

ahogyan azon a tényen sem, hogy — akár kapaszkodtunk, akár nem — egyszer le kell szállnunk a villamosról.

Az Ószövetség első szava az, hogy „Kezdetben”. És ettől kezdve minden tiszta. De ez a szó magában foglal egy teremtés előtti (teremtő) mozzanatot, nevezetesen az idő megjelenését. Mert az idő csak akkor lehetséges, ha volt „kezdet”. Mózes első könyve szerint Isten megteremtette az eget és a földet. És ugyanabban a mondatban Mózes — az ember? — megteremtette az időt. Számomra az idő érzékelése egyívású a hittel.

De mi volt a kezdet előtt?

Az időre és a térre szükségünk van. Könnyedén dobálózunk olyan szavakkal, mind a tudomány, mind a vallás oldaláról, mint a végtelen és az örökkévalóság, de ez nem lehet több pusztá — nagyzolástól sem mentes — hóbortnál. A végtelenhez képest ugyanis nem létezik nagyság, az örökkévalósághoz képest pedig nem létezik idő. Ha pedig így van, minden emberi mérték használhatatlanná válik. Az életünk válik használhatatlanná. Benne pedig a kapaszkodónk, a villamosunk és a városunk is. Szükségünk van tehát a mágikus szóra, hogy „Kezdetben...” És ezt követően szükségünk van — konkrétan — az égre és a földre. A nappalra és az éjszakára.

Reményem szerint ez a kétely és ez a bizonyosság, és ez a kétely a bizonyosságban hatja át mindazt, amit írok. Mert a kapaszkodó valóságos. A villamos is valóságos. A város is. Minden egyéb „csak” döntés kérdése.

Ahogyan André Gide fogalmazta: „Ne képzeld, Nathanael (a név ez esetben tetszés szerint behelyettesíthető — B. T.), hogy Istent máshol is megtalálhatod, mint mindenütt.”

Versek feledése és emlékezete

BÁTHORI CSABA

Vallomás

Költő, esszéista,
műfordító

Versek eredetét megtudni olyan, mintha az igazságok igazságának közelében járnánk, bepillantanánk egy tárnába, amely csak titkot rejteget, titkot titokra halmozva, de úgy, hogy ezek a titkok egyszerre tudatunk fényébe kerülhetnek, árulkodhatnak és hízeleghetnek kíváncsiságunknak. Pedig a vers csak párhuzamos története annak az ártatlan állapotnak, amelyben az ember megpróbál egyszerűen lenni, látni, láttatni, látszani és rögzíteni, még ha nincs is más szerve, csak a törzse, nincsen karja, lába, ujjja, csak szeme, csupa szem ő abban a pillanatban, eszméleti hullám és lélegzés, me-

rítés magasabbnak vélt szférákból, az önimádat viszontagságos barlangja, önbüntetés és hízelgés egyaránt: kín és gyönyörűség. A vers az öntudatnak az a helye, ahol az ember szenved, de közben szépséget hoz létre; ahol öröklött tudását egy mámoros pillanat erejéig elhajlítja a szépség kedvéért; ahol mozgósítja tárgyi ismereteit, miközben eltér a tárgyyszerű tudás megszerzett elemeitől; ahol a nyelvtan pántjaival összedrótazza tudását és öntudatlan tartalmait.

Ha utólag rápillantok verseimre, először az ötlük szemembe, hogy — noha katolikus környezet övezett ifjúkoromban — igen kevés konkrét biblikus motívum szüremkedett be szövegeimbe. Nemes Nagy Ágnes, szemérmes objektív mesterem nem fázott attól, hogy néha megnevezze újszövetségi mintáit, ha igazságát csalhatatlan erővel akarta kimondani. Lázár alakja név szerint is feltűnik az egyik versben, ott, ahol a feltámadás munkájáról esik szó („*Mert feltámadni éppolyan nehéz*”). De mindjárt látjuk is: itt a Lázár-történet egy teológiai fogalom terelőútján vezet a csúcspontig, és a bibliai „nyersanyag” csak gerjeszti, előkészíti, szilárdítja a „mondandót”.

