

Doktori (PhD) értekezés

„Bezörgetek a menny kapuin...”

**A vers mint imádság a XIX-XX. század fordulójának és a XX.
század első felének lengyel és orosz költészetében**

Czövek Ágnes

Debreceni Egyetem
BTK
2008

„Bezörgetek a menny kapuin...”

**A vers mint imádság a XIX-XX. század fordulójának és a XX. század első felének
lengyel és orosz költészetében**

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
az irodalomtudomány tudományágban

Írta: Czövek Ágnes okleveles magyar-orosz szakos tanár, lengyel szakos bölcsész

Készült a Debreceni Egyetem Irodalomtudományok doktori iskolája
(Magyar és összehasonlító irodalomtudományi programja) keretében

Témavezető: Dr.
(olvasható aláírás)

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 200... ..

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 200... ..

Én, Czövek Ágnes teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Czövek Ágnes

TARTALOMJEGYZÉK

TARTALOMJEGYZÉK	1
I. Bevezető gondolatok	5
II. A „vallásos irodalom”, illetve a „vallásos költészet” kutatása Lengyelországban és Oroszországban	7
III. 1. Az <i>istenes vers</i> fogalma a magyar irodalomtudományban	19
III. 2. Az <i>istenes vers</i> terminus meghatározása	23
III. 3. Az <i>istenes vers</i> mint vallásos szöveg	30
III. 4. Műfaj-e az <i>istenes vers</i> ?	34
III. 5. Az <i>istenes vers</i> típusai	36
IV. Az ima	37
IV. 1. Az ima fogalma	37
IV. 2. Ima az (orosz és lengyel) irodalomban	39
IV. 2. 1. Az ima mint <i>kommunikációs mód</i>	40
IV. 2. 1. 1. Az ima mint <i>nyelven kívüli kommunikáció</i>	41
IV. 2. 1. 1. 1. Az ima <i>helye</i>	41
IV. 2. 1. 1. 2. Az ima <i>ideje</i>	47
IV. 2. 1. 1. 3. Az ima mint <i>tárgybeszéd</i> és <i>testbeszéd</i>	51
IV. 2. 1. 2. Az ima mint <i>nyelvi kommunikáció</i>	56
IV. 2. 2. Az ima mint <i>viszonybeszéd</i>	77
IV. 2. 3. Az ima mint <i>beszédviszony</i>	87
IV. 2. 4. Az ima mint <i>beszédjog</i> / <i>kötelesség</i>	95
IV. 2. 5. Az ima mint <i>kognitív objektiváció</i>	111
IV. 2. 6. Az ima mint <i>műfaj</i>	118
IV. 3. A lengyel és orosz ima, illetve <i>istenes vers</i>	125
IV. 4. Négy verselemzés	126
V. Végkövetkeztetések	144
VI. Záró gondolatok	149
VERSEK	150
FELHASZNÁLT IRODALOM	221
A VERSEK LELŐHELYEI	228

I. Bevezető gondolatok

Élete során az ember előbb vagy utóbb találkozik az Istennel kapcsolatos kérdésekkel: létezik-e Isten, mit csinál, mit csinált a teremtés előtt, mi a célja a világgal? Az ilyen és ehhez hasonló kérdéseket a végtelenségig lehetne sorolni. Ugyanakkor felvetődik az is, hogy van-e értelme feltenni ezeket a kérdéseket. Bizonyos kérdéseknek mindenképpen van értelmük, hiszen a jó kérdések feltevése az első lépés a válasz megtalálásához.

A világ megismerésébe beletartozik az Isten megismerése is, vagyis a vele kapcsolatos kérdések megválaszolásának kísérlete is. Nem új módszer az, ha a kérdéseket magának a megismerendőnek tesszük fel remélve, hogy válaszokat kapunk. S ezzel el is érkeztem ahhoz, ami jelen munka tágabb értelemben vett tárgya: párbeszéd az Istennel.

A hívő ember, ha Istennel beszél, azt mondjuk: imádkozik. Nem túlzás azt állítani, hogy az Isten–ember párbeszéd túlnyomórészt imádságokban realizálódik. Az imádság jelenléte a szépirodalomban a legkorábbi időkre nyúlik vissza. Ugyan műfajként határozzák meg, de e körül a műfajiság körül van néhány tisztázatlan kérdés. Jelen dolgozat egyik célja, hogy az ima belső szerkezeti sajátosságait feltárva pontosabban körülhatárolható legyen ez a műfaj. Másrészt a jellegzetességek pontosabb meghatározásával el lehessen különíteni az imát egyéb rokon műfajoktól, mint például a zsoltár vagy a himnusz.

Másik célja a dolgozatnak az, hogy leírja az ima műfajának változásait a modernségben. A szekularizált világ embere ugyanis már nem tud úgy szólni Istenhez, mint a régebbi koroké, aki számára Isten (jelen)léte megkérdőjelezhetetlen és természetes volt.

A harmadik kérdéskör, s igazából innen indul ki a vizsgálódás is, az úgynevezett *istenes versek* problémája. A magyar irodalomtudomány sokszor axiómaként kezeli ezt a fogalmat, holott nincs egységesen elfogadott meghatározása. A lengyel és orosz irodalomtudományban pedig nem is létezik ilyen fogalom, helyette a vallásos költészet és hasonló, szintén képlékeny megnevezéseket használják. Jelen munka kísérletet tesz az istenes vers terminus pontosabb meghatározására is, valamint arra, hogy meghatározza az istenes vers és az ima viszonyát.

Az ima olyan szöveg és cselekvéssor, amelynek minden egyes részlete hordoz valamilyen önmagán túli jelentést. Ezeknek a jelentéseknek a kibontásához, s így az imádság alaposabb megismeréséhez a szemiotikai vizsgálódás vihet közelebb. Az ima, (illetve részben az istenes vers) részletes vizsgálatához az Igor Pavlovics Szmirnov és Johanna Renate Döring-Szmirnova által létrehozott diakronikus modell ad alapot, amelyet részletesen leírok *Az istenes vers terminus meghatározása* című fejezetben. Ennek a modellnek a megértése segíthet hozzá többek között ahhoz, hogy a Mircea Eliade által felvázolt szent–profán

oppozíciót, ezek kommunikációját, – amely az ima és az istenes vers lényege – a modernségben is lehessen értelmezni. Ez a IV. fejezet elméleti háttére, amely alapján elemzem a verseket.

A különböző ima- és istenes vers szövegek jelentése nemcsak az adott szövegre korlátozódik, hanem más szövegekere is kiterjed(het). Ez a tény a transztextualitás problémáját is előhívja (lásd: *Az ima mint beszédjog / kötelesség* című alfejezet), ugyanis igen gyakori, hogy egy-egy költői imában vagy istenes versben más, sokszor a Bibliából vagy egyéb „vallásos szövegből” vett textusok bukkannak fel. A szövegközi viszonyok leírásához Gérard Genette fogalmait alkalmaztam.

A disszertációnak eredetileg célja volt az orosz és a lengyel irodalom költői imáinak, istenes verseinek összehasonlítása, s ennek megfelelően a komparatisztika módszereinek alkalmazása. Azonban a vizsgálódás során bebizonyosodott, hogy a komparatisztikát ebben az esetben meg kell kerülnöm. *A lengyel és orosz ima, illetve istenes vers* című fejezetben bővebben kitérek ennek az okára.

Jelen munka a XIX–XX. század fordulójától a második világháború végéig tartó időszak költői imáit és istenes verseit elemzi. Az időszak kijelölése bizonyos tekintetben önkényes. Nem vettem figyelembe sem az orosz, sem a lengyel irodalomtörténet korszakolását. Egy szempont vezérelt csupán a választásban: ebben az időszakban a világnézetek sokfélesége már megkérdőjelezhetetlen az európai kultúrában.

Az úgynevezett vallásos irodalom igen kutatott terület az irodalomtudományban, különösen 1989 óta. A magyar és orosz irodalomtudomány azonban néhány éve foglalkozik komolyabban és érdemlegesen ezzel a kérdéskörrel. A kutatások állapotát, milyenségét megismerve azt mondhatom, hogy az imának mint szépirodalmi műfajnak a részletesebb vizsgálatára még nem került sor. Egyetlen, lengyel nyelvű munkáról tudok, amely jelen disszertáció kéziratának lezárásáig megjelent a témában: Marzena Makuchowska: *Modlitwa jako gatunek języka religijnego* (Opole, 1998). A szerző azonban nem a költői imákat vizsgálja, és más módszereket alkalmaz.

Felvetődik a kérdés, hogy a „vallásos irodalom”-nak miért ezt a kisebb szegmensét, a költői imát választottam a dolgozat tárgyául. A válasz egyszerű. Az ima az a műfaj, amely a legközvetlenebb, legszemélyesebb kapcsolatot teszi lehetővé a szent és a profán között, a líra pedig az a műnem, amelyben ez a személyesség teljes mértékben érvényre juthat, kibontakozhat. Ezért az imádság minden „vallásos” irodalmi alkotásnak bizonyos tekintetben alapja; s mivel, mint fentebb említettem, a kutatások nem terjedtek ki eddig erre a *szépirodalmi* műfajra, érdekesnek tartom a részletesebb vizsgálatra.

II. A „vallásos irodalom”, illetve a „vallásos költészet” kutatása Lengyelországban és Oroszországban

A lengyel irodalomtudomány a múlt század közepétől igen sokrétűen kutatta a Biblia és az irodalom kapcsolatát. Ebben jelentős szerepet vállalt a Lublini Katolikus Egyetemen 1952 óta működő munkacsoport (Zakład Badań nad Literaturą Religijną KUL), amelynek tagjai ezzel a kérdéskörrel foglalkoznak, és folyamatosan adnak ki tanulmányköteteket, monográfiákat¹.

