

# Holokauszt és zsoltár

G. GÖDÉNY ANDREA

A szerző főiskolai adjunktus (ELTE Tanító- és Óvóképző Főiskolai Kar). Írása részlet a PhD-értekezéséből. Előadásként elhangzott az ELTE TÖFK PhD-felolvasó konferenciáján 2006 októberében.

1. „...Amint te nem akarsz, hogy rosszat tegyenek neked, hanem azt akarsz, hogy csupa jóban legyen részed, úgy tégy te is alattvalóiddal és azokkal, akik vételenek ellened.” Ariszteász levele 227. (Kiem. tőlem.

G. A.) Jézus ezt az ószövetségi hagyományt terjeszti ki a nem zsidó felebarátra és ellenségére, parancssá téve az ellenség igaz és teljes szívből való szeretetét is, nem csak segítségét, nem gyűlöletét s a neki való megbocsátást. Lásd Herbert Haag: *Bibliai Lexikon*. Szent István Társulat, Budapest, 1989 (a továbbiakban: Haag, 1989), 1710.

<sup>2</sup>Lásd Haag, 1989, 1706–1713.

Az „embervér-nyalazta földön” (Sík Sándor) az események múlttá válásával nem maradt más a túlélők számára, mint a borzalmak szöveggé formálása. A második világháború és a holokauszt eseményei alapjaiban rendítették meg az embernek Istenhez fűződő viszonyát. Auschwitz után nem csak a versírás tűnt lehetetlennek (Adorno); a *hogyan történhetett meg mindez?, hogy engedhette Isten?* kérdésekre adott válaszokban sokak számára bizonyosnak látszott a majd száz éves gondolat érvényessége Isten halálát illetően, összeomlott az ember önnön emberségébe vetett hite. A történelem egy értelmezésirányból az Istentől elfordult ember magatartásának következményei. Az ember újra végrehajtotta a káini testvérgyilkosságot, Krisztus újra megfeszítettet. Az Istennel szakító ember elvesztette a Vele való párbeszéd képességét, szavai devalválódtak, hiteltelenné lettek. A „linguistic turn” tapasztalata igazolódni látszott a történelemben is. Az emberi gyengeség és kiszolgáltatottság tudata fölerősítette a gondolkodás egzisztenciálfilozófiai meghatározottságait, aktualizálta a *Lét és idő* korábbi fölvetéseit.

A zsoltártradíció 1945 utáni helyzetben való fölépülésének egyik módja a holokausztköltészethez is kötődő használata. A klasszikus átokzsoltár: a babiloni foglyok panaszának és átkának újrafogalmazása Gergely Ágnes *137. zsoltára*, amely úgy él az átoktradícióval, hogy nem él: „visszaél” vele. A pretext keltette várakozást a „hiány közlésével” ily módon fölerősítve és kielégítetlenül hagyva, az átkot az ellenségért való könyörgésre fordítva gondolja újra a hagyományt. Így — noha szövegszerűen nem, szellemiségében mégis az Evangéliumot idéző, a kővel dobált kenyérral viszonzó jézusi magatartásformával kínál megoldást a túlélők számára; annak a caritasnak a szellemében, ami Pál apostol szeretethimnuszával (1Kor 13) íródott be elsősorban a zsidó-keresztény kulturális emlékezetbe, s amelynek ószövetségi gyökereiről hajlamosak vagyunk megfeledkezni. Ugyanis már az ószövetségi szeretetfogalom is tartalmazta az ellenségnek való megbocsátás követelményét, a rajta való segítség parancsát, sőt — Ariszteász levelében — az ellenség szeretetének gondolata is szerepel,<sup>1</sup> ahogy Philo gyűjteménye is megőrizte, az Ószövetség összes filantróp elképzelésével egyetemben. A korai zsidóság szemében is a Sátántól való a gyűlölet és a halálba vezet az embert; a szeretet pedig Istentől van, és megmenti őt.<sup>2</sup>

<sup>3</sup>Rónay László: *Isten nem halt meg*. Szent István Társulat, Budapest, 2002, 245.

<sup>4</sup>Fogadtatása korántsem volt egyértelműen pozitív a kortársi befogadásban, lásd például Cs. Varga István: *Szent művészet II. Tanulmányok költészetünk szakrális vonulatából*. Magyarországért, Édes Hazánkért Kiadó – Xénia Könyvkiadó, Székesfehérvár – Budapest, [2000], 221–249.

<sup>5</sup>Erre utalhat a *verejték* képe is, ami lehet a keresztutat járó Krisztus verejtéke, amit a hagyomány szerint Veronika kendője itatott fel.

A pretext keltette lehetőségek és az olvasói elvárásokat erősen befolyásoló refrén kiemeli a szövegnek azt a poétikai megoldását, amellyel a *Jeruzsálem* szó másodszeri várható előfordulásának szövegpozíciójába *Arany János* neve íródik be. Így annak poétikai jelzését is elvégzi a szöveg, hogy a haza szellemi-lelki, kulturális és nyelvi természetű; hozzátartozásunk pedig leginkább vállalás kérdése. A gondolat (leg)újabb kori hagyománytörténete — mely a bibliai mennyei Jeruzsálemig visszavezethető (egészen az Ószövetségig) — összefügghet azzal a babitsi elképzeléssel, amely a Trianon utáni Magyarországon élesen fölvetődő *mi a haza? / ki a magyar?* — vitában fogalmazta újra a haza és magyarság mibenlétét, vállalás kérdésévé téve, attribútumait szellemi/lelki dimenzióban helyezve. Az Arany-hivatkozást Rónay László a magyarsághoz való „csak-azért-is-hűség” vallomásaként értelmezi — joggal;<sup>3</sup> ily módon a Radnóti *Nem tudhatomjában* megfogalmazódó haza- és magyarságfogalomra is igent mond a szöveg,<sup>4</sup> megteremtve annak hagyománytörténeti folytonosságát.

