek sokat tettek a békéért (az ENSZ valamilyen intézményével többször is szerepel a listán). 2. Páros kitüntetés olyan politikusoknak, akik egy-egy konfliktusgócban az egymással szembenálló feleket képviselték, a békére törekedve (például Észak-Írországban, Izrael és Palesztina között, a Dél-Afrikai Köztársaságban). 3. Végül olyan személyek kapták a díjat, akik önfeláldozóan küzdöttek az emberi jogokért és a békéért (például Gorbacsov, a dalai láma, Desmond Tutu, Lech Walesa). A kitüntetés nekik főleg támogatást adott magányos küzdelmükben.

Kiemelkedik a sorból Teréz anya, aki nem a kitüntetésnek örült, hanem a pénznek, hogy ezt is a szegények javára fordíthatja: „Hálásan fogadom el a díjat a szegények, a mezítelenek, a hajléktalanok, a fogyatékosok, a vakok, a leprások nevében; mindazok nevében, akik úgy érzik, hogy rájuk nincs szükség, őket nem szeretik, velük nem törődik a társadalom; azoknak a nevében, aki a társadalom terhévé váltak, és akiket mindenki megvet."

A pápa, Péter utódja, fölötte áll emberi kitüntetéseknek. Ha megkapta (és elfogadta) volna a díjat, az nem számára lett volna kitüntetés, hanem a Nobel-díj rangját emelte volna. S a transzcendenciába nyitotta volna ki a béke horizontját. Eddig politikusok, tudósok, békeharcosok, emberjogi aktivisták kapták a díjat: többségükben olyanok, akik nagy emberi erőfeszítést tettek a világért. A pápa más szinten küzd a világ békéjéért: Annak nevében és követségében jár, aki így szólt övéihez:

„Békességet hagyok rátok, az én békémet adom nektek." Ehhez a földöntúli békéhez nem ér föl emberi elismerés.

# A keresztény és a szirének

HEIDL GYÖRGY

A szerző eszmetörténész, tanszékvezető egyetemi docens a Pécsi Tudományegyetem Esztétika Tanszékén. Legutóbbi írását 2003. 8. számunkban közöltük.

Az *Odysseia* egyik legismertebb epizódja szerint Odysseus, Kirké tanácsát megfogadva, úgy hallgatta meg a titokzatos szirének máskülönben ellenállhatatlanul halálba csábító énekét, hogy közben haja szála sem görbült. Amint ugyanis társaival együtt megérkezett a veszedelmes szirtfok közelébe, ahol váratlanul elállt a szél — minthogy a tenger „hullámait elfektette a daimón" —, s ezért a hajósok bevonták a vitorlát, és nekifeküdtek az evezőknek, a társak fülét viasszal tömte be, önmagát pedig szorosan odakötöztette a hajó lecsupaszított árbocához. A szirének „mézes dalai" tudással kecsegtették („mert mi tudunk mindent", „mit a tágterü trójai síkon / tűrtek az argoszi és trósz küzdők isteni szóra, / és mindent, mi az életadó földön megesik még"), és bár nagyon vágyott közelről hallani a dalt, amikor intett, hogy oldozzák el, két társa még szorosabbra fűzte kötelékeit (vö. *Od.* XII. 39–54. és 165–200).

Nem csoda, hogy e megigéző jelenetnek a Kr. e. 5. századi vázafestményektől kezdve számos képi ábrázolása tűnik fel. Dacára annak, hogy az eposz szövege semmit nem árul el a varázslatos hangú szirének külsejéről (számukra is csak a plurális mellett előforduló, archaikus kettős szám használatából következtethetünk), a költeményhez képest jóval későbbi keltezésű képeken rendszerint madártestű nőkként, hármasával ábrázolják őket.[1] Odysseus szilárdan az árbochoz kötözve figyeli e szörnyalakokat, miközben társai kitartóan eveznek, vagy elszántan küzdenek velük.

A szirén-epizód és annak allegorikus értelmezése mindazonáltal nem csupán pogány környezetben tett szert kivételes népszerűségre.[2] A Kr. u. 3. század elejéről már régészeti leletek igazolják a történet keresztény átértelmezésének meglétét, a 4. századra pedig a keresztény szarkofágok domborműveinek egyik kedvelt motívumává lesz a jelenet. Fölmerül tehát a kérdés: milyen jelentéssel ruházták fel a keresztények ezt a közismert történetet, hogy az hitükkel összehangzó legyen? Hogy e kérdésre legalább részben választ kapjunk, röviden áttekintjük az *Odysseia* e híres történetének kora-keresztény értelmezési hagyományát,[3] és fordításban közöljük a szirén-epizód legátfogóbb keresztény értelmezését, amely egy hosszú és változatos hagyomány kiforrott összegzésének tekinthető, s minden elemzésnél világosabb és ékesszólóbb választ ad a minket foglalkoztató kérdésre.

[1] Az archaikus szirén-képzetekről és későbbi alakulásukról lásd Marót Károly: *A görög irodalom kezdetei.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1956, 100–149.

[2] Érintőlegesen sem térünk ki itt a cinikus, sztoikus, platonikus Odysseia-értelmezések történetére, amiről lásd W. B. Stanford: *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero.* Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1978. (2. kiadás) Első megjelenés: 1954.

[3] Ami a jól feldolgozott téma szakirodalmát illeti, elsősorban a következő, általunk nagy haszonnal forgatott munkákra hívjuk fel az olvasó figyelmét: Pierre Courcelle: *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme Latin. Le vol de*

*Dédale, Ulysse et le Sirènes.* Revue des études anciennes 46 (1944), 73–91.; Hugo Rahner: *Griechische Mythen in christlicher Deutung.* Rhein-Verlag, Zürich, 1966 (3. kiadás), különösen 281–328. („Odysseus am Mastbaum"); Jean Pépin: *The Platonic and Christian Ulysses.* In: Dominic J. O'Meara (szerk.): *Neoplatonism and Christian Thought.* International Sociaty of Neoplatonic Studies. Norfolk, Virginia, 1982, 3–18. és 234–239.

**A keresztény értelmezési hagyomány két vonulata**

Kelemennek, a 2–3. század fordulóján alkotó, széles látókörű alexandriai írónak néhány megjegyzése alapozza meg a szirén-történet keresztény értelmezési hagyományát. E hagyományon belül két jelentős vonulatot lehet elkülöníteni, de mindkettő Kelemenig vezethető vissza. Az egyik tradícióban a szirének éneke vagy egészében a pogány műveltséget (filozófia, tudomány és költészet), vagy annak azon összetevőit jelképezi, amelyek egy keresztény számára veszedelmesek, s ezért kerülendők. Ide sorolhatjuk az olyan értelmezéseket is, amelyek az eretnekek tanítását tekintik veszedelmes szirén-éneknek, különösen, mivel az egyházatyák az eretnekségeket egyszerűen a pogány filozófiai tanítások kereszténységbe való beszüremkedésének tartják. A másik értelmezési hagyományban a szirén-epizód a keresztény ember egzisztenciális alaphelyzetének jelképévé lesz. Nem csupán a szirének alakja és éneke kap átvitt jelentést, de allegorikus értelmezést nyer a történet minden eleme: a tenger, a zátonyok, a hajó, az árboc, a viasz, a kötelékek, és a szülőföld is, ahová Odysseus és társai igyekeznek. A történet ily módon szinte már nem is csak illusztrálja a kereszténység legfőbb üzenetét, a megváltás örömhírét, hanem mintegy előre jelzi azt. A pogány görög mese látszólag üdvtörténeti szerepet kap, hasonlítani kezd az ószövetségi próféciákhoz: homályosan megelőlegezi vagy előképként jelzi a majdan, Krisztus eljövetelekor beteljesülő igazságot. A két értelmezési vonulat azonban ezen a ponton összeér. Az egyházatyák ugyanis óvakodnak attól, hogy egy pogány mítoszt azzal a jelentőséggel ruházzanak fel, amellyel a kinyilatkoztatott ószövetségi elbeszélések bírnak. Mint Milánói Ambrus és Turini Maximus műveiből egészen világosan látni fogjuk, a két „előkép" közötti különbség lényegében a *ficta* és a *facta*, vagyis a költött mesék és a történelmi tények különbségével azonos, hiszen az egyházatyáknál a pogány fabula a szentírási próféciákkal való összehasonlításban természetesen mindig alulmarad. Most vizsgáljuk meg közelebbről is a szóban forgó értelmezéseket!

**Alexandriai Kelemen**

A komoly filozófiai iskolázottsággal rendelkező Alexandriai Kelemen tapasztalatai szerint a pogány hellén bölcselet sokszor olyan, mint a szirének éneke, mivel megakadályozza a keresztény hitjelöltek eljutását a hithez. Ezért be kell dugaszolni a katekumenek fülét, mondja, mint Odysseus társaiét, hiszen ha egyszer meghallgatják a hellén tanításokat, soha többé nem térnek vissza. A hitoktatónak azonban, aki e pogány műveltséganyagból válogat, nincs szüksége arra, hogy befogja a fülét. Ő a gyengébbek számára összegyűjti a görög tudományból mindazt, ami hasznos, és az egészet visszavezeti Krisztus igazi filozófiájához (*Stromata* VI. 11. 89).

Ugyancsak a pogány filozófiai műveltséggel azonosítja a szirének énekét a *Cohortatio ad graecos* című munka ismeretlen szer-

**Római Hippolytos**

zője (36, 3. 29–31.), akiből azonban hiányzik az az engedékenység, amely Kelemenben még megvolt. Római Hippolytos (kb. 170–235) példázatként idézi a híres jelenetet, mégpedig — feltűnő nyelvi jelek erre utalnak — Kelemen nyomán és nem közvetlenül az eposzra támaszkodva.[4] Hippolytos szerint az eretnekek tanításai hasonlók a zátonyokkal teli, hullámzó tengerhez, amelyben különféle szörnyek tanyáznak. Ezek között olyan ügyesen kell elhajóznunk, mint Odysseus tette. Ha gyengék vagyunk, tömjünk viaszt a fülünkbe, és ne olvassuk az eretnekek munkáit, ne hallgassuk meg tanításaikat, mert megigéznek, mint a szirének. Akinek azonban erős a hite, vagyis szorosan az árbochoz, Krisztus keresztjéhez kötözi magát, az egyenesen áll, és bár hallja őket, zavartalanul hajózik el tőlük. (*Refutatio* VII 13,1–3).

[4]Erről lásd Pépin: art. cit. 13. és 15.

**Olymposi Methodios**

A 3. század végén Olymposi Methodios a szabad akaratról szóló dialógusának legelején hivatkozik az „ithakai öreg" (eredetileg Kelemen által használt kifejezés!) történetére, „aki daluk csodálatos szépsége miatt hallani akarta a szirének halált hozó énekét". A dialógus ortodox szereplője, Methodios nézeteink tolmácsa, minderről mély megvetéssel beszél. Ő inkább azért imádkozik, mondja, hogy isteni hangokat halljon, amelyek isteni misztériumokat tanítanak, és nem halált hoznak, hanem az örök élet üdvösségét. Az ilyen dalt nem a gyilkos szirének zengik, hanem a próféták szent kórusa, és nincs szükség arra, hogy társaink fülét betömjük, vagy önmagunkat megkötözzük, mert nem kell félnünk attól, hogy meghalunk, sőt inkább kiválóbb életet fogunk élni (vö. *De autexusio* I, 1–5).

**Nagy Szent Basileios**

Noha az említett szerzők mindegyikénél tetten érhető Kelemen hatása, az alexandriai teológus valódi szellemi örökösének Nagy Szent Basileios (330–379), a kappadokiai Kaisareia püspöke tekinthető. A szigorúan megrostált hellén műveltség szerinte is hasznos a keresztény ifjak számára. Ami a pogány költők műveit illeti, azt tanácsolja az ifjaknak, hogy a derék emberek cselekedeteit és szavait fogadják el, sőt maguk is kövessék, a gonoszok tetteit azonban „fülünket befogva el kell kerülni, ahogyan állítólag Odysseus kerülte el a szirének énekét. Az alantas beszéd megszokása ugyanis egyenes úton vezet az alantas tettekhez" (*Ad adolescentes* 4.). Ez az utalás a szirén-kalandra kissé meglepő, hiszen az eredeti történet lényegéhez tartozik az, hogy Odysseus meghallgatja a szirének dalát. E furcsasággal kapcsolatban Somos Róbert, a szakirodalommal vitázva, felhívja a figyelmet Platón *Lakoma* című dialógusának egyik szakaszára. A *Lakomá*ban ugyanis Alkibiadés éppen a szirén-történetre céloz, amikor Sókratés bölcsességének vonzerejét érzékelteti: „Még most is tisztában vagyok vele, hogy ha átengedném fülemet az ő beszédének, nem lenne erőm ellenállni; s ugyanazt élném át megint. (...) Ezért erőszakkal fogom be fülemet, mint a szirének

énekére, és futva menekülök előle, mert különben mellette ülve érne utol az öregség" (216a, Telegdi Zsigmond fordítása.). Somos Róbert szerint tehát Basileios megjegyzésének nem az eposz lehet a közvetlen alapja, hanem a dialógus idézett szófordulata, amit Basileios talán figyelmetlenségből egészített ki hibásan.[5] A magunk részéről mégis inkább Kelemenhez kapcsolnánk a kaisareiai püspök idézett megjegyzését, mégpedig két okból. Egyrészt a „fülbefogás" motívuma, mint láttuk, azonos tartalmi összefüggésben fordul elő a két szerzőnél, amennyiben mindketten a pogány műveltség árnyoldalaitól óvják a tapasztalatlan keresztényeket. Másrészt, Basileios szerint azért nem szabad meghallgatni az erkölcstelen történeteket, mert előbb-utóbb természetesnek tekintjük őket, és a megszokás (*synétheia*) erkölcstelen tettekhez vezet. Hamarosan látni fogjuk, hogy Kelemen egyik különösen tanulságos szövegében a szirének dalát szintén a megszokással azonosítja. Mindenesetre a 4. század végén a keresztény szerzők már közhelyszerű retorikai fogásként alkalmazzák a szirén-jelenetet a pogány filozófiával és költészettel szembeni bírálataik megfogalmazásakor. Jó példa erre Nolai Paulinus (353–431) egyik levele, amelyben a szirének éneke úgy jelenik meg, mint a pogány filozófusok meddő tanítása, amelytől menekülni kell, sőt, általában jelképezi a vágyak csábítását, a bűnök ingerlését, a legszélesebb értelemben véve pedig minden mulandó dolgot (*Ep.* 16,7).

[5] *Órigenész és a görög filozófia. Filozófiai jegyek Órigenész munkásságában.* Pécs, 1995, 115.

**A szirén-epizód mint a keresztény ember életének jelképe**

Mint említettük, Alexandriai Kelemen más összefüggésben is felidézi Odysseus és a szirének történetét, s ezzel egy olyan exegetikai hagyománynak is elindítója lesz, amely kifejlett formájában az eredeti történet minden egyes elemének igyekszik valamilyen képletes jelentést tulajdonítani. Kelemen szerint ugyanis a szirének a megszokást (*synétheia*) — vagyis a pogány életmódban való megrögzülést — és a gyönyör csábításait jelképezik, Odysseus a keresztény, aki az árbochoz, azaz a keresztfához kötözi magát, miközben bárkáját égi Szél, a Szentlélek repíti, és az Ige kormányozza a mennyei kikötőbe:

„Meneküljünk a megszokástól, meneküljünk, mintha veszélyes szirt, Kharybdis fenyegetése, vagy a mesebeli szirén lenne. A megszokás megfojtja az embert, elfordítja az igazságtól, eltéríti az élettől: kelepce ez, mélység, árok, leskelődő gonosz. »Ott ama hullámtól meg a füsttől tartsd a hajónkat távol.«[6] Meneküljünk hát, hajóstársaim, meneküljünk e hullámveréstől. Erről tüzet okád valami, amott egy átkozott sziget fekszik, amelyen halomban hevernek a csontok és tetemek, és egy ragyogó szépségű szajha, a gyönyör énekel, élvezve a közönséges dalt: »Jer, te dicső Odüsszeusz, jer, akhájok nagynevü dísze, állítsd csak meg a bárkádat, hogy halljad a hangunk.«[7] Dicsér téged, hajós, elbeszéli nagy híredet, megkaparintaná e szajha a görögök dicsőségét. Hagyd, egye csak a hulláit, égi Szél siet a segítségedre! Hajózz

[6] *Od.* XII. 219–20. Az *Odysseiát* mindenütt Devecseri Gábor fordításában idézzük.

[7] *Od.* XII. 184–5.

el a gyönyörtől, mert félrevezet: »Tőrbe ne csaljon az asszony sem ringó derekával, s hízelgő fecsegéssel, gazdag csűrt szimatolva.«[8] Hajózz el e dal elől, halált hoz rád. Csak akard, s már le is győzted a pusztítást. A Fához kötözve minden romlástól megmenekülsz: Isten Igéje lesz kormányosod, és a Szentlélek befuttat a mennyek kikötőjébe. Akkor Istenemet fogod szemlélni, beavatást nyersz e szent misztériumokba, élvezni fogod mindazt, ami az égben rejtve van, s ami rám vár: »amit fül nem hallott, és ami emberi szívbe föl nem hatolt« (1Kor 2,9)."[9]

Az árboc és a keresztfa megfeleltetése, láttuk, Római Hippolytos eretnek-ellenes munkájának hivatkozott szakaszában is megtalálható. Az analógia a 3. századi keresztények számára magától értetődő volt, hiszen már a 165-ben vértanúhalált halt Justinos is e szavakkal figyelmeztette a pogányokat a kereszt egyetemes szimbolikájára: „Vegyétek csak szemügyre mindazt, ami a világban van; ezen jel nélkül nem áll fenn és nem kapcsolódik össze semmi. A tengert nem hasítja ketté más, mint ez a győzelmi jel, amit itt vitorlának neveznek, mely a hajón biztosan áll."[10] Ez a jelkép fölfedezhető a világmindenség *khi* alakjában, amelyről Platón beszél a *Timaeus*ban (36b–c), továbbá az eke és egyéb szerszámok formájában, az emberi testalkatban, a győzelmi zászlókon és jelvényeken is.[11] Ettől kezdve tehát természetes lesz a világ–tenger, hajó–egyház, árbocfa–keresztfa párhuzam. Ez a jelképrendszer tűnik fel Hippolytos egy másik művében is, ahol kifejti, hogy az egyház hajóján Krisztus a kormányos, a fedélzet közepén áll az árboc, mint győzelmi jel, vagyis Urunk keresztje, mely diadalmaskodott a halálon. A keresztárbochoz felvezető lépcső jelképezi Krisztus szenvedéseit, amelyek a hívőket a hazautazás során a mennybe vezetik (*De Antichristo* 59.) Nolai Paulinus pedig ezzel összhangban a Jesse gyökeréből sarjadt ággal azonosítja azt a fát, amely irányítja testünket, a „négyevezős hajót", és amelyhez akaratunk kötelékeivel fűzzük magunkat. Szívünk füleit hittel tömjük be, teszi hozzá Paulinus, hogy biztonságban elkerüljük e világ különféle csábításait (*Ep.* 23,30, vö. Ambrus *Explanatio Psalmorum* 47,13,2).

**Az árboc és a keresztfa megfeleltetése**

A Kelemen által kijelölt értelmezési keretet a 4. század végén Szent Ambrus tölti meg friss tartalommal. Milánó püspöke úgy ad a történetnek ízig-vérig keresztény értelmezést, hogy közben az eredeti elbeszélést, mint költői fikciót, határozottan elutasítja. Methodioshoz hasonlóan élesen szembeállítja a kitalált mesével a valóságos üdvtörténeti eseményeket, Krisztus misztériumait. Értelmezésébe beolvasztja a korábbi magyarázatok szinte minden elemét: a tenger a világ (*saeculum*); a szirének a gyönyör csábításai, az érzéki élvezetek, melyek elbűvölik és eltompítják az elmét; a zátonyok üdvösségünk sziklaszirtjei; a léleknek szellemi kötelékekkel kell a keresztfához köttetnie, hogy ne a buja vágyak irányítsák:

**Szent Ambrus**

[8] Hésiodos, *Munkák és napok* 373–4. Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

[9] *Protrepticus* XII. 118, 1–4. Ha másként nem jelezzük, saját fordításunkban idézünk.

[10] I. *Apologia* 55,2–3. Vanyó László fordítása. In: *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók* 8. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1984, 108.

[11] Vö. uo. 60.1–7; 55.3–5. L. még Tertullianus: *Adversus Marcionem* III,18; *Ad nationes* I,12. Minucius Felix *Octavius* 29.8. Az ókeresztény hajó-motívumról alapos áttekintést nyújt H. Rahner: i. m. 291.kk. és Vanyó László: *Az ókeresztény művészet szimbólumai.* Szent István Társulat, Budapest, 1988, 136–141.

„Ha tehát Odysseust tízéves távollét után, amíg Trójában harcolt, és tíz esztendei bolyongása során, amíg szülőföldjére sietett, feltartóztatták a lótuszevők mézédes növényei,[12] késleltethette Alkinous kertje,[13] s végezetül, zátonyra futtatták volna a szirének, énekléssel csalogatva őt, hacsak a csábos dal zengése ellen nem zárja be társai fülét viasszal, nos, akkor mennyivel illőbb az, hogy a vallásos férfiakat eltöltse a mennyei események csodálata. És itt már nem mézédes növényeket kell magunkhoz venni, hanem azt a kenyeret, amely a mennyből szállt alá; nem Alkinous zöldségeit kell szemlélnünk, hanem Krisztus misztériumait, hiszen a gyenge eszik zöldséget.[14] Fülünket tehát nem bezárni kell, hanem megnyitni, hogy meghallhassuk Krisztus hangját, mert aki ezt befogadja, nem fél a hajótöréstől. És nem testi kötelékkel kell az árbocfához köttetni magunkat, mint Odysseus tette, hanem lelkünket kell szellemi bilincsekkel odaláncolni a keresztfához, hogy ne hasson rá a bujaságok csábítása, s ne térjen le természetes útjáról a gyönyörök veszedelme felé. E mesét ugyanis költői koholmányokkal kiszínezik, és úgy adják elő, mintha a sziklás tengerparton leányok élnének, akik, ha kellemes hangjukkal rábírnak valakit arra, hogy az énekhallgatás gyönyörűsége kedvéért útjáról letérjen, akkor a rejtett zátonyok közé vezetik, csalfa révbe irányítják, hogy nyomorult hajótörést szenvedjen, majd pedig elemésztik őt. Feldíszítették, és hatásvadász eszközökkel kiszínezték ezt a történetet, hogy elképzeljük a tengert, a női hangot és a zátonyos partot. No de nem szilajabb a tengernél a világ, mely olyannyira bizonytalan, ingatag, mély, s viharos a tisztátalan szellemek szélfúvásaitól? S mi mást jelképeznek ezek a lányok, mint az elpuhult gyönyör csábítását, mely elsorvasztja az elme szilárdságát? És mit jelent a sziklás partszegély, ha nem üdvösségünk zátonyait? Hiszen semmi sem olyan rejtett, mint az evilági élvezet veszedelme, amely elandalítja a lelket, elnyomja az életet, és mintegy testi sziklákon szétzúzza az értelmi belátást."[15]

[12]Vö. *Od.* IX. 82–102.
[13]Vö. *Od.* VII. 112–132.
[14]Vö. Jn 6,50k. és Róm 14,2.
[15]*Expositio Evangelii secundum Lucam* 4,2–3.

**Fulgentius**

E nagyszerű prédikátori teljesítményhez képest mind tartalmában, mind nyelvezetében sekélyesnek tűnik az a magyarázat, amelyet az 5. században alkotó Fulgentius (talán azonos az augusztinista Ruspe-i Fulgentiusszal) azon munkájában olvasunk, melyben elmesél és allegorizálva értelmez 50 népszerű mitológiai történetet. A szirén-epizódhoz, szokásához híven, moralizáló értelmezést fűz, mégpedig a főszereplők nevének naiv etimologizálása alapján.

„Odysseus és a szirének meséje. A »szirének« elnevezés görögül azt jelenti: »Elvonók«. A szerelem csábereje ugyanis három módon ragadja meg az embert: ének, megjelenés, viselkedés révén. Mert egyeseket [...],[16] másokat megjelenésük szépsége miatt, s megint másokat szelíd viselkedésükért szeretünk. Odysseus társai bedugaszolt fülekkel mennek el a szirének mellett, ő

[16]Hiányos mondat.

maga pedig megkötözve. Az Odysseus név ugyanis görögül nagyjából azt jelenti: *olonxenos*, vagyis mindentől idegen. És mivel a bölcsesség a világ minden dolgától idegen, ezért találóan nevezték Odysseusnak. A sziréneket, vagyis a gyönyörök csábításait hallotta is, látta is, azaz felismerte és megítélte, és mégis elment mellettük. S mert meghallgattattak, meghaltak, hiszen a bölcs érzékelésében minden szenvedély elhal. Azért szárnyasak, mert a szeretők elméjét gyorsan átjárják: tyúklábuk van, mivel a kéjvágy szenvedélye mindenét szétszórja, hiszen végül is ezért nevezik őket sziréneknek. A görög *sirene* [*syrein*] ugyanis azt jelenti: elvon."[17]

[17] *Mitologiae* 2. 8.

**Maximus 37. beszéde**

Ennél az iskolás összefoglalásnál jóval izgalmasabb Fulgentius idősebb kortársának, Maximusnak (megh. 408 és 432 között), Turin püspökének egyik beszéde, amelyet joggal tekinthetünk a szirén-mítosz keresztény értelmezéstörténete csúcspontjának. A Szent Ambrus munkáiból máskor is jelentős mértékben merítő püspököt bizonyára éppen Ambrus Lukács-kommentárjának fentebb idézett szavai késztették arra, hogy 37. beszédébe beépítse a mítosz átfogó magyarázatát. A pogány mese fiktív jellegével szemben mesteréhez hasonlóan Maximus is kiemeli a krisztusi megváltás történeti igazságát. Noha az értelmezés minden eleme megtalálható a fentebb ismertetett szerzőknél, a magyarázat a maga egészében eredeti és izgalmas. Röviden: a tenger a világ, a szirének a kéjvágyat és az érzéki gyönyöröket jelentik. A hajó az egyház, az árboc a keresztfa, amely elvezet hazánkba, a Paradicsomba. Az árbochoz kötözött Odysseus egyrészt a megfeszített Krisztust jelképezi, másrészt a keresztény embert. Az egyházban a hívek ugyanis részint a keresztfához kötözik magukat, részint a Szentírással tömik be fülüket, hogy elkerüljék üdvösségük hajótörését.

A beszéd olvastán könnyen támadhat olyan érzésünk, mintha Maximus egyfajta előképet látna az Odysseia szirén-epizódjában, Krisztus és az egyház misztériumának homályos megelőlegezését. Meglehet, valahogy így tekintettek a történetre azok a keresztények is, akik sírjaikat ezzel a jelenettel díszítették, s akik a pogány mesterek által készített szobrokat, domborműveket megőrizve sokszor nem is tettek mást, mint egyszerűen új, spirituális jelentéssel ruházták fel a készen kapott ábrát.

**Pogány mítosz — keresztény misztérium**

De vajon nem túlzás-e, s nem vezet-e parttalan allegorizáláshoz a pogány mítoszok ilyesfajta megkeresztelése? Egyáltalán milyen elv mentén lehetséges a szirén-epizód keresztényi átértelmezése, mi az a benső összefüggés, mely egy pogány mesét ilyen erőteljesen rokonít a keresztény misztériummal? Mondhatnánk, hogy az Odysseus-történet az emberiség egyik alapmítosza, amely szerencsésen fogalmazza meg az őt körülvevő világot ellenségesnek, idegennek tekintő ember helyzetét és vágyát a megnyugvásra, egy olyan boldogságra, melyről valamilyen hal-

ván kép, talán emlékkép mélyen a lelkében él, s amelyet földi élete során folytonosan keres. Tény, hogy e nagyszerű történet kiválóan alkalmas arra, hogy egymástól egyébként lényeges kérdésekben eltérő bölcseleti, vallási hagyományhoz tartozó szerzők általa szemléltessék a maguk gondolati- és hitrendszerét. Az újplatonikusok szerint például az emberi lélek, mely eredendően az intelligíbilis világhoz tartozik, valamilyen bukás következtében alászállt a testbe, a keletkezés világába, ahonnan visszakívánkozik szülőföldjére. A lélek Odysseiája ezért nem más, mint felemelkedés a testi-érzéki dolgoktól a szellemiekhez.[18] Az is igaz, hogy a keresztény Odysseus-exegézis, mely az újplatonikusnál kimunkáltabb és azzal időben párhuzamosan bontakozott ki, sok szempontból hasonló ehhez: az ember kiűzetett a paradicsomból a csalóka, mulandó világba, de ha a kereszt jelét követi, visszajuthat eredeti állapotába. Azonban a két alapséma, és ezért az Odysseus-értelmezések is, sarkalatos pontokon eltérnek egymástól. Nem csupán az a különbség, hogy a keresztény interpretációnak középponti eleme a hivatkozás Krisztusra, vagy hogy az egyházatyák döntő többsége kifejezetten elveti a lélek preexistens létezésének gondolatát. Ennél lényegesebb szempont az, hogy — Kelemen szóhasználatával élve — „Krisztus igazi filozófiája" valójában a mítosszal áll szemben. Ez a filozófia a kereszt filozófiája, amelyet tehát egy a tér és az idő koordinátái között lezajlott esemény hitelesít. Maximus püspök egyértelművé teszi ezt az ellentétet: „Ha tehát a mesebeszéd szerint Odysseus az árbocfához kötözve megmenekült a vészből, akkor mennyivel inkább hirdetni kell azt, ami valóban megtörtént, tudniillik, hogy a keresztfa immár minden embert kimentett a halálveszélyből!" Ha mármost valódi történeti eseményről van szó, akkor annak igazi előképét is valamilyen történeti eseményben lelhetjük fel: „De hogy Odysseus meséjét, ezt a költött, s nem megtörtént esetet most már elhagyjuk, lássuk, találhatunk-e a Szentírásban hasonló példát, olyasmit, amit Urunk saját személyében beteljesített azután, hogy előbb prófétái által megígérte!" Maximus e szavakkal tér át a hagyományos tipológiai értelmezésre, mely szerint Krisztus keresztjének egyik történeti előképe a pusztában felállított rézkígyó volt, amely meggyógyította az Egyiptomból az Ígéret földjére vándorló zsidókat. Az *Odysseia* szirén-története tehát abban a pillanatban gyökeresen átértelmeződött, és kilépett a mítoszok világából, amikor Odysseus bárkájának árbocában az első keresztények felfedezték Krisztus keresztjét. Külsőleg semmit nem kellett átalakítaniuk az elbeszélt történeten és annak képi ábrázolásain, és mégis mindent megváltoztattak azzal, hogy egy pontosan meghatározható történelmi eseményt rendeltek a pogány mítoszhoz. A kereszt ugyanis valóban állt, és azon valóban megfeszítettek valakit.

**A neoplatonikus és a keresztény értelmezés**

**A kereszt filozófiája**

[18]Az újplatonikus Odysseia-magyarázatokról lásd Pépin fentebb hivatkozott tanulmányát, továbbá Robert Lamberton: *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1986.

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: *Corpus christianorum series latina* 23. köt. Ed. A. Mutzenbecher, 1962.

Nemzedékek mesélik Odysseus történetét, aki tíz esztendeje bolyongott már a tengeren, és képtelen volt eljutni hazájába, amikor hajóját egy olyan hely felé irányította, ahol szirének gyönyörű éneke zengett halálos-édesen. Az arra járókat úgy elandalították a lágy dallammal, hogy azok meg sem láthatták gyönyörük forrását, már hajótörést szenvedve el is pusztultak. Mert ez az ének olyannyira elragadó volt, hogy aki csak zengését meghallotta, mintha megbabonázták volna, többé nem a kikötőbe tartott, ahová vágyott, hanem vesztébe rohant, amit el akart kerülni. Miután tehát Odysseus ily csábító veszedelembe került, és a veszélyt el akarta hárítani, hogy csak az élvezet maradjon meg, állítólag viasszal tömte be társai fülét, önmagát pedig odakötözte a hajó árbocfájához, hogy a társak ne hallják az ártalmas bűbájt, őt viszont a hajó kiragadja a bajból.

Ha tehát a mesebeszéd szerint Odysseus az árbocfához kötözve megmenekült a vészből, akkor mennyivel inkább hirdetni kell azt, ami valóban megtörtént, tudniillik, hogy a keresztfa immár minden embert kimentett a halálveszélyből! Amióta ugyanis az Úr Krisztus odakötöztetett a kereszthez, azóta mintegy bedugaszolt füllel suhanunk tova a világ hívogató veszedelmei mellett, és sem a világ meghallása nem tartóztat fel bennünket, sem a jobb életre vezető útról nem térünk le a gyönyör szirtjei felé. A keresztfa ugyanis nem csupán a hozzákötözött embert vezeti el hazájába, hanem erejének árnyékával megőrzi a társakat is, akik körülötte vannak. Hogy pedig a kereszt sok-sok bolyongás után visszatérít bennünket hazánkba, azt Urunk jelenti ki, amikor a keresztre feszített latornak azt mondja: „Még ma velem leszel a Paradicsomban" (Lk 23,43). E hosszasan tévelygő, hajótörött lator csakis a fához kötözve térhetett vissza a paradicsomi hazába, amelyet az első ember elhagyott. Mert a kereszt az egyházban egyfajta árbocfa a hajón, hiszen a világ csábító és veszedelmes hajótörései közepette egyedül az egyház marad meg épségben. Aki ezen a hajón a keresztfához kötözi magát, vagy pedig a Szentírással tömi be a fülét, az nem fog félni az érzékiség édes viharától. Ugyanis a szirének megnyerő alakja nem más, mint az elpuhult kéjvágy, mely elsorvasztja az ártalmas hízelgéssel megragadott elme szilárdságát. Az Úr Krisztus tehát azért függött a kereszten, hogy az egész emberiséget megszabadítsa a világ hajótöréséből.

