Odorics Ferenc

FÉNYKERESZT

Odorics Ferenc

FÉNYKERESZT

Odorics Ferenc

FÉNYKERESZT

Bálint Sándor Szellemi Örökségéért Alapítvány
Szeged, 2020

ISBN 978-615-80781-9-1

© Bálint Sándor Szellemi Örökségéért Alapítvány, 2020
© Odorics Ferenc, 2020

PILINSZKY

„VALAMIKOR A PARADICSOM ÁLLT ITT”

Az aranykor eljövetelének rejtett, anagrammatikus próféciája

„A kapcsolatot a transzcendens erőkkel egyedül a művész tartotta fenn. Az egyetlen hívő. A hitről pedig tudjuk, hogy hegyeket mozdít meg, vagyis hatalmakat idéz.”

Ezeket a sorokat az *Apokrif* kötetbeli megjelenését követő harmadik esztendőben írta Pilinszky kortársa, Hamvas Béla.

Pilinszky János és Hamvas Béla életművét az apokalipszis megidézése is összekapcsolja. Az apokaliptikus hang nemcsak az *Apokrif*ben szólal meg, szinte az egész *Harmadnapon* köteten végigvonul, különösen a *Kihűlt világ* és a *Jelenések VIII. 7.* című versekben van jelen. Az apokalipszis *(„revelatio”)*: a fátyol fellebbentését, a leleplezést, az ítélet alatt állást jelenti, az igazság megnyilatkozását. Ítélet, de nem feltétlenül végítélet. Ugyanis az apokalipszis az ítélet kimondásával lehetővé teszi, így megelőlegezi az aranykor eljövetelét. Az *Apokrif*ben az apokaliptikus hang az első rész negyedik szakaszában szólal meg visszafogott, kérdésekbe burkolt formában: „tudjátok?, értitek?, ismeritek?”.

„És tudjátok, miféle fájdalom
tapossa itt az örökös sötétet
hasadt patákon, hártyás lábakon?”

Ahogy a fátyol, a káprázat kárpitja fellebben, előbukkannak a dermedt „vályuk”, a mulandóság ráncai, a mélyvilág kínja. A köznapok világa „a fogható valóság felszínén” zajlik, ahol „elszakadva” élünk, ahogy Ottlik Géza írja az *Apokrif*fel egyidőben, 1959-ben megjelent regényében, az *Iskola a határon*ban: „A fogható valóság felszínén élünk, elszakadva. Az érzékelésen túli, időn kívüli, nagyobb valóság terében azonban folytonosan összefüggünk egymással valahol.”[1] A látszat-világ, a köznapok világa az elszakadás, a magárahagyatottság, az árvaság tapasztalatát hozza létre: „És tudjátok nevét az árvaságnak?” – kérdezi az *Apokrif* apokaliptikus beszélője. Hasonlóképpen fohászkodik József Atilla *Nem emel föl* című versében:

„Nem emel föl már senki sem,
belenehezültem a sárba.
Fogadj fiadnak, Istenem,
hogy ne legyek kegyetlen árva.”

Az apokalipszis a különállás, az elkülönültség világa, melyben az ember alapélménye Istentől való elhagyatottsága, igazi énünktől való elválasztottságunk. „Az apokalipszis egyik jellemvonása azóta, hogy az ember sorsának irányítását Isten kezéből kivette és önmaga irányítására bízta”[2] – írja Hamvas Béla a *hagyomány* könyvében. Az *Apokrif* beszélője a vers első részének végére elveszíti beszélő státuszát, elveszti az apokaliptikus hangot: ítéletet hirdetőből ítélet alatt állóvá válik, így megjeleníti magát az apokalipszist. Elindul némán, szemközt a pusztulással, árnyéka van, botja van, rab-

[1] Ottlik Géza: Iskola a határon. Magvető, Budapest, 1959. 435.
[2] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Medio Kiadó, h. n., 2006. 55.

ruhája van, hangtalan lépked, nem beszéli és nem érti az emberi beszédet, nem beszéli az emberi, azaz isteni nyelvet, elválasztja a közbeszéd szavait az isteni szótól, a *theosz logosz*tól.

„Hazátlanabb az én szavam a szónál!
Nincs is szavam.”

„Az apokalipszisnek sajátsága éppen az, hogy bár a szó ítél, maga a szó is ítélet alatt áll. A megnyilatkozás és elnevezés is válságban van.”[3] A megnevezés válságát és paradoxitását fejezi ki a következő, már idézett sor:

„És tudjátok nevét az árvaságnak?”

A megnevezhetetlen megnevezésében, a kimondhatatlan kimondásában rejlő ellentmondás az ítéletet hirdető apokaliptikus beszélő és az ítélet alatt álló vaskor embere közti tudáskülönbség belátásával oldható föl. Az éber, prófétai látás és a kába vakság közti különbség József Attilla *A Dunánál* című versében is jelen van:

„Látom, mit ők nem láttak, mert kapáltak,
öltek, öleltek, tették, ami kell.”

Míg József Atilla beszélője állításokkal hajtja végre a kinyilatkoztatás beszédaktusát, az *Apokrif*ben a tudás bizonyosságával rendelkező próféta kérdései halmozásával figyelmeztet és ébreszt. Kérdez ugyan, de kérdései költőiek, valójában ő is állít és ezzel egyben fel is szólít. „A szó megnyilatkozás, éspedig az isteni lét teremtő megnyilatkozá-

[3] Ua. 81.

sa. Ezért ébresztés, ezért riasztás, ezért megnevezés, ezért mágikus uralom”[4] – írja Hamvas Béla a *Scientia sacrá*ban. Az *Apokrif* prófétája ráébreszt az elkerülhetetlenre, földi létezésünk mulandóságára:

„értitek a mulandóság ráncát,
ismeritek törődött kézfejem?”

És ráébreszt az elkerülhetőre:

„Az éjszakát, a hideget, a gödröt,
a rézsut forduló fegyencfejet,
ismeritek?”

Az elkerülhetetlen és az elkerülhető közötti különbségtétel az archaikus hagyomány egyik legfontosabb tanítása. A test és az elme mulandó, a test halála nem kerülhető el, de a rabság és a rettegés által megdermesztett élet igen. Ahogy Ottlik regényének, az *Iskola a határon*nak is meghatározó kérdése: vajon megőrizhető-e a lélek legtitkosabb szerkezete sértetlenül.

„Ehhez nem elég annyi, hogy ne tartsanak számon, és ne tartsanak semmilyen módon rabságban, hanem még a lelkünk legtitkosabb szerkezetét is meg kell őrizni hozzá sértetlenül.”[5]

Hasonlóan kérdez az *Apokrif* is. A rabruha levethető-e, a rézsut forduló fegyencfej képes-e szembenézni önmagával, képes-e a nyelvben mint tükörben megpillantani rabságban és félelemben tartott, megdermedt arcát? Az apokalipszis embere képes-e szembenézni a mélyvilági kínnal,

[4] Ua. 73.
[5] Ua. 18.

az örökös sötétet taposó fájdalommal? S ha igen, képes-e lefejteni magáról a fegyencfej maszkját. S képes-e a beszéd, a költői megszólalás a prófétai ébresztésre?

Az *Apokrif* második részének utolsó előtti szakasza emblematikusan megidézi a bábeli nyelvzavart, melyben elválik a nyelvek sokasága az isteni szótól, a *theosz logosz*tól:

„Iszonyu terhe
omlik alá a levegőn,
hangokat ad egy torony teste.”

S az a különbség, amely az ember által birtokolt, egyben kisajátított nyelv (szavam) és az isteni szó (a szó) között a megelőző sorokban

„Hazátlanabb az én szavam a szónál!
Nincs is szavam.”

létrejött, ez a különbség, mely az emberi nagyravágyás, önhittség – miszerint az ember képes Isten helyére lépni – tragikus következményekkel járt: a torony leomlott, s az egységes, isteni nyelv a kultúrák sokféleségére bomlott, az egység világát az ellentétek, a polaritások világa váltotta fel, az aranykort az apokalipszis kora. Az emberi önhittség, a földi, fizikai erők korlátlan hatalmában való *ön*hit következménye az – ahogy az *Apokrif* rögzíti –, hogy előbb hangját, majd és így személyiségét is elveszíti az én. A fegyencfej és a rabruha megkövesedik, az én ásványnyá alakul, már arca sincs, már könnye sincs,

„Akkorra én már mint a kő vagyok;
halott redő, ezer rovátka rajza,

egy jó tenyérnyi törmelék
akkorra már a teremtmények arca.”

Csak árnyéka van a levegőtlen présben, Isten lélekzet nélkül látja állani árnyékát. A kővé válást, a halott anyaggá válást megelőzi és kiváltja az én lélektelen, lélek nélküli állapota.

„Lélekzet nélkül látja állani
árnyékomat a levegőtlen présben.”

Ahogy az apokalipszis embere azáltal, hogy Isten helyére igyekezett állni, s ahogy igényt támasztott a *theosz logosz,* az isteni szó birtoklására, úgy üresedett ki, vált árnyékká, úgy ritkult meg körülötte az életet adó levegő, s úgy veszítette el lélekzetét. Az életét Isten nélküli világban elképzelő és berendező ember lélekzet nélküli, mivel megszakította kapcsolatát lelkével, isteni énjével, így létrehozta az apokalipszis korának mélységesen fájdalmas egzisztenciális tapasztalatát, a mélyvilági kínt, a fájdalmat, mely itt:

„tapossa (…) az örökös sötétet
hasadt patákon, hártyás lábakon”.

Az *Apokrif* zárlatában megfogalmazódó elhagyatottság az időhatározók mentén is összekapcsolódik a vers felütésének apokaliptikus hangvételével.

„Mert elhagyatnak akkor mindenek.”

„Akkorra én már mint a kő vagyok.”

Mindkét időhatározó, az „akkor” és az „akkorra” egy jövőbeli, az elhagyatottság és pusztulás képeit felmutató pillanatra utal, a vers harmadik, egyébként szintén határozatlan időhatározója, a „valamikor” pedig nosztalgikusan egy múltbéli, édeni állapotot idéz meg.

„Valamikor a paradicsom állt itt.”

Ezzel a mondattal Pilinszky megidézi az Édenkertet, az aranykort, az emberiségnek azt az állapotát, amely az archaikus szintézisek *(Véda, Kabbala, Zend Aveszta, Ószövetség, bőn)* szerves, elidegeníthetetlen része. Az *Apokrif* értelmezésének egyik alapkérdése, hogy a vers felszíni szövete mögött található-e olyan réteg, amely fenntartja a vers első részében megképzett, majd elvesztett apokaliptikus hangot. Ugyanis – ahogy Hamvas Béla írja: „Az aranykor az apokalipszis feltétele. Az apokalipszis aranykor nélkül nem is érthető.”[6] „[A]z aranykor a béke, a szépség és a termékenység ideje, a földön megvalósult tényleges realitás. Amikor a szellemi és isteni erők az emberi sorsba, a közösség életébe, a természetbe és az anyagba szabadon és bőséggel áramlottak, mindazt, ami a földön élt, átvilágították, megszentelték és teljessé tették. A látható világ természetes módon kiegészült a láthatatlannal. Ez tette az életet létté; ez tette egésszé, teljessé, egységgé. Ez az aranykor jellege: a lét.”[7]

Az *Apokrif*ben a paradicsom, az Édenkert, az aranykor nosztalgikus modalitásban jelenik meg: elveszett paradicsomként. Az apokalipszis felől a paradicsom nyilvánvalóan mindig elveszett paradicsom, csupán az a kérdés, hogy

[6] Ua. 25.
[7] Ua. 23.

visszaszerezhető-e, a vaskort követi-e az aranykor. Az archaikus szintézisek – amelyek az emberiség egyetemes, metafizikai tudását őrzik – az idő múlását körszerűen gondolják el. Ami egyszer megtörtént, az meg fog történni még egyszer és még egyszer – ez az örök visszatérés gondolata. Az egyetemes tudás szerint a vaskort elkerülhetetlenül az aranykor követi. Így az az *Apokrif* történetfilozófiai kérdése, hogy az időt a folytonos fejlődés egyenesvonalúságában gondolja-e el, avagy körszerűen szemléli, vagyis képes-e az *Apokrif* a szöveg felszíni szövetében elvesztett apokaliptikus, az aranykor eljöveteléért ítélkező hangot a vers szövetének mélyebb rétegeiben fenntartani. Szemléletmódjában csatlakozik-e az emberiség egyetemes, ősi tudásához, a tékozló fiút visszafogadja-e az „ősi rend”?

Az *Apokrif* mélyebb rétegeinek feltárását a betű prózai materialitása segítségével végezhetjük el, itt elsősorban Ferdinand de Saussure, Paul de Man és Szegedy-Maszák Mihály munkái szolgálnak alapul. A betű prózai materialitása esetünkben az évezredes hagyományokkal rendelkező, úgynevezett hypogrammatikus olvasásmódot jelenti, ami a szavak paronomázikus és anagrammatikus létrehozásában, pontosabban észlelésében áll. E másodlagos jelrendszert, a jelentésképzés speciális konvencióit követő olvasatban a szöveg olyan betűhalmazként jelenik meg, melynek szavai mögött, alatt a titkosírás mintájára újabb szavak rejtőznek. A szöveg betűinek különféle kombinációival előálló újabb jelentősíkról van szó, s az anagramma éppen ezt jelenti: *ana-grammata* = ’új írás’; még egy írás. Az anagramma azt a felületet olvassa, ahol a betűk, betűcsoportok ismétlődése, variációja történik, a szöveget mint betűmozaikot. Nagyjából úgy kell elképzelnünk ezt az olvasási eljárást, mint a *puzzle*-t. Amint a látszólag láthatatlan kép darabjait a helyükre illesztjük, a kép láthatóvá

válik. Hasonlóképpen: az olvashatatlan szavak, nevek betűit a helyükre illesztve a szó, a név olvashatóvá válik.

A szó és az elnevezés válsága és ítélet alatt állása abban is megnyilvánul az *Apokrif*ben, hogy a konvencionális, egyenesvonalú és folytonos olvasás – egy kivétellel – nem talál tulajdonnevet a versben, így nem tudjuk kellő bizonyossággal eldönteni, hogy mikor ki beszél és ki kit szólít meg.

A költemény tartalmaz olyan utalásokat, mintázatokat, elnevezésnyomokat, melyeken elindulva hypogrammatikusan, *puzzle*-szerűen eljuthatunk tulajdonnevekhez. Így jártunk el a Bábel tornya („hangokat ad egy torony teste”) értelmezésekor. Hasonló utat járhatunk be a tékozló fiú esetében, akihez az *Apokrif* egyetlen tulajdonneve, az archaikus szintézisként megjelenő *Biblia* kalauzol el bennünket. A költemény apokaliptikus hangneme pedig Szent Jánoshoz vezet, aki a *Jelenések Könyvé*t száműzetésben Patmosz szigetén írta. S itt újra érintkezik Pilinszky és Hamvas Béla életműve. Hamvas az *Apokrif* keletkezése idején írta *Patmosz* köteteit szintén száműzetésben és igencsak apokaliptikus hangvételben.

A vers anagrammatikus, a felszíni szövet alatti/mögötti szerveződése az értelmezés szempontjából egyáltalán nem elhanyagolható neveket rejt magában: Énok és Szét nevét. Énok nevét a vers háromszor rejti el, s így az anagramma háromszor mutatja meg.

Először a próféta megszólalása előtt:

„és szól*ok én,* mint éjidőn a fa”.

Ez a metaleptikus (megfordításon alapuló) anagramma magát a megszólalást performatív beszédaktus („szólok”) módján jelenti be: egyaránt jelöli magát a megszólalást

és a megszólalót („én”), erős anagramma, egészen közel van a konvencionális olvasásmódhoz. Így az *Apokrif* anagrammatikusan hozza létre apokaliptikus beszélőjét: Énok prófétát, akinek apokrif (!) könyvét, *Énok apokalipszisé*nek teljes szövegét a 18. században találták meg. A Pilinszky és Hamvas párhuzamot tovább erősíti, hogy *Énok apokalipszisé*t 1945-ben Hamvas Béla fordította magyar nyelvre – vélhetően elsőként.

Énok nevének másodszori anagrammatikus előfordulása a vers első részében, a próféta beszédében lelhető fel:

„És tudját*ok n*evét az árvaságnak?”

Ez gyengébb anagrammának tekintendő, mivel kettős megfordításon és megszakításon alapul. Ez az anagramma a „kegyetlen árvaság” József Atilla által is (a *Nem emel föl* című versében) megerősített tragikus tapasztalatára hívja fel a figyelmet.

Végül Énok harmadik előfordulása:

„Akkorra *én* már mint a kő vagy*ok*.”

Ez az eset megőrzi a betűk konvencionális rendjét és sorok közti áthajlás (enjambement) sincs, így ez is erős anagrammatikus nyomnak tekintendő. Az *Apokrif* itt jelzi, hogy a jövőbeli, az elhagyatottság és pusztulás képeit felmutató pillanatban a próféta közvetlenül, a vers felszíni szövetében már nem szólal meg, hangját végleg elvesztette, s a hasonlító szerkezet a vers énjének Énok megmerevedett, kővé vált, így kiüresedett alakját hozza létre.

Énok (Hénok, Hénoch, Henóch: ’felszentelt’) Szét nemzedékéből származott, Énok az első hat pátriárka után, Ádámtól Jaredig az első próféta volt. *Júdás apostolnak*

közönséges levele így szól: „Ezekről is prófétált pedig Énok, a ki Ádámtól fogva a hetedik volt, mondván: Ímé eljött az Úr az ő sok ezer szentjével, hogy ítéletet tartson mindenek felett, és feddőzzék mindazok ellen, a kik közöttök istentelenek” (1. fej., 14–15.). A 18. században megtalált apokrif irat, „*Hénok apokalipszise* teljes szövege az első emberiség pusztulásának, az özönvíznek az előzményeiről szól.”[8]

A másik bibliai név: Szét. Szét Ádámnak és Évának Káin és Ábel után született harmadik fia volt. Énok Szét nemzedékéből származott. Szét neve anagrammatikusan kétszer fordul elő a versben, mindkét esetben az „emberi beszédet” szerkezet rejti magába. Ez esetben ’épp csak megszakított’ anagrammával van dolgunk, ami annyit jelent, hogy Szét nevébe csak két karakternyi „töltelék” betű („d” és „e”) ékelődik.

