

VALASTYÁN TAMÁS

Elmozdulások

AZ EURÓPAI KULTURÁLIS HAGYOMÁNY „ÁTÉRTELMEZŐDÉSEI”
BORBÉLY SZILÁRDNÁL

A Végtelen

nem a szó hatására vált anyaggá.
A *legyen* ige előtt már régen
ott volt.
(*Haszid Szekvenciák, VI.*)

Aktív paradoxon

Európai identitásunkat, a hagyományokhoz való viszonyulásunkat alapvetően egy mindújra, különböző történeti szituációkban más és más módon megelevenedő paradoxon formálja, amelyet leginkább a kultusz és a kultúra különbségében szoktunk megragadni. Míg a kultusz egyfajta jelenlétet és egy bizonyos helyhez, motívumhoz, személyhez való kötöttséget involvál, addig a kultúra a távolság, a sokszínűség és az autonómia jelentéselemeit mozgósítja. A két kifejezésben megformálódó jelentés-elkülönböződés az azonos szógyökre, a *colere*-re vezethető vissza. „A *colere* eredetileg annyit tesz, mint valamit gondozni, ápolni, megművelni (különösen a földművelés értelmében), de azt is jelentette, hogy lakni, díszíteni vagy felékesíteni, imádni vagy tisztelni.”²¹ Azaz amíg a kultúrában a praktikus és metaforikus egyaránt értett művelés különböző, történetileg gazdagon kibontakozó formái manifesztálódnak, addig a kultuszban az imádat és a tisztelet megint csak történetileg különbözően kódolt formái jelennek meg. Márkus György Thomas Hobbes-ra utalva használja ki e jelentésszóródásnak a modernitás egészére kiható érvényét: „A *kultúra* olyan munkafolyamatot jelent, melynek »természetes következménye« az elvégzéséből származó haszon – mint a »földre fordított munka« vagy a gyermekek nevelése esetében, mely utóbbi ezért »elméjük kiművelésének (*a Culture of their minds*)« nevezünk. A *kultusz* (*cult*) viszont – mint a *Cultus Dei*, vagyis az istenimádat – »annyit jelent, mint udvarolni, azaz valakinek kegyét jó szolgálatokkal megnyerni.«²² Ebben a megvilágításban a kulturált egyén a saját adottságai kibontakoztatása révén érheti el autonóm lényegét, a kultusz embere ellenben éppen hogy önnön autonómiájáról mond le érvényesülése érdekében azaz, hogy egy kitüntetett entitást (eszmét, személyt, istent) helyez önmaga fölé. S ha a kultúrától a kultusz felé haladunk, akkor mindenképpen valamiféle veszteséget, autonómiavesztést könyvelhetünk el.

Egészen más megvilágításba helyezi kultusz és kultúra viszonyát a kultúrhermeneutika másik kitűnő művelője, Jacob Taubes. Szerinte a kultúra azért formálódik ki történetileg olyannyira sokszínűen, hogy elfedje vagy éppen nyilvánvalóvá tegye a kultusz megelevenítésének lehetetlenségét. A kultúra egyre csak távolodik a kultikus helyektől, a rituálék isteni realitásának tér-idejétől. Az igazság olyan le-

hetséges és szükséges megformálódásának episztemikus rendjei, mint a kultúra mellett a vallás vagy az etika, szintén az isteni realitástól való távolság fényében vagy éppen árnyékában értelmezhetők csak. A kultusz tehát az ember isteni tapasztalatának valósága, melyet szakrális aktusokkal hoz létre vagy erősít meg az egyén vagy egy közösség, leginkább persze az áldozathozatallal. Az ettől való fokozatos eltávolodás a hanyatlás formáját mutatja, ha tehát a kultusztól a kultúra felé haladunk, egyértelmű hanyatlástörténet részesei vagyunk.³ Az istennel/istenekkel való kapcsolat szakrális-kultikus aktusait felváltják az egyre inkább az embert előtérbe helyező kulturális formációk. Már a bibliai próféták és zsoltárosok énekei is e hanyatlástendencia részeként tarthatók csak számon. „A próféták vagy zsoltárosok »teológiá«-jának fogalma sem volt már Jahve, Elochim Israel igazi valóságáról. A mágikus rítusokban, amelyek a töretlen kultusz idején a népi Elochimot testi megjelenésre kényszerítették, a próféták és a zsoltárosok már csak »az ősidők titkát« láthatták.”⁴

Kultusz és kultúra viszonyának feszültségekkel teli ambivalenciája, mondhatjuk, alapvetően hatja át az európai tradícióhoz, annak zsidó-keresztény, illetve görög forrásaihoz való viszonyulásunkat. Mert akár az újra-elevenedés vagy a hanyatlás aktusait hangsúlyozzuk, a kreatív világ- vagy életalakítás mozzanatai így vagy úgy ebből a tradícióból merítenek erőt, vagy e tradíció egyes elemeit kritizálva próbálják megújítani önmagukat. Martin Heidegger szavai pontosan világítják meg a hagyományhoz való kapcsolódásunkat: „Bármit is és bárhogyan is próbálunk meg elgondolni, a hagyomány mozgásterén belül gondoljuk el. Ez a hagyomány akkor működik, hogyha az utánagondolásból egy olyan előregondolásba szabadít ki bennünket, ami többé már nem tervezés. Csak ha gondolkodón fordulunk a már elgondolt felé, akkor szállunk síkra a még elgondolandóért.”⁵ A Borbély Szilárd műveiben megtapasztalható kulturális mintázatok a hagyományhoz való kapcsolódásnak mind az affirmatív, mind a kritikai jellegét magukban foglalják előregondolón és felszabadultan. A hagyomány mozgásterében tehát nem béklyó köti a már elgondolthoz a még elgondolandóért gondolkodó interpretátort, hanem a kreatív reflexivitás. Azt szeretném állítani, hogy Borbély költészetében az európai kulturális és kultikus hagyomány felszabadult és kreatív újraértelmezése mindenekelett azt jelenti, hogy *egyként* van jelen benne a kritikai és affirmatív reflexivitás, tehát nem külön kritikai és külön affirmatív szövegeket olvashatunk nála – persze vannak ilyenek is –, a legizgalmasabb az, amikor ugyanabban a művi-teremtett gesztusban van benne az igenlés és a tagadás is, azaz a folytonos kitérés a sémába rendeződő formaképződés elől.⁶

