

PÉCSI GYÖRGYI

## „Nem volt ahová mennem”

AZ ELREJTŐZKÖDÖTT ISTEN KÁNYÁDI SÁNDOR KÖLTÉSZETÉBEN

Minden alakuló életmű új kötete átrendezheti az életművet, az összegző pedig alapvetően is újraértelmezheti azt, ha a viszonyítási pontokat esetleg egészen más-hová helyezi, mint kiszámítható volna. Kányádi Sándor költészetének alakulása nem egy meglepetést okozott olvasóinak – mind közül mégis leginkább az eddigi utolsó, a válogatott/összegyűjtött ilyen, a *Valaki jár a fák hegyén* (1997), amelyet a költő egyfajta életműösszegzésnek tekint, s melyben lényegesen máshol húzza meg költészetének erővonalát, mint várható volt. A hetvenes, nyolcvanas évek könyvei egyértelműen az erdélyiségre, a kisebbségi helyzetre, a kiszolgáltatottságra, a félelem zsigeri jelenlétére utaltak, dominánsan belül maradtak a történelmi helyben és időben, emez utolsó azonban hirtelen laza kontúrú transzcendens dimenzióba emeli – az egész életművet. S ezzel úgy koronázta meg költészetét – azzal a megszorítással persze, hogy változatlanul okozhat még meglepetéseket –, hogy egyúttal a kisebbségi sorson túl az egyetemes emberi kérdésekre is választ ad.

Sőt, eme válasz ismeretében válik megérthetőbbé és beláthatóbbá a költő ún. eredendő konzervativizmusa is. Az a dilemma, amit a Kányádi Sándor etikai axiómákra támaszkodó költészetét kifogásoló, sokak által idézett Székely János-i kérdés vet föl legmarkánsabban, hogy miért nem az erkölcsi, lélektani stb. *kételyek* dominálnak világában, miként a modernista iskoláknál alapértelmezésben ezt megszokhattuk, hova tovább egyre inkább elvárjuk. A válasz nagyon egyszerűen is megfogalmazható, noha éppen a kételyekkel túlságosan átitatott korunkban nem könnyen fogadható el. Annyi mindössze, hogy *ez egy másik út*, s eme másik útban bizonyos értékek *alapvetőek* és nem kérdőjelezhetőek meg – és ez a mélyen gyökerező, nagyon stabil belső bizonyosság sugárzik szét egész költészetében. A *Valaki jár a fák hegyén* vers (és kötet) pedig kiterjeszti e meggyőződést arra terepére is, amit életművének korai szakaszában óvatosan megkerült, majd a kulturális hagyományokban oldott fel, hogy ugyanis nem kérdőjelezhető meg az ember transzcendens fundamentuma sem.

A kötet cím – *Valaki* – egyértelműen Istenre utal. S bár valódi Istent kereső, Istent közvetlenül megszólító, konfesszionális verset keveset találunk életművében, viszont mintegy félszáz bibliás-zsoltáros verset igen, nincs rá okunk, hogy ne tulajdonítsunk neki jelentőséget. Valamiképpen egész költészetén végighúzódik ugyanis ez a gondolati szál, maga a kérdés pedig nagyobb mélységeket érint, semhogy csupán rendszeresen visszatérő *mottóknak* tekintsük. Kányádi Sándor különös szigorral komponálja kötetit és rostalgatja verseit, az *egy életmű = egy könyv* eszméje által pedig üzenetértékű a címadás is. Azonban a közvetett megszólítás ellenére sem válik sem vallásos árnyalattá sem misztikus felütésűvé költészete, sőt teológiailag ha nem is ellentmondásos, mindenképpen nehezen definiálható az ő Isten képe. A Kányádi-értelmezések általában elfogadják, hogy költői világképe etikai axiómákra támaszkodik, hogy életérdekű költő, viszont arra a kérdésre, hogy honnan ered az a rendkívüli teherbírási, léttel

szembeni bizalom, amely még a totális diktatúrában is életigenlő választ ad, és nincs olyan reménytelen helyzet számára, amelyben a szkepszis lenne úrrá – jóllehet könnyörtelenül leszámolva minden illúzióval realitásérzéke akkor sem hagyja cserben – lényegében adósok maradnak a válasszal. A történelmi, politikai, társadalmi valóság, az ún. realitás – különösen a Ceausescu-rezsim ’fénykora’ idején – indokolhatná hitevesztettségét, a modernista ösvények is inkább a deszakralizáció felé csábítanak, de Kányádi abban az örült korban is a reményt erősíti. Ugyanakkor egyetemes létbizalmának érvényességét nem korlátozza, hogy egészen reménytelen, végsőkéig keserű versek is megszülessenek e korban is (pl. az *Egy öregember utolsó fohásza*; a *Krónikás ének Illyés Gyulának – odaáttra*; mindkét vers 1988-ban íródott), de hogy úgy mondjam, ezektől az alkalmanként feltörő kétségbeesett hangoktól lesz igazán emberi és hiteles a költő egyetemes létbizalma. Azonban nem véletlenül éppen a nyolcvanas években, a nagy reményvesztések legkeserűbb évtizedében erősödik föl a zsoltáros-bibliás-istenes hang költészetében: a kereszténység és általában a vallás/hit lényege éppen az, hogy amikor reális megoldás már nem képzelhető el, ott a hit még képes utat nyitni. Csakhogy, miként megszokhattuk, nem ennyire egyszerűen dekódolható a költő válasza, ráadásul nem is korlátozódik a keménydiktatúra idejére, ellenkezőleg, a kilencvenes években, a modernitás térhódítását érzékelve is folytatódik az (elrejtőzködött) Istenre való rátalálás, avagy pontosabban a transzcendens fundamentum igényének bejelentése és megvallása.

### *Isten halott*

Miután Nietzsche a 19. század végén bejelentette Isten halálát, azaz megfogalmazta a nyugat-európai ember Isten-élményének kiüresedését, a 20. századi európai gondolkodás legfontosabb problémája annak a földolgozási kísérlete lett, hogy mit kezdhet önmagával és világával az ember azután, hogy transzcendens fundamentumát elvesztette vagy folyamatosan – úgy tetszik –, visszafordíthatatlanul veszíti el. Molnár Tamás megállapítása szerint ma a nyugati emberek többsége számára Isten valóban halott. És (nem él nagyon) halott ma már a posztkommunista (kelet-közép-európai) országok embereinek jelentős része számára is. A világtörténelemben merőben új helyzet állt elő, a jeles vallástörténész, Mircea Eliade szerint a deszakralizált, nem hívő létszemplélet és magatartás csak az európai újkorban fordul elő (miközben, teszi hozzá, teljesen deszakralizált létérzés továbbra sincs). Isten bejelentett halálát követően annak földi hivatalai, az egyházak folyamatosan marginalizálódtak a társadalmakban és világi hatalmuk is radikálisan visszaszorult. De míg a polgári társadalom igényének megfelelően az állam és az egyház különválasztása Nyugat-Európában történelmileg korábban, az ateista államokhoz képest mindenképpen kevésbé brutálisan zajlott le – úgy fogalmazhatnánk, Isten szervesen, lassú halállal halt ki –, addig mindez a második világháború utáni kommunista államokban sokszerűen, primitívebben és erőszakosabban történt, jóllehet ezek az országok az ún. megkésített történelmi fejlődés következtében konzervatívabbak (vallásosabbak) voltak.

Bertha Zoltán összegző tanulmányában kimutatja, hogy a két világháború közti erdélyi lírában (ahogy az erdélyi társadalomban is) még fontos, centrális helyet foglalt el a kereszténység értékrendje és az akkor még ép – Eliade szavával – szakrális életérzés, azaz a hit és a művészet még organikusan egymásba kapcsolódott és egymásból

élt<sup>1</sup>. Az irodalom, a szellemi hagyomány, az iskola és a templom, a közösség/gyülekezet (ahogy Reményik Sándor is írja az *A templom és az iskola* című kultikus versében) együttesen vált a kisebbségi megmaradás erőteljes és élő szimbólumává. Kődöböcz Gábor<sup>2</sup> szerint pedig a huszadik századi magyar irodalom részei közül az erdélyi lírában formálódott legmarkánsabb a keresztényi lét- és sorsértelmezés. (Más kérdés, hogy a jelenség esetleg már akkor sem volt a nyugat-európai polgári társadalom eszménye szerint korszerű, de egyebekben sem volt nyugat-európai értelemben korszerű a román társadalom és állam.) Tomka Miklós vallástörténész kimutatja, 1945 előtt nemcsak a kisebbségi és a falusi, paraszti rétegek, de a városi társadalmak gondolkodását, kultúráját, mentalitását is alapvetően a szakrális és a világi szféra természetes szimbiózisa határozta meg: „A század első felének irodalma gazdag vallásos alkotásokban. Egyszóval a XIX. század végi liberalizmus és a XX. század elejei valláskritika felszíni vallástalansága mögött a kultúra sokszorosán át volt szőve vallási elemekkel.”<sup>3</sup>, azaz a mindennapokban a hit és a művészet (ill. a hit és a tudomány) még nem, vagy kevésbé vált el egymástól, jóllehet a filozófiai gondolkodás fősodorja már természetesnek tekintette a skizmát.

