

## A néven szólítás ünnepe

### Bibliai témák és motívumok

*Napjainkban, a 21. század elején számos elméleti vita folyik arról, hogy miképpen alakul és értelmeződik át, válságban van-e és/vagy megújul, illetve egyáltalán létezik-e még az, amit európai szellemiségnek szoktak nevezni. Anélkül, hogy e diskurzusok forrponjtján bármilyen konszenzus megjövendölésére mód volna, annyit biztosan el lehet mondani, hogy napjaink európai-euro-amerikai emberének gondolkodásmódját – hitbéli meggyőződésétől eltekintve, a Bibliára most csupán mint kulturális hagyományra gondolva –, világlátását öntudatlanul vagy reflektáltan, de mindenképpen mélyen átjárják, szervezik a biblikus világérzékelés és -értelmezés interpretációs struktúrái.*

Világértelmezésünk az autonóm individualitás fogalma köré szerveződik, interperszonális, szociális, politikai, jogi stb. gondolkodásmódunk a legfőbb értéknek az alanyi jogon emberi méltósággal rendelkező személyiség szabadságát tekinti. A Bibliában – szemben például a hellenisztikus mitológia amorális természeti erőkként működő istenségeivel – a személyes Isten szabadon, önnön képére és hasonlatosságára szabad személyt teremt. Az embernek tehát elidegeníthetetlen teremtményi méltósága van, ennek egyik legfontosabb faktora a szabadság, mely a döntés aktaiban manifesztálódik. A Biblia egyik legjellemzőbb döntéshelyzete pedig az, amely az Isten által megszólított ember előtt tárul fel, nevezetesen, hogy válaszol-e az Úrnak, felelete tagadó, igenlő, perlő, kérdező modalitású-e, s válaszai létezésének milyen szintjein jelennek meg. Mindebből az is következik, hogy a Biblia ember- és világképe alapvetően dialogikus szerkezetű, az abszolút Te és a személyes Én párbeszédének, viszonyulásának terében szerveződik. Nyilvánvaló tehát, hogy az a – legalábbis elméletileg – konszenzuális etikai álláspontunk, miszerint különféle szintű kommunikációink a kölcsönösségre törekvő megértés erővonalai mentén értelmeződnek, bibliai megalapozottságú. Ugyancsak az Írás személy- és szabadságcentrikus szemléletének köszönhető, hogy bünfelfogásunk magánemberi és joggyakorlati szinten egyaránt a tudatosság és szándékosság kontextusában mutatkozik. Ez az összefüggés pedig lehetőséget ad arra, hogy a vétkezés az egyén szabadság-elbeszéléseként vagy egy interperszonális kapcsolat érzékenységevel szembeni merényletként jelenjen meg.

E kétféle interpretációs út egyben a Biblia nagyszerkezetének egyik alapkérdését is fölteszi törvény és/vagy szeretet viszonyáról. Van olyan Biblia-hermeneutikai gondolkodásmód is, amely Ó- és Újszövetség között, valamint a két nagy egységben, sőt az egyes könyveken belül is nyomon követi az ítéletes beszéd szerelmi megszólalássá váló színváltásának drámai mozgását. Azaz a Biblia az embert hol egy kozmikus per vádlottjának szerepében tünteti föl, mely jogi procedúrában Isten a bíró, a Sátán az ügyész és a Bölcsesség/Szentlélek az ügyvéd, hol egy Közbenjáró/Szabadító alakjában reprezentálja, s megfigyelhetjük, hogy az önmaga szerkezetén belül kikezdetlenül logikájú ítéletes beszéd miképpen válik irrelevánssá, strukturálódik és emelkedik át más létszintre az Úr és Izrael/Szabadító és megváltott jegyesi kapcsolatának szerelmi dialógusában.

A Biblia mint szövegkonstrukció a szűkebben vett irodalmi/irodalomelméleti gondolkodás számára is reflexiók mintázatokkal szolgál. Évszázadokon át halmozódó kéziratos hagyományt dolgoztak fel a különféle hermeneutikai iskolákhoz tartozó kanonizáció munkálatai, míg a manapság olvasható szent könyveket mi, mai olvasók kézbe vehetjük. Mindez az eredeti, az ősváltozat kikutathatatlanságát, esemény, szó- és írásbeliség viszonyát, szövegvariánsok, litterális és metaforikus olvasatok, megértés, értelmezés és alkalmazás összefüggéseinek bonyolult hálózatát mutatja be a nyelv művészi létmódjával foglalkozó olvasóknak.

### Név, kő és ünnep

Az archaikus gondolkodásmód számára a néven nevezés aktusa egybeesik az adott személy fel- és megidézésével. Így a néven szólítás ontológiai eseménynek számít, mitikus-mágikus megjelenítő erővel rendelkezik. Éppen ezért számos természeti népnél a férfiak általában hosszas beavatási procedúra keretében keresik, találják meg, nyerik el nevüket. Hasonlóképpen a kultikus szövegekben vagy az adott istenség nevének ismételtetése, névvariánsainak aggályos felsorolása, vagy szigorú tabu alá helyezése váltakozik annak megfelelően, hogy a szertartás arra akarja-e rábírní a transzcendens erőt, hogy megnyilatkozzon, jelenvalóvá váljon vagy távol maradjon.

A név misztériumának további távlatai nyílnak meg a Biblia személyes istenének megszólítása kapcsán a Kiv. 3,14-ben. Amikor Mózes az égő csipkebokor jelenésében az Úr nevét kérdezi, rendkívül kényes tudakozódásának megfelelően talányos választ kap. Hiszen egyszerűen egy önmagát Szabadítójához viszonyulva meghatározni kívánó közösségekben elemi vallásos igény istene nevének ismerete, másrészt az az Isten, aki önmagát az atyákkal és fiúkkal való szövetségkötések drámai történetében megmutatkozó abszolút személyként értelmezi, nevének nyílt közlésével nem szolgáltathatja ki perszonális szabadságát a mágikus spekulációknak úgy, mint az általa bálványoknak nyilvánított többi istenek. A „vagyok, aki vagyok” héber megfelelőjében (melynek kezdőbetűiből adódik az Örökkévaló kimondhatatlan nevének JHWH tetragrammája) nem egy megszólításra szolgáló személynév jelenik meg, hanem egy olyan folyamatos (imperfectum) állapotú igealak köré szerveződik a kijelentés, amely az Úr és Izrael, ember és Isten kapcsolatának dinamikáját írja le, jeleníti meg: én vagyok az, aki veled vagyok eljövendő; én vagyok az, aki veled leszek; én vagyok az, aki szavatol közös történetünk hitelességéért. Vagyis a JHWH név egyszerre Isten és ember kapcsolatának, szerelmi drámájának megvallása és elvállalása, másrészt az Úr önelrejtése is, amennyiben nem teszi lehetővé, hogy megnevezhetősége révén bármiféle korábbi, mágikus konvenció mentén konszolidálni lehessen személyességének titokzatosságát és radikalitását.

Ezért van olyan drámai súlya az evangéliumi szövegekben megjelenő jézusi, úgynevezett „ego eimi”, azaz „én vagyok” kezdetű kijelentéseknek, hiszen ezek a Tóra fenti szöveg helyét idézik fel, és ezáltal a megfelelő verseket intertextuális viszonyba emelik. Az alakzatok ezen egymásra-utalása (a bibliai hermeneutikában ezt a vonatkozásrendszer szokták typosz-antityposz szó párral megjelölni, amelyből az első a történet időszervezésében korábbi, a második a későbbi megjelenést jelzi) az egyik értelmezési iskola szerint dekonstruálja, botránnyosan lerombolja a Név kimondhatatlanságának tradícióját, egy másik interpretációs hagyomány szerint a Név misztériumát mintegy beírja a látható, tapintható, konkrétan megszólítható, de definitíven soha ki nem mondható, ezáltal soha maradéktalanul birtokba nem vehető testiségben manifesztálódó személyiségbe. Többek között ezért is áll az Ó- és Újszövetség drámai összetartozását megjelenítő törésponton a Jézus nevezetű, ifjú, názareti rabbi.

A fentiekből az is következik, hogy a megszólítás, néven nevezés és az erre a gesztusra adható számtalan válaszlehetőség a Bibliában egyfajta ön- és egymást-elbeszélést al-

kot. A név így metaforának minősül, mely a másokban és magunkban megtapasztalt ismerősség, otthonosság és idegenség történeteit sűríti magába.

