

gal rövidebb a kelleténél. Miért nem bírtam hozzá tapasztani azt az átkozott egyetlen töltelékszótágot? Talán mert így elharapott felütéssel, brutálisabban kezdődik a vers. És a sormetszet is átcsusszan, kettévágja az angyalt (an-gyal), kinek angyali volta felől amúgy is kétegyeink ébredhetnek. A másodszeri vétés a „szenvedjenek — sehogyse sikerült” sorban következik, itt a se-hogyse metszetik kettőbe. Persze, mert valóban NEM sikerült. SE és HOGYSE. Akárcsak a metszet középre helyezése. Aztán ott van a „mintha törvény lenne” sorkezdet, itt ugye a cezúra a „len-ne” két szótagja közé esik. Mert nem van, hanem csak len-ne. Szóval nem törvény: a „lenne” szó itt mondhatni kettéhasadt kőtábla, ráadásul az Istent jelképező létige formájaként (hiszen hallhattuk, Jahve azt üzenté Mózesnek: „én vagyok, aki VAN”. A gyilkosság borzalma magát a létigét, a lét-okot szabja kettőbe).

Mindezeket, s más, termékeny hibákat sem én írtam bele a versbe, hanem a költészet írta velem. A jelenlegi szöveg körülbelül fél óra rutinmunkával kifogástalan formába simítható, ám úgy elveszti természeti képződmény illúzióját keltő érdesített, lemart felületét. Ezzel érzésem szerint jóval nagyobb hibát követtem volna el, mint a mostani, látszólagos pongyolással. Amit a réven nyerek, elveszítem a vámon. Ki hiszi el a kiglancolt, lelakozott formába zárva ezt a vonaglást?

Rengetegszer olvastam már fel késes versemet nyilvánosan, mégis, ma is kiver ilyenkor a hideg verejték. Ha pedig apró formai-tartalmi jelzésekkel sikerült elég hatékonyan magamtól eltávolítani, s az általánoshoz közelíteni a túlon túl bensőséges élményt, akkor talán remélhetem, hogy még sokaknak sokszor beleborsózik a háta.

MARNO JÁNOS

Izsák és kos

Költő TERELD

*a szót, vissza a csonthoz, tereld újfent
a kertre, vesződés nélkül, vesződjön
vele az ördög, tereld a szót másra,
mondd, amit álmodban (sem) gondolsz; aludj,
más szóval, aludd ki magad a kertben,
tereld a szót álmodban a kecskére,
mely egy sportpályán legel, elhagyottan,
a kapufához kötözve; szólítsd meg
most, tereld a szót a harangzúgásra,
vagy lökd vissza őt a szakadékába,
még harangszó előtt; vagy rúgd csak jól ol-
dalba. Nosza, tereld a szót a nyájra.*

Szeretném erre a versre támaszkodva megfogalmazni a kérdésre adható válaszaimat. Merthogy az idő múlásával csak megerősödött az a homályba vesző gyermekkoromból eredő képzetem, hogy a tudatunk egyszerre individuális és kollektív tudat, s mind a kétféle tudatnak megvan a maga saját eredettörténete, ideje, amely két idő kiazmatikusan úgy viszonyul egymáshoz, mint egy vonalzó mondjuk a végtelen vonalhoz. Tehát nem azt gondolom, hogy az individuális tudat a vonalzó és a kollektív a végtelen vonal, nem, hanem azt, hogy mind a kettő előfordul bennünk, mindkét szerepben. Ezt igen könnyű belátnunk, ha megértjük, hogy az individuális tudat kioltódásával, a meghalással az egész világ odavész, hiszen XY, ahogy a megszületése előtt, úgy a halála után sem képes többé tanúskodni a világ fennállása, a világ létezése mellett. Hasztalan (mert haszontalan) tudásom azonban hiábavaló is, hiszen a létezőkénszer minduntalan elsodorja és hulladékként veti ki bizonyos partszakaszokra ezt a tudásomat, halandóságomról is megfélekedtet, vagy ha éppen haldoklom, akkor is arra kényszerít, hogy azokra a dolgokra és azokra az emberekre figyeljek oda, amelyek és akik idekötnek, melyek még mindig valami öröklétet ígérhetnének nekem. Mintha a halál olyan mágnes tulajdonságával rendelkezne, amely miközben biológiailag, fizikailag magához ragad, aközben figyelmemet szétszórja, ledobja magáról, nem enged bepillantást nyernem a megsemmisülésemben.