A kutatások jellegéről, irányáról Stefan Sawicki, a téma egyik legavatottabb lengyel kutatója írt egy ismertető tanulmányt². Sawicki a *sacrum* fogalmának meghatározásából kiindulva vázolja fel a Biblia és az irodalom kapcsolatának lehetséges és már kutatott módjait. Egy korábbi tanulmányában Sawicki azt írja, hogy a *sacrum*–*profanum* Mircea Eliade által bevezetett kettőse, ha üdvtörténeti szempontból nem is, annál fontosabb, a valóság értelmezését elősegítő oppozíció a történelem és a kultúra vizsgálatának szempontjából.³ A *sacrum* fogalmáról a *Sacrum w badaniach literatury* című tanulmányban ezt olvashatjuk: „A *sacrum*ot itt tágabban értelmezem: mindaz, ami valamilyen módon átlépi a természeti és múlandó⁴ határát egy »magasabb rendű« valóságra mutatva, amelytől függ az ember, s amelyik feltárja az emberi létezés értelmét, megvilágítja a lét transzcendens formáját. Mindaz, ami a valláshoz, a »Természetfölöttiben« való hithez kötődik, s ugyanakkor különbözik is attól, amit »mágikusnak« vagy »fantasztikusnak« nevezünk.”⁵

A kutatások a *sacrum* és az irodalom kapcsolatán kívül a bibliai motívumokra irányulnak. Ezek a vizsgálatok gyakorlatilag a művek tematikai szintjét érintik. Legfontosabb kérdéseik: milyen motívumok fordulnak elő az egyes művekben, hogyan veszik át a művek a bibliai motívumokat, miként változnak, hogyan rendszerezhetők a motívumok. Nemcsak irodalmi szempontból lehetnek hasznosak ezek a kutatások (pl. segíthetnek egy mű interpretálásában), hanem vallás- és kultúrtörténeti jelentőségük is van. A lengyel kutatások közül példaként említhetjük a Mária alakjával foglalkozó monográfiát: *Matka Boska w poezji*

¹ Legjelentősebb talán az a tanulmánykötet-sorozat, mely a teljes lengyel irodalomtörténeten át követi a Biblia és az irodalom kapcsolatát: *Religijne tradycje literatury polskiej (A lengyel irodalom vallásos hagyományja)*. Lublin. 1983–1997

² Sawicki 1994

³ Sawicki 1983: 13

⁴ Az eredetiben: „naturalność” és „doczesność”

⁵ Sawicki 1994: 95

polskiej, t. 1.: *Szkice o dziejach motywu*⁶ (Az Istenanya a lengyel költészetben, 1. köt.: Vázlatok a motívum történetéről).

Több lehetőséget kínál a motívumkutatásnál, ha magával az irodalmi mű problematikájával foglalkozunk, a mű teljes értelmével, amely egyúttal már a befogadó aktivitására is számot tart. A sacrum felől vizsgálódva természetesen az irodalmi művekben megjelenő teológia (ahogy Sawicki nevezi) válik kérdésessé. A teológiai problematika megjelenhet explicit és implicit módon is.⁷ Az előbbire példa, ha a teológia grammatikai és retorikai szinten is megjelenik, tehát olyan szavak fordulnak elő egy műben, mint Egyház, Kegyelem, Kereszt stb., utóbbira példa, ha az irodalmi alkotásban kifejeződő emberi magatartásokból, eseményekből, motivációkból, tehát nem verbalizált elemekből olvashatók ki teológiai vonatkozások. A kutatásoknak ezen ága megköveteli a kutatótól, hogy jártas legyen mind a teológiában, mind az irodalomtudományban, különben sötétben tapogatózik. Példaként említhető mű a lengyel szakirodalomból Antoni Dunajski *Literatura piękna jako locus theologicus*⁸ (A szépirodalom mint locus theologicus) című írása.

A következő kutatási terület a sacrum-kutatásban az irodalmi művek strukturális elemeinek vizsgálata. Ilyen például a metaforika leírása és értelmezése, mely „másodlagosan” vallásos jelleggel bír⁹. Sawicki szerint mindez a szerző intenciójára is rávilágít, amely lehet szakrális indíttatású is (lásd Cyprian Kamil Norwid költészetét). A sacrum milyenségét strukturális szinten vizsgáló kutatások legtöbb eredményt a műfajelméletben hoznak. A lengyel kutatók közül érdemes megemlíteni a drámával foglalkozó Irena Ślawińska és Julian Lewański munkásságát.

Egyes kutatók nagyon gyakran rokonítják az irodalmat, elsősorban is a költészetet a misztikával. Henri Bremond abban látta a kettő hasonlóságát, hogy mind a költészet, mind a misztika közvetlen kapcsolatot biztosít a valósággal. A költő és a misztikus egyaránt nyitott, ugyanakkor kontemplatív magatartást vesz fel, s lehetősége nyílik az értelmén túli megismerésre. Ennek az értelmén túli megismerésnek a kifejezése eredményezi a költészet és a misztika szimbolikus, metaforikus nyelvét.

A hasonlóságokon kívül azonban látnunk kell a költészet és a misztika különbségeit is. „Míg a misztika elsősorban Isten cselekvéséhez köthető, addig a költészet az ember aktivitásához, benső megismerési vágyához. A misztikus számára a megismerés tárgya a különféleképpen meghatározott Isten: úgyis, mint hatalmas érték, úgyis, mint Az, Aki semmi

⁶ Jasińska – Jastrzębski – Kłak – Nieznanowski – Paluchowski – Sawicki 1959

⁷ Sawicki 1983: 19–20

⁸ Sawicki hiv.: = „Studia Pelpińskie” 1981

⁹ Sawicki 1994: 98

máshoz nem hasonlítható. A költő számára mindez a természetes valóság a maga mélyértelműségében.”¹⁰ Ebben a tárgykörben Jerzy Kaczorowski *Literatura jako mistyka*¹¹ (*Az irodalom mint misztika*) című tanulmánya említhető.

Sawicki által az „irodalom teológiájának”¹² nevezett problémakör a következő kutatott terület. Ebben az értelemben a teológia „nem az, amit a művön belül keresünk, hanem amivel az irodalomhoz közelítünk”¹³. Nem az a feladata, hogy segítsen az interpretálásban, hanem a teológia maga „a valóság, amibe a mű belehelyeződik, s amelybe belehelyezkedve meg lehet magyarázni és értékelni lehet a művet”¹⁴. Ilyen szemszögből közelít az irodalomhoz Marian Maciejewski „...*ażeby ciało powróciło w słowo*”¹⁵ („...*hogya a test ismét igévé legyen*”) című könyvében.

A tanulmány arról is szót ejt, ami jelen fejezet egyik fontos kérdése, nevezetesen: milyen terminusokat használnak a lengyel, illetve orosz szakirodalom a magyarul általában *vallásos irodalomként* emlegetett fogalomra. Sawicki megemlíti, hogy Stefania Skwarczyńska megpróbálta a lengyel irodalomtudományban meghonosítani a *katolikus irodalom* fogalmát. Ez a terminus az 1930-as évektől kezdve létezik a lengyel irodalomkritikában, és „gyakran azokat a műveket jelölte, amelyeket katolikusok írtak vagy katolikusoknak szántak”¹⁶. Skwarczyńska *„Literatura katolicka” jako termin w nauce o literaturze*¹⁷ (A „*katolikus irodalom*” mint terminus az irodalomtudományban) című tanulmányában elvetette ezeket a kritériumokat, hiszen ezek túlságosan korlátozóak. Szerinte az ún. katolikusságot magukban a művekben kell keresni, s minden olyan művet a katolikus irodalomhoz sorol, melynek tartalma, lényege egyezik a katolicizmus valóságfelfogásával. Mivel Skwarczyńska a valóságfelfogás milyenségét az irodalmi alkotás alapjának, egyik fő szervezőelemének nevezi, s ilyen alapnak tekinti a katolikus „világnézetet”, az 50-es években leírt álláspontját keményen támadta a marxista irodalomtudomány (amely egyébként hasonlóan fontos, ha nem a legfontosabb elemnek tekinti az irodalomban az ideológiát – Cz. Á.). A *katolikus irodalom* fogalma a mai lengyel irodalomtudományban csak mint „történeti terminus”¹⁸ van jelen.

¹⁰ Uo. 100–101

¹¹ = Sawicki 1983: 37–52

¹² Vö.: Sawicki 1983: 20–21

¹³ Sawicki 1994: 101

¹⁴ Uo.

¹⁵ Lublin, 1991

¹⁶ Sawicki 1994: 99

¹⁷ Sawicki hiv.: = „Znak” (5/1950/, 3/24: 222–233)

¹⁸ Sawicki 1994: 100

Az irodalom és a sacrum kapcsolatáról végzett lengyel kutatások összefoglalója végén Sawicki még egy, számunkra fontos dolgot említ a terminusokat illetően: szerinte nem ártana mérlegelni más fogalmak bevezetését: a *keresztény irodalom*, illetve a *vallásos irodalom* fogalmát. Egyiket sem magyarázza meg, de mindkettőt tágabb értelműnek tekinti a *katolikus irodalom* terminussal szemben. S ez összecseng a kutatások összességét illető koncepciójával: a sacrum és irodalom kapcsolatát a lehető legszélesebb alapra kell helyezni, a lehető legtöbb szempontot kell bevonni a kutatásba, hogy az eredményes legyen.

Végigtekintve a lengyel irodalomtudomány vallásos irodalommal, s ezen belül költészettel foglalkozó munkáinak viszonylag nagy részén megállapíthatjuk, hogy a lengyel kutatók a legtöbb esetben a *poezja religijna* vagy *liryka religijna* (vallásos költészet vagy vallásos líra) kifejezést használják. Sokan, s elsősorban azok, akik egyes költők vallásos költészetével foglalkoznak, úgy használják ezt a fogalmat, mintha az nem szorulna meghatározásra.

Más kutatók, pl. Hanna Filipkowska vagy Maria Jasińska-Wojtkowska igyekeznek megadni a fogalom jelentését, sőt el is töprengenek használatának helyességén. Előbbi a következőképpen definiálja a vallásos költészetet: „... olyan művek, amelyek ember és Isten kapcsolatáról szólnak, s amelyekben az Isten leginkább a keresztény Isten tulajdonságaival bír, habár Isten költészetben való ábrázolása meglehetősen eltér a katolikus teológiában megjelenő Istentől, attól az ún. transzcendens és személyes Istentől, akivel szemben az ember alávetett helyzetben van”¹⁹. Jasińska-Wojtkowska pedig azt írja, hogy azok az alkotások tartoznak a vallásos költészetbe, melyek „alanya megismeri vagy megismerni vágyik a sacrumot mint valós létezőt”²⁰, maga a mű pedig „értéket képvisel”²¹. A kutató így folytatja: „A szélesebb értelemben vett vallásos lírába tartoznak azok a versek, amelyek vallásos érzést fogalmaznak meg, olyan költemények, amelyekben vallási motívumok vannak, illetve azok a versek, melyek »kiszélesítik jelentéstartalmukat, érzelmi és értelmi asszociációik túlmutatnak a múlandóság szigorú határai közé zárt lét szféráján« (S. Lichański: *Liryka religijna Staffa*. = ua. *Literatura i krytyka*. Warszawa, 1956: 401). Ide tartoznak továbbá azok a versek is, melyekben a lírai én tudatának vagy tudatalattijának struktúrájában fellelhetőek a vallásos elemek, amint erről meggyőzően írt Jerzy Kwiatkowski (*U podstaw liryki Leopolda Staffa*. Warszawa, 1966)”.²²

¹⁹ Filipowska 1997: 302

²⁰ Jasińska-Wojtkowska 1983: 371

²¹ Uo.