Ahogy verseimet utóbb lapozom, feltűnik, hogy nevesített bibliai adatok helyett teológiai fogalmak, általános hangulati elemmé szélesített szüredék-alakzatok tolulnak a szövegek előterébe. Miközben a versek — a magyar költészet főáramától eltérő hangütéssel — elvont képzetek szirtjeire igyekeznek felkapaszkodni, sokszor felvillan egy-egy száraz fogalom: pokol, bűn, megbánás, isten (vagy: Isten), vezeklés, megbocsátás, és ezekkel rokon üdvtörténeti köntösbe öltöztetett szó. Ha csupán *Jel a semmiről* című, 2009-ben megjelent verseskönyvemet ütöm fel s átbotában lapozgatom, számtalan említendő pontot találok. (Mondhatom: talán túl jól érzem minden *üdvözülés* és *bukás* kínját; ezek már magukban is teológiai fogalmak, és laikus olvasó üres cafrangnak vélhetné őket.) Már a *Földi holmi* jelzős szerkezet (az első ciklus címe) vallásos mellékízt takar, kettős szempontból is: a *földi* jelző az *égivel* zökken párhuzamba, noha a másik csak kimondatlanul van jelen (de jelen van); másrészt azonban a *földi* jelző rejtett szinten — „*Földiekkel játszó égi tünemény*” — utal a transzcendencia evilági tükröződéseire, tehát ismét a teológiai elrugaszkodás édességét kínálja olvasás közben. Az első két vers, a *Gyorsulás* és a *Vörösben* szintén nem él meg a katolikus szókinccs egyik-másik eleme nélkül (a halál-tematika, úgy sejtem, eleve a vallásos-filozofikus szemlélet vízjele a költeményekben): ahogy az elsőben egyre szűkebbnek (másvilágra áhítózonak) rémlenek a tárgyak („*túl szellős minden holmi*”), máris feltolul a „*csoda*” szócska, amely megint a biblikus előélet öntudatlan jelzése itt („*és csoda és kevesebb, mint volt*”). A másodikban a hajnal pirosa idézi meg az elvont képzetet, s ad a szövegnek sötét fényt („*Mintha beljebb égne a város, / olyan vörös a reggel. // Mintha a pokollal volna határos, / siet felém ezer mogorva ember.*”). Sorolom a katolikus mitológia alapszókinccsét, a szöveg tűhegynyi vallásos lerakatait — a kis szóáradat mintegy át-átpillant a teológia régebbiről ismert fensíkjaira. Az egyik ember arca olyan, „*mintha véletlen nem*

volna halott”; a „báránnyfelhő” ugyancsak öntudatlan áldozati utalás lehet (ki tudná, milyen mélyről fakad a katolikus lélek indíttatása). A földi vonatkozás és a halálfélelem megint az égi tükröt idézi: „Maga alá gyűr ma csütörtök, / hogy ne essek idő előtt a földre.” A kötet állandó fordulata a negyedik strófa második sorában tűnik fel: „a napvilág ma más világ felé tol”. Tagadhatatlan, hogy ez a „más világ” jelzős szerkezet csak olyan vallomásban találhat helyet, amely egy életen át — akár nyers tagadás formájában — táplálkozik a gyermekkori bibliai tartalmak, prédikációk, homíliák, istenes megközelítések, életfordulatoknak adott transzcendens jelentések forrásaiból. Ebben a katolikus (vagy hitetlenül hívó) lírában csupán az történik meg szüntelenül, amit Shakespeare a IV. Henrikben Hotspur szájába ad: „Igen, mindaddig, amíg élsz, mondd az igazat, és azzal megszegyened az ördögöt (O, while you live, tell truth and shame the devil).” És a vers zárlatában megint a legmélyebbről induló igyekezet talál ismert kifejezést: „A fényt, a gyászt mindig azért szerettem, / hogy végleg megváltson a fájdalomtól.”