A második rész ötödik szakasza így kezdődik:

„Szavaidat, az emberi be*szé*de*t*
én nem beszélem.”

A második rész hatodik szakasza pedig így:

„Nem értem én az emberi be*szé*de*t*”.

A hangját vesztett versbeli én nem beszéli és nem is érti Szét nyelvét. Szét milyen nyelvet beszél? „Szét, a harmadik gyermek nem volt sem anyagi, sem égi. Szét ember volt. Az igazi, az emberi ember, az anyagi természet feltételei és körülményei között, de szívében származásának nagy misztériumát megőrizte. (…) Ez Szét legfőbb jellemvonása: lent él, de felfelé néz. (…) minden tevékenysé-

[8] Ua. 80.

ge az angyalokra és a szentéletű emberekre vonatkozott. (…) Szét fia, így Énok is az igaz ember, az igazság hirdetője, akit Káin utódainak szenvedélyes sötétsége nem tud eltántorítani. Szét nemzedéke a »föld sója«. Egyetlen tevékenysége az emberiség gondját viselni és az ember megmentésén fáradni. Ez a gond nem tudás, hanem szívbeli érzület: vallás. Az őskor nagy prófétáiról, apostolairól az emberiség tudta, hogy ők Szét fiai. (…) Az emberiség egyetlen tudása Szét tudása volt: az égi származásra való emlékezés és a tiszta élet törvénye, amely az embert a szellemvilágba visszavezeti.”[9]

Az *Apokrif* beszélő énje nem beszéli és nem érti az emberi, azaz isteni beszédet, a *theosz logosz*t, elveszítette, azaz elfelejtette az emberiség egyetemes tudását, az égi származásra való emlékezést és a tiszta élet törvényét, amely az embert a szellemvilágba, az aranykorba visszavezeti. Az *Apokrif* földi énje, az anyagi létezésre leszűkült tudata számára végleg elveszett az aranykor – ezt üzeni a vers felszíni szövete. Azonban az *Apokrif* mélyebb, anagrammatikus szerveződése a kővé vált beszélőben is ott tartja Énokot, az apokalipszis prófétáját, s az értetlenségben és a kommunikációképtelenségben is ott őrzi Szét tudását, az aranykor ígéretét. Itt válik el egymástól a kimondott szubjektuma (a korlátozott, anyagi, individuális én) és a kimondás szubjektuma (az egyetemes én). Ami a megjelenített, kimondott és a tudat ellenőrzése alatt tartott individuális én számára veszteség, tragédia, kegyetlen árvaság, mélyvilági kín, félelem és rettegés, kiút nélküli apokalipszis, azt a nyelvben, a nyelv rejtett (azaz égi) erői által anagrammatikusan megnyilvánuló egyetemes, isteni én átnemesíti, átszellemíti és az apokalipszis matt poklából (emlékezzük a *Harmadnapon*

[9] Ua. 83.

kötet *Tanuk nélkül* című versére: „a tanuk nélkül dolgozó pokol”) az aranykor ragyogásába emeli.

A művészet, a költészet szakrális feladata az ébresztés, a figyelmeztetés, annak felismertetése, hogy az ember jóval több anyagi, testi valójánál, és annak átsugárzása, hogy az ember dolga a világban a hagyomány őrzése és továbbadása. „A hagyományban levő tudás őskori kinyilatkoztatás. Ez az őskori kinyilatkoztatás végtelenül világos és egyszerű: az ember eredete isteni, és az emberi sors egyetlen feladata, hogy Istenhez való hasonlóságát megőrizze. Az emberi életnek más feladata nincs. A hagyomány pedig: az emberi és az isteni világ között levő kapcsolat állandóságát tartja fenn.”[10] Az emberi és az isteni világ közti kapcsolatot az *Apokrif* felszíni szövete csak a vers első részében, a próféta apokaliptikus megszólalásában tudja megmutatni, a prófétai hang ugyan az *Apokrif* kimondottjának szintjén elhallgat, azonban a vers mélyebb, anagrammatikus szerveződése, melyet az isteni szó, a *theosz logosz* irányít, fenntartja. Azt látjuk, hogy a hagyomány – ahogy Hamvas Béla írja – hacsak egy-egy ponton, de az apokalipszis korában is minduntalan áttör. Áttör Ottlik Géza prózáján, hiszen Medve Gábor tudja, hogy ebben „az ingoványra épült, csak feltevésesen létező világban”[11] ő csak nézője az ingyen mozinak, ő itt csupán látogató: „Éppenséggel az a helyzet, hogy nincs halál, csak a szereplő részednek. Mozdulatlanság van. Fák vannak.”[12] Áttör József Atilla költészetén, hiszen az *Eszmélet* beszélője tudja, hogy van élet a test halála után: az életet mint talált tárgyat a halálra ráadásul kapjuk.

---

[10] Ua. 118–119.

[11] Ottlik Géza: Buda. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993. 19.

[12] Ua. 45.

Ottlik szereplői a szabadság enyhe mámorában megőrzik lelkük legtitkosabb szerkezetét, József Atilla eszmélkedő, ébredező énje a vaskorból az arany öntudat, az aranykori éberség felé indul el. A *Nem emel föl* című versében így fohászkodik:

„Fogadj fiadnak, Istenem,
hogy ne legyek kegyetlen árva.

Fogj össze, formáló alak,
s amire kényszerítnek engem,
hogy valljalak, tagadjalak,
segíts meg mindkét szükségemben.
Tudod, szivem mily kisgyerek –
ne viszonozd a tagadásom;
ne vakítsd meg a lelkemet,
néha engedd, hogy mennybe lásson.”

S aki a mennybe lát, az látja az aranykort, ahogy Pilinszky János is látta az *Aranykori töredék* című versében:

„Nyitott a táj, zavartan is sima,
a szélsikálta torlaszos tetőkre,
a tenger kőre, háztetőre látni:
az alkonyati rengeteg ragyog.
Kimondhatatlan jól van, ami van.
Minden tetőről látni a napot.”

KOSZTOLÁNYI

BESZÉD- ÉS TUDÁSPOZÍCIÓK KÖZTESSÉGE A HAJNALI RÉSZEGSÉGBEN

„(…) most világolt föl értelme
ennek a régi nagy titoknak”.

Ahogy az *Apokrif,* az *Esti kérdés* és a *Levél a hitveshez* a hagyomány irodalomtörténetében foglalta el helyét, úgy kerül Kosztolányi Dezső *Hajnali részegség* című verse is metafizikai megvilágításba. A hagyomány irodalomtörténete mint elnevezés valójában egy retorikai áthelyezés következménye, ugyanis nem az irodalom történetéről szól, hanem arról, hogy a hagyomány miképpen nyilvánul és nyilatkozik meg, azaz miképpen történik meg „ugyanaz mindig másképp” irodalmi művekben és azok környezetében. A hagyományt – kiüresített gadameri hermeneutikai fogalma helyett – eredeti, hermetikus értelmében használjuk, melynek magyar nyelven történő tradicionális megjelenítése Hamvas Béla munkásságában lelhető föl. A *Scientia sacra* I. kötetében olvashatjuk: „A hagyományban levő tudás őskori kinyilatkoztatás. Ez az őskori kinyilatkoztatás végtelenül világos és egyszerű: az ember eredete isteni, és az emberi sors egyetlen feladata, hogy Istenhez való hasonlóságát megőrizze.”[1] Az istenhasonlóság megőrzése annyit jelent a hagyomány irodalomtörténete számára, hogy olvasatainkban Hermész Triszmegisztosz *Tabula Smaragdina* című írása második

[1] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Medio Kiadó, h. n., 2006. 120.

mondatában megfogalmazott hermetikus normát követjük, miszerint „ami lent van, az megfelel annak, ami fent van, és ami fent van, az megfelel annak, ami lent van”,[2] azaz a materiális jelölők és a metafizikai tartalmak közötti megfeleléseket keressük. Így a hagyomány irodalomtörténete a magyar irodalomnak, s különösen a magyar költészetnek metafizikai jellegzetességeit, szellemi törekvéseit, gyakran pontszerű, rejtett spirituális megnyilatkozásait mutatja meg. Többek között azt a metafizikai, ősi tudást, amely az *Ének a semmiről* című versben így nyilvánul meg:

„Annál mi van, a semmi ősebb,
még énnekem is ismerősebb,
rossz sem lehet, mivel erősebb
és tartósabb is, mint az élet,
mely vérrel ázott és merő seb.”

A megszólaló lírai én a „van” és a „semmi” világa, a látható és a láthatatlan világ látszólagosan szembenálló kettősségét vonja be a vers terébe. A láthatatlan világ, a tradíció szavával: a lét a látható világnál „ősebb”, „erősebb”, „ismerősebb”. A három rímszó tiszta együtthangzása nyelv és történelem előtti összefüggéseket sejtet, olyan metafizikai tudásmintázatot (ős*ismer*etet) idéz fel, melynek *ős*ereje és *ős*eredete megelőz mindent, ami élő, ami a látható világ része. Mi az, amit a versbeszélő jobban ismer az életnél, s mi az, ami otthonosabb számára ennél?

„Szokatlan-új itt ez a köntös,
pár évre szóló, szűk, de göncös,

[2] Hamvas Béla: Tabula smaragdina. = Uő: Tabula smaragdina, Mágia szutra. Életünk, Szombathely, 1994. 16.

rossz gúnya, melyet a könny öntöz,
beh otthonos lesz majd a régi,
a végtelen, a bő, közömbös."

Az evilági élet maszkja, köntöse az individuális én létezését lehetővé tevő múlandó test és elme, amely pár évre szól, új, szokatlan és rossz. A régi (mely paronomázikusan magában foglalja az égit), az ősi és égi a végtelen, bő és közömbös, amely nincs alávetve a múlandóság törvényének, az egyetemes én „köntöse". Bár mégcsak nem is köntöse, hiszen a jelzőkhöz kapcsolódó jelzett hely: üres. Ez a zeugmának mutatkozó ellipszis is pontosan mutatja, hogy a láthatatlan világ dolgait megneveznünk a materiális jelölők, a fizikai nyelv segítségével metaforikus, retorikai eszközök segítsége nélkül aligha lehetséges. A következő mondat szerkezete hasonlóképpen hiányos, az „ebbe" deixise ismét a semmi égbe, a láthatatlanba mutat:

„Én is öröktől ebbe voltam,
a semmiségre ráomoltan,
míg nem javultam és romoltam,
tanulni sem kell, tudjuk ezt rég:
eltűnni és feküdni holtan."

Az öröklétben metafizikai létezőként nyelvileg tételeződik a fizikai síkon, a versben megszólaló egyetemes én, s a földi létben megnyilvánul a lírai én mindannyiunkban benne rejlő, nem tanulandó, hanem felidézendő metafizikai tudása, amit „tanulni sem kell, tudjuk ezt rég". A régi tudás, amely égi tudás – ami ősebb, erősebb és ismerősebb az életnél – az imént idézett versszak első sorában határozott lételméleti állításban fejeződik ki: „Én is öröktől ebbe voltam". Ez a metafizikai tudás, amelyhez Platón nyomán

az *anamnészisz,* a visszaemlékezés segítségével juthatunk el, énünk egyetemességének tudása, ősismerete. Hamvas Béla írja: „Nietzsche kései feljegyzései között van egy, amely a lélek születéséről szól. Abban a percben, mondja a feljegyzés, amikor az addig szabadon, aktivitásban élő ember legelőször társadalomban, a közösség ellenőrzése alatt s a többi ember kényszere alatt tudta magát, a világba gátlástalanul kisugárzó ösztön visszafordult. Ez a pillanat az, írja Nietzsche, amit a lélek születésének nevezek. (…) [A] z individuális, anyagi, természeti, határolt, egyéni, lezárt Én [Kosztolányinál ez a pár évre szóló, szokatlan-új köntös] az univerzális személytől [Kosztolányinál ez a végtelen, bő és örök meg nem nevezett valami] éppen abban különbözik, amiről Nietzsche beszél. Az éber univerzális személy az ember halhatatlan súlypontja. Ennek a súlypontnak jellegzetessége, hogy mivel nyílt, nincs az ember anyagi természetébe zárva. Szabadon lebeg és leng, mialatt sorsának szálai az istenség kezében vannak. Ez az, amit minden hagyomány az ember halhatatlan lelkének, örök Énjének, isteni lényének tud, tart, lát és ismer."[3]

Amit Nietzsche a lélek születésének hív, az Hamvas Béla és a hagyomány szerint a felébredés, az éberség állapotának kezdőpontja. Az öntudatra ébredés tudáspozíciója jelenik meg József Atilla *Eszmélet* című versének tizedik szakaszában is:

„Az meglett ember (…)
ki tudja, hogy az életet
halálra ráadásul kapja
s mint talált tárgyat visszaadja
bármikor – ezért őrzi meg."

[3] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Id. kiad. 58.

A halál, természetesen a fizikai test halála mint alapállapot és az élet mint ráadás, mint talált tárgy felfogása a meglett ember, az eszméletére tért, éber én, a hagyomány ősi tudása. Az *Eszmélet* az eszmélkedés, az arany öntudatra ébredés verse. A *Hajnali részegség* hasonlóképpen az eszmélkedés verse.

„Szájtátva álltam,
s a boldogságtól föl-fölkiabáltam,
az égbe bál van, minden este bál van,
és most világolt föl értelme ennek
a régi nagy titoknak, hogy a mennynek
tündérei hajnalba hazamennek
fényes körútjain a végtelennek."

Milyen beszédhelyzetet foglal el a *Hajnali részegség* eszmélkedő, epifánikus lírai énje? A napszak (hajnal) a kezdet ideje, a sötétet felváltja a világosság, háromkor hagyja abba a munkát, próbál – sikertelenül – aludni, majd felkel, nyugtalan. A vers ideje a pontosan meg nem határozott, de még éjszakai, sötétbeli kezdőponttól tart virradatig. Ez az idő tradicionálisan a meditáció, az elmélyülés, ebben a versben az égi bállal való kapcsolatfelvétel szakasza. Hasonlóképpen meditációs beszédhelyzettel, de másképpen indul az *Óda* és az *A Dunánál* is. Míg a két József Atilla-vers beszélője a meditáció alaptesthelyzetében ül, kövön ül (a rakodópart alsó kövén és csillámló sziklafalon) természeti, így – az *Ódá*ban – éghez közelebbi környezetben, békében, addig a *Hajnali részegség* beszélője nyugtalan, gép-agya kattog-zúg, föl-alá sétálgat. A pillanat meditációra, kapcsolatfelvételre indítja, testi és elmeállapota azonban akadályozza ebben. Nyugtalansága akkor szűnik meg, amikor mentálisan kilép hálószobája teréből: kinéz az ablakon.

Kinéz, s egyben újabb ablakon néz be, benéz az alvó, vak, agyvérszegénységben szenvedő emberek otthonaiba. Néz, de amit lát, a látványt eltávolítja magától, hiszen a látottak nem a saját, hanem a megszólított barát elmeképernyőjén („látsz", „meredhetsz") jelennek meg. Mintha ő maga nem akarná látni, amit a hajnal, a meditatív helyzet láttatna vele, mintha ő maga nem akarna szembenézni a Logodi-utca (ne felejtsük el, ő is a Logodi-utcából nézi a Logodi-utcát!) szegénységével és elhagyottságával, még akkor is így van ez, ha – nyilván joggal – önmegszólító versnek tekintjük a *Hajnali részegség*et; kettős tükrözéssel van dolgunk. A látványban a feldöntött emberek élete, Hamvas szavával élve a kábaság létformája jelenik meg. A látott emberek kábák: „megforduló szemük kancsíntva néz szét / ködébe csalfán csillogó eszüknek": „A kábaság nem egyéb, mint hogy az ember magát anyagi testnek gondolja."[4] A Logodi-utcai emberek így is jelennek meg a versben: dobozba, ketrecbe, a testbe, az anyagba zártan, vakon és bután. S ismét egy újabb áttétellel dolgozik a vers, a kábaság állapotából Aszklépiosz kakasaként ébreszt nem a versbeszélő, de mégcsak nem is a megszólított barát, hanem a csöndből átketyegő, sántítva baktató keltőóra: „ébredj a valóra!".

„A kakas, amit Aszklépiosznak fel kell áldozni: az éberség. Ez a kakas az, amely a templomok tornyán forog. (…) Még mielőtt a kakas megszólal, szól az *Evangélium,* háromszor fogsz elárulni engem. Értelme: mielőtt a lét teljességére felébredsz és egész valóságában megérted, hogy mi az, ami veled történik, nem teszel mást, mint permanens árulást követsz el Isten és önmagad ellen.

[4] Ua. 137.

Az Olajfák hegyén, amikor az Úr imádkozni vonult, így szólt: »Virrasszatok és imádkozzatok«. S mikor visszatért, a tanítványok aludtak."[5]

Az evangéliumi hagyománnyal a *Hajnali részegség* beszélője mindaddig nem néz szembe, amíg áttételes (az önmegszólított barát) szeme vízszintesen a földi, Logodi-utcai létre tekint. Azonban ahogy irányt, nézőhelyzetet vált, azaz feltekint az égre a barátnak szóló áttételes magyarázat bámulattá alakul. Az eddig akadályozott, viszszafogott, áttételes beszédhelyzet közvetlenné, derűssé, tisztává válik, hisz „most világol föl értelme ennek a régi nagy titoknak". S ahogy a földi dolgok (cigaretta, kávé, kézirat) közt botorkáló versbeszélő mint részeg („amint botorkálok itt, mint a részeg") szemét az égre veti, beszédpozíciója is átminősül: egy szárny suhanásával és az eltemetett gyerekkorra való visszaemlékezéssel emeli a vers angyali, metafizikai ereje a részegség állapotába. Érdemes megnéznünk a verstestben előforduló „részeg" és a címben foglalt, így kitüntetett „részegség" szavak jelentésbeli különbségét. A részeg ember részember, mivel elveszítette létezésének teljességét, egészét, az egészből csupán részesedik, csak a maga testi, földi aspektusait tapasztalja (ahogy a mondás is tartja: „Leitta magát a sárga földig"). Az említett tekintetváltásban a nyelv a részeget átírja, pontosabban felírja a részegség állapotába. A részegség „ség" képzője a benne foglalt „ég" taggal mintegy át-, felégeti a kába részeget az eszmélkedő, ébredező tudatállapotba, a részegség megvilágosító tudatállapotába. Oda, ahol élő az égi kapcsolat: felfelé tekintve „világol föl értelme". S most érdemes a nyelvben rejlő szimbolikus, itt metafizikai őserőre figyelnünk! A versben nagyon kevés, összesen

[5] Ua. 29–30.

négy tulajdonnév fordul elő (Hannibál, Budapest, Tejút, Logodi), így mindegyik kitüntetett értelmezési szereppel rendelkezik, jelentésnélkülisége okán különösen a Logodi szó. Akármit is jelent a Logodi szó, benne szóba rejtett szóként (paronomázikusan) ott van – noha csonkán – a *„logosz”*, a teremtő ige, a nyelv teremtő erejének jelölője. S az imént a részeg égivé égetése, minősítése során a részegségből a vers elvonta az „ég” szócskát, így a fennmaradó „s” szépen elfoglalja helyét a *logosz*ban. Hogy ezt a műveletet nem(csak) az értelmező makacs akarata hajtja végre, figyeljük meg a vers szintaktikai és térbeli szerveződését, azaz a nyelv rejtett működését! Mint tudjuk, a beszélő a hálószobájában le-föl sétálgat (most már azt is tudjuk, hogy a hermetikus normának megfelelően egyszerre lent a testével és fent az éber tudatával sétálgat).

