

22. In-Sub Ahn, *Calvin's Theology of Reconciliation in his Sermons = Calvinus clarissimus theologus*, ed. Herman J. Selderhuis, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 2012, 13, 25. – Az efézusi levélhez írott francia prédikációk 1577-ben angolul is megjelentek.
23. Először megjelent: *A Keresztyéni Gyülekezetben...*, szerk. Huszár Gál, Óvár–Kassa–Debrecen, 1560–1561 (RMNy 160/1), 1. kötet, M4v.
24. A versre vonatkozó adatokat lásd RPHA, 774.
25. Nagy Kálozi Balázs, *Méliusz glosszáiból = Studia et Acta Ecclesiastica*, III., 1967, 381–382.
26. Károlyi Gáspár, *Két könyv...*, s. a. r. Szabó András, Magvető, Budapest, 1984, 37, 72–73.
27. Ósz, *Wittenbergben*, 121–122.
28. Békési Andor, *Kálvin a Szentlélekről*, Református Zsinati Iroda, Budapest, 1985, 21–26; Imre Mihály, *Cicero és/vagy Krisztus? A reformáció 16. századi retorikáinak egyik dilemmája = Uő, Az isteni és emberi szó párbeszéde. Tanulmányok a 16–18. századi protestantizmus irodalmáról*, Hernád, Sárospatak, 2012, 15–44; Lee Palmer Wandel, *John Calvin and Michel de Montaigne on the eye = Early modern Eyes*, ed. Walter S. Melion – Lee Palmer Wandel, Brill, Leiden–Boston, 2010, 149.
29. *Sadolet bíboros levele a genfi tanácshoz és néphez Kálvin válaszával, 1539*, ford. Ladányi Pál, Pápa, 1909, 58, 61. A latin szöveg: „Verbum tuum, quod instar lampadis praelucere universo populo tuo debuerat, ademptum, vel certe suppressum nobis erat.” CO 5, 411.
30. Békési, *i. m.*, 25; Alexandre Ganoczy – Stefan Scheld, *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*, Kálvin, Budapest, 1997, 63–67; lásd még Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, Scottish Journal of Theology (Supplement), 1988; *Calvin and Hermeneutics*, ed. Richard C. Gamble, Routledge, New York, 1992 (Articles on Calvin and Calvinism, vol. 6.).
31. ...ut Deus justo iudicio veritatem verbi sui, fideique Catholicam, et cultum Dei legitimum sic obscurari et convelli sinat...
32. ...ut prope videatur exstincta...
33. ...et in hisce tenebris...
34. ...Ecclesia invisibilis appellari potest...
35. ...sed quod oculis nostris absconsa...
36. *A Második Helvét Hitvallás*, ford. Buzogány Dezső, Kálvin, Budapest, 2017, 101.
37. Csepregi, *i. m.*, 52.
38. Koslowsky, *i. m.*, 20.

HERCZEG ÁKOS

Hitélmény és retorika

KÖZELÍTÉSEK ADY „ISTENES VERSEIHEZ”

(*Recepciók fejlemények és az olvasás kihívásai Ady istenes tematikájú verseiben*)
 Különösen szerteágazó problémakör közepén találja magát az értelmező, ha az Ady-szakirodalom sokat hivatkozott – az életműben mennyiségileg is számottevő – tematikus verscsoportja, az „istenes vers” által felmerülő poétikai természetű dilemmák felfejtésére és az itt szóba hozható költemények interpretálására vállalkozik. Az igazi nehézség nem egyszerűen a rögzült (jobbára ebben az esetben is életrajzcentrikus) olvasásmód kimozdíthatatlanságából és (nem lebecsülve e szempont esetén az „allegorikus megfeleltetésben”¹ rejlő valós veszélyeket) még csak nem is feltétlenül már magának a tematikus olvasásnak² a problematikuságából fakad. Inkább elsősorban abból a mind retorikailag, mind hermeneutikailag összetett beszédhelyzetből, amit az Istenhez való fordulás versben végbemenő nyelvi eseménye teremt. Minden bizonnyal Ady maga is tisztán látta e pragmatikai helyzetben

rejtlő, poétikailag mérhetetlenül gazdag és a magyar irodalomban valóban kiakná-zatlan³ lehetőséget (ez egyszerismind lehetséges válaszul szolgál arra a kérdésre⁴ is, hogy miért volt ilyen kitartóan jelen ez az, egyszerűség kedvéért nevezzük így: verscsoport, de mindenekelőtt nyelvi-retorikai „esemény” az életműben az 1907-es év végétől kezdődően egészen a költő haláláig). Az Istenhez mint transzcendens másikhöz való beszéd összetett pragmatikai szituációt teremt, melyben a megszólított – a szimbolizmus poétikai gyakorlatában különösképp termékenynek bizonyuló – titokszerűsége a vele való érintkezés (sőt nem ritkán interakció) révén a megszólaló versbeli jelenlétét is képes eloldani a vallomástétel megbízhatóságának illúziójától. Mindeközben a megidéződő bibliai hagyomány olyan átírássra, kifordításra, adott esetben „szétszerelésre” váró háttérszövegnek bizonyul, amely egyszerre tételeződik a versolvasás során mint egy, a liturgikus gyakorlat által közkincként szerveződő kulturális örökség, ugyanakkor egy eleve meglehetősen metaforikus,⁵ az értelmezést kihívás elé állító nyelvi tradíció. Olyan lírai korpusz nyílik meg tehát az első Isten-tematikájú verssel (*Álmom: az Isten*),⁶ mely amellett, hogy meglehetősen összetett módon viszi színre a rejtőzködő másikkal való találkozás rétegzett teológiai kérdéskörének poétikai dilemmákba történő „átfordítását”, az Ady-líra figuratív természetű működésének, szerveződésének sajátos „rendszerellenességéről”, lehatárolhatatlanságáról és jelentéssokszorozó eljárásairól is beszédes tanulságokkal szolgálhat.

Utóbbi észrevételt fontosnak látszik külön hangsúlyozni a versek szövegek közeli vizsgálata előtt, ellenkező esetben fennáll a veszély, hogy az alább következő elemzések belátása sem terjedne lényegesen túl a szakirodalom fő szólamat képező spekulatív megtérés-narratíva, vagyis az Istenhez fordulás belső vágyának életrajzi mozzanatokkal alátámasztható végigkövetésén, melynek különböző stációit (a hit átélésének az élményétől a kételyen át a megbizonyosodásig) a költemények maguk teszik explicit módon hozzáférhetővé. Jól kitűnik az istenes vers olvasásának legfőbb csapdahelyzete a terjedelmes recepció erővonalain, amennyiben a hitvallás nyelvi eseménye mindenkor elválaszthatatlan magának a vallomástétel beszédhelyzetének konnotációitól, különösen, hogy mindez az Istenhez fűződő, hol affirmatív, hol tagadó viszony artikulálódása során jelenítődik meg: a sokszor az ima vagy a gyónás retorikai pozíciójából megszólaló költemények esetén az olvasónak látszólag nincs oka kételkedni a megnyilatkozás őszinteségében; azt mintegy maga a retorikai formula garantálja.⁷ Jól látszik az a vissza-visszatérő recepció igyekezet, amely (nem látván kikerülhetőnek az Istenhez fordulás beszédhelyzetéből az életrajzi énre való spekulatív „ráolvasás” értelmezésbeli kényszerét) újra és újra megpróbálja – a költői innováció egyfajta jegyeként, másképp szólva, a művészet önazonosságának bizonyítékaként – mentesíteni a versek Isten-képét a teológiai hagyomány puszta megismétlésének gyanúja alól.⁸ Ez a folyton ismétlődő, ezzel együtt sem minden tanulság nélküli elemzői közhely, nevezetesen, hogy Ady (és nem pedig az *Ady-vers*) Istene hangsúlyozottan más,⁹ mint az Ószövetség „dogmatikus” Istene, csak első pillantásra tűnik úgy, hogy árnyalja az istenes vers jelentette bonyolult összefüggésrendszer felmerülő kérdéseit és megvilágítja Ady verseinek valódi erudícióját, igazából gyakran csak megváltozott formában elismétli, mintegy megerősítve, a hit megvallásának életrajzi vonatkozathat-

tóságát.¹⁰ Az a belátás ugyanis, hogy a szerző mindenekelőtt költőként és nem pusztán hívőként nyilatkozik Istenről, így annak jelentését nem lehet a Biblia mint szövegkorpusz felől egyértelműen visszakeresni, viszonylag ritkán találkozunk poétikai természetű, a nyelv figurativitására vagy az én pragmatikai stabilizálhatatlanságára tekintettel lévő olvasással, helyette jobbra megelegszik a hitvallás retorikai változatosságának konstataálásával vagy a megszólaló hívő beszédaktusának azonosításával. Ez azonban annak a veszélyével jár, hogy amennyiben a verscsoport megjelenése az életműben a megtérés fel-feltörő vágyának antropológiai magyarázatában jut az értelmezés során nyugvópontra, úgy elmulasztjuk annak a lehetőségét, hogy a transzcendens kikérdezése, nyelvi-tropológiai megközelítése a szimbolista költői örökség belső dinamikájából magától értetődő fejleményként válhasson láthatóvá az Ady-lírában. Távolról sem volna előzmény nélküli a szimbolizmusra történő hivatkozás, ha az istenes versek jönnek szóba, ugyanakkor a létezés titkait artikuláló költészet alapjellemzőjéből természetes módon következő metafizikai érdeklődésre¹¹ reflektáló kutatások, csakúgy, mint a biográfiai olvasatok, szintén önmagukra záródnak, amennyiben Isten szimplán besorolódik az Ady-univerzum „nagybetűs” titkai közé, s ennek „elbeszélhetetlen”, ahogy Babits 1920-as írásában megjegyzi, csak „ezen a szimbólumnyelven”¹² elmondható (azaz, tehetjük hozzá, csak recitálható) poétikai tanulságait nem ütköztetik Isten megszólításának alapvetően teológiai-liturgiai vonatkozású nyelvi eseményével, sem a Biblia szövegszerű, illetve műfaji tradíciók általi megidéződésének problémájával, ahogyan nem foglalkoznak a beszélő – e dilemmáktól nem független – olvashatóságának kérdéseivel. Alighanem akkor járunk el tehát kellő körültekintéssel Ady *Az Illés szekerén* kötet óta ciklusokba rendezett istenes tematikához köthető költeményeinek¹³ elemzésekor, ha – a versolvasást kétségkívül elemi módon érintő sajátos pragmatikai helyzet vizsgálatán¹⁴ túl – megpróbálunk egyszerre tekintettel lenni az érzékelhetetlen másik rétegzett fenomenológiai-teológiai problémájára (melyet a versek retorikai és képi-metaforikus felépítettsége, jelzett szövegszerűsége játékba hoz, sőt még tovább bonyolít), a megnevezhetetlen néven nevezésének gyakran reflektált poétikai dilemmáira csakúgy, mint adott esetben az ima vagy a gyónás performatívumának ráíródására az odafordulás nyelvi történéseiben.

Kiindulásként azonban érdemes alaposabban szemügyre venni azt a szövegkörnyezetet, tekintettel az első ciklus filológiai összefüggéseire, melyben az Istenfogalom, voltaképp az Ady-univerzum integráns részévé válva, egyszerre dinamizálta, sokszorozta föl a már meglévő szimbólumok lehetséges jelentéseit és lépett párbeszédbe – gyakran jól felismerhető bibliai passzusok megidézése, parafrázálása által – Isten létének-nemlétének teológiai kérdéseivel. Noha nem számít új belátásnak, nem árt emlékeztetni Ady istenes verseinek (vagyis *Az Illés szekerén* kötet) fogadtatására. A (korábbiakhoz képest mindenképp) kevés számú megjelent kritika rendre az önmitológia továbbépítésének, tematikus terjeszkedésnek¹⁵ láttatja e verscsoport új fejleményét, és, leszámítva Horváth Jánost, Ady „vallástalanított” költészetét nem a bálványrombolás, hanem egy önképére formált tradíció nyelvbe íródásának invenciója felől olvasta.¹⁶ Való igaz, *Az Illés szekerén* kötet nyitóciklusa beszédesebb tanulságokkal szolgál az életmű szimbolista hatáselemei, nyelvi-képi működése, annak jelentéssokszorozó építkezése, mint az istenes líra

örökségének vonatkozásában, ami egyúttal jól mutatja a francia irodalom inspirációjának¹⁷ nem lebecsülhető tényezőjét is egy, a magyar költői gyakorlatból lényegében hiányzó tematika esetén.