A szakrális gondolkodásmód számára (főleg a csillagászati időponthoz kötött) ünnep jelentőségének egyik legfontosabb összetevője ezen esemény sajátos időszerkezete. Az ünnep ugyanis általában valamely alapító esemény drámai formában történő újra-jelentétele, azaz reprezentációja. Az ünnepi szertartásban tehát a múltat ismételjük meg, ezáltal válik átélhetővé az éppen aktuális ünnep jelene, amely egyben magában hordozza a jövőbeli ünnep ígérését. Ha mindezt alkalmazzuk a Biblia központi jelentőségű ünnepére, a Húsvétra: az alapító esemény az Úrnak Mózes révén Izraelen bemutatott szabadító tette, a szolgaság szorongattatásából (Micraim) a szabadság tágasságába (az ígért földje) való átvonulás (Pészah). (1) Minden egyes Húsvétkor összegyűlik a közösség, hogy egy szertartás megcselekedésével föllevenítsék az Úr szabadító tettének emlékezetét, hogy ezáltal tudatosítsák és megélhetővé tegyék az örök Húsvétnek, Isten mindörökké szóló szabadításának távlatát, amelybe hitük helyezi önnön életüket. Ezáltal az ünnep mindig aktuális jelene jövő felé fordított emlékezőként értelmeződik. Másképpen megfogalmazva: az ünnep felbontja múlt, jelen és jövő konvencionális viszonyát, és egy olyan intenzív jelent teremt, amely önmagában egyszerre hordozza a múltat és a jövőt. Ezt a sajátos időstruktúrát tudatosítja az Újszövetség Húsvét-újraértelmezése is, amely a mózesi ki- és átvonulást, valamint a jézusi keresztfájdalmat typosz-antityposz viszonyba állítja: amint a leölt bárány vére megóvta Izraelt a haláltól, hogy átvonulhasson a rabságból a szabadságba, úgy az új húsvéti bárány vére a spirituális Izraelt vezeti át a bűn és a halál fogságából a bennünk és közöttünk lévő Isten Országának szabadságába.

De az ünnep reprezentativitása nem történhet meg az ünneplő közösség összegyűlése és cselekvő részvétele nélkül. És bár a Húsvét szertartása spirituálisan szigorúan szabályozott – egyszerűen azért, mert a tökéletes és mechanikus repetitívításra képtelen emberek ünneplik –, minden egyes megvalósulása egyben variációja, újraértelmezése is az ünneplők egyike által sem empirikusan megtapasztalt alapító eseménynek. Így válik a hermeneutikai gondolkodásmód számára az ünnep a művészettapasztalat egyik antropológiai modelljévé (2), hiszen minden egyes ünneplő szertartás egy önmagában értelmetlen jelsorozat cselekvő-értelmező befogadás révén való eleven szöveg/tapasztalattá válásának mintája.

A kő a Biblia egyik óriásmetaforájának tekinthető, amennyiben rengeteg alakváltozatban (emlékkő, oltárkő, szent hegyek sziklája, sarokkő, botránykő, kavics) hozza létre Isten és ember dialógusának drámai terét. Néhány kiragadott példa: Izsáknak a Mória hegyén való áldozata a typosza a Golgota hegyén kiömlő áldozati vérnek; az Izsák oltára fölött fölhangzó szövetségi ígért typosza a Szináj hegyén kőtáblákra vésett Dekalógus antityposzának. A maga ambivalenciájában lenyűgözően radikálissá válni képes Simon nevének Mestere általi Péterre (kősziklává, más értelmezések szerint kavicsá) változtatása typosza a Jelenések Könyve titokzatos fehér köve antityposzának (Jel. 2.17), amely kizárólag az adott személy és az Úr közötti titkos tudást hordozza az üdvözült valódi nevére, azaz az örökkévalóságban folyamatosan beteljesedő önazonosságra vonatkozóan. A kő metaforája így egyesíti magában a transzcendenciába nyíló dialógus és személyes önismereti történet dinamikáját.

### Per és/vagy szerelem (Dosztojevszkij és Tolsztoj)

A biblikus gondolkodásmód, valamint a zsidó-keresztény kultúra egyik legfontosabb kérdése az úgynevezett theodícea-problémakör, amelyet úgy lehetne vázlatosan összefoglalni, hogy ha Isten jó és mindenható, akkor miképpen lehetséges a rossz egzisztálása a világban. E felvetés tovább erősödik a felvilágosodásban születő modernitás paradigmájában, amelyet úgy is lehet értelmezni, mint a zsidó-keresztény gondolkodásmód szekulari-

zálását. Az autonóm individuum szabadságának kultúrája ugyanis drámai problémaként éli meg a rossznak, a gonosznak, a bűnnek nem csupán a létét, hanem hatékonyságát is a világban, amennyiben a bűnelkövetés értelmezhető egyrészt az önmagát mindenki mástól elkülönítő egyéniség szabadság-elbeszéléseként, másrészt az emberség azonos méltóságával rendelkező személyek közötti kapcsolatokat súlyosan sértő merényletként.

Bűn, szabadság és szeretet összefüggéseit kutatja gyakorlatilag egész életművében a személyes szabadság drámaiságát illetően oly érzékeny alkotó: Dosztojevszkij.

„Bűn és bűnhődés” című regényében Raszkolnyikov számára a bűnelkövetés súlyos egzisztenciális kérdésként jelenik meg. Rogyion identifikációs kérdésévé válik, hogy képes-e áthágni a társadalmi konvencióként értelmezett határokat, hogy ezáltal önmaga kiválasztottságát igazolja. Az emberöléskor kiömlő vér, valamint a véletlenszerűen hazatérő Lizaveta prekoncepció nélküli megölése viszont Raszkolnyikovot szembesíti a saját elméleti modelljében nem szereplő kérdéssel, nevezetesen a másik ember testi létében megmutakozó, elidegeníthetetlen méltóságával. Amikor pedig Szonyával, a rajta parazitaként élősködő családjáránti áldozatvállalásból prostituálttá lett, mélyen vallásos lánynyal találkozik, szembesülnie kell az interperszonális kapcsolatnak olyan dimenzióival, amelyekre vonatkozóan az ő ideológiája (a zseni eltaposhatja a férget) nem rendelkezik

---

*Amikor nem sokkal Húsvét után sírva leborul Szonya előtt, megtörténik Raszkolnyikov szabadulása is: az ideologikus modellek zártóságából átkerül az interperszonalitás eleven dialógusába, amelyben korábbi gondolatmeneteket nem igaznak vagy hamisnak, hanem egyszerűen irrelevánsnak bizonyulnak: a másikat megölni nem valamiféle racionális okok miatt nem lehet, hanem azért, mert potenciálisan mindenki egy olyan Te, akinek viszonylata nélkül egyetlen Én önállítása sem mondható ki érvényesen.*

---

kompetenciával. Szonya tudja, elvállalja azt, hogy súlyosan megszegi az Isten szeretete testetöltéseként értelmezett parancsolatok egyikét, és/de ugyanakkor egyetlen sorscsapás sem tudja megtörni Istenbe vetett esztelen bizalmának erejét, s ebből fakadóan, ennek megfelelően egyetlen barátjáné gyilkosságában is meg tudja látni az önmagát végtelen magányosságba taszító, szenvedő, rettegő, öntudatlanul szeretetre szomjazó embert. Raszkolnyikov vallomását könnyekkel és öleléssel fogadja, s ezáltal a diák előtt megnyit egy nem ismert tartományt. Rogyion még hosszú hónapokon át vívja harcát önmagával: tudata, intellektualitása nem tud megbirkózni a gonosz és felesleges uzsorásasszony meggyilkolásának helytelen nyilvánításával, míg egész testi mivolta (lázalmok, betegség) iszonyatos megrázkódtatásorozatban szembesíti őt újra és újra tettének odadásban viszont, amellyel Szonya az ő

elviselhetetlenségével. Abban a hűséges agresszív és melankolikus, önmaga számára is kontrollálhatatlan hullámszásának odaengedi magát, Raszkolnyikov nem megérti, hanem teljes egzisztenciájával megtapasztalja a Te kifürkészhetetlenségébe önmagát feltétel nélkül belevető szeretet személyes transzcendenciáját. És amikor nem sokkal Húsvét után sírva leborul Szonya előtt, megtörténik Raszkolnyikov szabadulása is: az ideologikus modellek zártóságából átkerül az interperszonalitás eleven dialógusába, amelyben korábbi gondolatmeneteket nem igaznak vagy hamisnak, hanem egyszerűen irrelevánsnak bizonyulnak: a másikat megölni nem valamiféle racionális okok miatt nem lehet, hanem azért, mert potenciálisan mindenki egy olyan Te, akinek viszonylata nélkül egyetlen Én önállítása sem mondható ki érvényesen.