Ezt az erős érzelmi töltésű állapotot akasztja meg a szocialista-kommunista pártállam ideológiája, melynek hivatalosan tudományos világnézete, mások szerint államvallása lett az ateizmus a szovjet érdekszférába tartozó többi államhoz hasonlóan Romániában is. A pártállam nemcsak leválasztotta az egyházat az államról, de hivatalosan is világnézeté tette a radikális ateizmust, s ezt megerősítő erőszakos egyház- és vallásüldözést indított és folytatott, általában a legellenségesebb, legreakciósabb erőnek tekintve a történelmi egyházakat és azok híveit. A második világháború utáni Közép-Európában az 'istentagadás' pártállami programja tehát a keménydiktatúrák expanzív egyház- és vallásüldözésével fonódott össze –, így az a paradox helyzet állt elő, hogy ugyan az egyház világi hatalma radikálisan csorbult, de csorbultságában konzerválódott is, illetve korlátozottsága által megnőtt a jelentősége: a jogaitól (és intézményeiktől, vagyontól) nagyrészt megfosztott egyházak a világnézeti, nemzeti ellenállás, a szabadság szimbólumaivá válhattak – különösen ott, ahol történelmileg meghatározóbb szereppel bírtak (mint pl. Lengyelországban). A lengyelországihoz nem mérhető, de a magyarországihoz képest jóval nagyobb szerepet vállaltak a magyar egyházak a tradicionálisabb, konzervatívabb romániai magyar társadalomban. A nagy iskoláztatási hagyományú, demokratikusabb társadalmi múlttudattal (önigazgató székely falu), a szolgáló értelmiségi magatartáshagyománnyal (Misztótfalusi, Apáczai, Szenci Molnár) rendelkező, a tolerancia eszményére büszke népközösség önértékét a szocializmus évtizedeiben legkövetkezetesebben egyházi keretek közt (templom) élhette meg, illetve az egyházak megbízhatóbban képviselték a kisebbségi nyelvi, kulturális érdekeket (ha az iskolákat bezárták, az istentisztelet változatlanul anyanyelven folyt a református templomokban, ill. a II. vatikáni zsinat után a „nyugatos” latint fölolváltva a katolikus-

<sup>1</sup> BERTHA Zoltán: „Psalmus Transsylvanicus”. Vallásélmények és transzcendenciaképzetek az újabb erdélyi lírában = Uő.: Sorstükör. Miskolc, Felsőmagyarország, 2001., 246.

<sup>2</sup> KÖDÖBÖCZ Gábor: A szakrális és a profán érintkezése Kányádi Sándor költészetében = Nemzetiségi magyar irodalmak az ezredvégen. Szerk. Görömbei András. Debrecen, KLTE, 2000., 103.

<sup>3</sup> TOMKA Miklós: Vallási változás Magyarországon = „Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Szerk. Tüskés Gábor. Bp., Magvető, 1986., 574.

ban is), mint a társadalom civil szférája – utóbbit teljesebben tartotta ellenőrzése és befolyása alatt a diktatúra. Ugyanakkor Romániában, bár hasonlított a többi barakkhoz, a vallásüldözés és az ateista nevelés enyhültebben érvényesült mint Magyarországon, de nem szabad közös nevezőre hozni a nyugati keresztény (katolikus, református) és az ortodox egyházakat és híveiket ért országon belüli általános vallás- és egyházüldözést sem: a román kommunista párt nacionalista törekvéseiben egyféle támogatást, nemzeti vallást látott az ortodoxiában (l. pl. a görög katolikus egyház erőszakos beolvasztása az ortodoxba), melynek – propagandája ellenére – bizonyos védettséget nyújtott. A romániai magyarság vallási hagyományában, érzékenységében is kétszeres sérelmet szenvedett tehát: az ateizmusét, amely minden állampolgárt érintett, és nyugatossága révén elkülönülve az ’államalkotó nemzet’ ortodoxiájától, másodrendű hívként.

### *Isten sírján*

Kányádi Sándor költészetének első korszakában (pontosabban a hatvanas évek közepéig) semmi nem utal arra, hogy a költő akár kulturálisan is (pl. a szent szövegek tekintetében) érintett lenne; nyomát sem leljük annak a(z) egyébként nagyon mély nyomokat hagyott) szakrális háttérnek, mely meghatározta gyermekkorát a családban, a faluközösségben és az iskolákban. Sőt az egy-két toposz erejéig megjelenő elutasító motívum alapján arra következtethetünk, a költő ekkor egyfajta Isten nélküli korszakát élte. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy az anyagelvű látás radikálisan átjárta a kort, s a nyelvi felszínen egyfajta automatizmussá vált. A harcias proletkult, a párt mindenhatósága mellett föl sem merülhetett (különösen nem) egy induló költőnél, hogy a legcsekélyebb mértékben is „komolyan” tekintsen a haladás gátjára, a klerikális reakció sötét ideológiájára, a ’nép ópiumára’. S ez az attitűd, „automatizmus” még a következő nemzedék indulására is jellemző marad – a református pap fia, Szilágyi Domokos lírájában is az értelem lesz a hívó szó. De úgy sejtem, a fiatal Kányádinak nem okozott különösebb gondot, belső kételyt a hivatalos ideológiával azonosulni; miként a nehéz sorsú paraszti világot, a szakrális tradíciónak is a lehúzó, bezáró voltát érzékelhette, s ahogy a korai köteteknél láthattuk, egy rövid időre mindazzal szembe fordult, ami az önmagába záródó múlthoz tartozott, általában és generálisan is az új, az átalakuló, a változó világot üdvözölte. Első, még proletkultos kötetében (*Virágozik a cseresznyefa*, 1955) a pápa az adószedővel együtt jelenik meg, a kor agitációiból megszokott kizsákmányoló/ellenség toposzként. A *Sirálytánc* című második kötetében egy negatív vallomás erejéig elejtett félhang utal arra, hogy elszakadt a tradicionális népi vallásosságtól: a mennyországban *egykor* hitt, de ma „nekem a hold csak bolygó” (*Üzenet pásztorúzböz estéli szállásra*, 1956) – írja. Szempontunkból csak jelzésszerűen érdekesek ezek a darabok, hogy a nem-hit nem a vallás tagadásának deklarációjával sugárzik át korai költészetébe, hanem hogy a világ anyagszerűségében és csak anyagszerűségében jelenik meg. A társadalom (= párt) az értelem és a fizikai erő teljes birtokában uralja a világot, megvalósítja a tökéletes társadalmat, legyőzi a természetet stb., azaz a kommunizmus az ember minden kérdésére választ és megoldást nyújt. Eme utópia elfogadása önmagában is a metafizika, transzcendencia tagadása. Kányádi korai verseiben a csillagos ég mindig csak a kozmoszt jelenti és sosem többet, nincs bizonytalanság, az élet értelme a társadalom átalakításában mutatkozik meg, ott pedig megmutatkozik.

Hogy eközben, illetve a felhőtlen optimizmus néhány esztendeje után súlyos belső vizsgálódás, számvetés is lezajlott a költőben, arra csak következtethetünk. A dolgozatíró ezúttal is zavarban van Kányádi Sándor írásos önértelmezései híján; hipotézist állít föl, s kizárólag a versek olvasata alapján jegyzi meg, hogy kellett lennie belső útkeresésnek, dilemmának, noha a versekben ennek közvetlen nyomát alig fedezheti fel. Az Isten/vallás/hit/kereszténység-kérdés dilemmája ugyanis adott volt: nem a költő, hanem a kor tette föl a kérdést, amelyre válaszolnia kellett. Egyfelől a személyesen megélt múlt, a gyermekkor, a falu, a felekezeti iskolák meghatározó, vállalható, erkölcsileg tiszta és egyértelmű értékrendet és világtérképezést adtak útravalóul – ezek hosszú időre kódolják az ember transzcendens érintettségre való fogékonyságát is –, másfelől a kor tudományos világnézete, amely parthatározatilag semmisnek, idejét múltnak, sőt értelmetlennek nyilvánította mindazt az örökséget, amelyet a költő magával hozott. Hangsúlyozom: azt a nagyon erős, mélyen gyökerező *tradíciót*, amely a két világháború között, kisebbségi szerepben bizonyos mértékig erősödött is. Baloldali hitében való megcsalatozását az elkomorulás váltja föl, rá kell döbbsennie, hogy az eszményinek hitt kommunizmus korántsem tökéletesre, mint inkább az öt éves tervek képére formálja az országot, s ebben a kreatívban egyre kevesebb hely jut magyarként a romániai magyarságnak, illetve hogy a nemzetiség kénytelen az önfenntartásra, önmegmentésre berendezkedni. A hatvanas évek közepétől radikálisan átalakul a költő lírája (avantgárd, tárgyias, bizonyos személytelenség) és váratlanul megjelennek, vagy inkább csak előfordulnak verseiben a bibliás-zsoltáros utalások, megidézések. Ekkortájt keletkeznek első transzcendenciára utaló versei, a vulgármaterializmussal ironizáló *Hipotézis* (1964); a *Tűnődve áll a férfi* (1964), a *Húsvéti Bárány* (1965), a *Ne szólj* (1965), illetve a kulcsfontosságú 1965-ös *A XC. zsoltár* illetve az 1967-es, *Isten sírján* című versei.

Az említett belső számvetésről és megrendülésről ez utóbbi, villanásnyian rövid, látszólag jelentéktelen kis darabja tanúskodik. A vers címe egyértelműen a nietzschei megállapítás megélt élményére utal: Isten halott, a tényt kétely nélkül, sőt *megkönnyebbülten* veszi tudomásul a költő. (Magát Nietzschét ekkor még nem ismerte, de a marxizmus közvetítésével elért hozzá tana, ez is a kor szellemi alapjainak része volt.) Csakhogy Kányádi Sándor ekkor és itt még némi könnyedséggel, enyhe öniróniával ugyan, de nagyon súlyos fölismerést fogalmaz meg. Megtapasztalván, hogy Isten halott, nemcsak megszabadulásnak, de zsákcúcnak is érzi. (A vers így hangzik: „Ültem az Isten sírján, / megkönnyebbültem: / enyém a lelkem s irhám / megmenekültem. // Fölálltam, s visszarogytam, / nem volt ahová mennem, / erőm se volt, a harcban / megöregedtem”). Föl szabadult Isten alól, de nem győzelmet, diadalt érez, hanem ürességet, hiányt, fáradtságot (depressziót), és azt a következtetést vonja le, hogy „nem volt ahová mennem”. Jellegzetes kányádi vers: nem a dilemmát, a kételyt emeli versbe, hanem a dilemmára adott választát: tudomásul veszi az értelem győzelmét a hit felett, és hogy ez a dilemma lényegében eldőlt (harcban dőlt el), s eltemette ugyan kora Isten, de nem adott másik, emberi utat helyette, azaz Isten nélkül valamiképpen út sincsen. A költő lényegében nagyon finoman már itt a dosztojevszkiji kérdést veti föl: ha Isten halott, megszűnik ugyan a függőség, az ember megszabadul a bűn súlyától, bár ez a tény a mindennapok elviselésében könnyebbé teszi („enyém a lelkem s irhám / megmenekültem”), de a bűnnel együtt az erkölcsi felelősség abszolút érvényessége is eliminálódik (a *Halottak napja Bécsben* vagy *A folyók közt* című versekben folytatja a gondolatot). Isten halálával nemcsak reménytelen magányba, rideg űrbe taszítja önmagát az ember, hanem egyfajta erkölcsi nihilizmus lesz/lehet úrrá, a világ