(*Isten titkának nyomában. Szimbólum és szövegközöttség az Álmom: az Isten, az „Ádám, hol vagy?” és a Léda ajkai közt című versekben*) Az 1907. december 25-i első két publikáció (*Álmom: az Isten, A vidám Isten*) már sokat megelőlegez a későbbi istenes költészet működésével kapcsolatosan. Hogy mennyire nem engedi ez a feltűnően tömör, csupán saját fogalmai körül cirkuláló enigmatikus líra visszaigazolni Istenről és a hitről alkotott tudásunkat, arra nézve a fiatal Lukács közel egykorú írása szolgál megfontolandó tanulsággal: mint fogalmaz, „Ady minden verse vallásos vers”¹⁸ – azaz valójában, per definitionem egyik sem tekinthető annak.¹⁹ Az *Álmom: az Isten*²⁰ az Isten utáni vágyakozás antropológiai olvasatát éppen a meglévő elvárásaink tükrében érvényteleníti, pontosabban eleve kétségessé teszi ezek egyértelmű beazonosíthatóságát. Az Isten útjára való látszólagos ráatalálás, mely ezúttal távolról sem a teljesség élményével jár együtt („Batyum: a legsúlyosabb Nincsen, / Utam: a nagy Nihil, a Semmi”), ugyanis épphogy nem a hit bizonyosságát fejezi ki az első strófában, annak meggyőződését tehát, hogy a vágy tárgya valóban létezik. A felé való törekvés hangsúlyozott elszántsága („A sorsom: menni, menni, menni”) ténylegesen nem az istenhitből, hanem a hit iránti vágyból nyeri energiáit, Isten pedig megmarad megfoghatatlan, elillanó, álomszerű fenoménként, ahogy a (kötetmegjelenésben) címmé emelt azonosítás is utal rá. Az álom innen nézve kevésbé a vágyképzet jelentését aktivizálja, inkább annak tűnékeny, illelkony tulajdonságát erősíti meg. Az Isten utáni vágyakozást ebben a versben megelőzi tehát a találkozás lehetőségébe vetett hit Isten „álomszerűségének”, megfoghatatlanságának ellenére is. Hogy ez nem kihívástól mentes antropológiai feladat, arra utalhat a talányos verskezdő paradoxon. A vándorlás elengedhetetlen kelléke, a „batyu” üressége éppen ama cél (vagyis Isten létének) bizonyosságába vetett hit garantálhatatlanságából fakadóan nehezedik teherként az énré, mely ugyanakkor magának a hitnek (és egyáltalán, a kitartó menetelésnek) az alapfeltételét jelenti: a batyuból tehát voltaképp semmi mást nem vehet magához az én, mint az erőt adó bizalom megalapozhatatlanságát. Nem csoda, hogy a hit az elérhető célt potenciálisan nélkülöző erőfeszítés nyomán „bolond”-nak, azaz hiábavalónak tűnik. Azonban észre kell vennünk, hogy már maga az Istennel való találkozás reménye sem kínál más módot a hívőnek az átlényegülésre, a transzcendensben való feloldódásra Isten egyezményes nevének üres ismételtetésén, valamint az intézményesült liturgikus gyakorlat automatizálódott, rutinszerű működésén kívül („Vele szeretnék találkozni, / Az álommal, nagy, bolond hitben / S csak ennyit szólni: Isten, Isten / S újból imádkozni”). Az utolsó versszak tanulsága szerint az istenhit utáni vágyakozás belső igénye („Megtelek Isten-szerelémmel”) sem az ember legsajátabb élménye, ellenkezőleg, konvencionálisan a halál közelében jelentkezik (a két fogalom közelsége jelenti a későbbiek során, például *A vidám Isten*²¹ című versben Isten és a Halál képzeinek felcserélhetőségét). Magyarán az Istennel való bensőséges viszony szokásrend („Szeret kibékülni az ember, / Mikor halni készül.”) és egyfajta antropológiai állandó (vagyis az istenhit nélkül „elfáradó” ember teherbírásának) függvénye („Nem birom már harcom vité-

zül”). Fontos ugyanakkor észlelnünk rögtön Ady istenes verseinek a kezdőpontján a hit kontextusának ironikus szemléletét. Ez azonban nem pusztán az abszolútum mint a hit tárgyának elérhetetlenségéből, egyáltalán, valóságosságának megkérdőjelezéséből fakadó hívőiségre mutat vissza,²² hanem a hit átélésének, magának a hívővé válásnak az elsajátíthatatlanságára, tehát arra, hogy a vallásgyakorlás rögzített keretei,²³ rituális és nyelvi kliséi (kezdvé „Isten” szavának deiktikus problematikusságával) éppenséggel nem összefűzik, hanem szükségszerűen elválasztják a hívőt Istentől. Innen nézve Ady istenes költészete, meglehetősen, nem csupán a szimbolista lírai praxis továbbfűzésének, tematikus kiterjesztésének vagy egyszerű mítoszkeresésnek tekinthető (és legkevesébe sem valamiféle naiv hitvallásnak), hanem Isten már mindig is megfejtésre, megértésre, semmint ismétlésre váró szavai mögötti titoknak a költői leképeződését láthatjuk benne (s e hermeneutikai mozzanat tekintetében Ady költészete istenes versként valóban közel áll a kinyilatkoztatás mint az „Isten és ember poiészisz, alkotó beszéde”²⁴ eszméjéhez). E titokkereső, paradoxonokba, szimbólumokba burkolt (ennyiben a Bibliával rokon) versnyelv, vagy ahogy Ebeling Isten „szavával” kapcsolatosan fogalmaz, a „rejtettet jelenlévővé tevő”, „nyelverteremtő szóesemény”²⁵ nem kész válaszokkal szolgál Isten létének tekintetében, nem megerősíti a már meglévő tudásunkat, hanem, mintegy a transzcendens rögzített értelmezési hagyományát felülíró poétikus nyelvi történésként, lehetővé teszi „az Egészen Más felé”²⁶ való elmozdulást, ennek az ismeretlen létmódnak a kikérdezését. Felhívva egyszersmind a figyelmet a versek mögötti bibliai textus alapvető hermeneutikai beágyozottságára (és, tehetnénk hozzá, a hívő ideáltipikus magatartásformájára) is: az isteni kinyilatkoztatás ugyanis csak a bibliaolvasó világával történő találkozásban, a szöveggel szembeni „szabadságban” formálódhat egzisztenciális tapasztalattá, nem pedig a textus mögötti értelem tekintélyének abszolutizálása által. Ricoeur szavaival, „[a] cselekvés mindenkor korrelatívuma az *újjáíró* értelmezés, Isten Országának dinamikája csakis így őrződhet meg”.²⁷ Ebből a távlatból az Ady-líra Isten létét érintő összetett szimbolizációs eljárásai, a hívőiség állapotára történő folytonos önreflexió, továbbá e sajátos társiaság problematizálása a hit dinamizálását megcélzó nyelvi eseménynek fogható fel, ahogy egy cikkében maga Ady fogalmaz, mintegy „az Istennel való nyugtalan és kritikus foglalkozás”²⁸ jegyében.

Ady korai istenes versei közül az egyik legizgalmasabb példát a ciklusnyitó „*Ádám, hol vagy?*” című költemény jelenti abban a tekintetben, hogy miként válhat egy konkrét bibliai szöveghely a költői praxisban újraértésre váró összefüggérendszeré, melyben az eredeti kontextus és annak átírata – a vers retorikai és szemantikai történéseiben – egymás vonatkozását, jelentésmezőjét át- meg átformálva hoz létre új (a Biblia és az Ady-univerzum olvasását egyaránt meghatározó) belátásokkal szolgáló nyelvi konstrukciót. A költemény, a korábbi gyakorlathoz híven, megváltozott címmel került a kötetbe – a *Nyugatban* még *Jön az Isten*²⁹ címen szerepelt. Az egy vers újraértésének, továbbgondolásának lehetőségét Ady életművében majdnem mindig magán hordó kontextusváltás ezúttal azért is különösen beszédes (főleg, hogy kötet- és cikluskezdő, sőt, az istenes versek sorát nyitó versről van szó), mivel nemcsak, hogy kiemeli a költeményben is szereplő bibliai idézetet (hangsúlyozva a Szentírás szövegszerű nyomát,³⁰ sőt, a jelenet olvashatóságának

szempontjából annak megkerülhetetlen előzmény-jellegét), de egyúttal dinamikus pragmatikai helyzetet is teremt. Azt láthatjuk, hogy a szövegben az én által hallott, a beszélő révén közvetített isteni szó itt ugyanis „saját hanghoz” jut, miközben mintegy közvetlenül hallhatóvá válik, kimerevítődik maga az Isten általi keresés (és a nem-találás) összetett, értelmezésre váró pillanata. A nehézséget mindeneke-lőtt az jelenti, hogy a címből feltételezhető isteni szólam – az eredeti passzustól merőben eltérően – mégsem egészül ki körvonalazható alakkal, vagyis a Mózes könyvében szereplő részlettel szemben nem jön létre valódi párbeszéd, minthogy Isten rejtve marad: jelenlétére mindössze az ikonográfiából ismerős (vakító, az arc elrejtésére alkalmas) fény utal („Nagy, fehér fényben jön az Isten”; „Nap-szemét nagy szájalommal / Most már sokszor rajtam felejt”). Felszínesebb olvasás során is szembetűnőbb lehet az elkülönböződés az ószövetségbeli jelenettől, mint a hasonlóság, ami azonban hangsúlyozottan felhívhatja a figyelmet magára az újraírás-ra, és az értelmezést fokozottan irányíthatja a különbség szemantikai, retorikai össze-függéseire.³¹ Martinkó András is jelzi, hogy – a cím konnotációja ellenére – szó sincs az én elbujdosásáról, vagy az Istentől való félelemről, ahogy a parabola bűnbeesés-motívuma sem explikálódik, sem az a gazdagon kiaknázható értelme-zési távlat, mely az ígéretszegés (azaz voltaképp az Istentől való függetlenedés, úgy is mondhatnánk, a megistenülés vágya) révén méltatlan³² helyzetbe került ember kapcsán szóba hozható lenne. (Itt egyedül a „szájalommal” kifejezés említhe-tő, mely magán hordja az eredeti szöveghelybe kódolt alá-fölérendeltségi viszony-latot, és ami adott esetben utalhat a bűnbeesésre.) Isten a számon kérő Úr helyett az ugyancsak a Szentírásból (különösen a Zsoltárok könyvéből) ismerős harcos se-gítőtárs,³³ az ellenségek leigázójának szerepét tölti be, oldva a beszélő hierarchikus strukturáltságát. Az isteni autonómiára vágyó, ám a másik hatalmának alárendelt ember itt valóban egyenrangú félként látszik megjelenni a másik előtt, aki (létét igazoló tettei révén)³⁴ titokszerűsége dacára is jól érezhető közelségben van az én-nel, olyannyira, hogy annak győzelme az ellenségek fölött már-már elválaszthatat-lan az isteni beavatkozástól. „És hogyha néha-néha győzők, / Ó járt, az Isten járt előttem, / Kivonta kardját, megelőzött.” A cím által megjelölt textus tehát a versben a hangsúlyozottan *bibliaolvasóként* megjelenő beszélő újraértelmezői kompetenci-ája nyomán íródik az ént és a Másikat megalapozó („apokrif”) szöveggé: Mózes könyvének kívül a Zsoltároktól például Jób könyvének át lényegében a Szentírás egé-sze mint szimbólumok és motívumok sűrű (vonatkozásukat, jelentésüket folyton újra- és újraíró) hálója strukturálja ezt a szétszalazhatatlan nyelvi szövedéket. Azaz nem egy megidézett szöveghely eleve adott jelentése sejlík föl Isten visszhangzó szavainak morajlásában, hanem egy már mindig is értelmezésre váró szövegegyüt-tes rekvizitumainak olvasásán, szétszerelésén és összerakásán keresztül tárul fel a megismerés számára létező lehető legfőbb misztérium³⁵ ebben a poétikus nyelv-ben, mely éppúgy felmutatja az isteni arc megragadhatatlan, mindig másként élénk tűnő, kimerítően soha meg nem ismerhető lényegét, ahogy impliciten szól saját művészi megalkotottságának titkáról is.