²² Uo.

Egy másik tanulmányában Jasińska-Wojtkowska a *vallás* fogalmának értelmezése után különíti el a *vallásos költészet* fogalmának változatait. A vallás, egyfelől, a tágabb értelemben vett ontológiai (metafizikai, kozmológiai, teológiai, eszkatológiai) meggyőződések összessége. Másfelől axiológiai és a belőle következő etikai, néha esztétikai posztulátumok összessége. Harmadrészt a vallás egyfajta benső átélés, amely a pszichológiai és szociológiai kutatások tárgykörébe utalható. A negyedik meghatározás szerint a vallás az ember sacrummal való kapcsolatának mindenféle külső formája. S végül, az ötödik megközelítés szerint a vallás a hívők belső egységéről való meggyőződés, amihez hozzátartozik az alávetettség érzése, illetve a hívők meg is különböztetik magukat másoktól.²³

Ezek a különböző „vallás-definíciók” különböző meghatározásokat hívnak életre a *vallásos költészet* fogalmára, vele kapcsolatban. Ezek a következők: „vallásos mű a szó valódi értelmében; tág értelemben vett vallásos líra; tisztán vallásos lírikus; a költői hagyományban álló (de valójában nem vallásos) vallásos líra; katolikus, de nem vallásos költészet. Az első három meghatározás Jacek Trznadel²⁴ Jan Twardowski költészetéről készített esszéjéből, a többi Michał Głowiński²⁵ Iłakowiczówna *Lekkomyślne serce* című kötetéről írott recenziójából származik.”²⁶

Zofia Zarębianka *Tropy sacrum w literaturze XX wieku*²⁷ (A *sacrum trópusai a XX. századi irodalomban*) című könyvében óva int a *vallásos költészet* fogalom használatától, mely szerinte negatív érzelmi töltetű.²⁸ Majd így folytatja: „A »vallásos költészet« neutrális jelentésű, leíró jellegű fogalmából, főleg a modern irodalom esetében, értékmérő meghatározás lett, s innentől kezdve nem alkalmas arra, hogy objektíven meghatározzon egy szöveget. Ez a fogalom kétségkívül használható a régi szövegekkel kapcsolatban, de kizárólag a XVIII. századig. Későbbi szövegek esetében már vészesen együtt kezdték érteni akár a művészileg silánnyal, akár – a szó metonimikus értelmében vett – ájtatos költészettel.”²⁹

Röviden áttekintve a fontosabb elméleti alapvetéseket azt mondhatjuk, hogy a lengyel irodalomtudományban ugyan használatos a *vallásos irodalom*, *vallásos költészet* vagy *vallásos líra* kifejezés, s bizonyos sajátágaiban teljes a konszenzus, de sok dologban nincs egységes álláspont. Hasonlással élve olyan a *vallásos költészet* fogalmának jelentése, mint egy

²³ Jasińska-Wojtkowska 1983/a: 56

²⁴ Jasińska-Wojtkowska hiv.: *Dźwigasz mnie – ktoś Ty?* „Twórczość” 1978/2: 85

²⁵ Jasińska-Wojtkowska hiv.: *W tonacji franciszkańskiej*. „Twórczość” 1960/7: 99

²⁶ Jasińska-Wojtkowska 1983/a: 57

²⁷ Bydgoszcz, 2001

²⁸ Vö.: Zarębianka 2001: 14

²⁹ Uo.

működő vulkán, amely a kemény, szilárd kérge alatt még mindig változik, s ezek a „változások” a felszínre törhetnek, idővel hozzászilárdulva a kéreghez, a „rég” jelentéshez.

Az orosz irodalomtudomány is foglalkozik a vallásos irodalommal, a vallásos költészettel. Azt azonban tudnunk kell, hogy a komolyabb orosz kutatások később indultak meg, mint Lengyelországban. Ennek egyik oka a majdnem egy évszázadig tartó hivatalos ateizmus, amely természetesen az irodalomtudományra is rányomta a bélyegét: szinte csak az előírt marxista ideológia alapján lehetett vizsgálni az irodalmi műveket. A háttérbe szorított, elnyomott pravoszláv egyház nem volt olyan, szerencsésebbnek mondható helyzetben, mint a lengyel katolikus egyház, mely mindig is, de különösen II. János Pál pápa trónra lépése után a kommunizmus ellen fellépők bázisa volt. Így a Szovjetunióban halvány remény sem volt arra, hogy bárki is valamiféle szellemi támogatást kapjon ahhoz, hogy vallásos irodalommal foglalkozzon. A hivatalos szovjet irodalom és az irodalomtudomány tehát hírből sem ismerhette a vallásosság fogalmát, hiszen az „a végképp eltörlendő múlt” rekvizitumának számított.

A rendszerváltozás után változott a helyzet, az irodalom emberei igyekeztek „behozni a lemaradást”. Az elsődleges feladat természetesen az volt, hogy egyáltalán kiadjanak olyan köteteket, amelyek vallásos prózát vagy verset tartalmaznak. Az orosz vallásos költészet minél szélesebb skáláját igyekszik bemutatni a *В силе Духа* című sorozat két kötete, a *Голгофа. Библейские мотивы в русской поэзии* (Golgota. Bibliai motívumok az orosz költészetben), *Пророк. Библейские мотивы в русской поэзии*³⁰ (A próféta. Bibliai motívumok az orosz költészetben), előbbi a XIX. századi orosz költészetet, utóbbi az ezt megelőző korszakot öleli fel Alekszandr Szergejevics Puskinig. Ezek tehát időbeli áttekintést is kívánnak adni, bizonyítandó, hogy az orosz irodalom már a kezdetektől magán viseli a vallásos jelleget is. Megemlíthetjük továbbá a *Библейские мотивы в русской лирике XX века*³¹ (Bibliai motívumok a XX. századi orosz lírában) című munkát is. A kötet összeállításának koncepciójáról az antológia szerkesztője, a szintén költő Jurij Kaplan a következőket nyilatkozta: „A versek, amelyek az antológiába kerültek, vagy egy meghatározott bibliai szöveggel, szüzsével, hőssel vannak kapcsolatban, vagy a Könyvek Könyve kimeríthetetlen bölcsességének ilyen vagy olyan aspektusú filozófiai felfogása jelenik meg bennük. Lehetnek ezek, részben, az Istennel való hadakozás motívumai is, amelyek nagyon népszerűek voltak az orosz költészetben a XIX. század végén, a XX. század elején. Találkozhatunk teljesen ateista, sőt istenkáromló verssorokkal is, amelyek elsősorban a 20-30-as évek szovjet költőitől származnak. Válaszként az esetleges szemrehányásokra azt írtam a

³⁰ АСТ, Фолио, 2001

³¹ Юг, Киев, 2005

kötet bevezető tanulmányában, hogy az antológia összeállítóinak nem áll jogában kijavítani visszamenőleg a költők munkásságát és lapokat kitépni a XX. századi orosz költészet már meglévő Könyvéből. S még egy nüanszot említenék: a versek, lehet, hogy távol állnak a bibliai tematikától, de a szerző a saját kelléktárából felhasznál bibliai képeket, asszociációkat. Antológiánkban az ilyen művek is helyet kaptak.”³² A szerkesztői koncepció tehát erősen befogadó jellegű, de ezt nem róhatjuk fel hibául, hiszen már a cím is jelzi, hogy a Biblia motívumait felhasználó versek vannak a kötetben. Az pedig, hogy a költő hogyan használja fel ezeket, a művész szabadsága.

Másfajta elképzelést követ egy többkötetes antológia, a *Русская религиозная поэзия: в 4 тт*³³ (Az orosz vallásos költészet négy kötetben). Az egyes kötetek címe jelzi azt a koncepciót, hogy a kötetek összeállítói tematikus szempontok alapján válogatták össze az orosz irodalom vallásos verseit: *Христос в русской поэзии XVII-XX вв.* (Krisztus a XVII-XX. századi orosz költészetben), *Святая земля в русской поэзии XVII-XX вв.* (A Szentföld a XVII-XX. századi orosz költészetben), *Ветхий Завет в русской поэзии XVII-XX вв.* (Az Ószövetség a XVII-XX. századi orosz költészetben), *Псалтирь в русской поэзии XVII-XX вв.* (A Zsoltárok Könyve a XVII-XX. századi orosz költészetben). Az efféle elrendezés a motívumkutatás nagy segítségére lehet. S hogy már a kutatásokban létezik a Biblia és irodalom viszonyának ilyen megközelítése, álljon itt példaként néhány tanulmány címe: A. M. Ваховская: *Поэтические вариации христианских мотивов в лирике Владимира Набокова и Бориса Поплавского*³⁴ (Keresztény motívumok költői variációi Vlagyimir Nabokov és Borisz Poplavszkij lírájában), Т. Г. Бартова-Грозовская: *Библейские мотивы в творчестве А. П. Рябушкина*³⁵ (Bibliai motívumok A. P. Rjabuskin művészetében), Эйтан Финкельштейн: *Лев Мей: ветхозаветные мотивы*³⁶ (Lev Mej: ószövetségi motívumok).

Saját irodalmuk részbeni újrafelfedezésén kívül jellemző az orosz kutatásokra, hogy a vallás és az irodalom kapcsolatának problémáját sokszor a teológia, és nem az irodalomtudomány felől vizsgálják. Ez más megvilágításba helyezi a kutatások eredményeit akár a lengyel, akár a magyar irodalomtudomány hasonló kutatásaihoz képest. Csak néhány tanulmányt említek illusztrációként: М. В. Васина: *Мифология мифа. Богословско-*

³² Kalasnyikova 2006

³³ „Новый Ключ”, Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2001–2002

³⁴ = *Христианство и культура*. Сборник докладов конференции (VII Международные рождественские образовательные чтения). Москва, 1999

³⁵ <http://www.cathedral.ru/cathedral/num1/bartova>; No.1., 2005, letöltve: 2006. VI. 6.

³⁶ = „Чайка” 2001/9/16, <http://www.chayka.org/oarticle.php?id=261>, letöltve: 2006. IV. 11.

*философские основания исследований А. Ф. Лосева*³⁷ (A mítosz mitológiája. A. F. Loszev kutatásainak teológiai és filozófiai alapjai), А. П. Дмитриев: *Теодицея в религиозной поэзии декабристов А. П. Барятинского и В. К. Кюхельбекера в свете их духовной биографии*³⁸ (Teodícea A. P. Barjatyinszkij és V. K. Kjuhelbeker dekabristák vallásos költészetében tekintettel lelki életútjukra), П. А. Сапронов, М. Н. Лобанова, К. М. Немишева, О. Е. Иванов, М. Э. Берлянт, О. И. Ласточкин, С. Г. Савина, М. В. Васина: *Александр Блок и духовная ситуация Серебряного века (Материалы «круглого стола»)*³⁹ (Alekszandr Blok és az Ezüstkör spirituális helyzete).