A szöveg pretextje utal egy „eredeti holokausztra”: Jeruzsálem Kr. e. 587-ben történt lerombolására és a zsidóknak a babiloni fogságba hurcoltatására. Másrészt olyan motívumokkal, mint a falba karmolt királyi jel és a véráldozat, úgy is érthető a szöveg, hogy az új zsidó holokausztot a (zsidó) Krisztus-sors újraismétlésének tekinti, az áldozatokat az emberiség keresztthordozóinak, áldozatukat pedig az újra meghozott keresztáldozatnak.<sup>5</sup> De nem hagyható figyelmen kívül az Arany *Dante* verséhez való intertextuális kapcsolódás sem, mely szöveg az *Állottam vizének mélységei felett* kezdettel idézi meg az eredeti 137. zsoltárt. Az Arany-textussal Isten kilétét, mibenlétét, hatalmát is kutatja Gergely Ágnes verse, mely a 137. zsoltár magyar hagyománytörténeti fonalán haladva Adyhoz is megérkezhet, hogy a *Babylon sötét vizéinél ülő* beszélő kérdéseivel tovább feszegetse ember-ember, ember-Isten, ember és (sors)közösség kérdéseit. Arany nevének „versbe-íródása” további szövegkapcsolatot is szóba hozhat az értelmezés számára. A rablétet hozó, pusztulást hordozó hatalom dicsőíthetőségét az eredeti zsoltáros beszéd is határozottan elutasítja a hárfák használaton kívül helyezésének mozzanatával (a fűzfára függesztett hangszer képével) és a kettős átokmondással, mellyel a felejtést-felejtőt illeti, illetve az inverz beszéd alkalmazásával (áldást kérve a bosszúállóra átkozza a gonosz hatalmat). Gergely Ágnes szövege Arany megnevezésével ezt még határozottabban teszi, hiszen e név ebben a szövegvilágban *Szondi két apródját* is jelentheti, akiknek magatartás-választása éppen a 137. zsoltár magatartásezményén alapul. Ily módon poétikailag még szorosabbra fűződnek a zsidóságot, kereszténységet és magyarságot összekötő szövegszálak.

\*

Hasonlóan aknázza ki a jelentésteremtés lehetőségeit Mezei András, amikor a magyar irodalomban jelentős szerepet betöltő írók, költők nevével, műcímekkel és szövegdarabokkal építi ki azt a haz- és magyarságfogalmat, amelyhez Gergely Ágnes zsoldára is kapcsolódott. A magyar irodalmi vershagyomány (elsősorban epikus) sorfajtaiból szervezett *Ez a házad az Erős vár a mi Istenünk* újragondolásaként is megérthető — amint erre „utasítást” is ad a szöveg zárlatába helyezett (újraértett) Luther-textus. Az intertext Szenczi Molnár nevének említése nélkül vonja be a szövegvilágba az egész magyar zsoldárkorpuszt, hiszen Luther *Diadalmi himnusza* az ő magyarításában vált részévé a protestáns énekhagyományt recipiáló magyar költészetnek, amelyre ilyenképpen a szöveg is hivatkozik. Az *Erős vár a mi nyelvünk, Istenem, ez a házad* sorral a zsoldáros korpuszhoz kapcsolódva szorosra fonja a zsidó, keresztény, protestáns hagyomány szálait a szöveg; Isten házát, templomát, gyülekezetét a nyelv virtuális terében jelölve meg, mely *ház* pneumatikus értelemben már ószövetségi kontextusban is szerepel, az Újszövetség pedig kifejezetten így használja. A nyelvben lakozás gondolatával többféle hagyományhoz is csatlakozik a szöveg, a reformkor *nyelvében él a nemzet* Kölcsey teremtette ideájához, de a 20. század (s a jelenkor) gondolkodását befolyásoló „nyelvi fordulathoz” is, s figyelemreméltó mondanivalója van az irodalomról folyó diskurzusok számára. A nemzeti kánon újraírásaként, „személyes irodalomtörténetként” is megérthető, melynek hagyománya Babbitól eredeztethető a modern magyar irodalomban. „Malraux állította egyik posztumusz könyvében, hogy az irodalomtörténetek tévednek, amikor feltételezik, hogy az irodalom Villontól Verlaine-ig halad. Holott fordítva: Verlaine-től megy Villonig. Babbit elképzelése más: a folyamat kétirányú: egyidejűleg Villontól Verlaine-ig és Verlaine-től Villon-ig” — írja Ferenczi László *Az európai irodalom történetéről*,<sup>6</sup> de írhatná Mezei András szövegéről is, amely saját(os) olvasat az irodalom mibenlétéről és történetiségéről, mely történetiséget a jelenből visszafelé haladva ért meg, ám korántsem lineáris időkonceptió mentén — ami a recepcióelmélet tanulságaival konvergál. S mintha Ezra Pound esztétikájához is kapcsolódna (aki nemcsak az összehasonlító irodalomtörténet híve volt, hanem olyan esztétikát is sürgetett, mely egyazon mérlegen méri Tibullust és Yeatset), amikor a világ és magyar irodalmat együtt és egymásra olvassa: Csokonait az *Énekek énekével*, az ószövetségi zsoldárokat a magyar hagyománnyal Luther *Diadalmi himnusza*nak közvetítésével. A zsoldárhagyományhoz az epikus sorfajta alkalmazásával és rímtelenségével<sup>7</sup> is kapcsolódik a szöveg,<sup>8</sup> de azzal is, hogy nem von tiszta határt epikus és lírai beszédmód között, így költői gyakorlatával inautentikusnak vallja a műnemi/műfaji tisztaság követelményét a kortárs poétikák számára. A vallomástévő lírai alany a zsoldározó közösség mögé behúzódva tesz vallást kultúrák és hagyományok össze-