rendjének morális alapja bomlik meg. A bűn és bűntudat, azaz az erkölcsi felelősség terhére Nietzsche is utalt, levonva a súlyos megállapítás következményét: „Mit képzeltetek, megöltétek az Istent, és azt hiszitek, hogy büntetlenül megússzátok?” – azaz Czesław Miłosz értelmezése szerint: „...a metafizikai fundamentum elvesztése tragédia, a ma emberét pontosan a Nietzsche által előre látott módon jellemzi. (...) Azon a földrajzi hosszúságon, amiről beszélek, a nemzetiszocializmus bizonyította be, hogy az alapvető értékeket nem lehet relatívnak tekinteni, és nem lehet kompromisszumokat kötni tárgyukban anélkül, hogy ne váljunk a gaztetteket elkövetők bűntársaivá.”<sup>4</sup> Kányádi Sándor költészetében a modernitás korának rideg, lélektelen magánya, a ’totálisan Isten nélkül maradt abszurd világ’ gondolata igazából sohasem jelenik meg (csak ’abszurdoid’ versei vannak), ettől az emberi közösséghez való tartozás (mindig van ’másik ember’) megóvja, de etikailag annál erőteljesebben érzékeny a bűn, a bűnösség, az áldozat szerepére, az igazság érvényességének egyszerre társadalmi és egyszerre metafizikai megszűnésére.

Költészete ezúttal is csalóka: az egyszerűség, az előbeszédre ütő közvetlen hang mintha nem igazolná a vers súlyos üzenetét. Főként, mert látszólag az ő Isten-kereszténység-templom, illetve bűn-büntetés-ítélet értelmezése a modernség költői eszköztárát birtokló költői képzethez képest túlságosan is, *zavarbaejtően hagyományos* lesz. Ugyanis nem a legkínálkozóbb paradigmát folytatja, amely a 20. század eszmei-ideológiai „lobogója”, hogy ti. ha Isten halott, akkor az ember önmagát tekintse mindenható, tökéletesnek, azaz – homo hominis deo – valamiképpen Isten helyébe lépjen. Nem tovább rombolja a már halott Istent és annak ily módon anakronisztikussá vált földi hivatalát, s nem taszítja a magányos, amúgy is reménytelen embert a semmibe, hanem óvatos restitúciót hajt végre.

#### *A XC. zsoltár*

Szemponunktából a *A XC. zsoltárt* egész bibliás versvonalata egyik kulcsversének tekinthetjük. A legtöbbet idézett Szenci-fordításról, a ’kálvinista himnuszról’ írja Bitskey István, hogy „A református közösségek számára hagyományosan a konfesszionális kötődés, a hitvallás, a múlt értékeihez való ragaszkodás, az ’eleitől fogva’ történő mélységes bizakodás himnuszának számított ez a költemény, nem véletlen, hogy a kisebbségben élő erdélyi költő szövege éppen ehhez kapcsolódik.”<sup>5</sup> Kányádi azonban *A XC. zsoltár*-ban nemcsak meghívja a psalmust; az ő zsoltára egyszerre szakrális és profán ének, s a költő e két, látszólag egymást kizárni látszó, vagy csak nagyon távoli minőség megjelenítésében már érzékelteti azt az összetett, rendkívül strukturált módot, ahogyan a transzcendens népi hagyományt majd a képlet rangjára emeli.

A vershelyzet az egyes emberi élet és a gyülekezet *ünnepi* pillanatát idézi meg: a zsánervers főhőse az a parasztasszony, aki református faluközösségben született, élt és abban fejezi be az életét. A vers tulajdonképpen példázat, a költő egy modell értékű történetbe – a meghalás folyamatába – ágyaz be egy modell értékű sorsot. Látszólag mindössze rokonszenvvel és szeretetteljes iróniával figyel és közvetíti az eseményeket, illetve idézi fel a szomszéd öregasszony meggyötört, mégis teljes életét (profán sík).

<sup>4</sup> MILOSZ, Czesław: A mi Európánk = Uő: A kétségbeesés tisztasága. Bp., Osiris, 1999., 327.

<sup>5</sup> BITSKEY István: Virtus és religió. Tanulmányok a régi magyar irodalmi műveltségről. Miskolc, Felsőmagyarország, 1999., 233.

Csakhogy a költemény emlékeztet a református temetések gyászbeszédeinek szertartásrendjére (szakrális sík): felsorolja az elhunyt földi érdemeit, elmondja életét, kiválóságait és olykori esendősegeit, apró örömeit. A szertartásban a pap Isten és a gyülekezet előtt tesz egyszerre tanúságot az elhunytól, azaz egy kvázi földi per játszódik le, amely előjátéka az égi, színről színre történő, a legfőbb bíró ítélőszéke előttinek. Ez a zárt, hittel teljes világ harmonikus: ugyanaz van fönt és lent, ugyanaz a számadás és mérlegelés hangzik el, nem kérdőjeleződik meg, hogy az égben az Úr igazságosan és méltányosan fog ítélni, s ebben a mitologikusan egész világban a halál sem kizökkent, hanem része az örök rendnek, azaz, a halál által és a halált követő égi elszámolás után mindig helyreáll a világ rendje. A versben a transzcendens világ és a földi dolgok rendje összesimul, számunkra azonban (és a költő számára is), akik kívül állunk a szakrális körön, a történet néhány epizódja föltétlenül ironikusnak, profánnak tetszik, jóllehet a szakrális körön belül nem az: hogy a haldokló öregasszonynak egyszerre van gondja a malacokra, a halotti toron fölhasználható liszt minőségére, méla fiára, és egyszerre lélekben fölkészülni a legutolsó útra, hogy becsülettel jelenjen meg az Úr előtt. Számunkra, akik nem élünk szakrális térben (Eliade), a hétköznapi és a szakrális idő és történet kizárja egymást, groteszknak tetszik – a költő nagyon finom ironiája azonban érzékelteti ezt a kettős látást, illetve szelíd pátosza megerősíti, hogy az adott közösségben a hétköznapi/földműves és a szakrális/liturgikus idő természetesen ér össze és fonódik egymásba.

Bitskey István okkal hívja fel a figyelmet *A XC. zsoltár* kapcsán, hogy nem „csak szöveg”, kulturális-irodalmi emlék a mottóul meghívott Szenci Molnár-idézet („Az embereket te meghagyod halni”), hanem olyan szakralizálódott, a közösség életébe szervesen beépült élő textus, amely egy meghatározott közösségben (gyülekezetben) és csak azzal együtt érvényes. De minden bizonnyal pontosítanunk kell; itt nem az általában vett református közösségről, hanem annak népi variánsáról kell beszélnünk. Néprajz- és valláskutatók kimutatták, hogy rendszerint gyakorlatiasabb, illetve többfunkciós a falusi vallásosság mint a városi: az átláthatóbb falusi társadalmakban erőteljesebb érték- és magatartásrendező szerepet tölt be az istenes-templomos élet. Nemcsak megszabja az alapvető etikai normákat, de erősebben kontrollálja is a hétköznapi erkölcsöt és az élet rendjét, viszont a norma elfogadása és megtartása a közösséghez való tartozás biztonságát, azaz *egzisztenciális biztonságot* nyújt. *A XC. zsoltár* öregasszonya életének is az egyszerre liturgikus és földműves idő, az egyszerre paraszti és a szakrális közösség ad keretet, és óvatosan jegyzem meg, de tulajdonképpen nem az a fontos, hogy mennyire erős Istenbe vetett hite, sokkal inkább, hogy megtartsa a törvényt, mely a földi élet minden lényeges pontján eligazítja. Nagy Olga szerint a kisebbségi sorsban különösen megerősödik a vallás szerepe: „az egyházi ünnepek a sajátos nemzetiségi létben az összetartozás érzését erősítik: az ezekhez való ragaszkodást valamiképpen a természetes életosztón közösségi megnyilvánulásának is tekinthetjük, amely az elidegenedést, a kirekesztettség érzését van hivatva kiküszöbölni.”<sup>6</sup>

A költő egyrészt majd az erőt és biztonságot adó közösségi kohézió tárgyi kereteit emeli példázatul verseibe (templom, temető), másrészt e közösségi kohézió kultúráját. „A néprajzi és szociológiai irodalomban általánosan elfogadott tény, hogy a vallásosság az egész népi kultúrában integráló szerepet játszik: ennek az integráló erőnek a jelen-

<sup>6</sup> NAGY Olga: Vallási élet Havadon. A népi vallásosság mint integráló erő = „Mert ezt Isten hagyta...” i. m., 500.

léte különösen jól lemérhető az értékrend és az értéktudat épségén, elgyengülését vagy hiányát pedig ezek devalválódása mutatja.”<sup>7</sup> – összegzi Nagy Olga a kálvinista típusú népi kultúrát vizsgálva, mások, Erdélyi Zsuzsanna és Bálint Sándor a katolikus és a paraszti kultúra elválaszthatatlan összeforrottságát hangsúlyozzák. Viszont ha az irodalomban népi kultúráról, a népi/paraszti kultúra hatásáról, szerepéről beszélünk, ezen rendszerint csak a magyar népi kultúra pogánykori elemeit, keleti örökségét értjük, holott – erre figyelmeztetnek a néprajzi kutatások – e mellett a paraszti gondolkodást/létszemléletet a nyugati kereszténység, a liturgia és a vallásos élmények is mélyen áthatották. A magyar paraszti kultúrában is létezett könyvkultusz, amely lényegében a Biblia kultusza volt. Ahogy a Kányádi-családban, úgy az igényesebb paraszti családokban általános jelenség volt a két háború között, tehát a költő születése, első eszmélődése idején, hogy a házikönyvtár alapvetően három könyvből állott, a Petőfi-összesből, a Bibliából meg a soros kalendáriumból. De ebből a háromból és az élő hagyományból minden fontos tudáshoz hozzájutott, s ezekből élete minden lényeges kérdésére választ kapott. Sőt, a vallásos közösségekben a Biblia fordított bartóki utat tett meg, itt a műköltészetet hasonította magához a népköltészet. „A biblia, legenda- és himnuszfordítások sajátos módon éltek tovább a nép ajkán, szájhagyomány formájában, népköltészet módjára” – állapítja meg Korzerszky Richárd.<sup>8</sup>