Hangsúlyozni szeretném, hogy nem kirekesztő-dialektikus ellentéppárról van szó, hanem egymásba fűződő-plasztikus, noha az elemek különállóságát megtartó retorikai és poétikai modellről. Ennek az egyik legkézenfekvőbb poétikai-retorikai alakzata a *parabázis* vagy a tágabb kontextusra kiterjesztett *anakoluton*. „A parabázis – ahogy Paul de Man fogalmaz – egy diskurzus megszakítása a retorikai regiszter átváltásával. [...] Az anakoluton vagy anakolutia fogalmát gyakrabban használjuk trópusok vagy körmondatok szintaktai mintázatainak vonatkozásában, ahol is a bizonyos elvárásokat ébresztő mondat szintaxisa hirtelen megtörik, és a helyett, hogy az olvasó a mondat szintaxisa által sugallt szerkezetet kapná, valami

egészen más bontakozik ki, egy törés a minta szintaktikai elvárásaiban.⁷⁷ Az anakolutont tehát hagyományosan a mondat szintaxisára szokás alkalmazni, ám az a törés, átváltás, kimozdítás, elmozdulás, amit magában foglal, Borbély Szilárdnál teljes művekben vagy inkább a művek egészében képes hatni. Én legalábbis így olvasom a *Míg alszik szívünk Jézuskája* (2005) betlehemes parafrázisát és a *Halotti Pompa* haszid szekvenciái közül néhányat.

A végig kitartott hang

A 2000-es évek közepén született versek, tehát a *Halotti Pompa* 2004-es, majd a *Haszid Szekvenciákkal* kiegészítetten megjelent 2006-os verziója, illetve a *Míg alszik szívünk Jézuskája* betlehemes misztériumjátéka több szinten is reflektáltan a zsidó-keresztény hagyományt, ráadásul annak is a krisztológiai, valamint a haszid lényegiségét próbálják meg parafrázálni.⁸ A több szintű reflektáltságon részint a költővel megtörtént személyes tragédia egyéni motivációját, részint az általa többször is megvallott s vállalt keresztény szellemiség kulturális-vallási síkját értem. A krisztológiával elsősorban az emberré lett Isten dimenziójának lehetséges felmérésére, a haszid lényegiséggel pedig arra szeretnék utalni, hogy a tettek és a szavak közötti titokzatos ív, összeköttetés milyen életrealitást feltételez és teremt a zsidó kultúrában. Martin Buber gyönyörű szavaival: „A haszidok hite szerint az isteni ősfény beáramlott a caddikokba, onnan tovább a tetteikbe, végül a haszidok szavaiba. [...] Az elbeszélés azonban több, mint visszatükrözés: szent esszencia, amely igazolást nyer és tovább él benne. Az elmesélt csoda ismét megelevenedik. A hajdani erő továbbplántálódik az élő beszédbe, és még nemzedékek múlva is képes kifejteni hatását.”⁹

Borbély Szilárd 2000-es évek derekán íródott poézisének egyik legfontosabb vállalása kulturális és kultikus tradíciónk krisztológiai és haszid lényegének, azaz az emberré lett isten és az életközégeként értett, megelevenedett csoda egymás általi ábrázolása, megértése. Helyesebben ennek a lehetőség és a lehetetlenség, a szükségesség és a hiábavalóság kettős prizmáján át történő látása-láttatása. Nos, annak a képnek, különböző fénypázmák rajzolatának, ami e prizmán keresztül előtűnik a számunkra, az egyik legfontosabb része a megnevezés aktusa, a kimondásra és a leírásra osztódó-szóródó *név* mibenléte. Egyszóval a nyelv, a logosz kérdése. Ebbe kulminál e költészet krisztológiai és haszid szekvenciája. A nyugati eszkatológia egyik sarkalatos problémája az, hogy az emberré lett isten egyben az ember megistenülését jelenti-e. Illetve hogy Krisztus inkább ember-e, vagy közelebb van az isteni jelleghez. A korai patrisztikai irodalom ennek a kérdésnek számos vetületét körbejárja, abban azonban mintha konszenzus lenne a szerzők között Órigenésztől Nüsszai Szent Gergelyen át Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészig, hogy a Logosz, az isteni ige vált emberré. Isten Krisztusban mintegy kimondta, közölte, megosztotta magát a világgal.¹⁰ S éppen ebben a kinyilatkoztatásban keletkezett a világ maga, a nyelv tehát teremtő erővel bír, a nyelv maga a teremtés: „egyedül a legfensőbb szellemi lényeg – úgy, ahogy a vallásban jelenik meg – nyugszik tisztán az emberen és a benne levő nyelven”¹¹ – fogalmaz Walter Benjamin. Karl Rahner és H. Vorgrimler pedig a következőket írja erről: „a nyugati teo-

lógia a Logosz emberré-levésében szinte kizárólag annak a méltó szubjektumnak a létrejöttét látja, aki elégtételével (satisfactio) képes eltörölni a bűnt.¹² Ugyanakkor a haszid mozgalom születése nagymértékben összefüggésbe hozható a krisztológiai relevanciájú folyamatnak, nevezetesen a messianizmusnak a kudarcával vagy krízisével, amely szerint mintha teljes lehetetlenségbe torkollna az evilági, antropológiai kontextusú megváltás egyetlen ember totális szenvedésére épített folyamata. Martin Buber szavaival: „A haszidizmus történetileg a messianizmus válságára adott válaszként keletkezett. A haszidizmusnak, mint olyan mozgalomnak, amely koncentráltan próbálta megőrizni Isten valóságosságát a zsidó ember számára, a szabbatiánus mozgalom szélsőségesen ellentmondásos fejlődése készítette elő a talajt, amidőn egyrészt meg akarta fosztani Izrael Istenét attól a jellegzetességtől, hogy ő a helyes út tanítója és parancsolója, másrészt arra számított, hogy azért még továbbra is övé lehet Izrael Istene.”¹³ A szabbatiánus messianizmusban rejlő tisztázatlan ellentmondás és feszültség odáig vitte a mozgalmat, hogy azt kezdték bizonygatni, „hogy nem Izrael gyülekezetének egyes részei, hanem az egész áll a szakadék szélén, és ez a legjobb erőket toborozta a haszidizmus zászlaja alá. A szörnyű tapasztalat arra tanított, hogy elejét kell venni az *egyetlen* emberbe vetett hit visszatértének”. Mindezek a folyamatok és tendenciák a haszidizmusban egy tiszta különbséget írtak körül, ami ugyanakkor egyfajta lényegi egységbe foglaltan hatott: egyfelől „Isten megváltási akaratát teljesen az ember hajtja végre”, másfelől távol kell tartani „mindent, ami az ember isteni attribútumokkal való felruházásához vezethetett volna”.¹⁴