„A Karamazov testvérek” című regényben a theodícea kérdése elvontabb, általánosabb filozófiai és teológiai síkon fogalmazódik meg. A „Lázadás” című fejezetben a pengeéles intellektusú Iván szembesíti a szentéletű Zozima sztarec tanítványaként szerzetesnek készülő öccsét, Aljosát, az emberi gonoszság hatékonyságának misztériumával a gyer-

mekszenvedés-történetek felsorolásában. Az ártatlanul kiömlő vér felülmúlhatatlan etikai botrányának kimondása révén, kérlelhetetlen logikával bizonyítja be – Aljosát is bosszúvágyra sarkallva – a teremtés rendjének elfogadhatatlanságát. Logikai-etikai tételének teológiai relevanciáját a „Nagy Inkvizitor” című poémában kívánja bizonyítani. A regényen belüli elbeszélés tulajdonképpen egyetlen hatalmas vádbeszéd, amelyet egy 16. századi spanyol inkvizitor intéz a földre visszatért és általa bebörtönzött Jézushoz. Az agg főpap azt veti a Messiás szemére, hogy a mellette vagy ellene választható egzisztenciális döntés szabadságával ajándékozta meg az embert, aki számára e legvágyottabb kincs egyben a legnagyobb teher is. Hiszen Krisztus elragadtatott odaadásban való követése, azaz a törekvés a tökéletességre csak a kiválasztottak útja lehet, a tömeg alapvetően infantilis, amelynek tagjai a hatalom által szolgáltatott kenyér, tekintély és csoda illúzióját akarják követni, szabadságuk terhéért ezáltal átruházva az irányítók elítélsapátára. Az agg főpap tehát azért akarja Krisztust a máglyára küldeni, mert éles logikával és a többség jólétének érdekét szem előtt tartva belátta, hogy a pusztában való megkísértés történetében a Sátánnak volt igaza. A Fogoly és Látogató a vádbeszédet némán végighallgatja, majd megcsókolja az Inkvizitort. Érvelésére nem érveléssel reagál, hanem a kvázi szerelmi odaadás egy gesztusával bemutatja azt a létszintet, ahová az Inkvizitor logikája nem hatolhat be. Jézus számára nincs tömeg, csak egyes ember, akivel neki jegyesi kapcsolata van, és az ő kettőjük összetartozásának misztériuma az, hogy e szerelem története a hűség vagy hűtlenség irányában alakul-e. Ebben a viszonylatban nem értelmezhető az érdekek és a teljesítmények hierarchiája, a drámai erővonalak itt két személy szeretete autenticitásának terében mutatkoznak meg.

E regényen belüli példabeszédnek mint typosznak a mű szűkebb értelemben vett cselekményvilágában való antityposza Zoszima sztarec és Iljusecska halálának története. A szentéletű sztarec testének gyors bomlása olyan súlyú spirituális botrányként jelenik meg, amely a kolostor közösségét a szakadás, Aljosát pedig a hittagadás szélére sodorja. Az ortodox gondolkodásmód számára ugyanis a természet Isten teste, az emberi test pedig – legalábbis a lehetőség szintjén – Isten ikonja, vagyis a mennyei dicsőség megképződésének tere. A holttest maradandósága vagy bomlása tehát manifesztálja az Úr általi elfogadtatást vagy elvetettséget. Így a hullaszag, amely Zoszima sztarec ravatala körül terjeng, mintegy fölről Isten halála testi megtapasztalásának botrányával. Amint Jézus a kereszthalálban önmaga teljes kiüresítése révén vállalta a totális eggyé válást az emberi szenvedéssel és elhagyatottsággal, úgy az ő ikonjává váló sztarec mintegy siet tökéletesen eggyé válni alázatának metaforájával, a földdel, melyre borulva meghalt. A földre borulás és annak megcsókolása Zoszima sztarec világában a sárból vételettség iránti alázat, a jó és rossz választása szabadságának misztériumával megáldott-megvert ember előtti tisztelet és a vele való együttérzés gesztusa volt. Az ő gyors bomlásának botránya mint ha áldozathozatal lenne azért, hogy a regény legvégén ártatlanul szenvedő és meghalt kislány teste csodálatos épségben ragyogjon fel. És míg a gyermekszenvedést elméletileg hibátlanul megfogalmazó, de személyes szeretetre képtelen Iván mintegy önmagára mérve ítéletet megőrül, addig Aljosa képes személyes jelenlétébe fogadni és azzal végigkísérni egy megmagyarázhatatlan, iszonyatú agóniát. Okoskodástól mentes compassiójának rejtett energiaforrása pedig az az álma, amelyet a sztarec szagló ravatala mellett elbóbiskolva látott: mesterét a kánaai menyegző asztalánál örvendező vendégként pillantotta meg, s az üdvözült ugyanolyan volt, mint az Aljosa által ismert hétköznapiakban. E vízióban képződik meg „A Karamazov testvérek” című regény mint apokrif evangélium örömhíre: Isten Országát nem itt vagy ott van, hanem az emberek közötti, a szabadság vajdásából megszület(het)ő szeretetkapcsolatok megtörténetében.

Ugyanezt a jó hírt fogalmazza meg egy késői elbeszélésnek, az „Egy nevetséges ember álmá”-nak az elbeszélője. Az öngyilkosságra készülő főhős elalszik, s álmában egy történelem előtti, kvázi-árkádiái világ látogatója lesz. Ezen individualitást nem ismerő

aranykorba az ő megjelenése hozza el a bűn ismeretét, és ezáltal újrarájászódik az emberi történelem. Az álomból felébredve a névtelen nihilistából Isten Országának hirdetője lesz, mely konverziót a bűnelkövetés révén megismert emberi szabadság virtuális végtelenségének belátása generálja.

A bűnelkövetésnek mint metafizikai botránynak az értelmezésére kerül sor az 'Ördögök' című regény (látszólagos) (3) főhőse, Sztavrogin kapcsán. Ez a dologtalan nemesúrfi azt jegyzi fel önmagáról, hogy pusztá kénye végett megerőszkolt egy kislányt, majd a gyermeket öngyilkosságba kergette. Nem sokkal később álmot látott, amelyben egy árkádiai tájat ábrázoló festmény (4) világa tárult föl előtte, életében először és utoljára könnyekre fakasztva Sztavrogint. Azóta az úrfit időnként nyugtalanság gyötörte, amelyet írásban és szóban tárt föl egy Tyihon nevű sztarecnak.

A megrontott kislány öngyilkossághoz vezető, nyilvánvalóan pszichoszomatikus eredetű lázalmában többször használja azt a kifejezést, hogy megölte az Istent. Matrjosa e kijelentésében az a misztikus tradíció jelenik meg, amely a bűnösséget nem a szabálmegtartás vagy szabályszegés kontextusában értelmezi, hanem két személy egymás közötti kapcsolatának kibontakoztatása vagy megsértése viszonylatában. A bűn ezek szerint Isten szerelmének durva visszautasítása, meggyalázása, Isten hazugnak minősítése az ember által, ami lehetetlenné teszi a létezésbe vetett bármiféle bizalmat. Ezért kell Matrjosa racionálisan indokolhatatlan büntudatának mintegy szükségszerűen öngyilkosságba torkollnia; Sztavrogint pedig azért emlékezteti az árkádiai táj a kislányra, mert az aranykori természet harmóniája analógiájának tekinthető gyermeki ösbizalmat törte szét erőszaktevével.

Tyihon okos részvéte tárja föl Sztavrogin előtt önnön lelkének azt a dimenzióját, amelyben a bűnelkövetésben önmagát heroikusan állító individualitás fenségessége helyett az énhíányban szenvedő unalom sekélyessége jelenik meg. A bűnösség ebben az esetben nem szabadság-elbeszélés, hanem a kibontakozásra, egzisztenciális kockázatvállalásra nem képes önzés kicsinyességének gúnyrajza. És Sztavrogin, aki képtelen önnön igazsága meglátásából megújító erőt meríteni, fölkasztja magát.

Míg az individuális szabadság és interszónális felelősség drámájának egyik legárnyaltabb értelmezője Dosztojevszkij volt, addig az egyén önalkotásának, a transzcendenciával való szembenézés etikai-spirituális megrázkódtatása kiemelkedő értelmezőjének a nagy kortárs, Tolsztoj tekinthető.