De hogy Odysseus meséjét, ezt a költött, s nem megtörtént esetet most már elhagyjuk, lássuk, találhatunk-e a Szentírásban hasonló példát; olyasmit, amit Urunk saját személyében beteljesített azután, hogy előbb prófétái által megígérte! Azt olvassuk az Ószövetségben, hogy miután a szent Mózes kivezette Izrael

fiait az egyiptomi fogságból, és a pusztában temérdek kígyó keserítette meg a nép életét, miközben semmilyen fegyver nem biztosíthatott védelmet ellenük, nos, ekkor a szent Mózes, az isteni Lélekkel eltelve, fára függesztett érckígyót állított fel a haldoklók közé, és meghagyta a népnek, hogy e jeltől reméljék a gyógyulást. Ezáltal oly hatékony ellenszerről gondoskodott a kígyómarás ellen, hogy ha valaki megsebesült, és föltekintett a kígyós keresztre, vagy abba vetette reményét, azonnal meggyógyult (Szám 21,4–9). Urunk is erre a tényre emlékeztet az Evangéliumban, mondván: „Ahogyan Mózes fölemelte a kígyót a pusztában, úgy kell az ember fiának is fölemeltetnie" (Jn 3,14). Ha tehát a fára szögezett kígyó gyógyulást hozott Izrael fiainak, mennyivel inkább ad gyógyírt a népeknek a keresztgerendára feszített Úr! És ha ily hasznos volt az előkép, akkor, mit gondolunk, mekkora haszna van a beteljesülésnek? Először tehát kígyót feszítenek keresztre, mégpedig igen helyesen, tudniillik azért, hogy mivel elsőként az ördög követett el bűnt Istennel szemben, ezért elsőként őt öljék meg a kereszt ítélete által. Fára szegezik, ami következetesen történt, hogy amiképpen a vágyakozás fája által vezettetett félre az ember a Paradicsomban, úgy most a fagerenda hozzon gyógyulást számára, és ugyanazon anyag, amely a halálát okozta, most üdvének záloga legyen. Ráadásul a kígyó után az Üdvözítőben maga az ember feszíttetik keresztre, azért, hogy a bűn szerzője után a gaztett is büntetést nyerjen. Az első kereszttel a kígyót, a másikkal a kígyó mérgét bosszulták meg, más szóval: először a bűn szerzője nyeri el büntetését, azután gonoszságát ítélik el. Ekkor ugyanis kihajtják, kikúrálják azt a mérget, amelyet sugalmazása által fecskendezett az emberbe. Hiszen amikor szenvedést okoznak az embernek, nem halálra adják, hanem jóvá teszik benne a halálos bűnt. Ezt vitte végbe Urunk az általa felöltött ember révén, hogy ártatlan szenvedésével kiigazítsa benne az ördögi álnokság engedetlenségét, és az megszabaduljon a vétektől, amint megszabadult a haláltól.

Miután tehát elnyertük az Úr Jézust, aki szenvedésével megszabadított bennünket, mindig tekintsünk őrá, és az ő jelétől reméljünk sebeinkre gyógyírt. Ha például szétárad bennünk a kapzsiság mérge, nézzünk fel rá, és meggyógyít! Ha a skorpió kéjvágya hasít belénk, őt kérleljük, és gondoskodik rólunk! Ha földies gondolatok mardosnak, könyörögjünk hozzá, és életben maradunk! Mert a mi lelkünk szellemi kígyói, melyeknek eltaposása végett Urunk keresztre feszíttetett, azok, amelyekről ő maga kijelenti: „kígyókon és skorpiókon fogtok járni, és semmit sem ártanak nektek" (Lk 10,19).

*Heidl György fordítása*

# „Mint huzat a házon"

JELENITS ISTVÁN

1932-ben született. Magyar és hittan szakos piarista tanár. Legutóbbi írását 2003. 9. számunkban közöltük.

A *transzcendencia* szó a latin *scando, scandere* igéből származik. Ez — Finály szótára szerint — tárgyas vonzattal annyit jelent: 'hág, lép valamire'. Ugyanez a szótár ismeri a *transcendere* igét is, 'átmegy', tárgyas kapcsolatban 'átlép, túlhalad, áthág (pl. valamilyen törvényt)', illetőleg 'felülmúl valamit, túltesz valamin' jelentésben. A *transcendens* és a *transcendentia* a középkori, illetőleg a kései latinságban jelent meg a filozófia szakszavaként.

Magát a gondolatot, hogy van egy valóság, amely *meghalad mindent*, amit a látható, érzékekkel megtapasztalható világban találunk, vagy amit egyáltalán elképzelhetünk, Platón fogalmazta meg. Feledhetetlen képben, s szokása szerint Szókratész szájába adva a szót: „Azt bizonyára te is tudod, hogy *a nap* a látható dolgoknak nemcsak azt a lehetőséget adja, hogy láthassuk őket, hanem a létrejövésüket, növekedésüket és táplálékukat is, bár maga egyáltalán nem létrejövés. Nos, a megismerhető dolgoknak is nem csupán a megismerhetősége származik *a jótól*, hanem ezen felül még a létezésük és a lényegük is, holott pedig a jó nem a létező, hanem a létezőt méltóságával és erejével messze túlszárnyalja." (Állam, 509b — Szabó Miklós ford.)

**„...aki megközelíthetetlen világosságban lakik..."**

Ezt a Platón-szöveget mi magyarok ismerősnek találjuk akkor is, ha sohasem találkoztunk még vele. Berzsenyiből emlékezünk rá. Ő kezdte így a *Fohászkodást*: „Isten! kit a bölcs lángesze fel nem ér, / Csak titkon érző lelke ohajtva sejt: / *Léted világit, mint az égő /Nap*, de szemünk bele nem tekinthet." Ezt a költeményt elemzői általában a felvilágosodással hozzák kapcsolatba. Még Martinkó András is így ír róla: „A Fohászkodás istene nem a tételes vallásé, hanem a szívé, az irracionalista hité..." Nem veszik észre, hogy a versindító nyelvi szerkezetben az evangélikus szertartáskönyvekben is továbbélő ősi liturgikus könyörgések kezdő formulájára ismerhetünk: Deus, qui... vagy Deus, a quo (pl. bona cuncta procedunt). Ami pedig számunkra most a legfontosabb, nem veszik észre, hogy a nap-metaforában egészen egyértelműen Platón képe és gondolata jelenik meg. Persze Berzsenyi a Biblia Istenéről mondja el azt, amit Platón *a jóról* mondott. Teheti ezt annál inkább, mert talán az is eszébe jutott, hogy valami hasonlót az Újszövetségben is olvashatunk Istenről. A Timótheushoz írt első levélben: ő az, „aki egyedül birtokolja a halhatatlanságot, *aki megközelíthetetlen világosságban lakik*, akit senki ember nem látott és nem láthat" (6,16).

Amit Platón *a jó*ról mondott, az sűrűsödött később a transzcendencia, a transzcendens valóság fogalmába. Az általunk tapasztalt, a megnevezhető létezők mögött felsejlik egy másnemű ősvalóság léte, amely nem „rész szerint való", hanem a lét teljességét hordozza, ezért meghaladja megismerésünk határait. Ehhez a világhoz (amelynek része s szemlélői vagyunk) mégis köze van, mert minden más lét belőle fakad, sőt a keresztény filozófiai gondolkodás szerint szabad, teremtő gesztussal minden más létezőt ő alkotott és ő tart létben.

**„Magadnak teremtettél minket, Urunk, és nyugtalan a szívünk..."**

Magát a transcendentia szót több értelemben használta a skolasztika és az újskolasztika. Jelenti a különbséget a teremtett világ s annak létalapja közt. Jelenti magát az abszolútumot. De jelenti az embernek azt a vágyát, törekvését is, amellyel önmagát és a teremtett világot folyton meghaladva a végső valóság megragadására, megközelítésére törekszik. Ágoston mondása szerint: „Magadnak teremtettél (magadra méreteztél) minket, Urunk, és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned." Az ember lábujjhegyre áll, Pascal gyönyörű mondása szerint: „l'homme passe infiniment l'homme" — „az ember végtelenül meghaladja az embert". Ez a racionalitás meghaladását is jelenti, ugyanakkor mégsem az értelemnek vagy az intellektusnak megtagadását. Martinkó András aligha jár jó úton, amikor Berzsenyi versével kapcsolatban „irracionalista hitet" emleget.

A görög és a római vallásosság a maga isteneit nagyon is emberszabásúnak képzelte el, ezért Platón meg a nyomába lépő filozófusok a „transzcendens" valóságot az isteneken is túl keresték. Azért nem jutott eszébe Platónnak, hogy Zeusszal vagy valamely más istenséggel gondolja azonosnak *a jó*t. (A Nappal sem gondolta azonosnak, a Napot e mindent túlszárnyaló valóság metaforájaként idézte elénk.) A keresztények viszont már az egyházatyák korában úgy találták, hogy az az Isten, akinek alakja a Bibliából, végső soron Jézus tanításából elénk rajzolódik, ez a filozófusoktól megsejtett végső, transzcendens valóság. Ezért nevezte magát a kora-kereszténység filozófiának, ezért érezték magukat jobban az Evangélium hirdetői a filozófusok, mint a pogány papok között.

**„Aki engem lát, látja az Atyát is"**

Igaz, a Bibliából s Jézus tanításából megismert Isten nem szótalan. Emberi szavak segítségével kinyilatkoztatja magát, Jézusban egyenesen emberré lett — úgy, hogy ő elmondhatta magáról: „Aki engem lát, látja az Atyát is" (Jn 14,9). Azért ez az Isten mégis megmarad transzcendensnek. Ismét Ágoston az, aki ezt a paradoxont legfrappánsabban megfogalmazta: Istent nem ismerte meg, aki úgy gondolja, hogy már nem kell *tovább keresnie*. Pál a hívő emberről írja, hogy „tükör (bronztükör!) által homályban lát". Azt is, ugyanott, hogy csak az üdvösségben ismerjük majd Istent „ahogyan ő ismer bennünket" (1Kor 13,12). A Rómaiakhoz írt levelében — fönséges bevezető mondatokkal — Izaiást idézi:

„Milyen nagy Isten bölcsességének, gazdagságának és tudásának mélysége! Mennyire megfoghatatlanok ítéletei, kifürkészhetetlenek útjai! Mert ki ismerte az Úr gondolatát? Vagy ki volt az ő tanácsadója?" (11,33–34; az idézet Iz 40–13). A Timótheushoz írt levélből már idéztünk: Isten (Jézus Istene!) „megközelíthetetlen világosságban lakik".

**A testté lett, titokteljes Ige**

Ezért aztán még a „testté lett" Ige is titokteljes számunkra. Ereje gyöngeségnek, bölcsessége oktalanságnak tűnik föl előttünk (1Kor 1,22–25). A Bibliára s a Jézus tanítására figyelő ember és az egyház nem a világtól elfordulva keres utat a „távoli" deus absconditushoz, hanem abban hisz, hogy ez az „elrejtett Isten" az általa teremtett világban kinyilatkoztatta önmagát, közel van hozzánk akkor is, ha megmaradt titokteljesnek.

A kereszténység paradoxona épp az, hogy hite szerint a transzcendens valóság megszólalt, megszólított minket. Nemcsak átvitt értelemben, hanem a szó legszorosabb értelmében. Ilyetén képpen a megtapasztalhatatlan megtapasztalhatóvá lett, belépett a megtapasztalhatóság körébe. Karl Lehmann a LThK Transzendenz cikkében különbséget tesz metafizikai és teológiai transzcendencia közt. A metafizika szerint: a transzcendens valóság „túl van a megtapasztalhatón". A teológus transzcendencia-fogalma viszont: „Istennek az az abszolút világon kívülisége és a világtól független szabadsága, amely az után tárul elénk, hogy a kozmoszt isteni vonásaitól megfosztottuk (Entgöttlichung des Kosmos)". Ez egyszerű szavakkal annyit jelent, hogy a hívő többet tud az abszolútumról, mint a kinyilatkoztatást nem ismerő vagy elutasító filozófus, de meggyőződése szerint ugyanarra a valóságra gondol, akire az.

Hitünkre, teológiánkra pedig mindvégig jellemző a paradox beszéd. Maga a testté lett Ige is titokteljes számunkra. Ereje gyöngeségnek, bölcsessége oktalanságnak tűnik föl előttünk. Közelebb van a kicsinyekhez, mint a bölcsekhez. Körülötte az elsők utolsóvá lesznek, az utolsók elsővé válnak.

**Az emberben lakozó „titok"**

Ám épp az, hogy a transzcendens valóság emberré lehetett anélkül, hogy megszűnt volna transzcendens lenni, embervoltunk újszerű szemléletére is elvezetett. Önmagunkban, egymásban is megsejtünk olyan mélységeket, amelyeket nem, vagy nem egykönnyen lehet szóvá tenni, még akkor sem, ha minden tőlünk telhetőt megteszünk ennek érdekében. Az ember talán épp azért képes a transzcendencia megsejtésére, azért vágyik a megközelítésére, mert benne is van valami „titok". S akkor mi magunk is, egymással, önmagunkkal való foglalatoskodásunk is elvezethet az isteni transzcendencia közelébe.

Ezért több puszta költői nagyotmondásnál például Tóth Árpád verse, amelyben szeretett asszonyát „áldott csipkebokor"-ként köszönti: „Nem tudtam többé, hogy te vagy-e te, / Vagy áldott csipkebokor drága tested, / Melyben egy isten szállt a

földre le, / S lombjából felém az ő lelke reszket..." (*Esti sugárkoszorú*). „Egy istent" említ a vers, kisbetűs istent, nyilván tudatos szerénységgel. Ám mégis egészen egyértelműen az égő csipkebokorra utal, a Kivonulás könyvének épp arra a jelenetére, amelyben Isten megnevezi magát. Azon a néven, amely megnevezhetővé teszi, de ugyanakkor transzcendes mivoltára is utal: „Én vagyok az, AKI VAGYOK" (3,14).

**„És mégis olykor belép valaki..."**

Hadd idézzem itt Pilinszky János *Elég* című költeményét. Ez nem két egymást szerető ember találkozásáról szól. Arról tanúskodik, hogy a tárgyak, amelyek esetlegességükben épp elzárják többnyire előlünk a létezőkön túlira nyíló kilátást, akadálynak bizonyulnak a tekintetünk előtt, egy-egy váratlan pillanatban szintén alkalmat adhatnak arra, hogy kifejezhetetlen erővel rálássunk a rejtőzőre. „A teremtés bármilyen széles, / ólnál is szűkösebb. / Innét odáig. Kő, fa, ház. / Teszek, veszek. Korán jövök, megkésem. // És mégis olykor belép valaki / és ami van, hirtelenül kitárúl. / Elég egy arc látványa, egy jelenlét, / s a tapéták vérezni kezdenek." Nem, itt nem szerelemről esik szó, de azért mégsem fejeztem ki magam egészen pontosan. A tapéták azért „kezdenek vérezni" itt, mert valaki belépett. Egy arc látványa, egy jelenlét ütötte át a falakat. Érdekes és megrázó beszéd ez, hitelesnek találjuk.

A modern líra mintha egyik legfontosabb feladatának tartaná, hogy ezeket a transzcendenciára nyíló réseket, ablakokat kinyissa mindennapi tapasztalatainkon. Nemegyszer modorosan, hiteltelenül teszi ezt: épp ez a legvilágosabb jele annak, hogy „valami van a levegőben", amit a költők középhada is megérez. Baudelaire elemzői régóta írnak egy „üres" transzcendencia élményről, amelyben egy-egy költő magát az önmaga meghaladására irányuló vágyat mutatja be, mintha nemigen hinné, hogy ennek az igyekezetnek valami valóságos célpontja lehetne. Máskor megrázó erejű sorokat olvasunk épp arról, hogy a hiány is tapasztalat. „Sehol se vagy. Mily üres a világ. / Egy kerti szék, egy kinnfeledt nyugágy. / Éles kövek közt árnyékom csörömpöl. / Fáradt vagyok. Kimeredek a földből."

**„Hiányod átjár, mint huzat a házon!"**

Pilinszky János sokat idézett sorai az *Apokrif*ból valók. Véleményem szerint egy szerelem összeomlásáról szólnak közvetlenül. Mégis értem, s megértem, hogy ezeknek a soroknak olvastán sokan Istenre gondolnak. Hogy egy szeretett, egykor szeretett nő ennyire hiányozhatik annak, aki a háború poklából hazatért, az arra vall, amiről Tóth Árpád imént idézett verse pozitív módon tett tanúságot: hogy a szerelmes szerelmesében a transzcendencia jelét köszönti, s ha elszakadt tőle, annak áldásától, otthonosságától is megfosztatik. Nem ez tette-e olyan visszhangossá József Attila panaszkodó szerelmes verseit is? „Hiányod átjár, mint huzat a házon!" Igen, azt gondolom, ez is egy paradox tapasztalat a Megtapasztalhatatlanról.

PAUL CELAN

# *Benedicta*

*Zu ken men aroifgejn in himel arajn*
*Un fregn baj got zu's darf asoj sajn?*
Jiddisches Lied

*Ge-*
*trunken hast du,*
*was von den Vätern mir kam*
*und von jenseits der Väter:*
*— — Pneuma.*

*Ge-*
*segnet seist du, von weit her, von*
*jenseits meiner*
*erloschenen Finger.*

*Gesegnet: Du, die ihn grüßte,*
*den Teneberleuchter.*

*Du, die du's hörtest, da ich die Augen schloß, wie*
*die Stimme nicht weitersang nach:*
's mus asoj sajn.

*Du, die du's sprachst in den augen-*
*losen, den Auen:*
*dasselbe, das andere*
*Wort:*
*Gebenedeiet.*

*Ge-*
*trunken.*
*Ge-*
*segnet.*
*Ge-*
bentscht.

# *Benedicta*

## *(változat Celan versére)**

*Zu ken men aroifgejn in himel arajn*
*Un fregn baj got zu's darf asoj sajn?*
Jiddisches Lied

*Senki sem szállhat istenhez a mennybe*
*Ott tudakolni: szabad így lennie?*

Azt
*ittad te, ami*
*az apáktól ered nálam*
*és az apákon túlról:*
*— — Pneuma.*

*Légy*
*üdvöz' hát, a távolból, az*
*én elhamvadt*
*ujjaimon által.*

*Áldott: Te, ki köszöntötted őt,*
*a Sötétbenfénylőt.*

*Te, ki hallottad — 'hogy szemet húnytam, miként*
*a Hang sem szólt aztán tovább —:*
ennek így kell lennie.

*Te, ki szólaltál a szem-*
*pusztában, a legelőknek,*
*ezt mondtad, a másik*
*szót:*
*Dicsértessetek.*

*Meg-*
*ivott.*
*Meg-*
*áldott.*
*Meg-*
*üdvözült.*

Marno János fordítása

## *A fordító jegyzete*

*Változat — mert a Benedicta lényegében lefordíthatatlan vers. Zárlatában három múlt idejű befejezett melléknévi igenév hangzik el: getrunken, gesegnet illetve gebentscht, s közülük az utóbbi kettő ugyanazt jelenti: áldott. Áldott — németül és áldott — jiddisül. A két nyelv szimbiotikus viszonyára „játszik" tehát az egész költemény, voltaképpen mintha ennek a szimbiózisnak (amelyhez hozzáadódik még a görög és a latin is) a története ismétlődnék meg a celani intenció szerint, egy szakrális szerelmi aktus liturgiája által, amelyben a nász és a gyász, értelmezésemben és mai számítógép-nyelven szólva: szakadatlanul egymást írják felül. Megfelelő vagy akár hasonló nyelvi szimbiótikus tradíciókkal a magyar nem rendelkezik. Ezért kellett a vers előrehaladtával egyre határozottabban eltérnem a celani koncepciótól és dramaturgiától, olyannyira, például, hogy a kifejtő ötödik szakaszban a latinból németesített gebenedeiet (legyetek áldottak) szót kénytelen voltam „elkereszténytesíteni", „kiváltani" a dicsértessék szóval. Szigorúan nézve ez hamisítás. A vers első szakasza azonban oly tömören, határozottan hívja elő az Angyali üdvözlet toposzát (ráadásul a költő Celan eredeti neve — Antschel — is angyalt jelent), hogy úgy gondoltam, Ó- és Újszövetség elválasztása helyett itt bízvást „szavazhatok" az ismételt egybekötés mellett. A szakrálison esett történelmi botrányt evvel nem eliminálom, ellenkezőleg: valóban vakító fénybe állítom általa a mottóban feltett kérdésre felelő választ a negyedik szakasz végén: „s mus asoj sajn" (ennek így kell lennie), azaz, legalábbis az én fülem szerint, szinte az elviselhetetlenségig fokozva így a benne visszhangzó „ámen"-t. S még egyetlen motívumra hívnám fel az olvasó figyelmét. Az ötödik szakaszban Celan a die Au (folyó, patak, rét, liget, völgy stb. illetve bárány vagy anyabirka) többes számú alakját (die Auen) áldatja meg a versbéli te-vel, ami számomra megint egy újabb érvként tűnt fel amellett, hogy „dicsértessetek"-et írjak a németesített latin „legyetek áldottak" (gebenedeiet) helyett; hiszen a magyarban ezt a formát használjuk: dicsértessék a Jézus Krisztus, — aki pedig, a változatomban, ott oszlik meg a „legelők" között. *(M. J.)*

JAN-HEINER TÜCK

# *Közel a sötétségben*

## *Paul Celan* Benedictája — „provokáció" a teológia számára

Jan-Heiner Tück (1967) teológiát, német irodalmat és irodalomtudományt tanult Münchenben és Tübingenben, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz* [Krisztológia és teodícia J. B. M.-nél] című dolgozatával doktori fokozatot szerzett, majd a luzerni teológiai fakultáson oktatott, s jelenleg a freiburgi egyetem dogmatikai és liturgiatudományi tanszékén tanít. 2000-ben jelent meg *Gelobt seist Du, Niemand. Paul Celans Dichtung — eine theologische Provokation* [Áldott légy, Senki. P. C. költészete — provokáció a teológia számára] című könyve. Jelen írását kéziratból, a szerző által jóváhagyott rövidített formában közöljük.

Egyetlen 1945 utáni költő életművét sem vizsgálták olyan behatóan, mint Paul Celan költészetét: jelentős filozófusok (többek között Theodor W. Adorno, Hans-Georg Gadamer, Maurice Blanchot, Jacques Derrida és Emmanuel Lévinas) értekeztek róla, számos nyelvre fordították le műveit, 1987 óta önálló Celan-évkönyv jelenik meg, megszámlálhatatlan disszertáció és monográfia törekszik költői világának feltárására, egymással versengő kritikai kiadások és kommentárok látnak napvilágot. Ennek ellenére Celan költészetét változatlanul nehézként és megközelíthetetlenként emlegetik, s Celant még mindig sokan valamiféle „ezoterikus homályosságra törekvő »hermetikus« líra" képviselőjeként tartják számon.[1] Maga Celan azonban erőteljesen tiltakozott az efféle minősítések ellen, s úgy vélte, ha költeményeit újra meg újra elolvassák, a megértés önmagától beérik.[2] Az irodalomtudós és esszéista Hans Mayer, a költő barátja beszámolója szerint Celan szinte kikelt magából, „amikor verseinek »homályosságát« és állítólagosan ezoterikus természetét emlegették. Költeményeiben Celan a lehető legvilágosabb és legpontosabb igyekezett lenni. Számára minden érthető volt: egyszerűen csak túl sok feltételt támasztott a megértéssel szemben."[3] Így van ez a *Die Niemandrose* ciklushoz tartozó *Benedicta* című költemény esetében is.

A költeményben olyan szavak szerepelnek, amelyek Celan műveiben másutt nem fordulnak elő.[4] Szinte kivétel nélkül szakrális kifejezésekről van szó: „Benedicta", „atyák", Pneuma", és az áldással kapcsolatos kifejezések. Az, hogy e szavak csak itt fordulnak elő, s hogy Celan ebben a költeményben szerepeltet először jiddis szavakat, különösen is kiemeli, micsoda egyedülálló történésről számol be a vers: egy ember az áldás nyelvi gesztusával közelít egy másik emberhez. Ezen túlmenően két különböző vallási hagyomány is közeledik egymáshoz: a zsidó és a keresztény, pontosabban a katolikus; ezt tanúsítják azok az összefüggések, amelyekből az említett szakrális fogalmak származnak:

1) A zsidó kontextus elemei:

— a mottó: egy jiddis ének, amelynek eredete egy Salomo Ephraim ben Aaron prágai rabbi által a 16. században írt *selicha* (Jóm Kippurkor imádkozott engesztelő- és bűnbánati imádság);[5]

— a jiddis nyelvű betoldás: *'s mus asoj sajn;*

— az atyák (az ószövetségi pátriárkák);

— ge-/*bentscht* (az „áldani" jelentésű jiddis *bentschen*ből).

[1] G. von Wilpert: *Sachwörterbuch der Literatur.* Stuttgart, 1989, 372.

[2] I. Chalfen: *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend.* Frankfurt/M., 1979, 7.

[3] H. Mayer: *Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen II.* Frankfurt/M., 1988, 313.

2) A keresztény kontextus elemei:

— a cím, az *Üdvözlégy*ben szereplő *Benedicta;*

— Pneuma (a szó számos helyütt megtalálható az Újszövetségben, de a héber *rúach* fordításaként már a *Septuagintá*nak is része);

— *Teneberleuchter*[6] (a nagyheti katolikus liturgia kultikus tárgya);

— *Gebenedeiet* (a *Benedicta* német megfelelője).

Egyfelől tehát a költeményben szereplő szakrális szavakat rendezhetjük vallási összefüggésrendszereik szerint, s a zsidó „én" és a keresztény „te" találkozását értelmezhetjük vallásközi találkozásként, másfelől azonban lehetséges olyan — a költemény címe által eleve sugallt — olvasat is, amely a latin *Benedictá*t témaként, különböző megfelelőit (megáldott, dicsértessetek) pedig variációkként fogja fel. Utóbbi olvasatban a különböző variánsok egyképpen a konkrét tartalomra mutatnak, de sosem nevezik meg kifejezetten (és ez a következőkben kifejtett megfontolásainkban fontos szerepet fog játszani) azt az instanciát, amelyre az áldás hivatkozik. Minden áldás egy meghatározott instancia nevében hangzik el. A *Benedicta* című költemény mintha megpróbálna beszélni erről a valóságról, de közvetlenül nem nevezi néven. Értelmezésünk során kitüntetett figyelmet fordítunk majd erre a paradox jelenségre.

[4]Vö. K. H. Nielsen – H. Pors: *Index zur Lyrik Paul Celans.* München, 1981.

[5]Egy 1961. június 6-i költményvázlatban Celan az ének folytatását is idézi: „'s darf asoj sajn, / 's mus asoj sajn, / 's ken of der Welt doch gor andersch nit / sajn". Maga Celan egy jiddis énekeket tartalmazó hanglemezről ismerte a szöveget. Vö. Felstiner megjegyzései: *Paul Celan. Eine Biographie.* München, 1997, 400.

### *1. Értelmezési kísérlet*

Már a címe is jelzi, hogy a költemény áldásról szól (*benedicere* = dicsérni, áldani); a nőnemű végződés (benedict*a*, és nem benedict*us*) egyben közelebbről is meghatározza a megszólított „te" kilétét. A „légy üdvöz" és a „köszönteni" az *Ave Mariát* juttatja eszünkbe. A költemény tehát Máriához kapcsolódó kifejezéseket tartalmaz, de kifejezetten nem beszél Máriáról. Sőt, a latin *Benedicta* mellett egy jiddis ének áll mottóként; az ének azt kérdezi, felmehet-e az ember Istenhez a mennybe, hogy megkérdezze tőle, folyhatnak-e úgy a dolgok, ahogy folynak. A mottó tehát — a Jóbbal kezdődő hagyományt követve — a teodícea kérdését veti fel. Ám a két hagyomány (a zsidó és a katolikus) összekapcsolódik egy olyan személyben, akit a költemény címe idéz meg: a Husserl-tanítvány Edith Steinről van szó, aki zsidóként katolikus hitre térve és a kármelita rendbe belépve a *Benedicta* nevet vette föl (még mielőtt 1942 augusztusában az auschwitzi táborban eltűnnek szemünk elől élete nyomai).[7] A költemény azonban nem jelzi egyértelműen, hogy valóban Edith Steinről van-e szó.

Továbbá már az első szakaszban megjelenik egy olyan valóság, amelyet a költemény közelebbről nem ír le, olyasmi, ami az „apáktól ered" és „az apákon túlról". A zsidóságon belül az *atyák* egyképpen vonatkoznak a vallási örökségre és genealógiai

[6]A versben szereplő *Teneberleuchter* (hersia, candelabrum triangulare) a nagyheti katolikus liturgia kultikus tárgya, tizenöt gyertyának helyet adó gyertyatartó: a gyertyák fokozatos eloltása a Krisztus halálsikolya után beálló sötétséget jeleníti meg.

[7]Felstiner megemlíti (i.m. 400), hogy 1959-ben Celan szert tett egy Edith Stein-életrajzra.

leszármazásra. A *Die Niemandsrose* hasonló jellegű szavai (*radix, matrix,* mag, gyökér stb.) azt jelzik, hogy a ciklusban Celan zsidó önazonosságával igyekszik számot vetni.[8] Arról lenne-e szó vajon, hogy a *Benedicta*ban megszólított „te" magáévá tette az „én" által sajátjának vallott hagyományt (amit akkor az ivás képe fejezne ki)? A kettőspont azt a várakozást kelti, hogy a költemény választ ad a kérdésre; ám erre nem kerül sor: az üresen hagyott hely (— —) valami olyannak a jelenlétét sugallja, ami nyelvileg nem fejeződik ki, sőt talán nem is fejezhető ki megfelelően; majd konkrét utalás következik: *Pneuma.* A „te" azáltal van közel az „énhez", amely megszólítja, hogy ivott az atyák Pneumájából.

Majd a cím fordítása következik: „áldott". Ám a „te" fölött mondott áldás nem hagyja el könnyen a beszélő ajkát. Az áldás megakad; az első szótagot követő sortörés („Ge- / segnet"; „Légy / áldott") tipográfiailag megjeleníti a beszéd elakadását, megtorpanását. Az áldást mondó „én" nem a saját nevében beszél. Beszéde messziről, „a távolból" érkezik. Nem magára figyel, hanem túllép önmagán, s valami olyanhoz kapcsolódik, ami messze, rajta túl húzódik. A költemény immár másodszor említ „túlnyúlást", immár másodszor utal olyasmire, ami a beszélőn „túl" létezik, de konkrétan nem nevezi meg, miről is van szó. Ettől a meg nem nevezettől kiindulva helyezi el jelét az „én" (a német *segen* a „jelet elhelyezni" jelentésű latin *signare*ből ered). Lehetséges, hogy az „én" az atyák évszázadokon át tartó szenvedéstörténetéről, az üldözés, a fogság és a diaszpóra történetéről beszél. De éppúgy lehetséges az is, hogy az áldás kimondásában összesűrűsödő közeledés a „te"-hez egy olyan instanciára utal, amelynek alapján és amelynek nevében elhangzik az áldás. A költemény nem közli ezen instancia nevét, bár jelenlétének nyomai ott ragyognak az áldás kimondásában.[9]

Hogy ne szoruljon a belső világba, az áldásnak testi-szimbolikus gesztusban kell kifejeződnie. Ez a gesztus a zsidó hagyományban az ujjak mozgásában valósul meg.[10] Az „én" ujjai azonban „elhamvadtak"; ez a szokatlan szóválasztás, amely a nagyheti gyertyatartó gyertyáinak eloltását egy más összefüggésbe helyezi át, talán arra utal, hogy az áldás ereje — nem tudni, miért — kimerült.

De mi indítja egyáltalán a beszélőt arra, hogy ilyen hangsúlyos módon fejezzen ki áldást? A költemény második része három olyan eseményre emlékszik vissza, amely a megszólított személyhez kötődik:

— „Te, ki köszöntötted..."
— „Te, ki hallottad..."
— „Te, ki szólaltál..."

*Legelőször* arról hallunk, hogy a megszólított személy köszöntötte a gyertyatartót. Ez jelentős változás a Lukács-evangéliumban elbeszélt üdvözlethez képest: az angyal köszöntését passzí-

[8] Vö. a M. Jakob által a „zsidó én negatív gyökeréről" mondottak; in uő: *Das „Andere" Paul Celans oder von den Paradoxien relationalen Sprechens.* München, 1993, 251–281.

[9] Hogy minden áldás végső soron Istenre utal, azt többek között Romano Guardini emelte ki: *Von heiligen Zeichen.* Mainz, 1992, 63ssk.

[10] Az áldásra emelt *kohanín*ról S. Ph. De Vries a következőket írja: „Ujjaikat ekkor [áldáskor] kifeszítik, az áldást nem markolják bele tenyerükbe, kezüket nem zárják össze. Az áldás csakis fentről érkezhet, s nem kezükből fakad" (*Jüdische Riten und Symbole.* Wiesbaden, 1981, 37).

van fogadó Máriával ellentétben a versbeli megszólított aktív cselekvő, s míg az *Ave Maria* a mindent fordulópontra juttató kegyelmi eseményre emlékszik vissza, a költemény — a nagyheti kultikus tárgy említésével — a Golgota eseményére utal (amely csak húsvét után, a hit fényében jelenik meg kegyelmi eseményként).

[11]Vö. K.-J. Kuschel: *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.* Zürich – Köln, 1978, 285skk.

Celannál a gyertyatartó a babiloni fogságon túl talán a nemzetiszocializmus alatt a zsidó népet ért katasztrófa költői megidézését is szolgálja: erre következtethetünk a *Tenebrae* című, az áldozatok testét és Krisztus testét távolról összekapcsoló „passió-költeményből",[11] amelyre a *Benedicta* a *Teneberleuchter* szóval utal.

A megszólított „te"-t *másodsorban* valami meghallása jellemzi: hallja, amint a *'s mus asoj sajn* után megtörik a hang. A jiddis énekben szereplő kérdésre (ez az egyetlen kérdés a költeményben!) adott válasz, amely mintegy a vers tengelyeként funkcionál, azt állítja: a dolgoknak úgy kell lenniük, ahogy vannak. E tömör válasz után — amelyet a jiddis énekben „Isten" mond ki — elnémul a hang. Ami történt, annak meg kellett történnie — ez az állítás kioltja a nyelvet, annak ellenére is (vagy éppen abból eredően), hogy „Isten" tekintélye áll mögötte. Az „én" behunyja szemét, szó szerint elsötétül előtte a világ, s annak oka, hogy nem tudjuk meg, miért, minden bizonnyal az, hogy a hallgatás olykor beszédesebb, mint a puszta tiltakozás.

Talán önkényesen járunk el, ha a költemény szívéből, a *'s mus asoj sajn*ból azt a kérdést halljuk ki, miként igazolható Isten létezése az értelmetlen szenvedéssel szemben. Ám ha figyelembe vesszük, hogy a dolgok Isten szándékának megfelelő állapotát kiemelő állítás egészen tömör, s szokatlan reakciók következnek rá (elnémulás, a szem lehunyása), akkor talán nem elhibázott az az állítás, hogy a költemény túlságosan leegyszerűsítő választ ad a teodícea kérdésére.

Bár nem jelentéktelen, hogy a válasz a shoá óta elhalás fenyegette nyelven szerepel, a legfontosabb az, hogy a „te" figyelmét *nem* kerüli el, hogy a *'s mus asoj sajn* után a hang elnémul. A „te"-t is elevenen érinti az, ami elhangzik. Eltérő vallási háttere ellenére (a gyertyatartó köszöntése a katolikus hagyomány horizontjára utal) a „te" tehát pontosan érzékeli a kijelentés átütő erejét — és az „én" ezért helyez hangsúlyt a megszólításra: „Te, ki hallottad..."

A „te"-t *harmadsorban* az jellemzi, hogy „ezt mondtad, a másik szót". Az nem hangzik el, *kihez* intézi ezt a szót, nem szerepel név, sőt még az is bizonytalan, hogy a megszólításnak van-e egyáltalán tárgya. A költemény hallgat; pusztán azt a helyet nevezi meg, *ahol* elhangzik a szó, mintha a hely közléséből a megszólított kilétére következtethetnénk. A „dicsértessetek" a „legelőkön" [Auen] hangzik el, és ezek a legelők „szem- / pusztát" képeznek. A költői eljárás leképezi a korábban említett látásvesz-

test: a „szem" jelentésű „Augen" szóból mintegy kimetszi a középső „g" betűt, és az *Auen* marad a helyén. Mire utal ez? Olyan vidékről lenne szó, ahol olyasmi történt, amire szemmel nem tekinthetni?