Az emberként megtestesülő és világot teremtő logosz krisztológiai elve számos konfigurációban megjelenik Borbély Szilárd lírájában, sőt a 2000-es évek derekán született három könyv világának alapító aktusát is benne kell fellelnünk. Mindezt egy metamorfikus átlényegülésben láthatjuk s fedezhetjük fel. A *Míg alszik szívünk Jézuskája* első Intermediumának, *A Betűk szekvenciájának*, illetve a *Haszid Szekvenciák A Messiás szekvenciája* című darabjának intertextuális kapcsolódásáról van szó, egészen pontosan arról, hogy a misztériumjátékban beszélgető Aranyszárnyú angyalok, Mihályka és Gáborka versváltásának reszponzóriumaiból tevődik ki *A Messiás szekvenciája*.¹⁵ Azaz a betűkből lesz, elevenedik meg a Messiás. A szereposztás szerint Mihályka sorolja a betűket, Gáborka énekléssel a reszponzóriumot, s végül a versbeli utolsó betű, a „Daleth” eléneklésével Mihályka mondja ki a Messiás betűkben s a szombati olvasás gesztusában megformálódó sorsát: „Míg véreztek mindenfele, / Mint a szegény juhocskák, / Egy betűben elrejtette / A kiseded Jósuácskát // A Szombat szép Királynője, / Az Örök Mennyasszony. / S olvassa minden Sábesszor, / hogy könnyeket fakasszon.”¹⁶

Szeretném hangsúlyozni, hogy ez a sábeszkor mindújra megelevenedő messiási lét vagy sors énekelve telítődik étellel, a haszid hagyományban tudniillik fontos volt, hogy a lelkek épüléséről a rabbi éneke gondoskodjék.¹⁷ Vagy egy helyen pl. az egész éj papírként metonimizálódik, ily módon a benne felvillanó s fénylő csillagok a betűk, s ezzel megint csak Jézus attribútumához kerültünk nagyon közel, még ha a most idézendő részben a sötétség is a domináns. „Titkos éj ez. Nézd az égnek / széle, mintha papír volna, / felhasadt, és egy mély kútba / láthatunk, hol Isten útja / eltűnik szemünk elől...”¹⁸

Ám e minden sábeszkor megelevenített messiási létbe, a szombati ritmikus megelevenedésbe, vagy isten titokzatosan felhasadt éjszakájába, mondhatni, folytonosan belehasít a Szentelen Szamárka hangja s ha fogalmazhatunk így, cselekedete, azaz hogy hol az angyalok szárnyát, hol Halálkát harapdálja. Véleményem szerint a Szentelen Szamárka alakjának szerepeltetése révén válik parabázissá vagy anakolutonná a misztérium. A hagyomány persze megint csak szolgáltat előképet e téren is, ti. az ún. középkori számárünnepeken e szelíd, ám butuskán lassú állatot tisztelték, ha tetszik, kultusztárgyként, mindenféleképpen az istenségnek, az isteni elvnek mutatva ily módon fel a fonákját.¹⁹ A *Míg alszik szívünk Jézuskája* nyilván referál erre a tradíciószegmensre is, de ami ennél sokkal fontosabb, hogy az előbb krisztológiai lényegiségként felmutatott név, logosz érvényeségi- és jelentéskörén belül szerepelteti Szamárkát, illetve a hangját a költő. Amikor a három királyok érkezését ábrázolja a misztériumjáték, akkor az Izsák és a Jákob (Iákob) nevek – és státuszuk, a király – hangzásában rejlőd, a számár hangjával való asszonánci azonosságot használja ki s eleveníti meg a mű:

REB JÓZSEF.

Talán maga is király?

SZAMÁRKA.

I-Á!

MENYHÉRT.

*Mi tagadás, az vagyok én,
rövid léptű földi személy,
Menyhért vagyis Menyus király,
titkos nevem is van, bíz ám,
csak a számár meg ne hallja
(súgva)*

Izsák tehát, másképp mondva...

SZAMÁRKA.

*I-ÁK! I-Ák! I-Ák! I-Ák! I-Ák!*²⁰

S nézzük a Jákobbal történeteket:

BOLDIZSÁR.

Igaz nevem pedig Jákob...

SZAMÁRKA.

I-Ákob, I-Ákob, I-Ákob!

(Boldizsár is hátra megy.)²¹

Nos, ez a szójátékban manifesztálódó éles törés, ironikus gesztus tulajdonképpen akkor válik igazán egészen bizarrá s mondhatjuk, akkor lesz e misztériumjáték egészének ontológiai elvévé, amikor magában a „világ” szóban is az IÁ visszhangzik, vagy éppenséggel az IÁ alapítja e világot. Az utolsó, a XV. Stációban Jézus attribútumainak, a testébe való különböző eredőjű bemetszéseknek a kontextusában és a Szent név körzetében hangzik fel Szamárka szava:

GÁBORKA.
Mindenben a Szent lakik!