2002-ben látott napvilágot egy igen terjedelmes monográfia, mely М. М. Дунаев tollából származik: *Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII - XX веках*⁴⁰ (Hit a kétkedések keresztüztüében. A pravoszlávia és az irodalom a XVII-XX. században). „Дунаев könyvét úgy tartják számon, mint »a hazai XVII-XX. századi irodalom történetének első szisztematikus pravoszláv szemléletű ismertetését.«” – olvasható a könyvről írt recenzióban, mely először a monográfia ajánlását idézi. Az ismertetést szerző Pecszerszkaja számos kifogást emel a könyv megírásának módjával kapcsolatban, melyeken keresztül képet kapunk Дунаев koncepciójáról, közvetve bepillantást nyerhetünk a vallás és irodalom kapcsolatának oroszországi vizsgálatába. Дунаев munkája „figyelmen kívül hagyja a modern irodalomtudományt” – írja a recensens – „kivételt téve néhány kutatóval, akiknek a nevét csak rövid idézetek fémmjelzik, s csak arra szolgálnak, hogy megerősítsék a szerző álláspontját. Az idézetek legalapvetőbb részét az egyházatyák által írt vallásbölcseleti irodalomból vett citátumok, levelezések és emlékiratok képezik.”⁴¹ Ebből a kritikai megjegyzésből a magunk számára az szűrhető le, hogy Дунаев a teológia, a vallásbölcselet, s nem az irodalomtudomány felől közelíti meg az adott irodalmi műveket.

Másik fontos kifogásolni való dolog a recensens szerint, hogy a monográfia – annak ellenére, hogy Дунаев kijelenti: nem az ő dolga megítélni és értékelni a műveket, a szerzőket – elkülöníti a pravoszláv gondolkodással harmonizáló, illetve az abba bele nem illő irodalmi alkotásokat, s ezáltal az orosz irodalom szerzői között is elkülöníti a „pravoszlávokat”. Ezt persze csak úgy teheti, ha az irodalmi művek tartalmának szentel figyelmet. S valóban:

³⁷ = „Начало” 2000/9: 102–120

³⁸ = 14 декабря 1825 года: Источники. Исследования. Историография. Библиография. Вып. V = Научные чтения “Декабристы. Новые материалы” (С.-Петербург, Государственный музей истории С.-Петербурга, 13 декабря 2000 г.) – СПб.; Кишинев, Nestor-Historia, 2002

³⁹ = „Начало” 2000/9: 111–134

⁴⁰ Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002

⁴¹ Pecszerszkaja 2003

Dunajev leginkább az „eszmei tartalomra”⁴² koncentrál. Az effajta, ideológiai alapú eljárást Pecszerszkaja helyteleníti, s újból hiányosságként hozza fel, hogy Dunajev nem veszi figyelembe az irodalomtudomány természetét és specifikumait,⁴³ amivel ki lehetne küszöbölni az előbb említett hibát.

Áttekintve a recenziót Pecszerszkaja tulajdonképpen ezt a két dolgot illeti súlyos kritikával: az irodalomtudomány módszereinek mellőzése vagy önkényes használata, illetve a cseppet sem objektív értékelés, amely következtében számos jeles mű maradt ki a könyvből vagy kapott elmarasztalást. Láthatjuk, hogy az orosz kutatások keresik a megfelelő elméleti alapokat a nemzeti vallásos költészet irodalomtudományi leírásához. Kérdés, hogy a későbbiekben mennyire fogják követni a Dunajev által kijelölt utat, s itt elsősorban a teológiai megközelítésre gondolok. Félő azonban, hogy ha ezt az utat követi a kutatás, az értelmezésben végképp elvész a művek műalkotás-jellege. Márpedig attól, véleményem szerint, semmiképpen sem szabad eltekinteni, hogy a vizsgált szövegek a szépirodalom körébe tartoznak, hiszen éppen ez adja a kutatás sajátos jellegét.

A vallásos irodalom, illetve a vallásos költészet mibenlétéről, jellegéről Oroszországban is különböző vélemények alakultak ki. Szembetűnő, hogy általában olyan emberek nyilatkoznak ebben a kérdéskörben, akik maguk is ismert költők vagy írók, mindamellett sokszor irodalommal foglalkozó tudósok is.

A keresztény íróként aposztrofált Lara Lond egyik tanulmánya azzal foglalkozik, hogy mi is értendő „keresztény szépirodalmon”, amely „mind Oroszországban, mind Nyugaton egyaránt meghonosodott fogalom (Christian fiction)”⁴⁴. Lond a „klasszikus” megközelítési módokat veszi számba, vagyis: a szerző, a befogadó és a mű milyenségét vizsgálva határozza meg, mit is ért ő keresztény szépirodalmon.

A szerzőről azt írja, hogy kereszténynek kell lennie, ahhoz, hogy keresztény irodalmi művet hozzon létre. Tanulmánya végén a keresztény irodalom legfontosabb tulajdonságát is a szerző személyéhez köti: „Visszatérve a már fentebb feltett kérdéshez: mi tesz egy művet »kereszténnyé«? Én azt válaszolnám: a szerző világnézete. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ha egy ember magát kereszténynek nevezi, akkor mindegyik könyve, amit csak ír automatikusan keresztény mű. A szerző keresztény világnézetének látszania kell művein, és, ha a szerző igazi, komoly keresztény, akkor könyve a megfelelő lelki tartalmat fogja hordozni.”⁴⁵

⁴² Vö.: uo.

⁴³ Vö.: uo.

⁴⁴ Vö.: Lond 2004

⁴⁵ Vö.: uo.

A befogadó szempontját vizsgálva Lond azt vallja, hogy a keresztény műveket keresztény olvasóknak szánják. Majd finomít ezen az álláspontján azzal, hogy kijelenti: természetesen akkor jó egy keresztény mű, ha egyaránt olvassák keresztények és nem keresztények, s leginkább erre kell törekedni minél színvonalasabb művek írásával.⁴⁶

Ha magát a művet tekintjük, Lond elsősorban a tartalmat teszi vizsgálat tárgyává. Azt írja, hogy a keresztény műveknek nem kell csak és kizárólag az egyházzal, a hittel foglalkozniuk, és nem kell tartalmazniuk a teljes evangéliumi üzenetet. Elég ezekből egy szeletet felvillantani, amint azt Jézus is tette példabeszédeiben.⁴⁷

A vallásos költészet fogalma is felbukkan az orosz irodalomtudományi terminológiában. Az oroszok általában a *религиозная поэзия*, *религиозная лирика* kifejezéseket használják, mint ahogy ezt fentebb láttuk egy antológia címében is. Említhetjük még a *духовная поэзия*, *духовные стихи* kifejezéseket is. Előbbi tulajdonképpen a *религиозная поэзия* szinonimája, míg a másik kifejezéssel azokat a költeményeket illetik, amelyek a vallásos népének egyik speciális rétegét képezik, s amelyeket vándorló koldusok énekeltek⁴⁸, tehát ez a kifejezés egy jóval behatároltabb, szűkebb kategóriát jelöl.

Olga Szedakova kortárs orosz költő és műfordító egy vele készült interjúban a következőket mondja a vallásos költészeetről: „Nálunk hagyományosan vallásos költészetnek, vallásos verseknek szokás nevezni a meghatározott témájú szövegeket. Így a folklórban a vallásos verseket [*духовные стихи*] úgy tartják számon, mint bibliai témájú, illetve ismert hagiografikus költeményeket. De valójában nem arról van szó, mi a témája a műnek, hanem milyen a perspektívája. Nem arról a perspektíváról van szó, amelyből az ember néz. Lehet csendéletet festeni, amely jelentéssel teli. És lehet a szakrális hagyományból vett, de teljesen lapos, színvonalatlan dolgot is alkotni.

Korábban létezett egy jó terminus: a *léleknemesítő olvasmány*. Ezek a költemények többnyire ilyen léleknemesítő olvasmányok. Kivéve, ha, mint sok mai költőknél, paródiák. De a léleknemesítő költészet és a vallásos költészet nem ugyanaz.

Az angol irodalmi hagyományban Thomas Stearns Eliot az elsőt a »devotional« szóval illette, azaz »a léleknek kétségtelenül hasznos, megfelelő téma és élmény«. Ugyanakkor a vallásos költészet az, amiben személyes, intim kapcsolatba léphetünk a Másik Létezővel, de amely nem feltétlenül érinti ezeket a »hasznos« témákat. A vallásos líra nem feltétlenül léleknemesítő.”⁴⁹

⁴⁶ Vö.: уо.

⁴⁷ Vö.: уо.

⁴⁸ Vö.: „Духовные стихи” címszó = *Литературная энциклопедия* 1930

⁴⁹ Bavilskij 2003

Szedakova később hozzáteszi, hogy a vallásos költészet „szerzetesi” költészet, amely teljes életet követel⁵⁰. A vallásos költészet alkotóinak habitusával kapcsolatban felmerül a *pravoszláv költő* terminus is. Erről azt mondja a költőnő, hogy mivel nem lehet meghatározni, mi az a világi pravoszláv művészet (merthogy a pravoszláv hagyomány, a pravoszláv irodalom teljességgel egyházi, szakrális), így nem lehet azt sem megmondani, van-e pravoszláv költő, s óvakodik a *pravoszláv költészet* kifejezés használatától is. Egy költő lehet pravoszláv, s ez meg is látszhat a művein. „De azt bebizonyítani, hogy éppen pravoszláv formákat használ, és mondjuk nem katolikust, az igen nehéz. Ez a jelleg meg kell, hogy mutakozzon a szövegekben, ugyanúgy, mint ahogy az alkotó személyiségének többi jegye megmutatkozik”.⁵¹

Ugyancsak a *vallásos költészet* értelmezésének kapcsán Ignat Kurakin idézi Alekszej Mihejev szavait a „Культура” című folyóiratban: „A vallásos költészetet a mai kritikusok néha nagyon szűken értelmezik: kizárólag a »bibliai motívumok« kontextusában. De vallásos verseken nem a meghatározott szűzséjű és témájú költemények értendők. Az ilyen művek kerek egész világnézetből fakadnak. Erről beszélt Alekszej Mihejev, az „Иностранная Литература” című folyóirat főszerkesztője, megjegyezve, hogy a vallásos költészet a vallások közötti dialógus terepe”.⁵²

A fentebbi megközelítésekhez képest vannak más felfogások is a vallásos irodalmat és költészetet illetően. Alekszandr Mileant püspök például a költészetet mint az Istenhez vezető egyik utat írja le: „A legmagasabb rendű szépség a vallásos érzés. És mikor a költészet ezt az érzést testesíti meg, akkor a hatása lenyűgöző. A költő prófétává válik, aki megmutatja a szemlélődés napfényes csúcsait, kinyilatkoztatja az ismeret és az érzés mélységeit. Ezért van igaza V. A. Zsukovszkijnak, amikor a költészetet az égi vallás földi nővérének nevezi, világítótoronynak, amit Maga a Teremtő gyújtott meg, hogy a mindennapi viharok sötétjében ne térrünk le az útról.”⁵³ Ez a neoplatonikus alapokon nyugvó kijelentés már a XIX. századi orosz vallásbölcseletben és irodalomban is megjelent, s igen sokáig áthatotta azt⁵⁴, sőt, amint látjuk, még napjainkban is tartja magát. Mileant püspök azt írja, hogy az orosz költészetnek alapvonása a vallásosság. „Valóban, az orosz költők, a nagyoktól kezdve egészen a kevésbé jelentősekig és a már teljesen elfeledettekig, műveik sokaságát szentelték vallásos témáknak.