Lehetséges, hogy az *Auen* egészen meghatározott tájékra vonatkozik, talán olyan helyekre utal, mint Birken*au* és *Au*schwitz, a „dicsértessetek"-nek talán meghatározott címzettjei vannak, akikkel ezen a tájékon valami egészen meghatározott dolog történt. A „te" által kimondott áldás talán egészen meghatározott módon emlékszik vissza erre a történésre. De többet nem tudunk meg — a *Benedicta* egyik sajátossága, hogy egészen meghatározott dolgokat meghatározatlanul hagy, mivel ez a meghatározott dolog pontosan meghatározva már nem lenne az, amiként a puszta utalás révén megjelenik. Értelmezéseinkkel azonban talán már erőszakot teszünk a költemény bizonytalan utalásain. Bizonyosnak csak annyit tekinthetünk, hogy a zsidó áldási formulákban szereplő „áldott" (ez az „én" világának része) és a katolikus imádságok nyelvéhez tartozó „dicsértessetek" (ez a „te" világának része) az eltérő nyelvi forma ellenére tartalmilag rokonok egymással. A két szó egyaránt a latin *Benedicta* fordítása, s ezért Jürgen Wertheimer szerint „az ellentétek szintézisére törekvő nyelvi formáról" van szó.[12] A költemény utolsó szava pedig a szó jiddis megfelelője, a Ge- / *bentscht*.

Azt, hogy a megszólított „te" jól ismeri ezeket a dimenziókat, a költemény — a szakrális nyelv alapján — egyenesen doxologikus formában emeli ki. A költemény az „én" közeledésének költői leképezéseként is olvasható, de — várakozásunkkal ellentétben — az „én" nem Máriához, hanem egy katolikus nőhöz közeledik, akinek a nevét nem tudjuk meg. Celan életrajzából tudjuk, hogy Gisèle Lestrange-ról, a költő feleségéről lehet szó. Ennyiben pedig helytálló lehet Hans Mayernek az az állítása, hogy a *Benedicta* szerelmes vers.[13]

Az utolsó szakasz három melléknévi igenévből áll: „Ge- / trunken. / Ge- / segnet. / Ge- / *bentscht*". Marlies Janz e szakasz alapján arra a következtetésre jutott, hogy a költemény a fennálló viszonyok isteni igazolása ellen tiltakozik: a „dicsértessetek" helyett végül a „geben-*tscht*" formát választja, a „tscht" betűsor pedig hallgatásra int. E kétségkívül eredeti értelmezés nyomán Janz arra jut, hogy a jiddis „a *Benedictá*ban a deszakralizálás, a szakrális profanizálásának konkrét módja".[14] Ez az elgondolás azonban két okból sem tartható. Egyrészt önkényesen tagolja a *gebentscht* szót, másrészt nem veszi figyelembe, hogy a költemény utolsó szava is a cím, a *Benedicta* fordítása. A jiddis hang az eltérő szedés (kurziválás) révén a *másikként* jelenik meg — és ez a végső szó. Amint a jiddis nyelvet beszélők szintén *másnak* számítottak, mielőtt a haláltáborokban örökre elnémultak volna, a hang a költeményben is a *máslét stigmáját* hor-

[12]Vö. J. Wertheimer: *„Die Silbe Schmerz" – Paul Celans Sprachsuche nach der Shoah*. In: O. Beisbart – U. Abraham (szerk.): *Es werden einige bleiben. Und mit ihnen das Vermächtnis. Der Beitrag jüdischer Schriftsteller zur deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Bamberg, 1992, 118.

[13]Vö. J. K. Lyon: *„Ganz und gar nicht hermetisch". Überlegungen zum richtigen Lesen von Paul Celans Lyrik*. In: J. P. Strelka (szerk.): *Psalm und Hawdalah. Zum Werk Paul Celans*. Bern, 1987, 171–191; 180.

[14]M. Janz: *Das Engagement absoluter Poesie. Zur Lyrik und Ästhetik Paul Celans*. Frankfurt/M., 1976, 141.

dozza: a jiddis ének idézésével a költemény azok helyett beszél, akik már nem tudnak beszélni, s így egyben megóvni is igyekszik a jiddis nyelvet a végleges elnémulástól. Ennyiben az idézet a kivált a kelet-európai zsidókkal vállalt anamnetikus szolidaritást jeleníti meg, akik számára a jiddis egykor élő nyelv volt. Celan ezzel közvetve elhatárolódik az asszimilálódott nyugat-európai zsidók nagy részének ama véleményétől, hogy a jiddis elmaradott nyelv, amelyet ideje levetkőzni. Ez a költői eljárás, az idegen elem bevonása a saját beszédbe, határozza meg a *Benedicta* struktúráját: a vers elején (a mottó), közepén és végén jiddis szavak állnak.

### 2. *Teológiai szempontok*

A *Benedicta* értelmezése után most vázlatosan és minden szisztematikus igény nélkül néhány olyan kérdésről ejtünk szót, amelyet a költemény szegez neki a teológiának. A következőkben, Celan tömör megjegyzései nyomán kifejtett témák a legkevésbé sem mellékesek az „Auschwitzot" az idők jelei közé soroló teológia szempontjából.

**Megtapasztalva és meghaladva az elnémulást: Istenről beszélni**

Celan műveiben jelentős szerepet játszanak a teológiai-metafizikai beszédmódhoz kötődő hagyományok. A *Benedicta*ban szereplő vallási kifejezések azt tanúsítják, hogy Celan egészen belsőleg ismerte a zsidó-keresztény hagyományt. E hagyomány elemeit azonban nemcsak egyszerűen felsorakoztatja, hanem azzal a kérdéssel szembesíti őket, hogy megállják-e a helyüket a „felhalmozódott rettenettel" (Adorno) szemben. Ez az ütköztetés mindent átalakít, és ezért, hogy Celannál radikálisan távolivá és töredékessé válnak a hagyományos nyelvi formák.

Celan költeményei csak egészen tartózkodva beszélnek Istenről és a szenvedésről. És ez a tartózkodás egészen tudatos költői szándék. E beszédmód egyrészt megfelel az emberi szenvedés negatív misztériumának, amely nem ágyazható bele automatikusan valamiféle magasabb rendű megértési horizontba. A múltbeli szenvedés beékelődik a rendszerbe, megakasztja a filozófiai diskurzust, átszakítja a retorikai elemeket; és a beszéd megakadásának pillanata, a képtelen valóság keltette elnémulás belsőleg jelen van Celan költői beszédmódjában. Ugyanakkor ellene szegül annak a transzcendenciáról értekező beszédnek, amely az „Isten" szóval, ezzel a gyakran önös célokra felhasznált és ezért már-már beszennyezett szóval jelölt valóságot — elegánsan és olajozottan — kioltja és kiszorítja. Celan tartózkodása megpróbálja tiszteletben tartani Isten nevének kimondhatatlanságát, annak a felismerésnek megfelelően, hogy véges nyelven nem fejezhető ki megfelelően a végtelen. A szenvedés iránt érzékeny negatív teológiával rokon módon elzárkózik attól a túlzott bizonyossággal fellépő hívő beszédmódtól, amely minden zavaró té-

nyezővel szemben felvértezve eleve kizárja a kételkedés minden formáját. A költészet ezért mintegy helyreigazítja azt a lelkipásztori retorikát, amely jól megtanult frázisokkal békéről és örömről beszél, teljesen vakon oly sok ember néma nyomorúságára és vigasztalanságára.

A keresztény imádság és liturgia nyelvét ártalmatlanná szelídítő folyamatokkal szemben a teológiának ezért ki kellene emelnie, hogy a kétség, a panasz és a kiáltás éppúgy hiteles megnyilatkozási formái az imádságnak, mint a dicsőítés, a hálaadás és a köszönetmondás. Megfosztanánk egyik felétől és kiüresítenénk a hitet, ha a kételyeknek és a kérdéseknek nem lenne helyük többé az imádság szívében. Ha komolyan veszi Isten arca rejtettségének fájdalmas tapasztalatát, az Istenhez intézett vallási beszéd olykor ugyan hangtalanságba torkoll, de éppen a nyelv elvesztését átélve képes elkerülni azt a megszokott gyakorlattá vált olajozott beszédmódot, amely beszédesen beszél Istenről, s éppen ezáltal nem képes valóban róla beszélni. Az ilyen tolakvó beszédmóddal ellentétben a szenvedéssel és a teodícea kérdésével szemben érzékeny beszéd távolságot tart: tudja, hogy Istent jelentéktelenségbe taszíthatja a nyelv, hogy homályba vonhatják éppen azok a szavak, amelyek amúgy róla próbálnak beszélni.

A nyelvi problematikán túl azonban — erre szólít Celan életrajza és 1970-ben önként választott halála is — beszélnünk kellene arról az *egzisztenciális* kérdésről is, miként élhetünk kétségbeesés nélkül Auschwitz után. Más szavakkal: miként lehetséges boldogság és öröm, ha egyben nem akarjuk elfelejteni azt, ami történt? Nem szükséges-e a felejtés a valódi boldogsághoz? De miféle boldogság lenne az, amelyért felejtéssel fizetnénk, és amely feladná a meghaltakkal vállalt anamnetikus szolidaritást?[15]

**A halottakra való emlékezés és a kereszt**

A múltbeli történésekre irányuló emlékezés Celan költészetének lényegéhez tartozik. Költeményeit egyenesen „szövegsíroknak" nevezték, költői kenotáfiumoknak, amelyek nyughelyet kínálnak az eltemetetlen holtaknak.[16] A *Tenebrae*ben és a *Benedicta*ban ezen túl rokon vonásokat fedezhetünk fel a shoá gondolata és a *memoria crucis* között, ám a *memoria resurrectionis*ig egyik költemény sem jut el. A világosság kedvéért: a kereszt Celan szemében *nem* az az esemény, amelyben Fia feltétlen elköteleződése által Isten megszűnteti azt az elviselhetetlen tényt, hogy az emberek nem viselik el őt; *nem* az az esemény, amely szétfeszíti a görög gondolkodás klasszikus szenvedhetetlenségaxiómáját, és kinyilvánítja: Isten együtt szenved *(szün-patikus)* a világ jogfosztottjaival és szenvedőivel. A passióra és a keresztre nem vet fényt a húsvét utáni távlat. Celan poétikailag egyoldalúsított krisztológiája elzárkózik a feltámadás reménye elől, mintha az felhasználható lenne a meghaltak szenvedésének utólagos megszelídítésére.[17]

[15]E szempontból változatlanul megvilágító erejű: H. Peukert: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentaltheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung.* Frankfurt/M., 1978, 300skk.

[16]Vö. U. Werner: *Textgräber. Paul Celans teologische Lyrik.* München, 1998.

[17]Minthogy a borzalomba utólag nem oltható bele valamiféle teológiai értelem, a shoá fogalmát élesen meg kell különböztetnünk a passió fogalmától. A keresztény felfogáson belül a passió gondolata ugyanis a

megváltással kapcsolódik össze. Az *Endlösung*nak azonban aligha tulajdonítható szótériológiai jelleg, már ha nem kívánjuk szakralizálni Auschwitzot.

[18]Vö. J. B. Metz: *Emlékezés és felejtés között: a shoá a kulturális anamnézia korában*. In: *Mire törekszik az új politikai teológia?* L'Harmattan, Budapest, 2003 [megjelenés előtt]; N. Reck: *Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz*. Mainz, 1998.

[19]Vö. T. Pröpper: *Wegmarken einer Christologie nach Auschwitz*. In: J. Manemann – J. B. Metz (szerk.): *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Münster, 1998, 135–146

[20]Vö. *Thesen zu einer theodizee-nahen Christologie* cím alatt összefoglalt téziseim in J.-H. Tück: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*. Paderborn, 1999, 221–265.

**Teodícea-érzékenység és a várakozás ökumenéje**

[21]G. Scholem: *Judaica*. Bd. 2. Frankfurt/M., 1995[5], 46.

Mindamellett a passió motívuma — sőt konkrétan a Megfeszített Istentől való elhagyatottsága — lehetőséget nyújt az áldozatok szenvedésének költői kifejezésére. Ahhoz hasolóan, ahogy Marc Chagall a megfeszítés eseményének ábrázolásával jelenítette meg a 20. századi pogromokat és zsidóüldözéseket, a *Tenebrae* című költeményben Celan Krisztus szenvedésére és halálára utalva emlékezik az áldozatok rettenetes sorsára.

Mindez két kérdést szegez neki a teológiának: 1) miként viszonyul az áldozatok élő tanúságához, miféle nyelven próbálja jelenvalóvá tenni szenvedésük negatív misztériumát (ami magában foglalja azt is, hogy el kell szakadnia attól az értékét vesztett „Auschwitz-diskurzustól", amely egyre csak a rettenet kifejezhetetlenségéről beszélve, végső soron nem mond semmit), s mennyire képes kialakítani az emlékezés kultúráját felgyorsuló és bármikor felejteni kész világunkban?[18] 2) A teológia szempontjából hasonlóképpen fontos kérdés, miként képes hangsúlyozni a rettenetet ismerve is a kereszt és a feltámadás — a keresztény hit által vallott — egyetemes jelentőségét, úgy, hogy nem vonja magára a triumfalizmus gyanúját,[19] s miként képes változatlanul tanúságot tenni a Golgota eseményében rejlő megváltó erőről.[20] Kifejezetten az áldozatok érdekében húsvétról és a húsvétban megalapozott reményről, az üdvösség reményéről kell beszélnie, de szavai csak akkor hitelesek, ha az elkövetők és az áldozatok közötti különbséget nem mossa el egy mozdulattal a feltámadás egyetemes reményére hivatkozva, hanem egyben kiemeli Isten ítéletét és az igazságosságot szerző isteni hatalmat is. Ám megbocsátanak-e az áldozatok valaha is azoknak, akik elnyomták őket? Vagy az egyetemes kiengesztelődés reménye megtörik a megbocsátásra való képtelenség szikláján? Gerhard Scholem arra int, hogy csak a múltra való emlékezés szülheti meg a kiengesztelődés reményét[21] — és a keresztény teológia annak ellenére sem feledkezhet meg erről, hogy nem adja fel az eszkatologikus kiengesztelődés reményét, hanem abban bízik, hogy Isten határtalan szeretetének hatalma az idők végén minden ember javára nyer uralmat, ám úgy, hogy nem mossa el az elkövetők és az áldozatok közötti különbséget.[22]

A *Benedicta* a teodícea kérdését veti fel — ám csak közvetve, mivel a költemény közvetlenül nem, csak az idegen nyelvű idézeten keresztül beszél Istenről és érinti az isteni igazságosság kérdését. A jiddis ének közös hallgatása lehetővé teszi az idegennek közeledését; a hallgatás felfedi, hogy az „én" és a „te" közötti idegenség nem marad szükségképpen idegenség, hanem a másik mint másik felfedezésévé lényegülhet át. Felvetődik annak kérdése, megengedheti-e Isten azt, ami történt; és a lényeg az, miként igazolható Isten a történtek, az értelmetlen emberi szenvedés tükrében: az, ami történt, mintha már nem lenne összeegyeztethető a mindenható és jóságos Isten képével. A beil-

lesztett jiddis szakasz, az Isten szájába adott válasz (úgy kell lennie, ahogy van) arra hívja fel a figyelmet, hogy annak felfedezése, hogy eltérő háttere ellenére a „te" kellő érzékenységet tanúsít a *„'s mus asoj sajn"*-nal szemben, kapcsolatot teremt. Isten fájdalmas hiányában, a sötétségben közel van egymáshoz az „én" és a „te".

Mindez azzal a kérdéssel szembesíti a teológiát, miként képes összekapcsolni Isten történelmi cselekvését az ilyen tapasztalatokkal. A történelmi negativitás nyomasztó terhe megnehezíti, hogy higgyünk Isten hatékony jelenlétében. És ma már mintha senki nem számolna komolyan Isten történelmi cselekvésével. Ez abban is kifejeződik, hogy míg általánosan osztott vallási elgondolás, hogy a személy élete biztos alapon nyugszik, és nem hullik bele az idő szakadékába, azzal csak kevesek mernek szembenézni, hogy az élet itt és most Isten jelenlétében lüktet, és Isten színe előtt kell élnünk. Ugyanez mondható el a történelemmel kapcsolatban: kétségkívül széles körben osztott remény, hogy a világ folyamata nem a semmibe torkollik, ám azokat a próbálkozásokat, amelyek az aktuális történelmi eseményeket Isten hatékony jelenlétének horizontján értelmezik, a hívők is szkepszissel fogadják, sőt olykor kifejezetten elutasítják. A történelemteológia szekularizálása mellett ennek elsődleges okait a *történelmi törések* jelentik, amelyek megkérdőjelezik az Isten hatékony jelenlétébe vetett hit megalapozottságát.

A teodícea-érzékeny teológiát[23] azonban az a bizalom élteti, hogy az idők végén érvényre jut Isten üdvözítő és igazságot szerző hatalma. Ez a remény azonban csak akkor nem alaptalan, ha olyan emlékezésből táplálkozik, amely egyképpen szem előtt tartja Isten történelemi tetteit és a csak a jövőben megvalósuló ígéreteit. A zsidók és a keresztények körében egyaránt él a várakozás, hogy a történelem végén érvényre jut Isten üdvözítő hatalma, s noha ez a várakozás a két vallás esetében más-más jellegű, hiszen a zsidók a Messiás eljövetelére, a keresztények Jézus Krisztus parúziájára várakoznak, közös meggyőződésük, hogy a történelem ideje határponthoz közeledik, s végső soron Isten kezében nyugszik.[24] Ezért — kellő körültekintéssel és a különbségek elmosása nélkül — a *várakozás ökumenéjáról* beszélhetünk, amely elzárkózik attól, hogy önkényesen kimondja a végső szót az emberi szabadságtörténetről, és kizárólag Istentől reméli a végső megoldást. Az ember mindaddig a várakozás állapotában van; s közben egyrészt nem süllyedhet rezignációba, másrészt nem érheti be a végső horizontot elérni nem képes megoldásokkal. Celan költészete megőrzi az igazságosságra és a békére éhező csillapítatlan vágyat. És ekképpen — minden megtörtsége és negativitása ellenére — a remény tanúja.

*Görföl Tibor fordítása*

[22]Vö. M. Striet: *Versuch über Auflehnung.* In: H. Wagner (szerk.): *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem.* Freiburg – Basel – Wien, 1998, 48–89 /QD 169/. Metz és Reikerstorfer Strieten gyakorolt kritikája a legkevésbé sem mutat megértést annak szándékával szemben; vö. J. B. Metz - J. Reikerstorfer: *Theologie als Theodizee – Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion.* Theologische Revue 95 (1999), 179–188; 184skk.

[23]Vö. J. B. Metz: *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie.* In: W. Oelmüller (szerk.): *Wovon man nicht schweigen kann. Neuere Diskussionen zur Theodizeefrage.* München, 1992, 125–137.

[24]Vö. C. Thoma: *Das Messias-Projekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung.* Augsburg, 1994, 411ssk.

BAZSÁNYI SÁNDOR

# *Rilke szavai*

## *Panasz és dicséret Rainer Maria Rilke* Az angyali üdvözlet / Az angyal szavai *című versében*

1969-ben született Miskolcon. Esztéta, kritikus. Jelenleg a PPKE BTK Esztétika Tanszékén tanít. Legutóbbi írását 2003. 5. számunkban közöltük.

*„Gott ist tot"* — szólt Nietzsche a 19. század végén. *„Gott wird"* — így Rilke néhány évtizeddel később, aki, ha tetszik, még tovább radikalizálja a költő-filozófus eleve radikális kijelentését. Amennyiben mindketten Isten távollétének máig érvényes feladványára (Isten mint feladat) válaszolnak — természetesen eltérő hangfekvésekben. Hiszen Rilke — modern Orpheuszként — a bálványromboló, kalapácsos Nietzsche által kiüresített térben engedi újra lenni: szóhoz jutni Istent. Aki általa — Orpheusz által — kerülhet csak kapcsolatba velünk, Nietzschén (és persze másokon) iskolázott olvasókkal. Ugyanakkor a teológiai értelemben vett Isten — abszolút-transzcendens vonatkozási pontként — mindig a verstéren kívül marad. A költemény nyelvi-poétikai terében legfeljebb a kívül rekedt Isten üzenetének megfejtéséről, az egzisztenciálisan mélyített és retorikusan-poétikusan kidolgozott kommunikációs helyzetről: Isten és az egyes ember — most olvasó — abszolút érvényű (noha áttételes szerkezetű) dialógusának esélyéről lehet szó. A mindenkori olvasás egyik legsúlyosabb tétjéről tehát. Persze mondhatjuk, és mondjuk is, hogy mind Nietzsche, mind Rilke kijelentése elsősorban metaforikus természetű, amennyiben bennük nem Istenről, hanem „Istenről" van szó, nem egy nyelven túli létezőről tehát, hanem magáról a nyelvről, ahogyan az létezik. Ahogyan a nyelvi figurák, mint például „Isten", léteznek. (*„...denn wir leben wahrhaft in Figuren..."* — olvashatjuk az *Orpheusz-szonettek* első részének tizenkettedik darabjában.) De tegyük azt is hozzá, hogy az „Isten" szót vagy metaforát használó költő-filozófus és filozofikus költő a nyelv közvetítésével mégiscsak a nyelven túli szóba hozatalának nehézségeiről beszélnek. Hiszen — most már búcsút intve az Istent elbúcsúztató Nietzschének — Rilke költészete Isten mindenütt-jelenvalóságának mára elfeledett, de éppen ezért újra és újra visszanyerhető mítoszát, a zárójelbe tett mitikus elem poétikai feloldásának (olykor radikális átváltoztatásának) ígéretét hordozza; például *A képek könyve* egyik hangsúlyos versében, *Az angyali üdvözlet*ben. (A költeményt a továbbiakban Garai Gábor fordításában idézem.)

**„...mert ábrákban élünk csak..."**

Az evangéliumi mítosz költői újramondásának feladata ugyanakkor erősen veszélyeztetett, s ez már a címadásban is megnyilvánul. Ugyanis Rilke két címmel látta el a verset, amelyek közül az első magára az alapmítoszra vonatkozik: *Az an-*

*gyali üdvözlet* (*Verkündigung*), a másik viszont a mítosz szóba hozatalára utal, miáltal a mítoszban szereplő üzenetet, sőt a mítosz üzenetét magát teszi kérdésessé: *Az angyal szavai* (*Die Wortes des Engels*). A verstéren kívül rekedt Isten üzenete nem egyértelmű, hiszen Rilke — mondhatni ez költészetének a priori keretfeltétele — felfüggeszti az egyértelmű viszonyt az evangéliumi történethez. Ehelyett az elbizonytalanított, s így nyitott kommunikációs helyzetre figyel („az angyali üdvözlet" helyett „az angyal szavaira"), amelynek két szereplője: az angyal és Mária. Isten viszont nincs jelen, legalábbis a verstérben nincs jelen. Hiányát a tétova angyal nem töltheti be, két okból sem, amennyiben kételyeinek köszönhetően 1. nem képviseli teljes értékűen a megbízóját, de 2. nem is foglalhatja el annak helyét. Noha az angyal bizonytalan saját küldetésének értelmében, mégsem sajátíthatja ki magának a megbízó Isten szerepét, nem oldhatja meg a kérdést saját maga, nem tehet szert ilyesfajta önállóságra. Most még nem. Most még nincs lehetősége a radikális helycserére, mint lesz majd a későbbi versekben, amelyeknek átfogó retorikai-poétikai elve a maradéktalan helyettesíthetőség. *A képek könyvé*ben egyelőre csupán részleges és átmeneti helyettesítésről, képviseletről van szó. Noha problematikus képviseletről. Mely probléma ugyanakkor megoldható, még akkor is, ha a megoldás kívülről, a kívül rekedt Istentől, vagyis a költemény poétikai terén túlról érkezik, mely „túl" persze mégiscsak „innen" érzékelhető. Hiszen — mint majd látni fogjuk — a vers végén mégiscsak bekövetkezik valamiféle helycsere (ha nem is a kései művekhez hasonlóan), helyreáll a rend: az angyali közvetítő feloldódik az üzenetben, és új kommunikációs képlet körvonalazódik — immár közvetlenül Mária és Isten között. Robert Musil 1927-es ünnepi beszédének alábbi szavai ezért inkább Rilke későbbi verseire érvényesek igazán: „Amikor azt mondja, isten, ezt érti rajta, és ha egy flamingóról beszél, akkor is ezt érti; ezért, hogy verseiben mind a dolgok és események egymás rokonai, egymással úgy cserélgetnek helyet, mint a csillagok, melyek mozognak, bár ezt nem látjuk." (Tandori Dezső fordítása) Isten viszont ebben a versben (valamint a verset magában foglaló korai pályaszakaszban) nem helyettesíthető, csak képviselhető. Az angyal ugyan költői figura, de nem metafora, hanem *synecdoche*: angyali rész az isteni egész helyett és az isteni egészért (*pars pro toto*).

**Isten — angyal — Mária**

A versbeszéd formailag a panasz és a dicséret között mozog, hiszen az angyal a küldetés értelmét faggató panasztól kíván eljutni a küldetés beteljesítését ünneplő dicséretig. Tehát már most is érvényesek lehetnek a későbbi *Orpheusz-szonett* (I/8.) szavai: „Egyedül a Dicséret terében / járhat a Panasz..." (Kálnoky László fordítása) Az angyal egyfelől bocsánatot kér, amiért méltatlan a feladatra (a fordításból a *„vergib mir"* megfelelője hiányzik): „...[bocsáss meg,] elfeledtem, amit / ő (...) / üzent neked...";

**„Egyedül a Dicséret terében / járhat a Panasz..."**

másfelől viszont mégiscsak ujjong a küldetés beteljesítésekor: „Légy üdvöz, lelkem van veled..." A panasz és a dicséret rilkei kettőssége most az angyali feladat paradoxonára vonatkozik: saját esendő szavaival (*Worte*) kell közvetítenie az abszolút érvényű isteni üzenetet (*Verkündigung*), és amikor ez nem megy, kénytelen szóvá tenni a feladat nehézségeit. Az angyal tehát egyszerre közvetít és akadályoz. Egyszerre csatornája és gátja az Isten és Mária közötti dialógusnak. Az angyal már nem lehet az alapmítosz magától értetődő szereplője, Isten engedelmes eszköze, mint az Evangéliumban; de még nem is pusztán magának való nyelvi figura, mint a kései versek angyalai, akik „tükrök", és akik így „saját szépségük árját / visszafelé hömpölygetik ön-arcaikba" (a második *Elégia*; Rónay György fordítása); hanem köztes létező, a nyelvvel — mint közvetítő és akadályozó közeggel — birkózó beszélő, aki viszont végül, látni fogjuk: bizonyságra lel. S a végső bizonyság felől árulkodónak tűnhet, hogy — ellentétben sok más Rilke-művel — a versben nincs semmiféle grammatikai elbizonytalanítás, semmiféle függő, feltételes vagy tagadó nyelvi alakzat. (A tényleges angyali üdvözletet megelőző mondat az eredetiben nem feltételes módban áll, hanem a közeli jövőre vonatkozó állító módban: „Megtörténhet már — úgylehet —, / álmodból ismerős." — *„Vielleicht, daß etwas bald geschieht, / das du im Traum begreifst."*) S így a költemény (más Rilke-vershez mérten) szolid nyelvi közege máris előzetes garancia lehet arra, hogy a veszélyeztetett küldetés végül úgyis sikerrel zárul. Hogy a poétikusan feldolgozott, s így átváltoztatott mítosz alapszerkezete eleve nincs megkérdőjelezve. Hogy itt az alapmítosz bizonytalankodónak álcázott, ámde valójában megerősítő újramondásáról van szó, és nem olyan, már-már a blaszfémia határát súroló átírásról, mint például a néhány évvel későbbi *Új versek Pietà*-költeménye. A megkülönböztetés természetesen nem hordoz értékítéletet, csupán azt hangsúlyozza, hogy Rilke pályáján, a Rilke-univerzumban a különböző alkotói időszakokban született versek általában különböző helyi értéket foglalnak el a mitikus és a poétikai (olykor a szakrális és a profán) pólusai között, hol az egyikhez, hol a másikhoz közelebb. Persze olvasás és értelmezés dolga, hogy mit kezdünk például a *Duinói elégiák*kal közel egy időben született *Mária élete*-ciklus ama darabjával, egy másik angyali üdvözlet-verssel, amelyben a hírhozó angyal Máriára vetett pillantása a tagadásra épülő, enigmatikus zárójeles betétben egy szarvastehenet idéz fel, és az önmagát nemző egyszarvút. (*„[O wenn wir wüßten, / wie rein sie war. Hat eine Hirschkuh nicht, / die, liegend, einmal sie im Wald eräugte, / sich so in sie versehn, daß sich in ihr, / ganz ohne Paarigen, das Einhorn zeugte, / das Tier aus Licht, das reine Tier —.]"*) S ez a képi szerkezet variálódik, fordítódik mintegy többszörösen a visszájára a ciklus *Pietà*-versében, amelynek zárlatában a halott Jézus keresztbe fekszik Mária ölén, aki így

**Az angyali feladat paradoxona**

**Pietà**

nem tudja őt többé megszülni. (*„Jetzt liegst du quer durch meinen Schooß, / jetzt kann ich dich nicht mehr / gebären."*) De térjünk vissza a korábbi angyali üdvözlet-vershez.

**„Tér" és „távoliság"**

„Te sem vagy az Úrhoz közelebb; / mi mind távol vagyunk" — indítja *A képek könyvé*nek hírhozó angyala a mondandóját. Az „Úrtól" való távolság bénító élménye, ha tetszik, megelőlegezi az *Új versek* egyikét, amelyben az Olajfák kertjében magára maradt, vagyis az Atyától mérhetetlenül távol került Jézus monológját hallhatjuk: „Nem talállak már. Egyedül vagyok. (...) Miért angyal? Jött csak az éjszaka... (...) Ki így imádkozik, nem látogatja / angyal, az éj nem őt segíti föl... (...) ...ilyen fiút vet prédául az apja / és nem fogad be semmi anyaöl." (Vas István fordítása) De jelen esetben már *A képek könyvé*nek Istene is majdnem olyan távol van tőlünk, mint lesznek majd az első és második *Elégia* angyalai, akik közül „ha netán a szivére / vonna hirtelen egyik: én belepusztulnék az erősebb lét közelébe". (Nemes Nagy Ágnes fordítása) Vagy: „Lépne csak egyet az arkangyal most (...) lejjebb s közelebb: döndülve tulajdon / szívünk döntene porba." (Rónay György fordítása) A rilkei poétikai tér legfontosabb mutatója a távolságok szerkezete, a „távoli"-ság (*weit*) átfogó tapasztalata, mely szó ráadásul háromszor fordul elő a versben, három egymásra épülő jelentésben. Először általános értelemben, mindenkire, azaz minden (nyelvi) létezőre érvényesen: „...mi mind távol vagyunk [tőle, ti. Istentől]..." Másodszor az angyal útjára vonatkoztatva: „Nagy volt az út [*mein Weg war weit*]..." Harmadszor a verstérré alakuló angyalfigura jelölésére: „Kiterjesztettem szárnyamat, kitágultam nagyon [*und wurde seltsam weit*]; elárasztja kis házadat / roppant ruházatom." A második versszakban pedig hangsúlyos grammatikai-retorikai körülmények között, zárójelbe téve, tehát az alaptörténet szövegétől elidegenítve szerepel a költemény másik kulcsszava, a „tér" (*Raum*): „...(zavart a tér zaja)..." (Az eredeti pontosabb: „...[*verwirrt hat mich der Raum*]...") S rímként azonnal következik a strófazáró szólam: „...ámde te vagy a Fa." („...*du aber bist der Baum.*") A feladatul kapott „térben", annak „távoli"-ságaiban, minden egyes strófa végén megjelenik a „Fa". Az angyal folytonos beszédére, csillapíthatatlannak tűnő kételyére — amely ráadásul a poétikai tér többszörösen hangsúlyozott „távoli"-ságaiban jócskán felerősödik — rendre Mária szótlan lénye, metaforikus látványa válaszol: „...hajnal vagyok, harmat vagyok, / ámde te vagy a Fa." — „Lásd: én kezdet vagyok, s a tő [*das Beginnende*], / ámde te vagy a Fa." — „...vagyok szellő liget felett, / ámde te vagy a Fa." — „Az Úr rám nézett: égetett... // Ámde te vagy a Fa." Az Isten által üresen hagyott poétikai térben visszhangzó kételyekre csak a „Fa" megteremtésének gesztusával, a terek és távolságok imaginárius-metaforikus betöltésével lehet válaszolni — ahogyan azt a kötet *Köszöntő*jében is olvashatjuk: „...fekete fát

**A fa metafora kibontása**

emel képzeleted: / magában áll és háttere az ég. / S világot alkottál..." (Garai Gábor fordítása) Vagy ahogyan később a kilencedik *Elégiá*ban áll: „...Mi talán csak azért vagyunk itt, / hogy nevet adjunk: Ház, Kapu, Híd, Korsó, / Gyümölcsfa, Ablak..." És: „Mondd a dolgokat el [neki, ti. az angyalnak]..." A dolgok térbeli elrendezése-megnevezése, „mondása" pedig: a „dícséret nyelve". (Szabó Ede fordítása) És mivel a tér eredete a nyelv, a teremtett világ dicsérete is együtt jár, sőt azonos annak retorikai-poétikai újrateremtésével. Az angyali küldetést övező panaszra csakis a küldetés értelmét és szépségét felfedő dicséret lehet a vigasz, ami most: a „Fa" többszöri megnevezése, „mondása", a találó metafora fokozatos kibontása. De mivel hosszú az út a panasztól a dicséretig, maradjunk még egy pillanatra az újrateremtő dicséreten, „az angyali üdvözleten" innen — a teremtett térben fel-felcsukló angyali panasznál, „az angyal szavainál".

**„És minden angyal így borong..."**

A panasz kommunikációs szerkezetét, annak távolságait és tereit Rilke több eszközzel is pontosítja. Például a dialogikus beszédhelyzet olykori hangsúlyozásával: „Lásd: én kezdet vagyok..."; „...[annyit tesz {*das macht*}:] vagyok szellő..."; „...[bocsáss meg,] elfeledtem, amit / ő (...) / üzent neked..." A küldetését szorongva teljesítő angyal, noha Istentől távol, nincs teljesen egyedül, hiszen: „És minden angyal így borong [*bangen*], / s szétválnak..." Mennyire más az angyalok széttagoltságának és szétszórtságának „borongó" és „tétova" tapasztalata, mint a második *Elégia* mennyei rendje, az angyalok térben tagolt hierarchiája: „Üdvösség zsengéi, teremtésnek szemefénye, / minden lét oromíve, hajnali-rőt ragyogású / csúcs — virágzó istenség porzói, ti fény / csuklókarjai, tornácok, lépcsők és trónusok..." (Rónay György fordítása) De míg *Az angyali üdvözlet* beszélője az „Úrtól" való távolságtól szenved, ráadásul társaival együtt, addig az *Elégiák* angyalainak nincs szükségük az „Úrra". Hiszen miután retorikai-poétikai értelemben elfoglalták a teológiai Isten üresen hagyott helyét, immár önnön tükörképük szépségében fürdenek, saját öntörvényű világuk (egyébként a teremtett világgal párhuzamos) rendjében. A korábbi vers „zavaró" terében viszont rend csak akkor születik, ha a „borongó" és „tétova" angyal végre beteljesíti küldetését, ha „megtörténik" végre az „álom", Mária álma, ha a panasz — Rilke kedves kifejezésével — átfordul végre a „dícséret nyelvébe".