Az „itt” és az „innen” deiktikus térbeli jelölők ismétlődő előfordulása összekapcsolja a „részeg” és a „Logodi-utca” szavakat: „itt, mint a részeg” és „innen a Logodi-utca”. A szintaktikai kapcsolódást megerősíti az, hogy mindkét közelre mutató szócska ugyanarra a helyre mutat: a hálószobára. Míg a részeg ember a *logosz*t agyvérszegényen Logodiként éli meg, addig a hajnali részegség metafizikai mámorában bámuló és ámuló versbeszélő érzi, tudja és használja a logos, a teremtő szó őserejét. S mindez még fokozható. Ha – amúgy kosztolányis nyelvi huncutsággal – bevonjuk a nyelv szimbolikus-metafizikai játékába Kosztolányi családon belüli megnevezését, a „Dide” jelölőt is, akkor a Logodi „di”-jeként részlegesen Kosztolányi Dezső is megjelenik a versben. Egy olyan szóként, amelynek jelöltje bizonyos esetekben hisz a nyelv, a *logosz* végtelen teremtő erejében, idézem az *Egy ég alatt* című Kosztolányi-kötetet:

„Tudom, hogy a világon és az emberi dolgokon való önkéntelen elrévülést szavakkal való játéknak minősítik

a tett szélhámosai, a népszerűség kis vámszedői, mintha szavakkal játszani nem annyi volna, mint magával az élettel játszani, s mintha a szavak nem volnának oroszlánok, melyek már oroszlánokat is széttépnek."[6] S bizony van olyan eset, amikor azt mondja Dide megálljt parancsoló „de"-je, hogy „igen, de", azaz egy olyan jelölőként jelenik meg Dide-Kosztolányi a *Hajnali részegség* Logodi-utcájában, amely a nyelvet noha nagy teremtő erejű, de anyagi természetű, ember alkotta létezőnek gondolja.

De térjünk vissza a *Hajnali részegség* eszmélkedő, epifánikus beszédhelyzetéhez! Miben részesíti a beszélőt az égi kegyelem? Mi az a nagy titok, melynek értelme most világol föl számára? Sajátos nyelvi megoldással van itt is dolgunk.

„és most világolt föl értelme ennek
a régi nagy titoknak".

Az „ennek" jelölő a grammatika szabályai szerint visszautaló szereppel rendelkezik, eszerint a nagy titok a megelőző sorokban található: az égbe minden este bál van. A „hogy" pedig azt jelenti be, hogy a titok most következik, miszerint hajnalban a mennyek tündérei hazamennek. A mondatnak ez az utalásos bizonytalansága azt a felismerést mutatja meg, hogy amit eddig a versbeszélő nem létezőnek hitt, mivel láthatatlan volt szemei számára, az valóság: a nagy titok fölvilágolt értelme a versbeszélő metafizikai elkötelezettségét jelenti

[6] Kosztolányi Dezső: Önmagamról. Egy ég alatt. A kötet anyagát gondozta, a szövegeket összegyűjtötte és a jegyzeteket írta: Réz Pál, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1977. 587–588. Idézi Rónay László: Ki volt ez a varázslló? Kozmosz Könyvek, Budapest, 1985. 186–187.

be, epifánikus pillanat ez: az égi kegyelem révén megmutatkozik a valóság. A mennyek tündérei hajnalban szépen hazamennek, a vendégsereg eloszlik, s mindezt mindezidáig, a megvilágosodás pillanatáig azért nem látta, mert nem látott át azon a csipkefátylon, amely „a távol homályból gyémántosan aláfoly", melyet „magára ölt egy drága, szép nő", vagy „egy angyal", a fátyol, a májá fátyla takarta el előle a valóságot, az égi bált. Szíve visszadöbben, ahogy föléje hajol a rég eltemetett gyerekkor, emlékezni kezd, ahogy emlékezik az *Óda* meditáló emlékezője:

„Szoktatom szívemet a csendhez.
Nem oly nehéz –
idesereglik, ami tovatűnt".

S ahogy emlékezik az *A Dunánál* emlékező költője is:

„Verset írunk – ők fogják ceruzámat
s én érzem őket és emlékezem."

S ahogy érzi a *Hajnali részegség* visszaemlékező költője:

„úgy érzem én, barátom, hogy a porban,
hol lelkek és göröngyök közt botoltam,
mégis csak egy nagy ismeretlen Úrnak
vendége voltam."

Itt válik teljessé a nagy titok: az égi bálnak ő maga is vendége, ez a vendéglét felismerése. Mi ez a vendéglét? Mit jelent vendégnek lenni?

„A »vendég« szó gyöke, a »ven« a »jön« ige módosulatának látszik: (...) jöndeg vagy jöendék, azaz jövendék, mint,

növendék, nevendék. (…) A szók végén pedig, valamint másutt is, a k és g szervrokonságuknál fogva többször fölcseréltetnek, mint (…) vöcsök vöcsög stb. Szerkezete tehát olyan, mint a szintén igékből származott un-d-ok, szán-d-ok vagy szán-d-ék, ér-d-ek, nyom-d-ok stb. szóké."[7]

Tehát a vendég olyan jövendék, pontosabban jövendég, aki jövend, érkezik valahonnan. S a szó azt is pontosan megmondja, honnan jön a vend-ég, honnan jövend, hát az égből, az égből jön, az égből érkezik. „Gyökre nézve egyezik vele a latin *venio,* melyből az *ad-vena* származott."[8] *Advenio* pedig annyit tesz, hogy „érintkezésbe lép". A vendég olyan jövevény, kinek eredete égi és érintkezésben, kapcsolatban áll az angyalokkal, aki részt vesz minden este a bálban. „A »bál« szó azon hasonló gyökü szók osztályába tartozik, melyek kerengést, forgást, ideoda mozgást jelentenek."[9] Így az égi bál a körforgás és a szavakba rejtett szavak nyelvi ereje okán a földi bál is, amely álvilág, hiszen a fátyol eltakarja, illúzió. A vendég egyszerre az égi és földi bálok résztvevője, az állandó körforgás, a szamszára szereplője: – ahogy Kosztolányi írja – csillagközi lény.[10] Olyan lény, aki folyvást köztes létben van. Ez a

---

[7] Czuczor G.–Fogarasi J.: A magyar nyelv szótára. MTA, Pest, 1862.

[8] Uo.

[9] Uo.

[10] „S ott lehetett az eszmetörténeti ihletők között a schopenhaueri bölcselet egyik lényegi ösztönzője is: a távol-keleti filozófia. Nem sokkal a vers *(Hajnali részegség)* megszületése előtt egy cikksorozatban hirdette Kosztolányi ennek dicséretét. Vonzotta az a gondolatkör, amely – mint írta – »az ember helyét pontosan tudja a világegyetemben. Aki földre született, két végtelenség közt van. Megelőzi az a tenger idő, amely születése előtt telt el, s követi az a tenger idő, mely majd halála után fog lepörögni. Így az ember csak láncszem egy nagy láncolatban, egymásra következő nemzedékek összekötő csatja, a jelen és a jövő pántja. Mozzanat

köztesség, állandó mozgás jellemzi Kosztolányi viszonyát a vallásos hithez is.

Szegedy-Maszák Mihály tanulmányát idézem:

„Nem dönthető el, mekkora szerepe lehetett a betegségnek abban, hogy élete legvégén Kosztolányi közeledett az egykor elveszített vallásos hithez. »Teljesen megváltoztam« – írta Radákovich Máriának, valamikor az 1935. szeptember 24. előtti napokban. »Két hónappal ezelőtt nevettem volna ezen a levelemen. Akkor még materialista voltam. Te spirituálissá változtattad minden ízemet. Istenről egyre többet gondolkozom, s – különös – már fohászkodom is hozzá«".[11]

A *Szeptemberi áhítat*ban elhatárolódik az intézményes vallástól:

„Én nem dadogtam halvány istenekhez
hideglelős és reszkető imát".

Azonban jelzi soha el nem vesztett hitét a pogány igazságban:

„mindig feléd fordultam, mert hideg lesz,
pogány igazság, roppant napvilág".

Miben áll a *Szeptemberi áhítat* versbeszélőjének pogány igazsága?

---

az élet, gyors és esetleges: pillanat és villanás. (…) Szemlélete jellegzetesen nem földi, nem gyakorlatias, de nem is túlvilági, csak csillagközi.«" Király István: Kosztolányi – Vita és vallomás (Tanulmányok). Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1986. 296.

[11] Szegedy-Maszák Mihály: Műfajok a kánon peremén. = Uő: Irodalmi kánonok. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1998. 169.

A pantheizmus szószerint megjelenik a versben („Mily pantheizmus játszik egyre vélem"). De azért érdemes most is elindulnunk a tulajdonnevek mentén. A versben három tulajdonnév fordul elő: egy zeneszerző neve (Schumann), egy zenedarab címe *(Sonata pathétique)* és az Orion csillagkép.

„Az Orion süvegje mért parázsló?
Miért hogy mindent lanyha pára mos?"

Az Orion csillagkép, a nagy vadász, amely a magyar (pogány) ősvallásban a Nimród nevet viseli. A Nimród a magyar ősvallásban a Szent Hármasság (Atyaisten, Anyaisten, Fiúisten) három erejének (Tűz, Víz, Fény) az egyik erőformája: az Atyaistent, a Kozmikus Tüzet jelöli.[12] Az Anyaisten, a Kozmikus Víz is jelen van a versben („mindent lanyha pára mos"). És itt van a harmadik erőforma, a Kozmikus Fény is, a Fiúisten csillagmegfelelője a Nap. A versbeszélő a „roppant napvilág" felé fordult, olyannyira, hogy a Naphoz mint a vers megszólítottjához fohászkodik:

„Szeptemberi reggel, fogj glóriádba,
ne hagyj, ne hagyj el, szeptemberi nap
(…)
emelj magadhoz. Föl-föl, még ez egyszer,
halál fölé, a régi romokon".

Ez a hármasság a *Hajnali részegség*ben is jelen van.

[12] Vö. Bodnár Erika: A magyar ősvallás. = Uő: A magyar ház mágikus titka. Püski-Masszi Könyvesház, Budapest, 2008. 16–19.

Kozmikus Víz:

„Az *ég*bolt,
(…)
mint az *anyám* paplanja, az a kék folt,
mint a *víz*festék, mely irkámra szétfolyt" (Kiem. O. F.).

Kozmikus Tűz:

„s a *csillagok*
lélekző lelke csöndesen ragyog" (Kiem. O. F.).

S a hajnal eljöttével a Kozmikus Fény, a Nap is megjelenik.

„(…) már pirkadt is keleten,
(…)
és távolba roppant
fénycsóva lobbant,
(…)
künn az előcsarnok fényárban úszott,
a házigazda a lépcsőn bucsúzott,
előkelő úr, az ég óriása".

A Nap fény*csóvá*ja és fény*ár*ja összekapcsolja a három erőformát, hisz a fényárban a fény- és a vízelem, a fénycsóvában pedig a fény- és a tűzelem egysége fejeződik ki, így a *Hajnali részegség*ben a Szent Hármasság, az Atya-Anya-Fiú összhangja szólal meg.

A lenti és a fenti, az égi és a földi hermetikus norma szerinti megfelelését, a hagyomány és a hagyomány irodalomtörténetének hangját mint egyfajta bolygómozgást erősíti meg Nietzsche *A hatalom akarás*ban.

„A bizonyosság utáni vágy, a világmindenség hatalmas összhangjának élménye időről időre hatalmába ejtette a hitetlen költőt, mintegy az önellentmondásos, osztott személyiség belső párbeszédének, annak a nietzschei gondolatnak a szellemében, melynek legtömörebb megfogalmazása *A hatalom akarása* kettőszázötvenkilencedik szakaszában ugyanúgy az égitestek képének megidézésével érzékelteti a kegyelmi pillanatot, az epifániát, mint Kosztolányi verse: »A legbölcsebb ember volna ellentmondásokban a leggazdagabb, akinek minden emberfajtára ugyanúgy lenne tapintószerve, és övéi volnának mindeközben a grandiózus összecsengés nagy pillanatai – a bennünk is meglevő nagy véletlen – egyfajta bolygómozgás.«”[13]

[13] Szegedy-Maszák Mihály: i. m. 169. (Szegedy-Maszák tanulmányában a Nietzsche-idézet németül szerepel, itt Szabó Judit fordítását használtam fel.)

WEÖRES

DÉL GÉNIUSZÁNAK ÉGISZE ALATT

Weöres Sándor őrhelye

„Ha a teljességet ismerni akarod, ne kérdezz semmit, mert rávonatkozólag minden »igen« és »nem« ugyanazt jelenti; hanem merülj önmagadba, személyed alá, s ahol nincs tovább, ahol minden mindennel azonos: ez a teljesség."

Weöres Sándor

„Az egész országban ez az egyetlen hely, ahol az ember tudja, hogy az élet akkor magasrendű, ha művészi. (…) úgy, hogy orphikus, vagyis hogy az ember az éneklő világban (…) él, és az elemekkel együtt énekel. (…) Délen tudják, hogy az életnek zenének kell lenni, mint ahogy Kínában mondják, hogy az embert a dal ébreszti fel, az erkölcs erősíti meg, és a muzsika teszi tökéletessé. (…) Mindebből itt, e sarokban már alig van valami, és a titkot csak a géniusz őrzi."

Hamvas Béla: *Az öt géniusz*

Azt mesélik egy kemenesi faluban, hogy ha elindulunk Csöngéről a Cellből érkező József Attila utca folytatásaként a Saint Germain apjáról, II. Rákóczi Ferencről elnevezett úton Kenyeri felé, amely a szomszédos faluba Ady Endreként érkezik meg, de még mielőtt belépnénk a Krisztus Urunk testének fizikai megnyilvánulásáról elnevezett helyre, Weöres Sándor szülőfaluja határában a Rákóczi Ferenc utcáról rögvest jobbra fordulva, s valahol, nem oly messze megállva, tekintetünket Nemesmajor, de inkább a Pápoci Havas Boldogasszony Kápolna felé fordítva: akkor meglátunk egy kis dombocskát. A neve Mátyás-halom vagy Királydomb.

Azt tartják errefelé, ezen a Dél géniusza alatt álló kavicsos-cseres-kéményes-kürtős területen, hogy a domb nevét az utolsó magyar királyról kapta, merthogy seregével Bécs felé tartva, ahol a feltétel nélküliség krisztusi erejével utoljára kényszerítette térdre az önhitt nyugati civilizációt, Mátyás király itt, e halmon pihent meg. Ez a dombocska vélhetően annak a nemcsak a Kárpát-medencét átívelő szakrális hálónak a Csönge – Kenyeri – Vönöck közti területet felügyelő épített tagja, melyet a Tiszai Alföldön (kunhalmokat és földvárakat magában foglaló) kurgán-hálónak neveznek.

Azt mesélik errefelé, hogy Sándor bácsi időnként elzarándokolt ehhez a halmocskához és ott kaszálgatott, tett-vett, rendben tartotta a domb növényzetét, testét és így a dombhoz tartozó terület géniuszát is, hogy fényben, a fény igézetében ragyogjon a templom dombja, villogjon a torony gombja, hogy a testté vált fényige, a szőlővenyige ne rémséges sötétben legyen, hogy ne remegjen a venyige. Mert ha a domb, a föld, a test nincs rendben, akkor az ember szíve kivásik, a test remeg és csörög. Csörög, jelez a cserje teste. Sándor bácsi – ahogy tartják errefelé – a Mátyás-halom szimbolikus és fizikai rendben tartásával ápolta a cserje, a Cser, a Kemeneshát testét és lelkét. Merthogy ő ennek a tájnak, ennek a vidéknek a rendben tartója, vagyis őrzője, ahogy nevében is viseli szakrális feladatát: Weöres, azaz v-őr-ös, vigyázó. Vigyáz – szintén a neve szerint is – az ősiségre, régiségre, az emberiség ősi tudására, a *Scientia sacrá*ra, a szent tudomásra. Teljesíti azt a feladatot, amelyet mesterei, többek között Hamvas Béla bízott reá. „Valószínűnek látszik, hogy a történeti időben az archaikus ősképlátást, vagyis azt a metafizikai létlátást, amely az anyagi természet határain túl lát, a művészet és költé-

szet őrzi."[1] „A költő mindig a Guénon értelmében vett hagyomány alakja volt, s feladata: az ember és a transzcendens világ között levő kapcsolat folytonosságának fenntartása, az emberiség isteni eredetének tudata s az istenhasonlóságnak mint az emberi sors egyetlen lényeges feladatának megőrzése."[2]

Weöres Sándor erről az őrhelyről láthatta a három tanúhegy közül a Ság hegy Északnak néző és a Mátyás-domb felé is megnyitott kráterében megmutatkozó magmában a Föld őserejét.

„Mindegy, hogy rég volt vagy nem-rég.
Lyukas és fagyos az emlék.
A fákon piros láz van."