A versek — lapozgatok saját kötetemben — csöndes vonakodással, szelíd tagadással, a hiány panaszos emlegetésével, a botlások s egyéb negatív tapasztalatok sorolásával mégiscsak elmélyítik az isteni igényt, és mindig megidéznek azt az értékrendet, amely csak a bizalom (a „hit”) összeszedett mozdulatával szerezhető meg. Az „istszerezés” azonban csak fedőnév itt a világban és „más világ”-ban való megkapaszkodáshoz: szakadatlan ismétlése annak az óhajnak, amely a földi világban is keresi a dolgok mögötti (fölötti?) dolgokat. A versek két döntő jegyére mutatnak rá itt: 1. arra, hogy emberi létünk csak a hit aktusaiban teremthető meg, csak a hitben vagyunk képesek beérni önmagunkat, csak a kísértés legyőzésében válhatunk emberivé (hogy Jézust a kísértés legyőzése tette-e emberré, örök kérdés); 2. arra, hogy a szövegek többnyire elengedhetetlenül fontos tárgyak, eszmék és belátások fontosságát sugallják. Hitnek nevezek itt mindent, aminek jelenléte nélkül nem léphetünk át sértetlenül egyik nappól a másik napba. Paul Tillich mondta: „A hit: megragadottság attól, amihez feltétlenül közünk van”. Verseimnek „semmi”-hangsúlyozása helyettesíthető a „minden”-nel, és éppen azt jelzi, hogy ragaszkodnunk kell a világ minden „valódi tárgyá”-hoz (hogy Rilke kifejezését idézzem), amely életünk egyes szakaszait egybekapcsolja, hitelesíti, és már az emlegetés meztelen tényével egzisztenciális emelkedésünk bizonyítéka. A *Jel a semmiről* kötet *Hiányok* című verse ezt sugallja a paradox, szintetikus zárlattal: „Minden lehetnék, majdnem minden, / ha hinnem adódnék, semmit ne hinnem. // Eltűnök a forró hitelenekben. / Isten tudja, van-e másmire mennem.”

Emlékszem, milyen megrendülést váltott ki bennem az a szellem-történeti megállapítás, hogy ha a pogány misztériumok beavatottjait feltámaszthatnánk, mindannyian megerősítenének abban: üdvözítőnk, Jézus alakjának láttán — születésének első pillanatától utolsó leheletéig — a keresztény ember a két pogány hős, Héraklész és Dionüszosz visszatértere gondolhatja. A Héraklész-vallás eseményei meghökkentő