**„Légy üdvöz, lelkem van veled..."**

„Légy üdvöz, lelkem van veled: / érett vagy és erős" — indítja Rilke az angyal panaszból átforduló dicséretét, mely szólam háromfokozatú, azaz három olyan szóképből épül fel, amelyek a már eleve háromszor ismételt refrén látványának fenségességét fokozzák — még mielőtt negyedszer s egyúttal végleg megneveztetik, „mondatik" a „Fa". Kérdés, mi adja a háromfokozatú variációs fokozás logikáját. Miféle jelentésbővülés vagy rétegeződés történik a metaforaláncban? Mivé változik közben Mária? És

hol az angyal helye a Máriára vonatkozó dicséretben?

*Hatalmas kapu életed,*
*s megnyílsz hamar, tudom.*
*Dalomnak fül, legkedvesebb,*
*érzem: hangom beléd veszett,*
*beléd, te dús vadon.*

Mária tehát: 1. „kapu", 2. „fül" és 3. „vadon". (Az első metafora az eredetiben nem Mária életére, hanem magára Máriára vonatkozik: *„Du bist ein großes, hohes Tor..."*) Mindhárom kép a nyitottságra, a befogadásra, a közeli megfoganásra utal, ennek ígéretet fokozza retorikusan — ami egyúttal az angyali küldetés végét is jelzi. Hiszen a „kapu" vagy a „fül" nem csupán az angyali üdvözletnek, az új élet ígéretének, a megtestesülendő Igének nyílik meg; a „vadon" egyúttal elnyeli magát a közvetítőt is, pontosabban a közvetítő panaszból dicséretbe hajló dadogását, „szavát": *„...Mein Wort verlor / sich in dir wie im Wald."* És talán hangsúlyos döntés, hogy Rilke a harmadik fokozatban már nem metaforát, hanem hasonlatot (*wie im Wald*) használ (ami a fordításban nem jelenik meg). Talán azért, mert ebben a költői képben már nem csupán az isteni Igének megnyíló Máriáról van szó, hanem az Ige és Mária közötti kapcsolatot előkészítő (először panaszkodó, majd dicsérő) hírvivőről is. Aki, mivel — „Ámde te vagy a fa." — az átváltoztatott mítoszban nem kerülhet közvetlen kapcsolatba Máriával, retorikai értelemben sem lehet részese a közvetlenül azonosító ([*Du b]ist*) metaforának, csupán a közvetett vonatkozásba hozó (*wie*) hasonlatnak. A korábbiakban önmagát metaforikusan többször is megjelenítő angyal („...hajnal vagyok, harmat vagyok..."; „...kezdet vagyok, s a tő..."; „...vagyok szellő...") most már csupán egy másról szóló hasonlat átmeneti vendége lehet. A költői hasonlatban tehát távolság nyílik, de nem a jelölő „vadon" és a jelölt Mária között, hanem a jelölés során önmagát elveszítő angyal és a jelöléssel felmagasztalt Mária között. Az áthidalhatatlan távolság viszont egyúttal végzetes közelség is, hiszen miközben az angyal panasza Mária előtt dicséretbe fordul, a dicsért személy az Igével együtt magába fogadja (*wie im Wald*) és elnémítja az Ige közvetítőjét, a dicsérő személyt is. Aki tehát csupán átmenetileg rendelkezett arccal és személyiséggel, csupán a panasz idejére, addig, amíg személyes „szavai" voltak, és nem személyen túli „üzenete". A szavakban bő panasszal ellentétben a dicséret nyelve a rámutató és megnevező („mondó") elhallgatás: „Ámde te vagy a Fa." Az angyal végül elnémul, és átadja helyét a megbízójának (aki egyébként már korábban is „aranypáncélban" „vakította", mint a „napfény"): „Az Úr rám nézett: égetett... // Ámde te vagy a Fa." Máriával szemben, a küldetését teljesített angyal helyén, immár maga Isten áll — helyettesíthetetlenül és véglegesen. Érdekes, hogy míg *A képek könyve* versében az angyal végül elnémul, addig a későbbi *Mária élete*-ciklus

**„...hangom beléd veszett..."**

**„Az Úr rám nézett: égetett..."**

megfelelő darabja éppenhogy az angyal énekével zárul: „*Dann sang der Engel seine Melodie.*" Érdekes, de nem véletlen.

**Az angyal Rilke kései pályaszakaszában**

Nem véletlen annyiban, hogy Rilke kései pályaszakaszában az angyal — aki/ami egyszerre mitikus és poétikai figura — már sokkal nagyobb szabadságot és tiszteletet élvez, mint korábban. Hiszen mérhetetlenül felettünk áll: az emberi létezés beteljesíthetetlen csúcsának a szimbóluma (szimbolikus jele), amelyet kevesen képesek megközelíteni (újrajelölni), legfeljebb — tudjuk az *Elégiák*ból — az állatok, a gyermekek, a szeretők, vagy a haldoklók (trópusai). Az *Elégiák* öntörvényű, belső világában a külsővé vált isteni transzcendencia helyét az angyalok (trópusai) foglalják el. S a költőnek nincs is más dolga, mint a dicséret nyelvén „mondani nekik a dolgokat". Ám míg a későbbi versekben a lírai én maga panaszolja az emberi létezés csonkaságát, és dicséri az angyali tökéletességet, amely tehát mérhetetlenül fölé (és fölénk) magasodik, addig a korábbi költeményben egy antropomorf angyal „szavait" halljuk. S noha a korábbi versben és a későbbi művekben egyaránt angyalokról van szó, ámde teljességgel különböző angyalokról, olyanokról, akik akár szembe is állíthatók egymással. Hiszen az *Elégiák* angyalai éppen *A képek könyvé*nek szárnyas hírvivőjét elnémító Isten helyén állnak, amennyiben a külső isteni transzcendenciát helyettesítik, de immár a verstéren belül. És lehet, hogy *A képek könyvé*nek „borongó" és „tétova" angyalából lesz később az „iszonyú" angyalokról szóló *Elégiák* panaszos (vagy ujjongó) lírai énje. Lehet, hogy a „tétova" angyal most még nem múlja felül a szintúgy „tétova" költőt, egyenrangú vele, akit így találkozásuk esetén „döndülve tulajdon szíve" nem „döntene porba". Lehet, hogy a korábbi vers angyala: a költői pálya egészét hitelesítő lírai én mitikus allegóriája. Annak a költőnek az allegóriája, aki maga is hírvivő. Aki maga is mindvégig a „mondás" feladatával küzd, az egyszerre közvetítő és gátoló versbeszéd teljességgel legyűrhetetlen nehézségeivel. Aki maga is mindig a panasztól kíván eljutni a dicséretig. Aki maga is elnémul, ha érzi, közel jár feladata teljesítéséhez. Aki maga is döntő pillanatokban átadja helyét valami másnak, vagy valaki másnak. Akire tehát visszamenőleg is érvényes lehet egy későbbi hírvivő, Pilinszky János *Intelme*:

**A költő mint hírvivő**

*Arra figyelj, amire városod,*
*az örök város máig is figyel:*
*tornyaival, tetőivel,*
*élő és halott polgáraival.*

*Akkor talán még napjaidban*
*hírül adhatod azt, miről*
*hírt adnod itt egyedül érdemes.*

*Írnok,*
*akkor talán nem jártál itt hiába.*

# A köztes és a beteljesedett

BENEY ZSUZSA

## *Weöres Sándor: Téli reggel*

1930-ban született Budapesten. Költő, író, esszéíró. Legutóbbi írását 2003. 8. számunkban közöltük.

Nincs olyan költészet, melynek valamiképpen ne lenne köze a transzcendenshez, legalábbis a transzcendencia tágabb értelmében. Hiszen a vers (természetesen egyes kivételektől eltekintve) olyan képes beszéd, mely nem fogalmakkal, nem is realitásokkal, illetve ezek leírásával, hanem valami olyan lelki tartalom érzékeltetésével foglalkozik, ami a mindennapi beszéd konvencionális képeivel kimondhatatlan. A benne rejlő transzcendencia lényege a folytonos átmenetiség, a lebegés a kimondhatatlan és ennek kimondása között, a kimondás végtelen rejtélyessége, mely mindig rést nyit, mindig bepillantást enged a láthatóból a láthatatlanba, a látható körülírtságából, behatároltságából a láthatatlan határtalanságába. Az ismert világból az örökké tartó megismerhetetlenségbe.

A transzcendencia megnyilvánulása (mint poétikai aktus) elsősorban a metafora jelenségében lesz nyilvánvalóvá. (A metafora kifejezésen itt nem a hagyományos stilisztikai meghatározást értjük.) Végtelenül vékony fonál, mely a kimondhatatlan és képben kifejezett megfelelője között feszül, sem itt, sem ott, két part között a tér nélküli távolságban. A metafora helye a lélekben és a szóban ez a tér nélküli tér, a meghatározhatatlanság és a benne alakot öltő képek, a semmivel átitatott lét és a léttel átitatott, valóságként érzékelt világ között. Hídjának egyik támasztéka láthatatlan és ezért kimondhatatlan, a másik az a kép, amit a világ valóságosságából természetes evidenciával ismerünk. De vajon hogy szól hozzánk az a metafora, amelynek innenső támasztékában felismerjük, hogy az nem a realitás képe, hanem a látvány káprázata csupán?

**Költői metaforaképzés és transzcendencia**

Visszavetül-e ez a kép a metafora egészére? S ha igen, az idea képpé-válásának folyamatára-e, vagy talán magára a másképpen elmondhatatlan ideára, ami a folyamatot, öntudatlanul megindítja. Annak, ami a költőben a metaforaképzés világteremtő mozzanatát reprodukálja súlyosnak és komolynak, vallási allúziók nélkül isteni komolyságúnak kell lennie. Mondhatnók, olyan mélységben fontosnak, amelyben csak az istenit, az isteniség jelenlétét és jelentőségét éljük át. Ezzel az iszonyú súllyal azonban nemcsak az isteniség gondolata terhelhet meg bennünket, hanem minden egzisztenciálisnak vállalt helyzet, érzelem, gondolat is.

A transzcendencia tehát, mint költészet-teremtő erő a költészetben jelenlévő kimondhatatlanra, pontosabban a kimondhatatlan és

a kimondott viszonyára, a kimondhatatlanhoz való hűségre, a néma hitelességre utal. Ez egyben az az út, melyen át a nyelv képi jellege (szolgáljon bármilyen elvont tartalom kifejezésére) kialakul. Minden elvont tartalom, legalábbis a zsidó-keresztény kultúrkörben végső fokon az Isten-fogalom absztrakciójára vezethető vissza, hiszen ez e kultúrkör központi problémája, és így modellje mindannak, amit kimondhatatlansága tudatában kimondani vágyunk. Kérdés, hogy a Távol-Kelet világszemléletében, mely nem a kimondhatatlan kimondására, hanem a kimondhatatlan megvalósítására, a szóval ellentétben a magatartásra épül, amelynek alapeleme a csönd szentsége, érvényes-e a transzcendencia hasonló jelentése. És kérdés természetesen az is, sőt az esztétika egyik legfontosabb kérdése, hogy a láthatatlan tartalom képbe-öltöztetésének folyamata milyen dinamikus viszonyban áll azzal, amit valóságként érzékelünk, s a fent említett Isten-isteniség, a lét misztériumának áttételei a sejtelem, az öntudatlan vagy az akaratlagos tudás milyen rendszerein át érvényesülnek. Ezért tartjuk a művészetet a transzcendenciától elválaszthatatlannak.

**Weöres Sándor poétikájának alapja**

A modern magyar (és talán nem csak a magyar) költészetben ez a probléma, a leginkább szembetűnő módon, Weöres Sándor életművében fogalmazódik meg. Poétikájának egyik legfontosabb alapja tudatosan-öntudatlanul a transzcendencia kimondhatatlanságának mégis-kimondása, poétikájának esztétikai értéke pedig e törekvés megvalósításának különböző útjaitól és azok sikerességétől függ. De vajon az, amit egyáltalán, még ha a kimondhatatlan analogonjaként is kimondhatunk, tartozhat-e a transzcendencia létkörébe? A burkolt kimondás ténye vajon nem szünteti-e meg a csak sejthetőnek, mint a mindennapitól gyökeresen különböző appercepciónak transzcendens jellegét? Vajon az az út, mely Weöres poétikájának igazi értékeit, életműve lényegét valósítja meg, folyamatában nem éppen önmagát oltja-e ki? Vajon a transzcendencia metaforizálása, e metaforarendszer speciális jellege alapján Weöres költészetét tarthatjuk-e valóban transzcendens jellegűnek? A kérdés megoldása, mint csaknem minden költészet esetében, a metaforaképzés jellegében rejlik. Csakhogy van-e megfelelő alapunk arra, hogy Weöres metaforaképzését egész életművén át egységesnek tartsuk? E *próteuszi*nak nevezett költészet változatossága, gazdagsága vajon nem éppen a metaforaképzés különböző módjaiból fakad-e?

**A weöresi metaforaképzés sokfélesége**

Valószínűleg igen. És biztos, ha végigkövethetnénk e metaforaképzés módozatait, vagyis Weöres költői beszédmódját a korai, líraizáló, gyengéd dalszerű versektől idős korának sokszor didaktikus és nem egyszer formalista megnyilvánulásáig, ezzel egyben a transzcendenciához fűződő viszonyát, annak áhítatát, átélését, mélységét is jobban megértenénk. Weöres költői életművét végigkövetni azonban több kötetnyi munkát igényelne. Bárki költészetéről, meggyőződésem szerint, hitelesen csak magának a

szövegnek (az életmű egy szövegrészletének) szoros olvasásával lehet szólni. Ezért válasszuk ki Weöres életművének egy részletét, olyan részletet, mely oeuvre-jének nemcsak egyik legjellemzőbb, hanem legszebb darabja is. Úgy is mondhatnók, mert egyik legszebb, azért egyik legjelentősebb műve. Olyan vers, amelyet joggal érzünk az életmű legmélyebb és leginkább elvont, egyben nyelvileg leginkább káprázatos részének, költői magatartása kompendiumának. Ezért próbálkozunk éppen a *Téli reggel* elemzésével.

***Téli reggel***

A költemény először az *Elysium* című kötetben jelent meg, megírásának ideje a negyvenes évek első felére tehető. Jelentőségét lehetetlen túlbecsülnünk. Mint összekötő, átmeneti mű a fiatalkori lírai-líraizáló dalok és az életmű csúcsait alkotó mitologikus „hosszúversek" között, Tandori szavával félhosszúnak nevezhető költeményként helyezkedik el, tartalmában az előző versek személyessége és a mitologikus költemények látszólagos személytelensége között. Úgy is mondhatnánk, hogy az előző versek személyességének immanenciája és a következők valódi (vagy látszólagos) transzcendenciája határán.

Egyetlen téli reggel leírása, úgy, hogy benne a valóság és a mitikus történés, a makro- és a mikrokozmosz, a világ és a fény násza mint egy fiatal jegyespár első egyesülése színezi, hasonlítja, és a metaforán belül metaforizálja egymást.

**Köztesség és teljesség**

Mindenben, főként világfelfogásában egyszerre köztes és beteljesedett, mondhatnók éppen úgy apoteózisa a köztes, mint a beteljesedett állapotnak. Szépsége abból fakad, hogy a köztesség reális leírását és a teljességet, mint transzcendens absztrakciót konkrét képek útján egy konkrét léthelyzet (a reggel) ábrázolására használja. Meglehet, hogy a vers tartalma maga ez az átmenet, s talán éppen a köztesség lenne a beteljesedés. Poétikailag egyszerre tartalom és forma, meghatározhatatlan művészi aktus egy valóságos évszak valóságos napszakának leírása és az ezt invokáló mögöttes, gazdagabb lét érzékeltetése között. Nagy versei olvasásakor gondolhatunk arra, hogy Weöres számára a világegész nem más, mint szüntelen mozgás, változás. Valószínűleg ebből a megérzésből fakad költészete egészének változatossága is. Igazi témája, költészetének lényege ennek az átmenetiségnek érzékeltetése, nem az itt és az ott koegzisztenciája, hanem egy harmadik, sem ide, sem oda nem tartozó állapot, a szüntelen változás létformájának titokzatos megfoghatatlansága. Lebegésének igazi hazája azonban az amorf teljesség és a rendkívülien gazdagnak imponáló képi világ közöttiség, talán a semmiben lakik — és éppen ezért tehetjük fel egyik bevezető kérdésünk inverzióját, hogy metaforáinak láthatósága, láttatása, a valóságosra támaszkodó hídfői mégsem a valóságban, hanem a valóság káprázatában gyökereznek?

Reménytelen vállalkozás lenne a költemény egészét, képei jellege, összefüggései, a metaforikus tartalom utalásai alapján egy rövid dolgozatban végigkísérni. Elégedjünk meg az első vers-

szak többé-kevésbé alapos szövegközpontú elemzésével, mely még mindig távol áll az igazi verselemzés mélységeitől.

*Üres levegő, tárd bóbitád!*
*A fagy vad kürtjei zengnek*
*S a dermedt tájon üveg-fuvolák*
*Bókolnak a távol ütemnek,*
*Míg a szív, e télen is virág,*
*Kényesen veszti az éjszakát,*
*Lassan, szirmonként nyújtva magát*
*Új csókra a fény-elemnek.*

**„Üres levegő, tárd bóbitád!"**

A vers rögtön ellentéttel, sőt abszurditással kezdődik, méghozzá olyannal, amelynek mégis erős érzékletes töltete van. *Üres levegő, tárd bóbitád!* — Az ürességnek nem lehet bóbitája, de a levegő nem üresség, asszociációk tömegét tartalmazza, ezért lehet a fény, a madár, a virág emlékeivel telt bóbitája. Bóbitája, mely a dolgok belső lényegéből nő ki, a peremen, a kerületen, a kint és a bent határán. Érzékeinkben (nem tudatunkban) a levegő mint az üresség egy szinonimája jelenik meg. Különösen a téli reggel levegője, a hideg, a színek fagyott merevsége, a tél jellemző kopársága (ellentétben például a tavaszi-nyári reggelek zöld reflexekkel teli, nem üresnek, hanem árnyalatokkal, színekkel betelt levegőjének telítettségével) az üresség és a színtelenség ellenére egy megnevezhetetlen szürkeség, az önmagával betelt űr képzetét kelti. Mintha egy árnyalatnyira József Attila kopár képeinek hatása érvényesülne a bevezető két szóban — hogy aztán még élesebben különváljonak, más tendenciákat követőnek látszódjék a kétféle, a képek konkrétumaira és káprázatosságára épülő világlátás. Az ürességben a kürtök hideg és üres öblei szólalnak meg, a fúvós hangszerek levegővel teli fuvallata, a fagy anyagába foglalt tölcsér mégis-kemény, mégis rezonáló üressége. Ez a nem anyagi, és mégis tökéletesen anyagi, éppen nem-anyagiságában a világ állagát szinte tapinthatóvá tévő kép, a hangnak, a láthatatlannak képe, mely mintegy kiemelkedik a láthatóságát betöltő láthatatlanságból, első leütésével megadja a költemény és egyben a weöresi költészet alaphangját, az anyag és az anyagtalan senkihez nem hasonlítható egyszerre-ábrázolásának bűvöletét, mely az olvasót a valóságosan és a káprázatban látott világ határára helyezi, ezzel saját helyzetének ingatagságát, bizonytalanságát, meghatározhatatlanságát erősítve. A következő két sorban megmozdul a kép, az üresség lassan az elképzelhető képeivel, a fagy a melegedő nap lágyságával, a színtelenség színekkel telik hihetetlenül finom, majdnem kimondatlan árnyalatokkal közeledve a semmiből az emberi világ felé. A kürtök után fuvolák, méghozzá a tükrözés, a csillogás képzetét keltő üveg-fuvolák mozdulnak, olyan képpel, mely komplexitásába éppen annyira befoglalja a távoli ütem előre-létezését, mint egy zenemű meg-

komponáltságát, egy láthatatlan karmester intésére a zenekaron végighullámzó mozdulatot, mint a zeneműben-feloldódás elragadottságát. Mindezek mellett a *bókolnak* szó még a *bóbitára* is sorkezdeti, belső rímmel kiterjedt alliterációval felel. Ez az első négy sor azonban nemcsak a melegedés, a színek, a reggel felé hajlítja a verset, hanem a hideg kontúrjai, éles határai, dermedt mozdulatlansága mellett a kitárulkozás, mint a reggel szimbóluma felé is. Az igazi rejtélyt nem az *üres levegő*, sem ennek *bóbitája* jelenti, hanem annak az aktusnak pillanatnyisága, melyben az üresség megtelik, átalakul telítettséggé, itt a fény telítettségévé. Hiszen az űrt betöltő fény magának a fénynek telítettségét is jelenti, azt a telítettséget, amit csak a nem-anyagi érhet el önmagában. Egyáltalán nem véletlen, hogy a transzcendens, az isteni elemnek oly gyakori jelképe a tűz (mint majd ebben a versben is) és a tűzből fakadó, azzal egyneműnek érezhető fény — a keresztény misztikusoknál, például Eckhardt mesternél és Jacob Böhménél is. Talán akkor értjük meg a költemény lényegét, ha benne, a téli reggel egyszerre reális és szimbolikus megjelenítésében az üresség beteljesítésének, a világ, vagy a lét hideg űrének és a fénynek, a teljességnek egyesülését, az örökkön újra megtörténő, egyszerre a pillanatban és a folytonosságban bekövetkező nászt érzékeljük, a fellobbanó fény képtelenségét a kialvásra, az elhomályosulásra.

**„Míg a szív, e télen is virág..."**

A második négy verssor egyszerre váltás és az előzőnek folytatása. Váltás abból a szempontból, hogy az üres levegő tágassága után a világ hirtelen egy virágnyi mikrokozmosszá szűkül, úgy, hogy ebben a mikrokozmoszban mint egy forgó kehelyben másféle életre kel az eddig elvontnak tűnő, elvontan ábrázolt reggeli valóság. A virág és a fény násza ez, a mindennaposan megismétlődő csoda, életünk állandó látványa, olyan látvány, mely láthatóságában mindig a földöntúlit is magában foglalja: az anyaggal összeolvadó, azt megelevenítő és annak otthont adó fényt. Csakhogy ez a virág absztrakció, sőt kettősen is az: a szívé, e rejtélyes jelképé, az érzelmek, a dobogás, a földi élet jelképéé, mely (mint a *Háromrészes ének*ből tudjuk) földi, érzelmi tartalmával a transzcendenciát fejezi ki, méghozzá nem tartalomként, hanem a benne foglalt lefordíthatatlansággal, egyszerre szimbolikusan és metaforikusan.

**A köztesség metaforikus megjelenítése**

A vers bevezetése tehát poétikailag a lefordíthatatlan, de nyelvileg is jelentést hordozó metaforák révén, mintha világon túli látásmódjával, e látásmód természetességével a transzcendencia kifejezője lenne. Ha végigfutunk a költemény egészén, nyelvi-poétikai sajátságain, ez a mintha-transzcendencia végigkísér bennünket. Részletes elemzésre a továbbiakban nincs lehetőségünk — néhányra a vers nyelvi-poétikai sajátságai közül mégis fel kell hívnunk a figyelmet. Ha a költői sajátságok legfontosabbját akarjuk kiemelni, mindenekelőtt arra a sajátságos metaforikus lebegtetésre kell figyelnünk, amit a bevezetésben a köz-

tesség állapotának neveztünk. Hiszen a téli reggel foganása a szöveg leginkább kézenfekvő értelmezésében egy hatalmas nászi aktus leírása, az anyag (az anyagtalannak tűnő anyagiság) és a fény között, mely ebben a versben anyagként semmiképpen sem definiálható. Két anyagtalanság között tehát, melyek egyike csak virtuális, hiszen maga a világ, az anyagi lét az anyagtalan aspektusában látottan, a másik a fény, a majdnem-metaforikus, de inkább rejtetten szimbolikusnak mondható princípium. A vers szüzséje azt a nászi jelenetsort idézi fel, mely csaknem minden misztikus irodalom sajátja, a misztikával átszőtt görög mitológiától, annak a mi számunkra nehezen megkülönböztethető archetipikus jelentéstartalmától (például a feltámadás, a folytonos visszatérés körforgásától a Persephoné vagy az Orpheus-történetben) a zsidó-keresztény misztikának is egyik alapvető és alapvetően rejtélyessé mélyített szimbólumáig, az *Énekek énekétől* Keresztes Szent János révülettel átitatott, mégis halálosan pontos költészetéig.

**A weöresi világkép transzcendens/ immanens jellege**

Folytonos problémánk, a weöresi világkép transzcendens vagy immanens lényege itt a transzcendens misztika oldalára billen, hiszen ha végigkövetjük a vers menetét, a téli reggelt a világ (nem a sötétség, vagy az elsötétült világ!) és a fény nászának látjuk, kozmikus nászi aktusnak, s ezért benne szüntelenül és folytonosan a férfi-női princípium megjelenésével találkozunk. Ez a kettősség, kettéosztottság, kétneműség (a szó minden értelmében), legalábbis a költemény első részében, jelentésében messzemenően absztrahált, annak ellenére, hogy ez az absztrakció formai értelemben (itt a legbenső, leginkább lírai forma, világ felé hajló gyengédség, a menyasszony földi megjelenítésével történő mélységes empátia és a földre vetített történés pontossága értendő), mint egy folyóban, elmerül a világ realitásában. De éppen ez absztrakció következtében, éppen a realitástól teljesen elszakadott képekkel és tartalommal, ami például a menyasszony és a vőlegény állandó, nemi és világhelyzetet jelentő szimbolikájának felcserélhetőségében is megnyilvánul. A személyessé lett kettősség mint archetipikus princípiummal és nem mint anyagba öltöztetett szimbólummal él: a százszirmú, az ezerszámú vágyódás, a mátka és a vőlegény hol férfi, hol pedig női alakban, hol meghatározhatatlan látható-láthatatlan megjelenítésként, hol pedig földi realitásában szerepel. Mintha a vers misztikája e kettősség között vibrálna, de a klasszikusan misztikusnak-mitologikusnak definiált világlátásoktól eltérően egyszerre e két alakban, egyszerre a szimbólum és a metafora stilisztikai jellegében.

A *Téli reggel*ről mint a nagy mitologikus versek előképéről beszéltünk, ugyanez e *Háromrészes ének*re is elmondható. A mitológia a létezés nagy kérdéseiről — a teremtés, a halál, az istenség természete mellett általában a világ születésének aktusáról beszél. De ez a beszéd, a leírás nagyon gyakran drámai formában jelentkezik, s ezt a tényt aligha tudjuk másnak, mint egy

mérhetetlen mély kútból, az archetípusok ősi jellegéből feltörő félelemnek, e félelmet megjelenítő szadista-mazochista tendenciának tulajdonítani. A létezés mítosza — mint az az emberi tudat öntudatlan rétegeiben is — az áldozattal, a feláldoztatással, mint a megtermékenyítés útjával, a ciklikus újjászületés előtt az alászállás, a szétszaggattatás, a véráldozat szükségességével kapcsolódik össze. Maga a krisztusi halál-áldozat sem független ettől a képtől.

**Mitologikus aspektusok**

De vajon hogyan egyesíti — és egyáltalán egyesíti-e? — Weöres e versekben a mitológia szadista-mazochista aspektusait, a feláldoztatás, a véresre szaggattatatás szinte naturalisztikus megformázását saját agresszív és önagresszív hajlamainak kiélésével? Vajon van-e, volt-e valami olyan életrajzbeli történés, mely ezeket a késztetéseket kiváltotta vagy szabadjára engedte? A kérdés megválaszolása meghaladja e dolgozat kereteit, elég legyen most arra a sejtésünkre utalni, hogy a kérdés kulcsa az akkori idők politikai nyomásában, az ezt kísérő szorongásban keresendő, melybe nagymértékben belejátszanak a nem sokkal ezelőtt befejeződött világháború átélt benyomásai. Mindenesetre feltűnő, hogy az ötvenes évek első felében írott nagy mitologikus költemények tele vannak ezekkel a rettenetes képekkel-történésekkel, nézzük akár a *Médeiát*, a *Tatavane királynőt* vagy a *Minotauruszt*, s éppen e költemények tekinthetőek Weöres oeuvreje csúcsainak, egyben, személytelenségük mellett, kimondatlanul lírainak is. Ezeket az irracionális-racionális részeket váltogató költeményeket nemcsak mitologikusnak, hanem misztikusnak is tarthatjuk. Ezt erősíti előbb említett rejtett személyességük is. A képek, melyek a *Téli reggel* anyagát alkotják, legalább annyira egy belső táj látomásának kivetülései, mint amennyire egy külsőnek víziókkal átjárt leírásai. Kozmikus víziók váltakoznak a mikrokozmosz, a reális valóság képeivel. Ez adja a költeménynek a magyar, és talán az európai költészetben is ritka, hihetetlen gazdagságát, és alighanem, ha nem is teljességében, de ebből fakad Weöres mindent átjáró vonzalma a manierista képalkotás iránt.

**Mitologikus/misztikus költemények**

Hogyan értékeljük azt a metaforát, melynek egyik, a világ képeire támaszkodó pillére nem a valóság, hanem a valóság káprázatának képeire épül? Harmadszor tesszük fel ezt a kérdést, most már azzal tágítva körét, hogy Weöres képei, e versekben a mítosszal rokon képek elsőrendűen mitológiai vagy misztikusan transzcendens eredetűek-e?

A kettő semmiképpen nem zárja ki egymást. Ha kultúrtörténetileg, közhasználatú értelmében, főleg a zsidó-keresztény metafizika vonzáskörében értékeljük a transzcendenciát, talán igen. Poétikailag — és kíséreljük meg e filozófiai jellegű kérdésnek most elsőrendűen poétikai aspektusait számba venni — mitológia és misztika nem ellentétei egymásnak, még csak nem is egy kultúrkörben egymás mellett elmenő különneműségek, hanem egy titokzatos emberi tudás különböző megnyilvánulásai. Ebben

a különbözőségben az is benne foglaltatik, hogy formális, a költői művön belüli kapcsolatuk irreleváns.

Mit értünk egy költői mű mitológiai indítékán? Nem témáját, a szüzsé, a szereplők, a történés értelmében. Mindenekelőtt az élet nagy kérdéseivel való szembesülés vállalását, a létezés, a születés, a halál, a születéshez vezető szerelem és a halálhoz vezető heroikus életút befogadását és közvetítését. Sajátságos nyelvet, mely e kérdésekre zárt metaforarendszerben próbál válaszolni, olyan metaforarendszerben, mely vállalja e kérdések egzisztenciális súlyát, úgy, mint ahogyan azt Weöres jó néhány versében, a *Háromrészes ének*ben, a nagy mitologikus költeményekben, hosszúversei többségében és a *Téli reggel*ben is vállalja. És vajon mit értünk a költészet transzcendencia iránti elkötelezettségén? Alighanem annak tudatát, hogy a metaforikus válasz nem a metaforaalkotás aktusában, hanem annak megvalósulásában, a képek valósághoz kötöttségében nyilvánul meg, hogy a képek realizmusán mint vivőanyagon izzik át az a kimondhatatlan tartalom, amit csak a képek valósághoz kötöttségének súlya, a valóság súlya képes elviselni. (Ezért tartjuk például József Attila költészetét feltétlenül transzcendens indítékúnak).

**Transzcendens és/vagy mitologikus költészet**

A képek lebegtetése, az értelmezésre lefordíthatatlan képi jelleg, sőt: a képekbe-veszés már-már fullasztó, káprázatos, manierista jellegű gazdagsága, a reálisnak és a szürreálisnak állandó egymásba-játszása alapján olvasásunk első etape-jában Weörest a megtévesztésig bizonyosan transzcendens költőnek véljük. Ítéletünket az is befolyásolja, hogy verseinek témaválasztása, deduktív kijelentései egy belesimuló, a teljességet kívánó, afelé törekvő távol-keleti filozófia irányába mutatnak. A későbbiek során azonban feltámadnak kétségeink, s mitologikus attitűdjét nagyon mély lételméleti, de nem a transzcendencia hagyományos létélményéhez kapcsolódó költészet jelének véljük. Végül magunk is lebegve állunk a két kérdés, a transzcendentális indíték és az ehhez nagyon hasonló, mélységében azonban ettől eltérő manierista motiváció elfogadásának keresztútján.

De vajon a művészi alkotásban érték-e létezésünk e két alapvető — a transzcendens és az immanens — meghatározása? Bármennyire is annak látszik, vajon alkalmas-e a művészi alkotás a lételmélet alapjainak meghatározására, és egyáltalán: a művészet saját létélménye kifejezhető-e bölcseleti fogalmak segítségével? Elképzelhető, hogy a művészet a létezésnek egy olyan, a gondolatitól különböző formája, mely azzal, hogy mindig és kizárólag csak felszínével fordul felénk, másképpen rejtegeti azt, amit minden körülmények között, nem csak a költészetben és nem csak a művészetben, kizárólag metaforák útján tudunk kimondani.

Minél mélyebbre hatolunk egy művészi alkotás, jelen esetben egy vers, egy költői életmű rejtelmeibe, annál nehezebben tudjuk létezésének természetét meghatározni.

HANKOVSZKY TAMÁS

# „A képzelet morálja"

## *Pilinszky János esztétikájának egyik alapfogalmáról*

1969-ben született Budapesten. Tanulmányait Szegeden és Bonnban végezte, jelenleg a PPKE Bölcsészettudományi Karán és a Szegedi Hittudományi Főiskolán tanít.