Márpedig — és ezt a tapasztalat mondatja velem — a vers kizárólag akkor hajlandó megszólalni, mondani valamit, ami nekem, a megírójának újdonság elsősorban, ha az éppen megszületőben lévő szó nem az ittlétből származik, nem innen lát el információval, hanem gyökere szerint a nemlétből, amiről egyébiránt semmit sem tudok, amiről legföljebb hiedelmeim, vallási képzeteim, pszichés projekcióim lehetnek. A korszellemnek megfelelően természetesen kevésbé fantasztikus, kevésbé mitologikus kalandoknak vélek elébe nézni, sokkal inkább avval az abszurditással szembesülök, méghozzá reflexszerűen, hogy a tudatom kialvásával visszakerülök az örökkénemvalóságba, így a téridő koordinátái is érvényüket veszítik, s még azt sem tudhatom, hogy vajon ez a teljes tudatvesztés nem cáfolja-e majd meg visszamenőlegesen ezt a mostani egyelőre-még-életemet. Egyszerűbben szólva: szavamat kizárólag a még nemlétből származó információ keltheti életre, máskülönben, Pilinszky szavával szólva, nincs is szavam. Igen ám, csak hogy ez a nemlét a mágnes taszító, vissza- és szétszóró oldalával reagál a közeledésemre, mindaddig legalábbis, amíg a tekintetemet ráemelem, a figyelmemet rá fókuszálom. Úgy viselkedik, mint egy vadállat, nem tűri el a szemezésemet vele.

Racionálisan tehát nem hiszek a feltámadásban, az örökéletben, jóllehet magát a világot, a világban-létezést teljességgel csodának tekintem, megmagyarázhatatlan tüneménynek, amibe sajnos nagyon korán beleszokunk, s ezért könnyen elunjuk is magunkat benne. Esetlegesen villan csak fel olykor, hogy hiszen a világot végül is a tudatunk, a reflektivitásunk konstituálja, hogy a jelenlegi ismereteink sze-

rint a szervetlen anyag nem tud magáról, sem rólam, a szervestről, arról meg pláne semmit, hogy az én szervességem az ő szervetlenségének egy kombinációs fokozata s így tovább. A Biblia tézise, miszerint porból vagyunk és porrá leszünk, teljesen igaznak látszik, csupán arra nézvést nem mond semmit a szöveg, hogy a por, az micsoda.

Most pedig közelednék a kicsit metaforikusabb történetmondáshoz, az ürügy-vers valóságreferenciájához, aminek jelentése és jelentősége is véletlenül született, noha a motívumok elrendeződve a szövegben az ellenkezőjét sejtetik. Bár tudatos kiszámítottságot egész biztosan nem. Amikor a vers címét, a *Tereldet*, mely egyben a versmondattal indítása is, leírtam, még fogalmam nem volt arról, hogy mi lesz a következő szó (noha épp a szó lett az a szó), és kivált semmit a későbbi fordulatokról, illetve az általuk feltámasztott vallási és valláskritikai reflexekről. Ám mielőtt erről többet mondanék, hadd írjam le a gyermekkori eseményt, annak körülményeit, amelyek a vers rejtett szövege folytán többletjelentéseket hoztak létre.