MIHÁLYKA.
Ki a szívbe költözik...
 (Közben Szamárka egykedvűen megint neki áll
 Mihályka szárnyának.)
*Pikkelhet rám ez a számár,
 hogy már megint engem zabál!*

MÁRIA.
*Ej, számárka, nem szabad
 rágni angyal szárnyakat!*

REB JÓZSEF.
*És számárka tettében
 nem a Szent van testében?*

REBBELÉBEN.
*Bizonynal; s ennek mély titkát
 nem sejtheti még a világ...*

SZAMÁRKA.
I-Á, I-Á, I-Á.²²

Szamárka öröme egyben a világ alapító igenlése is. S ugyan a mű epilógusa Mihályka gyönyörű imája, maga a misztériumjáték, a XV. Stáció Reb József és Szamárka együttes éneklésével ér véget, az utolsó szó is tehát *majdnem* a parabázisé.

„A legyen *ige előtt...*”

Induljunk ki még egyszer abból, hogy Borbély Szilárd kétezres évek közepén, második felében formálódó kötetésze úgy reflektál az európai kulturális tradíciók megújításának igényére, hogy az ember megteremtettségének s folyamatos újra-teremtődésének krisztológiai, illetve haszid lényegiségét egymás által próbálja megérteni és ábrázolni. Azaz az isten és az ember közötti viszony értelmezhetőségére tér vissza újra és újra. Ez a viszony a költő számára az élet – és benne a saját költésze – újraalapításának a sarokköve lett. Amikor pedig azt állítjuk, hogy ez az újraalapítás a kulturális vagy kultikus távlatban értelmeződve egyszerre krisztológiai és haszid próbál lenni, akkor egyszerre mind azt is megerősítjük, hogy ebben a poétikus alapon az ember és isten egysége, de különbségük is meghatározó erővel hat. Poézisében Borbély Szilárd az egységnek és a különbözőségnek ezt a változatos rendjét költői nyelve retorikai-tropikus bázisának és alakításának folyamatos, teremtő önreflexiójával mintázza újra.

A krisztológiai és haszid hagyomány kulturális távlatú összefüggését leginkább a következőképpen lehetne röviden megvilágítani. Míg az ember és isten viszonyának krisztológiai szellemisége s annak értelmezése egy lényegi egységben ölt alakot, azaz az egyszer már történetileg is megformált eszkatológiai kapcsolatot egy újbóli eljövételben látja s várja megerősíteni-megerősödni a keresztény ember, addig a haszid lelkiség az élet különbözőségének megannyi változatában látja vi-

szont önnön alakzatait.²³ A krisztológiai viszonyulás az egyszeri alapító gesztusban találja meg önnön identikus formáját, a haszid hagyomány pedig az események változatos rendjében, a helyzetek okkasionális színességében formálódik. Amíg a krisztológiai rend alapvetően szenvedéstörténet, addig „az igazi haszid minden tetteivel azt tanúsítja, hogy a teremtmények elmondhatatlan szenvedése ellenére a létezés isteni örömmel ér föl, és az ember mindig, minden körülmények között eljuthat ehhez az örömhöz – ha magát ennek szenteli”.²⁴ A keresztény szellemiség a megváltó halál újraalapító aktusában látja a kiteljesíthető lét kezdetét, „a haszidizmusban mindennek az alapja a mindent átfogó, a caddikok és haszidok életét a legbensőbb szféráig átható élet”.²⁵

Ezek a dilemmák alakítják a kétezres éveknek a személyes tragédiák által is motivált költészetét. A *Haszid Szekvenciák*ban különösen éles fénytörésben jelennek meg az olvasó előtt a megváltástörténet kozmológiai és antropológiai dimenziói. A *Krisztológiai episztoláknak* pedig kifejezetten a poétikai bázisát képezi, illetve a lehetséges költői kiteljesedés dramaturgiai rendjét határozza meg az, hogy az ember és az isten közötti viszony eszkatológiai relevanciájának kulturálisan öröklődött formái miként eleveníthetők meg újra és újra, helyesebben maradhatnak elevenek az ember számára. Persze ehhez az újra-elevenedéshez szükséges látni a hagyománytörténet korai szakaszát. A vallástörténeti irodalom ezt leginkább a patrisztika korszakában történtek s leírtak elemzésével képes elérni. „Megszületésekor a kereszténység azzal az igénnyel lép fel, hogy a zsidó, görög-római és különböző hellenisztikus vallási formáknak, a zsidó messiásfogalomnak, a megváltó, gyógyító, meghaló-feltámadó istenek keleti képzeleteinek egyes elemeire emlékeztetve, de alapvetően más tartalommal a megváltásnak s a gondviselő Istennek új tanát mutassa föl. A kereszténység kulturális és intellektuális érdeklődése csak elterjedése során, az antik világgal való érintkezése révén bontakozik ki.” Kibontakozása során a „kereszténységnek két, egymással összefüggő feladattal kellett megbirkóznia: meg kellett határozni viszonyát a zsidó valláshoz, amelyből történetileg kialakult, s az antik műveltséghez és világhoz, amelyben ki akart teljesedni, amellyel el akarta fogadtatni magát.”²⁶ Az *I. és II. Krisztológiai episztola* a kereszténység kibontakozásának és elterjedésének éppen ezt a konfrontatív történeti szegmensét mutatja be. Egyrészt a kereszténységnek a zsidó hagyományhoz való genealógiai kapcsolódását, másrészt az antik műveltséggel való agonális viszonyát. A *II. Krisztológiai episztola* kvázi triptichonja, azaz hármas elrendezésű vers-teste éles megvilágításba helyezi a görög filozófia „tudását”, illetve a kereszténység szenvedés- és szeretetkultuszát. Nézzük a görögök perspektíváját!

A Stoa

*filozófusai tudták, mit jelent az élet
rettenete, amellyel csak a mindentől*

*elhagyott ember szembesül. A Kereszt
magasában, az Ég és a Föld között
lebegő Test erre tanít. De a filozófusok
már tudták, mit jelent a Semmi előtt*

*állni. A görögök a nyelvben istenekre
leltek [...]*

*A hellenizmus korának filozófusai, és a
pragmatikus rómaiak, nem értették, hogy
a keresztények boldogan mennek a halálba
a Krisztusért.²⁷*

És most nézzük meg a kereszténység perspektíváját!