Az 'Ivan Iljics halála' című elbeszélése a főszereplőben mint antihősben egy olyan figurát mutat be, aki a *comme il faut* életvitel üres konvenciói mentén létezik. Egy értelmetlen baleset nyomán kibontakozó halálos betegség fizikai kínjai kényszerítik arra, hogy először testével, majd szellemével és lelkével mint tökéletesen ismeretlenekkel próbáljon kontaktusba lépni. Így ő, aki Sztavrogin példájára sem jéghideg, sem tűzforró nem volt (5), csupán langyos, az egyik szolgájától, a teremtettség esendősége iránti alázat önfeledtségét eléje táró Geraszimtól tanulja meg, hogy önmagát csak mások viszonylatában ismerheti meg. Így rettenetes agóniája a személyiség születésének vajúdási kínjaival esik egybe. Halála pillanatában világosodik meg előtte, hogy a hozzá hasonlóan kisztílt és közepszerű családj tagjaival kellett volna a kölcsönös figyelem iskolájában megtanulnia a szeretet nyelvét, s e fölismerése exitusát, azaz az életből való kimenetelét transitusszá, átvonulássá teszi: az olvasó tanúja lehet annak, ahogyan a kizárólag a lélek országában meghozott, tisztán szellemi döntés megváltja, értelemmel ruházza fel az elfecsérelt életet. E cselekménybonyolítás egyszerre hozza játékba a lélek halhatatlanságáról szóló egyrészt platonikus, másrészt zsidó-keresztény tradíciót, valamint az evilági lét(ek)e)t csupán a megvilágosodásra vezető útnak tekintő buddhisztikus gondolkodásmódot.

A 'Szerгий atya' című elbeszélésben egy olyan személyiség nevelődéstörténetét olvashatjuk, aki egész életében önmaga tökéletesítésére tört, s már az életszentség hírében állva egy szexuális kihágás döbrenti rá, hogy mindvégig nárcisztikus göggyében tetszelgett. E fölismerés után névtelen szolgaként járja tovább az önismeret útját.

Mindkét Tolsztoj-szövegben feltűnő az egyéni lélek rejtélyességének, bármiféle közösségi konvenció mentén való értelmezhetetlenségének, kifürkészhetetlenségének tapasztalata, valamint az a radikális tétszerűség, amellyel a szereplőket személyes létük szembeviseli az önmaguk és mások iránti felelősséggel. Talán elmondható, hogy Tolsztoj egész életműve a lélek önteremtő munkájának végtelen feladatát reprezentálja. Ezáltal sajátos pozícióba kerül különféle tradíciók határvidékén: egyrészt újraírja a középkori misztika azon hagyományát, amely az ember feladatának a benne rejlő Isten-képmás kibontását tekinti, másrészt az ember számára az egész létezését csupán az elszemélytelenedés révén az univerzummal való összeolvadás aszketikus gyakorlóterepének tekintő, távol-keleti gondolkodásmódot hozza szövegeiben művészi játékba. Kifinomultan átesztétizált nárcizmus és a szociális felelősségtudat paroxizmusának vonzásában-taszításában megalkotódó életműve talán éppen e divergáló szellemi konstrukciói miatt rendelkezik oly széles körű hatástörténettel.

### Oidipusz színeváltozásai (Flaubert, Thomas Mann, Pilinszky)

Az európai ember önismereti gondolkodástörténetének egyik legkiemelkedőbb jelentőségű mitológemája Oidipusz története. Az önmaga egzisztenciájának szakadékoságát kutató ember tragikumát nyitja föl a létezésért való felelősségvállalás szabadságának azt a terét, amely a mindenkorival másikkal és az abszolút Te-vel való dialógus helye lehet. Vagyis az antik pogány mítosz rengeteg olyan lehetőséget rejt magában, amelyet kibontva a történet zsidó-keresztény újra- és átírásának diszkontinuus kontinuumára megalkotódhat.

#### *Flaubert: 'Irgalmas Szent Julián legendája'*

A fejedelmi pár egyetlen, dédelgetett fia egy gyermekkori állatkínzása során felfedezi magában az ölés képét, és reflektálatlanul átengedi magát a hercegi, reprezentatív életmódhoz amúgy is hozzátartozó vadászatok szenvedélyének. Egyik őrjöngve élvező mézszárlása során egy szarvasbika megátkozta azzal, hogy megjósolja jövőbeli, kettős szülőgyilkosságát. Julián elmenekül otthonról, magán- és közéleti karriert épít, felelős uralkodóként s férjként igyekszik elfojtani magában az öncélú gyilkosságra való ösztönkésztetést. Mikor ismét enged a vadászat csábításának, az újra ízelt vér gőzétől elvakultan az éjszakai sötétségben azt hiszi, hogy feleségét rajtakapta a szeretőjével, és meggyilkolja a saját hitvesi ágyába fektetett szüleit. Ezek után több évtizedes vezekléstörténet következik, amelyben Julián néma révészként szolgálja az úton lévőket. Egy rettenetes éjszakán titokzatos, leprás koldust kell szállítania, vendégül látnia és ágyába fogadnia. Az ölelés pillanatában Krisztus ragadja magával a mennybe a megigazult bűnöst.

A középkori legendairódalom hagyományait megújító szöveg az élet és halál fölötti totális uralom tisztán animális kéjének artikulálatlan szférájából indítja el a hőst az emberi létforma interperszonális összetettsége megtapasztalásának útján. Juliánnak állat, ember és saját eredetének – azaz egész létösszefüggésének – vérében gázolva kell rádöbbennie, hogy a mindenkorival más iránti önfelelt figyelem szellemi tapasztalata nélkül egyszerűen nincs emberi létforma. Felismerésének megrázkódtatása nem elfojtja, hanem átrendezi, újrastrukturálja testi-lelki világát. Alkata szélsőségesességének, valamint a legenda-tradíció természetének megfelelően e megtéréstörténet csupán emblematisztikus struktúrákkal dolgozik: a reflektálatlan kéj világának helyén az Istennel való misztikus egyesülés világból eltávozó szentségének lehetünk tanúi.

#### *Thomas Mann: 'A kiválasztott'*

Árnyaltabb, a klasszikus Bildungsroman tradícióit is mozgató, középkorivá stilizált Oidipusz-parafrazist olvashatunk 'A kiválasztott' című kisregényben. A főhős, Gregorius egy végletes, arisztokratikus gögben felnevelt hercegi ikerpár vérfertőző nászából szá-

mazik. Születése szégyene elől apja a halálba menekül, anyja pedig kiteszi a tengerre. Egy távoli sziget kolostori iskolájából kel útra az ifjú Gregorius, hogy lovaggá váljon, s egy viadalban elnyeri anyja kezét. Boldog férjként, fejedelemként és kétszeres apaként egy véletlen fedi fel származásának titkát. Gregorius tizenhét évig vezekel egy csupasz sziklán, mely idő alatt mintegy regrediál a természettel totális összhangban élő állatok szintjére. Az időközben belviszály sújtotta Rómában egy látomás jelöli ki pápának Gregoriust, aki trónján az okos irgalom képviselőjévé válik.

Gregorius önismereti történetének radikalitása rendkívül erős: vezeklése a tudattalan mélyén rejtőző emlékekért is vállalja a felelősséget. Felismeri, hogy az arisztokratizmus féktelen nárcizmusa hajtotta a nagyapa reflektálatlan, ödipális féltékenységgel üldözött ikerpárt gyermek, őt pedig anyja ölébe. A szexuális szenvedélyek mélyén a csak önmagát méltó partnernek tekintő, végső soron öndestrukturív és infantilis autoerotika energiái rejtőztek, melyek súlyosan akadályozzák a felnőtt, érett személyiség kialakulását. Vezekléstörténetében Gregorius a szó szoros értelmében kicsivé válva tanulja meg a létezés univerzális törvényeit, s ezáltal felismeri, hogy saját sötét oldala a közös emberi természet anyagát tárta föl előtte. Individuációs története így az önmegismerés révén elvezet a mindenkori, vele szembe kerülő másik ember részvétellel, megértéssel és humorral teli szeretetéig és tisztelőtéig.