A jelentéslétesülés effajta kiszámíthatatlan játékában nem annyira a művészi te-remtőerőben összpontosuló isteni attribútum hangsúlyozása a lényeges, hanem hogy a (különösen az istenes tematikájú) vers – a Bibliához mint pretextushoz ha-

sonlóan – paradox, egymásnak ellentartó állítások, egymás jelentését felülíró motívumok és „igazságok” hálójába illeszkedik, és ennek a komplexitásnak a felfejtése, csakúgy, mint az isteni attribútumé, pusztán részlegesen lehetséges. Itt csak utalnék az 1910-es *A Minden-Titkok verseinek* előhangjában centrális poétikai elemmé emelt alakzatjátékra, ami Isten, Halál, Minden és a Titok figurációját zavarja össze (és leplezi le egyúttal a kölcsönös behelyettesíthetőség által azok voltaképpeni azonosíthatatlanságát e lírai univerzumban).³⁶ Az „*Ádám, hol vagy?*” ugyanis a *Léda ajkai közt* című, egyazon napon megjelent költemény motívumait ismétli úgy, hogy közben ez a repetíció a Szentírással mint szöveghagyománnyal is párbeszédbe lép, így egyszerre lesz leválaszthatatlan a bujkálás a szemmel tartás és üldöztes (életrajzilag ugyancsak gazdagon kiaknázható) mozzanatának a Léda-versbeli kontextusa az „*Ádám, hol vagy?*” bibliai összefüggésrendszeréről és feledhetetlen a pretextus által megidézett jelenet bibliai referenciája esetén a szerelmi tematika vonatkozása. A „bújócskázás”³⁷ itt elsőre egy, az Ady-versvilágban alapvetően nem túl eredetinek tűnő szerelmi jelenet része (némi erotikus konnotációval, ami valóban mintha átíródna az istenes tematikájú versbe³⁸ is). Igazán izgalmassá éppen az említett szövegek környezetben válik, ahol mintegy megkettőződik és egyszerűsödik visszajára is fordul a feloldódás utáni vágy: a verskezdő „elrejtőzés” („Az ajkaid közt rejtőznék el”) a szerelmi játékban metaforikusan az egyé válással azonosítható, az „*Ádám, hol vagy?*” távlatából épp ellenkezőleg, a kikülönülés, a transzcendens másikról való leválás eseményét idézi fel, méghozzá közvetett módon (ugyanis a helyzetet tovább bonyolítja, hogy, említettük, az Ady-átíratból „kimaradt” az elbujás jelenete, így az csakis a bibliai passzus konkrét megidézésével lép be a költemények értelmezési hálózatába). A Léda-vers explicit vágybeszédét azonban a bibliai szöveghely emlékezete helyezi hatályon kívül (és, paradox módon, fejezi ki ezzel párhuzamosan az ellenkezőjét) rögtön a második sorban azáltal, hogy, miként Ádám és Éva Mózes könyvében a bűnbeesés után, a beszélő éppen a másik tekintete elől próbál (hiábavalóan) elbujni, méghozzá, ne feledjük, nem máshol, mint a „másik szájában”, ami által egyszerre fogalmazódik meg a menekülés és a feloldódás, egybeolvadás (erotikus vonatkozástól sem mentes) vágya: „De szemeid reám nyílnak”. (A kötőszó ebben a grammatikai helyzetben funkcionálisan azt üzeni: nem érdemes oda bújni, ahol a másik könnyen megtalál.) A kettősponttal elválasztott (így magyarázó funkcióval ellátott) harmadik sor („Meglátanak az én cimboráim”) ismét összezavarja a szövegek közt cirkuláló értelmezést azáltal, hogy úgy tűnhet, mégiscsak valamilyen külső veszély leselkedik az énré, ami elől joggal remél menedéket lelni a szerelmes társ közelében. Csakhogy kiderül, nem más, mint a megszólított tekintetével metonimikus viszonyban álló „cimborák” elől menekül a beszélő („Szomorú, zöld, nagy szemeidben / Dőzsölnek az én cimboráim”). Az ellenség–barát ellentétpárt voltaképp szinonim helyzetbe hozó szemantikai-grammatikai játék okozta zavart újfent a szövegek közötti olvasás oldhatja vagy épp mélyítheti el. A *Léda ajkai közt* „cimborák” képében feltűnő üldözői (ismételjük, a vers bonyolult metaforaláncolata folytán a rosszakaró nem más, mint akinél épp biztos búvóhelyet remél az én) az „*Ádám, hol vagy?*”-ban valódi ellenségként tételeződnek, akik ellen pontosan az az Isten lép fel segítőtársként, amely figura az előbbi költeményben Léda szemeiből „kukucskáló” „cimborá”

alakját felöltő egyik üldöző képében volt látható („Kikukucsálnak, leskelődnek / A Mámor, a Halál s az Isten.”) S ha mindehhez tekintetbe vesszük, hogy az „*Ádám, hol vagy?*” című vers utolsó két versszakában látható egyesülés-jelenet átjárható, az intimitás referensét „testetlenítő” képi megoldásai nyomán jelzetten elmosódik a határ az isteni kegyelemben való részesülés és a szerelmes társal történő eggyé válás között (ami ráadásul a vers képi világában a halállal történő egyesülést, e három fogalom átjárhatóságát³⁹ is magában foglalja), akkor olyan összetett, rögzíthetetlen deiktikus struktúrára találunk e jelcserélődésben, melyre aligha találni példát a századforduló magyar költészetében. A „Hallom, ahogy lelkemben lépked” kezdetű strófában ugyanis már csak az „Ádám, hol vagy” idézet azonosításán keresztül rögzítődik látszólag a te pozíciója, semmi nem garantálja ugyanis, hogy a versszak alanya megegyezik a korábbiakéval. Arra nézve tehát, hogy kit is látunk ebben a bensőséges jelenetben a beszélő „lelkében lépkedni”, a versben ugyancsak idézetként felhangzó bibliai passzus lehet irányadó, ez ugyanakkor már nem jelent szükségszerű olvasási mozzanatot. A szólam azonosító funkcióval bír, amennyiben a történeti forrás alapján a Mózes könyvének jeleneteként olvassuk, csak hogy korábban éppen maga a vers mint átirat példázta, hogy a Szentírás eleve nem egyfajta rögzült jelentés foglalatja, hanem aktualizálásra váró nyelvi hagyomány, mely az ember hermeneutikai tevékenysége nélkül vallási rituálék megmerevedett alapanyaga marad. (Úgy is mondhatnánk, ember és Isten párbeszédének a terepe, melyben „az Isten Országának beköszöntét hirdető [...] szó a nyelv kozmoszába foglalja Isten és ember kapcsolatát: a kinyilatkoztatás lehajló emberszeretetét s a létezés értelmét faggató ember igazságkeresését.”⁴⁰) Az „*Ádám, hol vagy?*” című vers tehát oly módon parafrázeálja a Biblia egyik jelenetét, hogy közben parafrázisa lesz (legalább) egy másik Ady-költeménynek, mely ilyen módon szintén átértelmezője és átértelmezettje lesz a bűnbeesés kiemelt képsorának. A különböző referensek (a beszélő, Isten és a szerelmes társ), illetve különböző szövegek között rögzíthetetlenül cirkuláló jelentés nyomán válik beláthatóvá a már Martinkó András által is említett,⁴¹ elsőre meglepő „szerepcsere” (az Isten elől bujdosó bibliai figura versbeli megfelelője az átiratban az, aki megtalálja Istent). A keresés és a bujdosás örök „csalfa játéka”, a benne résztvevőknek a két ellentétes pólus általi kölcsönös meghatározottsága nemcsak a Léda-vers szerelmi diskurzusától, de már az eredeti passzus teológiai vonatkozásától sem idegen. Miként Isten számonkérése is értelmezhető (vissza)hívásként, úgy az ember bujdosását sem kizárólag a megrovás félelme motiválhatja, de implicit módon benne lehet a méltatlan helyzet okozta szégyenérzeten keresztül az Úrhoz való visszatérés (meg nem vallott) vágya.

A versbeli pozíciók cserélhetőségét, ami voltaképp már felfogható a tematizált vágyott egybeolvadás retorikai jegyének, meglehetősen összetettséggel viszi színre a *Léda ajkai közt* című vers. A második versszak ugyanis a kezdő strófa paradox jelenetét (az én egyszerre bújja el a te közelében és fejezi ki attól való félelmét, hogy a te előtt lelepleződik) a színre vitt bújócska résztvevőinek behelyettesíthetlensége tovább bonyolítja: a kezdő sorok alapján ugyanis eldönthetetlen, ki (szó szerint és metaforikusan) a „hunyor”. „Lédám, meddig tart a bujósdi, / Ez az ősz, hunyor, csalfa játék?” A kérdés maga arra utal, mintha megfordultak volna a szerepek, és az imént még a rejtőző pozíciójában feltűnő én vált volna hunyorvá: a játék vé-

gére vonatkozó kérdést ebben a helyzetben ugyanis értelemszerűen csak az fogalmazhat meg, aki keresi, de nem találja a másikat.⁴² A harmadik sorban azonban újfent visszatérni látszik az én a kiinduló pozícióhoz („Tudom, hogy a nyomomban vannak”), a zavart azonban nem is igazán az ismételt szerepcseréje jelenti, hanem a negyedik sor „bűjtött” üzenete. A „S nem szabad nyögni, sírni, szólni” rész önfel-szólításának háromszorosan is kiemelt akusztikus érintettsége mintegy leleplezi az én sikeres elbűjtését a másik közelében: az első versszakban a másik tekintetétől való rettegés⁴³ helyett a „lebukás” veszélyét itt már a két fél tényleges közelségét mutató hanghatások jelentik. A vers tehát a maga retorikai eszközeivel (a pozíciók cserélhetőségével) viszi színre az összeolvadás eseményét: a keresés-bujkálás kölcsönös meghatározottsága által lebomlanak azok a látszólagos dichotómiák (kint–bent, én–másik), melyek a te szemeiben „dözsölő” három (egymás ekvivalenseként felfogott) szimbolikus alak elválasztottságát jelentették, emez „ős, hunyó, csalfa játék” legfőbb sajátosságaként mutatva fel a „Mámor, a Halál s az Isten” eredendő közelségét. Az egybetartozásnak ez a magyarázata az „Ádám, hol vagy?” zárlatának – szinte átmenet nélküli – találkozás-jelenetéhez is adalékul szolgálhat. Az első versszakokban én és az Isten látszólag elkülönül (a lélek „barna gyásza” Isten közeledésének hatására kezd oldódni; az én „látja” a rejtőzködő Istent, tudja, hogy „kivont karddal” előtte jár), a keresés hangjai („Ádám, hol vagy”) azonban a lélek és a szív belső tájairól szólnak meg oly módon, hogy ez a közelség nemcsak metaforikusan, hanem a kép konkrét olvasata⁴⁴ által is kifejeződik (*hangos*, azaz közeli szívverés felel a másiknak). A megtalálás (és keresés) mozzanata ismételten a felek felcserélhetőségén, annak retorikai jelzésein alapul. Az idézőjeles rész által versbe íródó bibliai történet kérdésstruktúrája révén meghatározott (noha említettük, ott sem feltétlenül egyirányú) szerepek újfent átjárhatónak bizonyulnak. A „Hallom, ahogy” kezdetű szakasz keresőjéből a záró strófában keresett („megtalált”) válik. Innen nézve az sem kizárt, hogy már az iménti szakasz sem az én másik általi (legyen az Isten vagy akár – az intimitás poétikájának közelében – a szerelmes társ) kereséséről referál, hanem fordítva, éppen a látszólag kereső fél én általi nem találásáról. Elképzelhető ugyanis, hogy az én *ballja* a te lépéseit a szívhez közel, a lélek tájain, de a találkozás ennek ellenére mégsem jön létre: így a te számára csak a szívverés tanúsítja az én közelségét és válaszol a hívó szóra valódi (a Mózes könyvében létrejövő) párbeszéd helyett. Az „ölelésben” kicsúcsosodó találkozás pillanatában már végleg eldönthetetlen, ki (milyen én és milyen te), melyik pozíciót is tölti be a másik utáni vágyódás jelenetében. Különösen, hogy a „S egyik leszünk mi a halálban” záró sor – részben az imént elemzett Léda-vers nyomán – ismételten a szimbólumok cserélhetőségére hívja fel a figyelmet, melynek során egyszerre lesz azonosíthatatlan az én az alakzatokban gazdag tér elemeként és válnak maguk a figurák visszavezethetlenné az eredetükhöz.⁴⁵