párhuzamokkal szédítették az érdeklődőt: őt is már a bölcsőjében üldözték, és ő is ezekkel a szavakkal lehelte ki lelkét: „Beteljesedett”. Mint ahogy Héra Zeusztól szerez tudomást arról, hogy a törzséből született csecsemőből Király válik, mire üldözni kezdi, úgy hallja meg Heródes a napkeleti bölcsektől, hogy Király született, mire ő is üldözni kezdi a csecsemőt. Mint ahogy Héraklész magányba vonul nyilvános működése előtt, úgy Jézus is. Mint ahogy Héraklész is egy magas hegyre csalja a Kísértő, úgy mutatja meg a Sátán is Jézusnak egy magas hegyen a világ összes birodalmát. Mint ahogy Héraklész Atyja utasításait követi, úgy Jézus is. Mint ahogy Héraklésznek is az Orákulum jósolja meg küldetését, úgy szerez Jézus is tudomást hivatásáról a Próféta szájából. Héraklész is elhagyja anyját és apját, mint Jézus. Vízen vándorol ő is, mint Jézus. Ő is az égbe száll, ő is az egész emberiség megmentője és jótévője, mint Jézus. Héraklész legnagyobb tette az volt, hogy legyőzte a halált — Jézus legfőbb tette is ez. Már a Krisztus előtti 5. században tudják a cinikus és sztoikus filozófusok, hogy Héraklész — isten fiaként — könyörög és közvetít az Atyánál az emberiség üdvéért. Nem győztem hüledezni, amikor Seneca drámáiban azt láttam: Héraklész az *egész emberiség* legnagyobb jótévője, Üdvözítő és valóságos Isten-Fiú. Még a föld alatt senyvedőknek is üdvöt és megváltást hoz. Tudjuk, hogy a színoptikus evangéliumokban a kereszt alól hiányzik a kedvenc tanítvány és Mária alakja, viszont a János-evangéliumban a Megváltó édesanyja és János ugyanúgy ott szorong a keresztfa alatt, mint ahogy ez a Héraklész-mítoszban történik: az ő halálakor is siratta őt édesanyja és kedves tanítványa, Hüllosz. A hősos így vigasztalja anyját: „Ne sírj, asszony... én most az égbe megyek.” János Jézusa így szól: „Miért sírsz, asszony?... Atyámhoz szállok most én.” Héraklész is a Logosz nevet viselte már Jézus előtt, és a negyedik evangélium ismert szavait előlegezi meg a Héraklész-vallás főalakja: „Hiszen nem ártani és nem büntetni jött el a Logosz, hanem megmenteni.” Csak mellesleg említem: Friedrich Hölderlin, a nagy német költő látnoki erővel sejtette meg ezt a rokonságot, és verseiben a hitbeli „ökumené” egyik előfutárának számít: verseiben Krisztust „Héraklész testvéré”-nek nevezte (és hasonló értelemben beszélt a tényállásról a két német filozófus, Schelling és Nietzsche is).

Mondanom se kell, ezeknek a párhuzamoknak költői szempontból más jelentősége van, mint a vallástörténet vagy a filozófia berkeiben. A költemény háttérében meghúzódó „gondolat” a vallástörténet nyersanyagát használja mintául, és egzisztenciális töltetre váltja a valóságos meggyőződést. A szinkretizmus anyanyelvén megfogalmazott tapasztalat emberre is, Istenre is vonatkozik (Jézus is ember volt, Isten volt, teljességgel átélte mindkét létezési szféra alfáját és ómegáját), és alkalmas a költői — a tételes vallástól elemelkedő — nézetrend részletezésére. És itt, a verset tudatba emelő erőfeszítés pillanataiban történik valami érdekes: úgy éreztem, megsokasodott képzeletemet éppen ez az egyetemes ismeretanyag tudta költészetté erősíteni. Lehet, hogy a költészet eszmélete nem azonos betűkkel sugallja a transzcendencia tar-

talmait, de kétségtelen, hogy tételes tudásom tárgyszerű anyagainak viszonylagos gyengülésével a művészet mezőire tereltem hitemet. Versem menetét nem egyetlen — történeti — vallás konkrét elbeszélései vezérlik, hanem az elbeszélések közös létmozzanatait, teológiai sarokigazságait, csalhatatlan útmutatóit. Még szölok pár szót az *Isten-évés* című versemről, de hogy lássuk gondolatom egész szövetét, idézem a verset egészben („*A mítosz a semmi, ami minden*” — mondja Fernando Pessoa *Mensagem*, azaz *Küldetés* című verssorozatában, 1934-ben):

*Ég megint gombostűre fűzte a földet,
gerjedt férfinak ismét megnyílt egy asszony
derékaja: s lám, ezredek óta itt zokog
ez a furcsa ifjú, a százsorszép, a százszerjő,
a százszorrettenetes! Meghalt, pokolra szállt,
és eljött megint, ferdén fúródik a vérbe,
kígyófogakkal felzabálja lágy sejtjeinket,
hogy beszívjuk a halál mérgeit, de a
semminek nyoma se legyen szívünkben.*

*Orvos ő, isten fia emberalakban, szenved
és feltámad égi atlétaként. Másvilágra liúktető
pulzus ő, a megválthatatlan rész reménytövisé.
Kicsereéli a holtak gondjait a temetőben,
ökörszeművé tesz előtt ígéret-reflektorokkal,
mindenkit bezár a legmagasabb emeletre.
Szőlőből fakad, ő maga szőlőtő, dallal és némasággal
reped ki görbe táncból és kacsokból. Öngyilkos,
torz lázadása megmintázta és kétezer éve*