⁵⁰ Vö.: uo.

⁵¹ Vö.: uo.

⁵² Kurakin 2005

⁵³ Mileant 2004

⁵⁴ Vö.: Hajnádý 2002: 212–242

Az Isten felé való törekvés, a szakrális világ, a világmindenség isteni alapjainak érzékelése jellemző az orosz költészetre.”⁵⁵

Összefoglalva a fentieket elmondhatjuk, hogy Oroszországban megkezdődtek a vallásos irodalommal, költészettel foglalkozó kutatások, s az ezeket segítő könyvkiadás is már jó úton halad. A kutatók érzik azonban, hogy nem elégséges csupán a bibliai motívumok vizsgálata, amiben nagyjából ki is merül az eddigi kutatás, mert nem ezek teszik „vallásossá” az adott műalkotást. Kíváncsú lenne tehát irodalomtudományi alapot adni ennek a költészetnek a vizsgálatához. Mások a teológia dominanciájától óvják a vizsgálatokat irodalomtudományi szempontok bevezetését sürgetve. Az erre törekvők nincsenek könnyű helyzetben tekintettel az orosz irodalomban és irodalomtudományban meglévő teurgikus hagyományokra.

⁵⁵ Vö.: Mileant 2004

III. 1. Az istenes vers fogalma a magyar irodalomtudományban

Jelen dolgozat a lengyel és orosz vallásos költészettel foglalkozik, de mivel magyar nyelven íródik, és egy sajátos magyar fogalommal, – amihez még csak hasonló sincs a két szláv irodalomtudományban – az *istenes vers* fogalmával operál, ezért szükséges röviden meghatározni ennek a terminusnak a helyét a magyar irodalomtudományban⁵⁶.

A kifejezés a magyar irodalomtudományba minden bizonnyal a Balassi-kutatás révén került be. Rimay János, Balassi Bálint tanítványa és műveinek gondozója írja Balassi versei elé: „Következnek Balassi Bálintnak külömb-külömbféle szerelmes éneki, kik között egynéhány isteni dicséret és vitézségről való ének is vagyon.”⁵⁷ Később pedig a következőket írja (a 61. vers után): „Még vannak egynéhány Istenhez való énekek, kiket a psalmusokból is, magától is szerzett, ki mindenestül is tíz. Azok más könyvben vannak, nem is adja azokat ki, meddig több psalmust nem fordít meg azokhoz. Azért evilági éneket a Jephtes históriájától elválva, ki még nem kész [...]”⁵⁸. Rimay használja tehát az „isteni dicséret”, az „Istenhez való énekek” kifejezést, amelyeket megkülönböztet az „evilági ének”-től. Az *ének* kifejezés a mai szóhasználat szerinti *verset* jelentette, annál is inkább, mivel ezek a költemények ismert dallamokra íródtak. Hogy az *ének* a mai *vers* szinonimája volt Balassi korában, alátámasztja egy, Tóth Tünde *Balassi és a neolatin szerelmi költészet*⁵⁹ címen írt PhD-értekezéséből vett idézet, amely a Balassinál húsz évvel fiatalabb Szenci Molnár Albert *Egy vers neménec megjobbitot modgyai* című munkáját citálja: „Szenci Molnár úgy mutatja be a verset, mint a verstani egységek építőelemét. Először mint az éneket felépítő egységről beszél róla: »némelljec igen paraszt versekben vadnac foglalván: Noha még az szent léleknekis kedves az versec szép eggyező volta; ... mint megtettzic az Alphabetum rendire irt Psalmusokbol. Kik közöl az 119 Soltar az Alphabetumnac mindenic bötüin nyoltznyoltz verset kezd el az Sido Soltar könyvben. Az régi Magyar énekekben pedig avagj semmi egyenlő terminatioc nem voltac, avagj tiz versis egy másután mind egy igében ment ki, ...honnan az historias

⁵⁶ Dolgozatomnak nem tárgya a magyar „vallásos” irodalom és költészet, ezért részletesen nem is térek ki az arról folyó kutatások állapotára. Tájékozódásul azonban megemlítek néhány kötet címet: *Szent művészet. Tanulmányok az ars sacra köréből*. Vál. és szerk.: Cs. Varga István. Budapest, 1994; Cs. Varga István: *Szent művészet II. Tanulmányok költészetünk szakrális vonulatából*. Eger, 2001; Tomka Ferenc: *Istenkeresés a magyar irodalomban*. Szent István Társulat. Bp., 2003; *Véges végtelen – Isten-élmény és Isten-hiány a XX. századi magyar költészetben*. Szerk.: Finta Gábor és Sipos Lajos. Akadémiai Kiadó. Budapest, 2006.

⁵⁷ Horváth – Tóth 1998

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ Tóth 1998

énekekben, számtalan az soc Vala vala vala.«”. Ebből kiderül, hogy az *ének* a teljes mű, ami versekből áll, azaz a mai fogalmaink szerint versszakokból.

Az *istenes vers* fogalma a magyar irodalomtudományban a kilencvenes évektől kerül újra előtérbe különféle versgyűjtemények kiadásával. Takács Miklós *Névátvitel: az istenes vers „műfajának” rekanonizációja a kilencvenes évek magyar könyvkiadásában*⁶⁰ című tanulmányában leszögezi, hogy az istenes versnek nincsen kanonikus formája, nincsenek poétikai értelemben vett kritériumai⁶¹, s ezért tulajdonképpen az irodalomtudományban is bizonytalanul és óvatosan használják ezt a fogalmat. Példaként említi, hogy az irodalomtörténet-írásban olyan eldöntetlen kérdések vannak, hogy mi a különbség az *istenes vers* és a *vallásos vers* között, amely fogalmakat Kenyeres Zoltán is alkalmazza Ady-monográfiájában. Takács Miklós úgy véli, a bizonytalanság okát a kánonokban⁶² és ellenkánonokban kell keresni.⁶³

Az istenes verseket tartalmazó kötetek kétfélék a magyar könyvkiadásban: vannak a többszerzős válogatások, illetve olyan kötetek, amelyek egy-egy költő istenes verseit mutatják be. Utóbbira példa a Szent István Társulat által kiadott hatkötetes sorozat⁶⁴, amely Balassi és öt nyugatos költő istenes költeményeit tartalmazza, s amely egy olyan Ady-kötettel indult, amit már egyszer kiadtak 1927-ben. A verseket Szabó Lőrinc válogatta. *„Ez a kötet a többi istenes vers-válogatás mintaadója lett, s ezzel a könyvkiadó egy húszas évek végi művet tesz meg kánonalapító könyvvé egy homlokegyenest más kontextusban, a kilencvenes években.”*⁶⁵ Szabó Lőrinc azonban nem magyarázta meg válogatásának mikéntjét, s ezért a további kötetekbe olyan versek is bekerültek, amelyeket még jóindulattal sem lehet istenes verseknek nevezni (pl. Juhász Gyula *Tiszai csönd* című versét).

Adyt az istenes versek kapcsán (is) egyfajta „kanonikus tisztelet”⁶⁶ övezte. Ő „az a kivételes szerző, aki egyszerre tudott jelen lenni a modernség-kánonban és azzal szembenálló

⁶⁰ Takács 2003: 173–183

⁶¹ Vö.: uo. 174

⁶² A kánon fogalma a következőket jelenti: „valamely közösségben irányadónak tekintett alkotások és értelmezések összességét szokás kánonnak nevezni” = Szegedy-Maszák 1995: 101

⁶³ Vö.: uo. 175

⁶⁴ *A Sion-hegy alatt* (Ady Endre istenes versei). Vál.: Szabó Lőrinc. Szent István Társulat. Budapest, 1990; *A tápai Krisztus* (Juhász Gyula istenes versei). Vál.: Vidor Miklós. Szent István Társulat. Budapest, 1992; *Dicsérlek énekkel* (Balassi Bálint istenes versei). Vál.: Kelényi István. Szent István Társulat. Budapest, é.n.; *Isten gyertyája* (Babits Mihály istenes versei). Vál.: Kelényi István. Szent István Társulat. Budapest, 1992; *Fogadj fiadnak* (József Attila istenes versei). Vál.: Kelényi István. Szent István Társulat. Budapest, 1993; *Isten oltó-kése* (Tóth Árpád istenes versei). Vál.: Vidor Miklós. Szent István Társulat. Budapest, 1998

⁶⁵ Takács 2003: 176

⁶⁶ Uo. 176

ellen-kánon(ok)ban is.⁶⁷ Az egyik ellen-kánon jelmondata Makkai Sándor azon kijelentése lehetne, amit – meglepő módon – Szabó Lőrinc is mottónak választott és bizonyítására a kötet bevezetőjében ígéretet is tesz: »Ady Endre az egyetlen magyar vallásos költő«⁶⁸. Makkai ideologikus megközelítésével visszaszorítja az esztétikai-poétikai interpretáció lehetőségét⁶⁹, Szabó Lőrinc pedig ennek a logikának a mentén elvégzi a tematikus megkülönböztetést, amely alapján az Ady-líra jóval egyszerűbb képet fog mutatni, mind poétikai megalkotottság, mind a lírai én karaktere szerint.⁷⁰ Ez a recepcióban legerősebben úgy jelentkezett, hogy azonosították a szerző vallásosságát a lírai én megnyilatkozásaival. Ezzel kikerülték azt a lehetőséget, hogy az *istenes verset* mint a *saját* léthelyzetre kérdezést értsék.”⁷¹

A negyvenes évek második felétől, amikor a magyar irodalomtudományban is majdhogynem csak a marxista nézetek juthattak érvényre, szóba sem kerülhetett az *istenes vers* mint „műfaj”, még Ady esetén sem. Barta János mutatott rá először a hetvenes években Ady egyes verseinek vallásos értelmezési lehetőségeire.⁷² A nyolcvanas évek elején már jelenhettek meg ilyen tárgyú publikációk, de kizárólag vallásos világnézetű folyóiratokban. Király István kétkötetes Ady-monográfiájában is olvashatunk az „istenmotívum” jelenlétéről⁷³. Egyre többet bukkant fel az *istenes vers* műfaji megnevezés különféle Adyról szóló tanulmányokban, de hogy mit értettek pontosan rajta, az nem derül ki egyikből sem.