A fentebbi belátásokat összegezve, e versek együttolvasása során annak lehetünk tanúi, ahogy az Istenről (és az istenes vers közegének értelmezői rögzítettségéről) levált nyelv más, nem csupán e tematika körébe tartozó költemények szimbólumok alkotta terében válik jelentést konstituáló elemmé, mintegy a költészet által adható válaszként a rejtőzködő Isten eredendő birtokolhatatlanságára.⁴⁶ A Biblia „mint Isten nyelvi tette” Ady istenes verseiben nem kinyilatkoztatás, hanem,

Mártonffy Marcell szép megfogalmazásában,⁴⁷ „ajándékra megnyíló szó”: a hagyományból és az azt megelevenítő alkotói tevékenységből, vagyis „Isten és ember *poiésziszéből*” keletkező költői logosz forrása. Ady „szubjektív” vallásosságának folyton visszatérő szakirodalmi fordulata⁴⁸ érdemes lehet abból a szempontból megközelíteni, hogy a Biblia voltaképpen sajátta tétele valójában Isten titkának legadekvátabb kifejezője. A köztudottan rendszeres bibliaolvasó hírében álló szerző által teremtett versvilágban Isten nyelvi eseményként tétéleződik, elismerve, hogy a hitet valójában mindig megelőzi a szó:⁴⁹ Ady ehhez a logoszhoz tér vissza, hogy onnan kiindulva az Isten (és vele kapcsolatban a hit) misztériumát a költészet nyelvén beszélje el. A következőkben mindenekelőtt olyan istenes versek kerülnek előtérbe, amelyeknek már fontos kérdése a hit megélésének, az Istenhez való fordulásnak konvencionalitása és a fenomenalizálhatatlan, megnevezhetetlen transzcendens nyelvi megjeleníthetősége.

(Tradíció és figuráció. A megismerhetetlennel való találkozás mint nyelvi esemény Az éjszakai Isten, az Isten, a vigasztalan és A Sion-hegy alatt című versekben) E tematikus csoportban minden bizonnyal Isten megszólításának, néven nevezésének, leírhatóságának, egyszóval nyelvi megjeleníthetőségének problémáját középpontba állító istenes versek jelentik a legnagyobb értelmezői kihívást. Nem is csoda, tekintve, hogy az eredeti – már mindig is metaforákba és paradoxonokba ágyazott⁵⁰ – textusnak azok a pontjai válnak ezúttal költői reflexió tárgyává, amelyek eleve a nyelv közlésképeségének határaival, valamint az emberi megismerés korlátozottságával szembesítenek. Ady az „Egészen Más” (Ricoeur) bibliai örökségével lép párbeszédbe oly módon, hogy miközben ráhagyatkozik az Istennel való találkozás határtapasztalatának⁵¹ eredendő, a teológiai hagyományban gyakorta szóba hozott kifejezhetetlenségére, újra és újra reflexió tárgyává teszi: az Isten-keresés retorikai alaphelyzetéből megszólaló, Isten közelségének mámorába burkolózó⁵² versbeszéd, mely tehát látszólag e misztérium nyomába ered, ennek során maga is alakítója és alakítottja lesz a titok hermeneutikájának.

Számos módon képes az Ady-líra megjeleníteni az elgondolhatót meghaladó „rejtőzködő” sajátos birtokolhatatlanságának tapasztalatát. Az egyik leginkább szembeütő eljárás a már több kutató jóvoltából emlegetett érzékszervi diszfunkcióra⁵³ való hivatkozás: a fenomenalizálhatatlan másik vissza-visszatérő módon kivonja magát az érzékelés hatóköre alól, ami egyszersmind az ember alapvetően érzékszervfüggő megértésének korlátozottságát, inadekvát jellegét is felmutatja Isten lényegének meghatározásában. *Az éjszakai Isten*⁵⁴ című versben első pillantásra úgy tűnhet, a közelség kudarcát egyszerűen a látás időbeli „elcsúszás”, egyfajta „egyidejű egyidejűtlenség” okozta gátoltsága okozza. Vagyis Isten azzal „tréfálja” meg az őt kereső humán tekintetet, hogy éppen abban a napszakban kerül az énhez közel, mikor az ember legfontosabb, a hitet – az ismert frazéma („hiszem, ha látom”) szerint – egyenesen megalapozó, annak lehetőségfeltételét jelentő érzékelésmódja működésképtelen. A verskezdő „tréfa” azonban mást is megmutat az Isten fölötti hatalom birtokolhatatlanságán, mozgásának („elszökésének”) korlátozhatatlanságán túl, s a szóban forgó vicc mondhatni „csattanója” éppen a „hiszem, ha látom” szókapcsolatból válhat világossá: a hit garanciáját jelentő isteni közelségről pontosan azon érzékszerv által nem szerezhető bizonyosság, melytől a be-

szélő az Isten megismerését reméli. Hiába tehát az intim, bensőséges viszony⁵⁵ ket-tejük között, az ember minthogy megrögzötten látványként igyekszik megragadni azt, aki láthatatlan, így az megvonja magát tőle, és végül nem jut közelebb a transzcendens (Lévinas kifejezésével: a Más)⁵⁶ titkához. „Meg-megtréfál az én Istenem, / A régi tromfot visszaadja: / Elszökik tőlem virradatra. / Velem van egész éjszakán. // Jön néha-néha egy jó napom, / Mikor egész valóját látom, / De soha-soha napvilágon. / Velem van s mindig éjszakán.” Az éjszaka tehát csak első pillantásra jelent „folytonosságot”⁵⁷ én és másik között, valójában ellenkezőleg, kimeríti a látást az érzékek közül kitüntető én és a rejtőzködő másik megismerhetősége közé leküzdhetetlenül ékelődő diverzitást: „egész valója” csak egy olyan, az én saját maga számára alkotott Isten-képnek lehet „látható”, amely aligha vezet az Isten után sóvárgót a keresztényi hitből fakadó valódi találkozás felé.⁵⁸ Az elsőre őszinte hitvallásként olvasható vers tehát innen nézve a teológiai szempontból „inadekvát” hitélményben adja meg kimondatlanul is a választ a záró versszak kérdésére („Az Istenem, tréfás Istenem, / Vajjon miért csak éji árnyék?”). Az *éjszakai Isten* rejtőzködő másikja azért nem ismerhető fel identikusként éppen ebben az emberi tudás által birtokolhatatlan⁵⁹ létmódjában, mert az én *hisz* abban, hogy Isten mibenléte tapasztalás útján felfogható.⁶⁰ Ezért lehetséges, hogy a találkozás kudarcát pusztán a másik „tréfájával” magyarázza, nem pedig Isten hívásának a meg nem hallásával, azaz annak a lehetőségnek az elszalasztásával, hogy Istent általa, „elrejtett voltának ellenére”, ahogy Barth fogalmaz, az „ő akciója” (és nem pedig az ember megismerő képessége vagy konstruálása)⁶¹ révén ismerje meg.

Az Isten titokszerű létmódját leképező láthatatlanság kifejeződésénél költőileg sokkal izgalmasabb azonban a megnevezhetetlen másik nyelvi megjeleníthetőségének problémája. Nem csoda, hogy hangsúlyosabb szerepet kapott a verscsoportban a kifejezhetetlen artikulálására tett költői kísérlet, hiszen Istenben – különösképp a nevének keresztül – egyenesen kódolva van az egyértelmű meghatározásnak való ellenszegülés. Ahogy az őszösvetségi passzus tanúsítja, Isten neve csak önmagával írható le („Vagyok, aki vagyok”), valójában tehát mint referens magára „erre a megnevezhetetlenségre utal”,⁶² így minden rá irányuló nyelvi törekvés paradoxonokba fordul és csupán saját közlésképtelenségét nyilvánítja ki.⁶³ S noha Istenről, ahogy Ebeling fogalmaz, „csak hallgatni lehet megfelelő módon”,⁶⁴ mint-hogy nem áll más rendelkezésre a szavakon kívül, az ember időről időre megkísérli felfoghatóvá tenni önmaga számára azt, aki egyszerre mutatja meg magát és rejtőzködik az emberi ráció kisajátítása elől.⁶⁵ A szimbolista eredetű költői megszólalás, melynek a rögzíthetőségnek ellenálló poétikus nyelve a beszédformák közül mondhatni a lehető legközelebb áll a titkokba sűrűsödő isteni szó megvalósulási formájához,⁶⁶ miközben nyelviileg ezt a titokszerűséget képezi le, Ady verseiben gyakorta paradox állítások nyomán forgatja ki vagy másképp szólva, ironikus módon leplezi le az Istenről való konvencionális emberi „tudás” kudarcát, az ember szenvedélyek és képzelgések mozgatta „Isten-látomásainak”⁶⁷ alkalmatlanságát az isteni végtelenség megragadására.

Az *Isten, a vigasztalan*⁶⁸ című versben a transzcendens leírására hivatott nyelvi eszközkészlet elégtelenségén keresztül fejeződik ki az Istenhez tartozás ambivalenciája. A távollévő definiálásának kiiktathatatlan, az egész versen át húzódnó kény-

szere ugyanis a fogalomalkotás paradoxonára épül: az első sor meghatározása („Ő: Minden”) nem pusztán a nagybetűs Mindennel való azonosítás nyomán nem képes utaló funkcióját betölteni, hanem az ellentétes kötőszóval hozzákapcsolt mondatrész („de áldani nem tud [...] senkit se büntet”) el is vitatja tőle – még hozzá az Isten konvencionálisan legsajátabb mozzanatai (áldás, büntetés) nyomán – a mindenség birtoklását. Úgy tűnhet, hogy az Istenről a vers elején megfogalmazódó állítás önnön tagadását hordja magában: a meglévő Isten-képről éppen azon tulajdonságok hiánya nyomán válik le a („minden” köznapi jelentése által megelőlegezett) mindenható képesség, amelyek alapján őt az emberi tudat az istenség fogalmával látja el. A vers folytatásában annak a transzparenciájával szembesülünk, hogy a (kölcsonös) meg nem értettség állapotában („S nem érti meg a mi szívünket”) a két fél érintkezése eleve kudarcra van ítélve. A felfoghatón túli minőség, mely csakis immanens létmódján kívül, az emberrel való viszonyrendszer keretei közt, tehát kizárólag saját maga vonatkozásában – mások mellett az alá-fölérendeltségi relációban, valamint a bosszú, a jutalmazás vagy a túlvilág ígéletén keresztül – érthető meg (vagy félre), nem képes adekvát nyelvi formához jutni. *Az Isten, a vigasztalan* úgy mondja ki a másik leírhatatlanságának tapasztalatát, hogy vagy kizárólag e viszony megjelenítésének, a róla való „tudásunknak” közhelyeit ismétli („Úgy forgatja a Mindenséget, / Mintha unott játékot űzne”), néhol, ahogyan utaltam rá, ezek cáfolatával mutatva fel a róla alkotható ismeretek megbízhatatlanságát („Nem int, nem bosszul, nem jutalmaz”). Máshol pedig annak lehetünk tanúi, ahogy a metaforákba burkolt nyelv a „leírásra való alkalmatlanságának tudatában”⁶⁹ kísérel meg a transzcendens ábrázolását („Ő: a nagy-nagy Élet-folyóvíz, / Zuhogva zúg, kacagva harsog, / Sodor, zúz, ont, fut szüntelen. / Nem fogják gátok s renyhe partok.”). Ám legyen a „hittárgy” bármennyire is elérhetetlen,⁷⁰ a birtokolhatatlan nyelvi birtokbavételére való igyekezet már csak annak egzisztenciális tétje miatt sem megkerülhető.⁷¹ A transzcendens másik ugyanis úgy válik az emberi önismeret legfőbb letéteményesévé, sőt cselekedeteinek irányadó-jává, hogy a humán egzisztencia kódrendszeréből logikai úton nem megfejthető a kiszámíthatatlan isteni működés. A kölcsonös meg nem értettség⁷² alaphelyzetében sem a bűnökre, sem pedig az erényekre nem érkezik olyan válaszreakció, amely az emberi létezés imperatívuszának alapját szolgáltatná. Ebben az ellentmondásos összeköttetésben, „egységben” („Vele holott egyek vagyunk”) történő Isten iránti vágyódásban, mely ugyanakkor sosem mentes az önelvesztés mozzanatától,⁷³ voltaképp a megszólaló önmaga felé törekvése fejeződik ki – ahogy Lévinas fogalmaz, „[c]sak a Másikat megközelítvén vagyok jelen önmagamnál”.⁷⁴ Az „önmagammal-lét” paradox módon ehhez a Másikhoz, erről a Másikról való beszéd során férhető hozzá, az önmagából történő kilépés során,⁷⁵ amit az Istenhez fordulás metafizikai eseménye, a véges (az ember számára befogadhatatlan) végtelen iránti vágyódása, azaz két elkülönülő létezés „találkozása” jelent. Hogy ez a találkozás nem feltétlenül történik meg, annak köze van – s erre Ady verseiben számos utalást találhatunk – éppen a rögzült nyelvi elemekből, tudáskészletből, közösségi gyakorlatból stb. építkező liturgikus hagyományhoz, végső soron tehát magához az Isten megfogalmazó nyelvhez is, amely az ember számára felfogható szavakkal mondja el a titkot („Az Isten van valamiként” [*Az Isten baljám*]), amiről valójában pontosabb fogalmat alkot a hallgatás.