<sup>6</sup>Ferenczi László: „Az európai irodalom története” mint önéletrajz. In: Kabdebó Lóránt – Kulcsár Szabó Ernő: *Szintézis nélküli évek. Nyelv, elbeszélés és világkép a harmincas évek epikájában*. Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, Pécs, 1993 (a továbbiakban: Kabdebó – Kulcsár Szabó, 1993), 258–264, 264.

<sup>7</sup>Itt-ott elhelyezett rímelő sorpárok mégis fölfedezhetők, egy-egy gondolat szorosabbra fűzésére, meg- és kiemelésére, a szövegátadás ily módon is erősíti a kultúrák és hagyományok egybejártóságát.

<sup>8</sup>Az evidens modell, az ószövetségi zsoldár a héber verselés törvényeivel összefüggésben nem ismerte a rímet.

<sup>9</sup>Például a Krisztussal összefüggő szövegahagyományra utalással; az elmúlt idő(k) irodalmának, irodalmi szereplőinek a virtuális és transzcendens (együtt)létének „képi elbeszélésével”. A képek írhatóságát, kép és nyelv összefüggéseit lásd például Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák I. Képleírás, képi elbeszélés*. Kijárat, Budapest, 1987.

tartozásáról, mindezek „számára-valóságáról”, és az ezekhez való sajátos „hozzátartozásáról”. A nyelv képteremtő képességét erősen kiaknázó lírai természetű vallomást epikus időkonceptió mentén gondolja el, (mű)címek, szövegdarabok fikcióképző erejét kiaknázva a jelentésképzés számára. A szöveg egyik időbeli tájékozódási pontját a jelenkor és a közelmúlt irodalmára való utalások jelölik. A többi tájékozódási pontot is irodalmi utalásokkal teremti meg a szöveg, egészen a magyar nyelvű irodalom kezdőpontjáig; mindezt úgy, hogy megnyitja a transzcendens közegbe,<sup>9</sup> s a virtuális térben és időben együvé rendez egymástól távol lévő, ám a beszélő számára „kéznél lévő dolgokat”. Az idő jelentől legtávolabb eső jelölője a *kétezer év siralma* és a *hét magyar évszázad* — az *Ómagyar Mária-síralomra* utalva egyszerre jelentve Krisztus és a nyelvemlékek korát, az európai himnuszköltészet Mária-énekeit; ily módon is összefűzve a magyar és európai kultúra zsidó-keresztény hagyományban összefonódó szövegszárait.

Krisztussal megnyílik a szöveg a transzcendencia felé. Az „Elrejttségében-benne-léte” a szövegben azért is fontos, mert éppen Ő az, aki egyértelműen elválasztja egymástól *haza* és  *föld* fogalmát. Isten (új) népe nem kötődik földi hazához. Jézus a minden kötelékből való kiszakadást szabta feltételül azoknak, akik tanítványává akartak lenni (Mt 19,29), ám ószövetségi megalapozással szólta így. Isten gyermekei idegenként, mint zarándokok élnek e világon, szétszórta, mert ők a mennyei Jeruzsálem lakói (Gal 4,26); s a szöveg fikciója összekapcsolja az istengyermekséget és az irodalmi hagyományt — e hagyomány szereplőinek megnevezésével, nem kevés összefüggésben a modernitásnak azon törekvésével, mely az esztétikai helyettesíthetőség jegyében oldotta fel a transzcenciával kapcsolatos dilemmáit.<sup>10</sup> A *kétezer év* kontextusában, ebben a nyelvi térben az a szeretetparancs kap megerősítést, amely a Deuteronomiumnak is legfőbb parancsa; Jézus is ehhez kapcsolódik, amikor „a törvényt betölteni jön”, így a szöveg által kijelölt nyelvi tér a szeretet nyelvén szólás virtuális tereként is megérthető. Isten háza, temploma a nyelv, mely a térnek ezen a helyén magyarul dicséri azt az Istent, aki „tíz parancsolatban” kívánta szabályozni az emberi lét etikumát, s ezek közül is a legfőbb törvényként a szeretetet jelölve meg. Csak a szeretet nyelvén szólás parancsa mentén jöhet létre emberhez méltó lét.