Pilinszky János felnőtt fejjel sem felejtette el, és írásaiban olykor emlékezetből idézte is a katekizmus gyermekként megtanult tételét, amely szerint az ember bűnbeesésének kettős következménye, hogy „értelme elhomályosult, és akarata rosszra hajló lett". A korabeli teológiai munkák és hittankönyvek magából a Bibliából igazolták, hogy Ádám a bűnbeesés előtt „kiváló bölcsességgel ékeskedett", hiszen „mindjárt észrevette, hogy az állatokat fajokba lehet osztani," a bűnbeesés után viszont értelmetlenül cselekedett, amikor bujkálni kezdett, „mintha Isten elől el lehetne rejtőzni".[1] Ezeknek a megállapításoknak a célja azonban nem annyira a szentírási anyaggal való számvetés volt, mint inkább annak a hanyatlásának az érzékeltetése, amely az ember istenképűségében a bűn következtében végbement. A Biblia szerint ugyanis „Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette" (Ter 1,27). Ezt a tanúságot a teológiában úgy értelmezték, hogy mivel „Isten faji mivolta a szellemiség, azért nem férhet kétség hozzá, hogy *az ember Isten-képisége a szellemiségben van*".[2] A szellem meghatározása viszont *„testnélküli gondolkodó és akaró lény"*[3] volt. Amikor tehát a teológia az értelemnek és az akaratnak a bűn következtében való meggyöngüléséről beszélt, akkor ezzel azt akarta kifejezni, hogy az ember istenképűsége csorbát szenvedett. Többé már nem abban az állapotban él, amelyben rendeltetése szerint élnie kellene, és amelyben Isten akaratából valaha élt is. „De azért az Isten képmása nem törött teljesen össze az emberben. Hiszen a bűn után is megmaradt értelme és akarata, mely már most üggyel-bajjal ugyan, de mégis meg tudta találni az Isten útjait."[4]

A skolasztikus teológia logikai felosztásokon és metafizikai elveken alapuló, szentírási szövegekkel körülbástyázott elképzelése az ember rendeltetéséről, bűnbeeséséről és jelenlegi helyzetéről — úgy tűnik — nem volt mindenben alkalmas arra, hogy kifejezze Pilinszky János művészi léttapasztalatában és alkotói gyakorlatában gyökerező ember-, világ- és istenképét. A költő ugyanis az ember alapvető nembeli sajátságai közé az értelem és az akarat mellé a képzeletet is felvette — de ezt is a bűn által lefokozott állapotban: „Bűnbeesésünkkel, úgy vélem, nemcsak értelmünk homályosult el, nemcsak akaratunk vált hajlamossá a rosszra, de képzeletünk is bűnbeesett."[5] A képzelettel történtek következménye pedig nemcsak az, hogy az ember távolabb került az isteni tökéletességtől, hanem az is, hogy maga a világ is szegényebb lett. Pilinszky ugyanis azon a véleményen van, hogy

[1] Schütz Antal: *Katholikus hittan középfokú iskolák számára*. SZIT, Budapest, 1929, 38., 39.
[2] Schütz A.: *Dogmatika. A katholikus hitigazságok rendszere*. 1. köt. SZIT, Budapest, [1922] 330.
[3] Schütz: *Katholikus hittan...* 14.
[4] Schütz: *Dogmatika* 356.
[5] *A „teremtő képzelet" sorsa korunkban*. In: *Pilinszky János összegyűjtött művei. Versek*. Osiris–Századvég, Budapest, 1995. (Továbbiakban: Versek) 78.
[6] Uo. Vö. *Pilinszky János összegyűjtött művei. Szépprózа*. Századvég, Budapest, 1993. (Továbbiakban: Szépprózа) 157.
[7] Vö. *A „teremtő képzelet" sorsa korunkban*. In: Versek 77–78.
[8] I. m. 78.
[9] *Beszélgetések Sheryl Suttonnal*. In: Szépprózа 157.
[10] *A kétféle közhelyről*. In: *Pilinszky János össze-*

a teremtés nem fejeződött be az idők kezdetén, hiszen Isten az emberekre is számított benne: „a végső kiteljesítés (...) eleve és eredendően képzeletünkre volt bízva".[6]

A bűnbeesés megzavarta Isten és az ember teremtő együttműködését. Amennyire Pilinszky utalásaiból meg lehet állapítani, a képzelet feladata soha nem az volt, és ma sem az volna, hogy új dolgokat hozzon létre, vagy hogy ilyenek létrehozásához Isten mintegy eszközül használhassa, hanem az, hogy az egyébként is létező dolgoknak egyfajta realitást adjon. A teremtés ilyen értelemben vett beteljesítését szellemi természetűnek kell gondolni,[7] valami olyan többlet hozzáadásának, amely a dolgok fizikai szintjén mit sem változtatva egy másik minőséget kölcsönöz azoknak. A képzelet hozzájárulása nélkül a világ „a puszta exisztálás irrealitásának"[8] állapotában, a tények[9] szintjén létezik, nem pedig a realitás, a valóság formájában. A tények Pilinszky szemében a valóságnak valamiképpen korlátozott, redukált formái, puszta vetületei — mintha egy dimenzió hiányozna belőlük a valóság teljességéhez képest. Ehhez a gondolathoz kapcsolódik a Pilinszky által újra és újra Rilkének tulajdonított mondat: „Rettenetes, hogy a tényektől sose tudhatjuk meg a valóságot."[10]

A bűnbeeséssel az ember Istentől kapott képességei csorbát szenvedtek, így alakult ki az a „rettenetes" szituáció, hogy a tények eltakarják előlünk a valóságot, sőt még önnön valóságukat is. Nem az történt, hogy teljesen elvesztettük a képzeletet, amely arra lett volna hivatott, hogy a teremtés munkáját folytatva a világ dolgait a maguk teljességébe emelje, hanem pusztán annyi, hogy ez a képességünk is meggyengült. Ám Pilinszky szerint ahogyan (Isten kegyelméből) a rosszra hajló akarat is képes arra, hogy teljesítse Isten parancsait, vagy ahogyan (a Szentlélek vezetésével) az elhomályosult értelem is felismerheti Isten gondolatait, ugyanúgy a meggyengült képzelet is „üggyel-bajjal ugyan, de mégis" képes arra, hogy helyreállítsa a világ realitását. Ehhez azonban az isteni együttműködés mellett „képzeletünk unos-untalan munkájára"[11] van szükség, mintegy analógiájaként annak, hogy a Paradicsomból kiűzetett ember „arca verejtékével" eszi a kenyerét (Ter 3,19).

Pilinszky elmélete a bűnbeesett képzeletről éppúgy az etiológia egyik fajtája, mint a Biblia beszámolója a Paradicsomból való kiűzetésről. Az etiológia egy „olyan korábbi történés megjelölése, amely oka valamilyen, az ember létszférájában tapasztalt állapotnak vagy eseménynek".[12] Ahogyan a bibliai szerző a bűnnel és bajjal teli világ megértéséhez azt mondja el, mi mindennek kellett történnie valaha ahhoz, hogy a dolgok most úgy legyenek, ahogyan ténylegesen vannak, Pilinszky is saját esztétikai tapasztalatához, alkotás közben nyert felismeréseihez vagy mások művészi hitvallásaihoz keres olyan értelmezési keretet, amelyből ezek képszerűen és a vallásos világlátáshoz hűen ma-

*gyűjtött művei. Tanulmányok, esszék, cikkek II.* Századvég, Budapest, 1993. (Továbbiakban: TEC II.) 120.; *Vallomás és dokumentum.* In: TEC II. 138.

[11] *Beszélgetések Sheryl Suttonnal.* In: Szépprózа 157.

[12] Karl Rahner – Herbert Vorgrimler: *Teológiai kisszótár.* SZIT, Budapest, 1980, 194.

[13] Vö. Versek 78.; TEC II. 170.

[14] *A „teremtő képzelet" sorsa korunkban.* In: Versek 78.

[15] Ezzel a megkülönböztetéssel Pilinszky nemcsak költőtársaitól távolodik el, hanem a képzeletet mindenestül elutasító Simone Weiltől is. Weil szerint ugyanis a „képzelet folyton azon munkálkodik, hogy betömjön minden repedést, amelyen átszivároghatna a kegyelem". (Simone Weil: *Jegyzetfüzet II.* (Ford. Bárdos L. és Jelenits I.) [Budapest], Új Mandátum, [1994], 16.) A képzelet tehát az az eszköz, amelyet az ember önmaga és Isten közé helyez, hogy megvédhesse magát az ő szeretetétől. Ezért vonja le a következtetést: „Ami bennünk Sátántól származik, az a képzelet." (Weil: *Jegyzetfüzet II.* 37.)

gyarázhatók. Az értelmezésre szoruló jelenség pedig az, hogy a művészetben, vagy legalábbis egyes kiemelkedő alkotások esetében, az emberi képzelet teljesítménye olyannyira felülmúlja a képzelet köznapi használatát, hogy hajlamosak vagyunk akár két *különböző* képességről beszélni.

Pilinszky úgy látta, hogy Baudelaire és Eliot éppen ezt tette, amikor megkülönböztette egymástól a fantáziát és a képzeletet.[13] Ám miután a „teremtő képzelet" sorsáról szóló írásában felidézi a baudelaire-i megkülönböztetést, nyomban szembe is helyezkedik azzal. Amit Baudelaire még két egymástól függetlenül, sőt más-más közegben működő képességnek lát, abból Pilinszkynél egyazon képesség két különböző használata lesz. Ráadásul a fantázia és a képzelet nála nem irányultságát, intenzitását vagy „anyagát" tekintve különbözik egymástól, hanem morális szempontból, mégpedig egy olyan morál szempontjából, amelynek alapja az Istenhez való hűség vagy hűtlenség kérdése. Pilinszky a fantáziát a bűnbeesés nyomait magán viselő, eltévelyedett képzelettel azonosítja: „a fantázia a képzelet bocsánatos bűne, örök gyermekbetegsége".[14] Az „egészséges" képzelet viszont hűséges és „odaadó".[15] A költő nem mondja ki, hogy kinek szól ez az odaadás, de a kontextusból ez is világos, hiszen amikor a képzelet nem tér el igazi rendeltetésétől, akkor az *isteni* teremtésben kap szerepet. A „teremtő képzelet" tevékenysége azonban alapvetően különbözik Isten teremtésétől, amely abszolút szabad, és oka, valamint energiaforrása Isten bensőjében rejlik. Pilinszky ezt a különbséget úgy érzékelteti, hogy az emberi képzelet teljesítményét „passzív teremtésnek" nevezi. Azért passzív ez a teremtés, mert elve az odaadás, az engedelmesség. Ám csak annyiban passzív, amennyiben egy szorgalmasan dolgozó asszisztens passzívnak mondható. A teremtő képzelet feladata nem a kezdeményezés, még kevésbé az autonóm építkezés, hanem szüntelenül alá kel rendelnie magát az isteni iniciatívának, sőt isteni vezetés nélkül egyáltalán nem is teremthetne.

A költő természetesen nem az emberi képességek átfogó teológiáját kívánja létrehozni, hanem magyarázatot próbál adni a művészettel kapcsolatos alkotói és befogadói tapasztalataira, vagyis arra, hogy a művészet — legalábbis csúcsteljesítményeiben — a szó szoros értelemben teremtés, mert valami olyasmit hoz létre, ami addig nem létezett.[16] Ez az alapélmény a keresztény teremtéstannal, a bűnbeesésről szóló bibliai elbeszélés teológiai interpretációival és a képzeletnek a művészetben betöltött nyilvánvaló szerepével szembesítve egy olyan koncepció keretében volt számára feldolgozható, amelyben a művészet nem más, mint a bűnön felülemelkedő képzeletnek az isteni teremtésben való részesedése. Ám mivel az ember életében a képzelet működésének nem a művészet az egyetlen területe, Pilinszky nem állíthatja, hogy a művészet volna az egyetlen lehetőség az

Talán a Weillel való nyílt konfrontációt elkerülendő adja vissza Pilinszky ugyanezt a mondatot a „képzelgés" szóval. „Az, ami bennünk a sátáni eredetű: az a képzelgésünk." (Simone Weil: *Kegyelem és nehézkedés.* In: S. W.: *Kegyelem és nehézkedés. Pilinszky János fordításai.* Vigilia, Budapest, 1994, 59–119.; 105.) Ez az eljárás tudatos lehetett, hiszen az előző mondatot ő is a „képzelet" szóval fordította — igaz, itt is enyhébb megfogalmazást választott: Pilinszky megoldásában a képzelet csak *potenciálisan* rossz. „A képzelet állandóan kész arra, hogy minden rést, amit a kegyelem üt, azonnal betömjön." (S. W.: *Kegyelem és nehézkedés* 113.) Vö. „A képzelet ellentéte a képzelgésnek, akár a megtestesülés a testiségnek." (*Beszélgetések Sheryl Suttonnal.* In: Szépprózа 170.)

[16] Vö. TEC II. 170.

[17] Vö. Szépprózа 170.

[18] *A „teremtő képzelet" sorsa korunkban.* In: Versek 78.

[19] DS 3008. In: Fila Béla – Jug Lászó (szerk.): *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai.* Örökmécs, Kisternye – Budapest, 1997, 530.

[20] *Egy lírikus naplójából.*

együtt-teremtésre,[17] azt viszont igen, hogy minden igazi művészet az engedelmessé vált képzelet teremtő tevékenységeként fogható fel.

Ahogyan a bűnbeesett ember más meggyengült képességeinek is van a lehetőségekhez képest helyes és helytelen használata, ahogyan az akarat egyaránt engedhet bűnös és üdvös kívánságoknak, ahogyan az értelem támaszkodhat mind isteni, mind démoni sugallatokra, úgy a képzelet is mindig válaszúton áll, hogy milyen vonzásoknak, törvényeknek engedelmeskedjék. És ahogyan a szubjektum megtérése a másik két alapképesség használatát is új irányba terelheti, úgy a képzelet is mintegy megváltódhat. Abban sincsen különbség a többi képességhez képest, hogy ennek mi a feltétele. Pilinszky szerint ugyanis „a képzelet csak a föltétlen engedelmesség árán *találhat haza*".[18] Tökéletesen megfelel ez annak a klasszikus teológiai elképzelésnek, hogy a teremtett *értelemnek* alá kell vetnie magát a teremtetlen igazságnak, az *akaratnak* pedig az isteni parancsokat kell követnie. Az I. Vatikáni zsinat, amelynek teológiája a költő hitbeli nevelésének alaptendenciáit meghatározta, ezt így foglalta össze: „Istennek elménk és akaratunk föltétlen hívő hódolatával tartozunk."[19] Az ember morális minőségét az szabja meg, mennyire engedelmes, mennyire igazítja életét Isten szándékainak megfelelően. Pilinszky, aki az értelem és az akarat mellé egy harmadik alapképességet is felvett, logikusan egészíti ki a zsinat alapelvét azzal, hogy a tökéletességhez „a képzelet odaadása" is elengedhetetlen. Ha tehát létezik morál, amely a felismert jóra való hatékony törekvésben nyilvánul meg, akkor léteznie kell olyan morálnak is, amely a képzelet ilyen vagy olyan használatában áll. Ezen analógia logikája pedig azt diktálja, hogy morális képzeletnek az engedelmes, az odaadó képzeletet nevezzük. A keresztény ember mindig is tudatában volt annak, hogy mindaz a jó, amire valaki képes, Isten kegyelmi adománya. Amikor Isten kedvéért fölébe emelkedik természetes meghatározottságainak, és mintegy transzcendálja önmagát, ezt nem csak a saját erejéből teszi. Ennek megfelelően az engedelmes képzelet sem létezhet másképp, mint Isten ajándékaként. Így újabb szempontot nyerünk annak megértéséhez, miért nevezheti Pilinszky az engedelmes képzelet munkáját *passzív* teremtésnek. Anélkül, hogy kisebbíteni kellene a szubjektum erőfeszítéseinek jelentőségét, a képzelet teremtő munkájában a kegyelemé, az „ingyenes indításé",[20] a keresztény módra felfogott ihleté[21] a döntő szerep.[22]

Bár a képzelet nem csak a művészetben hatékony, a művészet Pilinszky alaptapasztalata szerint olyan teremtésként fogható fel, amelyben a képzelet engedelmes. Mivel pedig a keresztény szemlélet szerint a moralitás végső elemzésben Istennek való engedelmességként értelmezhető, Pilinszky joggal mondja, hogy „a művészet a *képzelet morálja*".[23] Akkor születnek nagy művek,

(1970) In: TEC II. 170.

[21]Pilinszky ihletfelfogásáról talán a következő Bachról szóló idézet tanúskodik a legjobban: „Ihletére fülelt, betűről betűre. Minden szava engedelmesség, mégse automatizmus; hisz épp nem ösztöneit követte szolgaian, hanem mindig mögéjük fülelt. Épp ösztönei mögött jutott el az elíziumi mezőkre. S itt érte az engedelmesség meglepő jutalma. (...) Igen, Bach éppoly jó vezetőnk lehet a lelki életben, mint akár Kempis Tamás." *Aki csak füllel hallgatja.* In: *Pilinszky János összegyűjtött művei. Tanulmányok, esszék, cikkek I.* Századvég, Budapest, 1993, 381. Látható, hogy Pilinszky esztétikájában az ihlet nem művészi ösztön, hanem *az engedelmes képzelet fölülről jövő ajándéka.* Az ösztön ugyanis mélyen beleágyazódik a bűnbeesésben megromlott emberi természetbe. Ezzel szemben a képzelet eleve az egyike annak a három tulajdonságnak, amely az emberben a legistenibb, és ezért a legalkalmasabb arra, hogy részt vegyen az isteni teremtésben. A művészet Isten és az ember közös műve, amelyben az embernek nem is annyira a műalkotást, hanem az engedelmességet *kell*

megvalósítani akarnia.

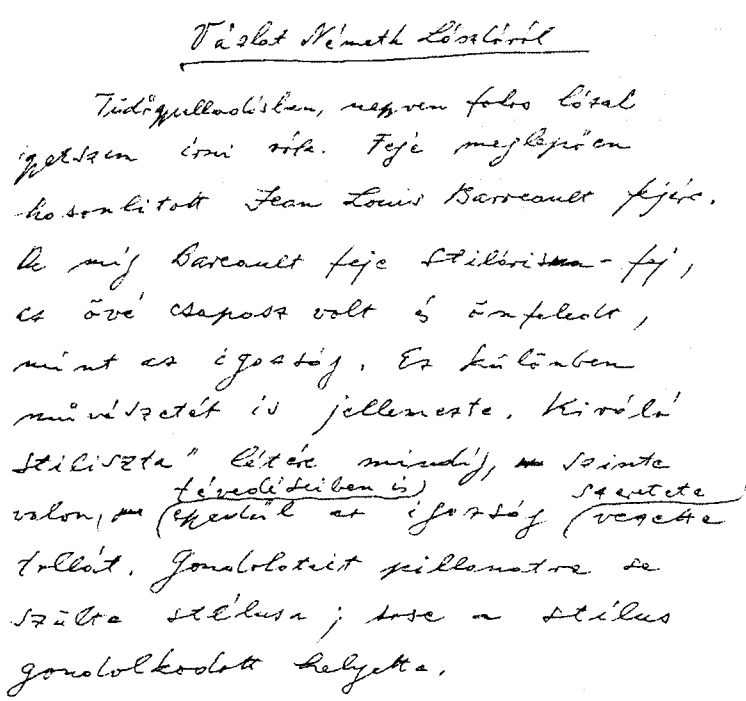
[22]Vö. „Az előző kor keresztény irodalma a kegyelemről írt. Nekünk kegyelemből lehet csak írnunk. Egyedül Isten irgalmából. Különben el kell hallgatnunk." *Pilinszky János összegyűjtött művei. Naplók, töredékek.* Osiris, Budapest, 1995, 20.

[23]*A „teremtő képzelet" sorsa korunkban.* In: Versek 78.

[24]Uo.

[25]*Egy lírikus naplójából.* (1970) In: TEC II. 170.

amikor az ember tökéletesen alárendeli magát ihletének. Képzeletének lehetőségei ilyenkor megsokszorozódnak. A pusztán saját erejére támaszkodó képzelet (vagyis a fantázia) ötletszerű kombinációkat hoz létre a világ dolgaiból és viszonyaiból. Ami tevékenysége nyomán létrejön, arra egyfajta súlytalanság jellemző, és ez azért van így, mert a valóság felszíni szféráját érintve a dolgokhoz nem tesz hozzá semmit, nem ajándékozza meg őket a realitás magasabb fokozatával, nem teljesíti be őket. Az a többlet ugyanis, amire ehhez szükség volna, nem áll az ember rendelkezésére. Ezért mondja Pilinszky, hogy „művészi teremtés a szó szoros értelmében nincsen".[24] A legtöbb, amire egy művész képes lehet, az az, hogy „co-kreatív"[25] legyen. Az isteni teremtésbe való bekapcsolódás azonban azoknak az iniciatíváknak, céloknak és szabályoknak — mondhatni módszereknek — az elfogadását követeli, amelyeknek a forrása maga az Isten. A művészi alkotás az ember oldaláról nézve tehát a képzelet engedelmessége (passzivitás), Isten oldaláról nézve viszont tiszta kegyelem (aktivitás).


Vázlat Németh Lászlóról

Tüdőgyulladásban, negyven fokos lázzal
ágyban ért róla. Fejé megképzően
hasonlított Jean Louis Barrault fejére.
De míg Barrault feje stilizált-fej,
az övé csapott volt és önfeledt,
mint az igazi. Ez különben
művészetét is jellemezte. Kitörő
„stilisztája" életére mindig, sőt szinte
valóra (tévedéseiben is) keresték az igazit vegyétve
tőlük. Gondolatait szellemesre de
szűkre stilusa; tőse a stílus
gondolkodott helyett.

Pilinszky János: *Vázlat Németh Lászlóról* (1976, részlet)

# *Vázlat Németh Lászlóról*

PILINSZKY JÁNOS

A kiadatlan cikket 1976 áprilisában, Németh Lászlóné felkérésére írta a költő, Szigligeten. A levélrészletek címzettje Baitz Mária (1894–1982), Pilinszky anyai nagynénje, keresztanyja. — A dokumentumokat a költő unokahúga, Kovács Erika jóvoltából közöljük. A levelek teljes terjedelmükben az Osiris Kiadónál a közeljövőben megjelenő, *Mindenből költészet lesz és csend* című kötetben lesznek olvashatók. *(H. Z.)*

Tüdőgyulladásban, negyven fokos lázzal igyekszem írni róla. Feje meglepően hasonlított Jean-Louis Barrault fejére. De míg Barrault feje stiláris fej, az övé csupasz volt és önfeledt, mint az igazság. Ez különben művészetét is jellemezte. Kiváló „stiliszta" létére mindig, szinte vakon, tévedéseiben is egyedül az igazság szeretete vezette tollát. Gondolatait pillanatra se szülte stílusa; sose a stílus gondolkodott helyette.

Ha Németh László tiszta tekintetére gondolok, Homérosz vaksága jut eszembe. Ha betegségem engedné, talán volna is erőm kifejteni, hogy miért? Homérosz vaksága, ha legenda is, igaz. Mivel az igazság „megvakít", még akkor is, ha parancsára, követelésére önkezével böki ki valaki a szemét, mint Oidipusz király. Németh ragyogó, gyermekesen tárgyilagos tekintete számomra nem volt kevésbé megrendítőbb Oidipusz tragikusan kibökött véres szemeinél, vagy Homérosz *vak elevetudásánál.*

Pedig „nőies" természete, stilárisan szép vonásai másra szánták. Kívülről. Titka, legrejtettebb rugója belül, idegeiben munkálkodott.

Nem tudom miért, de nagyon vonzódott hozzám. Halálbiztos diagnosztaként pillanatokon belül fölismerhette bennem a pszichopathia minden pokoli kísértését, s azt, hogy foggal-körömmel védekeztem sok minden ellen, amiből mások divatot és kosztümöket fabrikáltak. Talán az ő belső drámája is ez volt?

Évekkel az egzisztencialisták előtt megírta az első egzisztencialista regényt, a világirodalom egyik legjobb regényét, az Iszonyt. Tizenhét éves lehettem, mikor első könyveit elolvastam. Tehetsége „megvakított", elbűvölt és kétségbe ejtett. Hogyan, hát én nem vagyok magyar?

Mikor első dideregő kis kötetem megjelent, nem küldtem neki; nem tudtam volna elviselni elutasítását. Hetek múlva egy fiatalember keresett fel: Németh Lászlónak valahol kezébe került kötetem, s szeretné, ha ajándékoznék neki egyet. A boldogságtól remegve dedikáltam neki keserves fiatalságom első dokumentumát, a „Trapéz és korlát"-ot.

Első találkozásunkkor minden bevezető nélkül a szerelem szókimondásával kezdtem. Önöződtünk. Szinte goromba voltam. „Én Önt végtelenül tisztelem, de nem minden elvével értek egyet."

Másnap bevitt az osztályába és *magyar órát tartott* a „költészetemből".

[Ötvenegyben meghívott nyaralni Hódmezővásárhelyre. Elvileg sok mindenen vitatkoztunk. De *egyek* voltunk, hasonlóak, s jeltelenül, szemérmesen, apa-fiú módjára azonosak. Magánéletről sose beszélgettem vele. Akkoriban külön élt a családjától, volt ideje rám a nyári iskolai szünetben. Emlékszem, már első nap ki akart vinni a strandra. De én — anélkül, hogy meg mertem volna mondani az igazi okát, hevesen ellenálltam. Nem, nem szeretek strandra járni — holott egyedül negyvennyolc kilóm zavart volna a nyilvánosság előtt.[1]

Beadott hát a helyi költőkhöz. Az ötödik csésze feketénél tartottunk, amikor kopogott, szatyorral a kezében. „János, a strand előtt még ki kell mennem a piacra. Itt a kulcs, ha elfáradnál."

Mikor elment, mindenki „finoman" nevetett. „Ez a Laci — hajtogatták — olyan, mint egy nő."

Ebédre korsó sört hozatott, s még meg is sétáltatott a rekkenő hőségben, gondolván, hogy fölerősít vele. Lángolt a nap. Gondolom, őt is elkábította a sör és a bécsi szelet. Már vagy tíz perce hallgattunk, amikor — mivel semmi egyéb nem jutott eszembe — visszamondtam neki a délelőtti történetet.

Ami erre következett, azt sose fogom elfelejteni. Szája sarka egyszerre lett derűs és kesernyés: „Igen, havonta egyszer együtt vacsorázom velük. Mindenki a legkülönbözőbb nőügyeivel henceg, és senki se hiszi el, hogy nekem senkim sincsen." Emlékszem a lépteire, a pillanatnyi szünetre, majd az újabb mosolyára: „Pedig így igaz. Senkim sincsen. Ha nagyon feszült vagyok, legfeljebb könnyítek magamon."

Mit volt erre felelnem? A megrendültségtől némán *valójában* akkor éreztem meg először, hogy egy Tolsztoj-méretű ember mellett lépkedek.

Kár, hogy nálunk csak a jóízű malacságok, az exhibicionizmus vagy a hipokrízis, de főként a pszeudo, menteszabású morál nyomdaképes.

Én mindenesetre igyekeztem róla egy nagy íróhoz méltó őszinteséggel vallani, ha a láz hevenyészett fogalmazásában is.]

Nagyon szeretett. Nagyon szerettem.

[1] Vö. Németh László: *Az utolsó vásárhelyi év.* In: *Homályból homályba.* Magvető – Szépirodalmi, Budapest, 1977, 158–162.

**Levélfogalmazvány Németh Lászlónénak**

*Drága Ella, íme hitvány kis vázlatom, de Róla én nem tudok föladatszerűen, nemzeti kampányszerűen írni. Majd... és mindig. A kényes részt [ ] zárójelbe tettem. Ha mégis közölnék — segítene legalább valamit megsejtetni hétköznapjaiból, abból, amitől életműve valóban tolsztoji, ágostoni, egyszóval az volt, ami. Gyónás, világirodalom. S amennyiben provinciális, hát úgy, mint az evangélium.*

*Szeretettel:*

János

*Ui: Én nem tudom retusálni azt, akit értettem és csodáltam.*

# „...a befejezés misztériumát élem"

PILINSZKY JÁNOS

**Székesfehérvár, 1976. november eleje**

Mostanában sokszor jut eszembe a „Halak a hálóban" című versem. Milyen pontos diagnózisa ez az életünknek! Ezért hát — ha egy mód van rá — ne bántsuk egymást! A béke a legtöbb, amit elérhetünk.

Máskülönben minden zűrzavaros és kiszámíthatatlan. De miután se a siker, se a pénz nem érdekel már, számomra egyedül a munka és az imádság fontos.

És különös: *a papíron és az imában* minden békésen összefér, ami az életben csupa békétlen zűrzavar. Ezért nem tudok valójában az életben különbségeket tenni, egyes személyeket elfogadni, másokat eleve kirekeszteni. Hiszen azon a tisztáson, ami az írás és az ima: tökéletesen békében alszik egymás mellett a bárány és az oroszlán! És épp hogy ez nem álmodozás. Így volt a paradicsomban és így lesz az abban a hazában is, amit Isten megígért és amiről biztosan csak két dolgot tudunk. Azt, hogy *egyek* leszünk benne, s azt, hogy ott az utolsókból lesznek az elsők.

Azt viszont, hogy a földi életben hogyan alakulnak a dolgok: beláthatatlan és befolyásolhatatlan. Eseményei elől nincs kitérőnk, s akár az írásnál, egyedül az fontos, *hogyan dolgozzuk föl* magunkban. Ezért mondta Simone Weil, hogy sose szabad ezt vagy azt kérnünk, hanem azt, hogy *ami jön* erényeink, bűneink, a világ, mások részéről, azt tudjuk elviselni. Lehet, hogy te nem ilyennek látsz. Lehet, hogy nem is vagyok ilyen. Lehet, hogy önző, kicsinyes, perlekedő és igazságtalan vagyok. Ez is lehet. De épp ezért az *ítélet egyedül Istené*. És ez így jó. Ezért jó és igazságos, hogy végső soron egyedül ő, a legyilkolt szelídség ítélkezhet. És ezért lehetséges az is, hogy Ady vagy Verlaine írhatta meg a század legszebb Isten verseit? Miért? Ki tudja ezeket a misztikus utakat végig nyomozni, térképszerűen átlátni? Egyedül Jézus, aki egész életében botrány volt a világ szemében, akit istenkáromlással vádoltak, s hogy együtt mulatozik a részegesekkel és a paráznákkal.

[1]Kovács Barnabásné, szül. Pilinszky Erika (1919–1975), a költő nővére.

Ezért kell egyedül befele figyelnünk, arra a végső csendre, ami vár ránk, s akkor tehetünk bármit és érhet bennünket bármi, végül mindenből költészet lesz és csend lesz. Minden külső zajongásból csend lesz, ezt szerettem volna szegény Erikával[1] is elfogadtatni. Közben még a legnagyobb jóakarattal is megsebezzük egymást, mint az egymás hegyén-hátán vergődő halak. Ez rettenetes. Mégis hiszem, hogy nem az utolsó szó, s hogy az a

végső csönd, egység és béke, már ma itt él bennünk, részesei vagyunk, anélkül, hogy tudnánk, kik is a választottak.

Ez a nézet egész életemen végig kísért. Sokszor vitt jó útra és sokszor vitt bűnbe. Mégis úgy érzem, maga az elv helyes volt. Különben miért figyelnének rám a fiatalok? Ami közelről tévesnek hat bennem, messziről talán világosnak. Nem tudom. De ha Mozartot névtelenül az árokba dobták, ha ez *lehetséges* volt, akkor békét, szeretetet, igazságot egyedül Istenben lehet remélnünk [...]

**Velem, 1979. márc. 29.**

Sokat olvasok. Egyenlőre Weilt és Platónt. Minden kegyelem. Nincs jó és rossz ember — ez az osztályozás nem egyéb, mint a társadalom önvédelme. Gyümölcse: Elnyomatás vagy szabadosság, ha önvigasztalásból — utólag — szépnek, jónak, áldozatosnak mondjuk is. Ami jó, egyedül kegyelem és tökéletesen ingyenes — ettől „valami más".

Nagyon nagy „ingyenességre" van még szükségem, hogy igazságos lehessek abban, amit még írnom és tennem kell, hogy végül kiérdemelhessem a csendet.

**Pb.: Velem, 1979. április 2.**

Fontos, hogy szeressük és elfogadjuk egymást. A bennünk működő nehézkedési erő ellen *mi* nem tehetünk egyebet. Ha mégis teszünk valami jót, az tökéletesen ingyenes és nem a mi érdemünk. Ez egyre világosabb. Imádkozz értem, hogy ne éljek hiába — nem az emberek szemében persze, hanem...

Édeseim, imádkozzatok értem, nagyon nagy szükségem van rá. Imádkozzatok — ne ezért vagy azért — egyedül azért, hogy „elképzeléseink" helyett egyedül Isten akarata teljesedjék, még akkor is, ha az kívülről nézve bajt hozna ránk. Ennél tovább nem tudok se szeretni, se gondolkodni.

**Pb.: Velem, 1979. április 11.**

A *létezés* kockázata nélkül az „élet" pontosan működő húsdaráló csupán, amiből nem következhet egyenesen a halál — szépség — öröm elválaszthatatlan bizonyossága. Ha sikerülne a szív kockázatának, ennek az egyetlen létezésnek a centrumát megragadnom, ami messze meghaladja az élet jó-rossz, de lényege szerint gépies semmit-mondását...

Imádkozzunk egymásért. Hogy *szentek* lehessünk, mint Van Gogh, mint az alkoholtól és vérbajtól szétrágott Schubert, mint az árokba hajított Mozart... Barthot olvasva értettem meg, hogy vannak profán és vallásos emberek. De mindkettő kiszorítja a szentet. A vallás: erkölcsi és társadalmi jelenség. A szentség kényszerzubbonya. Ez egyszerre magyarázza az Orleani[!] Szűz és Mozart szentségét az egyházban és a világban. Az egyiket el-

égették, a másikat mésszel leöntve bekaparták. De ez így van jól. Hála... Ki fogta Mozart és Schubert kezét? Ezért nem ismerhették a „szemrehányás" fogalmát se. Hálásak voltak és boldogok, máglyán, árokba vetve, szétrágva az alkoholtól. Igaz, megvetették őket, mert semmijük se volt, ahogy a módos paraszt az árokban alvó falubolondját joggal veti meg, hiszen a módos megfosztotta magát az örökös örömtől és annak Gazdájától. Joggal veti meg, mert ő szépen fog meghalni és nem saját és minden létező Rekviemjének írása közben, mint az a szerencsejátékos Mozart, vagy pláne az a Jézus, akinél még Barabást is joggal tarthatták „különbnek" és érdemesebbnek, erkölcsösebbnek, „közülünk valóbbnak"!

Édeseim! Hosszabban írok, mert már elkapott az írásnak az a „megismerő" láza, amikor valakinek egyetlen pillantásának emlékétől lényének „titka" villámütésképp megszáll. Nem a kis *tényei*, hanem lényének *gravitációja*, mely mindenkiben *szent* (még a „módos kispolgárokban" is). Igaz nem tudják, *senki se tudhat erről*. Ezért mondhatjuk valakiről azt vagy ezt... *mert a lényegét szükségszerűen egyedül Isten láthatja*. Ha nem így lenne, nem tengődnénk valamennyien Auschwitz nagyon is *közeli* árnyékában. Drágáim, írjatok, és öleljetek át. Mindent köszönök [...]

**Velem, 1979. július 24.**

Szívem mélyén öt-hat dologra „redukálódtam", s a „világ" még így is épp elég kusza (kívül-belül) — mint mindenkié. Napi erőfeszítés az igazságról *leválasztani* az *én igazamat*. Lényegében mindkettőről azt érezzük „hogy ez az igazság". Az egyetlen kivétel talán, hogy az én igazam mindig *kritikus igazság*, az igazság viszont nem ismeri soha semmi körülmények közt a kardot. „Ha valaki megüti jobb arcodat, tartsd oda a másik felét is" — ez a mondat *biztosan* Jézusé. Ne ítélj és szeresd ellenségedet — ezt a két mondatot egyedül indulatosan lehet kiforgatni.

[2]Az *Önéletrajzaim* című regénytervére utal Pilinszky; az említett fejezet nem készült el.

Félek az ötödik fejezettől.[2] El kell jutnom Hitler éjszakájának magvába. Mert a részvétnek is egyetemesnek kell lennie. Jézus *mindannyiunkért* szenvedett. Mit jelent ez? Hogy megtestesülése és kereszthalála akkor is bekövetkezett volna, ha csupa „szent" élne a földön. A szentség ugyanis nem azt jelenti, hogy én jó vagyok. „Minden kegyelem". A legrosszabb ember se más, mint saját bűneim tükörképe. Ez a hit és az egység legfőbb titka.