A nyolcvanas években egyre markánsabban voltak jelen az irodalomtudományban a szövegközpontú poétikai iskolák, amelyek – más okokból ugyan – szintén elhanyagolták az *istenes vers* kérdéskörét. Így a kilencvenes évekre, amikor már kiadhattak vallásos tárgyú versesköteteket, „nem jelent meg kanonikus, széles konszenzuson alapuló *istenes vers-fogalom*.”⁷⁴

⁶⁷ Takács hiv.: Szirák Péter: *Kanonizációs stratégiák, történeti konstrukciók az Ady-recepcióban* = „Literatura” 1998: 173–180; im. 177

⁶⁸ Takács hiv.: *A Sion-hegy alatt*, 5; im. 177

⁶⁹ Takács hiv.: Kulcsár-Szabó Zoltán: *Protestantizmus-értelmezések (Szabó Dezső, Ady Endre, Móricz Zsigmond vitájának összefüggései)*. = „Protestáns Szemle” 1994/1–2: 33–41, 37; im. 177

⁷⁰ Takács hiv.: H. Nagy Péter: *Az Ady-líra poétikai dilemmái (Alakulástörténeti vázlat)* = *H.N.P.: kánonok interakciója*. Filum. Budapest, 1999: 7–27, 11, 17; im. 177

⁷¹ Takács 2003: 177

⁷² Takács hiv.: Szirák P.: im. 176, 179; im. 177

⁷³ Király István: *Intés az őrzőkhöz (Ady Endre költészete a világháború éveiben 1914–1918)*. Budapest, 1982 (2. köt., 212–240.: *Az antropológiai optimizmus mitizált tükre: az istenmotívum*)

⁷⁴ Takács 2003: 178

A kilencvenes évekre Ady mellett Balassi is komoly tekintéllyé vált a hazai kánonban. Istenes versei viszonyítási pontnak számítottak.⁷⁵ Ezt valószínűleg erősítette az a filológiai tény, hogy Balassi istenes énekeit a XVII. században külön is kiadták⁷⁶, mivel jól megírt imáknak tartották őket a kortársak. Ez akkoriban nem volt egyedi eset.

Az antológiák⁷⁷ szerkesztői is szembetalálták magukat az *istenes vers* fogalmának problémáival. Azonban egyedül a *Hang szólít* című, nem csak magyar szerzők verseit tartalmazó antológia szerkesztője, Ferencz Győző reflektál a költemények kiválasztásának szempontjaira. Tisztában van a válogatás ellentmondásosságával, korlátaival, azzal, hogy egymást megkérdőjelező alkotások kerülnek egymás mellé a kötetben. „A világirodalmi tájékozódás eredménye az *istenes vers*szel szembeni szkepszis, az alcímben ezért az *istenkereső* megnevezés szerepel.”⁷⁸

⁷⁵ Erre hozza példának Takács Miklós Sík Sándor tanulmányának egy mondatát: „Állandó és szervesen átfogó ez az istenélmény [József Attilaé – T. M.], akárcsak a Balassié”. = *Fogadj fiadnak*. 114–115

⁷⁶ Bártfán 1632-ben, Bécsben 1633-ban

⁷⁷ *A kereszt vigasza (istenes versek)*. Szerk.: dr. Mérő Éva. Alterra. Budapest, 1998; *Az Úr érkezése: Klasszikus költőink istenes versei*. Szerk.: Borbély Sándor. Móra. Budapest, 1991; *Hang szólít (Isten-kereső versek a világirodalomból)*. Szerk.: Ferencz Győző. Vigilia. Budapest, 1993; *Isten kezében (Romániai magyar költők istenes versei)*. Vál. és szerk.: Lisztóczy László. Castrum. Sepsiszentgyörgy, 1994; *Lét-nemlét igék (istenes versek)*. Szerk.: Frank Georgina. Alterra. Budapest, 1998; *Szent szonettek (válogatás a világ- és magyar irodalom istenes szonettjeiből)*. Szerk.: Horváth Loránd. Budapest, 1994

⁷⁸ Takács 2003: 181

III. 2. Az *istenes vers* terminus meghatározása

Az *istenes vers* fogalma körül kialakult zűrzavar és bizonytalanság szinte követeli, hogy a terminus nyerjen végre meghatározást. Erre, tudtommal, eddig csak Takács Miklós vállalkozott. Ez a munka az ő *istenes vers*-koncepcióját követi és részben tovább is gondolja.

A fogalom megragadásához a költészet két igen fontos jellemzőjéből kell kiindulnunk. Az egyik a költészet dialogikus mivolta.

A líra identitásképző jellegét a romantika kora tudatosította igazán. „Azóta tehát, amikor – az irodalmi eredetiség-gondolatot is megalapozva – kialakultak annak feltételei, hogy a szubjektum önmagát éppen a saját történet(iség)e kölcsönözte *összetéveszthetetlen egyediségében* ismerje föl.”⁷⁹ Azonban az önazonosság tényleges létrejöttéhez, tudatos meglétéhez önmegismerésre van szükség. Ehhez pedig elengedhetetlen a máslet.⁸⁰ Önmagammat ugyanis csak a mástól való megkülönböztetés révén tudom meghatározni. „Az önértés kivétel jellegű és a folytonos magától-elkülönbözés létmódjában történik meg.”⁸¹ Kulcsár Szabó Ernő a líráról a következőket írja: „a költészet az egyedüli irodalmi beszédmód, ahol a heideggeri egymással⁸² értelmében legtisztábban mehet végbe a saját és az idegen, az én és a másik közötti távolság áthidalása.”⁸³ Az önértés állandó kapcsolattartást igényel, *párbeszédre* hív a másikkal, amely által egyre inkább csökken a távolság az én és a másik között. A költészetben az én és a másik (az olvasó és a szöveg) távolsága annyira elmosódhat, hogy az olvasó maga lép be a versbe, így az „nem annyira *hozzánk*, hanem – képletesen szólva – *helyettünk* »beszél«.”⁸⁴

⁷⁹ Kulcsár Szabó 1997: 258

⁸⁰ Vö.: Fehér M. 2003: 14

⁸¹ Eisemann 2003: 56

⁸² „A közlés, kifejezés vagy szimbolikus forma helyett a *beszéd kölcsönösségében* konstituálódó nyelv e felfogás szerint a műalkotást sem a tárgyiasság eseményeként szólaltatja meg, hanem az „egymással” világában, produkció és recepció (szöveg és olvasás) párbeszédének köztes terébe helyezi.” = Kulcsár Szabó 1997: 261

⁸³ Kulcsár Szabó 1997: 268

⁸⁴ Kulcsár Szabó 1997: 264. Az orosz poétikában is megtalálható az irodalmi művek dialogikus jellegét valló felfogás. Mihail Bahtyin közismert állítására utalok, „miszerint a beszédben magát megvalósító nyelv igazi alapját nem a monologizálás képezi, hanem minimum két megnyilatkozás kölcsönhatása, azaz – a dialógus.” = Gránicz 2002: 53. Bahtyin téziséét Dosztojevszkij regényeinek elemzésével mutatta be, de Kiril Tarnovszkij hívta fel a figyelmet *Пчелы и осы в поэзии Мандельштама: к вопросу о влиянии Вячеслава Иванова на Мандельштама* (Méhek és darazsak Mandelstam költészetében: Vjacseszlav Ivanov Mandelstamra gyakorolt hatásának kérdéséhez; To honor Roman Jakobson. The Hague. Mouton. 1967) című munkájában arra, hogy például Oszip Mandelstam is dialogikusságot tulajdonít a költészetnek: „saját maga [ti. Mandelstam – Cz. Á.] hangsúlyozta legalább valamilyen virtuális beszélgetőtárs elengedhetetlen szükségességét, és meg volt győződve

A líra dialogikus jellegére mutat rá az orosz Alekszandr Masevskij is: „A vers nem közlés, hanem »beszélés«, a lejegyzett élő emberi hang (...). A verseknek nincs címzettje. Az olvasó mintha a szerző helyére állna és átélné a szerző beszédét. Az olvasásnak ebben a pillanatában ő maga [az olvasó – Cz. Á.] az az átélt beszéd, amely az emóció közvetítője.”⁸⁵

A teológiában is megtalálható az az irányzat, amely a dialógust, így Isten és ember dialógusát is kiemelten kezeli, ez az ún. dialogikus perszonalizmus. Martin Buber *Én és Te* (*Ich und Du*, 1923) című könyvében megkülönbözteti az *Én–Az*, illetve az *Én–Te* viszonyt. Az előbbi kategóriát Buber a személy (aktív) és a tárgy (passzív) kapcsolatára használja. Az *Én–Te* viszony két szubjektum között meglévő kölcsönös és aktív viszony. Ebben a viszonyban az *Én* tudatára ébred önmagának. Míg az *Én–Az* tudás közvetett, mert egy tárgy közvetíti, és sajátos a tartalma, addig az *Én–Te* tudás közvetlen és tartalmatlan. Az *Én–Az* viszonyban tudásról van szó, az *Én–Te* viszonyban ismeretről, az előbbiben tudunk valakiről valamit, az utóbbiban ismerünk valakit, aki szintén ismer minket. Az *Én–Te* viszonyban „mindkét fél megőrzi a saját szubjektivitását a találkozásban, melyben a másik személyről mint szubjektumról, és nem mint objektumról szerez tudomást. (...) A személyes kölcsönhatás valódi fókusza a kapcsolat, amelynek nincs igazi tartalma, de amely ugyanakkor valóban létezik.”⁸⁶ Ez az *Én–Te* viszony természetesen ember és Isten viszonyára is értendő. Buber szerint Isten az az Abszolút *Te*, akit nem lehet tárgyasítani, tehát természetéből fakadóan soha nem válhat *Azzá*.⁸⁷

Nemcsak a nyugat-európai, hanem az orosz vallásbölcseletben is megjelentek hasonló gondolatok a XX. század első felében⁸⁸. Szemjon Frank rendszerében Isten mint a létezés mélysége jelenik meg. Nem Ő van a létezésben, hanem minden létezés benne van. „Ha Heideggernél a nem valódi létezés az a világban-benne-lét, akkor Franknál ez a nem valódi, illuzórikus, nem létező lét az *Én Isten nélkül*, amibe mindig átcsúszhat az *Én és Isten* létezése.

arról, hogy »nem létezik líra dialógus nélkül« (Мандельштам, Осип, *О собеседнике*, in: уő., *Слово и культура*, Москва, Советский писатель, 1987, 53)” = Gránicz 2002: 54. Roman Mnich pedig azt írja Sz. Brojtmanra (С. Бройтман: *Русская лирика XIX – начала XX века в свете исторической поэтики. Субъектная-образная структура*. Москва, 1977: 21–22) hivatkozva, hogy a mai kutatók kiigazítják Bahtyin elméletét, aki azért nem értékelte a lírában rejlő dialogikus lehetőségeket, mert nem vetette alá történeti analízisnek a líra interszubjektív viszonyait. = Mnich 2002: 77–78.