Ahogy láthatta Nagy László is iszkázi, azaz őskézi szülőháza udvaráról, az eperfa alóli őrhelyéről a Somló sok évezredes magmatikus tanúságának ragyogását. Mindkét táltosköltő a föld magjából előtörő magma energiájából nyerte a test erejét és a test megőrzésének feladatát. Ha nem őrzöd a venyigét, remeg, rémeg, rémül a teste. S ha Nagy László tekintetét keletről nyugatra fordította, akkor szeme elé tárult a harmadik tanúhegy, a Kis-Somlyó kéménye. Nagy László, akinek nevében a ló, a magyarság ősi minősége ágaskodott, őskézi szülőházában folyamatosan szembesült a Somló és a Somlyó tanúhegyekben elrejtett és egybefonódó régi magyar minőségekkel: a lóság és a jóság erejével. Ahogy Nagy Lászlót intette írásra falujában a felsőőskézi szellem,

---

[1] Hamvas Béla: Scientia sacra. I. kötet. Medio Kiadó, Szentendre, 2006. 169.

[2] Hamvas Béla: Poeta sacer. = Uő: A láthatatlan történet. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1988. 126.

úgy intette Weöres Sándort is Csönge csöngése, csendje és rendje. Csönge a költészet kettős ősrégi feladatát viseli nevében: csönget, riaszt, ébreszt, hogy magunkra találhassunk a mindenségben, s csöndre int, így rendben tart, hogy mindig a mindenséghez mérjük magunkat, hogy a teljesség teljes, azaz tejes értékű mulandó részeként leljünk örömökre. Sándor bácsi csendben volt, hogy rend legyen. S mint ahogy talán József Atillától tudjuk leginkább, aki a csendért felel, az felel a rendért is. S ha Csönge, a csöngei Királydomb nincs csöndben, azaz rendben, akkor „csörög a cserje teste", jelez a Cser, a Kemeneshát teste. Kemeneshát – ahogy errefelé tartják – amellett, hogy kavicsoshát/köveshát kéményeshát, aminek kürtője van, azaz hallja az égi harsonákat, olyan vidék, amelynek kéménye van, amely kapcsolatban áll az égi erőkkel: Nagy László hegye, a Somló hegy a Vénusszal és a Holddal, Weöres Sándor hegye, a Ság hegy a Szaturnusszal. Nagy László a fehérló fiaként a teljesség, a tejesség szakrális minőségét képviselő Tejútra pattan („[…] a Fehér ló, / növendék fia vagyok én […] röpít az égi kökényfák alatt" – írja a *Ha döng a föld* című versében). Ahogy Somló vára a Hold uralma alatt áll, úgy áll a *Valse triste* is a Hold irányítása alatt, hiszen hétszer négysoros strófarendje a holdciklus huszonnyolc napját adja ki.

Miképpen lépett egymással szellemi kapcsolatba a két kemenesi táltosköltő? Miképpen tanúskodhat erről a *Valse triste*?

Pontosan nem tudható, hogy a *Valse triste* mikor is íródott, vélhetően legkésőbb 1934-ben, hiszen az 1935-ös *A kő és az ember* című második kötetben jelent meg, s nem sokkal korábban, hiszen az első kötetben, a *Hideg van*ban nincs benne. Azt sem tudhatjuk, hogy a vers megírásának idejében Weöres Sándor éppen hol tartózkodott. Amennyiben 1935 nyár végére már visszaérkezett az Észak géniuszát megvizsgáló európai utazásáról, s mivel csak ősszel kezdte

meg tanulmányait a pécsi egyetemen, így egyáltalán nem kizárt, hogy akkor épp Csöngén, sőt akár a Mátyás-halmon rendezkedhetett, őrködhetett, amikor Nagy Lászlót „1935 augusztusában a réten, őrzés közben lepi meg a végzetes nagy láz”[3] – ahogy Tüskés Tibor írja. Nem tudni, hogy Nagy László lábára a kedvenc lova lépett-e, vagy zöld almát evett, vagy valami egyébtől kapott malériát, azaz *morbus hungaricus*t, ’magyarbetegséget’, s azt sem tudni, hogy a tíz napos folyadék bevitele nélküli izzasztás és a műtétek sorozata azzal magyarázható-e, hogy a táltosi hívásra nem felelt, egy bizonyosnak látszik: ebben az időszakban egy olyan beavatásnak, másképp halál közeli élménynek lett részese, amelynek következtében a földművelői kasztból (hiszen testi hibásan már nem vezethette a paraszti gazdaságot) valamely erő a brahmani, a táltosi, itt költői kasztba irányította, s mindezen beavatási folyamat a Somló lábánál kezdődött. Természetesen az is mindegy, hogy Nagy László táltosi beavatása idejében Weöres Sándor a Mátyás-halmon, egyáltalán Csöngén tartózkodott-e, két rokon szellemlény fizikai kapcsolatának megléte olykor elhanyagolható, bár lényegtelennek korántsem mondható. Egy bizonyosnak tűnik, kettejüket összekapcsolta és összekapcsolja Dél géniuszának ereje, hiszen mindketten tudják, „hogy az élet akkor magasrendű, ha művészi. (…) úgy, hogy orfikus, vagyis hogy az ember az éneklő világban (…) él, és az elemekkel együtt énekel. (…) Délen tudják, hogy az életnek zenének kell lenni”.[4]

A *Valse triste* a Dél géniuszának égisze alatt Nagy László táltossá avatásának igézetében a három kémény (Ság, Somló,

[3] Tüskés Tibor: Nagy László. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1983. 18.

[4] Hamvas Béla: Az öt géniusz. = Uő: A magyar Hüperion II. kötet. Medio Kiadó, h. n., 2007. 17.

Kis-Somlyó) mágikus vonzásában született. „A fákon piros láz van." Miféle lázas, miféle tüzes fákról van itt szó? Mindhárom tanúhegy amellett, hogy minden hegy („Mindegy, hogy rég volt vagy nem-rég") a „mind egyben" az égben egyesül, hiszen az ég felé mutat, így az ég felé tart, tehát mindhárom hegy, hegy-, azaz kéményvolta mellett egyben fa is, égigérő fa. A Ság a fa ágát, a másik két hegy pedig a somfát hordja a nevében (*Som*ló – Kis-*Som*lyó). S a faként nevesülő hegy életfaként/világfaként valósul. Mindhárom hegy életfa, melyeken „piros láz" van, mivelhogy tűzhányók voltak valamikor, s kéményvoltuk a tűz tanúsága. S a tűznek az emléke „fagyos és lyukas", a lávakő fagyos, azaz tüzét vesztett; a lávakő mellett a tufa (!) kő szintén tüzét vesztetten fagyos és lyukas is, mivel lyukacsos az állaga.

A szkíta hitvilág, a magyar ősvallás szemléletében meghatározó szerepet játszott az életfa, vagy más szóval világfa. Ez foglalta egységbe a világmindenség három meghatározó részét: az égi szférát, amelyet az életfa lombja jelenített meg, a látható világot, amelyet a fa törzse jelképezett, és az alvilágot, ahová lenyúltak a fa gyökerei.

A *Valse triste* a három szint közül mintegy természetesen, ahogy egy metafizikus költőhöz illik, a látható világot, az életfa törzsét jeleníti meg. A Ság hegyen este van, vége a szüretnek, az öregek lefekszenek, a lányok sírnak, vége a nyárnak, dér érleli a kökényt. S ahogy kell, a két láthatatlan szféra (a fölső és az alsó világ) a látható világ kellékeivel valósul.

Az égi szféra jelenül a költemény második sorában („Remeg a venyige teste."). A venyige remegése a látható világban annyit tesz, hogy fúj a szél, mozgatja a szőlő ágait, de ez egyben a láthatatlan világ felső részének, az égi szférának a láthatóban való megnyilvánulása is. A „venyige" „ige" gyökének égi ereje átírja, pontosabban visszaírja a „veny" gyököt égi birodalmába: fénnyé ragyogtatja, így teljes pompájá-

ban áll előttünk a minden létezést lehetővé tevő „fényige”, a *theosz logosz,* a teremtő ige. S ebben a gyönyörű testesülésben és égivé emelkedésben ott valósul a költői, táltosi teremtő erő is, amely épp a *theosz logosz* fényerejével, isteni szóáradatával láttatja meg velünk a látható „szőlővenyige” szellemi fényét. S hogy mennyire nem mindegy, hogy a venyige a szőlő ága, mutatja a szőlő (mint ahogy minden gyümölcs) isteni volta. „A szőlők és a borok olyanok, mint a drágakövek. Az egyetlen Egy jelenései.”[5] S az sem véletlen, hogy mindhárom tanúhegy palástján, szoknyáján igen jó minőségű szőlő és bor terem, jelenül.

Ahogy a Ság hegy szoknyáján égi erejű, de földi jelenésű nedű terem (a Ság hegy oldala alapvetően szőlőtermő terület), úgy a Ság hegy tetején, a hegy, az életfa koronáján (az ághegy koronáján) a legnagyobb területet elfoglaló gyümölcs a kökény. A kökény gyógyhatásai között elsőként tartják számon a szív- és érrendszerre tett jótékony hatását, vértisztító voltát. Amely szer – ahogy a magyar hagyaték tartja – az ember vérét tisztítja, az tisztítja annak tudatát is. A kökény spirituális ébresztő funkcióval rendelkezik, ahogy a költészet is. A fizikai testre jótékonyan ható kökényt a dér, a megőszült égi manna, a harmat megtermékenyítette, ahogy – tudjuk jól – a dércsípte kökény az igazán ízletes. A kökényt az égi erők teljesítették ki, s állították vissza ősállapotába, a „kék” állapotba, kék mint az ég, s az ékesség mint az égesség. S fenn ég a kökény a Ság hegy tetején, koronáján, s Weöres Sándor láthatatlant látó szemeiben éppúgy emelkedik égi gyümölccsé a kökény, kéklénnyé, fénylénnyé, ahogy Nagy Lászlót is röpíti a táltos Fehér ló ereje az égi kökényfák alatt.

---

[5] Hamvas Béla: A bor filozófiája. = Uő: A magyar Hüperion II. kötet. Id. kiad. 242.

Az alsó világ, a gyökérbirodalom mint a láthatatlan világ alsó fertálya az alábbi két sorban jelenül.

„Kuckóba bújnak a vének.
(…)
elbújnak már a vének”.

Sajátosan jelenik meg az alsó világ, hiszen a vének elvonulása és kuckóba bújása két irányt engedélyez a versben. Elindíthatja a véneket, az éneket és az éneket az elmúlás átjárója, Csinvat hídja felé, mikoron a halálba történik az átlépés, de éppúgy elindulhatnak a földi zajoktól, a *turba* őrületei elől a csend rendjébe, a magukba fordulás, az elfordulás és egyben odafordulás imaállapotába, ahol a csendben megérlelődik a világ rendje. Kuckóba éppúgy elbújhatnak, ahogy hegyre, halomra, dombra is mehetnek. A bölcsesség helyére. Akár ide megy, akár oda bújj, az irány egy. „Mindegy, hogy rég vagy nem-rég.” Az idődimenziók a teljességben érvényüket vesztik: „Egyik nyár, akár a másik.” és „egyik nyár, mint a másik.” Az idő- és térkoordináták eltörlése a negyedik és a hatodik versszakban a látható és a láthatatlan világnak az egyben való egyesítésével történik meg. A négyes szám a földi, a látható világ száma. A hatodik versszak hatosát a tanúhegyek háromszöge és a három költőgéniusz szülőhelyeinek, Iszkáz, Csönge, Egyházashetye háromszöge bontja égi hármasokká. A három tanúhegy ereje a három költőgéniuszt, Nagy Lászlót, Weöres Sándort és Berzsenyi Dánielt emeli a madarak (Somlyó/Somló = sólyom) sebességével és a fák, életfák energiái segítségével az égi magasba, ahol a világ már nem lyukas és fagyos, hanem magos. Ahonnan a teljesség igézetében és a tejesség-teljesség fényében ragyog fel minden emlék.

RADNÓTI KERESZTJE

„Im itt a szenvedés belül,
ám ott kívül a magyarázat.
Sebed a világ - ég, hevül
s te lelkedet érzed, a lázat.”

József Atilla: *Eszmélet*

„Semmim se volt s nem is lesz immár sosem nekem,
merengj el hát egy percre e gazdag életen;
szivemben nincs harag már, bosszú nem érdekel,
a világ ujraépül, – s bár tiltják énekem,
az új falak tövében felhangzik majd szavam”.

Radnóti Miklós: *Sem emlék, sem varázslat*

Radnóti Miklós 1940. augusztus 11-i naplóbejegyzésében, apja öccsének temetése után így fogalmaz: „Ő volt az utolsó az apák nemzedékéből a családunkban. *A családunkban* most, hogy írom, most is csodálkozom. *Család?* sokat törődtem, sokat törődöm velük! Mert véletlenül *rokon*ok? Mi az a rokon. Ki az? Akit *én* nevezek annak.”[1]

Az 1942. május 17-i bejegyzésében olvasható: „S rokonom a hitétváltó Balassa, az evangélikus Berzsenyi és Petőfi, a kálvinista Kölcsey, a katolikus Vörösmarty, vagy Babits, avagy (…) Szép Ernő. A Berzsenyi szemével látott Horatius éppúgy, mint (…) Jézus, Máté vagy János.”[2]

Radnóti Miklós Zolnai Bélának 1943. április 23-án írott leveléből idézek: „Mintegy tizenöt esztendeje határoztam

[1] Radnóti Miklós: Napló. Sajtó alá rendezte. Radnóti Miklósné. Magvető, Budapest, 1989. 92.
[2] Ua. 209–210.

el magamban, hogy harmincnegyedik évem betöltése előtt megkeresztelkedem. Krisztus harminchárom esztendős múlt s még nem volt harmincnégy, mikor megfeszítették, – ezért gondoltam így. S azért, – bár tizennyolc éves koromtól katolikusnak érzem és vallom magam, – mert azt hittem, hogy ez a megőrült és aljas világ csak rendbe jön addig (…).

Szeretném Professzor Urat felkérni a keresztapaságra."[3]

Végülis Zolnai Béla nem tudott eljönni a keresztelésre, Ortutay Gyula helyettesítette őt. 1943. május 2-án a budapesti Szent István Bazilikában Gyarmati Fannival közösen felvette a római katolikus hitet, Sík Sándor, papköltő Radnóti Miklós egyetemi professzora és költői mestere keresztelte meg őket.

„Huszonkét éves vagyok. Így
nézhetett ki ősszel Krisztus is
ennyi idősen; még nem volt
szakálla, szőke volt és lányok
álmodtak véle éjjelenként."

(Arckép)

József Atilla írja Galamb Ödönnek 1923. december 8-án: „még nincs meg az új ethika, ami pedig még Krisztus ethikájától is sokban fog különbözni. Én úgy képzelem el, hogy circa olyan arányban tér el az új testamentumtól, amilyen arányban az új testamentum az ótól."[4]

---

[3] Ferencz Győző: Radnóti Miklós élete és költészete. Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 573.

[4] József Attila levelezése. Sajtó alá rendezte Stoll Béla. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 45.

Ugyanez év tavaszán *A kozmosz énekében* olvassuk:

„A melegszivű Költőnek,
a nagyszivű Embernek,
JUHÁSZ GYULÁNAK
aki örök Atyám és Bátyám,
nagy szeretettel és ezzel az ajánlásfélével:
(…)
Ujjongva hozom örök Koszorúm
– Tizennyolc évem legszebb rózsa rajta –
És méltó: vedd: Én túl a vak borún,
Bátyám, Krisztusig emelkedem!”

†

A krisztusarcú Radnóti Miklós és a Krisztusig emelkedő József Atilla oly korban élt, mikor az ember önként, kéjjel ölt, nemcsak parancsra, mikor besúgni érdem volt, s a gyilkos, az áruló, a rabló volt a hős, mikor ki szót emelt, az bujhatott, az ország megvadult, gyermeknek átok volt az anyja, s az asszony boldog volt, ha elvetélt. Miklós és Atilla oly korban élt, mikor a költő is csak hallgatott, mert méltó átkot itt úgysem mondhatna más, csak a rettentő szavak tudósa, Ésaiás.

Radnóti Miklós a *Töredékben* megidézi Ésaiást, az Ószövetségi prófétát, akinek jövendölése szerint egyrészt pusztulás vár az emberiségre, amely az isten és az ember közötti örök szövetség megszegése miatt következik be („Mert pártütő nép ez, apát megtagadó fiak, fiak, kik nem akarják hallani az Úr törvényét”, *Ésaiás könyve* 30:9), másrészt megjövendöli a Megváltó eljövetelét. Radnóti a *Töredékben* tematikusan és Ésaiás nevével emblematikusan is megidézi az apokalipszist. Ésaiás jövendölése a pusztulás beteljesedése és az aranykor ígérete. Vég és kezdet. „Az aranykor az

apokalipszis feltétele. Az apokalipszis aranykor nélkül nem is érthető."[5] – írja az eperjesi születésű Hamvas Béla.

Radnóti apokaliptikus hangja nemcsak a *Töredék*ben szólal meg, ott hangzik az *Erőltetett menet* felperzselt otthonában, a bolyhos félelem éjszakáiban, a *Razglednyicák* tarkólövésében, a *Levél a hitveshez* zuhanó bombáiban, a *Hetedik ecloga* férgek közti fogoly állataiban, az *Ó, a régi börtönök* rossz valóság-szilánkjaiban, a *Nem tudhatom* házfalakról csorgó, vöröslő fájdalmában, az *Előhang egy „monodrámához"* „dögölj meg, dögölj meg, dögölj meg hát világ" imperatívuszában.

„Az apokalipszisben minden egész és befejezett forma folyékonnyá válik: ez a folyékonnyá vált forma a lehetőség. S ez a lehetőség az összes többi lehetőséggel együtt éppen apokalipszisben van. Mert az ítélet, amiről itt állandóan szó van, a szellem-isten ítélő szavának megnyilatkozása. Ítélet és bírálat az élet fölött, amely a léttől elszakadt. (…) Az élet a léttől elszakadt, de: ítélőszéke előtt áll. Laoce, Buddha, Hérakleitosz, Püthagorasz minden szavának megvan ez az apokaliptikus éle. Az aranykor utáni emberiségnek apokaliptikus jellege az, hogy: ítélet alatt áll."[6]

†

A pusztulás, a vég felé közeledő apokaliptikus világban Radnóti költeményeinek beszélő énjei miféle tapasztalatokat közvetítenek a költészet nyelvén? Könnyen adódna a válasz, hogy a pusztulás, az elaljasodás, a pusztítás, az elhagyatottság világában élő versbeli szubjektumok a szenvedés textúráit, fájdalmas mintázatait hozzák létre. Valóban így van ez?