**Velem, 1979. július 26.**

[...] egész esendő életem egyetlen gyónás volt *a papíron*. Írásaimnak szinte ez az egyetlen „értéke". Sose vádoltam, sose szóltam meg senkit. Ezért vallom hívőnek magamat. Földi szinten még a szerető szívek is szükségszerűen megosztottak, de azon a bizonyos metafizikai szinten, mely Jézus óta egyetlen vigaszunk: mindenki és minden *egy*. Jézus gyűlölte a bűnt és szerette a bűnöst,

egyetlen embert se rekesztett ki szívéből. Aki csak egy valakit kirekeszt — Jézus óta — mindenkit kirekeszt, senkit se szeret.

Drámánk, hogy egyenlőre a földön élünk: a tökéletes egység és a tökéletes megosztottság közt hányódva („Halak a hálóban").

[3]Vö. *Beszélgetések Sheryl Suttonnal.* Szépirodalmi, Budapest, 1977. — Első fejezet.

Sheryl könyvemben *megnevezve* édesapám öléről azt írtam, hogy eltört valamit bennem, s még ma is álmodom róla, csurom vizesen ébredve. Ez azonban egy morzsányit se változtat iránta való mélyülő szeretetemen.[3]

**Pb.: Velem, 1979. szeptember 11.**

Földi utunk nem egyéb, mint keresztről-keresztre vándorlás, ellentmondásból-ellentmondásba. Ezt nagyon kellene tudnunk, hogy az ecetes spongya ízében fölismerjük a kevéske alapanyagot, a kortynyi vizet. Ez persze egy szent és egy bűnöző számára egyként nehéz, sőt lehetetlen. Ugyanekkor ez hozza a világot közös nevezőre Isten szemében.

**Velem, 1979. szeptember 18.**

Szívemben él valami névtelen, Schubert-féle fájdalom. Ősz van mindenképpen. Ugyanakkor áll bennem az idő, s a legrejtettebb mozzanatok számára épp úgy van helyem, mint azelőtt a „nagy események" számára. És ez nagyon jó. Úgy érzem, ha minél inkább úgy élek, hogy nincs mit elveszítenem, a „dolgok" maguktól meglátogatnak. Schubertnek végül már ágya se volt: hát könnyedén hazatalálhatott az egyedül létező hazába. Ekkor már, ahogy Zoli[4] mondta, már nem komponált többé, csak *leírta*, amit érzett. A tékozló fiú szíve ezért lehetett gazdagabb bátyjáénál, s méltóbb az atyai szeretetre. „Az én szivem sokat csatangolt", írta József Attila. Egy búzakereskedő pillantása naívista szemben a búzamezőkkel, megvakítja és becsapja a zsebében őrzött harminc arany. A búzamezőt Jézus és Van Gogh látta a maga egyedül szép realitásában. De ettől még messze vagyok...

[4]Kocsis Zoltán

**Velem, 1979. december 4.**

Giesekinget hallgatok, Mozartot játszik... Itt rengeteget tűnődöm. S igyekszem mindent úgy nézni, látni és elfogadni *ahogy van*. Kinek jutna [eszébe] megváltoztatni a csillagok pályáját, a szép ábrákat, amiket Isten és a „véletlen" kifürkészhetetlenül kirak évmilliárdok óta? „Glasperlen Spiel"[5]— úgy kell őket elfogadnunk, ahogy vannak: egyedül akkor szépek, békések és tökéletesek: *egyedül akkor vannak a helyükön*. A művészet és [a] valódi filozófia egyetlen szépsége, jósága és realizmusa: hogy úgy teremt újat, hogy hozzá se ér semmihez, *szentesíti* csupán a csillagok állását, a liliomok formáját, a csecsemők és füvek láthatatlan növekedését, a szelek szép vonulását, egy arc arányait és finom eltéréseit. Az igazi rend *érinthetetlen;* mint Mozart billentése és „vonalvezetése". Az igazi rend érintetlen és érinthetetlen. Túl van minden „elhelyezé-

[5]Üveggyöngyjáték

sen és nézeten". És mégis: *lemásolhatatlan. Az, mivel kifürkészhetetlen.* Olyan rend, mely messze túl csap a mi rendről alkotott fogalmunkon. A mi rendfogalmunk: az örök zűrzavar szülőanyja. Bevezetett és intézményesített rend a miénk. A háborúk és vallásháborúk szülője, mely csak a halálban és temetőben ismer békét. Isten rendje, vagy egyszerűen a csillagoké: nem csak rend, a mi fogalmunk szerinti rend, hanem kifürkészhetetlen, vagyis örökösen teremtő titok is *elsősorban.* Tulajdonképp nem is rend: szépség és tökéletesség, sérthetetlen evidencia a neve. Mozart mindenhez és mindenkihez így viszonyult. Azzal, hogy csillagként mindent érintetlenül hagyott: a kifürkészhetetlent csalta elő. Hogy pórul járt, hogy rosszul végezte? Mindenki pórul jár. Barabás, Pilátus, a tömeg, Krisztus, Nixon és Mozart, mindenki. Jézus tetanusz-halála után tulajdonképp nem is értem mit akar a keresztény Európa ezzel a mondattal? Mozart tudta, hogy halandó, s egy pillanatra se hitte, hogy ezt megúszhatja. Ez volt „billentésének" egyik titka, derűjének forrása. Egyedül ezért érdemes élni, s egyedül erre törekedni. Imádkozzatok értem, hogy én is úgy „billenthessek", hogy mindent és mindenkit a maga megszentelt „helyén" csillag pozíciójában hagyjak, ha ő maga el is akarna mozdulni.

**Székesfehérvár, 1980. október 29.**

Életem: írás és zene. A napok parttalan zavartalanságban olvadnak egybe. [...]

Ingridtől[6] szép és megnyugtató leveleket kapok. Annyi tékozló bolyongás után eljutottam hát a „szabályoshoz" a szentség legmélyebb értelmében. Csak én tudhatom mekkora kegyelem ez, keresztjével együtt. De ez a kereszt — szemben az előzőkkel — halványan már mégis a Keresztre hasonlít. Külsőleg, a világ szemében: új föladatok elé kerültem. Belül: a befejezés misztériumát élem, amitől az írás is tökéletesen új dimenzióba került. Ebből csak az agónia zökkenthet ki, hogy azután a halál véglegesen elhelyezzen. Van Isten! — egyedül ezért lehetséges, hogy belülről *(Felőle* nézve mindenképp) minden élet organikus, akár egy fa, legkisebb leveléig.

[6]Ingrid Ficheux, Pilinszky második felesége

**Székesfehérvár, 1980. november 7.**

Annyi bolyongás után eljutottam egyfajta hőn áhított belső rendbe, amelyben élet és halál végre valamiképpen egy. Életem ezzel valójában lezárult — hála Istennek. Viszont annál inkább fölgyorsult a befele-utazás. Nem panaszkodhatom, súlyos csomagjaimhoz megkaptam minden lehetséges égi könnyítést, többet, mint amit vétkeim miatt megérdemelnék.

GEOFFREY HILL

# *Assisi töredékek*

Geoffrey Hill (1932) angol költő, nemzedékének egyik legismertebb, általános tekintélynek örvendő alakja. Jó néhány kritikusa T. S. Eliot legitim, bár nagyon is új utakon járó utódjának tartja. Számos kötete látott már napvilágot, alapvetően mégis végletekig fokozott szűkszavúság jellemzi költészetét, melynek nyelvezete több szempontból is párhuzamba állítható a mallarméi versbeszéddel. Hill költészetének meghatározó, már-már kizárólagos érvényű témája-problematikája a nyelv (*logos*) és az emberi kegyetlenséggel átitatott történelem egymáshoz való viszonya. Poétikájának alapvetése, hogy a költészet kiváltságos eszközként szolgálhat a régmúlt és a közelmúlt (középkor, második világháború) történéseiben rejlő borzalom feldolgozásához és feloldásához.
Verseit különösen nehéz fordítani, az itt közölt magyar nyelvű változatok a költő *Le château de Pentecôte et autres poèmes* (Obsidiane, Paris, 1988) című angol-francia kétnyelvű kötete alapján készültek. *(B. J.)*

G. Wilson Knight-nak

*1.*
*Két oroszlán, szelíd,*
*Ám ingerlékeny állatok,*
*Veszélyzónától tisztes*
*Távolságban pihentek —*
*S a kígyó akkor ütötte föl*
*Ártatlanul fénylő fejét.*

*2.*
*Amint a sólyomnak megvolt a röpte. A Halál*
*Nyitotta gyermeki szemét. S az angyalok*
*Ádámon úgy lettek úrrá: balzsammal*
*Mocskolták testét. Teremtő és teremtmény,*
*Nehézkes földből alkotott, azt üvöltötte*
*A hollónak:* Találj rám!; *a farkasnak:*
Falj föl, testvér! *S a tűznek:* Tiszta vagyok!

# *Preraffaelita notesz*

*Kankalinok, üdvözletek, félig fölzabált*
*kos sáros koponyája, megnyíló föld*
*nyálkás sebei. Micsoda szeráfok járnak!*

*Aranyszeráf aranyféregnek az átfúrt iszapban:*
*üdv. Erők kegyelmi adventjén. A legyek*
*hatalma a lélek munkáját zavarja.*

*Földnek bősége. Isten fenségesen áradó szava*
*érinti a húst, kiszolgáltatja magát a dögnek,*
*hogy éhségét csillapítsa. Álcázott megváltás,*

*múlhatatlan metafora: aszott fej*
*eredendő vérben ázik, aprócska ünnep*
*kéj és bánat tajtékos sikolyában.*

# „Közterület"

Robert Desnos emlékének, meghalt a terezini koncentrációs táborban, 1945-ben

*Olvasmányul tudom ajánlani*
*az egyházatyákat. Miképp*
*művelik ők a romló porhüvelyt:*

*emésztő tűnődés: a feddhetetlen férgek*
*tejjé rágcsálják végül*
*az epét. Gyakorlásul kitartó módon*

*törölni a sok nem megfelelő*
*beszédet megfelelő sírjainkról.*
*S ha a föld megnyílik, vajon az emberi száj*

*szintúgy megnyílik-e? „Semmivé válok,*
*ha most nem üdvözülök!" vagy:*
*„Istenem, micsoda képtelen látvány!" A hét*

*napjai mint megannyi sírgödör. Nézd,*
*Uram, megint*
*föltámadunk, és jönnek a bírák.*

# Szeptemberi dal

Született: 1932. 6. 19. — deportálták: 1942. 9. 24.

*Kívánatos talán nem voltál, de érintetlen*
*sem maradtál. El nem feledtek,*
*kellő időben el nem siklottak fölötted.*

*Meghaltál, amint az várható volt. A dolgok*
*e cél felé kielégítően bandukoltak.*
*Csak elegendő Ciklon B meg bőr, alkalmazott*
*terror, elegendő rutin halál-üvöltés.*

*(Írtam magamnak*
*egy elégiát is,*
*igaz.)*

*Szeptember a szőlőkön hízik. Rózsák*
*hámlanak a falról. Jámbor*
*tüzek füstje sodródik szemembe.*

*Ez még sok is. Igazán több mint elég.*

# „Karácsonyfák"

*Bonhoeffer cellája egét*
*fénybombák festik sápatagra,*
*míg ő fellegvára hosszát rója,*

*fohásznak tört ritmusát javítja,*
*kölcsön kapott időnket támogatja*
*áldozatának logikáját mutatva.*

*Vad államérdek ellenében*
*szava csendes, bár nem túl csendes.*
*Túl későn halljuk meg, vagy nem túl későn.*

# A történelem mint költészet

*A költészet mint üdvözlet, Pünkösd*
*Hamvának íze. Lilás színű sebek.*
*A nyelv atrocitásai. A költészet*
*Exhumálja a néma halottak közül*

*Az eltévelyedett Lázárt, halálnak*
*Átlagemberét. A liliom üres kelyhét*
*Fölemeli a televényről. Kedvező*
*Előjelek, moraj, aranyló trágyarögök:*

*„Feltámadás", mind ezt mondják. A régi*
*koszorúk az újakkal együtt, bólogatva:* Selah!
*Így dicsérhető a porladt csont, a nyelv*
*Fortélya így vitathatatlan.*

Romhányi Török Gábor fordításai

HENRI COLE

# Hibbanás

Henri Cole amerikai költő 1956-ban született Fukuokában (Japán). Eddig öt verseskötete jelent meg, a legutóbbi *Middle Earth (Közel-Kelet)* címen 2003-ban. Klasszikus formákra hajló, nyugodt beszédű, intellektuális költő. Művészete erős itáliai képzőművészeti élményeket tükröz. Művészetében egy élesen, néha gyanakodva figyelő szellem rögzíti — higgadt és drámai tónusban, végső kérdésekre összpontosító igénnyel — megrendítő belátásait. Fő témái: az ember és az állatok viszonya, az ókori mitológia új értelmezése, a pusztulás titka, a vallás misztériuma, az önmeghatározás határai, a szülőkkel szembeni kettős érzések, a nemiség és a magány. Szemlélete egyetemes, csiszolt költői nyelve kerüli a szójátékot, verseinek szóanyagát egy-egy egzisztenciális belátás mozgósítja. Az itt közölt két költemény *(Folly, Black Mane)* Henri Cole *The Visible Man (A látható ember)* című kötetében jelent meg (Alfred A. Knopf kiadó, New York, 1998). *(A fordító)*

*A Doria Pamphili kertjében zömmel*
*üresen ásítanak a gránit szoborfülkék —*
*elhagyták hímtagjaikat az istenek,*
*s a termékenység asszonya, Héra, fejetlen.*

*Valami balul ütött ki*
*a mesterséges tóban.*
*Egész nutria-családok ássák be mélyre*
*magukat a drótkerítéssel övezett*
*fekete martba, — úszóhártyás*
*hátsó lábukkal, tömpeorrú*
*üstökükkel és hosszúkás,*
*narancsszín tépőfogukkal*
*pusztítják X. Ince pápa*
*díszkertjének öko-rendszerét.*

*A súlyos, karcsú testek — akár a mélytudat —*
*oly barbár módon rágják ki járataikat*
*az öntözőcsatornák oldalában —*
*gyilkos araszolással veszik célba*
*a hattyúrajt, a hattyúk csinosan,*
*önfeledten szétterpesztett*
*templomi szárnyait.*

*Minden áldott nap idetérek.*
*Della Robbia-kék az égbolt.*
*Míg lassan feltápászkodom,*
*egy hattyú — szeplőtlen önuralma*
*akár a félholt anyámat szállító mentőautó —*
*a mélybe döf*
*s kiránt egy dudvaszárat,*
*mely úgy csöpög, akár a gyertyatartó,*
*miközben nyomában a bitang rágcsálók*
*— tág és álmatag, némi házastársi*
*gyönyört sugárzó szemekkel,*

*bolyhos, szürke irhában, mely*
*úgy hullámlik, mint anyám kabátja —*
*mohón motoznak a hattyúk*
*füvekbe rejtett tojásai után, és*
*kibelezik a véres embriókat.*

# *Fekete sörény*

*Hallod őt? Kérdez.*
*Mondj valamit neki.*
*Érezze meg: jelen vagy.*

*Ha a földet kapálja, ledől vagy hentereg örömében,*
*ha feláll, lerázza a port s prüszköl tág orrlikakkal,*
*árnyékába ne állj.*
*Lépj oda hozzá. Ragadd meg a sörényét,*
*mint egy koporsófogantyút, és föl, ugorj.*
*Ne aggódj: türelemmel vár*
*rád, akit gyerekkorában lebetegített az érzés,*
*hogy semmit nem érez,*
*és akit felnőttek kegyetlen étrendje nevelt.*
*Csupasznak lát majd, ha szőrén ülöd meg*
*s akár egy szerelem-ütött kisdiák, úgy követed fejét.*
*Tudja: soha nem emelnéd rá az ostort.*
*Érzi a húsod, amint együtt remeg az övével.*

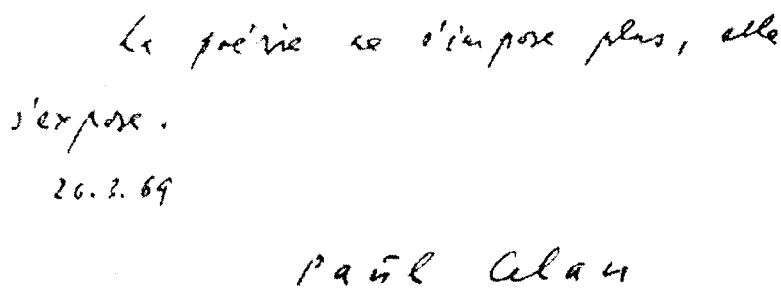
*Végre a tiéd, amire vágytál —*
*mintha egyetlen teremtmény volna ló és ember,*
*akár a szántóföld peremén,*
*magas sziklán, egy férfi.*
*Most még a mezőn ugrándozik a teremtmény,*
*nem maga van lénye a nap alatt.*

*Az a pár nap, amelyen marjára kötöd a kantárt*
*s mellé állsz, átkarolod nyakát,*
*és ő hegyezi fülét és vicsorít —*
*az a pár nap nem értéktelen.*
*Test és lélek nem lehet mindenkor*
*egyszerre eleven.*
*Parancsolatot szeg meg az a lény:*
*lép, üget, megáll, fordul — ezek mind csak szavak,*
*— ő mégis engedelmeskedik, nyugodtan, alázatosan.*
*Nem szolgai meghunyászkodás ez.*
*Ereje nem vérből és izomból születik,*
*hanem önmagából: szoborhoz hasonlít,*
*amelyet napvilágra ástak.*
*Érzed? Lelked lángra lobban*
*tőle és átváltozik.*
*Látod? Reszket, de elismeri hatalmad*
*tények és indokok nélkül is.*

*Látod? Nyílegyenesen tekint előre,*
*mintha Hadrianus ülne a hátán.*
*Kend be zabláját melasszal,*
*és rögtön magasba szórja hátsó lábait.*

*Ha tested az övébe belesajdul,*
*az olyan, mintha helyére zökkentenénk egy zárat —*
*fém fémre csattan, akár a bölcsesség.*
*És a teste — zabolával, nyereggel — viszi a tiédet,*
*nem megváltást hoz, nem kegyelmet,*
*nem szelíd bibliai dolgokat,*
*hanem: hullámot, zajos hármashangzatot, mesterművet*
*— olaj a vásznon —, lüktetést, szüntelen éhséget,*
*vörösbegy kukacra rontó döfését, olyasmit, ami*
*gondozza — akár egy kemény bimbót — a megszületett egyént,*
*zabolátlanná szítja, míg szárba szökken,*
*árammá hevíti, amely — akár egy villanypásztor —*
*mindenben, amit bekerít,*
*tudatosítja, hogy mi nincs benne —*
*amint az urnák hamuja is örökké*
*emlékeztet arra a testre, amely egykoron volt.*

Báthori Csaba fordításai




„La poésie ne s'impose plus, elle s'expose."

Paul Celan

BODNÁR DÁNIEL

# *Hafenscher Károllyal*

*Hafenscher Károly 1926-ban született Budapesten. Tanulmányait Magyarországon, az Amerikai Egyesült Államokban és Svédországban végezte. Nyugalmazott evangélikus lelkész, címzetes teológiai tanár, a Magyarországi Evangélikus Egyház ökumenikus tanácsadója.*

*„Utas vagyok e világon", dalolja az evangélikus népének. Önre vonatkoztatva ez különösen érvényes, hiszen négy kontinens — Európa, Amerika, Afrika és Ázsia — 39 országában fordult meg. Ugyanakkor jelképesnek is tekinthető ez a dalszöveg, hiszen keresztényként valljuk: valamennyien utasok vagyunk e világon, Istentől jövünk és végül Istenhez megyünk.*

A 18. század drága evangélikus korálja kezdődik így: „Utas vagyok e világon..." Nemcsak temetési ének ez, hanem idős korban ajánlott napi meditációra alkalmas intés. Utas vagyok e világon. Már hosszú út van mögöttem. Túl vagyok életem útjának felén, a hetvenhét év, a két hetes figyelmeztet koromra. Messze túl vagyok hát Dante és Kosztolányi életútjának felén. Már Illyés Gyula figyelmeztető verse áll közel hozzám: „Életemnek duplahetes évében, volnék vetni-valóknak még bővében, egyes kalász tarlott tábla szélében, rengve a két kasza közel szelében." Érdekes, kalandos, sokeseményű út van mögöttem. Az irány állandó volt, a cél is. Közben sok drága találkozási alkalom, határainkon messze túl kerültem, de mindig hazavezetett Útitársam, és a *viatort* a *communio viatorum* magyar közössége. Már a vége felé járok, nem tudom pontosan, mennyi van még előttem, de bizonyára csak töredéke az eddigi éveknek. Sok útitársam már bevégezte. Néhány kortársam még mellettem jár. Fizikailag utaztam kerékpáron, hajón, vonaton, repülőn, azt sem mondhatom, hogy leginkább csak gyalog jártam. Messzire jutottam, egyszer 1987 nyarán a madagaszkári Antanarivoból 36 óra alatt a svédországi Uppsalába érkeztem. Utaztam sokat a szellem és lélek világában is. Elmondhattam, „láttam Uram a hegyeidet" Kárpátalján, Svájcban, a Lappföldön, Afrikában a Kilimandzsáró felett, lenyűgöző szépségélményben volt részem, mégis, találkozásom testvérekkel nagyobb élményt jelentett. Ugyanígy folytathatom: „láttam Uram vizeidet", a Pilis és Mátra patakjait, Dunántúlon a Balatont, a Genfi-tavat, az Atlanti-óceánt, a Vörös-tengert, a Földközi-tengert, Finnország hatvanezer tavából néhányat, zúgó vízeséseket Amerikában és Skandináviában, mégis a testvérekkel való találkozás ezeknél is többet jelentett. „Láttam Uram erdőidet", dzsungeleket és fenyőerdőt, sivatagjaidat, a Szaharát repülőről, a Negev és Júdeai sivatagot autón és gyalogosan, váratlanul előbukkanó oázisokat, szelíd ligeteket, törpefenyőt az Északi-sarkkörön belül, de a testvérekkel való találkozás még emlékezetesebb. Elbűvölt az emberi arc sokfélesége, a kéz sokfunkciójú szerszáma, az emberi agy szerkezete, a legszebb hangszer hangja, a *vox humana*, de a személyekkel való találkozás

még többet jelentett. Megcsodálhattam az emberi szellem gazdagságát, az értelem találékonyságát, a tudatalatti világ rejtelmeit, de a testvérekkel való találkozás, az útitársakkal beszélgetés még többet ért. Találkoztam a széppel az ember alkotásaiban, festészetben, zenében, irodalomban és építészetben, mégis nagyobb élmény volt, amikor egy vagy több testvérrel megértettem magam és útitársaimat is. Kíváncsi utas voltam, nemcsak rutinos globetrotter vagy turista. Gyűjtöttem a tapasztalatokat, útitársaimnak tekintettem könyveim íróit, elolvastam, amit lehetett, tanultam egyetemista korom óta. A középiskolában még inkább csak sportoltam és cserkészkedtem, csak húszas éveimben kezdett mérhetetlen tudásvágy hajtani. Mint szokásos, utasként nyelveket is kezdtem tanulni. Megízleltem annak örömét, hogy utastársaimat saját nyelvükön megértem és megszólíthatom. Nem vagyok ugyan nyelvész, de érdekelnek a nyelvek, és csodálat tölt el gazdagságuk láttán. Más nyelvek ismeretében érzem igazán gazdagnak anyanyelvemet, ezt a gazdag, színes, hajlékony, drága kincset: az édesanya-nyelvünket (Balázs Géza).

Tanítottam is őseimtől kapott örökségként alap-, közép- és felsőszinten. Megszerettem a sajtót, majd 1950-től már publikáltam is. Szerkesztőként palackpostának tekintettem vezércikkeimet, mindig abban a reményben, hátha valakit valóban érdekel, és új kapcsolat teremtődik, hajóhíd, egy stég és egy érkező hajó között.

Szerettem prédikálni, Evangéliumot hirdetni, öt évi káplán-kalandozás után 35 évig egy szószékről, és az állandó készülés életelememmé vált. Ha visszatekintek a hosszú útra, úgy vélem, sem óriásnak, sem törpének nem tekintettem magam, csupán embernek, s ez számomra már rangot jelent, és emberként kívántam járni óriások és törpék országában, evangélikus Gulliverként. Szorgalmamat talán erdélyi szász ősöktől, dunántúli lelkészektől és tanítóktól örökölhettem. Precíz patikus nagyapám, két szorgalmas háziasszony nagyanyám, szelíd, csendes édesapám, energikus édesanyám természetéből valamit kaphattam örökségül. Leghűségesebb útitársam a sokoldalú, mindig dolgos feleségem — 52 éve vagyunk házasok. Gyermekeim és unokáim, családi környezetem megtartó erőt jelentett egy, a családi életet megvető társadalmi keretben is. Hittestvérek közössége tart. Elmondhatom az ősi bizonyságtételt: *teneo quia teneor,* hiszen magamtól nem megy. Mindig jelentős volt számomra a múlt teológusainak, bizonyságtevőinek fellege, János apostol és Pál apostol, a két újszövetségi teológus, az egyházatyák bölcsessége, Luther lendülete, egzisztenciális harca a kegyelmes Istenért, örvendezése a bűnbocsánaton, a golgotai kereszt és a húsvéti feltámadás nála tapasztalható öröme, Bornemissza Péter és Pázmány Péter prédikációi, Pascal, Kierkegaard és Bonhoeffer radikális kereszténysége, Tillich és Rahner újszerű fogalmazásai, Küng és Békés Gellért széles látása, mindmind segítséget nyújtott az úton. Bizony sokat tanultam óriásoktól és törpéktől. Kacaghattam óriások gyengeségein és csodálhat-

tam névtelenek hősies hitét és szolgáló szeretetét. Mindezt azért kellett elmondanom a prológusban, hogy olvasóim jobban értsék a következő szakaszt, egy ökumenikus veterán, evangélikus lelkész válaszait. Azért írtam, hogy ne legyek szoborrá vagy portrévá, hanem emberközeli emberré azoknak, akik kérdeznek.

*Az Ön munkásságának egyik központi eleme a párbeszédre való törekvés. Olyan tulajdonság ez, amely nem igazán jellemző korunkban.*

A párbeszéd műfaja a lehető legpozitívabb formája egymás megismerésének. Az emmauszi tanítványokról szóló történet (Lk 24) rendszerint csak az elbeszélés végén válik jelentőssé. Azt olvassuk, hogy az úton beszélgettek egymással mindarról, ami történt. Vitatkozva beszélgettek, maga Jézus lép melléjük, a tépelődő tanítványokhoz szegődik és együtt mennek az úton. Hogy a történet második felét is jól értsük, ezt az alapszituációt kell komolyan venni. Két tanítvány az úton beszélget, vitatkozik a titokról, és Jézus segítőként lép hozzájuk. Számomra a dialógus nemcsak divat világi és egyházi közegben a 20. század közepétől kezdve, hanem életszükséglet. Nem feledem, hogy Urunk kettesével küldte tanítványait missziói szolgálatukba. Nemcsak azért, mert egyedül féltette őket, hanem azért, hogy beszélgetésükben az úton vigasztalják egymást, erősítsék, közösen tanuljanak, és így jobban végezhessék missziói szolgálatukat, mintha egyedül mennének az úton. Jeruzsálemi norvég ösztöndíjasként egy rabbiképző intézet életébe is bepillanthattam. Szokatlan felsőoktatási módszerrel találkoztam. Reggelenként két-két tanuló kap egy-egy tekercset és délig van idejük beszélgetni, vitatkozni a kapott szövegről. Egyik tanáruk így magyarázta: „az igazság mindig két pólus között pattan ki szikraként. Tudta ezt a maguk Mestere is, ezért küldte őket kettesével a világba..."

*Külföldi tanulmányai (USA, Svédország) befolyásolták-e látását, a teológiai és egyházi helyzetet illetően? Liberálisabb-e a nyugati kereszténység, mint a hazai?*

Valóban tanultam az Egyesült Államokban (1948/49) és Svédországban (1969) is. A mi helyzetünktől elütő helyzetet és formákat ismertem meg. Amerika a valódi Nyugatot, Skandinávia az északi evangélikusságot jelentette. Az USA-beli kereszténység sokfélesége meglepett. A megszokott négy történelmi egyház magyarországi helyzete nem is sejtette velem, hogy több száz keresztény felekezet is élhet egymás mellett valamilyen formában. Az ortodox, a bizánci szertartású katolikus, a római katolikus, az episzkopális (anglikán utód), evangélikus, metodista, református kereszténységben még sok a hasonlóság velünk. Ezek számítanak ott is történelmi egyháznak, esetleg még Krisztus tanítványai (egymilliós létszám feletti felekezet kongregacionalista háttérrel). Ezeken az egyháztesteken kívül még több száz magát keresztténynek mondó felekezet él. A skandináv (elsősorban a svéd) evangélikus egyház első kint létem alkalmával (1969) még államegyház volt. Mindenki, aki svédnek született, evangélikusnak számított, ha nem lépett ki az államegyházból (a római katolikusok kisebbségben vannak). A király autorizálta a Bibliát, a lelkészek az államtól kapták fizetésüket, a püspököket, érsekeket az állam nevezte ki az egyház által jelölt kandidá-

tusok közül. Az egyház anyagi kiadásainak nagy részét is az állam fedezte. Ez a helyzet 2000-ben, az állam és egyház szétválasztásakor, hosszú előkészítés után, megváltozott. Egy-egy felekezeten belül is nagy eltéréseket láttam regionális és lokális méretekben mind a struktúrák tekintetében, mind a kegyességi élet jellemzőiben, a történelem értékelésében, ökumenikus relációiban. Az elmúlt 55 évben (EVT ösztöndíj USA-ban: 1948–49) még ötször voltam az Egyesült Államokban, és különböző minőségben nyolcszor Svédországban. A liberális kifejezés félreérthető egyházi használatban, mert más a társadalmi és a teológiai meghatározottsága. Az európai vagy amerikai liberalizmus politikailag szabadságszeretetet jelent a felvilágosodás óta. Teológiailag gyakran racionalizmussá, morálisan pedig szabadossággá, libertinizmussá váló folyamatot mutat. Evangélikus felfogás szerint szabadságunk Krisztushoz kötöttségben jelentkezik, Benne az ember már szabad felebarátai szolgálatára is. Egyik terület (USA, Svédország) egyházi élete sem mentes ellentétektől, szélsőséges felfogástól és gyakorlattól. Mindezt lehet negatíve felfogni, de lehet a többszínűség és gazdagodás lehetőségének is tekinteni.

*A protestantizmust gyakran vádolták meg individualizmussal. Lelkész Úr hogyan vélekedik erről?*

Ez így felületes vélemény, és inkább szólam, mint valóság. Luther például a közösséget, a „communio"-t mindkét értelemben nagyra értékelte: *communio sanctorum*, vagyis a szentek közössége és *congregatio sanctorum*, vagyis az Isten egybegyülekezett igehallgató népe. Gyakran biztatta még önmagát is: „Gondold meg azt is, nem egyedül térdelsz és imádkozol itt, hanem veled együtt térdel és imádkozik az egész kereszténység, minden kegyes keresztény és Te is közöttük, egy szívvel, lélekkel, egyetértve imádkoztok és ezt Isten nem vetheti meg." Ha valaki az elmúlt 20. század evangélikus teológiáját ismeri, különösen az északi evangélikusságét, az tudja, hogy az egyház tematikája *(ecclesiologia)* már az első világháború előtti évektől kezdve teológiánk fő témája volt (Aulen, Nygren, Wingren, Friedrichsen), neves teológusok állandó tárgya, de püspökök pásztorleveleinek (Herdabrevet) újra meg újra jelentkező mondanivalója is az egyházzal kapcsolatos volt. A Lutheránus Világszövetség, noha nem csúcsegyház, hanem szövetség, évtizedek óta ébren tartja megnevezését és a *communio* vagy *community* megjelölést preferálja a föderáció kifejezés helyett. Kezdettől fogva tagegyházakról volt szó (Lund, 1947), és nem keresztények egyesületéről. A magam részéről ellentétes mozgást figyelek meg a világ kereszténységében: a protestantizmus tudatos egyháziasságát és a rómaiaknál az egyén szerepét a „populus dei"-ben, mint aki nem alattvaló, hanem aktív résztvevő, nemcsak szemlélődő vagy tanuló, nem tárgya, hanem alanya is az egyház életének (vö. II. Vatikáni zsinat a laikusságról szóló szakaszait). Szerintem régi sémákkal nem dolgozhatunk, egymás egyházát illetően sem, újra fel kell fedeznünk egymásban a gazdagító értéket, és mitológiátlanítani kell a gyakran hangoztatott jelentős különbségeket, a prejudikálást pedig feloldani.

*Miben látja a megigazulásról szóló, 1999. október 31-én Augsburgban aláírt evangélikus-katolikus Közös Nyilatkozat jelentőségét?*

A Közös Nyilatkozat aláírása a Római Katolikus Egyház és a Lutheránus Világszövetség tagegyházai között egyháztörténelmi jelentőségű esemény volt, mert a két egyház hivatalosan fogadta el a teológusok készítette nyilatkozatot, istentisztelet keretében, amikor elhangzott a Niceai Hitvallás, felcsendültek a közös ősi énekek, hangzott az Ige, a két evangélium-hirdetés, és a templomban óriási gyülekezetben történt az aláírás is. Ez a nyilatkozat mutatja a hivatalos recepciót és azt, hogy lehet nemcsak a szeretet közösségéről beszélni, hanem *in sacris* is egymásra találhatunk. A Közös Nyilatkozat páratlan a 16. század óta megjelent nyilatkozatok között, amelyek egykor kölcsönösen elmarasztalták egymást, ám most új hangot találtak meg, nem a különbségeket hangsúlyozták, hanem azt, ami összeköt. A szöveg fogalmazása, tételei bevezetése többször kezdődik így: közösen valljuk... Ez a 16. századi formulára emlékeztet: *consensus apud nos*, majd a megegyezéseket és a még fennlévő különbségeket is pontosan megfogalmazza a nyilatkozat. Páratlan magyarországi hatása is. Közös kerekasztal beszélgetéseket, konferenciákat tartottunk a Közös Nyilatkozatról, és megjelent egy dokumentum közös kiadásban, a Szent István Társulatnál és az Evangélikus Sajtóosztálynál. Meggyőződésem, hogy nemcsak a teológiai oktatásban lehet ez a dokumentum fontos a jövőben, hanem értelmiségi híveink is hasznosan forgathatják.

*A Közös Nyilatkozat aláírása után elhangzottak olyan vélemények, hogy ettől kezdve nem számít a cselekedet, csak a kegyelem. Igaz lenne ez?*

Tévedés ez a fogalmazás, mert mind a római katolikus, mind az evangélikus egyház vallja, hogy a keresztény jócselekedetek fontosak. A különböző hangsúly régen az lehetett, hogy a római katolikusok üdvszerző szerepet tulajdonítottak, az evangélikusok pedig a hit gyümölcseként fogták fel a jócselekedeteket. Másként: a katolikus egyház aktív cselekvésre sürgetett, hiszen a kegyelem nem passzív magatartásra biztat, az evangélikus hangsúly az irgalom elfogadására figyelmeztetett, mondván, az elfogadás szabadít fel az emberek közötti jócselekedetekre. Luther szerint a hit „tevékeny, valami eleven, szorgos, pompás dolog, amelynek lehetetlen, hogy ne cselekedjék szakadatlanul jót. Nem kérdi, hogy kell-e jót cselekednie, hanem mielőtt még kérdezi, máris cselekedett, mindig azon van, hogy cselekedjék. Aki nem cselekszi a jót, az hitetlen ember."