Közvetetten erről beszél az *Adorno ciklus*, mely a mélységből kiáltó zsoldárossal vall arról a világról, mely épp ezt a nyelvet nem beszél. A szöveg így túllép az Auschwitz utáni versírás el lehetetlenülésére vonatkozó adorni paradoxonon, noha a történések írhatóságának/mondhatóságának megkérdőjelezésével, de eleget tesz a léte(zó)t megsemmisüléssel fenyegető hallgatásnak ellene mondó versalkotás etikai jelleget sem nélkülöző parancsának, a felejtés ellenébe a mégis-émlékező beszéd/írás virtuális

<sup>10</sup>Kulcsár Szabó Ernő: *Törvény és szabály között. Az elbeszélés mint nyelvi-poétikai magatartás a harmincas évek regényeiben*. In: Kabdebó – Kulcsár Szabó, 1993, 37–81, 47.

valóságát állítva. A ciklus több ponton az átokzsoltárok beszédmódjában szólal meg, némiképp Gergely Ágnes 137. zsoltárához hasonlóan: inverz módon (ki)használva a hagyományt. Míg Gergely Ágnes szövege az átok könyörgésre fordításával él, Mezei Andrásé átkot mond az áldozatokra: jégesőként saját álmait verje el ez a nép — kéri az Úrtól annak a hagyománytörténeti folytonosságnak a jegyében, amelyhez Ady a *Nekünk Mohács kell* című szövegével kapcsolódott az újabb magyar irodalomban.<sup>11</sup> *Lesz-e bárka* című verse a 104. zsoltár inverz olvasata: az apokaliptikus hangnemét követve látomásos közlések sorában vetíti a végső időket, látható jeleként annak, hogy az atomhalál lehetőségével alapvetően megváltozott a profetikusan és a zsoltáros magatartás. Ezt a változást rögzítik Mezeinek az Anti-genezis idejéről, a Teremtés könyvének visszavételéről tanúskodó szövegei.<sup>12</sup>

<sup>11</sup>*Hagyd népedet.* Egy 19. századi példa Arany *Bolond Istókjának* szöveghasonlata.

<sup>12</sup>„...Legyen sötét! És lőn sötét, / De ki fogja kimondani?”



<sup>13</sup>Botho Stausst magyarul idézi Bacsó Béla, in: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció.* Cserépfalvi, Budapest, [1991], 169.

Székely Magda a holokauszt emlékével (is) az Isten felé tartó zárandok-lét fikciójának kiépítésére használja a zsoltártradíciót. Az Istenhez igyekvő vándor a szétszóratásból a *hely* felé tart, a *taraché* felől a *sigébe*. „A szavak hajszolók, a taraché, a zavarodottság és helynélküliség forrásai. Sigé az eszmék hallgatása. Helyek. A hallgató, az őrző. Nincs élesebb váltás, nincs mélyebb ellentét, mint a hajszoló és őrző közti. Taraché vagy sigé.”<sup>13</sup> A mennyei Jeruzsálem reményével keresi azt a más kiterjedésű teret és időt, melynek világbeli elfedettsége ugyanolyan nyilvánvaló számára, mint a megígért föld létezése. *Zsoltár*ában Krisztusnak a keresztfán elmondott szavait használva intertextként, a 22. zsoltárral könyörög azért az enyhületért az istenkereső ember számára, amely a hívő osztályrésze. A sokat idézett szöveghely: *Éli, Éli, lamma szabaktani* a 22. zsoltár kontextusában nem Jézusnak az Atyába vetett hite, bizodalma megingásaként és a kétely jeleként érthető meg; hiszen a zsidó-keresztény kultúrát egységben látó olvasatok számára az egész zsoltárt felidézi a textus, ily módon a bízó hit megvallásaként olvasható.

A vándor pozíciójának és állapotának kiépítésére többféle szöveg-hagyományt működtet a szöveg. A vándor az úzott/üldözött vad toposzával formálódik meg, mely vad a zsoltárok kontextusában a *szép híves patakra kívánczó szarvasként* (42. zsoltár) konstituálódik, a pretexthez képest elbizonytalanodva, tapogatózva-fülelve-szimatolva: az érzéki létezés szintjén, az érzéki tapasztalatra való ráutaltság foglyaként keresi (mégis) Teremtőjét. A „szöveg alatti” zsoltárral a zsoltáros világtapasztalat (istenélmény) jelenkori hiányát húzza alá szöveg. Azzal még inkább, hogy a 42. zsoltár hagyománytörténetének ismeretében a lelkiismereti vívódás hangjait is megszólaltatja annak az Aranynak a zsoltárhasználata révén, aki *Toldija* 4. énekében a gyilkosság bűnébe esett ember lelkiállapotának szövegesítésére él a Szenci

<sup>14</sup>A *Nem emel fölre* (József Attila) és az *Istenhez hanyattló árnyékra* (Ady ciklus- és verscíme) utaló szövegelemeket használ, amelyekkel össze is kapcsolja az Ady- és József Attila-féle istenkereső költői hagyományt. Az intertextualitást az Isten árnyékába kíváncsózó, a földi testtől szabadulni vágyó, enyhültre szomjazó *ügyefogyott* (kiem. tőlem. G. A.) ember könyörgésével teremti meg a szöveg.