Nem új keletű az a belátás, hogy Ady Isten-képzete nem kötődik az egyházi dogmatikához (sőt, valójában semelyik felekezethez), hanem szuverén módon gondolja el az Istenhez fűződő viszonyt, miközben Barta Jánostól⁷⁶ Szabó Lőrincig szinte valamennyi értekező egyetért abban, hogy ez a személyes viszonyulás jelenti a hívőség igazi garanciáját.⁷⁷ Alighanem fontos tisztán látnunk Ady valláskritikai szemléletét, különösen *A Sion-hegy alatt*⁷⁸ című vers esetén, melyben az Úr és a beszélő találkozásának kudarca bizonyosan nem független attól a – felekezetiileg nagyon is meghatározott – felfogástól, ami elválaszthatatlannak tartja az isteni közelség megragadását Isten ábrázolásának ikonográfiai hagyományától, akárcsak magától a vallásgyakorlás kereteitől. A cím felől olvasva a vers a kinyilatkoztatás bibliai történetének, vagyis Isten és Mózes találkozásának parafrázisa; a megidézett hegy (Isten lakóhelye a Bibliában) révén annak a jelenetnek az emlékezte íródik rá a költeményre, amelyben Jahve megjelent Mózesnek, és megkötetett a zsidó néppel a szövetség.⁷⁹ Az első versszak azonban rögtön az isteni szó „megtagadásával”, radikálisan, a protestáns szemlélet alapján fogalmazva, annak intézményesült kisajátításával indul. Nem is pusztán arccal (és más, jelzetten antropomorfizált jegyekkel) ruházódik fel az, akinek ember a Szentírás szerint nem láthatja az arcát,⁸⁰ hanem a humán képzelet által teremtett egyezményes Isten-arc tipizálható, egyfajta „márkajelzésként” funkcionáló jellegzetessége nyomán, továbbá a metaforává váló néven keresztül teszi beazonosíthatóvá az énnel szembeni alakot. „Borzolt, fehér Isten-szakállal, / Tépetten, fázva fűjt, szaladt / Az én Uram”. Nem meglepő, hogy *A Sion-hegy alatt* Istene elárvultan és mindenható attribútumaitól megfosztottan jelenik meg, nyomát sem mutatva az Ószövetség haragos, a parancsainak ellenszegülőket szigorúan büntető Istenének. Az írott szó, azaz a kinyilatkoztatás, ami kezdetben beszéd volt,⁸¹ az ember nyelvén elválik eredeti jelentésétől, s pusztá hagyománnyá válva kisajátítódik: a versben olyan Isten-képzet köszön vissza, amely már – elfeledve annak eredetét – levált a Bibliáról mint Isten nyelvi tetteről. Könnyen lehet, hogy ez az elfeledettség jelenik meg a vers harmadik sorában. Főként, hogy a fent idézett felütés folytatásában a feledés egyszerre vonatkozik (hátravetett jelzőként) a vele azonos sorban szereplő Úrra és szemantikailag a következő sor (magára a kinyilatkoztatás bibliai eseményére is érthető) „hajnal”-ára: „Az én Uram, a rég feledett, / Nyirkos, vak, őszi hajnalon / Valahol a Sion-hegy alatt.” És valóban, nemcsak a Sion hegy alatti (az égő csipkebokor körüli) történés emlékezte tűnik távolinak a megnevezhetetlen név (és láthatatlan arc) ismételtől, üres jelöltvé válásával, hanem – ezzel összefüggésben – maga az ember által birtokolhatatlan Úr is (és rajta keresztül a kinyilatkoztatás), akit ez a név személyesen jelöl.⁸²

Az itt látható „emberarcú” Isten kevésbé valamiféle gyermekkori emlék manifesztációja tehát, ahogy a szakirodalom rendre sugallja,⁸³ sokkal inkább az elvesztés: a gondozatlan külső mintegy felnagyítva tárja elénk, mi történik, ha az ember Isten igéjét feledve, a másik titkát a humán megismerő képesség által felfoghatónak tételezve alkotja meg maga számára a mindenható fogalmát. A harmadik strófában látható lázas, ám jelzetten célnélküli keresés („S kerestem akkor *valakit*”), az Istennek ezt a humán konstrukcióját találva az Úr hegyén, hiábavalóan próbálja felfedezni azt az idegen létmódot, amelyről „csak az ő akciója által”⁸⁴ lehet tudomást szerezni. Ennek az emberi arca formált másságnak már csak a – szintén ant-

ropológiai tapasztalat által felfogható,⁸⁵ ekként tehát voltaképp nem a transzcendensről referáló – nyomát érheti tetten az én („Éreztem az Isten-szagot”). A két fél valódi, teológiai értelmű találkozásának ugyanakkor – s erre a publicisztikából ismerős, hangsúlyozottan protestáns felekezeti kritikának nem ez az egyetlen példája⁸⁶ Ady verseiben – maga az egyház szab gátat saját rögzült rituális gyakorlatával, az istenhittel közvetlenül nem érintkező kiüresedett szimbólumrendszerével, az előírt mozdulatok és begyakorolt szövegek ismétlésen alapuló természetével, valamint a hitgyakorlatra szolgáló hellyel úgy, hogy mindez együttesen képes a hit valódi átélésének helyettesítőjeként elfedni az Istenhez vezető igaz utat.⁸⁷ Az egyértelmű vallásbírálatnak érthető antropomorfizált Isten-figura mellett a második versszak sorai lehetnek e tekintetben árulkodók. A „bús” és „kopott” jelzők talán nem is annyira az „öregség” attribútumai valójában, hanem a keresztény hitnek azt a transzformációját, ha úgy tetszik, devalválódását jelzik,⁸⁸ amelynek során már csupán egyezményes külsődleges jelek (mint amilyen az imádságra hívó harangzúgás vagy akár az ünnepet jelző piros betű)⁸⁹ emlékeztetnek az isteni adomány fogadásának belső szükségletére. Isten hívó szava itt azonban nem az emberi lélekből szól, hanem nagyon is a fülre hat: az istentisztelet szimbolikus jelölőit metaforikusan magára öltő, a hívást ilyen módon megtestesítő Úr pusztán egy rorátéra harangozó templomszolga alakjában éri el a híveit. „Egy nagy harang volt a kabátja, / Piros betűkkel foltozott, / Bús és kopott volt az öreg Úr, / Paskolta, verte a ködöt, / Rórátéra harangozott.” Fontos észrevenni, hogy a gyülekezeti szokásrend kényszerítő ereje hívja elő újra a beszélő emlékezetében az elfeledettségéből az Istent. A nagybetűs „Hit” nem megélt, hanem hangsúlyozottan külsővé, nyelviileg kifejtetté tett tapasztalat a versben: az „És rongyolt lelkemben a Hit” sor valójában nem Isten átértett bizonyosságaról, hanem az én vallási elkötelezettségének a bizonygatásáról⁹⁰ árulkodik.

Az istenkeresés e megkésett és utat vesztett alaphelyzetében történik meg végül a közvetlen találkozás a negyedik versszakban („Mégvárt ott, a Sion-hegy alján”), ám az Úr távolról sem a Mózes könyvének haragos, a hitetlenekre lesújtó istene, hanem az ember fogalmai, képzetei által alkotott Isten-figura: egy „kegyes, öreg úr”, akivel (a „ráncos kéz” megcsókolásával) a közelség, a másikban való feloldódás élménye átélhető. Ugyanakkor még ha az Ady-vers Isten-képe nem is azonosítható a Biblia mindenhatójával, és a költemény látszólag ezt az elfeledettséget a valódi találkozás elmulasztásaként azonosítja, nem állítható, hogy ne szólalna meg egyúttal a „legmélyebb vallásosság hangja” is, ahogy Szabó Lőrinc⁹¹ és sokan mások állítják Ady istenes verseiről. Ady vitathatatlan zsenialitása, hogy egyszerre képes felmutatni az Isten felé törekvés inautentikusságát a Szentírás (felekezetiileg meghatározott) félreolvasásának jelzésein, illetőleg a vallási rituálék ismételtető mozdulatsorára tett utalásokon keresztül, és ismeri el a jelzetten személyes Isten-élmény érvényességét pusztán a metafizikai iránti vágy kifejeződésében: ez ha nem is visz közelebb a megnevezhetetlen titkának mibenlétéhez, de így, tökéletlen, emberi formájában is képes hangot adni a társiasság tapasztalatának. Ezen a ponton már nehéz volna egyértelmű jelentéshez juttatni a beszélő Isten nevének kimondására vagy imába foglalására történő igyekezetét („Jajgatva törtem az eszem: / »Hogy hívnak téged, szép öreg Úr, / Kihez mondtam sok imát? / Jaj, jaj, jaj, nem emlékezem.«”), azt a mozzanatot, amire látszólag a találkozás vers végi kudarcá visz-

szavezethető. Ebben ugyanis éppúgy közrejátszik egyrészt az isteni titkot „kisa-játító” egyház,⁹² ami, feledve, hogy Isten mint referens valójában elérhetetlen, a megnevezés görcsös akaratát írja elő a transzcendens felé törekvő számára, aki ezáltal éppen a megnevezhetetlenség isteni lényegét téveszti szem elől, másrészt az isteni közelség megélésének azon intézményesített formulája, melynek során csak a liturgikus gyakorlat tanult magatartásformái és öröklött, ismételhető jelsorok (mint amilyen az ima)⁹³ nyomán, előírászerű, nem feltétlenül sajátta tett tapasztalat által érhető el a másik.⁹⁴ A betanult és kötelezően mormolt „gyermeki imá”-hoz való visszatérés vágya éppen az Isten hívására adható saját válasz megfogalmazását, így az igazi találkozás lehetőségét lehetetleníti el, ezért is tűnhet szomorúnak a mindenható felé vágyódó ént látva a harangot kongató Úr.⁹⁵ Az istentisztelet egyezményes hangja – a régi beidegződések nyomán – pusztán a liturgia eszközkészletének reflektálatlan működtetését hívja elő mint hívásra adható reakciót. Holott, s erre utalhat a találkozásra hiába váró másik lépéseinek az én által is jól hallható, azonosítható „zsoltár-üteme”, mégsem lehetetlen az interakció a Másikkal, aki törekszik az Egy-ség felé és viszont:⁹⁶ az Istennel való bensőséges viszony ott válik lehetségessé (az Isten dicsőségét megfogalmazó zsoltárok nyelvében),⁹⁷ ahol az én előbb képes lemondani önmagáról, hogy aztán – Ágostonnal⁹⁸ szólva – az isteni igazságot felfedezve újra megtalálja azt.⁹⁹ Úgy tűnik, Ady személyes, vagy ahogy a szakirodalom jelzi, „dogmatikától mentes” Istene annak a művészi projektumnak a terméke, amely, ha nem is választható le az Isten-élmény hívői vonatkozásairól, annak életvilágbeli mozzanatáról (s ennyiben végső soron legitim felfogás lehet Ady verseiben hívőségről beszélni), mégiscsak mindenekelőtt a lírai önszemlélés ki-terjesztése tekintetében beszélhetünk a transzcendens másik versbeli megjelenéséről. Méghozzá annak a változásnak a jegyében, amit a szerelmi líra, de különösen az Istenhez szólás retorikai helyzete az asszertív nyelv természetében óhatatlanul magával hoz: ezúttal a költészet nyelvére „fordítva” Lévinas már idézett teológiai-filozófiai eredetű gondolatát, „csak a Másikat megközelítvén vagyok jelen önmagamnál”.¹⁰⁰