*ismétli kínjainkat. Örökzöldet hord szárazon
szívárgó sebében. Húsát megrágjuk zsenge
foggal, vérét megisszuk szomjas torokkal,
megesszük isteniünket, mint urukat a mámoros
titánok. Húsa csupa tövis és szilánk, vére
tíz körömmel és karommal csusszan garatunk
falán. Mi pedig közben minden gyanútlan egy
sárgolyóba gyúrunk kegyetlen isteniünkkel.
Megkrepálunk, feltámadunk egy sikoly körül.*

*Prométeusz, Lükorgosz, Marszüász, mind
meghalt a kereszten. És ő is, Dionüszosz, a
korhely, a haspók, a szépfüú hirtelen elporzott
üdve ingoványán. Elillant, mint a rideg arzén.
De mind-mind itt sajog belül, mint egy
összenőtt fog. Itt forog bennünk, mint egy
sáros kerék. Itt kántál bennünk, mint egy
vörös kakas. Bele-beleköp szívünkbe, a tűzbe, hogy
egyhelyben bolyongva legyünk és ne legyünk.*

A vers, látjuk, egyetlen szívbe akar ölelni minden istent, és jelenvalóvá kíván varázsolni — a költészet érvényességi síkján — minden héroszt. Az a tény, hogy egyetlen imádás rítusát szétoldja számtalan magasztosulás szálaira, csupán látszatra érvényteleníti, mintegy gondolati lázadásának melléktermékeként, egykor homogén katolicizmusának örökölt képrendszerét. A szívnek ez a költői próbatétele, mondhatnám, csendet teremt a konkrét ökumené számára: miközben „megkísértik” egymást a rokon istenek, újra megéled az emberben az éhség, a magasság mohósága, a sértetlen tisztaság áhítata. A misztikusok a lélekek ezt a végtelen felé terjedő ágaskodását így nevezték: *Extensio animi ad magna*. A vers ennek a dialektikus fürkészésnek ad hangot, a kétely fel-felerősödő mellékhangjaival. Vagy annak a pillanatnak, amely az életünk: „Ég megint gombostűre fűzte a földet”. Azt az örökös ösztönzést, amely a sűrűsége irányuló, úrtól iszonyodó ember vágját táplálja, de sokszor csak a kétely, önvád, önkicsinyítés, néma panasz és bizalmatlanság szavait képes megtalálni. Az ember szenved, de remél. Reménye közben azonban úgy érzi: ezer szilánk tört össze vérében, szűrja lelkiismeretét minden magasabb ígélet. Ezt fejezi ki a remény és félelem testvériesülése az emberi szívben, erre utal Paschasius Radbertus lenyűgöző mondata: „A szent félelem őrzi a remény magas ormát”. De ezt fejezi ki a legrégebb evangélium, Márk szövege is, amikor ezt mondatja a „tisztátalan lélek”-től szenvedő epilepsziás fiú édesapjával: „Hiszek, Uram, segíts hitetlenségemen!” Milyen megdöbbentő ez a mondat, versem ellentett szerkezetű, archaikus eszméletű ellentmondásainak egyik legősibb mintája: nem azt mondja, amit várnánk: Nem hiszek, segíts hinnem. Hanem megállapítja: nem hiszek, és azután segíts eljutnom a hithez. (Az ateizmusban rejlő hitbeli erőfeszítés, amelynek anyanyelve más, mint a rendítetlen hitképződmények, Ernst Bloch csodálatosan gazdag könyvében, *A remény elve* című „remény-panorámában” nyert kifejezést.) Verseim és utam görbülései mind-mind ezekhez a nagy merítésű megrendülésekhez vezetnek vissza: Márkhoz, Pascalhoz, Nietzschehez és más hitetlenül hívókhöz. És többször gondolok Kierkegaardra, aki sokrétűen üritgette hitét, hogy örökké Isten közelében maradhasson még kételyeivel is. „...hogy / egyhelyben bolyongva legyünk és ne legyünk.” Vagy legyünk, és figyeljük a csendet és az óraütéseket. Lét és nem-lét határán, az ősbizalom csendjében teremtsük meg azt a szerénységet, amely nem a befejezettség jelentését adja a halálnak. Kierkegaard: „A csöndes emberek az egyetlen kis kereszténység, amely még megmarad nekünk.”