A keresztény közösségek alapirodalma a Biblia, a reformátusé kiemelten a zsolttár, amit mindenki ismer – s ez az a kulturális csomópont, amelyet megidézve a költő úgy szólalhat meg érvényesen, hogy egyszerre őrizheti kapcsolatát a népi kultúrával is és a magas irodalommal is. Az ó- és újtestamentumi szövegek szent szöveggé *élnek* ma is a vallási közösségekben (minden istentisztelet újraértelmezi és megerősíti az üzenetet), ugyanakkor a ’világi’ olvasók számára ezek elsősorban szépirodalmi textusok (pl. a zsolttárak a szakrális összetartozás érzést, illetve Ady tragikus magyarságtérségét idézik fel, nem beszélve a bibliai olvasmányok és tanítások számtalan szépirodalmi műbe való beépüléséről). Ugyanakkor a Biblia és a kereszténység kultúrája a magyarság és európaiság közös nyelve is. Szintén elfogadott tény, hogy a magyarság a kereszténység kultúrájával kapcsolódik Európához. Hogy a kereszténység nem csupán az ún. magasabb társadalmi osztályok, de a parasztság kultúráját is mélyen átjárta, azt is jelenti, hogy a kereszténység az egyetlen olyan közös filozófiai, szellemi, mentális, kulturális kapocs hosszú évszázadokig (kb. ezer évig), amely egyrészt valóban egységessé organizálja a társadalom minden rétegét, másrészt a magas és népi kultúrának létezik egy olyan közös kommunikációs csatornája, a kereszténység egyetemessége, amely által a társadalom minden rétege valóságosan integrálódhatott a szellemi Európához; képletesen: egyként ’otthon érezhette’ magát Rómában a művelt főúr és az írástudatlan zarándok.

A XC. zsolttár szakrális-profán költemény azért is emelkedik ki a hatvanas évek közepeinek költői terméséből, mert a *Kikapcsolódás* és a *Függőleges lovak* kötetek éppen egyfajta nagyon óvatos személytelenség, tárgyiasság, individualizálódás irányába mozdulnak el, de a modernség, korszerűség követelménye már ekkor sem zárja ki a hagyományok vállalását, ahogy ezt jelzik az ekkortájt született versei is, az *Arva tavaszi alkonyat* (1967), a *Kós Károly* (1968), a *Kádár István siratása* (1969), *A hírhozó angyal* (1969), a *Hallgatás asztala* (1964). Ezek a versek természetesen nem Isten létéről vagy

<sup>7</sup> NAGY Olga i. m. 496.

<sup>8</sup> KORZERSZKY Richárd: A magyar kultúra keresztény gyökerei = Szent művészet. Tanulmányok az ars sacra köréből. Szerk. Cs. Varga István. Bp., Xénia, 1994., 93.

nemlétéről való dilemmák, hanem a közösség (nemzetiség) megmaradásának minden napjaira utalnak. A zsoltáros-bibliás megidézések és az istenes versek majd a hetvenes években szaporodnak meg – melyek a *Szürkület*-ben (1978) formálódnak köteté. A *Szürkület* kötet pedig radikális odafordulás a szülőföldre, a provincia-tudat vállalásának gyönyörű dokumentuma; a kötet legfontosabb üzenete a szülőföld szeretetének erkölcsi parancsa. A költő tehát nem tesz mást, mint a „provincia” életképei, tárgyai, emberalakjai mellé odarendeli kultúráját, szellemiségét is. Czesław Miłosz szerint „A civitas tradicionális kötelékei ma sok országban felbomlóban vannak, ezek lakói elvesztik gyökereiket anélkül, hogy ennek tudatában lennének. Más viszont a helyzet ott, ahol a veszélyben hirtelen megmutatkozik e kötelékek védelmező, életadó értéke.”<sup>9</sup> Itt éppen ez történik: szétnyílt az olló, egyfelől a romániai társadalomban is elindult egyfajta (a modernitás szükségszerű és a diktatúra kényszerű) szekularizációs folyamat, amely viszont összekapcsolódik a totalitarizmussal, másrészt a fenyegető létveszélyben megerősödnek a civitas kötelékei. A civitas kötelékei az adott régió legerősebb tradicionális közösségében erősödnek, mely ez esetben elsőként nemzeti-nyelvi közösség, másodlagos jellemzője viszont az, hogy a kereszténységhez kapcsolódnak transzcendens, etikai fundamentumai. De vajon le lehet-e választani a „civitas kötelékeit” a hitről? – és hihetünk-e vajon Istenben (azaz a világ végső rendjében) terror, vagyis az igazság abszolútumának megrendülése idején, illetve a kor tudományának igazságával, a technika érveivel és tényeivel szemben érvényesek lehetnek-e egyáltalán a hit érvei ma?

### *A hit stádiumai*

Ha a költő csak a nemzetiségi megmaradás formai keretét, technikáját, politikai eszközét, a kisebbségi önszerveződés civil lehetőségét, merő taktikát látna a templomban és a gyülekezetben, illetve a keresztény hagyományban mindössze kulturális kötőanyagot, egyfajta lelki sivárság teljesülne be; de továbbgondolja a bűn elillanásának következményét, illetve fontosnak tartja az evangéliumi üzenetet és a transzcendens fundamentumot is.

Az eddigiekből is látható, a dolgozatíró óvatosan, jó adag bizonytalansággal, több oldalról próbálja megközelíteni a költő bibliás-szagrális versvonalatát. Mintha nem tudná eldönteni, a költő, az individuum hitének, istenképének metamorfózisait akarja-e kimutatni vagy az erdélyi magyarság kollektív önmegőrzését a kereszténység/vallás intézményesnek tekinthető keretei közt. Valóban, a dilemma nem egyszerű, mert e (minimum) kettősség nem választható szét és igen bonyolultan ’nőtt össze’. Azon a ponton, ahol a költő saját, szuverén istenkeresése zajlik, amely történetesen viszonylag egyszerű filozófiai-ismeretelméleti kérdésként is értelmezhető volna, nem tud eltekinteni attól a – számára tényként megélt – helyzettől, hogy közösséghez tartozik, s a közösség isten- és hagyományképe lehet egészen más, konzervatívabb, ’folklorisztikusabb’, anakronisztikusabb akár, ugyanakkor mégis ez az anakronizmus ad a közösség életének keretét és tartalmát – a művelt, kétségekkel is viaskodó intellektus pedig ezt az érzékenységet nem sértheti. A vers nyelvén szólva: amikor azt írja, hogy „imádkozni csak itthon / gyermekkorom öreg / templomában tudnék / ha tudnék” (*Egy zarándok naplójából*, 1974–77), ez röviden annyit jelent, hogy már nem tud, és azért nem

<sup>9</sup> MIŁOSZ, 1999. i. m. 206.

tud, mert nem hisz, azonban a feltételes mód megengedi, hogy azok, akik ma is a gyermekkor templomában (a hit világában) imádkoznak, azok hite ne legyen kétségbe vonva. *A XC. zsolttár*-ban sem utasítja el a falu életének liturgikus rendjét a 'haladás', a modernség vagy a tudomány nevében, ellenkezőleg szelíd örömmel írja le a harmóniát, miközben finom iróniával opponál, kivülállása tehát nyilvánvaló. Együtt mozdul, formálódik, alakul a költő belső istenkereső, metafizikai dilemmákat vizsgáló, kétségekkel is sújtott útja és a nemzetiségi közösség tradicionális, meg-megrendülő hite – olykor úgy tűnik, egyikkel a másik ellen érvel, máskor pedig mintha kölcsönösen egymást erősítenék –, melyek együttesen keresik a választ a kor agresszív kihívására.

Kányádi Sándor szakrális versvonalatának sokféleségét, szövevényességét, intertextualitását, transzcendens irányultságát Kődöböcz Gábor foglalta össze, s tanulmánya végén megállapítja, hogy a költő nehezen körvonalazható istenképe leginkább a goldmanni rejtőzködő Isten fogalomban definiálható: „Feltételezhető, hogy – Dsidához és Adyhoz hasonlóan – Kányádinál is az aleatorikus jelleget, az Isten létében immanens módon benne rejlő meghatároz(hat)atlanságot és megragadhatatlanságot jelöli a valaki. Ezt a valakit Lucien Goldmann 'rejtőzködő Isten'-nek nevezi”<sup>10</sup>. Magam úgy vélem, bár valóban a rejtőzködő Isten a legegzaktabb szóhasználat, szerencsésebb, ha értelmezésünkkel Blaise Pascalig megyünk vissza. De máris pontosítok, a rejtőzködő Isten képet még csak nem is Pascal alkotta meg – a Zsolttárok Könyve szinte ezzel kezdődik: „Uram, miért állasz távol? Miért rejtőzöl el a szükség idején?“, a gonosz pedig „Lennyomja, tiporja, és erejétől elesnek az ügyefogyottak. Azt mondja szívében: Elfelejtkezett Isten, elrejtette arcát: nem is látott soha.” (Zsolt. 10.1; 10.10; 10.11. Károli Gáspár ford.) és Kányádinál: „előrelátó vagy de mégis / nézz uram a hátad mögé is” (*Isten háta mögött*, 1985); „az isten háttal állt” (*Tömegsír-vers*, 1988). Az Ótestamentum kollektív panaszja közvetlenül is megjelenik a versekben, de a filozófus Pascal „szomorú hite” sok vonatkozásban rokonabb a költő útkeresésével, és a két kor, a 17. és a 20. század szellemi háttere is hasonló. „A korabeli szabadgondolkodó és szkeptikus szellemi miliő kihívására keresett választ – írja Kolakowski Pascalról –, mert úgy érezte, hogy rohamosan devalválódnak a régi keresztény értékek, és a keresztény hagyományt lépésről lépésre kiszorítja a hitetlen naturalizmus, a posztkarteziánus megvetés a történelem iránt, és egyre inkább ezt a szemléletmódot tekintik a bölcsesség és a tekintély forrásának, a mindennapi életben pedig eluralkodik a mulandó örömök hajszolása.”<sup>11</sup> Pascal Descart után, a keresztény hittől való tömeges elfordulás idején, a felvilágosodás előszelében nézett szembe a tudomány és a hit kérdésével. A skizma megtörtént, s már nem az abszolút, kétely nélküli hitet tekintette járhatónak, hanem az istenkeresés folyamatára helyezte a hangsúlyt. Pascal szerint csak a szívünkkel találhatjuk meg Istent, a tudomány érvei itt nem érvényesek, az Istenhez való visszatérés pedig megerősít bennünket abban, hogy bizalommal szemléljük sorsunkat. A költő is érzékeli a radikális fordulatot (Isten halott), a tradíció és a tradicionális értékek pozíciójának megrendülését (megrendítését), s elsősorban az etika érveivel fordul szembe az abszurd fenyegető veszélyével, az erkölcsi nihillel. De nem csak.