Nyolc-tíz éves lehettem, amikor egy húsvéti (pénteken vagy szombaton) délután egy barátommal fölmentünk a falu teljesen üres sportpályájára, számítván arra, hogy az ünnep, az ünnepi mise vagy körmenet okán senki nem fog megzavarni bennünket a kapura rugdosásban. Így is lett, nem kellett szégyent vallanom mások szemelátára a két ballábammal, sem a gyámoltalan vetődésekkel a kapuban — ellenben belém ivódott a kapufához kikötözött kecske látványa, s hogy néhányszor el is találtuk szegény kecskét a labdával. Nem emlékszem rá, hogy különösen zokon vette volna. Arra viszont igen, hogy bennem szokatlanul erős érzéseket gerjesztett a békés állapot, a tekintete, nyugalma, a mekegése, így aztán ez az egyszeri és különleges futball-élményem jó mélyre eresztette gyökereit az emlékezetembe. Emlékszem arra is, hogy Toncsinak, a barátomnak korábban haza kellett mennie, és én még vagy fél órát ott rugdalóztam egyedül, talán sötétedésig — ja igen, ezt ne hagyjam ki az emlékből, bár ott akkor eszembe se jutott ennek a jelentőséges: a futballpálya alsó vége közvetlenül a temetővel szomszédos.

Tehát a kecskét, a bűnbakot nem a Bibliából, nem a zsidó-keresztény hagyományból emeltem át a versbe, s még írás közben sem merültek fel bennem ilyes jelentéslehetőségek. Tudom magamról, hogy ha még a szülés előtt fölvetődik ilyesmi, az a vers azonnal elvetődik, a tudat reflexiója mint valami kaparókanál vége azonnal a csírával. Nem tudhattam tehát, hogy valóban istenes verset írok, noha megszólítottam őt, de nem az eszemre, hanem a nyelvi beidegződésekre hagyatkozva (ezt nevezem itt például kollektív tudattalannak), kíváncsian lesve, szinte kívülről, és ezért még nagyobb eksztázisban, hogy mi fejlik ki a beszédből. Mondom, a bűnbak archetípusára végképp nem gondoltam, sem arra, hogy mindez húsvétkor történik — és talán inkább még a pénteki kereplés közben, mint már a szombati feltámadás sonkazabálást megelőző, diadalmas harangszavú, falusi körmenete idején. Csak amikor a záró sort leírtam, hogy „tereld a

szót a nyájra”, akkor járt át valami nagy bizonyosságérzés, hogy tényleg feltámadt — bennem — valami, ami ugyan nem erősít meg az istenhitben, mégis, hogy a hitnek megvolt, és bármikor meg is ismétlődhet, a konstitúciós ideje, azt már a zsigereimben éreztem.

Végtelen örömeztet járt át a verstől, mint mindig, ha — megélésem szerint — ilyen kegyelemben részesülök, hogy olyasvalami hang médiává válok, amihez perszonalisan, tudatosan mindössze annyi a közöm, hogy a nélkülözése meggyötör, az adódása pedig felszabadít. Diszponálni fölöttem nem tudok, amit tehetek, az az, hogy fizikailag, idegileg tréningezem magam az adomány elfogadására.

Nem tudhatom persze, hogy az olvasó, mondjuk másodszeri, harmadszeri elolvasásra belekerül-e a vers végtelenül polivalens erőterébe, ahol a szavak, a fogalmak között úgyszólván biológiai ideghálózat épül ki az olvasás révén, ez spiritualizálódik, ugyanakkor destruálódik is, miáltal a fogalmak a metaforizáció során húsvér valósággá válnak. És a verszáró *Tereld a szót a nyájra* gondolatírás mintha genetikailag kódolná visszamenőlegesen a szövegtestet. (Mindezt azért is hangsúlyozom, mert magam semmi esetre sem sorolnám a verset az úgynevezett nyelvkritikai költészetbe, így például nem tekintem ironikusnak sem, ironikusan önreflexívnek a szövegfejlését.)