JEGYZETEK

1. H. Nagy Péter, *Az Ady-líra értelmezhetőségének ezredvégi horizontjai*, Iskolakultúra, 1998/3, 7.
2. H. Nagy Péter, *Az Ady-líra poétikai dilemmái*, Iskolakultúra, 1999/4, 75.
3. Makkai Sándor nagy visszhangot keltett, merész kijelentése („Ady Endre az egyetlen magyar vallásos költő”) óta már többek közt Schöpflin Aladár és később Király István is jelezte azt az összefüggést, hogy Ady uikalitása részben a magyar vallásos líra hagyomány hiátusából ered. Vö. Makkai Sándor, *Magyar fa sorsa*, Erdélyi Szépművészeti Céh, Kolozsvár, 1927, 99.; Schöpflin Aladár, *Ady Endre*, Nyugat, 1934, 134; Király István, *Ady Endre* (2. kötet), Magvető, Bp., 1970, 396.
4. Számos értekező is kézenfekvő biográfiai, antropológiai magyarázatokban talált érvényes választ. Többek a bűnös élet következményének tekintették a megtérés eseményét és az istenes versek egyre hangsúlyosabb jelenlétét, emellett nem ritka fejlemény a recepcióban, hogy a kései versek a világháborús kataklizmára adott reakcióként, a humánus megnyilatkozásaként értékelődnek, de szinte valamennyi elemzés egyetért a publicisztikában, szerzői önvalomásokban is meg-megjelenő (részben katolikus, de alapvetően persze) kálvinista örökség központi jelentőségével. Vö. Vatai László, *Az Isten szörnyetege*, Occidental Press, Washington D. C., 1977.
5. Northrop Frye írja, a metaforikusság, egyáltalán az irodalmiság nem járulékos elem és nem díszítő funkcióval bír, hanem lényegi részét képezi a Bibliának. Northrop Frye, *Az Ige hatalma*, ford. Pásztor Péter, Európa, Bp., 1997, 137.

6. A vers a *Budapesti Napló*ban jelent meg 1907. december 25-én.

7. Vatai László, aki Ady isteni kegyelemben való részeseését kiterjedt biográfiai és antropológiai magyarázattal ellátva követi végig, egy helyen meglehetősen kizárólagossággal fogalmaz: „Megtérésének indokait megrázó erővel mondja el több versében. Senkinek sincs joga kételkedni megtérésének őszinteségében.” Vatai, *i. m.*, 199.

8. A recepció „védelmében” hozzá kell tenni, hogy Ady maga is előszeretettel hivatkozott saját „vallástalanított” vallásosságára, vagyis arra a felfogásra, hogy a hit nem a vallásgyakorlással áll szoros kapcsolatban. „A legősbibbi kálvinista vagyok, ha vallásos nem is lehettem”, írja 1916-os, a *Nyugat*ban megjelent *Az én kálvinistaságom* című cikkében (a keresztényi létmód és a protestáns hit különválaszthatóságát mellesleg egy hosszabb cikksorozatból álló, a *Protestáns Szemle* hasábjain folyó polémiaiban Ravasz László és mások erőteljesen vitatták, erről lásd: *Nyugat*, 1916. március 16. = *A Endre Összes Prózái Művei XI.*, s. a. r. Láng József, Akadémiai, Bp., 1982, 120, 556–561.). Másutt „katolikus szellemben nevelt kálvinista”-ként reflektál önmagára, aki „maga erejéből levetette a vallás bilincseit”. (*Refleksziók egy följelentéshez*, Nagyvárad Napló, 1901. július 21. = *AEÖPM II.*, szerk. Koczás Sándor, Akadémiai, Bp., 1955, 122.) Családjának protestáns gyökereire való hivatkozás fontos része a *Nyugat*ban megjelent *Önéletrajzának* is. (*Önéletrajz*, *Nyugat*, 1909. június 1. = *AEÖPM IX.*, s. a. r. Vezér Erzsébet, Akadémiai, Bp., 1973, 343.)

9. Ezt a „másságot” leggyakrabban a személyessé, bensővé, mondhatni önazonossá tett vallási érzület formulával írja le a szakirodalom, jelezve egyúttal az Ady-versek intézményi-felekezeti feltételrendszertől, dogmatikától, egyáltalán, a liturgikus gyakorlattól való látványos elkülönböződését. „Adynak ez az Istennel való találkozásá [...] nem történt egyik felekezet dogmája, vagy hitvallása szerint sem” (Makkai, *i. m.*, 120.); „Elsősorban nem metafizikai igazságokat mond róla [a Biblia Istenéről], hanem a lelkeben élőről beszél, aki az időből és a térből, az évezredekéből és a templomokból a lelkébe költözött.” (Vatai, *i. m.*, 212.); „Ady nem volt vallásos ember, a szónak hétköznapi értelmében, vagyis nem járt templomba [...] De vallásos volt lelke mélyében: megvolt lelkében a hitre törekvés.” (Schöpflin, *i. m.*, 136.)

10. Vatai László előszeretettel hivatkozik Ady „ellentmondásos” Isten-hitének vonatkozásában a vallásos közegben töltött gyerekkorhoz történő visszafordulásra, mintegy bűnbánó reakcióként a „mámor-vallásban” töltött éveikért.

11. Komlós Aladár Ady eredendő metafizikai szemléletéről beszél tanulmányában. Komlós Aladár, *Szimbolizmus és a magyar líra*, Akadémiai, Bp., 1965, különösen 43–48; Uő., *Problémák a Nyugat körül*, Magvető, Bp., 1978, 85.

12. „Ki rendelte el, és mi az a nagy Titok, amely mögöttük [az élet és halál mögött] rejteződik? Erre a költő nem felel, mert ez más nyelven nem is mondható meg, mint éppen ennek az életnek és halálnak szimbólumnyelvén.” Babits Mihály, *Tanulmány Adyról* = Uő., *Esszék, tanulmányok* (első kötet), Szépirodalmi, Bp., 1978, 681.

13. Noha bizonyos értelemben valóban „minden verse vallásos vers” (Lukács György), így csupán egyfajta tematikus (szükségyszerű) önkorlátozással lehet meghúzni az „istenes vers” határát, belátható ugyanakkor az is, hogy az Ady-líra tudatos nyelvi mítoszteremtése jóvoltából – miként azt többen is megjegyezték – az életmű más darabjaival is létesíthetők szövegszerű kapcsolatok. Vö. Lukács György, *i. m.*, 10.; Szabó Lőrinc, *Az istenes Ady* = Uő., *Irodalmi tanulmányok, előadások, kritikák*, Osiris, Bp., 270.; „Adynak voltaképpen sosem is volt istenes költészete. Neki költészete volt – egy és osztatlan költészete. [...] sokféle és soktárgyú versek között – teszem, egy szerelmes meg egy istenes vers között – gyakran szorosabb a hangulatbeli kapcsolat, mint az egyes istenes versek között.” Hatvány Lajos, *Ady*, Szépirodalmi, Bp., 1974, 220.

14. Az Ady-recepció legutóbbi fejleményei főleg ebbe az irányba tájékozódva igyekeztek az istenes vers tematikus megközelítésének interpretációs akadályát lebontani, más kérdés, hogy ezek jobbra csak megerősítették a modern líra alapvetéseit (az én másikkal szembeni nyelvi korlátozottsága, a szolipszista líra „kudarca”, az érvessztés jelzései stb.), és nem törekedtek különösképp megvilágítani a fenomenalizálhatatlan másikkal folytatott interakció poétikai belátásait. Igaz, a név kérdése vagy a szenzuális tapasztalat reflektált korlátozottsága előremutató fejlemény a szakirodalomban, ezzel kapcsolatban főleg Takács Miklós és Visy Beatrix munkáira lehet itt hivatkozni. Vö. Gintli Tibor, *Ady beszédmódja az istenes versekben* = Uő., *Irodalmi kalandtúra*, Magyar Irodalomtörténeti Társaság, Budapest, 2013, 52–63, különösen 58–60.; Takács Miklós, *Ady, a korai Rilke és az „istenes vers”*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2011; Visy Beatrix, *Megszólalás és megszólításmódok. Istenkép(zet)ek Ady Endre és József Attila istenes verseiben*, Irodalomismeret, 2015/3, 49–61.

15. Juhász Gyula, *Ady legújabb versei*, Szeged és Világa, 1908. december 29. = *Ady Endre összes versei IV.*, Akadémiai–Argumentum, Bp., 2006, 206. Ezzel egybehangzó Németh László későbbi észrevétele, aki szerint maga az Istenhez fordulás élményének versbe fordítása állt az új tematika hátterében. Ez azt is jelenti, hogy némileg félrevezető a hitélmény tapasztalata és nem pedig elsősorban művészi megfontolások alapján érteni az életmű ezen szakaszát: „A költő istenbe fúrja a fejét a belefúrás örömeért”. Németh László, *A teológus Ady* = Uő., *Két nemzedék*, Szépirodalmi, Bp., 1970, 61–66, 61.

16. „Lelkében formált Isten ez, akit ő teremtett a saját képére és hasonlatosságára.” Bródy Miksa, *Verseskönyvekről és költőikről*, Magyar Hírlap, 1909. március 13 = *AEÖV IV.*, s. a. r. N. Pál József, Janzer Frigyes, Nényei Sz. Noémi, Akadémiai–Argumentum, Bp., 2006, 220. Lukács, *i. m.*, 10. Babits, *Ady* = Uő. *Esszék, tanulmányok*, 85. Horváth János a ciklus profán, erkölcsstelen szemléletét emelte ki a más-ság legfőbb jegyeként. „Nos, épp e profán kiindulás avatja a megszokott vallásosnál nem egyszer zsenigébb, frissebb lírai hitelűvé, személyes Isten-élményekké.” Vö. Horváth János, *Ady s a legújabb magyar líra* = *Horváth János irodalomtörténeti munkái V.*, Osiris, Bp., 2009, 326.

17. Bölöni visszaemlékezése is tanúsítja a párizsi tartózkodás irodalmi hatását és az ambíciót, amit az istenes versek jelenthettek számára. „Nemsokára dicsekedve mondogatja, hogy olyan versekre készül, melyekkel leveri a lírikusokat s Verlaine isten versei is eltörpülhetnek mellette. És hosszú hónapok múlva csakugyan megeredtek kérkedő, pogányos, zoltáros versei. [...] Leginkább Rictus Krisztus-komázásának szabadságát érezte meg Ady, hogy saját képére istent faragjon magának. Ady istenének nincs köze egyházhoz és valláshoz, csak Emberhez. Az ő istene fikció: istenformába öntött életviaskodása.” Bölöni György, *Az igazi Ady*, Szépirodalmi, Bp., 1978, 187.

18. Lukács, *i. m.*, 9.

19. A lukácsi axiómát (és rajta keresztül Ady istenes lírájának tematikus megragadhatatlanságát), ahogy arra már utaltunk, Hatvány épp annak fordítottjával demonstrálja: „Adynak sosem is volt istenes költészete.” Hatvány, *i. m.*, 220.

20. A *Budapesti Napló*-ban megjelent vers eredeti címe: *Megtelek Isten-szerelemmel*.

21. Az *Álalom: az Istennel egyszerre megjelent költemény eredetileg A Halál ura* címmel szerepelt, s épp az imént elemzett vers záró összefüggését, Isten és a halál egymásba fordulását, ekvivalenciáját helyezi hatályon kívül egy alá-fölrendeltségi viszony alapján úgy, hogy reflektál is erre a közmegegyezésen alapuló „zavarra”, amit a két fogalom közelsége okoz (például a félelem tárgya tekintetében). „Összetévesztitek a Halállal, / Holott Ő a Halálnak is ura”.