*A keresztények azonban a szavak és
mozdulatok viszonyát vizsgálták. Krisztus*

*alapító mozdulatainak értelme érdekelte
őket leginkább. Ez annak a felismerésnek
a folytatása, hogy Egyek vagyunk. Ez
a belátás végtelen örömmel töltötte
el őket. Úgy élték ezt meg, hogy
egyek vagyunk Krisztusban. És hogy*

a szeretet ereje képes legyőzni a halált.²⁸

Ebben az egyszerre nyelvfilozófiai, etikai és vallásbölcseleti kérdéseket taglaló poézisben a szakadék ott rajzolódik ki, ahol voltaképpen a hagyományértelmezések is sejtetni engedik azt: a háborzongató rettenettel, világunk réseinek a kozmikus semmivel rokon jellegével a görög filozófia politeisztikus, episztemikus és grammatikai reflexiója helyett a keresztények saját életüknek a megváltó halál és a szeretet oltárán történő feláldozása révén szembesülnek. A költemény persze nem pusztán a filozófiai traktátus és a hitvita érvrendszerének bravúros imitációja, a különböző hangnemek és hangnemváltások miatt érdemli meg az olvasói figyelmet, hanem az egység és a különbség fent már említett kettős igényének az együttes megmintázása miatt. A vers első és második szakasza enjambement-nal, azaz sortöréssel kapcsolódik össze, ráadásul a törés a Krisztus név után következik be: „Krisztus // alapító mozdulatainak értelme érdekelte / őket leginkább.” Az „alapításba” tehát rögtön beékelődik a különbség, amely törést és váltást a versszakban említett „Egyek vagyunk” hivatott ellensúlyozni. Mindazonáltal az Egy-et illetően is történik elmozdulás. A görög, pontosabban a parmenidészi hagyomány „Minden egy” gondolatára mintegy ráíródik az „egyek vagyunk Krisztusban” tanítása, ami talán a legtranszparenszben mutatja meg az antik és a keresztény világlátás és -értelmezés közti különbséget. Mert amíg a parmenidészi Egy a pusztá kozmosz és az alétheia (igazság) viszonyát mintegy semlegesén, a lehetőségek létrendjében ábrázolja, a Krisztusban megelevenedő „egy”-ség már egy meghatározott – és így már tulajdonképpen elszegényített – irányban, a „legyen” felé tolja el a teremts létrejöttének s alakulásának rendjét. Mindazonáltal ez az imperatívikus viszony a létezők rendjéhez, az Egy-ért, az Egység-ért megelevenítendő erő a *II. Krisztoló-*

giai episztolában egy olyan zárlatban kulminál és hal el, amelyet a költemény kiteljesedését a törések szukcesszivitásával, az enjambement-okkal formába rendező teremtői aktivitás készít elő, s ha ellensúlyozni nem is tud, a „legyen” ige előtti „végtelen” lehetőségét a verszárlat utáni csendben még tovarezegetheti: „Megalázták. Kivégezték. A szívét is kitepték.”²⁹

A hamu és a lábnym

Ha a *II. Krisztológiai episztola* a kereszténységnek a görögséggel való viszonyát taglalja, akkor mondhatjuk, hogy az *I. Krisztológiai episztola* pedig a zsidó hagyománnyal, lelkiséggel való kapcsolatot helyezi előtérbe. A vers hangvétele személyesebb, a megszólítás, a megnevezés aktusa szinte materializálja az elevenséget, a levélbeli megszólított és megszólító alakja mintegy kirajzolódik a szemünk előtt. Míg a *II. episztolában* az általában vett olvasóhoz íródik a levél, itt rögtön megszólítatik Teofil, akihez szólnak a sorok, amelyek a tanúságtétel dikciójában és szándékával születnek. Tudniillik a költemény a holokausztnak a kemencék tűzében és hamujában alakot öltő genocidiális és infernális borzalmát választja prizmaként, amelyen át rá- s visszatekint a kereszténység és a zsidóság viszonyára. A motívumfelül- s ráíródások egész palimpszesztusát tárja elénk a *Haszid Szekvenciák* ciklusa, azon belül pedig maga az *I. Krisztológiai episztola*.

Ezek a metaforikus, metonimikus, szinekdochikus, katakretikus, metaleptikus és egyéb tropikus átkötéseket magukban foglaló parafrázisok, átíródások értelmezik újra voltaképpen a legszínesebben az európai kulturális és kultikus hagyománytörténeteket Borbély Szilárd költészetében. A *Haszid Szekvenciák*ban persze leginkább a keresztény teremtéstörténet, a haszid életviszonyulás, illetve a genocídium esemény- és motívumelemei írónak rá egymásra, helyenként a költő személyes sorstragédiájának jelképeivel kibővülve. A *Halotti Pompa Harmadik Könyvének* rögtön az első verse, a *Tenger Könnyek Csillaga* a bibliai teremtésmítosz és a deportálás terét, valamint legfőbb jelképüknek, a csillagnak a háromkirályok számára eligazító, illetve a zsidókat másoktól megkülönböztető funkcióját játszatja egybe: „Az éjszakában Pásztorok. / Lehajtott fejjel ébren / marhavagonokban ácsorog / közöttük Jézus éhen. // Csillag van minden homlokán, / és csillag van a mellén. / Csillag ragyog az ég fokán, / a Törvénynek a helyén.”³⁰

A jelentéscserélődés e döbbenetes és szakadatlan cirkulációja teremti meg a *Haszid Szekvenciák* poétikai erejét. A *XV. Szekvencia* 2. darabja ebben az egész átíródási-átviteli folyamatban azért tekinthető külön is kiemelendőnek, mert benne a testvér-, az anya- és az ünnepgyilkosság íródik egymásra. Idézzük az egész szöveget!