A mással való azonosulás az *Én* megváltozásához vezet, ahogy erről Jurij Lotman is tesz említést, aki szerint elsősorban a költészetben lehetséges, hogy az *Én* „önnön lényegét belülről átépíti”. = Lotman 1973: 19

⁸⁵ Masevskij [www](#)

⁸⁶ McGrath 1995: 200

⁸⁷ Vö. McGrath 1995: 201

⁸⁸ Bahtyinon kívül említhetjük még Nyikolaj Alekszandrovics Bergyajevet is.

Bár az Isteni valóságban gyökerezik az emberi lélek, az ember mégsem oldódik fel benne. Frank antropológiájának kulcsa a párbeszéd, Isten mint *Te* átélésének a tapasztalata.”⁸⁹ Isten ugyan több, mint személy, de az ember számára személyként mutatkozik meg. Frank álláspontja szerint „az ember nem a megismerés útján ismerheti meg Istent, hanem csak úgy, ha megtapasztalja Istent mint *Tet*, s ezen kívül a *Te*hez fűződő kapcsolaton kívül Istent nem lehet megtalálni”.⁹⁰

A fentiek alapján azt mondhatjuk röviden az *istenes vers*ről, hogy olyan szöveg, amelybe belehelyezkedve a befogadó magáévá teszi azt, s ez lehetőséget ad ahhoz, hogy a befogadó a vers, ugyanakkor immár saját pozíciójából is, egy másik szubjektumhoz, az Istenhez forduljon. Erre utal nagyon gyakran az aposztrofé alakzata is. A bahtyini logikát követve, mely szerint minden megnyilatkozás egyben válasz is már korábban elhangzottakra, az *istenes vers*re úgy is tekinthetünk, mint válasz Isten hozzánk intézett megszólítására, vagyis maga Isten a dialógus kezdeményezője. Az efféle lírai dialógusban a megértés kétirányú: Isten megértésében önmagunkat is meghatározzuk.

A költészet dialogikus mivolta mellett igen fontos a másik jellegzetessége, ami nyelvének milyenségében keresendő. Stefan Sawicki, ha nem is elsőként, de rámutat a költészet és a vallásos szövegek, a Biblia nyelve közötti hasonlóságra: „Tudvalevő, hogy a vallásos szövegek mindig erősen metaforizáltak, át vannak itatva hasonlatokkal, ellentétekkel, paradoxonokkal, metaforákkal, allegóriákkal, szimbólumokkal, mítoszokkal; többértelműek. Különösen nyitottak mindenféle interpretációra (a bibliai exegézis éltette a hermeneutikát évszázadokon keresztül), a rejtett, mélyebb jelentések megkeresésére. (...) Azonban ugyanígy van az irodalmi szövegek, kiváltképp a költői szövegek esetében is, amelyekben ez az irodalmi jelleg koncentráltan van jelen; olyanok ezek a szövegek, mintha az irodalom

⁸⁹ Hromcova 2005: 73

⁹⁰ Hromcova 2005: 74. Ezt az elképzelést nyilvánvalóan átítatta a pravoszláviában, és egyáltalán az orosz gondolkodásban legintenzívebben a XIX. században jelen lévő *szobornosztj* (соборность) elv. Hajnádý Zoltán a következőket írja róla: „A *szobornosztj* az orosz identitástudat vallásilag megalapozott életformája. Az emberek abszolút, feloldhatatlan hitközössége, az emberi együttélés legmagasabb típusa, az egyetemesség rangjára emelt, szakralizált (egy)*házirend*.” (Hajnádý 2002: 184). Majd egy mai kutatót idézve ezt írja: „Függetlenül attól, hogy a *szobornosztj* látszólag az egyházi hagyomány része, a vallási életben elfoglalt helye meghatározhatatlan (...) hol Krisztussal, hol az Istenanyával, hol az egyházzal azonos, Vlagyimir Szolovjovnál pedig mitológiává változik, amikor a Sophia, azaz az Isteni Bölcsesség alakját ölti fel.” (idézi: Hajnádý 2002: 186) A buberi, nyugat-európai individualista felfogással szemben tehát, amely elválasztja az Isten és az én szubjektumát, az orosz vallásbölcseletben az én organikus közösséget alkot az Istennel.

eszenciái lennének. Néhányan a rituálé nyomait kutatják bennük.⁹¹ Ennek az a következménye, hogy a költészetet gyakran úgy értelmezzük – főképp vonatkozik ez azokra az emberekre, akik nem hivatásukból fakadóan értelmezik őket – mint nemmindennapi, különleges, ünnepélyes beszédet (...). Mi lehet a magyarázata a nyelv hasonlóságának? (...) Úgy tűnik, hogy mindkét esetben [a vallás és a költészet nyelvének esetében – Cz. Á.] a kijelentés funkciója hasonló. Itt is, ott is arról van szó, hogy az emberhez közel kerüljön az, ami a diszkurzív, fogalmi nyelven kifejezhetetlen, annak a felfedéséről van szó, ami a valóság felszíne alatt van (...), a dolgok lényegéhez való eljutásról, ami végső soron titok;⁹² arról van szó, hogy megtapintsuk ezt a titkot a maga egzisztenciális valójában, sematikus és lapos fogalmak közvetítése nélkül.”⁹³

Hogy a költői szövegek nyelvéről bármit is mondani tudjunk, nem árt, ha először megvizsgáljuk általában a szövegek belső rendszerét. Ehhez Igor Szmirnov és J. R. Döring-Szmirnova az irodalom (mint a kultúra része) diakronikus szemléletét hangsúlyozó koncepciója⁹⁴, amelyben – mint elnevezése is mutatja – fontos szerepet kap az idő dimenziója, szolgál kiindulópontul. A szmirnovi koncepció alapján elmondható, hogy a történelem nem más, – s most csak a szövegek halmazát tekintjük – mint bizonyos számú struktúra megszámlálhatatlan sokaságú konkrét megvalósulása a szövegekben.⁹⁵ Ezek a struktúrák határozzák meg egy-egy szöveg univerzumát, ami mindig változik.

„Ahhoz, hogy a szövegek univerzumát úgy képzeljük el, mint egy mozgásban lévő, változó képződményt, nem elég a szövegek világát pusztán szembeállítani a reáliák világával (mivel ez esetben nem lesz érthető, milyen belső erőforrások folytán megy végbe minden, egy adott pillanatban vett szövegegyüttes önálló átszerveződése, öntagadása). Diakronikus modell létrehozásakor a szemiotikai közeget mint ambivalenst, önmagának ellentmondót kell elképzelni: ebben a (dialektikus) megvilágításban a szövegek és a társadalmi-fizikai valóság közt vagy úgy állítható fel kölcsönös összefüggési viszony, hogy a szövegek magukra veszik ennek a valóságnak a vonásait, vagy úgy, hogy átadják neki a magukéit. Így a diakronikus modell alapja az antitézis lesz: a reáliák világához hasonult szöveguniverzum vs. a szöveguniverzumhoz hasonult reáliák világa. Diakronikus váltásként jelentkezik az a szemszögváltás, amelyből a kultúrahordozók vagy a szövegek világát, vagy a társadalmi-

⁹¹ Sawicki hiv.: N. Frye: *Archetypy literatury* (Az irodalom archetípusai) = *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Átdolg.: H. Markiewicz, 2. köt. Kraków, 1972: 291–296

⁹² Sawicki hiv.: vö.: E. Ehrlich: *O liryce bibliijnej* = „Znak” 1977/274: 390

⁹³ Sawicki 1983: 23–24

⁹⁴ Lásd: Döring-Szmirnova – Szmirnov 2002: 19–116

⁹⁵ Vö.: Döring-Szmirnova – Szmirnov 2002: 23

fizikai valóságot szemlélik. Ily módon két alapvető tudattípust kapunk, melyek a kultúra evolúciója során váltakoznak (...): az első tudattípus abból a folyamatból nő ki, amelynek során a jelek a jelöltekkel válnak egyenlővé, a másik abból, amikor a jelöltek a jelekkel lesznek egyenlők.”⁹⁶

Szmirnovék azt az álláspontot képviselik, hogy a két tudattípuson belül lévő rendszerek, és – többek között – az ezekből építkező megnyilatkozások nem másolják egymást, vagyis nem ismétlődnek meg, mert az időben előre haladva állandóan változnak. „Minden megnyilatkozás értelme, és mutatis mutandis, a megnyilatkozások mindenféle korpuszának az értelme, egészen a szövegek diakronikus rendszereiig, három absztrakt alkotórészből jön létre: ezek pedig – a jelentések köre (extenzió, a szemantikai halmaz kiterjedése), a jelentések tartalma (intenzió, a szemantikai halmazt jellemző ismérvek), a jelentések kombinatorikus képessége (a szemantikai halmaz elemeinek implikációs sajátosságai). Egy bizonyos megnyilatkozás szemantikai síkon csakis akkor különülhet el szerkezetileg az őt megelőzőtől, hogy ha benne valamilyen módon megújultak az absztrakt értelmi alkotórészek – a jelentések köre, tartalma és kombinatorikus képessége. (...) Ebből következően a diakronikus rendszerek annak folytán lesznek megismételhetetlenek, hogy különbözőképpen szentesítenek egyes értelmi komponenseket adott, ismert értékek megtestesítőiként, másokat pedig leendő, ismeretlen értékek képviselőiként.”⁹⁷

Visszakanyarodva magához a nyelvhez Northrop Frye megállapításai összehangolhatók a fentebbi koncepcióval. Frye tehát a szövegek nyelvére vonatkozó megállapításokat tesz. Az ezekben foglaltak értelmezhetők a két tudattípus konkrét nyelvi megvalósulásaiaként. Frye elképzelése szerint a nyelvnek különböző változatai írhatók le: „... amikor egy nyelvi szerkezetet olvasunk (más esetben vizsgálunk), egyszerre két irányba figyelünk. Az egyik irány centripetális, vagyis igyekszünk értelmezni a szavakat, amelyeket olvasunk; a másik centrifugális, vagyis megkeressük emlékezetünkben a szavak ama megszokott jelentését, amely az éppen olvasott munkán kívül használatos a szavak világában. A jelölők és jelöltek ezen kapcsolata változó, és a változók különböző fajtájú nyelvi szerkezetekké és a jelentés eltérő hangsúlyaiává válnak. Ezeket a változókat nevezem módnak.”⁹⁸ Frye négy ilyen módot különböztet meg: a leíró, a fogalmit, a retorikait és a metaforikust (más néven képzeletit vagy költőit).⁹⁹

⁹⁶ Döring-Szmirnova – Szmirnov 2002: 27

⁹⁷ Döring-Szmirnova – Szmirnov 2002: 28

⁹⁸ Frye 1997: 27

⁹⁹ Lásd: Frye 1997 vonatkozó fejezet

A leíró nyelvi mód az objektív igazság mércéje, a közvetített információ segédeszköze. Betű szerinti értelmet ad a szavaknak.