Molnár formálta képpel. Ily módon is megváltásért könyörög a szöveg a világtalan világba vetett rémület-létben, a keresztény egzisztencializmustól sem érintetlenül, a „létbe vetett lét” heideggeri gondolatához kapcsolódva. A nyugati irodalmi hagyomány szolármetaforikájának inverz használatával hivatkozik Jézusra és áldozatára; de azzal is, hogy a metaforizációhoz a *világtalan világ* fordulattal él, mivel az *Ómagyar Mária-síralom* idéződik meg általa, mely a világ világ(osság)aként utal Jézusra a keresztény himnuszsköltészet nyelvén. A zsoltárok mellett ez a (szöveg alatti) szöveghagyomány ad értelmet a könyörgésnek, mely az utolsó versszakot két huszadik századi nagy istenkereső (inter)textusaiból építve föl gondolja át Isten és ember ügyét<sup>14</sup> a *nem keresnél, ha már meg nem találtál volna* ágostoni gondolat értelmében; a „szöveg alatti szövegek” keltette azon reménnyel, mely az irgalom és könyörület dimenziójában gondolja el Isten és ember viszonyát.

Ha az evidens modellben kifejeződő istenélmény (a feltétlen és bízó hit) jelenkori hiányát mutatja is a szöveg, a figuráció mégiscsak létrehozza azt, aminek hiányát tematizálja és az intertextek poétikailag jeleznek. A *Zsoltár* három versszaka a Szentháromság figurációjaként is olvasható. Első versszaka az Atyaistenre utal, az Ég urára, mennynek és földnek teremtőjére; a zsoltárok világában (is) sokszor megjelenített, Istentől elrugaskodott állapotában mutatva a tévelygő embert, akit az Ószövetségből jól ismerhető haragvó és büntető Isten magára hagyott, éppen a Hozzá való visszatérés kikényszerítése érdekében. A szöveg a Vele való verbális viszonylétesítés ellehetetlenülését problematizálja a szavak devalválódásának tematizálásával. A második versszak a Lélek-hiányos lélek, a kitöltetett Szentlélek érzékelésére képtelen kereső-szomjazó állapot poétikai megformálásával utal a Szentlélekre. A szöveg zsoltárkötdései azt is jelzik, hogy ez a hiány betölthető. A betöltés lehetséges módjának az imádságos könyörgés mutatkozik ahhoz a Fiúistenhez, akit a második versszak is megidézett már az *Ómagyar Mária-síralom* „szöveg alatti szövegeként” működtetésével; de a harmadik versszak is megformálja. Elsősorban a *Nem emel fölre* utalásával, mely szöveg megszólítottja ugyan Isten, az Atya; de a pretext beszélője által vállalt krisztusi sorssal megidéződik a Fiú, akihez oly igen van értelme könyörögni, mert Ő maga a könyörület, a megbocsátás, az Atyához vivő „keskeny út”, mely a lélek szabadságához vezet a földi (test) súly(á)tól való megszabadulással is. Atyát, Fiút és a Szentlelket együtt és egyszerre figurálja így a harmadik versszak, abban a dogmatikai igényt is kielégítő egységben, melyet a szöveg poétikailag létrehoz. Az erősen intertextualizált szöveg arról is beszél, hogy tudatában van a nyelvveltség kortapasztalatának, és számol a nyelvi megelőzőttséggel. Az intertextuális nyelvhasználati mód elárulja, hogy a szöveg az

Istenről való beszédhez és az Istenhez szóláshoz elégtelennek tartja a devalválódott szavakat, s vélhetően a szövegHITELESÍTÉS érdekében is él a válságtól érintetlen szövegHAGYOMÁNYOK használatával, amitől a *tarachéból a sigé* mély értelmű hallgatásába való eljutás esélyét reméli.

\*

A holokausztköltészethez kötődő szálak annak a Pilinszky Jánosnak a tradícióhasználatában is jelen vannak, aki számára a második világháború végén lebombázott Németországban tapasztalattá lett a világnak Istentől való elhagyatottsága. Pilinszkynek a „taraché és sigé” problémájával (is) szembesítő költészete a költői nyelv lecsupaszításának útját járva kísérletezett az elhallgatás poétikájával. Kötetbe soha föl nem vett *Zsoltára* szintén magán viseli költészetének arra irányuló drámai erőfeszítéseit, hogy újra párbeszédet létesíthessen Istennel, még ha a lét passióvá lett is. Olyan fikció a lét drámájáról, amely az istenélmény tapasztalatával is számolva úgy működteti a zsolttáros világtapasztalatot, hogy az eredeti kanonizált és apokrif, valamint a keresztény szövegHAGYOMÁNY poétikai integrációja létrehozza az (el)különbözőződött hagyományok szerves összetartozását.