A kérdésre tehát, hogy élek-e, illetve mely bibliai történetekkel, példákkal, motívumokkal élek a verseimben, nem adhatok igen–nem egyszerűségű választ, ahogyan azt sem tudnám megválaszolni, hiszek-e vagy sem az Istenben. Sőt. Valahányszor találkozom e kérdésre adott kategorikus válasszal, indulatossá válok, függetlenül attól, hogy a hit vagy a hitetlenség mellett voksolt az illető személy. Ezért is emlékszem vissza Kierkegaard Ábrahám–Izsák elemzésére úgy, mint ami megvilágító erővel hatott rám kamasz koromban, és egyáltalán, hogy azt a problémát tárta elébem, amivel öntudatlanul is már kisgyerekként rengeteget gyöttrődtem. Hogyan szerethetek valakit úgy és annyira méretlenül, hogy annak minden követelését teljesítsem, ha éppen azt akarja, áldozzam fel magamat érte, vagy ami még ijesztebb hangzik: áldozzam fel neki azt, akit az élők között a legjobban szeretek. Csak mára, újraolvasva Kierkegaard-t kezdtem jobban megérteni az ő motívációit ennek a kérdésnek a fölvetésében és boncolásában, például a romantikus filozófus, a költő-filozófus pátoszát, amit nem rejthet el a barokkos vagy a skolasztikusan szofisztikált logika érvelési módja, stílusa sem; ám romantika ide vagy oda, az áldozat fogalma ma is élő, nyugtalanító fogalom, gondoljon csak Olvasóm arra, amikor egy számmára létfontosságú érzelmi kapcsolatban azon perlekedik a párjával, hogy melyikük hoz több és önzetlenebb áldozatot a másikért. És eme számonkérés közepette rendszerint egyik félnek sem jut eszébe, hogy az *in actu* perlekedés leple alatt közönséges piaci alkudozást folytatnak. Kierkegaard Ábrahám-drámájában ezt a piaci aspektust törekszik mindenáron hatálytalanítani, s a példázattal megróni általában az embert, amiért alkalmatlannak bizonyul a feltétlen hitre, a feltétlen odaadásra. A hit paradoxona szerinte elsősorban az etikai botrányban rej-

lik, abban, hogy a ne ölj, valamint a tulajdon nemzetemet, akit evidensen is a legjobban szeretek, semmiképp se áldozzam fel semmi kincsért, vagyis az érzelmi és a morális tartásomat őrizzem meg mindenáron, hogy tehát Ábrahám evvel ellentétesen az Úr szavára hallgat, aki semmi ellentételezést nem ígér a követelése fejében. A dán költő-filozófus maradéktalanul a saját korszemlének a kontextusába (Hegel, az egyházi gyakorlat, a kor teológiai diskurzusa stb.) helyezve rekonstruálja az ábrahámi próbatételt, magától értetődően adottnak tekintve azokat a pszichológiai-morális kondíciókat az Ábrahám–Izsák történetre nézvést is, amelyek a saját korát jellemezték.

Minden mitológiai eredettörténet elementáris értelmű, amely elementaritást, miközben testileg vagy/és tudattalanul akarva nem akarva szakadatlanul éljük, a személyes-szociális interpretációinkban, narrálásainkban ez az elementáris eliminálódik, olyképpen reflektálódik, hogy az egyszeri (szinguláris) tünemény tüstént belekerül egy normatív elbeszélői rendszerbe, adminisztrálódik, esetleg a történelmi emlékezet ilyen vagy amolyan tárgyát fogja képezni. A mitológikum épp ellenkezőleg: elementáris sablont kínál, amelynek segítségével a mindenkori történetiségünket mérgegethetjük, mérlegelhetjük. Ábrahám „megkísértésében” (vagy próbatételében) a zsidó mitológiában elsősorban talán nem az a legfontosabb, hogy ő a hit lovagjaként először rezignálódott, majd mégiscsak a legpokolibb félelmek és szorongások közepette haladt a fiával Mórija hegyére, hanem az, hogy ha ez az áldozat végbemegy, akkor Izrael nem születik meg, akkor egy leendő nép csírájában pusztul ki. Ennek a tétje azonban a kierkegaard-i interpretációban nem hangsúlyozódik, jóllehet azt például nyilvánvalóan tudta a dán, hogy a Golgotának, a Passiónak a pandanja rejlik a Mórija hegyi történetben. Izsák úgy viszi ölében a tűzfát és a tüzet a hegyre, ahogyan Jézus a keresztet cipelte föl a Golgotára. Csakhogy Jézus — noha fiatalabb volt még a harminchét éves Izsáknál! — éppen Izrael népéért kívánta feláldozni magát, paradox módon úgy, hogy emez áldozat révén újabb s végzetesebb bűntényre vette rá a zsidó papságot. Azonban, nézetem szerint, mind a két mítoszban ott rejlik a görög Isten-eredettörténet kalandja: Kronosz vagy Saturnus és Zeusz, az elbűjtött gyermek története (*A Saturnus felfalja gyermekét* című Goyafestmény penetráns képet ad róla!), valamint az erre is támaszkodó Oidipusz sorsdráma, amelyben előbb az apa tenné el láb alól — egy baljóslat okán — a tulajdon nemzettjét, majd később a megmentett és felcseperedett fiú Thébába tartva véletlenül csakugyan találkozik apjával, akit a jóslatnak megfelelően valóban megöl. Azt hiszem, több mint sokatmondó, hogy Freud, a tudományos gondolkodású zsidó orvos éppen ezt a figurát, Oidipuszt találta kulcsfigurának a múlt századforduló neuraszténiás és hisztériás betegeknek a diagnosztizálásához és gyógyításához. (Továbbá megtippelte a halálöszönt is, amit ugyan később visszavont, gondolom, ijedtében, mivel az implikálná magában a nihilt, a nihilizmust is, amit a felvilágosodás óta a tudat legveszedelmesebb mumusának tekint az ember, embernek tekintve Ni-