---

[5] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Medio Kiadó, h. n., 2006. 25.
[6] Ua. 27.

A *Sem emlék, sem varázslat* nyitó szava, az „eddig” – időhatározói erejével – két állapotot állít szembe egymással: a védettség és a védtelenség állapotát.

„Eddig úgy ült szívemben a sok, rejtett harag,
mint alma magházában a négerbarna mag,
és tudtam, hogy egy angyal kisér, kezében kard van,
mögöttem jár, vigyáz rám s megvéd, ha kell, a bajban.
De aki egyszer egy vad hajnalon arra ébred,
hogy minden összeomlott s elindul mint kisértet”.

A védettséget az angyali kíséret biztosítja, amely szakrális védelmet, lelki biztonságot nyújt. S ez a spirituális védelmi rendszer egy „vad hajnalt” követően összeomlik:

„nem véd meg engem
sem emlék, sem varázslat, – baljós a menny felettem;
ha megpillantsz, barátom, fordulj el és legyints.
Hol azelőtt az angyal állt a karddal, –
talán most senki sincs.”

A védtelenség állapotában a vers beszélője elveszti az emlék és a varázslat oltalmazó biztonságát. A menny baljósan, rosszat sejtetve jelenti be az apokalipszist, az angyal helye bizonytalan, talán már nincs is. A menny baljós, azaz rosszat jósol, s mintha Ésaiás próféciáját hallanánk ismét: a pusztulás bejelentésének hangját, a pusztulásét, amely Isten és ember közötti örök szövetség megszegése miatt következik be.

Radnóti apokaliptikus hangja az apokalipszis kettős értelmében hiányos, ugyanis a pusztulás, a baj, a borzalom rögzítése nem kapcsolódik össze az apokaliptikus világ feletti ítélkezéssel. Mintahogy József Atillánál és Hamvas Bé-

lánál összekapcsolódik. Hamvas kíméletlen ítéletet mond a *Direkt morál és rossz lelkiismeret* című, a *Sem emlék, sem varázslat* után föltehetően öt évvel később íródott esszéjében:

„Heidegger a válság visszavonhatatlanságát azzal jellemzi, hogy a háború és a béke között a különbség megszűnt. Ami van, az sem háború, sem béke. Mondjuk, az egész világ permanens ostromállapotban van. A háború bármely pillanatban kitörhet, de ha nem tör ki, annál rosszabb. Ez vonatkozik a népek egymás között lévő helyzetére. A népek helyzete önmagukban az, hogy permanens államcsínyben élnek. Minden nép két puccs között áll, az egyik lezajlott, a másikra készülnek. Gazdaságilag permanens államcsőd. Család? Sem házasság, sem szabad szerelem. Kasztok? Sem uralkodó, sem szolgáló kaszt, hanem kaszttalan csőcselék. Sem közösség, sem individuum. Nincs bűn, nincs bűntelenség, csak piszok. A dolog azonban, mint Camus mondja, annál sokkalta súlyosabb, mert háború, puccs, csőd, hazugság, erőszak, kizsákmányolás, mindez régebben – talán a reneszánsz bitorlói, vagy az olyan önkényuralkodók számára, mint XIV. Lajos, vagy II. Frigyes, vagy a cárok – kivételes volt, bármilyen elrettentő, de egyszeri és törvénytelen. Ma mindez magától értetődik."[7]

Radnóti apokaliptikus hangja hiányosságában is finom hangú apokalipszis, ugyanis a *Töredék* megrázóan fájdalmas sorain kívül szinte egyáltalán nem mond ítéletet a korról, nem vádol, nem fenyeget. S ahhoz képest, ami valójában véresen és borzalommal telten történt, csupán a felszínt érinti. Amikor Radnóti versbeli beszélője és szereplője az emberiség egyik legsúlyosabb bűnét áldozatként éli meg az *Erőltetett menet*ben, ez a borzalom így jelenik meg a versben:

[7] Hamvas Béla: Direkt morál és rossz lelkiismeret. = Uő: Patmosz I. kötet. Medio Kiadó, h. n., 2004. 34.

„az otthonok
fölött régóta már csak a perzselt szél forog,
hanyattfeküdt a házfal, eltört a szilvafa,
és félelemtől bolyhos a honni éjszaka.”

A nyelv teremtő, megszépítő és átszellemítő költői terében az otthonok felgyújtásának, felégetésének borzalma nem jelenik meg, hiszen a hipallagé a szelet ruházza fel a „perzselt” tulajdonsággal. A ház falát pedig nem ledöntötték, felrobbantották és szétverték, hanem a ház mintegy engedelmesen „hanyattfeküdt”, ahogy egy kávéházi fotelben dől kényelmesen hátra az ember, egy újabb konyakra vagy kávéra várva. A szilvafát nem gyökerestől tépték ki, vagy törték derékba, hanem szinte véletlenül „eltört”, mint a kávéházi asztalról vétlenül lebillentett pohár. S a haza éjszakája, melyet a félelem véres démonai járnak át, az is bolyhos, szinte védelmezően meleg. Radnóti Miklós megszelídíti az apokalipszist, a költészet erejével átszellemíti, átvarázsolja a valóság borzalmait. S ahogy a *Sem emlék, sem varázslat*ban olvashatjuk a védtelenség, a magárahagyatottság állapotában:

„De aki egyszer egy vad hajnalon arra ébred,
hogy minden összeomlott s elindul mint kisértet,
kis holmiját elhagyja s jóformán meztelen,
annak szép, könnyüléptű szivében megterem
az érett és tünődő kevésszavú alázat,
(…)
Semmim se volt s nem is lesz immár sosem nekem,
merengj el hát egy percre e gazdag életen;
szivemben nincs harag már, bosszú nem érdekel”.

A védtelenség állapotának meghatározó jellemzői: alázat és megbocsátás. Alázatos, megbocsátó, semmije sincs,

s mégis gazdag. A szó spirituális értelmében lemondott életet él. A lemondást a halálközeli állapot idézte elő. Miklós tudta, hogy hamarosan meg fog halni. „Fölöttünk fú a förtelmes halál." (*Razgledniyicák*)

Kun Miklós, aki Szegeden jó barátja volt Radnóti Miklósnak, írja visszaemlékezésében:

„A szilágysomlyói találkozáskor úgy láttam, úgy éreztem, hogy Miklós megadta magát a sorsnak. Az általános politikai helyzetet nem látta kilátástalannak. Meg volt győződve, hogy Hitler el fog bukni. Saját maga kiszolgáltatottságából e gazemberekkel szemben nem látott kiutat. Fizikailag is nagyon rossz állapotban volt, s valahogy föladta, megadta magát. (…) Radnóti antináci beállítottságán a katolizálás nem változtatott, de változtatott a magatartásán, melyben a belenyugvás a sorsba, a jóisten akaratába hangulat lett úrrá. Én állandóan azt magyaráztam neki, hogy itten nem szabad szót fogadni, harcolni kell. Gyilkolni is, hogyha muszáj. Szóval nem megadni magunkat, mert az nem törvény, amit itt hoznak, hanem törvénytelenség. De ő csak legyintett."[8]

A halálközeli élményekről szóló beszámolók tanúsága szerint sokan a halál közelében világosodnak meg, válnak éberré. Ahogy a *Levél hitveshez*ben a versbeli én a *metanoia* fordulatával visszajut az éberség állapotába:

„az éber lét útjára visszahullva".

Az éberség, amely Radnótinál együtt jár a lemondott létformával, a köznapok felől nézve őrültség, egyenlő a bolond életével.

---

[8] Kun Miklós: Kun Miklós emlékezése Radnóti Miklósra. Irodalomtörténet 1984/2. 238.

„Bolond, ki földre rogyván fölkél és újra lépked”.

Az *Apokaliptikus monológ*ban Hamvas Béla ezt az állapotot így írja le:

„A körülmények most önmaguktól leegyszerűsödtek. (…) Egyszerűek lettek, mint a szent vagy a bolond élete, aki a koldulást választja. Minden földi javamat elvesztettem éspedig olyan sokat, hogy pótlására gondolni sem lehetett. Lemondtam. E *sannyasin*-exisztencia végre teljesen levegőhöz juttatott. Már semmi sem zavar abban, hogy istennőmmel olyan szenvedélyes szerelemben éljek, amilyenben csak tudok. (…)

A halál közelségétől átizzott enthuziazmus az, amit éberségnek szeretnék nevezni. Nem odaragadni semmihez, ami mellékes és fölösleges, főként semmihez, ami birtok és tulajdon, ami érdem és erény, fensőbbrendűség és kiválóság, alkalom és ok a kevélységre és hiúságra, semmi többettudás és fontoskodás és koravénség, semmiféle titkos raktár és rejtekhely, dugdosott kincsek (…). Az embernek minél többje van, annál szegényebb.”[9]

Miklósnak nincsenek anyagi javai, szavai vannak, költészete van. Gazdag. Bolond.

„Bolond, ki földre rogyván fölkél és újra lépked,
s vándorló fájdalomként mozdít bokát és térdet,
de mégis útnak indul, mint akit szárny emel,
s hiába hívja árok, maradni úgyse mer,
(…)
Ne menj tovább, barátom, kiálts rám! s fölkelek!”

†

[9] Hamvas Béla: Apokaliptikus monológ. = Uő: Silentium, Titkos jegyzőkönyv, Unicornis. Medio Kiadó, h. n., 2006. 129–130.

„Címzett:
Glatter Miklós egyetemi hallgató
Szeged, Bokor u. 2.
Magyar Királyi Belügyminiszter
42.986/1933. szám
Budapest székesfővárosban 1909. évben született Glatter Miklós egyetemi hallgató kérésére családi nevét „Radnóczi" névre változtatom át.
Budapest, 1934. év június hó 4-én"[10]

Azért kapta a Radnóczi nevet, mert a Radnóti név már foglalt volt.[11]

Kun Miklós írja visszaemlékezésében: „Kifejtette nekem, hogy magyar költő nem lehet Glatter. Magyar költőnek magyar név kell. (…) Azt hiszem ez Fifi hatása volt, hogy magyar költő nem lehet textiles, magyar költő nem lehet Glatter. Az új névvel nem a családból akart menekülni, hanem annak a kifejezését jelentette számára, hogy ő magyar költő."[12] Annál inkább sem a családból akart menekülni, mivel családi nevéül apja, Glatter Jakab szülőfalujának, a Besztercebányai kerület Rimaszombati járásában található Nemesradnót nevét választotta. Miért éppen Radnót? Lehetett volna családi neve Váci, hisz édesanyja Vácon született, hozzá egyébként is misztikus, tragikus kapcsolat fűzte, Miklós születése édesanyja és nevet nem kapott ikertestvérének életébe került. Választhatta volna saját szülővárosa nevét is, sem nem Budapesti, sem nem

[10] Ferencz Győző: Radnóti Miklós élete és költészete. Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 287–288.

[11] Miklós Péter: A szegedi bölcsészkar Radnóti Miklós diákéveiben. Tanulmányok Radnótiról, kortársairól és a szegedi egyetemről. Radnóti Szegedi Öröksége Alapítvány, Szeged–Szabadka, 2011. 39–42.

[12] Kun Miklós: i. m. 237.

Pesti, sem nem Budai lett. Radnóti. Megjegyzem, Fannival is a Pozsonyi útra (Pozsonyi út egyes szám!), s bizony nem a Bécsi útra költözött! Radnóti. Radnót határon áll, ugyan közel a jogi határhoz is, de valójában a Kárpát-medence két igen jelentős vidékének határán áll: az Alföld és a Felvidék határán, az al és a fel, a lent és a fent határán. Többek között Radnóton keresztül lehet feljutni a Kárpát-medence legmagasabb csúcsait magában rejtő Magas-Tátra vidékére. Tátra, amely tátva, azaz nyitva van a magasabb, az égi minőségek felé. S honnan érkezik költőként, érett magyar keresztény költőként Radnóti Miklós? Szegedről. Szeged – ahogy a Magas-Tátra a Felvidék, s egyben a Kárpát-medence fenti középpontja, úgy Szeged az Alföld gyűjtőpontja, a Kárpát-medence lenti középpontja. Radnóti Miklós a nevével is jelezte küldetését: a lent és a fent, a földi és az égi összekapcsolásának állandó feladatát. Hiszen tudta, hogy lélek, „Lélek vagyok" – írja az *Előhang egy monodrámához* című versében, s így folytatja: „élni akarok".

Kosztolányi Dezső temetésén alcímet viselő *Ének a halálról* alábbi részlete fájdalmasan gyönyörűen énekel az emberi lét kettősségéről, létezésünk földi és égi voltáról:

„A lélek oly ijedt és lebbenő,
akár a hűs, könnyűszárnyu felleg,
melyre forró csillagok lehelnek.
A test pihen vermében hallgatag,
rögök nyugalmas sorsát éli lenn,
szétoszlik, szomjas gyökér felissza
s zöld lobogással tér ujra vissza,
törvény szerint! s oly szörnyü, szörnyü így,
mi egy világ volt, kétfelé kering!
vagy bölcs talán? a holttest tudja itt.
Őrizd Uram, a lélek útjait."

Szeged sugárutak tagolta magját, amely Radnóti Miklósnak szegedi tartózkodása alatt mindvégig lakásait, élet-, tanuló és íróhelyeit adta, egy kör félig megírt íve öleli magába.[13] Ahol északon ez a körív a Tiszára hajlik, a Radnóti Miklós Gimnázium ékeskedik. A gimnázium épülete előtt áll Radnóti Miklós és Gyarmati Fanni egyedülállóan páros szobra. A szobrot 2010 augusztus végén avatták, Radnóti Miklós ekkor élte volna 101 évét, Gyarmati Fanni ez év februárjában hagyta el testét 101. évében: beérte Miklóst – együtt kerültek a helyükre. Ahogy a körút a Tiszára hajlik, úgy hajlik Fanni gyöngéd, hullámzó lénye Miklós határozott, északra tekintő testére („Kezed párnámra hull, elalvó nyírfaág" – ahogy a *Tétova óda* szól). Miklós északra, Radnót felé, a Magas-Tátra csúcsai felé, az égi forrás földi kapui felé tekint, s megnyitja az észak felé vezető utat, amely Algyőt elhagyva Hódmezővásárhely (az *Eszmélet* részbeni keletkezési helye) felé halad, s a József Atilla sugárút nevet viseli. József Atilla szobra a (volt) József Atilla Tudományegyetem főépülete mellett áll, szigorúan nyugatra néz, s megnyitja a Kálvária sugárutat, azt az utat, melyen mindketten, Miklós és Atilla vitték a keresztjüket (megjegyzem, Radnóti Miklóst nyugaton ölték meg). Juhász Gyula szobra a Tisza-parton áll, s keletre néz. E három költő, a magyar szellem szegedi éltetőinek szobrai a kereszt három ágát rajzolják Szeged városának magjára. Fanni, aki nevében hordja Annát, felidézi Szent Annát, ő meghívja Szűz Máriát, Boldogasszony anyánkat. Gyarmati Fanni 1912. szeptember 8-án, Kisasszony napján, azaz

[13] Miklós Péter: Radnóti Miklós szegedi éveiről. In: Miklós Péter (szerk.): „Surranva kell most élned itt" Tanulmányok Radnóti Miklósról és költészetéről. Radnóti Szegedi Öröksége Alapítvány, Szeged, 2009. 15–33.

Boldogasszony napján született. A kereszt, Radnóti keresztjének termékenységi erejét a Szeged magját körülölelő kör negyedik, déli ágát a Boldogasszony sugárút kiteljesíti. Így írják Szeged, az Alföld gyűjtőpontjának magjára Szeged és a magyar költészet szellemóriásai a magyar költészet küldetésének keresztjét és feszületét. Radnóti Miklós észak felé tekintve az észak géniuszából, a jövőt irányító információkból táplálkozik. Juhász Gyula kelet felé tekint, s a kezdet, a nyitás ősenergiáit veszi magához, József Atilla keletnek háttal, gerinccel és keresztcsonttal áll, őt az őserő nyugattal állítja szembe:

„Ázsiai nehéz szaga
ázott pusztán füstöl tova
s aranyszőre, mikor illan,
gyári füstön általcsillan.

Kortyolgat az ég tavából,
villó aggancsa világol -
ága-boga tükörképe
csillagvilág mindensége.”

(Csodaszarvas)

„Adtál földmívest a tengernek,
adj emberséget az embernek.
Adj magyarságot a magyarnak,

hogy mi ne legyünk német gyarmat.
Hadd írjak szépet, jót – nekem
add meg boldogabb énekem!”

(Hazám)

József Atilla háttal keletnek fogadja a Tiszába térő Maros Székelyföldről érkező, tüzes, harcos, határvédő marsi minőségeit.

Radnót éppúgy határvédő, hisz lakosai a törökkel vívott hősies küzdelmükért kapták a királytól a nemesi rangot, ezért Nemesradnót. Miklós a jogi nemességre nem tartott igényt.

Miklósnak nincsenek anyagi javai, szavai vannak, költészete van.

†

„A költő mámora az élet természetes állapota? Igen. (…) Az enthuziazmus az élet természetes állapota? Igen. Miért? Mert a létezés logikája paradox. A bolond bölcs? A bölcs bolond? Igen. Milyen kár, hogy a bolond egy okos szót sem mondhat, mikor az okosak olyan bolondok. Nincs okosabb lény, mint a bolond. Az élet normál állapota az őrület."[14]

Radnóti Miklós az élet „normális" útjáról letért, hiszen a borzalomban is látja a reményteljes jövőt.

„(…) szivemben nincs harag már, bosszú nem érdekel,
a világ ujraépül, – s bár tiltják énekem,
az új falak tövében felhangzik majd szavam".

Új falak, új otthon, új világ, s az új világ, az aranykor tiszta terében felhangzik a költő szava, a költészet hangja. Így köszöntve a Napot. „Köszöntsd a napot!" Az aranyszínű sugarakat kibocsátó Nap az aranykor emblémája.

„Az aranykor a béke, a szépség és a termékenység ideje, a földön megvalósult *tényleges realitás. Amikor a szellemi és isteni erők az emberi sorsba, a közösség élet*ébe, a természetbe

[14] Hamvas Béla: Arlequin. = Uő: Silentium, Titkos jegyzőkönyv, Unicornis. Id. kiad. 169.