Pascal azt mondja, a hit útja a föltétel nélküli (tagolatlan) hit, a tagadás, s végül a legmagasabbrendű állapot, a kételkedés stádiuma. Ezt a hármasságot megtalálhatjuk Kányádi költészetében is. A spontán vagy örökölt hit természetszerűen (életkor) nem

<sup>10</sup> KÖDÖBÖCZ Gábor, i. m. 116.

<sup>11</sup> KOLAKOWSKI, Leszek: Isten nem adóunk semmivel. Bp., Európa, 2000., 294.

érhető tetten, ám visszautalásszerűen megjelenik későbbi verseiben: gyermekkorában még tudott imádkozni, egy volt a világ, isten, templom, szülőföld, táj, emberek, tárgyak. A hit tagadására (ötvenes évek), mely az anyagelvű látásban jelentkezett, inkább csak következtethetünk, s végül a hetvenes évek közepétől megjelenik a kételkedő hit, mely a hit vágyává alakul, majd a keresés a *Valaki* jelenlétének a bizonyosságával teljesedik be. A kételkedéshez való eljutáshoz Pascal szerint az embernek „három forrása van: az értelem, a szokás és az isteni sugallat.” A szokás helyett Kányádi esetében szerencsésebb a hagyomány összetett kategóriájáról beszélni, mely egyszerre (épített és szellemi) örökség, magatartás (erkölcs), a közösség lelki kohéziója (nemzeti-nyelvi összetartozás). Meglepő, de a természettudományi kutatások eredménye is valamiképpen döntővé válik ezen az úton – a *Halottak napja Bécsben* vers játssza be az értelem bizonyítékát. A harmadik stádium, az isteni sugallat, a színről színre való találkozás (nem-találkozás, hiszen Isten elrejtőzködött) legnagyobb darabja a némiképp rilkei ihletű (és rilkei nagyságú) *Valaki jár a fák hegyén* lesz, mely konfesszionálisan megvallja, hogy világunk oltalom alatt áll. De Pascal nem csak istenkereső gondolatiságában kívánczik Kányádi költészetének értelmezéséhez, a mindennapi sors megélésében is hasonló a költő támasza. „Pascal felfogása szerint a hit, az irgalmas szeretet és az Isten erkölcsi parancsolatainak való engedelmesség egymástól elválaszthatatlan egységet alkot az emberi életben” írja Kolakowski<sup>12</sup>.

#### *A zsoltairos-bibliás költő*

A dilemma nem egyszerűen Isten létének vagy nemlétének az ismeretelméleti kérdése, mélyebb értelme, hogy az istenhit megteremtette a maga intézményrendszerét, a kereszténység pedig az európai kultúrát, majd a reformáció az anyanyelvet; szakrális otthont, közösséget és a lélek békéjét adta, mitikusan egész világot nyújtott (legalábbis esélyt), s mindennek a bizonyossága a 20. század második felében történelmileg is és az egyes emberben is tragikusan megrendült. A folyamat, amelyet költészetében nyomon követhetünk, azt mutatja, hogy nem hagyományos, szűkebb értelemben vett keresztényi vagy vallásos választ ad, hanem költői válaszának szerves része a kereszténység: hitével, szent szövegeivel, élő hagyományával, a gyülekezet a maga közösségi lelkületével és a templommal. Ugyanakkor, ismétlem, *zavarbaejtően* – őskeresztényien – *hagyományos*, mert e világ elidegeníthetetlen alapeleme a zsoltairos (szent szöveg), a templom (szent hely), a prédikátor (választott igehirdető), majd az Isten, de mintegy pap és egyház, vagyis világi/hatalmi tényező nélküli. Versei azt jelzik, egyáltalán nem kívánja megkérdőjelezni, 'modernizálni', mitológiájától megfosztani a kollektív örökséget, hanem visszahozza és megerősíti a szimbólumokat, és végül az éltető, erőt adó szimbólumokhoz mintegy visszahozza Istent is. Ez a válasz alapjaiban különbözik a modernitás válaszaitól, a filozófusok istenétől és a misztikától. Bár közelít a heideggeri Isten nélküli vallásosság gondolatához (az ember maga pásztoralja létét), de sarkalatos ponton különbözik attól: Isten létét nem csak nem vonja kétségbe, hanem *óhajtja*, vágyik rá, majd pedig *tudja*. Pilinszkyvel szembeni ellenérzése pedig abból adódik, hogy Kányádi Sándor költészetében az Isten, vallás, kereszténység fogalomkörből nemcsak az Isten és ember közti közvetítő kapocs iktatódik ki, de alapvetően szemben áll az individuális és lelki elragadtatottságú misztikával is, mely a gyakorlati észjárású, közös-

<sup>12</sup> KOLAKOWSKI, i. m. 274.

ségi célokat mindig szem előtt tartó költő számára túlságosan is spekulatív („egyszer már majdnem sikerült / egyik verssorod csuhakötélén / mint az artistáknak a trapézig / följutnom de láttam hogy te a / megváltás lassacskán kétezer / év óta egyre húzódo zűrös / utómunkálataival vagy el- / foglalva” – *Elmaradt találkozás Pilinszky Jánossal*, 1984).

Kányádi Sándor költészetének a protestantizmus markáns jellemzője ugyan, de a szakralitás szempontjából nem kizárólagos értelmezője. A protestantizmusra is igaz, amit Mendelsshon a zsidó vallásról mondott: nem a hit fontos, hanem hogy az ember megtartsa a törvényt – ezen a ponton a protestantizmus elkülönül a katolicizmustól, utóbbinál nagyon fontos az erős hit. Minden szakrális ihletettsége ellenére is megköcskáztható, a költő számára sem igazán fontos, van-e Isten vagy nincsen, hanem hogy miként szemléli az ember önmagát a világban. Ez a szemlélet nem idegen a protestantizmustól, mely *privatizálta* a hitet és az individuummal együtt a magánszférába utalta vissza. (Például nagy bizonyossággal kimondható, hogy ugyanezért nemigen találunk szerelmes verseket lírájában, ha mégis, azok is inkább visszafogott megerősítések, konfessziók, semmint magát a szerelmet kutatók.) De néhány hangsúlyos ponton különbözik a hagyományos kálvinizmus képtől, pl. a kálvinista mint *még magyarabb magyar* toposztól, és teljességgel távol áll tőle az eleve elrendelés, a bármifajta sorsfatalizmus. A reformáció túlhangsúlyozott anyanyelvi büszkesége helyett pedig az anyanyelv védelmének, feltétel nélküli szeretetének erkölcsi parancsát fogalmazza meg. Származásánál fogva református, de túllép a felekezeti ségen, vallási tradíciószemlélete egyfajta öko-menikus (zsidó-)keresztényi jelleget ölt. A protestantizmusból a puritanizmus, a (kanti) etikai imperatívusz, a zsoltárkultúra mentődik át, s egészül ki egy hajlékony, lágyabb, mitologikus, érzékibb vonallal, pontosan azzal, amit Unamuno szarkasztikusan hiányolt: „A protestánsok (...) végül semlegesítik, majd eltüntetik az eszkatológiát, sutba dobják az egész niceai jelképrendszert (...) Pedig maga Kant is meg akarta menteni a túlnaniságot, csak hát valójában összerombolta... de a pietizmus beoltotta egy kis katolikus vallási nedvvel, s ettől úgy-ahogy visszatért belé az élet.”<sup>13</sup> Kányádi verseiben a ’túlnaniság’ egy egészében antropomorf Istent és, ha megjelenik, egy egészen antropomorf másvilágot mutat, amely – részletesebb elemzés igazolhatná – a népi kereszténység, főként a népi katolicizmus megőrzött érzékiségét, mitológiáját idézi fel. De ez az emberarcú, feledékeny, háttal álló Isten a Biblia Istene, Jákob, Izsák, Noé Istene is, azaz ótestamentumi, mint a zsoltár és a prédikátori magatartás (szerep), és ótestamentumi magának a templomnak a kultikus fogalma is. Az ótestamentumi zsidóság számára a templom a megmaradás szimbóluma: a szétszóratás után a zsidóság mindig újraépítette a jeruzsálemi templomot, a *templomot*, amely a haza fizikai fogalmának bizonytalansága vagy hiánya miatt a haza, ország, szülőföld fogalmat tárgyiasította –, a virtuális, ’haza a magasban’ szimbóluma az épített templom.