etzschét is, aki pedig talán a legihletőbb forrása volt Freud destruktív leleplezéseinek.)

A *Félelem és reszketés* mégis vigasztaló filozófiai költemény a számomra, annak ellenére, hogy rendkívül hisztériás, zsaroló és kielégíthetetlenül hiú voluntarizmust érzek benne. Mondhatni egy megvalósult — tehát hűsvérré romlott — Hamletet. Amit viszont lankadatlan izgatottsággal firtat, az minden olyan gondolkodó ember számára, aki a gondolkodásról is gondolkodik, az maga A Kérdés: lehetséges-e a gondolkodást szenvedélyessé hevíteni, és vice versa: a szenvedély alkalmas-e a gondolkodásra, belevethetem-e gondolatomat a teljesen és valószínűleg örökkévaló ismeretlenbe, például önmagamba, aki nek az örökkévalósága magában foglalja ellentétét, a semmit is, amit a mai tudásunk szerint akár a *Deus absconditus* tartózkodási helyének is felfoghatunk. Lévén az ismereteink birtokába került ittléti világ csupa olyan analitikailag dekonstruált istenképet prezentálhat csak, mint például Ábrahám istene, akik inkább hasonlítanak Szókratész daimonjához, vagy — Isten bocsá' — bármely ókori birodalom istenként, vagyis kötelezően imádott uralkodójához, akinek a lába elé vetette magát minden alattvalója, s ebből a szokásból megmaradhatott a lába elé vetés rítusa, immáron vallási, absztrakt istenfélő gyakorlatként. A kierkegaard-i *mysterium tremendum* egyszerre végtelenül bensőséges s ugyanakkor végtelenül szenvedélyes, eksztatikus megrendültséget jelent, illetve szorgalmaz, ami az erkölcsi bensőségességet képes bármikor hatályon kívül helyezni. Azt hiszem, ez még a minimalista költészet esetében is igen jelentős — mert elmaradhatatlan — mozzanat; e nélkül legfőlőbb utánozhatjuk a költészetet, mímelhetjük a hagyományait, de feltalálni nem lehetünk képesek.

„Istenem... miért hagytál el engem?”

NAGY DÉNES

Filmrendező

Az inspiráció folyamatai nálam leginkább a tudatalattiban játszódnak, és ezért elsősre nem kimondhatóak, és nem csapódnak le valamely konkrét következtetésben. A Biblia sok tekintetben hatással van rám, de ezt nem direkt módon teszi. Nehéz ezért a körkérdésre egyértelmű válaszokat adnom, de a munkáimra való reflektálás által megpróbálok megfogalmazni bizonyos viszonyokat és összefüggéseket.

Filmjeim főszereplői valahogy mindig kiszolgáltatott emberek. Kiszolgáltatottak múltbeli lelki sérüléseik miatt, mert azokat még nem tudták feldolgozni és megérteni. Erősen vágnak valamire, valami ösztönös, ősi erő viszi őket előre, de vágyuk sose ér célt, illetve egy idő után mintha maga a céljuk is már kérdésessé válna. A ben-