#### *Pilinszky János: 'Rege a köszívű királyról'*

E verses mese nevelődés-konceptiója a két előbbi történethez képest egyfajta közép-arányos verziót hoz létre, amennyiben a költői szöveg hőse személyiségfejlődési szenvedéstörténete révén nem a tiszta túlvilágiság, nem a pusztá Isten-reprezentáció szférájába érkezik meg, hanem önmaga emberségéhez talál vissza magasabb/mélyebb és igazabb szinten. Pilinszky királya – Juliánhoz hasonlóan – a féktelen vadászatban fejezi ki nárcizmusának végtelen hatalomvágyát, mely az erdő archetipikus ősmetaforájának szadisztikus leigázásában manifesztálódik. Az öldöklést követő hét napos tévelygés háznépe számára felismerhetetlenné teszi a királyt, akinek ezek után hét évig kell megtapasztalnia a teremtettségéből való számkivetettséget. E rettenetes beavatási szertartásban a fejedelem lélekvezetője maga a természet, mely e versen belüli női karakterének megfelelően egyfajta passzivitással, a következmények megmutatkozni-hagyásával juttatja el az uralkodót a magányban való teljes összetörésig. Az egész egzisztenciát megrázó, mintegy megsemmisítő bűnbánat, azaz contritio e műben egyben a megtérés, a conversio és az üdvözítő szabadulás pillanata is, mely a királynak húsvéti bevonulást idéző, trónjára és családjához visszavezető, hazatérési ünnepében jelenik meg. Azaz ebben a mesében a megváltás az emberi világ kapcsolatrendszerét teremti újjá; az itt és most-ban reprezentálódó Isten Országá-konceptió, a teremtett természet mint Isten teste felfogás és az egzisztenciális ugrásban (6) megtörténő megtérés struktúrájában e Pilinszky-mű – az oeuvre egészéhez hasonlóan – világrészékelése és teremtése a dosztojevskiji művészi látásmóddal mutat mély rokonságot.

#### **Hol van az az Ország/ország? (7) (Nádas Péter)**

A kettős gyökerű európai kultúrához való viszony drámai intenzitása és ambivalenciája tekintetében kiemelkedő jelentőségű Nádas Péter eddigi életműve. Két hosszú elbeszélését és egy kisregényét vizsgáljuk abból a szempontból, miképp javasolják e művek a 20. századi történeti időben megformálódó sorsok értelmezéséhez a biblikus konstrukciók felhasználását.

#### *'A Biblia'*

'A Biblia' mint konkrét könyv és mint szövegtest egyszerre válik e műben a kisfű főhős önismereti történetének generálójává és katalizátorává. Az Írás – számos más Nádas-



műhöz hasonlóan – sajátos és rendkívül fontos kelet-európai kontextusba kerül, nevezetesen a forradalmi munkásmozgalom és a bolsevik diktatúra viszonylatába. Utóbbiakat ugyanis relevánsan lehet értelmezni a biblikus üdvtörténet pervertálásának: amint az Úr az ő választott népét elvezeti az ígéret földjére, úgy nem egy transzcendens személy, hanem egy elitcsapat, a Párt (élén a mindenható Vezérrel) vezérli el a proletár és velük szövetséges tömegeket rengeteg szenvedés és áldozat (többek közt az elvtársak vére) árán a kommunizmus földi paradicsomába.

Ezt az értelmezési kontextust tűnik valószínűsíteni az elbeszélésnek az a rétege, amely az ötvenes évek Magyarország pártarisztokráciájához tartozó család könyvtárában úgy teszi lehetővé egy Biblia jelenlétét, hogy az illegalitás idején ez volt a titkos küldemények álcája. A könyv mint tárgy sajátos passiótörténetben kerül át a valójában cseléd-lányként tartott Szidike tulajdonába. A totálisan kiszolgáltatott, tanyai nyomor világából érkező bakfis tulajdonképpen áldozatává válik a családtagok élethazugságainak: a nagymama mint hajdani cseléd, a szülők mint egy álságos egyenlőségeszme képmutatói, a narrátor kisfiú pedig mint az őt sújtó teljes érzelmi közöny megbosszulója vetik őt testi-lelki terror alá. Így válik Szidike a Biblia egyik kiemelkedő fontosságú narratívájának, a hatalmasok önkényének kiszolgáltatott szegények reprezentásává. Az alaktalan félelmek és hazugságok világában növekvő főhős számára így lesz az (általa is) üldözött Szidike egyfajta autentikus létmód képviselője, akinek mintegy odaitéli a Bibliát, e gesztusával egyben bejelentve az önmaga és a másik iránt felébredt felelősségérzet katartikus önismereti eseményét.

### *„Bárány”*

Ugyancsak a kiszolgáltatottság tematikájával foglalkozik a „Bárány” című írás. Ebben a műben a szeméttelenen élő proletárok anonim gyilkosságának lehetünk tanúi egy gyermekkor elbeszélés szöveggösszefüggésében. A város és a létezés peremére szorultak megalázottságuk számukra reflektálatlan, artikulálhatatlan kínjait a telep mindenkitől elkülönülő idegeneken, a koncentrációs táborn megjárta, zsidó Roth bácsi módszeres kiirtásán vezetik le. Az anonim narrátor önmagává válni képtelen édesanyjában egyetlen, megmagyarázhatatlan pillanatra felragyog a perszonalitás szépsége, amikor egy húsvéti kisbárányt ajándékba ad az üldözöttnek. E szimbolikával válik még hangsúlyosabbá a Róth bácsit sújtó sors: a tanúságtétel a szabadság idegenségéről. Ez a mártírium lesz majd a műszaki értelmiségivé váló narrátor autonómiája megteremtődésének energiaforrása.

### *„Egy családregény vége”*

Az író első regénye, az „Egy családregény vége” sajátos katalógusa az Írás metaforáinak és számvetés a Biblia világával. A főszereplő kisfiú, Simon Péter édesanyja ismeretlen, apja magas rangú elhárítótiszt, aki gyereke nevelését szüleire bizza, a Lévi törzsből való eredettörténetére büszke, filozofikus hajlamú és kissé ripacskodó apjára, valamint a katolikus kispolgári környezetből jött édesanyjára. Simon Péter, míg animális felfedezőútjait járja a nagyszülői ház kertjének és saját testének tájain, időről időre meghallgatja a több száz éven át húzódó családtörténetet, amely a papi törzstől, a Golgotán, szétszóratásokon át vezet egészen a két szövetség (egymást kioltó?) egyesülését kifejező nagyapai házasságkötésig, vagyis a kisfiú legközelebbi eredettörténetéig. Amikor a nagypapa narratív identitást képző elbeszélései elérkeznek egy ironikusan szertartásos nagypénteki halvacsoráig, váratlan katasztrófa vágja el a mesék fonalát: a rádió közvetíti Simon Péter apjának hamis tanúzását a főnöke ellen indított koncepciós perben. Az apa vallomása hitelességét saját apja halálhírével garantálja – a VII. parancsolat e radikális áthágása még azon az éjszakán önbeteljesítő jóslatként kezd funkcionálni. Simon Péter nemsokára teljesen árva marad, és bekerül egy hazaárulók gyerekeit átnevelő javítóintézetbe.

E hely apparátusának minden törekvése arra irányul, hogy a gyerekeket múltjuktól, történeteiktől, végső soron önmeghatározásukra vonatkozó bármiféle törekvésüktől megfosszák, amint azt a lelki terrorként bevezetett beszédtilalom is kifejezi. Simon Péter emlékezetét itt már csak a neve metaforáját megjelenítő fekete-fehér, folyosói kőkockák táplálják. A testi-lelki megaláztatásra a gyerekek egy infernalis agressziós rohammal válaszolnak, amelynek során Simon Péter eszméletét veszti – bár az olvasó abban sem lehet biztos, hogy nem meghal-e a főhős. Az eszméletvesztés polivalens nemjével zárul a mű, mely egyszerre vonatkoztatható az intézeti rabsággal és az apai-nagypapai tradícióval való szembe fordulásra: egy tragikumában is radikális újramegzés, új alapítástörténet iránti igényre.

### A lángoló Könyv

A holokauszt szó görög eredetű, általában szakrális-spirituális kontextusban fordul elő, és az áldozat-bemutatásnak azt a típusát szokta megjelölni, amelyben az áldozati tárgy egésze kerül az istenség birtokába a teljes elégetés által. Számos kortárs gondolkodó véli úgy, hogy a náci diktatúrának a zsidóság ellen elkövetett szisztematikus tömeggyilkosság-sorozata olyan kultúrán kívüli jelenség, amelyet nem kellene súlyos, több ezer éves kulturális tradíciójú elnevezéssel illetni. Ezek a teoretikusok szokták az Auschwitz szót metaforikus értelemben használni, értve rajta a 20. század fentiekben megnevezett botrányának egészét. *Adorno* híres mondata – „Auschwitz után nem lehet verset írni” – is nyilvánvalóan ebben a kiterjesztett értelemben használja a lengyel helységnevet.