### *Katasztrófa és világrend*

A 19–20. század fordulóján Unamuno az eszkatológiát, a túlnaniságot még csak a protestantizmusból hiányolta, a modern valláskutatások szerint azonban már a katolicizmusra is érvényes ez az élettelenység. Az egyház teológiailag-fogalmilag megtisztította ugyan a hitet, de egyúttal kiszorította érzékletességét, elhaltak mítoszai, azaz va-

<sup>13</sup> UNAMUNO, i. m.

lamiképpen a század végére az egész kereszténység vált szárazzá. Mindeközben – főleg a katolikus egyháznak – gondot jelent a népi katolicizmus mítoszi, pogánykori érintettsége, pl. a Mária-kultuszok, a csodák, a túlvilág nagyon is érzékletes, eleven képe, a büntetés középkori, tradicionális képzelete, amelyek nem minden esetben egyeztethetők össze a modern dogmával, de jelzik az ember elemi vágyát és igényét a mítoszra. Mircea Eliade<sup>14</sup> jegyzi meg, hogy némely vonatkozásban lényegesen különbözik a városi és a falusi vallásosság, mindenekelőtt a falusinak a tájhoz és a teremtés pogány kori elemeihez való elevenebb, máig ható kapcsolatában; a városi inkább megfelel a teológiai/hivatalos egyházi elvárásoknak, a falusit átjárják a mítoszok. A magyar néprajzkutatók megállapításai szerint is nagyon sok pogánykori elem, babona él együtt nemcsak a katolikus, de még a puritánabb református vallási közösségekben is. Ugyanakkor a népi vallásban éppen a mítoszok, legendák, csodás elemek bizonyos profán-sága (az angyalok, szentek közvetlen beavatkozása a mindennapi életbe, az antropomorf túlvilágképzetek stb.) teszi élettel teljesebbé a mindennapok hitét.

A *Halottak napja Bécsben* vers különösen komplex módon teremt szintézist a tudomány és a tradicionális vallási képzet, az emberi igazságérzet és a teológiai, filozófiai bűn fogalom között. A szakrális hangütést és háttérrel a mozarti Requiem hozza be a versbe, melyet a költő a kisebbségi sorshelyzet érzékletes megjelenítésére használ, valamint megjelenik a személyes hit és nem-hit dilemmája is, de itt még egymás *mellett*, elcsúszva mozdul a közösségi tradíció és a belső, kétely.

Keresztény értelmezés szerint a földi élet lezárulásának befejező, az égi kezdő állomása a halál pillanata, amikor az ember minden földi cselekedetért elszámol az Úr előtt, az utolsó ítélet idején pedig az emberiség egésze teszi ugyanezt. A kereszténységben az élő Isten tudatában a bűn megváltásának, a töredelmes bűnbánatnak és az ezt követő méltányos büntetésnek, az őszinte vezeklésnek a megbocsátással *együtt* van jelentősége és egyáltalán értelme; a lélek esélyt kap a bűn lelki terhétől való megtisztulásra, a világban pedig helyreáll a rend. Az isteni függőségnek abban rejlik a világi értelme, hogy el lehet a földi bűnöket leplezni a földi bíró előtt, de az égi előtt nem. Természetesen keresztény értelmezésben sehol nem fordul elő, hogy közösség állna Isten elé; a 'választott nép' és a kollektív büntetés, kollektív jutalmazás fogalmát éppen az Újszövetség törölte el. A kollektív bűnösség, a bűnös nemzet, a kollektív büntetés iszonytató gyakorlatát a 20. századi totalitarizmusok – fasizmus, kommunizmus – 'fedezik föl' ismét. Innen, a kortársi, tragikus valóságból, az erdélyi magyarság pillanatnyi sorshelyzetéből adódik a nemzetiség mint kollektív vádlott szerep, s vetül rá az eszkatológia tradicionális képére: mert ha igaz, hogy ami lent van, ugyanaz van fönt is, a nemzetiségnek az égből is nemzetiségként kell elszámolnia. A *Halottak napja*-ban a kollektív büntetés oka nem a „bűneink miatt gyúlt harag” (Kölcsey), hanem a világ igazságos megítélésének az erkölcsi, lelki vágya. Az Úr előtti elszámolás nem bűnvalóság, hajtott fővel, töredelmes bűnbánattal, hanem az ártatlanság kiált védelemért Istenhez, mert a földi ítéletben már nem bízhat.

A költő nem csak a nemzeti kisebbség mint kollektív áldozat, hanem minden ártatlan áldozat (tömeggyilkosságok, háborúk áldozatai), minden méltatlan sorsba taszított („alkoholmámorban fogant koszos kis kölykök serege”), megalázott, szülőföldjéről elűzött (a költő édesapja, Kossuth Lajos) emberi sors egyetemleges és méltányos igazságáért emel szót. Mert „...az igazság szenvedett csorbát, ez pedig azt kívánja, hogy bűn-

<sup>14</sup> ELIADE, Mircea: A szent és a profán. Bp., Európa,

tessék meg a bűntény elkövetőit, ha viszont nemcsak büntetlenek, hanem mintha még összhangban is cselekednének e világ törvényeivel, akkor erkölcsileg sértve érezzük magunkat<sup>15</sup> (Milosz). S itt újra a nietzschei megállapításhoz kell visszatérnünk: ha Isten halott, az ember megszabadul a bűn szakrális terhétől, de az igazság egyetemleges érvényességének a lelki békéjétől is, a hittől, hogy világunkban a rend legyőzi a káoszt. Ha Isten halott, a bűn relativizálódik, a bűn helyét a bűnösség foglalja el, amely viszont – Molnár Tamás szerint – azt tekinti bűnösnek, aki a bűnre rámutat, így lesz az áldozatból bűnös. A bűn relativizálódása és következménye, a fenyegető káosz ellen tiltakozik a *Halottak napja Bécsben* vers, s jelenti be igényét továbbra is a bűnre, mert rettenetes tudástól szenved, hogy ha a bűn megszűnik bűn lenni, az igazság nem teljesedik be. De ha Isten nem is halt meg („Uram ki vagy s ki mégse vagy”), a föltétel nélküli hit megrendült: Isten már nem abszolút, hanem csak korlátozott szuverenitás. A költő némiképp profanizálja az eszkatológiát: Mária, magyarok királynéja helyett Mátyás királyt kéri közbenjárásért, az égi nagyasszony helyett a földi királyt, a magyar mondakincs igazságos Mátyását, mert úgy látszik, nemcsak a földön, az égben sincs minden rendben: „hogya férkőzése / volna közelébe / kérje meg odafent” (ti. Istent), vagy: „Róla is majd emlékezzél / akiért a földre jöttél / Jézus meg ne feledkezzél”, vagyis az égi urai éppolyan esendő, gyarlók, feledékenyek, figyelmetlenek, ahogy az emberek idelent. Ez a túlvilágkép ízig-vérig antropomorf, mint a népi vallásban. Ugyanakkor az ember imádkozhat, kérhet, évődhet az égiekkel, de szuverenitásukat alapvetően nem vonja kétségbe. A közösség tradicionális hite és bizalma még teljes (gyermeki ima, a mise és mese idillje), az ítélet és a végső rend erejét erősíti az európai tradíció, szimbolikusan a mozarti zene – ám a költő érzékeli, hogy megrendült a világ rendje, s bekövetkezhet a metafizikai és a valóságos katasztrófa.

A vers hatalmas paradoxon. A lent és a fönt harmóniája megsérült. Megkérdőjelezheti az égi bíró abszolút szuverenitását, kétségbe vonhatja, hogy a rend helyreáll-e, de nem állíthatja hogy a káosz uralkodik, ugyanis nem veheti el *mások* feltámadásba, örök életbe, az abszolút igazságba vetett hitét. De a költőnek személy szerint is választ kell adnia arra a csonkult dilemmára – *nem csalhat* a hit kedvéért –, hogy áldozatként hiába az erkölcsi törvény benne, ha a csillagos ég nincs fölötte. A *Halottak napja Bécsben* vers hatalmas paradoxon. Egyfelől kétségbe vonja, érvénytelennek látja a tradicionális hit igazságának érvényességét, másfelől viszont a vers befejezése mégis az egyetemleges rendnek a rendkívül szkeptikus, kétségekkel teljes bizonyosságával zárul. Ez a bizonyosság a vers egyik legnagyobb meglepetése, ugyanis a föltámadás kétélű reményét a természettudomány igazolja. A költő Bay Zoltán atomfizikustól hallotta, hogy bizonyos körülmények között egyetlen atommagból vagy hidrogénatomból is újjászülethet a világegyetem. Azaz, innen már a teremtő költői képzelet csak hajszálnyira rugaszkodik el; az egész teremtés megismételhető, vagy újrateheremthető a világ, hogy az emberiség önpusztítása/katasztrófája után a természettudományok törvényei szerint is megvalósulhat egyfajta nagyon furcsa föltámadás. Természetesen ez a filozofikus föltámadás igen távol áll a népi, biblikus teremtésképzettől, de az a lényege, hogy a *mitosz/vallás* igazsága és a *tudomány igazsága* nem idegen egymástól. A fölismerés katarikus és reveláns, jelentősége messze túlmutat a vers egyszeri poétikai megoldásán, ugyanis azt a Descart, illetve a felvilágosodás óta uralkodó filozófiai nézetnek a hegemóniáját cáfolja, mely szerint hit és tudomány mindörökre elszakadt egymástól, az

<sup>15</sup> MILOSZ, Czeslaw: *Az Ulro országa*. Bp., Európa, 2001., 160.

einsteini fizika pedig – szemben a newtoni hideg űrrel – alkalmat ad arra, hogy a tudomány és a hit skizmája föloldódjon. Az élet örökkévalóságába, elpusztíthatatlanságába vetett bizalom tehát már nem csak a szív segítségével lehetséges, ahogy Pascal vallotta, hanem az értelemével is, bár ennek elfogadása továbbra is inkább csak a lélek ajándéka: a megtalált kegyelem pillanatában lehetséges (ui. az egyetlen hidrogénatomból való feltámadás az egyes ember és a mi világunk megsemmisülését is jelenti).