és az anyagba szabadon és bőséggel áramlottak, mindazt, ami a földön élt, átvilágították, megszentelték és teljessé tették. A látható világ természetes módon kiegészült a láthatatlannal. Ez tette az életet létté; ez tette egésszé, teljessé, egységgé. Ez az aranykor jellege: a lét."[15]

Radnóti Miklós a fémek közül magasan az aranyat használja verseiben legtöbbet. Például az 1934. január 5-én írott *Téli vasárnap*ban a nap fénye „arany késként villan", s örömét „síkos arany domb őrzi", s megcsillan a lejtőn „asszonyod arany kontya". József Atilla verseiben az arany szó 68-szor fordul elő, de nála az aranyat a vas előzi 80 előfordulással. Igen, ugyan mindketten az aranykor költői, ahogy Hamvas Béla is az aranykor embere, de József Atilla éppúgy az apokalipszisé is, ezt jelzi a vas. Természetesen Radnóti is a vaskorban él, azonban érce, így hangja is sokkal inkább az aranyé.

Az *Erőltetett menet*ben is halljuk az új világ eljövetele megjövendölésének hangját:

A vers közepén még bizonytalan a megszólalás:

„Ó, hogyha hinni tudnám: nemcsak szivemben hordom
mindazt, mit érdemes még, s van visszatérni otthon".

Ha hinni tudná, s a feltételes mód a vers zárlatában biztos kijelentő hitté válik:

„de hisz lehet talán még! a hold ma oly kerek!
Ne menj tovább, barátom, kiálts rám! s fölkelek!"

Földrerogy és fölkél, újra- és újrakezdi. Fölkél, mint akit szárny emel. A szárny angyali, spirituális trópusa finoman jelzi a transzcendens erők folyamatos őrző jelenlétét.

[15] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Id. kiad. 23.

Az erőltetett menet az élet metaforája, s itt ismét halljuk Radnóti költészetének egyetemes szólamát.

„A hold kerek”.

S az *Ó, régi börtönök* című versben a szétesett minden az *Erőltetett menet*ben a hold teljesítő teljességében, a telihold delejességében visszakerekedik. Ahogy a *Razglednyicák* első és második szakasza is visszaírja az apokalipszisben szétesett világ eredeti egységét:

„s felhőt iszik a vízre ráhajolva
a fodros birkanyáj.”

A birkanyáj a lenti, a fizikai világ részét képező vízre hajol, s a lentiből veszi magához a fentit, a lenti tükrében megjelenő felhőt. S a földön legelésző birkanyáj éppúgy fodros, mint a fent, az égen szálló felhők, a „fodros” jelző összekapcsolja a birkanyájat a felhőkkel, hasonló műveletet hajt végre a víz/felhő tükörszerkezete is. Ez a retorikai építmény is a lent és fent hermetikus egységét mutatja, Hermész Triszmegisztosszal szólva:

„Ami lent van, az megfelel annak, ami fent van, és ami fent van, az megfelel annak, ami lent van”.[16]

A fenti a biztos, a változatlan, az állandó. Ahogy biztos és súlyos a zsoltár.

A *Razglednyicák első* szakaszában a megszólított személyről, föltehetően a *Levél hitveshez* című versben megjelenő szellemi társról van szó, olvashatjuk:

[16] Hamvas Béla: Tabula smaragdina. = Uő: Tabula smaragdina, Mágia szutra. Életünk Könyvek, Szombathely, 1994. 14.

„Te állandó vagy bennem e mozgó zürzavarban,
tudatom mélyén fénylesz örökre mozdulatlan
s némán, akár az angyal, ha pusztulást csodál”.

A megszólított szellemi társ képviseli az állandóságot, a hitves mozdulatlanul, örökösen angyalként fénylik. A hitves képviseli a versbeli én állandó, mozdulatlan, a fizikai értelemben néma, belső, valódi énjét. „Tudatom mélyén fénylesz”, „állandó vagy bennem”. Ebben az értelemben akár önmegszólító versnek is tekinthető a *Levél a hitveshez*. A költészet átszellemítő erejével tágulnak az én határai. A valódi ént, a lélek birodalmát nem érinti a mozgó zűrzavar, az őt körülvevő pusztulásra csodálkozással tekint. Radnóti Miklós versbeli énje vállalja, egyben átlépi a pusztulásban élő, a szenvedő, fizikai-biológiai individuális én határait, érzékeli és tudja a benne élő egyetemes, éber ént, az univerzális személyt.

A belső én „az individuális lélekkel szemben az egyetemes lélek. Az emberi Énnel szemben az isteni Én. Ez a lélek és Én az, aki minden lényben él (…). Ez a lét-lélek, az egyetemes, időn és téren túl levő örök, halhatatlan szellem-én. (…) Ő az Éber. Az (…) az örök isteni lélek, aki nem született és nem hal meg, a mindenütt jelenvaló, mindent tudó, mindent látó lélek, maga az Éber.”[17]

Az *Előhang egy „monodrámához”* zárlatában olvashatjuk:

„Ó, hadd leljem meg végre honnomat!
Segíts, vígasztaló, pillangó gondolat!
(…)
Lélek vagyok.
(…)
Ringass emlékkel teli föld.

[17] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Id. kiad. 43.

Takarj be! védj villámmal teli ég!
Emelj fel emlék!

Lélek vagyok. Élni szeretnék."

†

„nekem szülőházám itt e lángoktól ölelt
kis ország, messzeringó gyerekkorom világa.
Belőle nőttem én, mint fatörzsből gyönge ága
s remélem, testem is majd e földbe süpped el.
Itthon vagyok."

ATILLA

A LÉLEKTŐL ELSZAKÍTOTT ÉN RETORIKUS NARRATÍVÁJA

József Atilla spiritualitása

„Az én vezérem bensőmből vezérel!
Emberek, nem vadak -
elmék vagyunk! Szivünk, mig vágyat érlel,
nem kartoték-adat."

József Atilla: *Levegőt!*

„Ezek után azt állítani, hogy az aranykornak nincs realitása, nem lenne józan. Az aranykor az apokalipszis feltétele. Az apokalipszis aranykor nélkül nem is érthető. Minden szenvedés, minden bűn, minden zavar azért szenvedés, bűn és zavar, mert az emberben az aranykor tudata, Ver birodalmának kies, tiszta szépsége ébren él. Minden szenvedés csak a boldogsággal összehasonlítva szenvedés. Minden negatívum csak a pozitívummal összehasonlítva negatívum. Minden zavar csak a renddel összehasonlítva zavar. Az apokalipszis csak az aranykorral összehasonlítva apokalipszis. Mindennemű élet ősképe és ideája: a lét, amelyre az anamnézis segítségével mindnyájan emlékezünk."

Hamvas Béla: *Scientia sacra I.*

Kétségtelen, hogy József Atillát az irodalomtörténet általában és elsősorban nem sprirituális költőként tartja számon. A proletár, a baloldali és a materialista arcvonalak mellett létezik egy korántsem lebecsülendő vonulata József Atilla befogadástörténetének, amely a költő és Isten, vagy másképpen fogalmazva: a lírai alany és a felsőbb valóság kapcsolatát teszi vizsgálata tárgyává, itt elsősorban Beney Zsuzsa, Bíró Béla, Szőke György és Sík Sándor írásaira gondolok. Beney Zsuzsa például így ír József Atilla két késői verse (a *Bukj*

föl az árból és a *Nem emel föl*) kapcsán: „Ez a két költemény (…) a költő életművében esztétikailag is kiemelkedő jelentőségű: megrázó mélysége, felbonthatatlan komplexitása és ezt a komplexitást újra meg újra átvilágító értelmi és formai sajátossága miatt századunk legnagyobb lírai versei közé sorolható. A legnagyobb vallásos költemények közé is."[1]

Megállapítja továbbá, hogy „1922–1925-ig József Atillának legalább 25 versében szerepel valamilyen módon Isten. 1928-ig folyamatosan csökken ez a szám, és 1929–1930 körül teljesen eltűnik. Csak 1935-ben bukkan föl újra, ekkor azonban mind több s mind többértelmű megfogalmazásban, s mind fontosabb a költészetteremtő funkciója."[2] Beney Zsuzsa szerint korai költeményeiben József Atilla viszonya Istenhez meglehetősen ambivalens, hiszen vannak olyan versei, melyek kategorikusan szembefordulnak Istennel *(Ember is; magyar is; magam is*, *Lázadó Krisztus)*, s vannak olyanok is, melyek egy világfeletti, békés és nyugalmas Istent tételeznek föl *(Isten*, *Komoly lett már*, *Imádság megfáradtaknak)*. József Atilla költészetének spirituális vonulatát felfoghatjuk – ideiglenes terminussal – istenkereső narratívának.

„Igen, csak menni s üreges sebünket
Kitátva hagyni, lepje csak a por
S Istent keresni: Nagy Bírót, ki büntet
S bús keresőt ki anyaként ápol

S az égre fölhörögni, nem találván,
És szitkozódni – hátha észre vesz

[1] Beney Zsuzsa: József Atilla két késői versének Isten-képe. = Uő: Tanulmányok József Attiláról. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1989. 91.
[2] Ua. 93.

S tovább loholni elrugottan, árván,
Mert Ismeretlenünknek tetszik ez!"

(Ember is; magyar is; magam is)

Melyek a József Atilla-i költészet spirituális, Istenkereső vonulatának narratív állapotai, s ezek az állapotok milyen narratív viszonyrendszert hoznak létre? – Ez írásom egyik megválaszolandó kérdése.

Miféle retorikai eszközök hozzák létre ezt a sprirituális narratív hálót? Azaz a József Atilla-i költészet nyelve, szakrális írásmódja miképpen rejti magába Isten nevét? Hiszen ha az alábbi szavakat is a szellem, a felsőbb valóság jelölőiként ismerjük el (Lélek, Őslélek, Ős, Végtelen, Úr, Mérhetetlen, Szellem), akkor József Atilla spirituális versei az irodalomtörténet által elismert Isten-versek többszörösét teszik ki.

Alapvetően két narratív (hitbeli) pozíciót körvonalaznak József Atillának a felsőbb valósággal kapcsolatos versei. Az egyik a vallásos (egyházi) dualisztikus Isten-kép, a másik pedig a test, a szellem és a lélek egysége mellett állást foglaló trinitárius hagyomány Isten-felfogása köré szerveződik. Hamvas Béla írja a *Scientia sacra* III. kötetében: „A vallásnak semmi köze a hagyományhoz. A vallás arról ismerhető fel, hogy először *turbá*ban (létzavarodottság) él, másodszor külső istent tételez fel, akinél védelmet keres, harmadszor, hogy a világban való szenvedésnek gyógyulását az üdvben keresi. A hagyomány viszont: a *turba* felszámolásában él, az isteni lényt minden lénnyel azonosnak látja, és az alapállást realizálva a megszabadulást keresi."[3] A vallásos, külső Isten-kép az én és Isten dualisztikus elválasztottságában képződik meg. Az azo-

[3] Hamvas Béla: Scientia sacra III. kötet. Medio Kiadó, h. n., 2006. 30–31.

nosságra épülő Isten-felfogás pedig a monista trinitárius hagyományban, azaz az inkarnálódott lélek mint földi, *emberi* én *(ego)*, a káprázatszerűen létező *anyagi* világ *(májá)* és az *isteni*, egyetemes lélek egységében *(Átman)*. Dúl Antalt idézem: „Hagyományról akkor beszélhetünk, amikor a lét emberi, isteni és anyagi megjelenése egybeesik."[4]

Hipotézisem a következő. József Atilla a vallásos, dualista Isten-képpel ismerkedik meg vallási-egyházi szocializációja során: ezt az Isten-képet képtelen elfogadni.[5] E sikertelen szocializáció során már korai verseiben is szinte programszerűen jelen van az isteni én, a testetöltött én és a káprázatszerűen létező világ egységét, el nem választottságát

---

[4] Dúl Antal: Önismeret, világismeret, istenismeret. InfoMed Kiadó, Budapest, 2004. 19.

[5] József Atilla vallásos-egyházi szocializációja során az akkori Magyarországon működő összes jelentős egyházzal kapcsolatba került, s kivétel nélkül megszakította velük kapcsolatát. Görögkeletinek keresztelték, elemista korában református hittanra járt, polgáristaként egy görögkeleti pópához járt hitoktatásra. „Anyja halála után az ő református hitét követő nővérének zsidó vallású férje lett a gyámja, akit hithű családja e vegyes házasság miatt ki is tagadott." Szőke György: „Hogy valljalak, tagadjalak…" Hit és nem-hit kettőssége József Attilánál. = Uő: Az árnyékvilág árkain. Gondolat Kiadói Kör, Budapest, 2003. 30. Tizenöt éves korában – miután elbeszélgetett vele a keresztényszocialista pápai prelátus Giesswein Sándor – felvették a nyergesújfalui szaléziánus iskolába, ahonnan két hét múlva megszökött. Párizsban zsidó vallású diákok számára létesített ösztöndíjjal tanult. „1933-ban az evangélikus egyház pályázatot írt ki Luther *Ein feste Burg*ja, az Erős várunk új magyar fordítására. József Attila is beküldi a maga fordítását, s a pályázati kiírásnak megfelelően mellékeli a szöveg magyarázatát is. Maga a fordítás csak a hagyatékban fennmaradt kézirat nyomán vált ismertté. A mai *Evangéliumi Énekeskönyv* kivételképpen két fordítást is kanonizál: a hagyományos mellett József Attiláét is." Ua. 32–33.

elismerő Isten-felfogás. Költészetének egyik alaphangja e két Isten-felfogás szenvedésekkel teli küzdelmét szólaltatja meg. Ezzel szemben és emellett úgy gondolom, hogy az életmű, sőt a költő életének és halálának tragikussága mégsem e két felfogás kibékíthetetlenségből fakad. Tragikus és szenvedő modalitását sokkal inkább az váltja ki, hogy tételezett és tudott isteni énjétől való elszakítottságával, testetöltött lelke árvaságával és vakságával – ahogy *Nem emel föl* című verse is jelzi – szembesül szinte folyamatosan („Fogadj fiadnak, Istenem, hogy ne legyek kegyetlen árva"), vágyát az egység átélésére, a mennybelátásra érzi és meg is fogalmazza.

„Fogj össze, formáló alak,
s amire kényszerítnek engem,
hogy valljalak, tagadjalak,
segíts meg mindkét szükségemben.
Tudod, szivem mily kisgyerek –
ne viszonozd a tagadásom;
ne vakítsd meg a lelkemet,
néha engedd, hogy mennybe lásson."

(Nem emel föl)

A József Atilla-i spirituális narratíva – bármennyire is tetszetős és kézenfekvő lenne – nem a vallásos külső Isten-képtől a trinitárius egységben megvalósuló belső Isten-fogalomhoz vezető belső történet köré szerveződik, hanem az *Eszmélet*ben felvázolt öntudatra ébredés szélesebb narratívájában. Az „arany öntudat"-ra/éntudatra eszmélés József Atilla-i narratíváját Hamvas Béla segítségével a kába és az éber állapot kettősében az aranykor és az apokalipszis szembeállításában helyezhetjük el. Az aranykor emberét a nyílt lét, az ember metafizikai érzékenységét fenntartó éberség jellemzi, az éberség, amely

„a legszorosabb kapcsolatban áll a világ szakrális szubjektumával, a halhatatlan és isteni Énnel”.[6] Ezzel szemben az apokaliptikus történeti kor emberére a zárt élet, a kábaság, az énnek a testtel való azonosítása, így lefokozása jellemző; az individuális én „önmagát az anyagi világ képei közé teljesen belesüllyeszti és látszattá fokozza le, akinek célja, vágya, szenvedélye, kívánsága csak anyagi, akinek sorsa az élet végéig terjed, aki csak az anyag határáig lát, s akire a lélek és szellem nélküli élet után a megsemmisülés vár.”[7]

Az *Eszmélet* rendkívül finoman, azaz a nyelv szimbolikus erejét felhasználva beszél az eszmélkedés folyamatáról; nyíltan, a grammatika szintjén – a címet leszámítva – nem ejt szót erről. A nyelv szimbolikus erejének megnyilvánulása azokban a poétikai eljárásokban figyelhető meg, melyeket Ferdinand de Saussure a *Szavak mögötti szavak* című munkájában tárgyal: az anagrammák és paronomáziák játékában. E másodlagos jelrendszert, a jelentésképzés speciális konvencióit követő olvasatban a szöveg olyan betűhalmazként jelenik meg, melynek szavai mögött, alatt a titkosírás mintájára újabb szavak rejtőznek. A szöveg betűinek permutációjával előálló újabb jelentősíkról van szó, s az anagramma éppen ezt jelenti: ana-grammata = új írás; még egy írás.[8] Az anagramma azt a felületet olvassa, ahol a betűk, betűcsoportok ismétlődése, variációja történik, a szöveget mint betűmozaikot. Egy anagrammatikus olvasatban „[a] jelölő folyamat lényegét a hypogramma, az

[6] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Medio Kiadó, h. n., 2006. 49.
[7] Ua. 66.
[8] Lukácsy András: Elmés játékok, játékos elmék. Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest, 1985. 71. A *Világirodalmi Lexikon* meghatározása szerint a terminus jelentése: ’megfordítás + betű’. Az „ana-” prefixum jelentései: ’-ra, -re; vissza, újra, ellen’.

anagrammatikus infrastruktúra képezi; a költői üzenet, a szöveg reprezentációs és esztétikai dimenziója, valójában haszontalan fényűzés, olyan összetevő, amely nem járul hozzá a szöveg lényegi működéséhez".[9]

Dolgozatom a továbbiakban azokat a retorikai eljárásokat, értelmezési stratégiákat hozza működésbe, amelyek a vers szó szerinti, grammatikai jelentése „mögött"/"alatt" elhelyezkedő, a nyelv szimbolikus ereje által elrejtett, s épp a nyelv szimbolikus erejére támaszkodó olvasásmódok segítségével felszínre hozható értelmeket nyitja meg. Az *Eszmélet* lírai hangja azt kérdezi: „Hogyan kell élnem?" „Mi a dolgom a világban?" „Ki vagyok én?" „Mivel azonosítom magamat?"