A vers kapcsán költészet és vallási ihlet kapcsolatának némely vonását is körvonalazhatom. Szemmel látható, hogy a vallástörténeti, mitológiai anyag tartalmát nem fedi maradéktalanul a költői szándék, és a vers szerzője csak gyúanyagként használja az ősi ösztönzést. A vallási indíték csupán az ellentétes indulatokra épülő, befejezetlen lépésekre tördelt tudat jellemzését célozza, és a hit bizonyosságot építő ihletét komplex, egymást cáfoló jelölések csoportjaival ellenpontozza. Ez a hovatovább megittasult, bal és jobb oldalt egyidejűleg előnyben ré-

szeszítő szemlélet itatja át a szöveget az első sortól („Ég... a földet”) az utolsóig („*egyhelyben bolyongva legyünk és ne legyünk*”). A kétségbeesés és hit-igény csak azért eshet egybe itt, mert a költészetben egyetlen fogalom és pont és vesszőcske sem azonos a tudományos vagy hétköznapi nyelv fordulataival: itt a jelölések mindig az egyes ember szellemi-lelki állapotait érzékeltetik, és hatásukat a színek, szinonimák, nyelvi jegyek, ritmikai döntések, egymásból fakadó képzetek, metaforikus pántolások és illesztések energiáiból nyerik. A költészetben — és egyes darabjaiban — minden vallásos háttérű fordulat közvetlen emberi vonatkozást nyer, minden egyetemes vetületű ismeretnek elsődlegesen emberi tétje van, s ezért a vers sugallata (bármennyire törekedjen is felruházni az egyedi tapasztalatot egyetemes állításokkal) elsősorban személyes erejével hat. Mondhatnám azt is: a vallásos utalás minden lírai megnyilvánulásban pusztán segédanyag, és soha nem tolakodhat a konkrét költői mondandó helyére. Rilke *angyalainak* csak annyiban van közük a rokon vallási képzetekhez, amennyiben szükségszerűen a keresztény vagy iszlám felfogás kelléktárából származnak; de költői-emberi tartalmuk annyira kiszorítja, leszűkíti, átlényegíti a teológiai háttérrel, hogy azzal semmiképpen nem hozható összefüggésbe (olvassuk el Rilke saját verseihez írott magyarázatait, leveleit a húszas évekből, és kissé hitetlenkedve tapasztaljuk majd, hogy még egy olyan keresztény magántulajdonnak tekintett jel is, mint amilyen az „angyal”-képzet, milyen eltérő, filozófiai-erkölcsi árnyalatot nyerhet az autonóm költői szemlélet keretei közt).