22. Hévízi Ottó, *Ady iróniája* = Uő., *Alaptalanul*, T-Twins Kiadó, Bp., 1994, 207–228.

23. Gerhard Ebeling utal arra a folyamatra, hogy egyre kizárólagosabban intézményesített keretek közé kerül az Isten szava, s a „fenntartott rezervátumokon” túl nem könnyű közel kerülni hozzá az „Isten” szó kimondása által. Gerhard Ebeling, *Isten és a szó*, ford. Lukács Ilona, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1995, 61. „[K]épzeteink metaforikusságának tudatában, a hagyomány biztos támaszáról nyújtózkodva, a világ versről versre, ünnepről ünnepre történő újraleírásában valósulnak meg és talál-
nak rá jelentékeny formájukra: a pusztá ismétlésben vagy normakövetésben az istentisztelet hibernált emlékeztető merevedik: olyan jelkötéggé, amely megújító felhasználás nélkül virtuális tartalmait zörej-szerű tetszőlegességbe rejti.” Mártonffy Marcell, *A költészet liturgiája, a liturgia költészete* = Uő., *Folyamatos kezdet*, Jelenkor, Pécs, 1999, 138.

24. Mártonffy, *i. m.*, 135.

25. Ebeling az Ó- és Újszövetséget mindig megújító beszédmegtahalmazások folyamatában látja csak mint hagyományozandó szöveget. „Isten szava a bibliai hagyományban tehát nem elavuló, hanem magát folyamatosan megújító, nem partikularisztikusan elzárkózó, hanem világot megnyitó, nem uniformizáló, hanem nyelvteremtő szóeseményként értendő. Mindenképp különleges, ám épp azért, mert a rejtettet jelenlővé teszi. Természetesen hagyomány, olyan azonban, amely felszabadít saját jelenünkre. Ami azzal az igénnyel lép fel, hogy Isten szava, természetesen válik elavuló, beszűkítő, szabadságtól megfosztó szavá – ellentétévé annak, ami Isten szava –, ha híjával van a szóeseményben való felelős részvételnek.” *I. m.*, 65. Mártonffy Marcell megfogalmazásában: „Mivel a hagyomány folytatás és felfüggesztés egyszerre, a jelentések megőrző és megújító mozgásában – és alkotó mozgásában – tá-
rul fel a szimbólumok gazdagsága”. *I. m.*, 135.

26. Paul Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, ford. Mártonffy Marcell, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1995, 114.

27. Ricoeur idézi: Mártonffy Marcell, *A hosszabb út ígérete* = *Bibliai hermeneutika*, 9.

28. Ady, *Isten az irodalomban* = *AEÖPM X*, s. a. r. Láng József és Vezér Erzsébet, Akadémiai, Bp., 1973, 25.

29. *Nyugat*, 1908. június 1., *AEÖV IV.*, 316.

30. Érdemes egészében idézni az eredeti szöveghelyet: „Amikor meghallották az Úristen hangját, amint hívős alkonyatkor a kertben járt, elrejtőzött az ember és a felesége az Úristen elől a kert fái között. De az Úristen kiáltott az embernek, és ezt kérdezte: Hol vagy? Az ember így felelt: Meghallottam hangodat a kertben, és megijedtem, mert mezítelen vagyok. Ezért rejtőztem el. Az Isten erre azt kérdezte: Ki mondta meg neked, hogy mezítelen vagy? Talán arról a fáról ettél, amelyről azt parancsoltam, hogy ne egyél? Az ember így felelt: Az asszony, akit mellém adtál, ő adott nekem a fáról, és így ettem. Akkor az Úristen ezt kérdezte az asszonytól: Mit tettél? Az asszony így felelt: A kígyó szedett rá, azért ettem.” (1Móz 3,8-13)

31. Király István monográfiája ezen a ponton megelégszik az eltérés regisztrálásával (ráadásul, érzésem szerint, nem kellően árnyalt módon közelítve a bibliai történethez), hangsúlyozva, hogy a vers számára a Biblia „csak fantáziaelindító”, Martinkó András pedig – lényegében ugyanezen belátás alapján – egyenesen a parafrázisként való olvashatóság relevanciáját vonja vissza. Vö. Király, *i. m.*, 413.; Martinkó András, *Egy Ady-vers olvasása közben („Ádám, hol vagy?”)*, Irodalomtörténet, 1977/4–6, 471.

32. Nem feladatom a bibliai szöveghely (teológiai-filozófiai tanulságainak) interpretálása, ezen a ponton csak hivatkozom egy – az interneten is fellelhető – 2002-es prédikációra. Cser Kálmán, *Hol vagy*, Pasarét, 2002. szeptember 22. (<http://www.refpasaret.hu/pasaret/pred.php?id=1837>)

33. Vö. *AEÖV IV.*, 317.

34. Karl Barth *Kis dogmatikájában* fejt ki, hogy Isten létét a tettei által önmaga bizonyítja, és nem szorul rá „külső” igazolásra. Karl Barth, *Kis dogmatika*, ford. Pilder Mária, Országos Református Missziói Munkaközösség, Bp., (é. n.), 32.

35. A teológiai gondolkodásban a Szentháromság mint az isteni létmód „megmutatkozása” a teremtett számára teljességgel sohasem megismerhető misztérium. Vö. *Katolikus lexikon XII.*, főszerk. Diós István, Szent István Társulat, Bp., 1993–2010, 968.

36. „Bajvívás volt itt: az ifjú Minden / Keresztüldöfte Titok-dárdával / Az én szívemben a Halál szívét, / Ám él a szívem és él az Isten.” Vö. Török Lajos, *A bang és a titok = Tanulmányok Ady Endréről*, szerk. Kabdebó Lóránt és mások, Anonymus, Bp., 1999, 140–147.

37. Megjegyzendő, az „ős, hunyó, csalfa játék” ebben az összefüggésben könnyen azonosítható az olvasás, illetve a jelentéslétesülés hangsúlyozott intratextualitásának metareflekszív utalásaként.

38. Martinkó, *i. m.*, 473.

39. „A halál pitvarában már Istennek látja a halált, miként előbb halált látott a szerelemben.” Vö. Ágh István, *Fénylő parnasszus*, Nap, Bp., 261. Babits észrevételét is érdemes idéznünk Ady művészi világának szimbolikus építkezéséről, szimbólumainak egymásba kapcsolódásáról: „Adynál is, mint Dante-ban, az egész világ szimbólumok óriási láncolata, szimbólumoké, melyek szigorú egymásba illeszkedésükkel, szinte a valósággal egyértékű szöveget alkotnak.” Babits, *i. m.*, 674.

40. Mártonffy, *i. m.*, 130.

41. Martinkó, *i. m.*, 472.

42. A bűjőcska mint játék alapfeltétele (kell lennie két jól elkülöníthető szerepnek: egy bűjónak és egy hunyónak) itt a kérdésben implicit módon benne rejlő szerepcseré miatt dől meg (talán ezért is nevezi „csalfának” a játékot az én).

43. Ezzel kapcsolatban észre kell vennünk e tekintet kölcsönösségét, a látás és látottság helyzetének parallel természetét: az én ugyanis csak a másik szemének a voltaképpeni látása, sőt annak határozott megfigyelése révén fogalmazhatja meg az elbűjás lehetetlenségét, nem beszélve a „cimborák” felismerésétől („Szomorú, zöld, nagy szemeidben / Dözsölnek az én cimboráim, / Kikukucsálnak, leskelődnek / A Mámor, a Halál s az Isten”).

44. Ezt mellesleg az első sor – a kívül- és a benneállást egyaránt kifejező – szokatlan megoldása is jelzi. Az összetartozás belső tapasztalata, melyet itt a „lélekben lépkedés” hivatott megjeleníteni, ugyanis jelzetten nem érzékelhető, hanem mintegy külső ingerként hallható.

45. Török Lajos írja már említett tanulmányában a *Bajvívás volt itt...* kezdetű versről, melyben a Minden, a Halál, Isten és a Titok rendeződik izotóp struktúrába: „Ebben a szövegösszefüggésben minden alakzat csak egy másik repetíciója, de hogy melyiké, az a szöveg retorikája által felkínált szubsztitúciós játék következtében eldönthetetlen.” Török, *i. m.*, 144. Érdemes megemlíteni, hogy Ady egy

Hatvanyanak címzett levelében is beszél e három fogalom „rokonságáról”. „Idegeidre vigyázz, de ha kedvelsz egy nőt, add oda az utolsó szálát is. Ez az egyetlen, ami az életért kárpótol s legrokonibb a Halállal s az Istennel, kik valószínűleg – egy személy.” *Ady Endre levelezése II.*, s. a. r. Hegyi Katalin és Vitély László, Akadémiai–Argumentum, Bp., 2001, 132–133.

46. Ricoeur, *i. m.*, 29.

47. Mártonffy, *i. m.*, 135.

48. Vatai, *i. m.*, 204; „[V]allásossága egy költőművész vallásossága”. Martinkó András, *Bevezető gondolatok egy „vallásos” Ady-vers elemzéséhez*, *Literatura*, 1977/2, 3–26.

49. „Csak szavak bizonyos együttese áll rendelkezésünkre. Az emberek mindig azt gondolják, ha egy ilyen együttesel találkozunk, akkor az egy eseményre utal. E nézet szerint Isten a kezdetben tett valamit és a szavak mechanikusan arra szolgálnak, hogy megmutassák nekünk, mit tett. János evangéliuma azonban nem így kezd. János szerint a Szó, az Ige volt kezdetben. Csak szavak együttese áll rendelkezésünkre, semmi más. Az eseményeket mi magunk teremtjük. „Isten azt mondta: Legyen világosság, és lett világosság.» Előbb volt a szó. Aztán jött az esemény.” *Northrop Frye beszél a Bibliáról* = Uő., *A Biblia igézetében*, ford. Fabiny Tibor, Hermeneutikai Kutatócsoport, Budapest, 1995, 79. Itt érdemes szóba hozni, hogy Bultmann értelmezése szerint az Istenre irányuló kérdés már feltételezi azt a róla alkotott tudást, ami lehetővé teszi, hogy a kinyilatkoztatásban felismerje. Vö. Rudolf Bultmann, *A hermeneutika problémája = Filozófiai hermeneutika*, vál. Bacsó Béla, ford. Bacsó Béla és mások, Bp., 1990, 91–114, itt 110–114.

50. Northrop Frye, *Az Ige batalma*, 137, 148; Paul Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, 118.

51. Ricoeur, *Megnevezni Istent*, ford. Bende József, Café Babel, 2001/42.

52. Imre László, *Arany és Ady istenélményének reciprocitása* = Uő., *Új protestáns kulturális önszemlélet felé*, Kálvin János Kiadó, Bp., 2010, 66.

53. Visy, *i. m.*; Takács, *i. m.*

54. *Nyugat*, 1908. június 16.

55. Az e vers kontextusában különösképp talányos jelentésű visszaadott „régí tromf” szemantikai tartalmát leginkább talán a kapcsolat közelségének, valamiféle látens kölcsönösségnek a kifejeződésében lehet fellelni.

56. Emmanuel Lévinas, *Teljesség és Végtelen*, ford. Tarnay László, Jelenkor, Pécs, 1999.

57. Takács, *i. m.*, 41

58. Barth szerint a keresztény hit alapvetően a „találkozásról szól”, arról a bizalomról, hogy nem vagyunk egyedül. Az együttlét, ami „Isten ajándéka”, azonban, figyelmeztet Barth, nem az emberi akaraton múlik, ugyanakkor „Isten lehetővé teszi azt, ami részünkről lehetetlen”. Barth, *i. m.*, 15–16.

59. Ricoeur, *i. m.*, 29.

60. E megalapozatlan bizalomnak a jegyében azonosítja be Istent a kiszámíthatatlan női viselkedésmód (hétköznapi tapasztalaton alapuló) analógiája alapján a harmadik versszakban. „Olyan ő, mint az asszonyok: / Imádatja nagyszerű lényét, / De elszalad, nehogy megértsék. / Velem van s rossz az éjszakám.”

61. „Híszek, ez már magában hitvallás, ha tudom, hogy Isten csakis Isten által ismerhető meg. [...] Isten csak akkor elgondolható és felismerhető, ha Isten a maga saját szabadságában megérteti magát velünk...” Vö. Barth, *i. m.*, 16–21.