A választ az egy évvel korábban írott versben, az *Ódá*ban találhatjuk meg szinte definíciószerű pontossággal.

„Óh, hát miféle anyag vagyok én,
hogy pillantásod metsz és alakít?
Miféle lélek és miféle fény
s ámulatra méltó tünemény,
hogy bejárhatom a semmiség ködén
termékeny tested lankás tájait?"

A kérdőszerkezetekben ismétlődő „miféle" személytelenítő szócska egymás mellé helyezi az „anyag", a „lélek" és a „fény" szavakat. A „fény" az *Átman,* az isteni én, amely megvilágítja a testben, anyagszerűen létező lelket, a „lélek" az anyagi világba, a májába zuhant, a testet öltött *Átman*. Az *Ódá*ban az én mint a tüneményszerűen létező, az anyagot *(prakriti)* és a szellemet *(purusa)* magá-

[9] Chase, Cynthia: Arcot adni a névnek. De Man figurái. Ford. Vástyán Rita – Z. Kovács Zoltán. Pompeji 1997/2–3. 137.

ban egyesítő, fényként feltűnő és a ködben eltűnő létező jelenítődik meg. Figyeljük a szakasz rímeit! Az „én”-re a köd*én* felel, a f*én*yre a tünem*é*ny, a „fény” és a „tünemény” paronomázikusan (írásbeli paronomázia) egyaránt magában hordja az „én”-t. Egyébként nemcsak a magyar nyelv őrzi az én és a szellemmel áthatott én, a fény eredeti elszakíthatatlanságának ősi tudását, őrzi a német nyelv *(*Ich/ *L*ich*t)* és az angol *(*I/*light)* is.

Az *Óda* énje egyszerre a fény, a szellem által feltűnő és a ködben, az anyagban eltűnő. A védikus hagyomány szerint a megnyilvánulatlan megnyilvánulása, maga a teremtés aktusa. A két zárósor megerősíti ezt a gondolatot, hiszen a *jang,* a teremtő férfi energia a semmiség (a szellem a durva fizikai anyagba zárt lények számára semmi) ködén járja be a másik én (a term*é*ke*n*y anagrammatikusan tartalmazza az „én”-t), a befogadó női *jin* energia termékeny testét. A test, a lélek és a szellem mint a keresztény misztika egységes hármassága mellett ebben a versszakban megfogalmazódik a női és férfi egysége és egyesülése. A szeretkezés „a széthullott egység helyreállításának kísérlete – ahogy Müller Péter írja *Titkos tanítások* című könyvében –: pillanatnyi önfeledtség, s még annál is rövidebb időzés a szeretetben, ahol én te vagyok és te én vagy. Ez az »énfeledtség« másodperce.”[10] Ez az én, a testként elgondolt földi én feledtségének pillanata, belépő az isteni én szakrális terébe.

Az *Eszmélet* olvasását is meghatározza az *Óda* értelmezésekor bevált mind a két interpretációs stratégia. A fény és a köd, a világosság és a sötétség mint a szellem és az anyag kettőse formaszervező elve a kilencvenhat so-

[10] Müller Péter: Titkos tanítások. Jonathan Miller Kiadó, Budapest, 2003. 270.

ros költeménynek. A betű prózai materialitására épülő paronomázikus és anagrammatikus énlétesítő retorikai stratégiák az „én”-nek több mint negyven előfordulását regisztrálják az *Eszmélet*ben, miközben a grammatika csupán négy ént állít elő. A szöveg materialitásában létező, szétszórt, disszeminált „én”-eket az értelmezés retorikai ereje miképpen és milyen szubjektumokká szervezi?

Az énlétesítés elliptikus módját az én-formájú ige névmás nélküli használatában figyelhetjük meg. Paronomázia hozza létre az „én”-t a „homályk*én*t” (2/5) szóban, írásbeli paronomázia a „törv*é*ny” (7/4, 7/7), a „k*é*nyedül” (6/6) és a „f*é*ny” (8/7, 11/8) szavakban, metaleptikus anagramma például a „*né*ztem” (7/5) szóban, megszakított anagramma a „szív*é*be*n*” (10/2), metaleptikusan megszakított anagramma a „sze*n*ved*é*s” (6/1) szóban. Hogy mennyire is én-versről, mégpedig implicit én-versről van szó, mutatja a textuális énlétesítés már említett gyakorisága. Grammatikai, paronomázikus vagy anagrammatikus énlétesítés mindegyik strófában van, a másodikban hét, a hetedikben hat és a tizenkettedikben tíz található.

A tizenkettedik strófában dramatizálódik az énlétesítés, s egyre erősebb, egyre explicitebb énlétesítés stratégiákat alkalmaz a szöveg.

„Vasútnál lakom. Erre sok
vonat jön-megy és el-elnézem,
hogy’ szállnak fényes ablakok
a lengedező szösz-sötétben.
Igy iramlanak örök éjben
kivilágított nappalok
s én állok minden fülke-fényben,
én könyöklök és hallgatok.”

Az első sorban elliptikusan, azaz jelöletlenül jelenik meg az én (a „lakom”-ban), a másodikban megismétli az ellipszist, s egyben metaleptikus anagrammát használ, a harmadik sorban írásbeli anagrammával a „f*é*ny” szóba írja bele az ént, a negyedik és az ötödik sor megszakított anagrammákkal építkezik (söt*é*tbe*n* és *é*jbe*n*), itt megfigyelhető a fény és a sötét játéka: nemcsak a fényben, de mindkettőben jelen van az én, majd a hetedik és a nyolcadik sorban a grammatika szabályainak megfelelően megalkotja az ént. Azonban ki az az én, aki ott áll „minden fülke-fényben”? Ki az az én, akire fény vetül, aki – ahogy Bókay Antal írja – a *self* üres helye,[11] s aki – ahogy Kulcsár Szabó Ernő írja – elvesztve antropomorf azonosságát egy hús-vér alakban meg nem jelenhető, evilágilag tartalmatlan új identitást kínál fel értelmezőjének?[12] Ezt az ént az *Eszmélet* tizedik strófája hozza létre:

---

[11] Bókay Antal a *self* fogalmának bevezetésével túllép a későmodern én-felfogáson, s úgy látja, hogy a vers a személy megsokszorozásával egy olyan pozíciót hoz létre, melyben a lírai alany „már nem a vonatot nézi, hanem önmagát az ablakban, azaz a látást látja. Nincs tehát már tárgya a látásnak, a tárgyiasság, a totális tárgyiasítás folyamatában éppen az én természetéből következően eltűnik a látás aktusából és a látás hatása helyettesíti. Ami marad, az a kontúr (a személyé), a fényfolt és a keret (a vonatablak négyszögletes, keretező formája).” Bókay Antal: Határterület és senki földje. Az én geográfiája az Eszmélet XII. szakaszában. = Tanulmányok József Attiláról. Szerk. Kabdebó Lóránt és mások. Anonymus, Budapest, 2001. 164.

[12] „A vers végén ugyanis olyan textuális, csak »látványként« hozzáférhető én-alakzat formálódik meg, amelyet a figuratív mozgás tükörjátékába kényszerült olvasás (…) nem gondolhat el már antropomorf alakban.” = Kulcsár Szabó Ernő: „Szétterült ütem hálója”. Hang és szöveg poétikája: a későmodern korszakküszöb József Attila költészetében. = Uő: Irodalom és hermeneutika. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2000. 178.

„Az meglett ember, akinek
szívében nincs se anyja, apja,
ki tudja, hogy az életet
halálra ráadásul kapja
s mint talált tárgyat visszaadja
bármikor – ezért őrzi meg,
ki nem istene és nem papja
se magának, sem senkinek."

A keresett én az „az", amit a hindu hagyomány a *„tat"* szóval fejez ki. „*Tat tvam aszi:* az vagy te:" Hamvas Bélát idézem: „*Tat* annyi, mint »az«. (…) Az egyetlen azonosság, amelynek tartalma és mondanivalója van, amely kijelentést és tudást közöl, azt, hogy *»tat«*, vagyis hogy a lélek az isteni lénnyel azonos."[13]

Az *Eszmélet* tízedik strófájában valóban az isteni én fogalmazódik meg? Igen, hiszen a strófában megképzett és szerepeltetett én tudja, hogy az életet a halálra ráadásul kapja, tehát alapvető létformája az életen, a testetöltésen kívül van. Így az én alapállapota a testi, anyagi halál állapota, amelyben időnként megjelenik az élet, azaz a lélek újra- és újra testetölt. Az „az" az életen kívül helyezkedik el, hiszen az élet „ráadás", „talált tárgy", amit kapunk, majd adunk – vissza: adás-kapás: *szamszára:*[14] létforgatag, amelybe a lélek az újjászületések során ismételten belekerül. A halál, azaz a test halála valójában a mindent átha-

[13] Hamvas Béla: Scientia sacra III. kötet. Id. kiad. 79.

[14] „Szamszára: A nevek és formák tapasztalati világa, ahogy az a meg nem világosult elmének és érzékeknek megjelenik: a halál és újraszületés szakadatlan körforgása, melynek az egyéni lélek megszabadulásáig alávetett." India misztikája. Az egység tanítói. Szerkesztette, fordította: Malik Tóth István. Filosz, Budapest, 2002. 289.

tó léttel azonos, természetesen nem meríti ki azt, hiszen: „Az aranykor nem egyéb, mint a lét. Ez a teljes egész, együtt a látható és a láthatatlan. A Föld és az Ég, az Isten és az Ember. Ez a Nagy Közösség. Együtt pedig azért, mert ez így összetartozik, és egyik a másik nélkül csak fél, csak tört.

Az apokalipszis ez a tört. A tört lét, amely csak anyagi, csak földi, csak: élet."[15]

A tört lét, a langy tócsában tropologikusan elterülő boldogan szőke anyagi félállati-félemberi élet az *Eszmélet* tizenegyedik szakaszában ironikus modalitásban jelenik meg a disznó szőrös teste és a rajta tétovázva babráló fény szembeállításában:

„Láttam a boldogságot én,
lágy volt, szőke és másfél mázsa.
Az udvar szigorú gyöpén
imbolygott göndör mosolygása.
Ledőlt a puha, langy tócsába,
hunyorgott, röffent még felém –
ma is látom, mily tétovázva
babrált pihéi közt a fény."

Ebben a versszakban fogalmazódik meg az az én-pozíció, amelyet Hamvas Béla szavát felhasználva *kába én*nek nevezhetünk. A kába én az isteni énjétől való elválasztottságában, a tört létben, az élvezetek közvetlen kielégítésének epikureus igézetében, az anyagivá lefokozott életben tudatlanul, imbolyogva, tétován, disznó módjára boldogan élő én, emberi köd-én, aki isteni énjétől való elválasztottságáról mit sem tud, merthogy isteni énjéről

[15] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Id. kiad. 26–27.

tudomása sincs. Solara az 1992-ben *A bennünk rejlő csillagkapu* alcímet viselő *11:11* című könyve alapján ezeket az embereket alvóknak nevezhetjük,[16] akik boldog belenyugvással fogadják el, hogy a polaritások, a megosztottság világában élnek. Ennek az életformának az imperatívusza olvasható József Atilla *Ars poetica* című versében: „Ehess, ihass, ölelhess, alhass".

Az *Eszmélet* énlétesítő stratégiái a kába én ellenpontjaként létrehozzák az *éber én*t. Az éber én a fénybeöltözött, az anyagi-testi és szellemi-lelki mivoltával tökéletes egységben élő én, amely például az *Eszmélet* második szakaszában a Nap és a Hold elválaszthatatlanságában („nappal hold kél bennem") jut kifejezésre, megjegyzem a „nappal" itt társhatározói mondattani szerepben áll. Ez az énnek a Hamvas Béla-i éber állapota, amit Solara – említett könyvében – felébredetteknek nevez, Solara azokat az embereket hívja felébredetteknek, „akik visszaemlékeznek" (isteni) „eredetükre",[17] akik József Atilla világában az *Ars poetica*-ban megfogalmazott „a mindenséggel mérd magad" imperatívuszát követik.

*A Dunánál*ban ez az emlékező, éber énpozíció a következőképpen jut kifejezésre:

„Én úgy vagyok, hogy már *száz ezer éve*
nézem, amit meglátok hirtelen.
Egy pillanat s kész az idő egésze,
mit száz ezer ős szemlélget velem.

[16] Vö. Solara: 11.11. A bennünk rejlő csillagkapu. Édesvíz Kiadó, Budapest, 2005. 26–27.
[17] Ua. 26.

Látom, mit ők nem láttak, mert kapáltak,
öltek, öleltek, tették, ami kell.
S ők látják azt, *az anyagba leszálltak*,
mit én nem látok, ha vallani kell.

Tudunk egymásról, mint öröm és bánat.
Enyém a mult és övék a jelen.
Verset irunk – ők fogják ceruzámat
s én érzem őket és *emlékezem*."

A harmadik én-pozíció az *Eszmélet*nek és a József Atilla-életműnek is meghatározó beszéd- és élethelyzete, *ébredező-szenvedő én*nek nevezhetjük. Solara a következőt írja ezekről az emberekről: „mostanra több millióan vannak közülünk olyanok, akik az eszmélés határán állnak."[18] Az ébredező-szenvedő én isteni énjétől való elválasztottságban, a tört létben, az anyagivá lefokozott életben, a polaritások világában élő én, aki szenved az elválasztottság tudatától és állapotától. Az ébredező-szenvedő én az *Eszmélet* hetedik szakaszában égretekintőként jelenik meg:

„Én fölnéztem az est alól
az egek fogaskerekére –
csilló véletlen szálaiból
törvényt szőtt a mult szövőszéke
és megint fölnéztem az égre
álmaim gőzei alól".

A szenvedés pedig a hatodik versszakban mint a hetedik tükörversszakában fogalmazódik meg:

[18] Ua. 27.

„Ím itt a szenvedés belül,
ám ott kívül a magyarázat.
Sebed a világ, ég, hevül
S te lelkedet érzed, a lázat."

József Atilla spirituális narratívája a szenvedésé: a káprázatszerűen létező anyagi világot sebként, fájdalomként megélő, isteni énjét lázasan kereső, azzal egyesülni nem tudó földi én szenvedéstörténete.[19] A mindenséggel méri magát, azonban a mindenség és egység mércéjének nem képes megfelelni. Felépíti, megrajzolja az apokalipszisből, az ítélet alatt állásból kivezető, az aranykorba, a *szatjajuga* korszakába, az ötödik dimenzióba mutató egység és egységesülés narratíváját, de ennek az egységesülő és egységbe szervező történetnek nem képes szereplőjévé válni, ez az ő narratívája: az aktuálisan beteljesíthetetlen *isten*i iránt vágyódó lélekember fájdalmasan szép, fenséges szenvedéstörténete.

[19] Miklós Péter: Tükörterem. Esszék, kritikák. Bálint Sándor Szellemi Örökségéért Alapítvány, Szeged, 2019. 27–39.

BABITS

„MIÉRT A MULTAK?”

Az archaikus hagyomány leplei az Esti kérdés*ben*

„(…) hogy fecseg a felszín, hallgat a mély.”
József Atilla

„Minél jobban ritkulnak a szavak, annál jobban sűrűsödik az igazság; s a végső lényeg a hallgatás táján van, csak abba fér bele.”
Ottlik Géza

„A hallás az időé, de hallani azt is, ami túl van az időn. Amit az ember lát, az csupán burok, (…) a dolgok héja; ami hangzik, az láthatatlan.”
Hamvas Béla

Ahogy az est, e lágyan takaró fekete, sima bársonytakaró, a féltett földet lassan eltakarja, úgy terítik be a nyelv, az *Esti kérdés* verbális leplei az archaikus hagyomány egyes rétegeit. A költői nyelv egyszerre leplez el és leplez le. A nyelv óhatatlanul eltakarja, elfedi az élő anyagot és a láthatatlan metafizikai dimenziókat egyaránt, s éppúgy – a nyelv retorikai működése következtében – leleplez és felfed, fellebbenti *mája* káprázatos fátylait, látni engedi a láthatatlant. Látni engedi a már nem láthatót, az elmúltat, a csupa szépséget és gyönyört, ahogy az *Esti kérdés* is felidézi az archaikus hagyomány egyik legfontosabb alkotóelemét, melyet mára a mitológia és tudatalatti őriz csupán: az aranykort. „[C]supa szépség közt és gyönyörben járván” – olvashatjuk Babits versének kérdezőhelyzetében. „[A]z aranykor a béke, a szépség és a termékenység ideje, a földön megva-

lósult tényleges realitás. Amikor a szellemi és isteni erők az emberi sorsba, a közösség életébe, a természetbe és az anyagba szabadon és bőséggel áramlottak, mindazt, ami a földön élt, átvilágították, megszentelték és teljessé tették. A látható világ természetes módon kiegészült a láthatatlannal”[1] – írja Hamvas Béla a *Scientia sacra* I. kötetében. A látható és a láthatatlan folyamatos, egymást váltó játéka figyelhető meg az *Esti kérdés* el- és leleplező mozgásában.

A vers felütésében ugyan azt olvashatjuk, hogy az est mint az idő és a kozmikus mozgás metaforája takarja el a földet, de a valódi mozgató, a végső elrendező az óriási dajka:

„e lágyan takaró
fekete, sima bársonytakaró,
melyet terít egy óriási dajka”.

Az óriási dajka, a hatalmas beszélő, aki a holt anyagba az éltető szót, az igét, a *theosz logosz*t leheli, aki a nappal és az éj, a világosság és a sötétség örök játékát irányítja, kétszeresen is beszélő név, hiszen egyrészt dajkaként táplál, életerőt ad, életben tart, másrészt a retorika leleplező működésében megmutatkozik a dajkában a dajka ajka (a szóba rejtett szó paronomázikus ereje mutatja meg), a hatalmas megszólaló beszélő szerve. Itt rajzolódik meg és lepleződik le a vers metafizikai háttere, itt mutatkozik meg a láthatatlan, az isteni szó; a szellemi dimenzió itt nyilatkozik meg háromdimenziós jelenünk tér-idő-mátrixában. S itt hangzik fel ismét az archaikus hagyomány szólama:

„A hagyományban levő tudás őskori kinyilatkoztatás. Ez az őskori kinyilatkoztatás végtelenül világos és egy-

[1] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Medio Kiadó, h. n., 2006. 23.

szerű: az ember eredete isteni, és az emberi sors egyetlen feladata, hogy Istenhez való hasonlóságát megőrizze. (…) A hagyomány pedig: az emberi és az isteni világ között levő kapcsolat állandóságát tartja fenn.”[2] Az archaikus hagyomány fenntartója és őrzője jelenkorunkban, az apokalipszis korában többek között a művészet, s elsődlegesen a költészet. A költészet, amely elleplezi és leleplezi az archaikus hagyományt. Az egyes korok, korszakok, műfajok, költői életművek, pályaszakaszok, versszövetek, retorikai eszközök és fogások folyamatosan, bár sokszor csak szakaszosan, töredékesen, esetleg pontszerűen megmutatkozóan a szellem és az anyag, a megnyilvánult és a megnyilvánulatlan kettősségéről számolnak be, vagy épp e kettősség látszat-létéről, tünékenységéről beszélnek az egység bonthatatlanságát mutatva fel, hiszen – ahogy az *Esti kérdés*ben olvashatjuk:

„s a hímes lepke kényes, dupla szárnyán
nem veszti a szivárványos zománcot”.