Az *Isten-evés* nemcsak az emberi-egzisztenciális mozzanat folytán szólítja meg határozottan az olvasót, hanem azzal is, hogy állításait szinte a sulykolás gesztusaival, kíméletlenül ellentett képzetláncjaival is ostromolja. A „*százszorszép, a százszorjő*” csak a „*százszorrettenetes*” köntösében képes megjelenni a tudatban, életünk minden fordulatában, és a heroszi magatartásminták is — a *pokolraszállás*ban a *feltámadást* megígérve — csak kettős minőségükben tudnak megjelenni képzeletünk küszöbe előtt. „Istenem, Istenem, mért hagytál el engem?” — talán ez az a sikoly, amelyet a költemény felidéz, az elhagyatottságnak az a mértéke, amely még az isteni szférát is övezheti. A modern teológia és a költészet egyaránt feltárta számunkra az élet emberi és isteni szférájának kettősségét: a „lenni vagy nem lenni” dilemmája (a vers zárlatában) nem csupán kitüntetett, kiváltságos helyzetekre vonatkozik, hanem minden lépésünket jellemzi. Minden *igenünk* azonos szálon függ egy *nemmel*, minden beteljesedés kezdet, minden kanyar egyenes is, minden eltűnés megjelenés, és még a halál képzete sem merül ki a befejezettség jelentésével. A vers a létezés vándorútján fogalmazódott, és annyit sejtet: egyetlen isten sem „megtalált” Isten, egyetlen ember sem „megtalált”, birtokba vehető Ember, és életünk csak úgy tökéletesíthető, ha a végét („végeit”) képesek vagyunk összekapcsolni az elejével („kezdeteivel”). Szent Ágoston ezt a szellemi-lelki létünket folyton „fertőtlenítő” hullámzást úgy jellemezte: itt a földön keressük Istent (hozzátesszem: *minden bizonyosságot*), hogy megtaláljuk; az elíziumi me-

zőkön keressük, miután megtaláltuk (a találás — pascali értelemben — csupán újra megnyitott keresés); azért rejlik el (hozzátéveszem: Isten és ember), hogy keressük és megtaláljuk; és azért kimeríthetetlen, hogy keressük, miután megtaláltuk. A Jó és a Rossz egymásra boltozódik, és egyiket csak a másik égíse alatt találjuk meg érvényesen.

Zárom kell. Csupán pár megjegyzésre futja még a hely. Emlékszem, versem létrejöttét két egyidejű olvasmányélmény és egy erdélyi kiránduláson látott érdekesség siettette. Pár évvel ezelőtt olvastam Hermann Raschke német teológus *Das Christusmysterium* című művét. A könyv, váratlan sebességgel, viszonylagossá tette addigi tudásomat, és fontos kérdésekkel szembesített. Megemlítek néhányat: Tudok-e hinni még, a régi módon, örökölt vallásom *történetekből* sugárzó tételeinek, ha látom, az elbeszéltek mögött világvallások ősmintái rejlenek? Mennyi marad Üdvözítőm megkapó mondataiból, ha teljesen lefoszlik róluk az egyszeriség azelőtt fénylő hitelessége? Míg átvett hitem rítusaiban veszek részt, egyre erősebben érzektem: származtatott vallásom Mithrász-kultusszá, Héraklész-tiszteletté, Apolló-vallássá vékonyodik. Fontos-e még az, van-e hitem alapító iratai mögött tényleges történeti személy? Vagy több isten, sőt a múltak történelem előtti nek rémlő istenei szólnak-e hozzám ugyanolyan kötelező erővel, mint annak előtte Jézus szólt? Mi a közös az áldozat és az öröm gesztusai közt? Van-e begyakorolt hitbéli szokásaim alján annyi megkönnyebbulés, hogy változatlanul mederben terelgessem elképzeléseim folyamát? Nem tagadom, ez a könyv (és a mögötte álló áramlatok) éppen a *költészet hangján* megfogalmazható „hitkétely”-t erősítették.