Pilinszky kötődése az apokrif hagyományhoz nem újdonság a szakmai reflexió számára; zsolttárhasználatával kapcsolatban is utal rá Danyi Magdolna, amikor e költészetnek a keresztény hitvilággal való összefüggéseit vizsgáló „tanulmányvázlatában” felsorolja az intertextualitás általa legfontosabbnak tartott formalakzatait, melyekkel él. Közöttük az apokrif fohász, zsolttárhasználatát a szövegek apokrif keresztény szemléletének nyelvi-gondolati/retorikai alakzatokkal való megvalósításában; s megállapítja, hogy ha az egyházi imával szembeállítjuk az apokrif fohász, zsolttár formaproblémáit, a *Zsolttár*-vers nem zsolttár annak kanonizált jellemzőit tekintve.<sup>15</sup>

A kumráni lelet-együttesből több apokrif zsolttár került elő, közöttük az úgynevezett 151. A leletnek része egy negyven zsolttárból álló gyűjtemény, melynek énje egy üldözött igaz, aki bár Isten szolgájától (Iz 53) eltérően bűnös, mégis kinyilatkoztatásban részesült a Szentlélektől. Pilinszky zsolttára ezzel a szövegHAGYOMÁNNYAL is kapcsolatot teremt azáltal, hogy szövege poétikailag kiépíti a kafeai „bűntelen bűnösség” állapotát, melynek nyelvi terében a megváltó kegyelem is megmutatkozik az intertextualizálás által. A nyelvi térben a létezés mint rabság jelenik meg, mely kínzatással és szenvedéssel párosul; s ebben a szenvedés attribútumaival (éhség, kínzás, magány) megjelölt létben a vánkosra boruló sírása az egyetlen megváltó esemény. A megváltást azáltal is bejártssa a nyelvi térbe a szöveg, hogy a kereszt lábához való odaborulás fordulatából a leborulás gesztu-

<sup>15</sup>Danyi Magdolna: *Pilinszky János költészete és a keresztény hitvilág* (a továbbiakban: Danyi, 1998)  
In: Jankovics József – Monok István – Nyerges Judit (szerk.): *A magyar művelődés és kereszténység*. Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptum Rt., Budapest – Szeged, 1998 (a továbbiakban: Jankovics – Monok – Nyerges, 1998), 1645–1663, 1649–1650.

<sup>16</sup>Berszán Iván: *Bibliai toposz, liturgikus látás és a szöveg agóniája* Pilinszky János verseiben. In: Jankovics – Monok – Nyerges, 1998, 1652–1664, 1656.

<sup>17</sup>Eisemann Györgynek az a meglátása, hogy a Pilinszky-költészet „a teológiai beszédmódot elkerülve és művészi szöveget alkotva, épp rejtettként maradhat fenn.

Vagyis éppen a kinyilatkoztatottat elkerülve transzformálja

kinyilatkoztathatatlanná, mely így nem a hit bizonyosságának és tudásának, hanem a költői diskurzusnak örökké lezáratlan témája lehet”.

Eisemann György: *Angyalok a Pilinszky lírában*. Pannonhalmi Szemle, 1995, 4 (a továbbiakban: Eisemann, 1995), 102–108, 106.

<sup>18</sup>Lásd Rónay György: *Katolikus verses zoltárok a 19. században*. Kecskemét, 1934.

<sup>19</sup>Danyi, 1998, 1650.

<sup>20</sup>Noha a két értelmet másképp használja ki a két szöveg. Míg a Miatyánkban a profán értelemmel harmóniában van a szentségi, s csak a csodálatos kenyérszaporítás példázatával

sával él. „[A] leborulás egyszerűsége, ez a pont, ahol a megismerés nagy európai kalandjából származó bonyolult tudásunk meghajlik az ősi bizonyosságok előtt...”<sup>16</sup> Noha a sírás szó maga nem szerepel, a gesztusnyelvi jelölésekkel (vánkosra borulás) mégis megteremti az értelmét a szöveg, mely gesztus a szenvedés-kín kontextusában még inkább sírásként érthető. Annál is inkább, mert a szenvedő sírása és megvizsgáltatása az analógias gondolkodás alkalmazásával behívja a szövegvilágba a Hegyi beszéd tanítását a nyolc boldogságról, közöttük a sírók/ szomorúak megvizsgáltatását — érthetővé teszi a vánkosra boruló szomjazó magányának valóságos feloldódását, az isteni önközlés (kinyilatkoztatás) megvalósulását, ami akár az epifánia megtörténteként is megérthető. Noha többféle szenvedésformát mutat be szöveg (éhezés, kínzás, sírás), az istenélmény misztikus tapasztalatában csak a leboruló sírás részesíti a szenvedőt. A szöveg ily módon (dialógusra lépve az újszövetségi hagyománnyal is) poétikailag integrálja az evangéliumok és az apokrif zoltárok szemléletét.<sup>17</sup>

Ami a *Zsoltár* „formaproblémáit” illeti, nemcsak az apokrif hagyománnyal való dialogizálás eszközeként értelmezhetők; összefüggésben állhatnak az evidens modell protestáns és katolikus használatából eredő különbségekkel, amely a zoltárokhoz való dogmatikai és liturgiai viszony felekezeti eltéréseiből ered.<sup>18</sup> Pilinszky szövege így kötődik ahhoz a katolikus költői hagyományhoz is, amely mindig is szabadabban és költőibben élt, mert élhetett az eredeti tradícióval.