62. Paul Ricoeur, *i. m.*, 80.

63. Vö. Frye, *i. m.*, 148.

64. Ebeling, *i. m.*, 44.

65. Vö. Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, 29.

66. „Márpedig Istent megnevezni a lehető leginkább poétikus cselekedet”, Ricoeur, *Megnevezni Istent*, 76.

67. „A Biblia számos Isten-látomása olyan látomás, pontosabban szólva olyan látomásként indul, amely az emberi szenvedélyek és képzelgések álomképe Isten milyenségéről vagy feltételezett milyenségéről.” Frye, *i. m.*, 146.

68. *Nyugat*, 1908. július 16.

69. Frye beszél erről az Istent megfogalmazó nyelv alapvető paradox működésmódjáról, melyre a „mitikus és metaforikus nyelv” képes a legadekvátabb kifejezést adni, amely „egyszerre mondja, hogy »van« meg »nincs«”. *I. m.*, 148.

70. Hévízi, *i. m.*, 211.

71. Hosszabb kifejtést igényelne, de ezen a ponton csak utalni tudok arra, hogy Isten és ember eredendő összetartozása által az isteni létezés misztériuma az ember önmegalapozásába is beleíródik. A már említett *Isten, a vigasztalan* című vers citálható részlete („Vele holott egyek vagyunk: / Ő: a Muzsáj, a Lesz, az Ámen.”) mellett talán még látványosabb példa erre *Az Isten balján*. Utóbbiban ez az „egység” már nem kizárólag a szimbolikus nyelvben való kölcsönös feloldódásban fejeződik ki, hanem az isteni létezés ember általi meghatározhatatlanságában közvetlenül is osztozni látszik a beszélő („Az Isten van valamiként: / Minden Gondolatnak alján. / Mindig neki harangozunk / S őh jaj, én ott ülök a balján”).

72. Mártonffy Marcell ír egyik tanulmányában Isten és ember dialogikus viszonyáról. „A képmás a-tól képmás, hogy hasonló, abban hasonló, hogy szabad, azért szabad, mert különbözni képes, noha azért különbözik, hogy személyként válaszolhasson, s a párbeszédben kölcsönösségre lépjen. Az apória tehát végsősoron az, hogy az ember különbözősége által hasonló”. Uő., *„Cserépedényben őrzött kincs”*. *A keresztény hagyomány- és kultúraértelmezés néhány kérdéséről = Folyamatos kezdet*, 123.

73. Ember és Isten kiasztikus viszonyát leíró lukácsi passzusra („Mert aki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt; aki pedig elveszti az ő életét én értem, az megtartja azt.”, 9,24) Barth is utal. Vö. Barth, *i. m.*, 15.

74. Lévinas, *i. m.*, 148.

75. Ezen a ponton ugyancsak nagyban támaszkodom Lévinas gondolataira.

76. Barta János, *Évfordulók*, Akadémiai, Bp., 1981.

77. Csak utalnék Ady publicisztikájának arra a gyakran visszatérő fordulatra, hogy érdemes szétválasztani a hitet és a vallást, ugyanis a „szent gyakorlat űzése” nem visz közelebb a kálvinista szellemiséghez. A *Protestáns Szemlében* Ady cikke által kirobbantott, több cikkből álló vitát lásd *AEÖPM XI*.

78. *Nyugat*, 1908. január 1.

79. Vö. *Magyar Katolikus Lexikon*, illetve Mózes 2,3.

80. „Orcámat azonban nem láthatod – mondta, mert nem láthat engem ember, hogy életben maradjon.” Mózes, 2,33. Itt tehát – megfordítva az ismert de Man-i tézist – az arcadás retorikai gesztusa válik „arcrongálássá”.

81. Vö. Fabinyi Tibor, *Az isteni szó nyomában* = Ebeling, *Isten és szó*, 3.

82. Ricoeur több írásában is részletesen elemzi az „Isten” név határkifejezés-jellegét, megfoghatatlanságát az égő csipkebokor történetének – és Isten önnön lényegét el-, illetve bizonyos értelemben felfedő („Vagyok, aki vagyok”) – talányos vonatkozásában, utalva arra, hogy maga a név mint referens valójában a megnevezhetetlenséget jelöli. „A hagyomány jogosan nevezte ezt az epizódot az isteni név kinyilatkoztatásának. Márpedig ez a név éppenséggel megnevezhetetlen. Amennyiben ugyanis Isten nevének az ismerete azt jelenti, hatalmunk van Isten fölött, úgy a Mózesrel közölt név annak a létezőnek a neve, akit az ember valójában nem képes megnevezni, vagyis az emberi beszéd nem tarthatja fogságban.” Ricoeur, *Megnevezni Istent*, 80.

83. Király, *i. m.*, Ágh, *i. m.*, 265.

84. Barth, *i. m.*, 21.

85. Érdemes ezen a ponton felfigyelni az első sorra. Ez ugyanis szintén Isten elidegenített, az emberi érzékelés (látás) által felfoghatóként gondolt létmódját feltételezi: csakis az isteni kinyilatkoztatás felejtésével képzelhető el az olyan hit, ami egy hétköznapi lámpás segítségével megközelíthetőnek tekinteti azt, aki láthatatlan („Lámpás volt reszkető kezemben”).

86. Noha részleteiben nem könnyen megfejthető költeményről van szó, ám meglehetősen egyértelműséggel fogalmazza meg a *Krisztus-kereszt az erdőn* a reformátusok kereszttel szembeni fenntartásait. A nem éppen túlbonyolított struktúrájú vers maga egy, a beszélő által felidézett gyerekkori emlék, melyben apa és fia – „két nyakas, magyar kálvinista” – az erdei kereszt mellett elhaladva (ki-ki milyen indítatásból, de) hangsúlyozottan nem a katolikus szokásrend szerint jár el: a kötelező keresztvetés helyett „dalol”. Nyitott kérdés, hogy valóban, ahogy sejteni lehet, az automatizálódott, vagyis nem reflektált, Jézus áldozatára emlékeztető mozdulatnak szól a protestáló magatartás (ahogy Fekete Károly egy vele készült interjúban fogalmaz: „Nem a kereszttel van baj, hanem velünk, emberekkel, akik restek és feledékenyek vagyunk felidézni a szimbólum értelmét és tartalmát.”). Az ellenben bizonyos, hogy a „jövátétel” az utolsó versszakban – a várakozással némiképp ellentétesen – ugyancsak a kereszt mint helyettesítő tárgyi szimbólum (illetőleg, rajta keresztül, a liturgikus mozdulat) kritikájára épül: habár a „kalapemelés” hétköznapi értelemben a tisztelet és az elismerés jele, ebben a helyzetben a keresztve-

tés paródiájaként hat. „S amit akkor elmulasztottam, / Megemelem kalapom mélyen. / Ott repül a szá-
nom az éjben.” A kereszt-szimbólum református felfogásáról lásd a Fekete Károllyal készült interjút: *Ke-
reszt-kérdés, avagy reformátusságunk és a kereszt jelképe*, reformatus.hu, [http://www.reformatus.hu-
/mutat/kereszt-kerdes-avagy-reformatussagunk-es-a-kereszt-jelkepe/](http://www.reformatus.hu-
/mutat/kereszt-kerdes-avagy-reformatussagunk-es-a-kereszt-jelkepe/), 2012. 04. 03.

87. Az Istenről való hiteles megszólalás a modern életben egyre nagyobb kihívást jelent, ismeri el
Ebeling. Az ő gondolatait összegző Fabinyi Tibor megfogalmazásában: „[a]míg őseink számára a Biblia
lelki otthon volt, addig ma az Istenről való beszéd sokszor csak hagyománnyá, pusztá formalitássá vál-
tozott [...] felhígult, üres, erőtlenné fecsegéssé vált.” Fabinyi, *i. m.*, 7. „A hit maga tudja: semmivé lesz, ha
megmarad a kegyes szavaknál, az Istenről való pusztá beszédnél anélkül, hogy azt megfelelő tettek kö-
vetnék, amelyek a szót az életben megvalósítanák.” Ebeling, *i. m.*, 42. „[E]lfogadhatónak tűnik szá-
momra a radikális protestantizmus ama nézete, amely szerint a vallás szó a kereszténység szempontjá-
ból inkább negatív jelentésű. A kollektív, rituális formák megmerevedésére vonatkozik, szemben a hit
döntést feltételező személyességével.” Mártonffy, *i. m.*, 124.

88. Erre Vezér Erzsébet is utal. „[A] legdúsabban buzgó istenes versek idején is bús és kopott jóság
az ő szemében a vallások istene.” Vezér Erzsébet, *Ady Endre*, Gondolat, Bp., 1977, 293.

89. Király István jó érzékkel emeli ki, hogy „csupán formálisan, a harangzúgásban s a naptárak pi-
ros betűjében létezett már ez a hajdani úr, s nem tartalmilag.” Király, *i. m.*, 401.

90. „Ami engem érdekel, az nem én magam vagyok, és nem az én hitem, hanem AZ, AKIBEN hi-
szek.” Barth, *i. m.*, 15.

91. Szabó Lőrinc, *i. m.*, 267.

92. Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, 30.

93. Lőrincz Csongor megfogalmazása szerint „ha a »belső szót« sosem lehet teljesen felmondani –
sem diszkurzíve kifejezni – hanem csak mintegy azon szavakat ismételni, amelyek felmerültek, úgy az
ima már az »első mondásnál« ismétlés.” Lőrincz Csongor, *Ima, vers, performativitás = Uő., A költészet
konstellációi*, Ráció, Bp., 2007, 306.

94. Részletes elemzés helyett csak utalok az *Egy régi Kálvin-templomban* című vers – az istentiszte-
let adott keretei fölötti – ironikus szemléletére. Az itt látható „Kálvin-templomban” ugyanis noha nincs
„cifra oltár”, azaz az Isten dicsőségének tárgyasult kifejezője, az újra és újra, szinte mantraszerűen fel-
hangzó textus nem feltétlenül eredményezi az isteni szó „továbbélését”, azaz megvalósulását, vagy,
ahogy Fabinyi fogalmaz, „eseménnyé válását”. Vö. Fabinyi, *i. m.*, 4. Ebeling többek közt kétségeit feje-
zi ki a tekintetben, hogy mennyiben miénk az Istenről való beszéd hagyománya, szokásrendje. Vö. *i. m.*,
61. Mártonffy Marcell pedig az istentisztelet mint rituálé ismételtőségének vonatkozásában egyenesen
„hibernált emlékezetről” ír. *I. m.*, 138.

95. „Ő nézett reám szomorún / S harangozott, harangozott.”

96. „A Biblia azzal kezdődik, mindjárt az első lapon, hogy bemutatja: Isten valósága a teremtésben
nyilvánul meg, az utolsó oldalon pedig azzal zárul, hogy ugyanez a valóság új teremtésben nyilvánul
meg, és pedig olyanban, amelyben az ember részt vesz. Részvevővé az embert a megváltás teszi, amely
elszakítja a természeti származásából adódó ragadozó és pusztító vonásaitól. A teremtés eme látomásai
között jelentkezik a megtestesülés, amely a közös vállalkozásban végképp és szétválaszthatatlanul
összekötte tünteti föl az Istent és az embert.” Frye, *i. m.*, 179.

97. „A második személyhez (*Te*) való közelítés azokban a hálaadó zsolnárokban éri el tetőpontját,
ahol a magasztos lélek mond köszönetet valakinek. A fohászkodás ekkor tisztul ki tökéletesen, ekkor
már teljesen érdek nélkül való [...] A hálaadást, a könyörgést és a magasztalást a szív belső mozgása
váltja ki, és ez teszi lehetővé megnyilvánulásukat. [...] Miközben kifejezzük, az ige átalakítja érzésein-
ket.” Ricoeur, *A bibliai hermeneutika*, 26.

98. Idézi Mártonffy, *i. m.*, 117. „Ágostont idézve: »ahol megtaláltam az igazságot, ott Istenre talál-
tam«. És fordítva is igaz: az Istent felfedező ember önmagára is rátalál.”

99. Paul Beauchamp ír arról, hogy imádságkor ki kell lépnie az embernek önmagából. Uő., *A zsol-
nárok világa*, ford. Vajda András, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013, 91.

100. Lévinas, *i. m.*, 148.