*Egy Széder este az engesztelésről
beszélgettek. Hosszú hallgatás után
azt mondta Reb Teitelbaum,*

*hogy Káim sokáig tervezgette
a gyilkosságot. Nem hirtelen,
indulatból követte el. És azért*

*tette Szombaton, mert a Teremtést
akarta megszentelteleníteni. És
azt kívánta ezzel bebizonyítani,*

*hogy Istennek nincs az ember
felett hatalma, hisz az életet
bárki elveheti. Káin a baltával*

*először a Sabbatra sújtott le.
Aztán egyre nagyobb erővel
ütött, míg széverte Ábel*

*koponyáját. Már felismerhetetlen
volt, amikor abbahagyta. Mire
végzett, éjjel utánra járt az*

*idő. Az égbolt hideg volt, és
a csillagok fényesen ragyogtak.
A menekülő Sábesszt kísérték.³¹*

A verseseményből legélesebben élénk vetülő mozzanat Káin testvérgyilkossága, még pontosabban annak elváltoztatása. A bibliai történetből ti. csupán az tudható, hogy Káin terményáldozatát nem fogadja el az Úr, Ábel állatáldozatára viszont „tekinte”, azaz elfogadja. Ezért Káin „haragra gerjed”, és „mikor a mezőn valának, támadta Káin Ábelre az ő atyjafiára, és megölte őt” (1 Móz 4, 8).³² Borbély versébe azonban részletező pontossággal és a biblikus-történeti esemény megváltoztatásával kerül be a gyilkosság.³³ Ezzel mind a vérségi kötelék, mind az eredet- vagy lélezsentség, mind a nyugalom és az áldozati rituálé megsemmisülésének tanúi lehetünk. A megsemmisülés tapasztalata ugyanakkor úgymond a költői szó „erőterében” történik meg, ráadásul ez a szó egy beszélgetést idéz fel, Reb Teitelbaum Széder esti Írás-magyarázatát, amikor is éppen Káin tettét fejtegeti hallgatóságának.³⁴ Márpedig ha a caddik mesél és értelmez, és – ahogyan azt már idéztük Bubernél – szavaiba beáramlik az isteni ősfény, hallgatósága, tanítványai számára feltárja „a titkot [...]; szavainak az ő egységük adja az erőterét, tovarezgő hullámokban itt manifesztálódik a szellem”.³⁵ A XV. haszid szekvencia tehát a testvérgyilkosság bibliai, őstörténeti jelentésének módosításával, szétírásával teremt meg a hagyomány újabb értelmezésének lehetőségét.

Amiként az *I. Krisztológiai episztola* is megütköztető felismeréssel szembesíti az esztétikai tapasztalatot. Ami megint csak egy olyan motívum és jelentés elváltoztatása révén adódik, amely a hagyományt eddig is meghatározó mértékben formálta. A tűz és a hamu motívumköréről van szó. A versszövegben részint megidéződik az égő csipkebokor, amelynek formájában Isten a törvényt és a jelenlétét kinyilatkoztatta Mózesnek. A költeményben először megjelenő tűz tehát Isten attribútuma: „aki úgy van velünk, hogy / szívét hamuvá égette az értünk égő / szeretetben, amellyel Mózes találkozott // a Hóreb hegyénél.”³⁶ A versben másodikként meg-

jelenő tűz a genocídiumban meghalt milliók attribútumaként lobban fel. Szó van tehát: „arról a tűzről, amely a Kemencében / lobogott, és nem lankadt, mert az emberek / gyűlölete és Isten gyengesége éltette.”³⁷ A hamu végigvitt motívumként megint csak részint Istennel és a hittel, részint a genocídium áldozataival azonosítódik. S ekkor, ebben az identifikációs aktusban, éppen a költemény szíveként pulzáló központi strófán keresztülhatolva történik meg az a katakretikus retorikai regiszter- s motívumváltás, amely az *I. Krisztológiai episztola* hagyományértelmezését alapvetően meghatározza s egyben a tanúsítás krízisét és paradoxonát is leírja:

*a mi hitünk csak
hamu lehet, amely lelkünk szélcsendes
mélyén nyugszik. De láttam, hogy ebben*

*a hamuban egy reggel lábnyomok maradtak,
és egy angyal a számhoz érintette azt
a hamut, amely előbb keserű volt, de*

*a számban édessé változott idővel;
bár alakot nem láttam.*³⁸

A vers beszédhelyzete tehát a tanúsítás, a levél írója ezért keresi meg címzettjét:

*Ó Teofil, nem akarok beszélni senkinek
a gyengeségemről [...]*

*De mégis beszélnem
kell arról, ami közöttünk történt, amelyre
emlékeznek még egyesek, és tanúságot*

*tesznek...*³⁹

A genocídium megtörtént eseményeinek borzalmáról beszélni és az ott történeteket tanúsítani, nos, a kettő nem ugyanaz, a kettő közötti különbség krízisét, a kettő fedésbe hozásának lehetetlenségét nyilvánítja ki a vers központi motívuma, az angyal által megérintett hamuban megjelenő krisztusi lábnyom. A hamu Jacques Derrida szerint a személyes tanúsítás helyettesíthetlenségének s egyben lehetetlenségének a megnevezése és motívuma. A hamu a megsemmisítés tanúsítása, egyúttal azonban a tanúsítás lehetőségének veszélyeztetése, annak nyoma, hogy ez a lehetőség megsemmisült.⁴⁰ Az ebben a hamuban megjelenő lábnyom, amely, mint kiderül a verstörténésből, Isten fiáé –

*Láttuk az
Isten fiát, amint a gonoszok foglyul
ejtették azt, aki a Fény maga, és tanúi*

*voltunk, hogy a Kemence tüzén keresztül
haladt az, aki maga a Fény gyermeke*⁴¹

– s amely annyiban materializálódik, amennyiben a megszólaló, azaz az episztolát író lírai én ajkához ér az angyal által a hamu, nos, ez a lábnymom „a Szeretet halálának felfoghatatlansága”, amint a verszárlat ezt megerősíti. Tehát a szeretet, a kereszténység egyik alappillére érvényének visszavonhatatlanságát állítja legvégül a költemény. Mindazonáltal észre kell vennünk, hogy az átíródás metonimikus trópusképzésének kettős taktilis alapját – egyrészt az angyal megérinti a hamut, a lírai én szájához emelve azt, másrészt Isten fia is megérinti a hamut, otthagya lábnymomát – szintén a megsemmisülés, az eltűnés, a teljes nemlétezésbe történő átfordulás fenyegeti, hiszen a hamu maga a megszűnés végeredménye, mondhatni végterméke, a további alakba rendeződni s további alakokat őrizni képtelen anyag neve. S ha történetesen mégsem így lenne, ha valóban megédesedik az angyal által a lírai én szájához emelt hamu, amely a krisztusi lábnymomot őrzi, az csak a lelkesült élet örömeinek, „a teremtmények elmondhatatlan szenvedése ellenére a létezés örömeinek”, a csoda megelevenedésének katakrézise lehet.⁴²

JEGYZETEK

1. Márkus György, *A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma (Esszé a történeti szemantika tárgy-körében)* = Uő., *Hermeneutikai kísérletek. Kultúra és modernitás*, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Bp., 1992, 13–14.