Nyilvánvaló az is, hogy a versírás lehetetlenségére vonatkozó kijelentés sem érhető litterálisan, hanem inkább azzal a megközelítéssel lehetne kísérletezni, hogy a jelzett események tudatában nem lehet többé úgy verset írni, mint bekövetkezésük előtt. Felvethető tehát az a kérdés, hogy vajon mi az az elméleti probléma, amellyel Auschwitz szembebesíti a művészi nyelvhasználatot.

Eddigi ismereteink alapján a világtörténelem valamennyi tömeggyilkos szisztémája valamiképpen viszonyult az emberi lény szellemi igényeihez, amennyiben mindegyik szükségét érezte annak, hogy valamilyen normativitás viszonylatában (aljas, hazug, képmutató... módon) megmagyarázza önmagát.

Ezzel szemben a náci diktatúra valami olyasmit állít, ami példátlan a világtörténelemben, tudniillik a normativitáshoz való viszonyát semmisnek nyilvánítja. Úgy is mondhatnánk, hogy a metaforikus értelemben vett Szövetséget nem támadja, dekonstruálja, hanem azt deklarálja róla, hogy egyszerűen nem létezik. Vagyis nem kultúramegrontó tetteknek leszünk tanúi, hanem kultúratörülésnek. (8) A náciizmus önkijelentése egyetlen dolgot állít: a test, mégpedig az árja test közvetlenségét, mely által bármilyen másféle közvetítettség annullálódik. A náciizmusnak számos megnyilatkozása mintha ezt az „identifikációt” jelenítené meg: a könyvégetések az írott szóhoz, az áldozatok testének füstté tétele a mindenkorl MÁSIK létehez való viszonyt nyilvánítják nem-létezőnek. E „konceptiónak” a zsidóságra való kielezése pedig elég nyilvánvalóan megmagyarázhatónak tűnik, amennyiben az izraeliták teste eleven emlékjelle a normativitás megkerülhetlenségét kinyilatkoztató szövetségkötésnek.

Minderről így ír egy kortárs esztéta, *Balassa Péter*: „... a náciizmus megtörténeése valóban kinyilvánított felmondása egy szerződésnek, abszolút nullapont, ettől kezdve minden más lesz és lett, s ennek állandó tudásáról nem lehet lemondani. ... A döntő különbség, hangsúlyozom, az, hogy a bolsevizmus hamisítás, hazugság és becsapás útján hivatkozik valami összembari tradícióra, valahonnan levezeti magát, csakhogy ennek az álarcnak nemcsak megtévesztő, de reguláló, kötelező, korlátozó ereje is volt – nem a gyakorlatban (a gyakorlat ugyanaz, vagy akár rosszabb is volt), hanem azáltal, hogy nem mondta ki normatív a totális érvénytelenedést. A bolsevizmusnak egész szörnyű története folya-

mán magyarázkodnia kellett, hirdetni kellett, hogy ő a Szerződés beteljesítője, ő az Eljövétel. A náciizmus kimondja, megcselekszi a Törvény, a Tízparancsolat, a Szerződés nem-létezését – éppen ezért kell továbbra is ragaszkodnom ahhoz, hogy a filozófiailag levezetett vagy legalábbis értelmezett tények, nem pedig a filozófiátlanított tények vizsgálata az egyedül szelleminek nevezhető magatartás számomra. ... Egyszerűen azért, mert fel kell tenni, hogy vannak parancsolatok, hogy van Törvény, van Szerződés – ember és Isten, ember és ember – kinek mi tetszik – között). A Párbeszéd felmondása – mondjuk: a csipkebokor-jelenet kiröhögése) még szellemi tett, le van vezetve abból, amit tagad; a Párbeszéd nem-létének bejelentése nincs levezetve semmiből, nem szellemi tett, innen nincs sehonnan sehová.” (9)

Ha pedig „nincs sehonnan sehová”, akkor felvetődik az a rettenetes kérdés, hogy mit lehet kezdeni ezzel a fekete lyukkal, szakadással, amelyet Auschwitz hasít az európai szellemiség és történelem szövetébe. Ezt a problémát próbálja körüljárni *Tatár György* vallásfilozófus *„A kivételes állapot”* című írásában: „Hagyományos értelemben a kivételes állapot az államnak az az állapota, amelyben a végveszély túlélése érdekében rendkívüli rendszabályokat léptetnek életbe, amelyek – az egyébként hatályban maradó ’normális’ törvényeket – ütközés esetén hatálytalanítják. Esetünkben nem egyszerűen arról van szó, hogy a ’mit tekintünk történelemnek?’ kérdésre adott válaszok egyes elemei, ismérvei, normái lettek hatályon kívül helyezve, hanem maga a normativitás vált érvénytelenné. Ha volt egyszer olyan állapot, amelyben a születést, egy emberi lény világra érkezését érvényes törvény minősíthette bűnnek, amelyért halálbüntetés jár, tehát ahol a törvény nem emberi cselekvéssel állt viszonyban, hanem létezéssel, azaz magával a teremtéssel, és a világ nem semmisült meg azon nyomban, ott a világ gyökere szakadt el: kivétel és törvény között leomlott a fal. ... A kivétel nem tud elmúlni, mert az elmúlás normái sem érvényesek rá. ... Ha már egyszer a világban van, kivételességének csorbíthatatlan hatalmával minden törvényt és szabályt, mindent, ami gondolható és érthető, félelemre és reszketésre készítet, mert átöleli és bezárva tartja őket a kivételes állapot terrénumában. A normák, szabályok és törvények semmiféle erősítése nem tudja többé megtörni a kivételes állapot hatalmát, hiszen éppen kivételességében erősítik azt tovább. ... A kivétellel – érvényesen – csak kivételt lehet szembeszegezni.” (10)

A fenti szövegrészlet nem kevesebbet állít, mint azt, hogy ha Auschwitz mint kivételes állapot egyszer beáll, akkor ennek soha nem tud végeszakadni, ebből következően ehhez az (anti)eseményhez soha nem lehet visszanyúlni tradicionális fogalmi és etikai struktúráinkkal. Ez a belátás pedig közelebb vezethet az Adorno-mondat másik feléhez, azaz művészi, pontosabban szólva, költői problémafelvetéshez. Az emberi lény szellemi viszonyulásmódjai között ugyanis kítüntetett helyet foglal el a művészet, mely úgy is értelmezhető, mint a közvetítettség egy speciális módjának megérezkítése. A költészet pedig azért rendelkezhet különös jelentőséggel, mert a mindnyájunk számára legevideensebb közvetítő-közeggel, a nyelvvel bánik.

Auschwitz tehát azért kérdezhet radikálisan a költészet létmódjára, mert fekete lyukmivoltával mint közvetíthetetlen jelenik meg. Így a költészet előtt az a feladat áll, hogy nyelvileg kell(ene) közvetítenie egy nyelvileg kommunikálhatatlan kulturális szakadást, szellemi vákuumot. A legtöbb művész ezt a kérdést úgy közelíti meg, hogy megkísérel

---

*A náci diktatúra valami olyasmit állít, ami példátlan a világtörténelemben, tudniillik a normativitáshoz való viszonyát semmisnek nyilvánítja. Úgy is mondhatnánk, hogy a metaforikus értelemben vett Szövetséget nem támadja, dekonstruálja, hanem azt deklarálja róla, hogy egyszerűen nem létezik. Vagyis nem kultúramegrontó tetteknek leszünk tanúi, hanem kultúratorlásnak.*

---

valamiféle új költői nyelv teremtését, ezáltal bemutatva a tradicionális közvetítési struktúrák összeomlását és ellehetetlenülését is. Ezen az úton jár például az a két vers is, amely hangsúlyozottan biblikus kontextus felől íródik, így felfedi azt a kulturális hagyományt, amelynek érvénytelenné nyilvánítását a krematóriumok tüze deklaráta.