Ha nem is fohász és ima a szöveg, mint azt a cím teremtette elváráshorizont várhatóvá tenné — legalábbis a szöveg felszíni szerkezetében nem mutatkoznak meg ezek a sajátosságai a domináns harmadik személyű beszédforma alkalmazása miatt —, mégis kihallható belőle egy imádság, mégpedig éppen az egyetlen ima, amit az Atya hagyott a hívőkre. A kenyér mint textintern elemmé váló textextern alkalmazásával<sup>19</sup> a *Zsoltár* szöveg alatti szövegei között ott szól a Miatyánké, a szó szentségi és profán értelmét ugyanúgy együtt működtetve, mint az imádságé.<sup>20</sup> És allúzióval<sup>21</sup> a szövegbe idézve, az ember ellen elkövetett vétkek (éheztetés, kínzás, magány és rabság) és a sírás kontextusában, ott szól a bűnbocsánatért könyörgő szövegdarabja is az imának: „bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.” Így van jelen a szelídség mint magatartáseszemély a szövegben, ami újabb szövegszállal köti a Hegyi beszéd boldog-mondásaihoz Pilinszky zoltárát. A szöveg ily módon beszél a kegyelem ingyenválóságáról s a világ jelenkori állapota ellenében is működőképes voltáról; ezáltal mégis kapcsolódik a kanonizált zoltárhagyományhoz, amelynek legfőbb tematikus eleme a kegyelem tapasztalata.



összefüggésben erősödik fel a szentségi értelem, de sohasem annyira, hogy elválasztódjék vagy szembekerüljön a profánal; addig a Pilinszky-zsoltárban a felszíni szerkezetben legalábbis szembeállítódik a kétféle értelem. A szöveg tagadni látszik a szentségi jelenvalóságát, s csak az egész szöveg kontextusában létrejövő megértésmények nyomán, az olvasás aktusában merülhet fel a kenyér szentségi értelemben vett táplálék-volta az éhező számára.

<sup>21</sup>Danyi, 1998, 1651.

<sup>22</sup>Eisemann György a kimondhatatlan hiatusként való előtűnéseként beszél e nyelvi jelenségről. Eisemann, 1995, 104.

<sup>23</sup>Berszán, 1998, 1653.

<sup>24</sup>Berszán, 1998, 1654.

<sup>25</sup>Pilinszky költészete 3. korszakának meghatározó jelentőségű motívuma. Lásd Juhász Erzsébet: *Az áldozat eleme Pilinszky János költészetében*. In: Jankovics – Monok – Nyerges 1998, 1664–1669, 1664. A korszakalással kapcsolatban lásd még Radnóti Sándor: *A szenvedő misztikus*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 104, 109.

<sup>26</sup>Schein Gábor: *Az eszkatologikus szemlélet uralmáról és az apoka-*

*A Zsoltár*-beli világ romlottsága is összhangban áll az eredeti szöveghagyománnyal, amely éppen az ember temérdek bűne és kínja ellenében is megvalósuló irgalomról beszél. Modern *De Profundis*ként is olvasható a szöveg, noha harmadik személyű beszédformában szól. Ezzel azonban leginkább az Istennel való dialogizálás közvetlenségének jelenkori lehetetlenségére mutat rá. A vallomástévő lírai alany Istenhez való közvetlen odafordulásának lehetetlensége azt is jelzi, hogy a szöveg annak a poétikai gondolkodásnak az útján jár, amely a világlírában már korábban uralomra jutott, s a kortárs magyar irodalomban leginkább az Újhold költőit jellemezte. A tárgyi világ nyelvén kísérli meg mondani a mondhatatlant; vagy hallgat arról, amiről már nem tartja lehetségesnek beszélni.<sup>22</sup> A *Zsoltár* mélyszerkezetében, úgy tűnik, mégis működik tehát a — Berszán Iván által a Pilinszky-vers kulcsának nevezett — keresztény ima misztériuma,<sup>23</sup> amely kivezet „a kulturálisan konkretizált történetiség immanenciájából” a „hit éjszakájába”. Olyan, mint egy órányi virrasztás Gecsemánében.<sup>24</sup>

A zsoltáros korpusznak a mise liturgikus rendjében betöltött szerepét aknázza ki az *Introitusz* a jelentésteremtés számára. A mise első részére és a kezdő zsoltárrészletre utaló cím nyitja meg a szöveghorizontot. Az apokaliptikus-irodalom szöveghagyományának nyelvén építkező szövegtest a bárány-toposz<sup>25</sup> középpontba állításával az eszkatologikus idő kezdetét, az Úr újra eljövételének idejét bejelentő zsoltárrá válik a befogadás aktusában, amely olvasás és igehallgatás egyszerre a szöveg retorikai stratégiáinak következtében, amennyiben a zsoltár maga mindenkor felidézi az énekbeszéd hagyományát, amely hagyomány történetéhez maga is hozzátartozik. Ám a mise kezdő részére való nyelvi utalás még inkább akusztikus nyelvi teret képez a befogadás számára. Aminek a jelentéskonkretizációk szempontjából nem kevesebb a jelentősége, mint hogy a szöveg nemcsak lehetővé teszi, hanem ki is kényszeríti, hogy kerügmaticus beszédként legyen értelmezhető az első három versszak kérdéssorára adott válasz az utolsó versszakban, melynek kerügmaticus bizonyossága a kereszt eszkatológiájából származik<sup>26</sup> a bárány biblikus vonatkozásainak többértelműsége révén. Az „áldozati bárány”-értelem megjelenik az Ó- és az Újszövetségben is. Az Újszövetségben Isten báránya: Krisztus, aki elveszi a világ bűneit — a fordulattal él a Jelenések könyve (Jel 5) és János evangéliuma (Jn 29). A Pilinszky-szöveg szempontjából nem kevésbé jelentős, hogy a mise tetőpontján az Úrfelmutatás ezzel az Igével történik. A cím evidenssé teszi a jelentésnek ezt a dimenzióját. Ugyanakkor Jézus egyesíti a Pásztor és a Bárány szimbólumot, semmissé téve így a közöttük feszülő, feloldhatatlannak tűnő elmentétet.<sup>27</sup> Azzal, hogy a klasszikus zsidó húsvét ételeként az utolsó vacsora étke a bárány: az Exodus, a kivonulás, szabadu-