2. *Uo.*, 16.

3. Vö. Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur* = Uő., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus, Wilhelm Fink Verlag, München, 2007² 269–282.

4. *Uo.*, 271.

5. Martin Heidegger, *Az identitás tétele*, ford. Korcsog Balázs, Vulgo 2000/3–4–5, 567.

6. Borbély Szilárd többször is elgondolkodott a hagyományhoz való viszonyulás lehetséges formáiról. Irodalomtörténészként ez persze a szorosabb értelemben vett értelmezői munkájához tartozott, egyes megfogalmazásai ugyanakkor egyfajta önértelmezői távlatba helyeződnek: „Azt gondolom, hogy a költészet, az irodalom, általában a művészetek a kultuszon és a kultúrán »dolgoznak«. A mi kulturális gyakorlatunkhoz hozzátartozik a kereszténység is, akárcsak a zsidóság. A művészetek akarva akaratlanul a vallási hagyományon is »dolgoznak«, hiszen a kulturális hagyomány és a vallási hagyomány érintkezik, átfedi egymást. Nem hiszem, hogy vakmerőség vagy túlzott elbizakodás azt gondolni, hogy mindannyian hatással vagyunk a kultúra alakulására, akik itt élünk ezen a földön, csak különböző mértékben. És azt gondolom, nem lehet kevesebbet akarni, mint azt, hogy valamiképpen hatással legyünk erre. Ez a hatás igen-igen csekélyke lehet, hisz roppant nagy dolgról van szó, de azért mégis, minden tettünknek, szavunknak súlya van, ha az mérhetetlen is.” Borbély Szilárd, *Az igazi nevem nem ismerem. Beszélgetés Lucie Szymanouskával és Kiss Szemán Róberttel* = Uő., *Egy gyilkosság mellékszálai*, Vigília, Bp., 2008, 100.

7. Paul de Man, *Az irónia fogalma* = Uő., *Eszztétikai ideológia*, ford. Katona Gábor, Janus/Osiris, Bp., 2000, 195.

8. E szövegek ráadásul egymással is intertextuális, sőt genealógiai viszonyban vannak, erről a költő a *Míg alszik szívünk Jézuskája* kötet jegyzeteiben ejt szót: „Mindenek előtt Kovács Gézának és Rumi Lászlónak tartozom köszönettel, akikben ennek a betlehemesnek a gondolata felmerült. A *Halotti Pompa* három *Karácsonyi szekvenciája* [...] keltette fel az érdeklődésüket. 2004 nyarán kértek fel egy betlehemes misztérium bábjáték írására, amelynek a bemutatójára – Rumi László rendezésében – a zalaeger-

szegi református templomban, 2004. december 17-én került sor.” Borbély Szilárd, *Míg alszik szívünk Jézuskája*, Kalligram, Pozsony, 2005, 111. Konkrét szövegszerű átkötések is vannak, változtatással, de erről később még lesz szó.

9. Martin Buber, *Előszó* = Uő., *Haszid történetek I.*, ford. Rácz Péter, Atlantisz, Bp., 1995, 11.

10. Vö. Frenyó Zoltán, *Bevezetés = Az isteni és az emberi természetről I. Görög egyházatyák*, Atlantisz, Bp., 1994, 32–49.

11. Walter Benjamin, *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* = Uő., *„A szirének hallgatása”*, ford. Szabó Csaba, Osiris, Bp., 2001, 13.

12. K. Rahner – H. Vorgrimler, *Teológiai kishótár*, Bp., 1980, 382–383.

13. Martin Buber, *Bevezetés* = Uő., *Haszid történetek I.*, 58.

14. *Uo.*, 59.

15. Vagy fordítva, a *Messziás szekvenciája* írodik szét, pontosabban bele az angyalok beszélgetésébe, ezt azért nem tudjuk biztosan eldönteni, mert a költő emlékezése szerint a *Haszid Szekvenciák* is gyakorlatilag készen álltak már a *Halotti Pompa* 2004-es megjelenésének idején, csak valamiért vonatkozott kötetbe szerkeszteni őket harmadik ciklusként. Ha így van, akkor meg úgy fogalmazhatunk talán, hogy a Messziás a betűkben osztja meg magát a teremtődő világgal. „A *Haszid Szekvenciák* okozták a legtöbb fejtörést számomra, miszerint olyan összefüggéseket érintenek [...], amelyek túlságosan közel vannak és túlságosan nehezen beláthatók, mert nincs még hozzá kellő távlat. A vallások evolúciójában ötven-hatvan év nem idő. Ezért is hagytam a *Haszid Szekvenciák* elkészült, félig kész vagy csak felvázolt darabjait befejezetlenül 2004-ben a számítógépemben, és mert szerettem volna eltolni magamtól ezt az egészet. De már a korrektúrák olvasásakor, hónapokkal a lezárás után beláttam, hogy nem spórolhatom meg ezt a munkát.” Borbély Szilárd, *Valamiféle mintázat. Beszélgetés Tillmann Józseffel* = Uő., *Egy gyilkosság mellékzárói*, 149.

16. Borbély, *Míg alszik szívünk Jézuskája*, 52–53.

17. Vö. Martin Buber, *Haszid történetek II.*, ford. Rácz Péter, Atlantisz, Bp., 1995, 82.

18. Borbély, *Míg alszik szívünk Jézuskája*, 82.

19. Ehhez vö. pl. Friedrich Nietzsche, *Így szólott Zarathustra*, fordította Kurdi Imre, Osiris/Gond, Bp., 2000. 373–376. (A *szamáriumnap*) A németben az igenlésnek lehet az IÁ-zás az anakolutonja.

20. Borbély, *Míg alszik szívünk Jézuskája*, 81.

21. *Uo.*, 84.