A lepke, mely retorikai megjelenésében (a lep gyökben) és reptében, működésében is rejti a lepleket, dupla szárnya a kettősségekre, az ellentétek, a polaritások világára utal, hasonlóképpen a zománc is beborít, elfed, eltakar, s ebben a kettős, dupla, s egyre sokszorozódóan rétegződő viszonyrendszerben a hímes lepke nem veszti szárnyáról, így rendíthetetlenül őrzi a szivárvány minőségét. A szivárvány az összes szín, a földi és az égi világ egységének: az ember és az isten örök szövetségének a jelképe.

„Ha a szivárvány megjelenik a felhőkön, látni fogom, és megemlékezem az örök szövetségről, amely fennáll Isten

[2] Ua. 118–119.

és minden élőlény meg minden test között a földön” – olvashatjuk a *Teremtés könyvé*ben (9:16).

A lepke, mely reptében föld és ég között lebeg, amint földet ér, takarja, mégpedig dupla szárnyával kettősen takarja az égi, láthatatlan valóság alatt elhelyezkedő anyagi világot, szárnyai zománca újabb réteget von a két világ közé, s maga a lepke is hímes. Itt ne engedjünk a retorika elleplező játékának, ne olvassuk a hímes lepkét a helyettesítés eminens retorikai eszközeként, ne engedjünk a szinekdoché nyelvi, eltérítő erejének, azaz a „hímes lepke” szerkezet maradjon szó szerinti, azaz ne elleplező legyen (miszerint nem a lepke hímes, hanem a szárny: ugye milyen ügyetlen parafrázis!), hanem leleplező: a lepke *maga* hímes, hímzett, festett, mintázattal, takaró felülettel ellátott. Visszatérünk az elvileg végtelenül szubverzív forgató, felforgató és így vissza is forgató dekonstruktív retorikához: a hímes lepke maga a lepel és egyben a lepel metaforája.

Az archaikus hagyománynak megfelelően mutatkozik meg Babits versének orphikus, rendteremtő költői nyelvében az, amit a szemünk nem láthat: az égi és a földi világ közti rétegek, burkok, leplek, takarók sokasága. Az *Esti kérdés* az első tizenkét sorban az egymást is takaró leplek leleplezését, megmutatását végzi el úgy, hogy minden tökéletesen rendben van. E tizenkét sor hangvétele békés, nyugodt, szeretetteli. A föld, melyet beterít a bársonytakaró: féltett, maga a mozdulat óvatos, hisz a lágy lepel alatt minden fűszál egyenesen áll, a virág szirma sem kap ráncot:

„E bársonytakaró,
(…)
a féltett földet lassan eltakarja
s oly óvatossan, hogy minden füszál

lágy leple alatt egyenessen áll
és nem kap a virágok szirma ráncot”.

A természet ember által érintetlen világában minden tökéletesen rendben van, a takaró bársonyos, s e lepelnek árnyán úgy pihennek a lepkék, a virágok, s minden fűszál, hogy nem is érzik e lepelt tehernek.

A vers második részét kezdő „olyankor” az első résszel ellentételezően megnyitja a jelenkor emberének apokaliptikus világát, s felidézi a modernségben sokat emlegetett természet/kultúra oppozícióját. A kulturális helyszínek, terek és emberi helyzetek jellemzőit vegyük sorra az alábbiakban.

A szoba bús, a kávéházi ember bámész, a domb oldalán kutyáját sétáltató fáradtan jár, a kocsis álmos és bóbiskol, a hajó padlata ingó, rajta szédül az ember, a városban idegenül bolyong, a víztükör homályos, matt, s az utcalángok vonala kettős. A kettősségek, a polaritások között élő ember világa idegen, bizonytalan, homályos, apokaliptikus.

A vers apokaliptikus hangvétele a messze múlt felidézésével erősödik fel:

„merengj a messze multba visszaríván,
melynek emléke édesen gyötör,
(…)
melynek emléke teher is, de kincs is”.

A vers apokaliptikussága az elveszített paradicsom, a ma már csak mitologikusan és a tudatalattiban élő aranykor iránti nosztalgiában mutatkozik meg:

„ott emlékektől terhes fejedet
a márványföldnek elcsüggesztheted:
csupa szépség közt és gyönyörben járván”.

Az elveszített, egyben vágyott múlt a teher és a kincs édes gyötrelmének kettősségében jelenik meg. A vers alapkérdése az, amit valóban kérdez is a vers: „Miért a multak?” A „multak” szokatlanul többes számban szerepel. Mi indokolja a többes szám idegen, így retorikai használatát? A kettősség, ami a versben megjelenő emberi világban, a múlthoz való ambivalens viszonyban jól megfigyelhető volt, ez a kettősség retorikailag is szervezi a vers szövetét.

Babits versének retorikai felépítését a hiány és a többlet kettős alkalmazása jellemzi. Miközben a cím egyetlen kérdést jelent be, a sorok végén tíz kérdőjelet találunk, és mondatkezdetet jelölő nagybetű csupán az első sor elején található. Mondattanilag/szintaktikailag – ha a kezdetet számítjuk – egyetlen (kérdő?)mondattal van dolgunk (így a cím elvárásait teljesíti a vers), ha szemantikailag és ha a kérdőjelekre bízzuk magunkat, egy másfajta helyesírási szabályt követve, akkor a vers címe elliptikus, hiányos, másfelől a vers teste jókora többletet termel.

Még nagyobb retorikai bizonytalanságot hoz létre az előzőekhez hasonlóan a hiány és a többlet retorikai erejével a tíz kérdés egyike, a „miért a multak?”. Nyilvánvaló a mondattani hiány: nincs állítmány. A hiányzó állítmányt az olvasónak, az értelmezésnek, tehát retorikai műveletnek kell előállítania, mintegy pótolnia. A „miért a multak?” egyben retorikai többletet is termel, hiszen a múltat többes számba teszi, ami köznapi valóságfelfogásunkkal és időszemléletünkkel nem egyezik. Egyetlen idővel, s egyetlen múlttal szoktuk elgondolni háromdimenziós világunkat. Emlékekből, lámpákból és holdakból szokásos többet számolni, de múltból(?):

„miért az emlékek, miért a multak?
miért a lámpák és miért a holdak?”

Az indokolatlannak tűnő „multak” többes szám magyarázatához, retorikai feloldásához a vershelyzetet kell rögzítenünk. Az első tizenkét sor – mint erről már esett szó – az est takarójának elterülését mondja el, a következő tizenhat sorból álló egység (melyet az „olyankor” időhatározó vezet be, amivel visszautal a verskezdet esti idejére) szervezője a tér: „bárhol járj a nagyvilágban”, s most következik az „időutazás”.

„(…) merengj a messze multba visszaríván”.

Az „ott” térbeli jelölővel a vers időbeli helyzetet idéz meg, elmúlt korod és emlékek jelennek meg. S ahogy felidéződik a múlt, pontosabban felidéződnek a „multak” és az „elmúlt korod”, úgy indul meg a kérdések áradata. A kérdőszavak tartalmilag tulajdonképpen megegyeznek: miért, minek, mire való? A kérdések lételméletiek: mi az élet, mi a létezés értelme. Miért születik a szépség, ha elmúlik?

„(…) miért nő a fü, hogyha majd leszárad?
miért szárad le, hogyha újra nő?”

A „miért a multak” a vers központi, mintegy összefoglaló kérdése, a vers szerkezetében is középponti helyet foglal el.

A messze múlt, az elmúlt kor vajon miféle kor, s miféle emlékezet vezet ebbe a múltba? Az elmúlt kor egy „miként”-tel jelölt hasonlító szerkezetben összekapcsolódik a bűvös lámpával:

„elmúlt korodba, mely miként a bűvös
lámpának képe van is már, de nincs is”.

„A bűvös lámpa a *laterna magica,* állítólag Kircher Atanáz jezsuita atya által feltalált készülék (*ars magna lucis et umbrae,* 1646), mely üveglemezekre festett képeknek nagyított vetítésére szolgál.” *(Pallas Lexikon)* A bűvös lámpának – az *Esti kérdés* szövete szerint – képe is van, meg nincs is. A multnak hasonlóképpen képe is van, de nincs is. Miféle kép az, amely van is, de nincs is? A bűvös lámpa a maga bűbájoló, varázsló, mágikus erejével képes a láthatatlant láthatóvá tenni. A *Pallas Lexikon* tanúsága szerint: „A vetített kép fényereje nem elég nagy, hogy nappali világosságnál látható legyen, ezért e mutatványoknak sötét szobában kell történniök.” A nappali fény, a háromdimenziós, az anyagi világot megvilágító fény vakít,[3] a geometriai optika tárgya, a fizikai fény nem engedi látni a láthatatlant, a láthatatlan dimenziók csak a sötétségben tárulnak fel:

„Midőn az est, e lágyan takaró
fekete, sima bársonytakaró,
(…)
a féltett földet lassan eltakarja
s oly óvatossan, hogy (…)
a hímes lepke kényes, dupla szárnyán
nem veszti a szivárványos zománcot”.

Az óriási dajka az est, a sötétség leplének a földre borításával ugyanazt a varázslatot végzi el, amit a bűvös lámpa: a láthatatlant láthatóvá teszi: a sötétségben a hímes lepke nem veszti színeit, megtartja szivárványos zománcát. A bűvös lámpa is ugyanígy: a nem látható múltat, melynek

[3] Vörösmarty Mihály *A merengőhöz* című versében a napfény szintén vakítóan jelenik meg: „A látni vágyó napba nem tekint”, egy keleti mondás szerint pedig „A látás legnagyobb akadálya a szem.”

képe nincs, láthatóvá teszi: a láthatatlan múltnak „képe is van már”. A sötétség – ahogy a költői nyelv is – elleplez, eltakar, s egyben leleplez, felmutat. Az *Esti kérdés* a hallgatás poétikáját követi. Egy mondatszerkezetbe sűrít tíz kérdést, s mindegyiket válaszolatlanul hagyja a szó szerintiség, a kimondottság szintjén. A válaszokról hallgat, s ezáltal enged teret a válaszoknak.

„[H]ogy fecseg a felszin, hallgat a mély” – ez a József Atilla-i hallgatás. „Minél jobban ritkulnak a szavak, annál jobban sűrűsödik az igazság; s a végső lényeg a hallgatás táján van, csak abba fér bele”[4] – ez az Ottlik Géza-i hallgatás. Az archaikus hagyomány a 20. századi költészetben a hallgatás szövetében válik hallhatóvá. Aki hallgat, az hall, az meghallja az igazság, a hagyomány hangját. Aki hallja a hagyomány hangját, az – ahogy Hamvas Béla írja *Eksztázis* című esszéjében – „az emberfölötti körrel tudatosan hangoltságba kerül. (…) Hangoltságnak kell mondani azért, mert a hangban van meg az emberfölötti hatalom, amely a természetre teremtő hatást gyakorol. Ezért volt a zenének minden hagyományban olyan nagy jelentősége. Ezért Kínától Júdeán keresztül Mexikóig azt, aki a kinyilatkoztatás részese, inkább hallónak, mint látónak tartották. (…) A látás a tér érzékelője, és csak a tér határáig terjed. A hallás az időé, de hallani azt is, ami túl van az időn. Amit az ember lát, az csupán burok, mint a *Kabbala* mondja, a dolgok héja; ami hangzik, az láthatatlan.”[5]

Az óriási dajka ajkából, a hatalmas beszélőből jótékony, bársonyosan láttató sötétség borul a földre, az emberi és természeti világra. A sötétség a fátylakat, a burkokat, a lepleket átláthatóvá téve szólaltatja meg a láthatatlan va-

[4] Ottlik Géza: i. m. 174.

[5] Hamvas Béla: Eksztázis. Medio Kiadó, h. n., 1996. 6.

lóságot a *theosz logosz,* az isteni szó, a hallgatás metafizikai mélyében. S így szólaltatja meg a bűvös lámpa a maga mágikus erejével az elmúlt korokat, így szólaltatja meg a hallgatás szövetébe ágyazva az *Esti kérdés* a „multakat”, az elmúlt korokat, az előző életeinket, így szövődik Babits versébe kimondatlanul a lélekvándolás mint az archaikus hagyomány elidegeníthetetlen része.[6] Az előző életekre való emlékezés az, mely édesen gyötör, mely teher és kincs is, hisz életeink karmikus mintázata járja át, melyben hiba, vétek és bűn a rossz karma terhét, együttérző szeretet és jócselekedet a jó karma kincsét hozza létre.

De mivégre?

„(…) miért a végét nem lelő idő?”
„(…) miért nő a fü, hogyha majd leszárad?
miért szárad le, hogyha újra nő?”

A végét nem lelő idő az archaikus hagyományban nem az idő végtelenségét jelenti, hiszen a végtelen a metafizikai dimenzióban nem értelmezhető, mivel „ott” nincs idő (mint ahogy „ott” tér sincs), hanem a körszerűséget, a ciklikusságot, az örök visszatérést. Ez a körkörösség a száradó és újra növő fű példájában nemcsak jelentésében, hanem retorikailag is megmutatkozik. A száradás az élet-

[6] Mindezekkel együtt korántsem gondolom, hogy a „multak” többes száma elegendő lenne ahhoz, hogy ezt az értelmezési irányt határozottnak mondjuk. Ez az eset sokkal inkább a hagyomány rendkívül finom, szinte észrevehetetlen szövödésének példája, amely azt mutathatja, hogy az archaikus hagyomány szellemi ereje még azokon a szövegeken is képes „átderengeni”, melyeket a mű felszíni struktúrája vagy a szerző életrajzi adatai alapján az archaikus hagyománytól (reinkarnáció, az ember isteni eredete, aranykor) távolinak tartanánk.

erő elvesztése, a pusztulás magában rejti, elleplezi az áradást, egyben le is leplezi, így megmutatja a nyelvben rejlő áradást, az életerő áradását-áramlását, a születést, a növekedést, a létkerék, a létforgatag, a *szamszára* leállíthatatlan karmikus mozgását.

„Miért a multak?” – a kérdésre nem érkezik nyelvi válasz. A kérdés után, ahogy a vers után is hallgatás van. A hallgatásban, a metafizikai csendben hallgatónak kell meghallania a választ, az óriási dajka ajkán megszülető *theosz logosz*t, az isteni, a szellemi választ, az archaikus hagyomány lélek-üzenetét.

„A lét titka nem a lélek, a lélek az egyetlen valóság és az egyetlen létező. A titok a nem-lélek, az, hogy van valami a lelken kívül, a nem-valóság, a nem-létező, a varázslat. Ez a titok az őstermészet; s ezt az őstermészetet fátyol takarja, mint minden titkot, rejtélyes burok veszi körül, eltéphetetlen, fölemelhetetlen fátyol és megoldhatatlan titok. Válasz arra, hogy miért van a valóságon kívül valami, miért van a létező lelken kívül valami, nincs. Káprázat, varázslat – s ezt a káprázatot tündöklő fátyol takarja.”[7]

„Midőn az est, e lágyan takaró
fekete, sima bársonytakaró,
melyet terít egy óriási dajka,
a féltett földet lassan eltakarja”.

[7] Hamvas Béla: Scientia sacra I. kötet. Id. kiad. 132.

TARTALOMJEGYZÉK

PILINSZKY – „Valamikor a paradicsom állt itt”
Az aranykor eljövetelének rejtett, anagrammatikus próféciája 5

KOSZTOLÁNYI – Beszéd- és tudáspozíciók köztessége
a *Hajnali részegség*ben 19

WEÖRES – Dél géniuszának égisze alatt
Weöres Sándor őrhelye 34

RADNÓTI keresztje 42

ATILLA – A lélektől elszakított én retorikus narratívája
József Atilla spiritualitása 60

BABITS – „Miért a multak?”
Az archaikus hagyomány leplei az Esti kérdésben 75

ISBN 978-615-80781-9-1

Kiadta a Bálint Sándor Szellemi Örökségéért Alapítvány
6724 Szeged, Bálint Sándor u. 18/B. I/2.

Felelős kiadó: Dr. Miklós Péter
Megjelent 2020-ban, Szegeden
Tipográfia és tördelés: Kocsi Lajos
Nyomás és kötés: s-Paw Nyomda Bt.
6794 Üllés, Bem József u. 7.
Felelős vezető: Szabó Erik

A mámor, így a költészet mámora minden emberrel
és a világ egészével egyesít.
Érintkezésbe jutni az örök renddel.
Aki az élet zűrzavarából kilép és a világ valóságából
valamit megtud és azt kimondja, az istenek tolmácsa.
A mámor felfokozott, az ájultság lefokozott éberség.
Az éber, eszméletükre lett magyar költők világa
az aranykor tájait mutatja meg.
Emlékeztetnek bennünket ideáinkra, eredetünkre,
valódi küldetésünkre, arany öntudatunkra.
Az aranykor a béke, a szépség és a termékenység ideje,
a földön megvalósult tényleges realitás.
Amikor a szellemi és isteni erők az emberi sorsba,
a közösség életébe, a természetbe és az anyagba szabadon
és bőséggel áramlottak, mindazt, ami a földön élt,
átvilágították, megszentelték és teljessé tették.
A magyar fény költői az aranykor emlékeztetői
és előhírnökei: a szeretet tanítói, mig megvilágosúl
gyönyörű képességünk, a rend.
A Fény Keresztje.

(Hamvas Béla nyomán)