### Székely Magda: „Kótábla”

#### Kótábla

1

Iszonyú volt régen. Kemény  
törvények buktak és születtek.  
lobogott élő szózata  
kótáblának és feszületnek.  
A hasadozó ég szava  
próféták csontjaiba vágott,  
tűzoszlopok és víziók  
ragyogtatták a pusztaságot.  
Ma iszonyúbb. Jónás mikor  
futott a szótól, tudva tudta,  
melyik a hang, melyik a hús,  
melyik a város és a puszta.  
De ma Tarsis és Ninive,  
mint két tojás, egyforma város:  
ki tudja, hogy menekül-e,  
vagy most ért el feladatához?  
Mert megrítkultak az egek,  
isteni szó senkit nem öklel.  
Hadakozunk, és nem segít  
ma senki fényes hírnökökkel.  
Nekünk kell tudni egyedül,  
testünk mulandó, kén és foszfor,  
s ha késlekedünk szólani,  
a föld s az ég is velünk pusztul.

2

A homokpuszta közepén  
ételem ritka fű és sáska.  
Füleből régesrég kihalt  
a tengerpartok csattogása.  
a kedvemért mannánt se termett.  
Fölöttem égő korona,  
a nap kemény tűskéi vernek.

Szavam száraz, mint ez a táj.  
Mert ki a népet attól óvja,  
ami majd eljön, biztosan,  
ha addig meg nem tér a jóra,  
az még segíthet. De aki  
maga mögött az iszonyattal  
a megtörténtet hirdeti,  
annak már nincs tennivalója.

Én minden éjjel csontmezők  
fölött virrasztok. Néma oltár.  
Mind ráammered. Nincs szigorúbb  
a megvalósult víziónál.  
Mert ráammered, és kényszerít,  
s ki erre egymagam maradtam,  
szólnom kell. Semmisen segít,  
de ne maradjon kimondatlan.

A vers szövegtagolása és metaforikája is transzparenssé teszi biblikus kontextusát. A kétrészes nagyszerkezet egyaránt felidézheti a Tízparancsolat kótábláinak tradicionális képi ábrázolását és a Biblia két könyvből felépülő kompozícióját. E kettős struktúrát az a szerves egység hangsúlyozza, amellyel a mű szövegében egymásra és egymásba íródnak az ó- és újszövetségi metaforák: gondoljunk például a kótábla és feszület együttállására vagy a prófétai aszkézis egyik elemének, a homokpusztának sivatagi légkörét megadó, égető napsütésnek és az újszövetségi passiótörténet egyik kínzóeszközének, a töviskoronának a konstellációjára. A vers szövege rendkívül gazdag biblikus, elsősorban prófétai intertextualitást hordoz: többször exponálódik Jónás története (vö. a lázadó jövendődömondó nevének említésén túl Tarsis és Ninive, valamint az embert elnyelő hal megjelenítésével), Izajás meghívásának víziója (vö. a tűz és a szólás kötelességének egymásra-vonatkoztatásával az oltár terében) (11) vagy Ezékiel küldetése (vö. a csontmezők felidézésével). (12) Csakhogy ez a rendkívül gazdag bibliai szövegvilág, melynek szálaiból a vers összeszővődik, egy esemény mentén, mely pusztán „iszonyat” néven, tehát mintegy tabunak nyilvánítva jelenik meg, negatívba fordul át. Nyilvánvalónak tűnik a vers egészét figyelembe véve, hogy ez az „iszonyat” maga Auschwitz, a kivételes állapot, mely azt a kultúrát, amelyből egyrészt egyikünk számára sincs hová menekülni, másrészt a vers beszélője számára egzisztenciálisan elvállalt létmód, alapjaiban lehetetleníti el. Mert kicsoda próféta az, aki visszafelé jövendöl, miközben már nincs közössége, melynek közegében eleget tehetne az őt megszálló, isteni szó parancsának? Mi törté-

nik akkor, hogyha az emberi lény kultúrtörténetének egyik legősibb építménye, amely a transzcendencia és a halandóság dialógusának drámai terét képezi, azaz az oltár, elnémul? Milyen próféta az, akinek nem segít az Úr megeleveníteni a csontokat – sőt, miféle biblikus gondolkodásmód az, amely a csontot, mely ebben a könyvben a halhatatlan lelki élet egyik metaforája, mindörökké holtta nyilvánítja? Mi történt a Bibliával, mely immár a halál halhatatlanságát hirdeti?

E kérdések nyomán arra a következtetésre juthatunk, hogy a ‚Kötábla’ című vers biblikus kontextusának kikökenése, negatívba fordulása azt a hiányt képzi meg, amelyet Auschwitz kommunikálhatatlansága tár föl. A biblikus tradíció emlékképei „csupán” arra szolgálnak, hogy bemutassák, mi az, ami ezentúl nincs jelen, hol lehet pontosan körüljárni az iszonyatos fekete lyuk, a kivételes állapot határait.

### Pilinszky János: ‚Vesztőhely télen’

A 20. század egyetemes botrányának (13) kérdését veti fel más, absztraktabb poétikai struktúrák mentén Pilinszky János 1972-es, ‚Vesztőhely télen’ című verse.

#### Vesztőhely télen

Kit fölvezetnek?	Nem tudom.
Kik fölvezetik?	Nem tudom.
Vágóhíd vagy vesztőhely?	Nem tudom.
Ki és kit ő! Ember ő! állatot vagy állat embert?	Nem tudom.
S a zuhanás, a félreérthetetlen, s a csönd utána?	Nem tudom.
S a hó, a téli hó? Talán számúzótt tenger, Isten hallgatása.	

Vesztőhely télen. Semmit sem tudunk.

A kettős szerkesztésmód ebben a műben mint dialogikus struktúra jelenik meg. Az egyik megszólaló kérdéseket tesz föl, illetve rövid megállapításokat tesz, míg a másik egyfajta barokk zenei asszociációkat keltő, orgonapontszerű „válaszokat” ad. De kik beszélnek itt? Ki a megszólító és ki a megszólított? Ketten beszélnek vagy többen, esetleg egyetlen szereplő faggatja önmagát? Mi is benne vagyunk a versben? Tőlünk kérdeznek vagy mi kérdezzük? E fölvetések sora nyilvánvalóan végteleníthető, a megválaszolás esélye nélkül. Próbáljuk talán közelebbről megvizsgálni, hogy mit tár föl ez a titokzatosan sokértelmű beszédhelyzetben megjelenő szöveg.

A vesztőhely említéséből következik, hogy egy kivégzésről olvashatunk, mégpedig egy meglehetősen régies, talán középkori körülmények között végbemenő ítéletvégrehajtásról. Újra egy elfogadhatatlan esemény, embernek ember általi, legitimmé nyilvánított megsemmisítése, amely szörnyűségről hagyományunk szavaival meg tudunk nyilvánulni – hisszük mindaddig, míg el nem mélyedünk ebben a szövegben. Mert ez a vers, míg megpróbálja történeté formálni a kivégzés eseményét, végletes kudarcot szenved mind egyik nyelvi aktusával. Mert miféle kivégzés az, ahol az alapvető reláció, hohér és áldozat hierarchiája tisztázatlan? Mi az az esemény, amelyben a szereplők létezésbeli státusza, nevezetesen, hogy emberek-e vagy állatok, meghatározatlan? E viszonyrendszer felállíthatatlansága esetén viszont már az esemény helyszínét sem tudjuk értelmezni, hiszen ha embert ölünk, akkor vesztőhelyről, ha állatot, akkor vágóhídról kellene beszélnünk – de hol vagyunk ontológiai pozíció híján? Hasonlóképpen: ha nem tudjuk, hogy hol és kik játsszák a véres drámát, akkor minek nevezzük, ami a halál bekövetkezése után lecsapódik a földre? E kérdéseinkre a versbeli dialógus szikár tragikummal, következetesen is-

métli a halálos pontosságú választ: „nem tudom”. Hiszen ha a létezésbeli viszonyulás legminimálisabb lehetősége sem biztosított számunkra, akkor a legigazabb válaszunkká totális szellemi kudarcunk bejelentése válik.