22. *Uo.*, 107.

23. A költő erről a Tillmann Józseffel folytatott beszélgetésében ezt mondja: „A haszid történetek arról az örömről szólnak, hogy az ember teremtményi volta más teremtményekhez viszonyítva, mindig másokhoz, más dolgokhoz képest bír jelentéssel. És nincs abszolút értelme, kinyilatkoztatott jelentése semminek. Ahogy az írásnak sincs, úgy a dolgoknak sincs; az összefüggések folyton felborulnak, átrendeződnek. Csak a kutató elme, a nyelvre hagyatkozó fogalmazás fedezheti fel Istent. És amikor rálel, el is veszti szeme elől. És ha újra észreveszi, akkor nevet. Isten egy viccbe is megmutatja önmagát nekünk vagy a szavak véletlenében. Vagy egy történetben, ha elmeséljük másoknak.” Borbély: *Valamiféle mintázat*, 148.

24. Buber, *Bevezetés*, 29.

25. *Uo.*, 62.

26. Frenyó, *Bevezetés*, 17.

27. Borbély Szilárd, *Krisztológiai episztola II.* = Uő., *Halotti Pompa*, Kalligram, Pozsony, 2006, 152, 154.

28. *Uo.*, 153–154.

29. *Uo.*, 156.

30. Borbély Szilárd, *Tenger Könnyek Csillaga* = Uő., *Halotti Pompa*, 121.

31. Borbély Szilárd, *Haszid Szekvenciák, XV. (2)* = Uő., *Halotti Pompa*, 165.

32. A vonatkozó bibliai szöveghelyet a Károli-féle fordításból idézem. Vö. *Szent Biblia*, fordította Károli Gáspár, Magyar Biblia-Tanács, Bp., 1991.

33. A kötet paratextuális kiegészítéséből tudhatjuk, hogy a költő szüleinek karácsony éjjelén támadó rablógyilkosok „több fejszecsapással megölték B. Mihálynét, míg a férjét életveszélyesen megsebesítették”. Vö. Borbély Szilárd, *Halotti Pompa*, 195.

34. „A Haszid-szekvenciák három szereplője a magyarországi haszidizmus három nagy alakja: Taub Eizik (1751–1821) kállói, Mózes Teitelbaum (1759–1841) sátoraljújhelyi és Friedmann Hersele

(1808–1874) olaszliszkai caddikok, akiket csodarabbiknak tekintettek és ma is szentként tisztelnek; sírhelyeikhez évente elzarándokolnak.” Borbély, *Halotti Pompa*, 199.

35. Buber, *Bevezetés*, 28.

36. Borbély, *Krisztológiai episztola I.*, 147.

37. *Uo.*

38. *Uo.*, 147–148.

39. *Uo.*, 147.

40. Vö. Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, L’Herne, Paris, 2005, 11–13.

41. Borbély, *Krisztológiai episztola I.* 148.

42. Nagy a kísértés, hogy itt a katakrézis helyett metaforát írjak – annak a quintilianusi megfontolásnak az alapján, amely szerint a katakrézist „nem létező helyett, a metaforát más helyett alkalmazzák”. Vö. Marcius Fabius Quintilianus, *Szónoklattan*, ford. Adamik Tamás és mások, Kalligram, Pozsony, 2008, 554. A más vagy abszolút más és a nem létező lehetnek ugyan szinonimák bizonyos kontextusokban, most azonban – a mi konkrét kontextusunkban – a kettejük közti viszonytetelezés státusza fölötti döntésnek olyan következményei lehetnek, amelyek elemi módon befolyásolják a trópusképzés folyamatát, kimenetelét, illetve a Borbély-szövegek poétikai kódjának interpretálását. Én magam, jóllehet, meghoztam egy döntést, metafora helyett katakrézisként írom le a csoda megelevenedésének útját – ezzel az egész értelmezésem építményét veszélyeztetve –, de korántsem szeretném egyéb lehetőségek végiggondolását s azok esetleges következményeit Borbély Szilárd líráját illetően kizárni.

BERSZÁN ISTVÁN

„Mégiscsak föld van itt alul, mindenek ellenére föld”

NEMES NAGY ÁGNES KÖLTÉSZETÉNEK ÖKOKRITIKAI OLVASATA

Nemes Nagy Ágnes verseinek olvasása közben azt fogom megmutatni, hogyan szabadíthatnak ki költemények ember- és kultúracentrikus¹ szűkösségeinkből. Tudom, hogy ez a hipotézis súlyos állításokat sűrít: 1. a távolságokat legyőző korunknak vannak szűkösségei, 2. ehhez képest tételezhető valamilyen tágasság, és 3. az irodalom képes a szűkösségből a tágasságba juttatni bennünket. Jóllehet, a tágasság ígéretét manapság inkább az üzenetközvetítő médiumokhoz vagy a gazdasági sikerekhez szokás kapcsolni, nem olyan gyakorlatokhoz, mint a művészet, kitarok a felsorolt állítások mellett. Ezúttal azonban nem a valóság szűkössége és a képzelet határtalansága képezi a végleteket, mint a romantikában,² hanem inkább megfordítva: a világról és az életről kidolgozott modern vagy kortárs elképzeléseink szűkösségéből a világ és az életünk mozgástereinek tágasságába léphetünk Nemes Nagy Ágnes verseiben.

Kezdjük a szűkösségeinkkel. Nem olyan régen még a nyelv, illetve a diskurzus közegében igyekeztünk követni minden emberi történést. A művészi írás és olvasás is magától értetődően textuális aktivitásnak számított; axiómává vált, hogy semmi sincs a szövegen kívül.³ Azután minden humán jelenséget a társadalomtörténeti, médiatörténeti tér kontextusaiba zártunk: csak hatalmi viszonyokkal, ideológiákkal, kulturális konstrukciókkal és médiumok működéseivel találkoztunk mindenütt.⁴ Majd a test (újra)felfedezése következett, hol a jelentés ellenpólusként,⁵ hol pedig annak is az alapfeltételeként (ez hozta el a fenomenológia reneszánszát).⁶ Végül a környezet (a nem-emberi) ökokritikai rehabilitálása⁷ került sor-