*Korunkban jellemző a zűrzavar az ideológiákban, vallási turmix a gyakorlatban, új pogány tanok is születnek, vagy újjászületnek. Hogyan látja ezt a kérdést?*

Az új pogányság az Ószövetség kiiktatásával és az ősök pogány vallására utalásával az elmúlt időben több régióban is jelentkezett: a német nacionalista ideológiában és Wagner szinkretista művészetében, a skandináv világban — dán, norvég, izlandi sagák újraélesztése —, és magyar vetülete a 20. században, a II. világháború előtt és most, a legutóbbi évtizedben. A bárány Jézus áldozata helyett fehér lóáldozatot kell bemutatni, a Szentlélek galambja helyett a turulmadár legyen a szimbólum, a papok helyett a sámánok szavára és gyógyítására várjunk, Jézus anyja helyett az ősi Nagyboldogasszony, az európai, római írás helyett a rovásírás stb. Külön örömöt jelentett

nekem, hogy a katolikus egyház is felfigyelt erre a jelenségre, és Győrött, szeptember elején Pápai Lajos megyéspüspök figyelmeztetett a politikai jobboldalon jelentkező keresztény-ellenes irányzat veszélyeire. A vallási turmix tipikus mai jelenség: a vallások kínálatát úgy fogadják kortársaink, mint egy modern bevásárló központban az egyes árucikkeket. Van ennek különböző formája az ezoterikus tanításoktól a misztikus gyakorlatokig, az asztrológiától a spiritizmusig.

*Önt Magyarországon az ökumenizmus egyik legfőbb híveként ismerjük. Mi az, amiben az egyházak együtt tudnak működni, és mi az, amiben nem érdemes erőltetni a párbeszédet?*

Valóban elkötelezett híve vagyok az egység-törekvéseknek 1948 óta, az EVT 1948-as megalakulása után amerikai ösztöndíjban részesültem, majd 1962–65 között figyelve a II. Vatikáni zsinat eseményeit, a Római Katolikus Egyházra koncentráltam. Átéltem a különböző ökumenikus korszakokat felekezetközi viszonylatban: az ellenségeskedés szócsatáit, az egymástól való félelmet, a hallgatólagos közönyt, a közeledés kezdeteit, az eufórikus reménységet, majd a józan „megbékélt különbségek egysége" képletének elfogadását. Megtapasztaltam, nemcsak udvarias közéleti közreműködés, társasági együttlét lehet jellemző, hanem *in sacris* is, tanításban és gyakorlatban több van, ami összeköt, mint ami szétválaszt. Közös a Szentháromság Istenbe vetett hitünk, együtt valljuk Jézus Krisztust Úrnak, Megváltónak, Istennek. Becsüljük és forgatjuk a Szentírást. Imádságunk és énekkincsünk közös darabjai emlékeztetnek arra, hogy az első 1500 évet együtt töltöttük. Azonos a keresztény reménységünk, és a Szentlélek új embert teremtő működésének megtapasztalása. Tudjuk azonban, hogy különbségeink is vannak: Más a gondolkodásmódunk, római testvéreink Szent Tamás teológiáján nevelkedtek, mi az úgynevezett üdvtörténeti igeteológián. Mások a kegyesség formái, hétköznapjaink vallásos gyakorlata. Jézus édesanyjáról vallott hitünket így fogalmazhatjuk: a biblikus Mária-képet elfogadjuk (ApCsel 1. fejezetéig), római katolikus testvéreink a mariológiát továbbfejlesztették. Hitvallási irataink szerint is tisztelettel tartozunk Jézus édesanyjának, vele és nem hozzá imádkozunk. Különbség a pápaság és a hierarchia kérdésében, hogy Róma püspökeként elfogadjuk a pápát, sőt nemzetközi ügyekben a kereszténység szószólójaként tekintjük, de nem érezzük, hogy Jézusnak, *a jelenlévő Úrnak* szüksége lenne földi helytartóra. A Piuszok korszaka után XXIII. János, VI. Pál, II. János Pál minden megnyilatkozására figyelünk, nyilatkozataikra, a zsinati teológiára sokat adunk és tőlük tanulunk. A Közös Bizottságban végzett 11 éves munkámban (1973–1984) állandóan éreztem, hogy római testvéreink előnyben vannak, amikor egy 20. század közepén fogalmazott dokumentumgyűjteményt tarthatnak irányadónak, mi ezzel szemben 16. századi, ma nehezen érthető mondatokat tudunk szembeállítani hitvallási irataikra hivatkozva.

A Közös Nyilatkozat egyébként a Közös Bizottság munkájának egyik gyümölcse. Az első fázis 1967 és 1972 között dolgozott. Engem 1973-ban hívtak be a Római Katolikus Egyház és a Lutheránus Világszövetség egyházai Közös Bizottságába, az eu-

rópai kisebbségi egyházakat képviseltem. A KB 6-6 tagú vegyesbizottság volt, társelnökséggel. Összetételében egy német, egy skandináv, egy amerikai, egy kisebbségi egyházakat képviselő, egy latin-amerikai és egy távol-keleti laikus. A második fázisban dolgozó bizottságunk négy feladatot kapott: az eucharisztia, a lelkészi hivatal, az egységmodellek és a péteri hivatal megtárgyalása és közös kiadvány publikálása. Az első három témáról angol és német nyelven könyveket adtunk ki, az utolsó témánkat dolgunk-végezetlenül adtuk vissza 1984 márciusában. Munkamódszerünk: tanításbeli tisztázás, beszámoló a regionális és lokális viszonyokról, spirituális közösség (közös áhítatok, istentiszteletek, az eucharisztiában passzív részvétel). Mandátumunk ideje alatt, 1980-ban, az Ágostai Hitvallás 450 éves évfordulóján *Ugyanazon Úr alatt* címen nyilatkozatot adtunk ki, majd 1983-ban, Luther 500 éves születési évfordulóján *Luther Jézus Krisztus bizonyságtevője* címen, azóta is sokat idézett közös megnyilatkozásunk látott napvilágot. Dialógusunk józan, merész, testvéri hangulatú, valódi párbeszéd volt. Hatása még nálunk, Magyarországon is érezhető volt. Római testvéreink kapui megnyíltak előttem is: Pannonhalma, Budapest, Esztergom, Kalocsa, plébániák. II. János Pál pápa 1984 márciusában fogadta a Közös Bizottságot, a szakértőkkel és központi megfigyelőkkel bővített grémiumot. Tizenegy évi munkánkat örömmel köszöntötte, két maradandó kifejezést helyezett lelkünkre: a dialógus necessitas és irreverzibilis folyamat. Hálás vagyok, hogy a hazai római katolikus sajtóorgánumok megjelentették cikkeimet.

*Mi a helyzet a többi vallással folytatott párbeszédben?*

Két különböző területről van szó, amikor az ökumenizmusról és a világvallásokkal folytatott párbeszédről beszélünk. Az ökumenizmus célja az egység, a világvallásokkal folytatott párbeszéd célja a békesség. Nekünk is sokat segít a II. Vatikáni zsinat két irata, a *De Oecumenismo* és a *Nostra Aetate* világos különbségtevése. A két irat különböző rangja is fontos figyelmeztetés. Ezt részletesen fejtettem ki a Szent István Társulat kiadásában megjelent, a II. Vatikáni zsinat dokumentumainak magyarázatai között (Budapest, 2002). Megjegyzem, a II. Vatikáni zsinattal kapcsolatban magyar relációban evangélikus teológust még nem kértek zsinati irat bevezető magyarázatára. Hálás vagyok ezért. Új jelenség, hogy változtatás nélkül, tiszteletben tartva a szerző jogát, érintetlenül hagyták a kéziratot. Talán ezzel is hozzásegítettem egy más nézőpont megértéséhez.

*Mivel magyarázza a kisegyházak, illetve szekták mai növekedését?*

Néhány ténnyel magyarázható a kisegyházak és szabadegyházak világszerte tapasztalható előretörése. A/ A baráti, testvéri légkör vonzó ereje, ami a nagy egyházakban, különösen a fővárosban nem tapasztalható. B/ Kétezer év ballasztja nem terheli a kisegyházakat. C/ Lelkesedésük. Az első szerelem tüzét élik át, amíg a történelmi egyházakban mintha a Jelenések könyve kritikája válna valóra: „az első szeretetedet elhagytad..." Ugyanakkor az úgyne-

vezett történelmi egyházakban is sok jele van a megújulásnak, a lelkiségi mozgalmak, továbbá a gyermek- és ifjúsági munka erősödése, családgondozás, családi hétvégék, laikusok szolgálatba állítása, levelező tanfolyamok nem papi szolgálatra készülőknek, a misén, istentiszteleten kívül spirituális alkalmak, Szentírás olvasása (Békés-Dallos fordítás egymillió példányszámban!), nagy rendezvények (BS, szabadtéri alkalmak), időszerű sajtó- és tv-szolgálat, telefonos lelkisegély, egyszerűségre törekvés, modern zene beemelése istentiszteleti keretbe, a mai művészet segítségül hívása, hitoktatás alap-, közép- és felsőfokon, a nem iskolaközpontú edukáció, az Európai Uniót megelőző konferenciákon való részvétel stb.

*Mi a véleménye arról a korunkban sokak által vallott felfogásról, miszerint Istenre igen, egyházra nem?*

Nálunk ez úgy jelentkezik, leginkább az értelmiségi rétegben, hogy Jézusra igent mondanak, az egyházra nemet. Ez a felfogás a gyakorlatban nem sokáig tartható, hiszen a keresztény ember nem élhet Robinson-életet. Szüksége van közösségre, és a közösségnek is reá. Testvéri vigasztalás, erősítés nélkül hitünk parazsa lelohad. Az Evangéliumot újra meg újra hallani kell a testvér szavaként, hiszen a hit hallásból van. A magányos keresztény csak monológot folytathat.

*Ma szinte minden a kereszténység ellen hat. Mi lehet a kereszténység szerepe a globalizáció korában?*

Nem új jelenség, amire a kérdés utal. Az ApCsel 2 szerint Pünkösdkor a kereszténység gúnykacajban született. Később római katonák Jézus Krisztust szamárfejjel ábrázolták. Római és görög értelmiségiek kigúnyolták a primitívnek tartott keresztény mondanivalót. A felvilágosodás korában (a német és francia felvilágosodásban egyaránt) nem tartották mondanivalónkat korszerűnek. Nietzsche szerint a kereszténység Istene halott. Ma nem a harcias ateizmus, hanem a közöny, a fogadókészség hiánya jellemzi Európa-szerte a kereszténységen kívül élőket. A poszt-konstantinuszi korszakban, amibe Kelet és Nyugat egyaránt belekerült, a szekularizáció jellemző, és a kereszténységnek újra meg újra meg kell tanulnia, mit jelent kisebbségi pozícióban élni Európában is. A só, a kovász, a világosság szolgálata Jézus megfogalmazásában fontos útmutatás. Állandó menetrendünkhöz tartozik, hogy úton vagyunk, vándorok között, néha kevesen, néha nagy csapatban. Jézus tizenkét tanítvánnyal indult a többmilliós Római Birodalomba. Látván népe szétszórtságát, bátorította övéit: „ne félj, te kicsiny nyáj..." Az újra felfedezett diaszpóra helyzet minden nehézségével együtt is, lehetőséget is rejt magában, nem csak átkot. A fogyó és szétszórt zsidóságtól tanulhatjuk, hogy szétszórtságuk ugyan büntetés, de lehet áldásnak is tekinteni.

*A ma uralkodó divatos, szinte kötelezően elfogadott vélekedés szerint nem létezik abszolút igazság, minden relatív és csupán nézőpont*

Talán filozófusok számára érthetetlen, ami a kereszténynek evidens, hogy az igazság nem fogalom, hanem egy Személy, aki azt mondta: „Én vagyok az út, az igazság, az élet." A magyar igazság szó az Újtestamentum nyelvén két értelmet hordoz: 1. valóság, a valódi valóság, akitől nem kell félteni a valóságot, sőt Ő valóban Isten és a valódi ember, embersége valódi emberség, semmi sem

*kérdése, hogyan ítélünk meg egy dolgot, eseményt. Miként vélekedik erről?*

idegen tőle, ami emberi. 2. A másik értelme a szónak: az osztó igazság. Ő, aki megigazít, és nemcsak az Atya előtt tesz igazzá, hanem emberek között is. Mindez kiterjeszthető a társadalmi igazságra is. Őt, az Igazságot ismerve, nyitottak lehetünk bármely mai kérdésre, bűnre, problémára. Akár családról, akár égető társadalmi kérdésekről, rasszizmusról vagy antiszemitizmusról van szó. Ugyanez, ugyanő jelenthet végső normát a gazdaság, a pénzvilág mai őserdejében. Így érvényes az is, amit Pál apostol mond: „Ne szabjátok magatokat e világhoz, hanem szánjátok oda okos istentiszteletként testeteket élő és szent áldozatul, változzatok meg értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek, mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes" (Róm 12,1–2). Ezt az apostol Isten irgalma alapján kéri híveitől, majd felsorolja a hétköznapi istentiszteletet, emberek közötti forgolódásunk egyes részleteit (Róm 12,9–21).

*Bár közeledik a 80. életévéhez, változatlanul rendkívül aktívan él. Egy tartalmas életút után hogyan gondol a halálra, illetve a keresztény reménységre, az öröklétre?*

Két év óta új helyzetbe kerültem, nincs már szószékem, nincsenek katedráim (ev., ref.), de van még otthonomban íróasztalom, nagyszerű könyvtáram, vendégváró karosszékem, és így kisebb méretekben, de a lényeges szolgálatomat folytathatom. Új helyzetemet leginkább Pál apostol római fogságának utolsó idejével illusztrálhatom (ApCsel 28,29–31): „Pál ottmaradt két teljes esztendeig saját, bérelt szállásán és fogadta mindazokat, akik felkeresték őt. Hirdette az Isten országát és tanított az Úr Jézus Krisztusról teljes bátorsággal, minden akadályoztatás nélkül." Természetesen többet foglalkozom a halál kérdésével, már nemcsak elméleti síkon, de nem csupán a *memento mori* szerzetesi, testvéri figyelmeztetéssel, hanem a *memento vivere* keresztény biztatásával. Az előbbi emlékeztetés írók, költők irányában is keresést jelent, Dante és Goethe, Madách és Milton épp olyan sokat jelent, mint a középkori haláltánc balladák. A magyar irodalomból néhány ismerőst említek: Illyés Gyula, Devecseri Gábor, Áprily Lajos, Sík Sándor, Dsida Jenő, Arany János, Keresztury Dezső. A második mondat: *memento vivere*, teológusokhoz és nagy igehirdetőkhöz irányít. A középkori liturgikus játékok, az ősi közös imádságok, a régi énekkincs, mind segítséget jelent. Külön kiemelem az ősi, 8. századbeli antifona alapján *(media vita)* készült lutheri feldolgozást: „életünkben szüntelen halál lesi léptünk", és Urunkra mutatását: „csak tőle nyerünk reménységet a bűnbocsátó, irgalmas, örök Istenben". Feltűnő, hogy énekeskönyvünk utolsó szakaszában, az örökélet reménysége fejezetben több ökumenikus közös éneket találunk: *Libera me Domine...Dies irae, dies illa... Nunc dimittis... Cur mundus militat...* stb. Ugyancsak segítenek az ősi imádságok, amelyekben békés halálról és valódi készületről van szó. A Prédikátor Könyve 12. fejezetében olvasható utolérhetetlenül egyszerű, tartalmas, szép képekkel festett szakasz, minden idős embernek napi olvasmánya lehet. Hiszen megérkezett a nem-szeretem évek sora, romlik a látás, gyengülnek a fogak, károsul a hallás, rossz alvóvá válik az idős

ember, nehézkes a járás, s végül megérkezik a halál, elszakad az ezüst kötél, a korsó eltörik, az arany pohár is összetörik. Porba térünk, de a lélek Istenéhez tér. Végigtekintve hosszú életutamon, nem csak azt látom, hogy jó volt megtanulni elsőéves teológus hallgató koromban a kis Sámuel szavait: „kicsi fiú vagyok" (I Sám 1,25), héberül is megtanította ezt ószövetségi professzorunk, azóta gyakran ismétlem magamban. Sok mindent nem tudtam elvégezni, Isten nagysága, mindenhatósága, bölcsessége közelében mindig „kicsi fiúnak" éreztem magam. Még két feladat van előttem. Az egyik a tolmácsolás, a másik a reménység tartalmának megtöltése. Megadatott, hogy többféle nyelvből kellett tolmácsolnom (angol, svéd, német, esetenként norvég), ami nehezebb feladat, mint az írásbeli fordítás. Mindkét nyelvet jól kell ismerni, hogy ne szóról szóra fordítsunk, hanem úgy, hogy ugyanazt az impulzust keltse, mint az eredeti. A lelkész és teológus feladata különben is az állandó tolmácsolás (nem *Übersetzung*, hanem *interpretáció*). Az értelmiségnek saját nyelvén kell beszélni, a középkorú és fiatal hallgatóknak mai nyelven, mert a megszokott egyházi nyelvet kevésbé értik. Az inkulturáció feladata nemcsak az úgynevezett harmadik világ számára feladatunk, hanem az új, szekularizált Európa népe számára is. E nélkül missziói feladatunkat, Európa reevangélizálását, nem tudjuk betölteni.

Ami pedig a reménység tartalmának megtöltését illeti: életem útjának vége felé, félek, üres szó marad az örökélet, ha a reménységünk fantáziája lebénul. Sokat segíthet a Jelenések könyve, nem apokaliptikus lovaival vagy természeti és történeti katasztrófáival, hanem a mennyei Jeruzsálem leírásával. Reménységemben még annak is örülök, hogy városlakó lehetek, egy rendezett, szépen dekorált, kivilágított városba készülhetek, az urbanizáció itt tapasztalt káros következményei nélkül. Remélhetem, hogy találkozom Azzal, akiben itt hittem, és azokkal, akiket itt szerettem. Kétségeim elmúlnak. Kiáltozás, jajszó, panasz már nem hallatszik, durva szitkozódás, trágár szavak helyett énekkarban ismeretlen szép dallamot, de jól ismert szöveget énekelhetünk. Urunk letöröl minden könnyet, már nem kell síró embereket látnom, színére fordulnak a megszokott fonák jelenetek. Itt közel volt a földi nyomorúság, az emberi bűn, a sokféle baj és mindig távolnak tűnt az Isten. Ott majd közel lesz az Isten és egyre távolodnak a bűnök, bajok, panaszok. Végre tisztaságban és harmóniában élhetünk. Víziómat már erősíti itt minden istentisztelet, minden keresztény ünnep az egyházban. Északi testvéreim joggal nevezik az istentiszteletet a Paradicsom portájának. Mindig hallhatom, hogy nemcsak vándorlás, de megérkezés is lesz. A keresztény ember ünnepre készül, nem tömegsírba, hanem menyegzőbe, már itt is tud ünnepelni, hiszen *homo festivatus*. Tanulom a szépen szóló Aranyszájú Szent Jánostól: „ubi caritas gaudet ibi est festivitas" („ahol örvend a szeretet, ott valóban ünneplés van"). Ünnepeken és hétköznapon szívesen készülök oda.

MÁTHÉ ANDREA

# *Érintetten*

*'Muss es sein?*
*Es muss sein!'*[1]

A szerző esztéta. Legutóbbi írását 2003. 4. számunkban közöltük.

Tiziano legérzékibben ható festményei között kap helyet a Jézus és Mária Magdolna találkozását megelevenítő *Noli me tangere*. A térdepelő, felfelé néző női alak kezét nyújtja a vele szemközt közelítő, lefelé pillantó férfi figura felé, találkozik pillantásuk, leheletnyi a térbeli távolság közöttük, közelinek tűnik összetartozásuk. És mégis: *ne érints meg engem*, kéri Jézus. Hirtelen éles elutasításként hat ez mondat és az az ellentét is, amely ily módon a kép ikonográfiája és címe között feszül. Ne érints meg. Ne sajátíts ki magadnak. Ne birtokolj. Ne élj vissza magaddal és velem. Engedd, hogy a távolságban legyek közel. Ez az én testem. És mégis — ne érints meg. Érted és mindenkiért adatik. És mégse érints meg.

[1]Beethoven: *F-dúr vonósnégyes*, op. 135.
[2]Pl. a 4. ütemben nagy szext, a 16. ütemben szűkített kvintett, tritonusz.
[3]R. M. Rilke: *Szerelmes dal* (ford. Kosztolányi D.); *Szerelmes vers* (ford. Nemes Nagy Á.) In: *Rilke versei*. Európa, Budapest, 1983, 123–124.

Bach kíséret nélküli hegedű darabjaiban, a három szonátában és a három partitában szólalnak meg ily módon eggyé váló hangok. Vagy Beethoven utolsó számozott művében, az F-dúr vonósnégyes (op. 135) hegedűjének szólamában a két húron (többször is) egyszerre megszólaló két egy távolságra lévő hang[2] úgy hangzik egybe(n), hogy nem érinti (meg) egymást. A két hang válik eggyé, egyetlen hangban olvad össze: érintés nélkül. A kettősfogás a húros hangszerek sajátossága: a két húr párhuzamos játéka, ami akár tercnyi vagy kvintnyi különbséggel szólaltat meg párhuzamos dallamot. Rilke verse azonban a még közelibbet kísérti: *„a két iker húr egy hangot fuvall" — „mint a vonó, / mikor két húron* egy *hangot zenéltet"*.[3] A *Liebeslied* című vers utolsó előtti két sora így szól:

„Auf welches Instrument sind wir gespannt?
Und welcher Geiger hat uns in der Hand?"

„Milyen hangszerre vonták szíveinket?
S milyen játékos tart kezébe minket?"
(Kosztolányi fordításában: *Szerelmes dal*)

„Mily hangszerre vagyunk feszítve ketten?
Mily hang vagyunk mily játékos kezekben?"
(Nemes Nagy Ágnes fordításában: *Szerelmes vers*)

[4]„Mint tartsam az én lelkem, hogy ne érjen / a te lelkedhez?" (Kosztolányi)
„Hogy tartsam lelkemet, hogy lelkedet / ne érintse?" (Nemes Nagy)

Ezek a kérdő állítások és / vagy állító kérdések nem választhatóak el az első sor kérdésfelvetésétől sem: *„Wie soll ich meine Seele halten, dass / sie nicht an deine rührt?"*[4]

A kitüntetett találkozások — amelyek nem a találkozók akaratából kitüntetettek, nem akaratuk révén különböznek más találkozásoktól, hanem ajándékként történnek meg — egyik legfontosabb kérdésére vonatkozik a vers első mondata. Hogyan óvjalak meg magamtól? Hogyan vigyázzak rád? Hogyan lehet megőriznem téged, miképpen volna lehetséges, hogy nem árasztalak el a magam hirtelen túláradó érzéseivel, örömével, soha nem remélt boldogságával? Hogyan tegyem — vagy inkább ne tegyem —, hogy az erősebb lét ne sodorjon el se téged, se engem, hogy ne terheljelek meg magammal, amelynek kísértése olyannyira itt van közel, amióta ismerlek téged? Miként hagyhatom meg szabadságod? Miként tarthatod meg szabadságom? Hogyan lehetek terheim súlyosságával is könnyű neked? 'Mit szabad remélnem? Mit nem szabad kérnem és elvárnom? Mit kell cselekednem, és mit nem szabad semmiképpen tennem? Meddig lehet elmennem, és hová nem követhetlek már?'

Ezek a kérdések a valódi szeretet kérdései, és akkor fogalmazódnak meg, amikor az ember hirtelen egészében megtapasztalhatja a kozmosz teljes kiterjedtségét — magasságát, mélységét, szélességét, hosszúságát —, a pléromát, ahogy Szent Pál nevezi. Bár mindezek mellett még megelőző kérdések: hiszen ha valóban *a* szeretet van, akkor ezek a kérdések fel sem merülnek. Akkor benne vagyunk a 'magától értetődőben', amikor már nincs 'tükör, mely által homályosan látnánk.' Akkor a tiszta / tisztán látás van, agapé, mely bár magában foglalja erószt és filiát is, mégsem karcolódik be, sem nem homályosul el tőlük. Vajon ember képes-e ilyen szeretetre?

A rilkei kezdőmondat az erre vonatkozó kételyt fogalmazza meg; és nem szabad lekicsinyelnünk ezt a kételyt, és nem lenne helyes, ha kevésre becsülnénk a szeretetet megelőző létállapotot; hiszen ezek a kérdések már azt jelentik, hogy a kérdező tud a szeretetről, és / de tisztában van az emberi szeretet-szerelem (legtöbbször) akaratlan és tehetetlen önzésével is. Gadamer nagyszerű megfigyelése szerint „Rilke szerelemtana a szerelem tanulásának tana",[5] és valóban, a *Liebeslied* végig ennek a tanulási vágynak, a 'jól szeretni' kívánságának ad kifejezést — igaz, rejtetten, hiszen kimondottan ennek lehetetlenségéről ír. Míg a *Tékozló fiú* rilkei értelmezése annak a története, aki nem akarta, hogy szeressék, itt a valódi szeretet-szerelem keresése, megtalálásának lehetősége-lehetetlensége a téma.

[5]H. G. Gadamer: *Rainer Maria Rilke létmagyarázata (Romano Guardini könyvéhez).* (Ford. Molnár M.) Enigma 31., 115.

Hisz az önhittség és elbizakodottság, a büszkeség és a hivalkodás éppen akkor lehet leginkább jelenvalóvá, éppen akkor törhet elő, amikor a kitüntetett szeretet révén (éppen engem szeret, és éppen ő az 'emberek milliói közül' — és vice versa), amikor kiválasztottnak érzi magát az, aki benne él ebben az ingyenesen adományozott szeretetben. Nagy a kísértés arra, hogy elhiggye: mindez az ő érdeme, méltó mindarra, ami most elérkezett hoz-

zá, mindarra, amire valaha is vágyott vagy vágyni sem mert, és megfeledkezik arról, hogy ennél sokkal többről és másról van szó: hogy ő (most) megajándékozott. A legnagyobb ajándék legrémisztőbb csapdája, hogy minden áron meg akarja tartani azt, amiről úgy gondolja, hogy az övé. És a birtoklásra törő vágy átfordulhat valódi birtok(lás)-tudatba és birtok(lás)-érzetbe, mely aztán mindent lerombolhat. Látszólagossá és felszínivé változtathatja, megcsúfolhatja és elárulhatja a valódi szeretetet.

A vers első két sora tud erről az ember bensejéből leselkedő veszélyről. Éppen ezért teheti föl ezt az előre tekintő, már többet tudó, óvó és védelmező kérdést: *„We soll ich meine Seele halten, dass / sie nicht an deine rührt?"*, mellyel a 'ne érints meg' felszólítás hangzik össze. Itt — ha jól vélem — a birtokló és kisajátító érintés elutasításáról van szó, és arról, hogy a kérdező kimondja attól való félelmét, hogy szeretetével elárasztja a Másikat, túlárad a Másikon, és ezzel összetöri a szeretetet — vagy éppen a Másik túláradása sodorhatja el az ő szeretetét. Éppen abban a helyzetben, amikor a legnagyobb az egymást szeretők kitettsége annak, hogy tiltott határokat lépnek túl, akkor kell(ene) a legjózanabbnak és legkiegyensúlyozottabbnak lenniük. Ezt az odaadó, mind a Másikra tekintő, mind a fölfelé is figyelő tekintettel lehet/lenne/lehetséges megtenniük.

Úgy, hogy az érintés, az érintkezés egyszerre legyen elég közeli és elég távoli ahhoz, hogy a szeretet-szerelem megmaradhasson. Az érintés a taktilitás legvisszafogottabb formája: nem csupán összetapadó összeérés lehet, hanem leheletnyi, alig észrevehető megjelenülései is vannak. Érinteni — érintésben lenni és érintettnek lenni — lehetséges úgy is, hogy azok, akik megkapták a szeretet ajándékát nem (csak a) tapintásukkal, bőrükkel, testükkel érintik meg egymást. Van másfajta érintés is: például a szemek érintése.[6] A tekintetek találkozása. Ahogy például Tiziano festményén Jézus és Mária Magdolna egymásra néz.

Képmutatás lenne, ha lecsupaszítanánk a szemek összepillantását, és nem vennénk tudomást a találkozó tekintetek erotikájáról is. Hiszen a szem nem csupán a lélek otthona, hanem az élő, mozduló, vágyódó test is lakhelyet talál benne. Nem véletlenül mondják: megperzsel a tekintete, megsemmisít a tekintete, életre kelt a tekintete (és: „egy pillantásodért is sorvadok"[7], vagy: „ó hát miféle anyag vagyok én, hogy / pillantásod metsz és alakít?"[8]). A szemek pillantása — érintése hatalom: ki vagyok téve a tekinteteknek,[9] egyszerre vagyok voyeur és áldozat. A szerelem-szeretetben a kitettség és kiszolgáltatottság érzése még jobban felerősödik. Az a tekintet, amely számomra a legfontosabb, életet adhat, és életet vehet el. Ady kegyetlen mondata (sajnos) igaz: *„Általam vagy, mert meg én láttalak, / s régen nem vagy, mert már régen nem látlak."*[10] A tekintet hordozhatja a hódítás, a kacérság,[11] és a kihívás pillantását. — Mindezt akkor, ha önzés és ön-

[6] A 'nézés' Rilke költészetében játszott szerepéről vö. Kate Hamburger: *Rilke költészetének fenomenológiai struktúrája.* (Ford. Asztalos É.) Enigma, 31., 40–58.

[7] W. Shakespeare: *LXXV. szonett* (ford. Szabó Lőrinc).

[8] József Attila: *Óda*

[9] Vö. egzisztencialisták

[10] *Elbocsátó szép üzenet*

élvezet áll a középpontban, amely bár álcázza és mímeli a szerelem-szeretetet, és rövid távon éltet(het)i, de hosszú távon inkább összetöri, mintsem megtartja.

A szeretet-szerelem pillantása az érintettség tekintete, a csodálkozásé, a meglepettségé, a belefeledkezésé: megszűnik az addig ismert világ és az én, a köztük lévő különbség is, és ugyanebben a pillanatban születik meg a világ, amelyben az egység és az egyezés válik létélménnyé, az én megszabadul metafizikai magányától. Az önélvezet (hajszolása) helyett a teremtésnek és a teremtményeknek a csodálata születik meg — abban a másik szempárban és azon a másik szempáron keresztül, amelynek átváltoztató és újjá alakító pillantása ajándék, kivételes életesemény. Kairosz. Ebben az ajándékozott létállapotban válik egészen nyilvánvalóvá (még a legnagyobb szkeptikusok számára is), hogy létezik az eddig megtapasztalttól valami különböző, ami / aki a szeretet révén ad hírt magáról, egy nagyobb, egy hatalmasabb erő, amely magához és magába von, és amelyre nem lehet nem válaszolni, nem lehet nem tudomást venni róla.

És a vers első sora így ér az utolsó előtti két sorhoz, mely erre a foglyul ejtő, az addig megszerzett tapasztalatok szerint érthetetlen, mindent átalakító erőre kérdez rá. A metafora erőteljesen érzékelteti a bizalom és a félelem közötti szerelmes-szeretet(t) lét állapotát. A kiszolgáltatottság felismerése már ténnyé vált, a kérdések arra vonatkoznak, hogy ki / mi az, aki uralja a kiszolgáltatottságot.[12] Pontosabban: átfordítható-e, átfordulhat-e ráhagyatkozássá és bizalommá a kiszolgáltatottság érzése? Kire bízattak az egymást szeretők, milyen szándék vezérli őt, és mely szándék felé vezéreli őket? Maguk a szöveg szerint értett kérdések nyitottság és zártság között vannak: határozottan és visszavonhatatlanul állítják az egymást szeretők kiszolgáltatottságát az ismeretlennek és függőségét a névtelentől; a kérdés éppen arra vonatkozik, hogy ki / mi, milyen ez az ismeretlen, megnevezhetetlen erő, amely / aki az érzelmek és érintettségek legszélesebb skáláján képes megszólaltatni azt, aki szeret és azt, akit szeretnek. A két sor — úgy tűnik — már előlegezi a sokkal későbbi *Duinói elégiák* létre vonatkoztatott rettenete és öröme, félelme és szabadsága, iszonyata és szépsége együttes jelenlétének érzékelését. Ennek megtapasztalása az emberi közelség és távolság éles észlelésében — *„A közellét: / ellenségünk."* — hangzik föl a *Negyedik elégiá*ban[13] —, valamint a kinn és a benn — *„Nem ismerjük az érzés / kontúrját, csak mi kintről alakítja."*[14] — dimenzióiban lehet a legintenzívebb Rilke versvilága szerint. A külső és a belső egymást átjárja, erősítve a szeretet-szerelemben megtapasztalt transzcendens áttűnését az immanensen. Mégis: mintha a transzcendens adománya, bár belsővé válik, a valódi bensőségességhez nem tudna eljutni. Az elragadottságtól nem lenne képes eljutni az elragadtatottságig Rilke szeretet-szerelem tapasztalatában. Az

[11] Georg Simmel: „Ha fogalmilag rögzíteni próbálnánk a kacérság szélső pólusait, kiderül, hogy három lehetséges szintézis adódik. A hízelgő kacérság: bár meg tudnál hódítani, én mégsem hagyom; a megvető kacérság: én ugyan hagynám magam meghódítani, te azonban erre nem vagy képes; és a kihívó kacérság: talán meg tudsz hódítani, talán nem — próbáld meg!" In: *A kacérság lélektana.* (Ford. Berényi G. és Bognár V.) Atlantisz, Budapest, 1996, 13.

[12] „Nehéz dolog, hogy önmagunk legyünk, s még nehezebb megőriznünk önnön magunkat a szerelmi ösztön névtelenségében." In: Gadamer: i. m. 116.

[13] *R. M. Rilke versei.* I. m. 251.

[14] Uo.

érzelmekhez történő viszonyulás térbeliségének ambivalenciája veszélyt hordoz a szeretet-szerelem megragadottságában lévő ember számára: *„az ember nézővé alakulhat, s nem él, hanem szemlél. Ám amit szemlél, az éppen tulajdon önmaga, s így minden távolivá, idegenné válik."*[15] A legbensőségesebb válik így a legkülsőbbé, a szenvedés előlegezőjévé, majd okozójává. A 'feszítve' / gespannt szó erre a proximitásban meglévő feloldhatatlanságra — a feszesség és a szakadás határán-létre — mutat rá. A feszesség a szeretet és a gyűlölet egymásban létét, szinkronitását is állítja, „a két szerető egymással szemben feszülő, s a 'gyűlölség' által veszélybe kerülő szabadságát",[16] amelyre sem a *Liebeslied* két sora, sem Rilke költészete nem ad feloldást. Itt maga a gondolat és a rilkei szerelem-szeretet tapasztalat is kifeszül. Titok marad a Játékos / Geiger[17] kiléte is, minden azon múlik, hogyan szólaltatja meg az egymást szeretők érzelmeinek húrjait. A zenei metafora utalása szintén kiterjedhet a legcsodálatosabbtól a legrútabbig, a legszebbtől a legiszonyatosabbig. A kiszámíthatatlanság nem jut el a feloldásig, a transzcendens Játékos / Geiger kiléte bizonytalan (vágyik a bensőségességre, de mégsem talál utat hozzá), s így a Te, a Másik is a legveszélyesebb és a legbizonytalanabb határára sodródik, bármennyire is — vagy éppen azért, mert annyira — bevonódott a szerelem-szeretet terébe.