A másik rövid írás, amely versem egész szédítő hangnemét befolyásolta, Jorge Luis Borges egyik esszéje volt, *A Biathanatos* (John Donne tanulmányáról). Ebből tudom, hogy Sámson, ez a „példaadó férfi” Jézus emblémája (vagy szimbóluma) az Ószövetségben, a görög mitológiában pedig Héraklész archetípusa. Donne, miután — bizonyítási célzat nélkül — felsorolta az Ószövetség Krisztust elővételező szimbólumait (Ádám, Sámson, Jób és mások), a János-evangélium egyik fordulata alapján (10,17–18: „Azért szeret engem az atya, mert odaadom életemet, hogy aztán vissza is vegyem. Senki sem veszi el tőlem: önként adom oda”), arra következtet: Jézust nem a kereszten elszenvedett fájdalmak ölték meg, hanem önként „lehelte ki lelkét”. Donne ezt 1608-ban írta le; és 1631-ben, már halálos ágyán, megismételte egyik szentbeszédében. Azonban Donne — mint ahogy az én versem sem — nem erőlteti az istenkísértő érvelést. Nyilvánvaló, hogy Krisztus élete és halála az ő szemében is — mint minden keresztény szemében — a világtörténelem központi eseménye. Krisztus önkéntes halált halt a kereszten. De ez azt jelenti, hogy az elemek vajúdása, a földkerekség összes vetődése, és a világrénd valahány nagy spirituális kohója, Egyiptom és Róma és Babilon és Júdea a Semmiből bújt elő, hogy megsemmisítse a Megváltót. Meglehet, hogy a vasat Isten a szögek érdekében teremtette, és a tüskéket a töviskorona érdekében és a vért és a vizet Jézus sebének érdekében. Donne szövege — és aztán az én versem — mö-

gött ugyanaz az eszme húzódik meg: annak az Istennek az eszméje, aki azért építi fel a világegyetemet, hogy megácsolja az akasztófát. Borges bámulatos esszéje végén felidézi a német filozófus, Philipp Mainländer alakját (1841–1876). Ő úgy gondolta, hogy mi mindannyian egy olyan Isten töredékei vagyunk, aki a nem-létre szomjúhozva elpusztította magát az idők kezdetén. A világtörténelem tehát Mainländer szerint nem más, mint e töredékek sötét agóniája. A filozófus *A megváltás filozófiája* című könyvét 1876-ban tette közzé; és még abban az évben öngyilkos lett.

Az erdélyi élmény pedig a következő. Néhány évvel ezelőtt Székelyudvarhelyen jártam, s ott ezt olvastam a főtér közelében álló egyik épület falán, egy táblán (nyilván az épület tulajdonosa, vagy egy tanárember, vagy egy eltűnéstől fázó halandó üzen ott a múltból): *Példaképem Jézus Krisztus és Széchenyi István*. Első olvasásra megütköztem azon, hogyan kerülhet egy bogba a valláslapító és a mélyen katolikus hitű magyar reformer neve. De aztán... Aztán Donne-ra, Hermann Raschkéra, Borgesre és másokra gondoltam, és megírtam magamról a verset.

Ma a kételkedéssel kezdődő gyűlölet különböző válfajainak korát éljük. Megrázó látni, hogy a gyűlölet — a „hitetlenség” — nyelven mennyi jogos és jogtalan érzelmet el lehet mondani. Ma a gyűlölet az emberiség anyanyelve. És az ember kétli, kitöltheti-e azt az életidőt, amelyet gyűlölet nélkül szánt volna neki a sors. Versemben arról a hitről és igazságról szerettem volna írni, amely „egyhelyben bolyongva” lét és nem-lét határán eltölt bennünket. Lehet, hogy igazságom félig-meddig mesének tűnik; de ez elkerülhetetlen egy olyan korban, amelyben minden félig-meddig mesének tűnő történet az igazság helyére tolakszik.

„Bátorság! Én vagyok, ne féljete!”

DÉR ANDRÁS

Filmrendező

Több rendezésemben is, akár filmről, akár színházról legyen szó, megjelennek biblikus motívumok. Inspirálnak, gondolkodni valót szolgáltatnak. Kikerülhetetlen részei hétköznapijainknak is, hiszen itt élünk Európában, egy hellén-zsidó-keresztény kultúrában. A lehetőségek közül két korábbi munkámat választottam ki, mert egymásra épülnek és sok időt töltöttem velük. *Árnyékszázad* és *Kanyaron túl* című filmjeim mögöttes teréről osztom meg gondolataimat.

Az alkotó szemét a témára függeszti, lelki szemét a Gondviselésre. Így járja be az anyagi és a misztikus létet. Ölelkezik és csatát vív, ez a dualitás löki a formai és a tartalmi megvalósítás felé. Mindez íztelen, ha nincs benne szeretet. „Szeretni akarom, hogy megismer-