A szikár, tárgyyszerű kérdéseket az első versszak utolsó két sorában gazdag és absztrakt metaforikájú mondatok követik. A hó, illetve bármiféle égből hulló csapadék a Bibliában kegyelemszimbólumként jelenik meg. A tenger és Isten nevei értelmezhetők úgy is, mint az emberi szellem csúcsteljesítményei, amennyiben a végtelenség, illetve az abszolútum emberi létmódokon túlmutató dimenzióit alkotják meg. Az „Isten hallgatása” szókapcsolat már valószínűleg egyértelműbben jelöli ki a zsidó-keresztény tradíció viszonyrendszerét, hiszen a hallgatásnak egy dialógusképes, tehát személyes Isten esetében van külön súlya; ugyanez a szintagma fölidézheti a 17. századi, a felvilágosodást szinte közvetlenül megelőző janzenista gondolkodás, elsősorban *Pascal* nagy spirituális-poétikai felfedezését a hallgató és rejtőzködő Istenről. És amikor a szöveg kulturálisan ennyire telítetté válik, akkor a vers dialógus pozíciójú másik tömbjében – tiszta, fehér papírt látunk. Úgy gondolom, hogy ez az üres hely a minden viszonyulást lehetetlenné tevő ölés, azaz Auschwitz egyik legtökéletesebb emlékhelye. A krematóriumok „fényében” az emberi szellem és spiritualitás, a személyes én és az abszolút Te drámájának emlékezetére már nem-tudásunkat sem felelhetjük – marad az üres papír artikulátlan némasága.

De a költeménynek nem itt van vége. A „második versszak” pozíciójában még olvashatunk két mondatot. Az egyik („Vesztőhely télen”) mintha a vallásfilozófus írásának válaszulva a maga szikárságával mutatná fel azt a feldolgozhatatlan botrányt, hogy noha a kivételes állapot beálltával „a világ gyökere szakadt el”, a létezés kegyetlen közömbös-séggel mégis pulzál tovább. A mű utolsó mondatában („Semmit sem tudunk”) viszont valami különleges történik: a versbeszéd átvált többes szám első személyre. Hasonlóképpen a Székely Magda-vers első részének utolsó versszakában is megjelennek ezek az igelalakok és a megfelelő névmások: „Hadakozunk... Nekünk kell tudni egyedül, / testünk mulandó, kén és foszfor, / s ha késlekedünk szólani, / a föld s az ég is velünk pusztul.”

A két vers e közös nyelvi konklúziójának összefüggésében föltehetjük a kérdést: ha beláttuk azt, hogy Auschwitz olyan totális szakadás az európai tradícióban, amelyhez semmiféle fogalmi és etikai viszonyt nem alakíthatunk ki, akkor hogyan tovább? Ha a szellem és a szó kultúrájáról lemondunk, akkor látjuk, immár több, mint fél évszázada láthatjuk, hová jutunk. De akkor mit kezdhetünk a totális abszurditás e tapasztalatával? Erre a kérdésre a költészet költői válaszlehetőségeinek egyikét Pilinszky így fogalmazza meg: „... a világ abszurditásának felismerésén túl ... van egy még következetesebb, ha úgy tesszük még abszurdabb lépés, s ez a világ képtelenségének a vállalása.” (14) E megállapítást átfogalmazva: ha a szellem és a szó kultúrája totálisan csődöt mondott, akkor tegyük egy még képtelenebb lépést, és kezdjük el emlékezni, sőt, idézzük fel és meg a teremtő erejű szót. Azt a szót, amely a Biblia teremtéstörténetének tanúsága szerint az embert is megalkotta. Az Írás gondolkodásmódjából adódóan az az Ádám, akit a személyes és szabad Isten személynek és szabadnak teremtett, nevet és a szólás képességét adta neki, önmagában összefoglalja, egybegyűjti az emberiséget mint közösséget. A Genesis szerint mindnyájan egy virtuális közösség, a teremttség testvériségének tagjai vagyunk (vö. a versekben felbukkanó többes szám első személyű igehasználattal). Ádám-ban mindnyájunk személyes története kezdődött el és viszont: mindegyikünk „poémája” újraírja, mintegy újakezdi a teremtéstörténetet. Amint ezt egy rendkívül ősi Biblia-értelmező szöveg tanítja: „Az ember egyetlen képmást ver az érmékre, s így mindenki hasonlít mindenkihez; de a királyok királyainak királya mindegyikre az első ember képmását veri, s így egyik sem hasonlít a társára. Ennélfogva köteles ki-ki azt mondani: érettem teremtett a világ.” (15)

Hasonlóképpen: a Biblia szövegteste egy olyan lehetséges közös kánon, mely „szabadságunk védelme a káosz ellen”. (16)

## Jegyzet

- (1) A héber pészah szóban kimutatható fő jelentései közé tartoznak az alábbi értelmezési körök: sántít, ugrál, táncol, átugrik, megkegyelmez.
- (2) Ezt a modellt fogalmazza meg H. G. Gadamer *Igazság és módszer*, valamint *A szép aktualitása* című kötetiben.
- (3) A dosztojevskiji regényepoétika Bahtyin által föltárt és értelmezett polifón jellege miatt nem beszélhetünk hagyományos értelemben vett fő- és mellékszereplőkről az egyes „szólalmok” narratív egyenrangúsága miatt.
- (4) Claude Lorrain *Acis és Galathea* című képéről van szó.
- (5) Vö.: Jel 3, 15–17.
- (6) E fogalmat mint filozófiai kategóriát Soren Kierkegaard bölcselése mozgatta. A dán gondolkodó szerint a három lehetséges, teljesen autonóm életstádium (esztétikai, etikai és vallási) között nincsen természetes átmenet, kontinuitás, közvetítés, hanem az adott stádium határába való beleütközés kiváltotta egzisztenciális kétségbeesés sarkallhatja /itt sincs szükségszerű következmény!) az adott szubjektumot a szakadékba való ugrás racionalizálhatatlan tetteire. E kétségbeesett gesztusra való transzcendens válaszként következhet be a kegyelemszerű létszint-, azaz stádium-váltás. Minderről bővebben olvasható Kierkegaard *Vagy-vagy és Félelem és reszketés* című műveiben.
- (7) Az alcím Goethe *Wilhelm Meister tanulóévei* című művének egyik Mignon-dalára utal (Európa, Budapest. 1983. 159.)
- (8) Vö. Goebbels hírhedt mondatával: „Ha azt a szót hallom, hogy kultúra, kibiztosítom a pisztolyomat.”
- (9) In: Balassa Péter (é.n.): *Szabadban*. Liget Könyvek, Budapest. 95–102.
- (10) *Pannonhalmi Szemle*, 1999. VII. 2. 34–44.
- (11) Vö.: Iz 6, 1–8.
- (12) Vö.: Ez 37, 1–14.
- (13) A „botrány” kifejezést ez az írás abban az értelemben használja, ahogyan Pilinszky János: *Ars poetica helyett* című művében interpretálja: „Mindaz, ami itt történt, botrány, amennyiben megtörténhetett, és kivétel nélkül szent, amennyiben megtörtént... Az, ami 1939 és 1944 között megtörténhetett és megtörtént... arra ítélem, hogy mindinkább irreálisnak érezzük azt, amit magunk mögött hagytunk, és fokozottan mindazt, ami utána következett és következik még.” In: Pilinszky János (1992): *Összegyűjtött versei*. Századvég Kiadó, Budapest. 83–86.
- (14) I. m. 85.
- (15) I. m. 44.
- (16) Az idézet Eliot *Mit jelent az, hogy klasszikus* című esszéjéből való. In: Eliot, T. S. (1981): *Káosz a rendben*. Gondolat, Budapest.

## Irodalom

- Buber, Martin (1991): *A próféták hite*. Atlantisz, Budapest.
- Buber, Martin (1991): *Én és te*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Frye, Northrop (1997): *Az Ige hatalma*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Frye, Northrop (1996): *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Gadamer, Hans-Georg (1994): *A szép aktualitása*. T-Twins Kiadó, Budapest.
- Haag, Herbert (1989): *Bibliai lexikon*. Szent István Társulat, Budapest.
- Mártonffy Marcell (1999): *Folyamatos kezdet*. Jelenkor Kiadó, Pécs.
- Ricoeur, Paul (1995): *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása*. Bibliai hermeneutika. Hermeneutikai füzetek 6. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
- Ricoeur, Paul (1960): Az „Ádám”-mitosz és a történelem „eszkatologikus” felfogása. In: Ricoeur, Paul: *Szimbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Zweiter Teil – Drittes Kapitel. Verlag Karl Alber, Freiburg – München. Ford.: Martonyi Éva. A ford. oldalszámozása szerint: 123–176.
- Török Endre (1999, vál.): *Az orosz vallásbölcsélet virágkora (Tolsztojtól Bergyajevig)*. Vigilia Kiadó, Budapest.

*Az írás legfontosabb szakirodalmának Balassa Péter bibliai hermeneutikai és műelemző szemínáriumainak órái tekinthetők. (ELTE, BTK, Esztétika Tanszék)*