Mégis: talán lehetséges, hogy tovább keressünk a vers igazságának irányában, *„ami talán a legtávolabbi s a legnehezebb egyúttal. Egy olyan igazság, amiről Rilke nem beszél: a megbocsátás és megbékélés. Ez a szerelem tulajdonképpeni igazsága."*[18] Ez a bizalom azonban, mely a ráhagyatkozást és az elengedettséget előidézhetné és valósággá tenné, nem kerül kimondásra ebben a két sorban, és a vers többi sorában sem; de mint tudjuk, mindig lényeges az is hogy mi az, ami nem mondódik ki: mindenkor fontos a hiányra és a kimondatlanra figyelnünk. Meglehet, hogy egy hipotetiku feloldás, a feszülésben-feszültségben és a feszességben tartott lé feloldása a vers hiány- és vágyterében rejtőzik el. Úgy tűnik hogy az érintettségnek-érintésnek az elengedettségbe és bizalom ba fordulását, a 'két ikerhúr' harmóniájának meg- és kitartható ságát, megbékélő egybeolvadását a vers kimondatlan tere vágy ként, kívánságként, hiányként, betöltendőként — akármiképper is, de megírja. Hisz a kérdésre — *'meg kell-e lennie?'* — válaszol ni szükséges: belebocsátkozzunk-e vagy sem a felkínált ajándék lehetőségeibe? Van-e módunk arra egyáltalán, hogy kitérjünk előle? Van-e mód arra, hogy Jézus és Mária Magdolna ne pillantson egymásra? Ki lehet-e térni a vágyakozóan érintő tekintet elől? Vissza lehet-e, vissza szabad-e utasítani a kiváltságos kiválasztottság pillanatait? Az opus 135 válasza: igen *'meg kell, így kell lennie'*. A belebocsátkozás mersze megadatik, az immanens révén magát hírül adó transzcendens megnyilatkozik és meg ajándékoz ingyenes és feltétlen szeretetével.

[15] R. Guardini: *„Sehol világ csak belül..." Rainer Maria Rilke Duinói elégiáiról.* (Ford. Görföl T.) Új Ember, Budapest, 2003, 128.

[16] H. G. Gadamer: i. m. 120.

[17] A német 'hegedűs', 'hegedűjátékos' szó pozitívabb értelmű, mint a magyar fordítások 'játékos' megoldása, így ez is beleértendő az értelmezésbe.

[18] H. G. Gadamer: i. m. 120.

## ESTERHÁZY PÉTER: A SZABADSÁG NEHÉZ MÁMORA

Bátor s egyszersmind meggondolatlan ígéretet tettem, amikor elvállaltam, hogy szűk Szemlényi terjedelemben írok Esterházy Péter legújabb, *A szabadság nehéz mámora* című esszéket, cikkeket tartalmazó, irodalmi publicisztikának/közírásnak nevezett műfajban immár a szerző sorrendben hatodik könyvéről. Mert a gondosan fejezetekre tagolt, szabályos tanulmánykötetet (ide a nagy írókról, oda az előszók, a köszöntők kínálta alkalmakról készült írások, amoda az Írók Boltja „lányait" dicsérő sorok után a kritikaszerűek, majd a vegyesek mindenről, legvégül pedig a megbocsátásról, a bizalomról, a boldogulásról és boldogtalanulásról meditáló esszék, plusz az írások első magyar megjelenését, illetve névmutatót tartalmazó *Függelék*, melyet a címek alatt zárójelben az írások tárgyát/témáját megnevező *Tartalom* zár) nemcsak műfaji s tárgyi skálájának mérhetetlen változatosságával állítja a szűk keretek közé kényszerülő recenzenst megoldhatatlan feladat elé, amikor összefoglalót készít, hanem mert nehezen tud választani az írásokban levő, lényegesnek s pontosnak ítélt irodalmat, írókat jellemző mondatok/bekezdések között, melyekből minél többre szeretné felhívni az olvasó figyelmét. Óhatatlanul az is megfordul a fejében, hogy legcélszerűbb lenne idézet-breviáriumot adni, amelyben olyan tömör s frappáns, jellegzetes EP-és nyelvi/logikai szólások, mint a posztmodernt meghatározó, a jelen s a közelmúlt irodalmi beszédmódját szembeállító, de egész Kölcseyig visszanyúló, „vár állott, most szóhalom" (40) mellett felsorakoznának az irodalom, a jó művek titkát kereső mondatok („Az irodalom /többnyire/ nem gondolatokkal dolgozik, hanem gondolatokat teremt. Az a jó helyzet, ha az írónak nincsen mondanivalója, csak a könyvének. ha persze a könyvének sincs, akkor nincs miről beszélni", 164), illetve a regénypoétikai (34), a kortárs magyar prózaírókat (80) vagy kritikusokat (244-245) jellemző „egypercesek", Weöres és Pilinszky költői/emberi habitusát szembesítő (67–68), vagy a magyar és cseh irodalom, sőt film között párhuzamot vonó sorok („Ami másnak dráma... Csehországban bohózattá változik..., nálunk meg minden dráma lesz — ami kész röhej", 16).

Ez utóbbi a Menzelről szóló írásban olvasható, de beleillene azon szövegekbe is, melyek arról a Hrabalról készültek, aki „kitalálja nekünk a világot" (10), s aki Kissel és Bernharddal együtt az olvasó Esterházy kedvelt kortárs világirodalmi szerzője, míg a magyar irodalomból minden mai író ősének tekinthető Kosztolányitól — kit „nem a nyelv szépsége, hanem az igazsága" (81) érdekel — induló főtengelyt Ottlik, Mészöly (róla szól a legtöbb írás), Nádas, Kertész opusából alakítja ki, azzal, hogy az Esterházy-féle magyar irodalmi kánonban kiemelt helye van Weöresnek, Pilinszkynek, Petrinek, Tandorinak, Oravecznek és Örkénynek is, kinek egypercesei „egyszerre a tenger meg a magyar pocsolya, úgy kozmikusak, hogy pontos bevezetést adnak a magyar történelembe, mentalitásba... Örkény menekül, és méltóságát az adja, hogy tudja, nincs hová" (105). S ezek a szerzőt és műfajt egyaránt meghatározó, szinte csak odavetett megjegyzések azon a lényegi felismerésen alapulnak, melyről Esterházy Pina Bauscht, a Nádastól kölcsönzött definíció szerint, a testek filozófusának nevezett német táncművészt méltató írásában olvashatunk: „Színháza megpróbál híd lenni az én és a mi közt. Az ún. modern művészet alapproblémája. Csak a személyesnek van hitele és csak a közös tudás megérthető. Ha csak én — az érthetetlen magánbeszéd. Ha csak mi — az érdektelen, üres hazugság... Nem elegendő őszintén sírni a színpadon, az őszinteség legföljebb kiindulópont — kozmikusan kell sírni" (47). S itt lehetetlen, hogy ne jusson eszünkbe Arany János párhuzama a síró/sivító malacról és színészről a Vojtina-versből!

Így olvas s így értelmez Esterházy Péter, akit kinevezhetünk ideális olvasónak, hiszen írásai az olvasás örömét példázzák, s mert mindenben (könyvben, színházban, tárlatban) igyekszik megtalálni a jót, „azt, aminek örülni lehet, aminek örül boldog és boldogtalan" (39). Ha jól láttam, csak egyszer szakad el a film, amikor a szerző megnevezése nélkül (minő tapintat!) *Szövegkéj és műkedvelés* című írásában a nyelvvel történt barmolás miatt „szentségel". Ám ennél sokkal jellemzőbb az írásokat lelkesedéssel legitimáló attitűd, amely nemcsak a kánon fővonalába sorolt szerzőkre és művekre kívánja felhívni a figyelmünket, hanem olyan kevésbé számon tartott könyvekre is, mint Babarczy Eszter valóban kiváló tanulmány/esszékötete (*A ház, a kert, az utca*) vagy Rubin Szilárd elfelejtett, még 1963-ban megjelent kisregénye, a *Csirkejáték*. (*Magvető*, Budapest, 2003)

*GEROLD LÁSZLÓ*

## SZABÓ MAGDA: FÜR ELISE

A *Für Elise* című regény egy kétkötetes életrajzi mű első részeként, az írónő 85. születésnapjára jelent meg. „Azt ígértem ebben a könyvben, nem őrzök többé semmi titkot, és nem szégyellek megvallani olyasmit, amiről magamban csak bűnvallomáskor szólok Istennek." A vallomásszerű hangvétel eddig sem volt idegen Szabó Magdától, korábbi műveiben is vallott gyermekkoráról, kutatta élete gyökereit. A *Für Elise* azonban életének döntő, eddig csak utalásokkal jelzett időszakát tárja elénk, a tanú felelősségével. Élete már nemcsak személyes ügye, hanem az olvasónak felajánlott lehetőség a saját sorsa és lehetőségei átgondolására. Szabó Magda megszenvedett bölcsességét, hitét nyújtja át az olvasónak.

Igazi remekművet, mely valójában rekviem a szeretett családért, a jobb sorsra érdemesekért, akiket elsodort a történelem, s főleg a korán elveszített testvérért, Ciliért. Egy különleges család biztonságában, és a nagyszerű, de szigorú iskola, a debreceni Dóczy falai között, a Trianon okozta bénultság atmoszférájában nő fel és keresi helyét az emberi kapcsolatok útvesztőiben két teljesen más sorsú és egyéniségű lány. Magdolna a mesék, a maga alkotta mítoszok, a fantázia világában teljes szabadságban nő fel. Ezt az idillt Cili, a trianoni árva bontja meg, aki bekerülvén a családba, a kislány életébe könyörtelenül elhozza a valóságot, ugyanakkor életre szóló testvéri kapcsolattal ajándékozza meg. A fantázia és képzelet felhőtlen világában élő lány számára mindvégig Cili sorsa és jelzései közvetítik az élet valódi kérdéseit. Cili méltósággal játssza a történelem neki juttatott szerepét, hordozza a Trianon okozta sebeket, melyek korán érzékennyé tették mások fájdalmaira, és megtanították tájékozódni a hétköznapok útvesztőiben. Így könnyebben kapja meg környezete elismerő szeretetét, mint Magdolna. De személyisége mindvégig az idő és a történelem hálójában marad. Önmagáról, fájdalmairól csak a zene felszabadító világában vallhatott. Magdolna a maga alkotta világban szabadabban élhetett. A valódi világot csak lassan, elsősorban a „falakon" keresztül érzékeli, melyekbe állandóan beleütközött kimagasló tehetségével, szuverén egyéniségével.

Cili éli meg a valódi szerelmet is. Ez volt az egyetlen lehetőség arra, hogy kiszabaduljon a rákényszerített szerepből, hogy visszakaphassa szuverenitását. Ezért reménykedik a realitásokon túl is: „Nem volt jobb az a mese, amiben éltünk, az amit én tálaltam? Neked ez a megidézett valódi szenvedés kellett te, boldogtalan, nem, amit mesterségesen és valódi tapasztalat nélkül pártoltunk ki magunknak a valódi életből... te mindvégig reménykedtél, asszonykorodban is reménykedtél. Persze, hogy eltaposott az élet, gyöngy voltál a kerekek alatt." Ma már Szabó Magda is tudja, amit Cili tudott: bár a szoros emberi kapcsolatok kiszolgáltatottá, sebezhetővé tesznek bennünket, nélkülük csak árnyék lehet az életünk. Ezért vállalta, hogy a regényben újraéli fájdalmait, megidézi mindazokat, akik fontosak voltak és maradtak számára, s akiknek élete kitörölhetetlenül egybefonódott az övével.

Átgondolva a múltat, újra és újra felmerül a kérdés: vajon szükségszerű volt-e a sok fájdalom, lehetett volna-e másképp? Meddig terjed az ember szabadsága, hogyan maradhat önmaga a történelem, a család, az iskola kényszerítő szorításában? Magdolna a képzelet világában, Cili a zenében, az anya is csak a költészet és a mesék dimenziójában lehetett szabad, de ez valójában egyiküknek sem volt elegendő, hiszen a művészet nem pótolhatja, csak szolgálhatja az életet.

A regény szereplői még az idő foglyai, de az írónak már megadatott, hogy lássa az életét a maga teljességében, szomorú gazdagságában. Szabó Magda elbeszélője és hőse is regényének, s ez különös feszültséget ad a műnek: az emlékezés belső törvénye szerint nemcsak újraéli gyermekkorát, de elemzi, értelmezi is önmaga és hősei életét. A személyes hang mindvégig meghatározó marad, belső monológok, lírai vallomások, esszé-szerű betétek törik meg az epikus időt.

„...ne reméljen az, aki a könyvet kezébe veszi Beethoven-történetet vagy zenei motivációt, egyen kívül: a Für Elise csak dallam, nincs szövege. Nekem üzent valamit ez a dallam, és ha figyelsz, neked is üzen a néhány hang, amely nekem azt adta feladatul: Mit felelsz, ha kérdeznek, tanú? Egy életművel feleltem. Nincs lehetőségem a hallgatásra, mert a történelem megtanított a tanú felelősségére." Ez a kötelezettség és elkötelezettség adja Szabó Magda új regényének aranyfedezetét. (*Európa Könyvkiadó*, Budapest, 2002)

*CSÁNYI KRISZTINA*

## MARIO VARGAS LLOSA KÉT REGÉNYE

Egy történet, két regény, három szereplő — az idén jelent meg a nemrégiben nálunk járt Mario Vargas Llosa két regénye, a *Szeretem a mostohámat* és a *Don Rigoberto feljegyzései*. A kétrészes mű az elválás és kibékülés története, a testi-lelki szerelem dicsőítése, sok pikáns adalékkal.

Adott egy nagy fülű, álmodozó biztosítási igazgató, egy telt idomú, buja feleség és egy angyalarcú, ördögien ravasz kiskamasz — és máris megvan a bonyodalom. Don Rigoberto első házasságából született fia, Fonchito bűbájos

módon behálózza és elcsábítja mostohaanyját, dona Lucreciát, bár az asszony a férjébe szerelmes. Amikor fény derül a történtekre, a pár elválik. Itt ér véget az első regény. Tudjuk azonban, hogy a szerelem győz mindenek felett — úgyhogy szükségeltetett egy folytatás. Fonchito nem bírja elviselni apja és mostohája szenvedését, és hihetetlen fondorlatokkal újra összebékíti őket.

A pajkos, fülledt erotikájú mesében három figura összetett alakja rajzolódik ki. Don Rigoberto a limai felső tízezer megszokott életét éli napközben, éjjelente azonban csodás kalandokat él át feleségével. Szerelmi életüket túlfűtött fantáziával teszik gazdagabbá. Különös monogámia szemtanúi vagyunk — két test összetartozása a képzeletbeli megcsalások által erősödik. Don Rigoberto és dona Lucrecia történeteket játszanak el, képzőművészeti alkotásokból és alvilági históriákból nyernek hozzá ihletet. A feleséget számtalan szerepben ismerjük meg.

Néha Tiziano csábító Vénusza, máskor Fra Angelico Angyali üdvözletének érintetlen Máriája, vagy az Egon Schiele képein szereplő prostituált, később egy korzikai maffia-vezér alkalmi szeretője. Fonchito, aki előbb szétválasztja, majd újra összehozza a párt, maga Ámor, a felsőbbrendű hatalom, „a rózsás gyermek, akit a reneszánsz festők oly szívesen ábrázoltak a szerelmi jeleneteikben, hogy tisztasága még inkább kiemelje a szerelmi párviadalt". Ugyanakkor Egon Schiele reinkarnációjának tartja magát, és a borult elméjű festőhöz illő módon rendezi nemcsak élőképeit, hanem a közelállók életét is.

A mesteri szerkesztés különleges olvasmánnyá varázsolja a két regényt. A történetfolyamot minduntalan megakasztják az elmélkedések. Természetesen az erotika elméletének jutott a főszerep. „Az erotika kreatív és individuális", mondja don Rigoberto, aki ennek a kreativitásnak köszönhetően látja és elemzi a világot. Az örömszerzés a kiindulópontja, akár a folyamatosan megújított, de állandóan 4000 kötetből és 100 festményből álló gyűjteménye régi darabjait égeti el, akár a feminizmusról, a társadalom felépítéséről nyilvánít véleményt, vagy a „Mens sana in corpore sano" kijelentés kapcsán becsmérli a sportos életet.

Az erotika itt nemcsak a szeretkezés művészete, hanem a test minden részének szokatlan felmagasztalása. „A boldogság most íme, a fülkagylóm mélyén lapul" — Don Rigoberto az olvasó számára meghökkentő örömforrásokat talál. A valós világ és a képzelgések világa összemosódik. Ábrándozások és „igaz" történetek kavarognak, szinte krimiszerű fordulatokból, lassan áll össze a történet. Komolyan vett játékká válik az erotika, a művészetek, az élet, az írás. A két regény pedig egy agyafúrt író megmosolyogtató és elgondolkodtató, csalafinta játéka. (*Európa Könyvkiadó*, Budapest, 2003)

*PAP VERA-ÁGNES*

## MODERN SORSOK ÉS KÉSŐ MODERN POÉTIKÁK

Az angol/amerikai irodalmi köztudatban aligha találunk ismertebb szerzőpárost, mint Sylvia Plath és Ted Hughes. Életük és költészetük olyannyira összefonódó és egymás létéből építkező, hogy felrúgva a recepcióesztétika minden szabályát, kijelenthetjük, élet és irodalom, alkotás és személyes történéseink szorosan összefüggnek. Élettörténetük mítosszá fejlődött az utóbbi évtizedek során, az olvasói érdeklődés pedig egyre csak fokozódik. Feszült érdeklődéssel várjuk, mit rejtenek Plath 2025-ben felnyitandó, a Hughes-archívumban őrzött naplójegyzetei, s vajon mennyiben igaz, hogy Hughes öntörvényűen cenzúrázta a Plath-hagyatékot?

Ha kétségeink támadnának Sylvia Plath költői-írói nagyságával kapcsolatosan, érdemes elolvasni a Rácz István és Bókay Antal által szerkesztett tanulmánykötetet. A *Tanulmányok Sylvia Plathról és Ted Hughesről* alcímet viselő kötet írásai a budapesti British Council szervezte kerekasztal-beszélgetésen hangoztak el először.

A kötet tematikailag két jól elkülöníthető részből áll. A két bevezető tanulmány közül a Bókay Antal által írott elsősorban poétikaelméleti kérdésekkel, a 20. század húszas éveitől jelentkező tárgyias költészet romantikába nyúló előzményeiről, hasonlóságairól és különbözőségeiről értekezik. Rácz István az 1945 utáni angol költői nemzedék csoportosulásairól, elsősorban a *Movement*-csoportról közöl beszámolót. A kötet *Plath és Hughes* nevével jelzett második része tizenkét tanulmányt tartalmaz. John Drew *Ted Hughes és Sylvia Plath: egy bukolikus mítosz* című írása az egyedüli, amely a két költő művészetét együttesen próbálja értelmezni. Tanulmányának kiindulópontja Plath 1956-1957-ben írott versei, valamint Hughes későbbi, a *Birthday Letters*-ben közölt reflexiói. Drew Plath-képe az ifjúság költőjét ragadja meg, azt a Platht, akinek költészetében még csak látensen van jelen a halálfélelem.

A következő hat tanulmány tárgya Plath költészete, illetve prózája. Donald E. Morse a „sebezhetőség költői képét", Plath és a halál tematikájának viszonyát követi nyomon a költőnő utolsó alkotói korszakában. Míg Morse Plath elődeit Theodore Roethke és Lowell költészetében véli felfedezni, Bollobás Enikő Plath költészetét a feminista olvasatok csapdáit kikerülve helye-

zi el a női hagyományban. A kötet legérdekesebb tanulmányai Bókay Antal és Séllei Nóra nevéhez fűződnek. Bókay *A vallomás és a test poétikája* címmel Plath és József Attila új tárgyiasságának hasonlóságait és különbözőségeit keresi. Séllei Nóra szintén a „test" jelentését, illetve megjelenítését értelmezi Plath *Az üvegbura* című regényében. Séllei olvasata a kritikában uralkodó allegorikus-morális, az Esther Greenwood gyógyulásáról szóló olvasatot problematizálja. *Az üvegbura* karaktereinek gyakran ironizáló tónusú elemzésére Zsélyi Ferenc tanulmánya vállalkozik, Marinovich Sarolta írása pedig a nőiség és írói hivatás problematikus viszonyára, valamint a női szerzői identitás megteremtésének gótikus előzményeire tér ki.

A kötet Ted Hughes költészetéről szóló öt tanulmányának elsődleges erénye, hogy a versértelmezések eltávolodnak attól az irodalomtörténeti pozíciótól, amelyet Plath halála után a kanonizációs folyamat Hughes számára kijelölt. A tanulmányok nagyrészt a *Prométheusz a sziklán* ciklus, illetve a *Február 17.* című vers értelmezései. S bár Vöő Gabriella tanulmányának fő tárgya az *Ádám és a szent kilencek* című „hosszú vers", az értelmezés mindvégig hangsúlyozza, hogy az *Ádám* és a *Prométheusz a sziklán* szervesen összetartozó, szerkezetükben és képi világukban egységes ciklusok, melyekben a költő világnézeti és esztétikai összegzésre törekszik. Győri Zsolt a *Varjú* című kötet értelmezése során a „varjú" motívumának jelentésrétegződéseit tárja fel, Ferencz Győző pedig *Agnus Dei az ezredvégen* címmel a *Február 17.* című vers versszerűtlenségének művészi vonásait emeli ki. Hangsúlyozza, hogy Ted Hughes, akárcsak Nemes Nagy Ágnes, a kifejezhetőség határait, a létezést megragadni képes nyelvi eszközöket kutatja. Ez a poétika nem a modernista formakísérleteket vagy a posztmodern nyelvben-létezést propagálja, sokkal inkább egy olyan „emberibb" lírai én megteremtését, aki bár ki van téve a kor egzisztenciális elszigeteltségének, a természet erőinek, magatartása alapvetően a küzdelem vállalása.

Plathnak és Hughesnak az a dilemmája, hogy lehetséges-e még, és ha igen, hogyan, a reménytelennek, magára hagyatottnak ítélt személyes léthelyzetet objektivált formába önteni, művészi tárggyá avatni. A kötet tanulmányaiból — a sokhangú tanulmányírók kitűnő elemzéseinek eredményeképpen — világosan kitetszik, hogy költészetük feltárása a személyiség önnön drámaiságának a feltárása is egyben. Személyes ügy, mondhatnánk, emberi és alkotói értelemben egyaránt. (*Janus/Gondolat*, Pécs – Budapest, 2002)

*NAGY MELINDA*

## CSEREI SZÁSZ LÁSZLÓ: VÁROK IGAZ SÁRKÁNYT

Kései igazságtétel. Így jellemezhetjük a költő válogatott verseit tartalmazó kötetét. Életének 80 éve során egyetlen versgyűjteményét vehette kezébe, 1944-ben a Vigilia adta ki *Hegyibeszéd* címmel. A fiatal költő ekkor a fronton harcolt. Ígéretesen indult lírikusi pályáján nem haladhatott lehetősége szerint. 1944 végén fogságba esett, négy esztendő után tért haza, s a lírától távol, fizikai munkásként dolgozott. Bár hazatérte után a Művészeti Tanács ösztöndíjban részesítette, az irodalomban csak a hatvanas években jelentkezett, leggyakrabban a Látóhatárban. Verseinek kedvező fogadtatása arra ösztönözte, hogy kötetet állítson össze, s lelkesülten írta prózai műveit is. Pedig nagyon nehezen élt: írógépét zálogból váltotta ki, a gyári munka mellett fűtőként is tényked ett, reménykedve, hogy verseskönyvének megjelenése után teljes jogú tagja lehet az irodalmi életnek. Majdnem négy évig hitegették, majd visszakapta a kéziratot. Ezzel tulajdonképpen lezárult írói pályája. 1995-ben elfeledetten hunyt el. Amint a kiadó jellemzi: „Nemcsak származása, hanem költői világa is az erdélyi magyarörmény szellemiség legnemesebb vonulatába sorolja őt."

Cserei Szász László ígéretes, jó költő volt, az erdélyi balladás hagyomány folytatója. Verseire nem a bonyolult kifejezésmód jellemző, világos képei a természettel való bensőséges kapcsolatának bizonyság a. Egyik legszebb költeménye a *Fenyőkről* szól. Jellegzetes 20. századi témát fogalmaz meg benne: a városba kényszerült embernek a „neon-nap" iránt érzett idegenkedését. A versben megjelenített óriási fenyő a hazatalálás és a lélek visszanyert szabadságának mitikus távlatokat sejtető jelképe. Ahogy elfutottak az évek a költő mellett, nosztalgikusabb, szomorkásabb lett helyzetérzékelése; néhol az öregedő Arany önirónia ját, egyszerű bölcsességét idézve: „Néha aranyat szórt arcomra a nap, — nem irigyeltem a csörgő aranyakat" (*A virágok tiszta hangját*).

A sors igazságtalansága, hogy akire a kényszerű hallgatás burája leereszkedik, bármilyen tehetséges is, iszonyú küzdelmet vív a kifejezés miként jének megtalálásáért, hiszen a visszhangtalanság szükségszerűen elbizonytalanítja, nem vagy csak nagyon ritkán képes látványos változásokra. Cserei Szász mindvégig hibátlanul beszélt egyfajta költői nyelvet. Olvasója nem egyszer tetten éri azokat a képeket, kifejezéseket, amelyek mentén haladva a líra megújulásának is tevékeny szereplője lehetett volna. A *Maradok* például pontos, hagyományos önjellemző közlésekkel indul, de záró részében meglepően változik a hang, s egy tragikussá növesztett szobor-

alak képével szembesülünk: „Maradok mozdulatlan állva — míg az őrület árja — hegyes kését — húsom mézízű veres vérébe — belé nem vágja", itt, ebben a képben csak az zavaró, hogy az őrület árja forgatja a végzetes kést, s épp az ilyen képek bizonyítják, hogy ösztönző közeg hiányában az önkontroll sem működik hibátlanul.

Mindenképp méltánytalan és igazságtalan volna, ha e megállapítással zárnánk Cserei Szász László méltatását. Valóban ígéretes lírikus volt, s ez a szerencsés válogatás segíthet abban, hogy belehelyezzük a magyar költészet folyamatába, oda, ahol kényszerű veszteségeinket kell számon tartanunk. (*Magyar-Örmény Könyvtár* 3., 2001)

*RÓNAY LÁSZLÓ*

## RUSZTIKUS SZENTEK
### Németh János kerámiaszobrai a balatongyöröki Kastély Hotelban

Az *anyag* a föld sója, s aki érzi az ízesítésnek ezt a nélkülözhetetlen — a keramikus számára különösen fontos — kellékét, az tisztában van a törvényeivel is. Samottal keverve — ettől a tartása — kiválóan égethető. Kemény, büszke anyagként viselkedik a kemencéből kikerülve. Nem fog rajta az idő megannyi viszontagsága, dacol esővel, hóval, hideggel. Egy-egy kerámiaszobor kitéve a szabadba maga is a természet része lesz. Az égetett szienához közeli színvilága, amely esetleg csak a rátelepedő mohától kap zöldes árnyalatot, nyugtató a szemnek. Ilyen szobrokat láttam én Németh János keramikus-szobrász zalaegerszegi műterem-otthonának a kertjében. Hirdették, hirdetik a kézmíves ember, az alakító-formálóerővel megáldott művész élniakarását, teremtő jókedvét, egészséges életörömét. S nemkülönben azt, hogy az ember a kozmosz része, barátja a számtalan motívum-variációban megjelenő virágnak, Holdnak, csillagoknak.

Ám vaskos életöröme, amelyet az érzékiségükben kicsattanó formák-nőalakok ugyancsak bizonyítanak, csak akkor teljes, ha a művészt a nem látható-nem tudható dolgok is valamenynyire megérintik. Ha érzi, hogy a *Megfeszített* fájdalmában — nézzük csak a korpusz csupán Jézus szenvedéséhez mérhető emberi szenvedést — ott van mindannyiunk megveretése. Ha tudja — és ezt a nézővel el is képes hitetni —, hogy az égiekben lakozó szakrális tartalmak, melyeknek jó részét a szentek serege hordozza, valamikor megtalálhatóak voltak a Földön. Tehát ezeknek a szobroknak nemcsak bibliai, mítoszi hátterük van (aki ezeket fölfejti, az gazdagabban is látja alakjukat), hanem *embervalóságuk* is.

Miért van az, hogy az egyetemes művészetben ezerszer földolgozott téma: a keresztről levett Krisztust ölében tartó és Fiát sirató anya mérhetetlen fájdalma — Michelangelótól (márvány) Somogyi Józsefig (kerámia) irdatlan hosszú a *Piéták* sora — újra és újra rabul ejt bennünket? Elsőbben azért, mert mindannyian át tudjuk érezni, hogy mit jelent a gyermek elvesztése. Legkivált pedig azért fog meg bennünket valamely Pietà, mert — miként Németh Jánosé is — egyedi, csak a művészre jellemző formajegyeket hordozó alkotás. Szépsége — Németh rusztikus alakjaira különösen jellemző ez — valaminő benső, a lélek legmélyéről sugárzott szépség. Szépség az eltorzult, fájdalmas arcban is, amely a megigazulás fázisában nyeri el a végső formáját. Ez a Mária attól *légies*, hogy egy dunántúli parasztasszony — talán most tette le a sarlót — munkás-testének megtöretését is magán viseli. Ahogyan jobb kezét lassan kiszenvedő fia térdén megnyugtatja, erőt ad az elkerülhetetlen borzalom elviseléséhez. A művész Krisztus alakjában nem egy (az Asszony ölében könnyedén elférő) gyermeket ábrázol, hanem — az alak mérete is mutatja ezt — egy fájdalmában megnövő, kezével-lábával az anyaföldet megérintő férfit. Így válik a művész keze nyomán Krisztus az *egyetemes fájdalom* szimbólumává.

A térrendezéssel — miként azt már a tavalyi tihanyi kiállítás is bizonyította — igencsak meg lehet mutatni a kerámiaszobrok, a bibliából és a mítoszból életünkbe bevándorló *rusztikus szentek* egymás közötti, ezúttal a plasztika erőt kihangsúlyozó kapcsolatát. A legendára-legendákra mindannyian emlékezünk (például arra, hogy Assisi Szent Ferenc példázatos életével tett hitet Jézus Krisztus mellett, maga is gyógyítván a szegények testi és lelki sebeit: „Mi egyéb vagyunk mi, mint Isten dalnokai és muzsikusai, akik lelki örömmel akarják megtölteni a szíveket.") Ám azt kevésbé tudjuk, hogy ezek a kerámiaszobrok — *Keresztelő Szent János, Szent Flórián, Szent Antal* s nem kevésbé az *ülő és gondolkodó* szentek, közülük is elsőbben *Krisztus* — csak részben megformálói a hitbéli-mítoszbéli tartalmaknak. Személyük természetesen nem szakítható el az őket körülvevő ezredéves legendáktól (ezért közülük sokan védőszentként tiszteltetnek), de leginkább Németh János, az agyagot mesterien formáló (korongoló) művész teremtésvágyát, bravúros formakészségét tükrözik. Emberi arcuk van. Földanyánk örömét, bánatát, megkeseredését, s mindemellett a lélek valaminő földön túli jóságát úgy adják vissza, hogy sugárzó lényüktől bensőnk fölöttébb gazdagodhatik.

*SZAKOLCZAY LAJOS*

*SOMMAIRE*

GYÖRGY HEIDL: Le chrétien et les Sirènes

***Littérature et transcendance***

JAN-HEINER TÜCK: Sur le poème *Benedicta* de Paul Celan
SÁNDOR BAZSÁNYI: Sur le poème *Verkündigung* de R. M. Rilke
ZSUZSA BENEY: Sur le poème *Matin d'hiver* de Sándor Weöres
TAMÁS HANKOVSZKY: „La morale de l'imagination". Sur une notion majeure de l'esthétique de János Pilinszky
ANDREA MÁTHÉ: Etre touché

*INHALT*

GYÖRGY HEIDL: Der Christ und die Sirenen

***„Literatur und Transzendenz***

JAN-HEINER TÜCK: Über das Gedicht von Paul Celan: *Benedicta*
SÁNDOR BAZSÁNYI: Über das Gedicht von R. M. Rilke: *Verkündigung*
ZSUZSA BENEY: Über das Gedicht von Sándor Weöres: *Wintermorgen*
TAMÁS HANKOVSZKY: „Moral der Fantasie". Über einen Grundbegriff der Ästhetik von János Pilinszky
ANDREA MÁTHÉ: Berührt

*CONTENTS*

GYÖRGY HEIDL: Christians and Sirens

***Literature and Transcendence***

JAN-HEINER TÜCK: About the Poem *Benedicta* by Paul Celan
SÁNDOR BAZSÁNYI: About the Poem *Verkündigung* by R. M. Rilke
ZSUZSA BENEY: About the Poem *Winter Morning* by Sándor Weöres
TAMÁS HANKOVSZKY: „The Moral of the Imagination". About one of the Basic Concepts of János Pilinszky's Aesthetics
ANDREA MÁTHÉ: Being Touched

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ
Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ
Munkatársak: GÖRFÖL TIBOR (Teológia), HAFNER ZOLTÁN (Szépirodalom), ROCHLITZ KYRA (Mai meditációk)
Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,
KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ
Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.; Felelős vezető: Erdős András vezérigazgató
Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma
Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja
Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: http://www.vigilia.hu; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. ÜLK, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekkszámla száma: OTP. VII. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: 1 évre 2.040,– Ft, fél évre 1.020,– Ft, negyed évre 510,– Ft, egy szám ára 200,– Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 50,– USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.
SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10–14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 200 Ft

# VIGILIA

## SZEMLE


ESTERHÁZY PÉTER — A szabadság nehéz mámora

SZABÓ MAGDA — Für Elise

MARIO VARGAS LLOSA — Szeretem a mostohámat;
Don Rigoberto feljegyzései

- Modern sorsok és késő modern poétikák.
Tanulmányok Sylvia Plathról
és Ted Hughesről

CSEREI SZÁSZ LÁSZLÓ — Várok igaz sárkányt. Válogatott versek

- Rusztikus szentek.
Németh János kerámiaszobrai
a balatongyöröki Kastély Hotelben

A SZEMLÉKET ÍRTÁK — Csányi Krisztina, Gerold László,
Nagy Melinda, Pap Vera-Ágnes, Rónay László
és Szakolczay Lajos


## KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Az életkorok teológiája
- Erő és erőtlenség
- A summák világa
- Hellenizmus, judaizmus és kereszténység
- Kereszténység Kínában
- Fried István, Gárdonyi Máté,
Havas László és Rónay László tanulmánya
- Báthori Csaba, Halasi Zoltán, Saád Katalin,
Tandori Dezső és Vasadi Péter írása


ISSN 0042602424

9 770042 602425