*A folyók közt* (1984, 1985) című nagyszabású versében is az égi ítélet vágyát jelenti be, azaz a metafizikai igazság és a világrend helyreállításának igényét. A „délbarokk éjszakában” az Istent megszólító költői hang profanizálódó („innen szinte egedbe látni”), de nem profán. Familiáris. A népi vallásos képzet szerint Isten közvetlenül is megszólítható; nem csak az imában beszélhetünk hozzá, de kérhetünk is tőle, mindig meghallgat. De csak akkor hallgat meg – Erdélyi Zsuzsanna hívja föl a figyelmet<sup>16</sup> – ha nem földi célokért fordulunk hozzá, hanem kegyes dolgokat kérünk. A versbeni megszólítás pedig kétségtelenül vallásos hang, mert minden keserű tapasztalata, emberi, golygatai félelme, az igazság megszenvedettségének, az áldozati sors megállíthatatlansága, a világ rendjének megbomlása tudatában sem a földi igazságszolgáltatást kéri (nem a káinok megfékezését), hanem kegyes cél érdekében folyamodik, a lélek méltányos megmértetését: „megítélsz-e majd istenem / kételkedőn is arra vágyom / hogy valaki ne földi szem / élébe kelljen állnom / ne ügynökök ne vámosok / mondják persona non vagy grata”. Ez a toposz nem a teológia, nem a filozófia és nem a misztika toposza: az Eliade említette, a pogánykori elemekhez jobban ragaszkodó falusi vallásé –, erre utal a táj egyfajta panteisztikussága is. Ugyanakkor a földi életben csordultig telt a pohár, személyes sorsában csak a halál hozhat megnyugvást, szüntetheti meg a szenvedést, ahogy a vers zárószakaszának második változatában írja. A kételyen túl, a számtalan tragikus tapasztalat birtokában már nem mondhatja, hogy *bisz*, bár Pascal szerint a keresés és a kételkedés már maga a hit, hanem hogy *hinni akar*. A költő egyetlen ponton száll szembe a teremtővel: az elkárhozást is vállalja, semmint az erkölcs vezérelte életről lemondjon.

#### *Koszorú – az irgalmas szeretet parancsa*

A szenvedés és az áldozatvállalás, a keresztút és a megfeszítettetés vállalása elidegeníthetetlen része a keresztény ember hitének, világképének, sors- és világértelmezésének. A keresztény ember számára tragikus eszmény a krisztusi tett, aki Isten fiaként a világ bűneit vette magára az örök megváltás bizonyosságában – a lélek megváltásáért, amely, hangsúlyozandó, nem föltétlenül jelent egyúttal evilági megváltódást is. S e ponton különbözik alapvetően a keresztényi gondolkodás a szekularizálódott gondolkodástól: a közösségvállalás, felelősségvállalás, szolidaritásvállalás, a szenvedés és megfeszítettetés értelme ha politikailag, társadalmilag, történelmileg esélytelen is, a hit (a lélek üdve) elvein nyugodva nem az. Az európai, modernkori szolidaritásvállalás, felelősségvállalás is ebben a keresztényi szemléletben gyökerezik, de istenhit nélkül, és azzal a lényeges különbséggel, hogy az áldozatot, alkalmasint a megfeszítettetést azért vállalja, mert a földi életben vár eredmény.

<sup>16</sup> I. ERDÉLYI Zsuzsanna: Aki ezt az imádságot... (Pozsony, Kalligram, 2001.) bevezető tanulmányát

Kányádi legszebb konfessziója a *Koszorú*, az alcímében Simon Bolivar és San Martin emlékének ajánlott verse, melyben éppen az újkori európai és a keresztényi szenvedés és áldozat kettős, eltérő következtetésű fogalmát, az irgalmas szeretet és az erkölcs parancsát békíti össze. A költő a *Koszorú* konfesszióját 1983-ban, tehát korábban írta, mint *A folyóké közt* címűt (1984, 1985), ennek ellenére minden kötetében *A folyóké közt* után sorolta be, s talán nem tévedünk, ha úgy értelmezzük, hogy ezzel a gesztussal annak reménytelenségét oldja.

Cs. Gyimesi Éva<sup>17</sup> a nyolcvanas évek közepén, a legkilátástalanabb időben, erdélyi kontextusban olvasva, a verset a transzszilvánizmus paradigmaticus sorába tartozónak érezte, s pontosan állapítja meg, hogy „A küldetéstudat mindmáig élő és ható messianisztikus változatai közé tartozik... Ez a vers az áldozatvállalás parancsának elfogadása mellett tesz hitet egy olyan határhelyzet szorításában, amely az erkölcsileg pozitív tett külső következményeinek, 'hasznának' mérlegelése helyett az üdvösség felsőbbrendűnek tekintett – belső – kritériumát teszi kötelezővé.” Emlékezetes tanulmányában arra kérdez rá, hogy vajon a szenvedés, áldozat, a messianizmus vállalása adott történelmi és politikai valóságban nem inkább a sorshelyzhet elfogadását, 'normalizálását', tartóztatását szolgálja-e – a szükségből érény –, hiszen a romániai magyarságnak egyebe sem maradt, mint erkölcsi, lelki ereje, ráadásul „Kétséges azonban, hogy a benne kifejeződő, eszkatologikus hitmozzanatot is tartalmazó magatartásmodell az erkölcsi mintát vállaló egyes kivételes személyiségek szűk körén kívül közösségi érvénnyel is bírhat.”<sup>18</sup> Cs. Gyimesi Éva modernista értelmezése szerint a kereszt elvesztette tartalmát, olvasatomban viszont Kányádi szerint nem vesztette el; nem csak a kivételes személyiségek számára nem vesztette el tartalmát, de a 'nép' számára sem – egyebek mellett erről szólnak bibliás-zsoltáros versei. A versben megjelenő messianizmus gondolat rokon a transzszilvánista elgondolással, de a transzszilvánizmus célja evilági; meggyőződése, gyönyörű metaforájának értelme, hogy a kagyló *mindig* megtermi a maga gyöngyét, a keresztényi áldozatvállalásban pedig nem biztos, illetve a kegyesség gyöngyeit termi meg, amely örök és abszolút érték. Ugyanakkor a korabeli értelmezésben érthetően jelentkezik a türelmetlenség, a kisebbségi, erkölcsi heroizmusba való megfáradtság, de a mai – a versben nem az erdélyi viszonyokat visszakódoló – olvasó már nem a transzszilvánista olvasatra szűkíti, hanem az egyetemes üzenetet látja benne.

Mindjárt a vers fölütése 'botrányos' a 20. század individualizmusa, a modernitás korában: „valaki engem kiszemelt / valamire valamiért // hullatni verejtékemet / s ha nincs kiút hullatni vért”. Az olvasó értetlenül áll e sorok előtt, mert megtanulta, hogy nem lehet egészen komolyan venni ma azt a költőt, aki azt állítja magáról, hogy elrendelt feladata/küldetése van, hogy kapcsolata van az éggel, hogy földi dolgát másutt döntötték el. Kányádi Sándor pedig pontosan ezt állítja, s ezzel a vers indítása pillanatában átlép a szekularizáltból a hit által (a bensőből) vezérelt világba, amelyben nem a hasznosság, hatékonyság a mérték, hanem az irgalmas szeretet, az erkölcsi parancs és az egyetemleges létbizalom(/hit). Milosz írja: „Pontosan a saját, öröktől fogva elrendeltetett küldetésbe vetett hit válik botránykővé századunk egzisztencialista filozófiája számára, legalábbis annak ateista változatában. Az ember azért szabad, mert életében semmi sem 'adatott meg', kizárólag tőle függ, milyen értelmet ad neki: íme, ezért nevezett Sartre les salauds-nak mindenkit, aki metafizikai jelentést tulajdonít születése

<sup>17</sup> CS. GYÍMESI Éva: Gyöngy és homok. Bukarest, Kriterion, 1992., 61.

<sup>18</sup> CS. GYÍMESI Éva, uo. 63.

puszta tényének.”<sup>19</sup> Kányádi egész költészetében jelentőséget tulajdonít születése tényének, a helynek, a környezetnek, a hagyománynak; e jelentés ontikus belátására építi egész költészeti mitológiáját, s ezt a kötést egyértelmű mozdulattal most a metafizikai dimenziókban is érvényesíti.

A költő nem a megváltóval azonosul, hanem Cirénei Simonnal, s nem a szenvedés és a messianizmus heroizmusát hangsúlyozza; nem a népért, az igazságért, szabadságért stb., hanem a „megkorbácsolt krisztusért” az irgalmas szeretet jegyében veszi át a keresztet („hát viszem egy-két stációt”). E gesztusával elhatárolódik az önmítosztól is és a transzszilvanizmusban rejlő heroizmustól is. Kányádinál az irgalmas szeretet, az erkölcsi parancs és a hit/létebizalom hármásából mintha mindig az erkölcsi parancs kerekedne felül, itt azonban az irgalmas szeretet megelőzni látszik az erkölcsi parancsot. Az erkölcs parancsát nem hasznossága, eredményessége szerint (jogászi észjárás – Kolkowski) méri, hanem az erkölcs nem vállalásával állítja szembe: „van aki röhög s irigyem / van aki űz van aki fél /.../ ha utálnak hát szidjanak” – az erkölcs abszolút érték. A költő a szenvedés nagyságát és súlyát túl soknak találja, eredményt sem lát, de a rászakadt teher nem az elégedetlen Jónás alakját játssza be, s bár a súly alatt maga is megtöretik, és mégis vállalja a keresztet – nos, ez a mélyen és összetéveszthetetlenül keresztényi benne. A kereszt vállalása ugyanis nem kizárólag kisebbségi vagy diktatúrabeli szerep, mindig, mindenütt, mindenkinek (itt vagy Latin-Amerikában, a költőnek vagy Simon Bolívarnak) föl van téve a kérdés, hogy vállalja-e. De ahol a szabadságnak, a „nem remélt”-nek nincs gyakorlati esélye, a keresztthordásnak természetesen csak a metafizikai tartalma marad érvényben. Kányádi visszavonja a költő váteszi szerepét, történelmileg nem a megváltás lehetőségét kapta, hanem a szolidaritásvállalását, a kínban való közösségvállalását. Hiányzik a heroikus nagyság, hogy a világ egészéről, a sors egészéről gondolkodják. A helyzet valóban megváltozott, Simon lehet csak, viszont az erkölcsi tettet vállalni kötelező: a Tízparancsolat változatlanul érvényben van. Szomorú hit ez, mert az egész nagyszerű, katartikus üdvösségeszméből nem a teremtés felragyogó örömét, az újjászületés csodáját élheti át, hanem a szenvedést.