liptikusság visszavonulásától Pilinszky lírájában.

Alföld, 1996, 6,  
71–87, 80.

<sup>27</sup>Erről az ellentétéről és feloldódásáról beszél Pilinszky Simone Weilhez kapcsolódóan. Pilinszky János: Szög és olaj. Vigília, Budapest, 1982, 235.

<sup>28</sup>A bibliai tipológia a megváltás előképének tekinti.

lás ünnepének eledele, a szöveg egybeépíti exodus<sup>28</sup> és megváltás eseményét; így is beszélve arról, hogy judaizmus és kereszténység közös hagyománytörténetére az egyetemes emberi sors szimbólumaként tekint.

*Az értelmezett szövegek (az eredeti tipográfia megőrzése nélkül):*

**Gergely Ágnes: 137. zsoltár**

Ültünk Babylon folyó partjain. / Sirtunk. Babilon tenger nélkül él. / Hárfánk a fűzfán. Másképp szól a kín. / Tőlünk verejték kell, nem szenvedély. / S nem érv, erünkől mért dőlt itt a vér. / Hát kihűlt jobbom legyen rá az ámen, / Ha elfeledlek egyszer, Jeruzsálem. // Jelünk itt falba karmolja a nép. / Kik bíztatják sem tudják, miért teszik. / Királyi jel, sok más jelet túlélt / Ne ródd fel, Uram, vétékül nekik! / Ne vágasd falhoz szép kisdedeik...! / És fájó orcám rángjon majd a számhoz, / ha elfeledtek egyszer, Arany János.

**Mezei András: Ez a házad**

Hajnal Anna szél. Hajnal Anna fű. / Zek a rigófűtty. Illyés a szemrés. / Nagy Laci villám-patás és mintha Örkény / mondaná: önkény! Füst Milán vonszol / egy nárciszt. / Tarkójával takarja el a sárga csillagot / Radnóti. Visszhangzik: én Kassák Lajos / vagyok! És mintha fölvesődne csillag- / sereglettel Karinthy Frigyes koponyája. / Babits ül örök kertben, Kosztolányinál / ég a lámpa. Télben, hol gyöngye nap süt / Tóth Árpád szelíden... Ady nincs. Üveg bor / van az asztalon zsidó házban. Léda sincs, / csak az elme világít négyszögletesen; magyarság? / Juhász Gyula lép a homályban, Kiss József / előtt rajztábla, ív. Pilinszky végre ott, / Pilinszky a való világban, József Attila / középuitt, családban van, a családban. / Az Énekek énekében áll / Csokonai Vitéz Mihály. / Petőfi dárdás mellel, amott Ballassi zihál, / s ahogy a vendégdallal Arany / az utat mutatja nincs út, / de egybeárad Csele és Kison patakja, / kétezer év siralma, hét magyar évszázad — / Erős vár a mi nyelvünk, Istenem, ez a házad.

**Székelly Magda: Zsoltár**

Az én Istenem elhagyott / hazugság lakja számát / már minden tettem tettetés / minden szavam gyalázat // Tapogatózom fülelek / szimatolok hiába / világatlan világba vet / egy érzékszerv hiánya // Könyörgök én ügyefogyott / vonj Árnýkodbá engem / segítsd le rólam súlyomat / adj részt az enyhületben.

**Pilinszky János: Zsoltár**

Aki több napos éhezés után / kenyérre gondol: / valódi kenyérre gondol. // Aki egy kánzókamra mélyén / gyengédségre áhitozik: / valódi gyengédségre vágyik. // S aki egy vánkossra borulva / nem érzi magát egyedül: / valóban nincs egyedül.

**Pilinszky János: Introitusz**

Ki nyitja meg a betett könyvet? / Ki szegi meg a töretlen időt? / Lapozza fel hajnaltól-hajnalig / emelve és ledöntve lapjait? // Az ismeretlen tűzvészébe nyúlni / ki merészel közülnk? S ki merészel / a csukott könyv leveles sűrűjében, / ki mer kutatni? s hogy mer pusztá kézzel? // És ki nem fél közülnk? Ki ne félne, / midőn szemét az Isten is lehúnyja, / és leborúlnak minden angyalok, / és elsötétül minden kreatúra? // A bárány az, ki nem fél közülnk, / egyedül ő, a bárány, kit megöltek. / Végigkocog az üvegtengeren / és trónra száll. És megnyitja a könyvet.