### *Valaki jár a fák hegyén*

A pascali hit harmadik forrása az isteni sugallat, amely olvasatom szerint a latin-amerikai versektől (*A folyók közt, Koszorú*) jelenik meg Kányádi Sándor költészetében, mely természetesen nem misztikus találkozás lesz, hanem az Istenhez vezető út legmagasabb rendű állomása, a kételkedéssel telített hit. „A természet nem tár elém semmit, ami ne indítana kételkedésre és nyugtalanságra. Ha nem látnék benne semmi olyat, ami istenségre utal, a tagadás álláspontjára helyezkednék; ha pedig mindenütt egy Teremtő jegyeit fedezném fel, megnyugodnék a hitben. De mivel túl sokat látok a tagadáshoz, és túlságosan keveset a megbizonyosodáshoz, szálnalmas helyzetben vagyok... Felfoghatatlan, hogy létezzék Isten, de ugyanúgy az is, hogy ne létezzék; hogy lélek társuljon a testhez, vagy hogy ne legyen lélek; hogy a világot valaki teremtette, vagy hogy senki sem teremtette stb.; hogy legyen eredeti bűn, vagy hogy ne legyen” – és, idézi e kételkedő hittel kapcsolatban Pascal a Bibliát: „Vere tu es Deus absconditus”, azaz, bizony te elrejtőzködő Isten vagy.

<sup>19</sup> MILOSZ: Az Ulro országa, 142.

A *Valaki jár a fák hegyén* a költő kevés Istenhez szóló, Istent közvetlenül kereső, és őt az elrejtőzködöttségében megtaláló verse: a kegyelemé tehát. A vers hívószava Rilke (pontosabban Kányádi Rilke-fordítása: „Mi mind lehullunk. Nézd emitt e kart. / S amott a másik: hullva hull le minden. // De Egyvalaki végtelen szelíden / minden lehullást a kezében tart” – melyet a Jékelynek ajánlott *Krónikás ének*-be emel be). Kontemplatív egyszerűség jellemzi, mégis rendkívül szövevényes, utalásaiban, s még inkább allúzióiban szinte fölfejtethetetlenül összetett. Ködöböcz Gábor szerint „a transzcendens létélményt egyetemessé emelő poémaként a virrasztó költői magatartás rilkeien éber, radnótisan rebbenékeny és Hölderlin-szerűen plasztikus kifejeződése. A kései József Attilát az áttetsző forma és a létösszegzés révén megidéző vers önkéntelenül is az artisztikum neoplatonista eszményére emlékezteti az olvasót.”<sup>20</sup> Az irodalmi ráismerések mellett egy másik értelmezési síkon benne van a modern fizika ciklus-elmélete is, az energia megszűnésének törvénye, a fekete lyuk-elmélet („engem is egy / sötétlő maggá összenyom”), s a modern természettudományos elméletet a népi (pogánykori) hitvilág egyik teremtésképzetével játssza össze, mely szerint minden új étellel csillag születik, s minden ember halálát egy csillag lehullása jelzi. A világ rendjét a *Valaki* ügyeli, „gyűjtja s oltja” a csillagokat, teremti és befejezi az emberéleket, s érdemek szerint – nagyon finoman, a versben alig észlelhetően –: ítél, az érdemesek lelkét új csillagban továbbélteti, a méltatlanokét „sötétlő maggá” összenyomja, megsemmisíti, azaz helyreállítja a világrendet. Az ég és a föld, a fönt és lent, a mikrovilág és a makrovilág harmónikus, egymásra felel. A népi babona zökkenőmentesen belesimul a keresztény teológikus és a természettudományos világgépbe, értelmezik és kölcsönösen megerősítik egymás igazságát. A hit nem dilemma, hanem kegyelmi pillanat: Isten bennünk van – sugallják a versek, „isten észrevétlen / beléd épül minthogyha volna” – írja az *Abogy* c. versében. „Az, hogy végső soron minden... a gondviselés kezében van, keresztény kontextusban talán közhelynek számít, Pascalnak jutott azonban az a feladat, hogy feltárja ezen igazság teljes drámai dimenzióját. Nemcsak az áll Isten irányítása és ellenőrzése alatt, ami ténylegesen történik, még ennél is fontosabb számunkra, hogy felismerjük: az, ahogy látjuk a világot, amit tudunk róla, a hit függvénye. Ez a hit pedig... nem annak a kijelentésnek a passzív elfogadása, hogy 'van Isten', hanem a kegyelem hatékony működése az emberi 'szívben'. (...) A hit Isten és az emberi 'szív' ügye, nem tartozik sem az egyházra, sem a papokra, bármennyire fontos szerepet játszanak is, a hit nem intézményesíthető, semmiféle intézmény nem tud hitet teremteni és nem adhat tökéletes bizonyosságot a hit valóságtartalmáról. (...) Pascal vallása nem a tisztességes átlagkeresztény igényeihez volt szabva, ő azokhoz az emberekhez szólt, akik el tudják viselni a szüntelen kétségeket és bizonytalanságot az egyetlen dologban, ami fontos.”<sup>21</sup> – foglalja össze Kolakowski Pascal hitét.

A vers 1994-ben, jóval az 1989-es forradalom után íródott, amikor a romániai társadalomban is már némi gyakorlati és mégtöbb utópikus esély mutatkozott arra, hogy a lassan bontakozó demokrácia, a modern tudomány meg fogja oldani az ember minden gondját. A költő pedig változatlanul írja szarkasztikus, ironikus, önironikus istenes-bibliás-zsoltáros verseit (*Egy fenyőfára, Nagycsütörtök, Abogy, Úrpajzs, Nóta, Elektromikus bumeráng*), holott ekkor 'vízügyileg' ezekre már semmi szükség. Csakhogy időközben más lényeges tudás, fölismerés is megerősödött benne, az ugyanis, hogy

<sup>20</sup> KÖDÖBÖCZ, 116.

<sup>21</sup> KOLAKOWSKI, 313.

a demokrácia *sem* ad választ az ember kérdéseire, másrészt, hogy a magát mindenható-nak tekintő civil/jóléti társadalomban, a modernitásban is változatlanul a megmaradás a legfőbb dilemma – annyi különbséggel, hogy már nem egy kisebbség létéről vagy nemlétéről van szó, hanem az egész emberiségéről. Az a jellegzetesen kányádi, paradoxonnak látszó attitűd, amellyel egyszerre vallja az internet, a technika fölhasználásának szükségét, és egyszerre a technika fejlődésétől való elborzadását, a természet, a mítoszok szétzúzását, azzal a belátással erősödik meg benne, hogy „a mi Kelet-Európában megtanult félelmünkbe belenőtt a nyugat is”, ahogy egyik interjúban fogalmazott. Az ember egyetemlegesen elpusztítható, az ember elgépiesedhet, természeti lényege megsemmisülhet; a világ totális deszakralizációja nem csupán a totalitarizmus, éppúgy az expanzív modernitás törvénye is. Ráadásul az ígért/elvárt politikai megoldások sem az elvárások szerint 'realizálódnak' – erről beszél a *Harmadnapon* folytatása, az *Epilógus* (1999), és erről a Zbigniew Herbertnek és a Jóistennek küldött játshi könnyedségű, fájdalmasan tragikus és egyszerre frivol *Eretnek táviratok* (2000).

A költő a *Valaki jár a fák hegyén* versében is, miként *A folyók közt*-ben, elhagyja a templomot, a civilizációt, a természetbe vonul. Ádámként, egyfajta Ember előtti világban, teremtés előtti csöndben, panteisztikus szakrális térben, lesekedve a Valaki után, az újrakezdés és a megsemmisülés kérdéseivel néz szembe, miközben megnyugodva veszi tudomásul, hogy „valaki jár a fák hegyén”, azaz világunk oltalom alatt áll. A tudomány, a bölcsélet, a hit és a babona összesimul, egyetlen tagolatlan egészként pulzál. Ezen az égen csillagok vannak, nem pedig égitestek a végtelen világűrben. S mert a rideg úr nem ad választ, az oltalom alatt a költő mintegy visszárja a galaxis felé való kijáratot.

### „A hely, ahol állsz, szent föld”

A templom szakrális hely, de nem a vallásos áhítat színhelye, a közösségi lélek hajléka. Czesław Miłosz írja: „Jó dolog kis országban születni, ahol a természet emberi léptékű, ahol az évszázadok során különféle nyelvek és különféle vallások éltek együtt. (...) Jó dolog a gyermekkortól kezdve a latin liturgia szavait hallgatni, Ovidiust fordítani az iskolában, katolikus dogmatikát és apologetikát tanulni.”<sup>22</sup> A költő elmondhatná: jó dolog Erdélyben református közösségbe születni, mert otthont ad és eligazít. Mert a lélek otthonélményét nem a külső forma, nem az állam meg a jog szavatolja önmagában, hanem a belső koherencia, a szülőföld intimitása, a közösség, a család, a templom, az iskola és a temető. Nem a civil társadalom keretei önmagukban, hanem a századokon átívelő hagyomány és az életet adó és megtartó közösség. Zsigeri, ösztönmély ez a találkozás: „lábod ősi ösvényre ismer / akármikor jössz / itthon van az isten” (*Folytonosság*). A templom nem (mű)emlék – szakrális tér. A hely, ahol állsz, szent föld – mondja az Úr Mózesnek. A szülőföld maga a templom, liturgiája az anyanyelv.

Kányádi Sándor költészetének ez a vonulata nem egyszerűen szakrális, biblikus motívumok sorozata, hanem egy szervesen építkező költészet költői világképének fundamentális része. Talán éppen erdélyisége, természetes protestáns színezete, erős tradíciója miatt nem könnyű érzékelni a gondolati ív nagyságát. Holott nem tett mást, mint 'komolyan vette' a korban feszülő és az önmagát is feszítő valóságos kérdéseket,

<sup>22</sup> MIŁOSZ, 1999., 207.

és filozófiai szinten is megválaszolta. A költő szerint (is) a kor lényeges kérdései helytől, körülményektől függetlenül mindenütt ugyanazok, de a hely és a körülmények határozzák meg a kérdésfelvetés és a válasz hogyanját. A 20. század nagy kérdése a fundamentumok, köztük a transzcendens fundamentum elvesztésének, elveszithetőségének a kérdése. Kányádi Sándor a 'tudományos világnézet' körülményei között gondolta végig az adott korban tabunak minősült létértelmező utat, szembefordulva nemcsak a marxizmus, de a modernitás radikalizmusával is, s fogalmazott meg egy mélyen emberi, ezer szállal a hagyományokhoz kötődő megélhető választ.