A fogalmi vagy dialektikus nyelvi mód is az objektív igazságot keresi, de egy megszerkesztett nyelvi rendben. Lehetővé teszi a két- vagy többértelműséget, sőt ez segíti is a megértést.

A retorikus nyelvi mód legfőbb célja, hogy a meggyőződés reakcióját váltsa ki, s hogy az értelemre hasson. Ennek érdekében gyakran használ nyelvi alakzatokat.

A negyedik nyelvi mód az, amely számunkra igazán fontos. Ebben a nyelvi módban eltűnik az objektum és a szubjektum közötti különbség, „eltűnik az érzelem és az értelem különbsége, a mindennapi tudat pedig csupán a számos lehetséges pszichés tényező egyikeként jelenik meg, hagyományosan egyenrangúan a fantasztikussal és az álomszerűvel. A képzeleti kritériuma az elképzelhető, nem pedig a való, és a hipotetikusát vagy feltehetőt fejezi ki, nem a meglévőt. Világos, hogy ez a kritérium ama területre vezet, amelyet irodalomnak nevezünk.”¹⁰⁰

A Frye által felállított négy nyelvi mód besorolható a szmirnovi kétpólusú rendszerbe. A leíró és a fogalmi nyelvi módban a jelek egyenlővé válnak a jelöltekkel, hiszen ezekben a nyelvi módokban a reáliák világának visszaadása a cél. A metaforikus és retorikus nyelvi mód esetén a jelöltek válnak egyenlővé a jelekkel.

Frye, Szmirnovékhoz hasonlóan, beemeli az idő-tényezőt az általa felállított rendszerbe. Szerinte az elsőként kialakult nyelvi mód a metaforikus, s a legkésőbbi a leíró nyelvi mód. Ez azért lehetséges, mert a tudományok fejlődését látva az ember nagyon hosszú időn keresztül abban a hitben ringatta magát, hogy a világ érzéki tapasztalat útján megismerhető, s a nyelv is az objektív valóság megragadására való törekvéséhez idomult. A nyelvi módok hosszú idő óta egymás mellett léteztek és léteznek, egyik sem tűnt el; bár a metaforikus nyelvi mód visszaszorulni látszik az irodalom területére, éppen ezért „az irodalom, de különösen a költészet elsőrendű feladata, hogy a későbbi nyelvi szakaszok¹⁰¹ uralma alatt folyamatosan újraterejtse a nyelv első vagy metaforikus szakaszát, hogy úgy tárja elénk ezt a nyelvi kifejezésmódot, hogy ne lehessen sem alábecsülni, sem tőle eltekinteni”.¹⁰²

„A Biblia eredete” – Frye szerint – „a nyelv metaforikus szakaszára megy vissza...”¹⁰³, de megtalálhatók benne egyéb nyelvi szakaszok hatásai is, bár nem tisztán. „Igazán racionális érvelés nincs a Bibliában, még az Újszövetségben sem, amely kései születése ellenére

¹⁰⁰ Frye 1997: 48

¹⁰¹ Frye így nevezi a nyelvi módokat a *Kettős tükör*ben

¹⁰² Frye 1996: 63

¹⁰³ Frye 1996: 69

nyelvszemléletében is igazodik az Ószövetséghez. Ha azt, ami első látásra racionális érvelésnek tetszhet – például a Zsidókhoz írt levelet –, alaposabban megnézzük, felfedezhetjük: álcázott exhortáció. Az elvonatkoztatás sem kap a Bibliában különösebben funkcionális szerepet. A bibliai héber már-már megszállottan konkrét nyelv, és noha az Újszövetségben akad néhány elvont fogalom, mint például a »természet«, ezek aligha módosítják az alapjában véve metaforikus szerkezetet.”¹⁰⁴

A Biblián kívül természetesen léteznek más vallásos szövegek a zsidó, és a részben abból gyökerező keresztény kultúrkörben. (Ez a munka az utóbbiban keletkezett szövegek bizonyos csoportjával foglalkozik.) Ezek azonban nyilvánvalóan csakis a Biblia nyelvi módját követik, hiszen másként nem tekinthetők vallásosnak. És itt most kizárólag az ún. egyházi irodalom szövegeire (egyházi, „belső használatra” szánt), és nem a szépirodalomra gondolok.

Az előbbiek alapján kijelenthetünk egy másik fontos dolgot az *istenes vers*ről: a metaforikus nyelvi módban értelmezhető szöveg.

¹⁰⁴ Uo.

III. 3. Az istenes vers mint vallásos szöveg

Fentebb említettem, hogy a Biblián kívül léteznek más vallásos szövegek is a keresztény kultúrkörben. Ennek a kijelentésnek a pontos értelmezéséhez szükséges meghatároznunk a *kultúra* és a *vallás*, illetve *vallásos* fogalmát.

Az embernek vannak bizonyos szükségletei (testi és testen kívüli), s arra törekszik, hogy kielégítse ezeket a szükségleteket, egyszerűen: éljen. Az ember fejlődése során ezek között a szükséglet-kielégítések között hierarchia alakult ki: vannak ajánlott, megkövetelt és elvárt szükséglet-kielégítési módok. Ezek adott rendszere a kultúra.¹⁰⁵

„... szükséglet-kielégítési eljárás önmagunk és a világ információs (szemantikus) létformájának birtokbavétele is.”¹⁰⁶ A világ érzékszerveinkkel megragadható információi leginkább testi szükségleteinket elégítik ki, illetve azon testen kívüli szükségleteinket, amelyeket a ráció képes befogadni. Vannak azonban olyan információk is, amelyek olyan testen kívüli szükségleteink kielégítésére szolgálnak, amelyek érzékeinkkel nem foghatók fel. A vallás ilyen információhalmaz.

Az emberi megismerés sajátossága, hogy kategóriákat alkalmazva rendezi a világról és önmagáról begyűjtött információkat. Ezek a kategóriák általában ellentétpárokból rendezhetők (például: édes – sós, szép – csúnya, jó – rossz stb.). A vallás szemantikus világában meglévő jelek és jelöltek a *szent–profán* oppozíció körül kristályosodnak ki. Mircea Eliade mutatta ki ennek a kettősnek a jelenlétét az emberiség történetében: „... a *szent* és a *profán* a világban-lét két módja, két egzisztenciális helyzet, amelyeket az ember történelme során alakított ki.”¹⁰⁷

Eliade szerint a *szent* és *profán* oppozícióját figyelembe vevő, abban élő ember számára a vallás eligazodás a világ rendjében, a kozmosz és a káosz, tulajdonképpen az élet és a halál között. „Az archaikus társadalmak embere arra törekedett, hogy a *szentben* vagy a megszentelt tárgyak közelségében éljen. Érthető ez a törekvés, mert a »primitív«, valamint az összes premodern társadalom számára a *szent* egyet jelentett az erővel és végső soron a *valósággal*. A *szent*: valami, ami léttel telített. A *szent* erő egyszerre jelent valóságot, örökkévalóságot és hatóerőt.”¹⁰⁸ Később pedig a következőket írja: „Mint láttuk, a szentség élménye alapozza meg a világot, s a legelemibb vallás is elsősorban ontológia. Másként kifejezve: amennyiben a tudattalan számtalan egzisztenciális élmény eredménye, annyiban feltétlenül a különböző vallási univerzumokra hasonlít. Mert a vallás minden egzisztenciális

¹⁰⁵ Vö.: Jagusztin 2002: 8

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ Eliade 1999: 10

¹⁰⁸ Eliade 1999: 8

válság példaszerű megoldása. Nemcsak azért példaszerű ez a megoldás, mert végtelenül sokszor ismételhető, hanem azért is, mert transzcendentális eredetű tulajdonítanak neki, következésképpen úgy fogadják be, mint egy *másik*, emberfeletti világból származó kinyilatkoztatást. A vallási megoldás nemcsak megszünteti a válságot, hanem egyúttal nyitottá is teszi a létezést olyan értékekre, amelyek már nem a véletlentől függenek és nem magánjellegűek; általa tehát az ember túlléphet személyes adottságain és eljuthat a szellem világába.”¹⁰⁹

Az ember egzisztenciális szükséglete, hogy a *szent* és *profán* létmódok érintkezzenek, időről időre összekapcsolódjanak egymással. Azonban ez a két létmód nyilvánvalóan összebékíthetetlen, és összekapcsolódásuk veszélyes lehet az ember számára.¹¹⁰ „Épp ezért közlekedés a két szféra között csak teljesen biztosított és szabályozott körülmények között lehetséges és biztonságos. Ezt szolgálják a felszentelési és beavatási rítusok, illetve azok, amelyek negatív tiltásokkal teremtik meg a megfelelő körülményeket.”¹¹¹ A rítusok – azok a megnyilvánulások tehát, amelyek révén kapcsolatba léphet a profán és a szent – nemcsak (általában ismétlődő) cselekvéssorokra korlátozódnak, hanem léteznek verbális megnyilvánulásaik is. A profán és a szent verbális kommunikációja is nyilvánvalóan akkor értelmezhető, ha nem vonjuk kétségbe az oppozíció meglétét. A verbális kommunikációnak is megvannak a szabályai, mint a különböző cselekvéssoroknak, s ennek mentén alakulnak ki azok a szövegek, amelyeket vallásosaknak nevezek. Vallásos az, ami a vallás jelrendszerei által alkotott világ rendjébe illeszkedik és ebben a rendben értelmezhető. A vallásos szövegek közé tartoznak az *istenes versek* is.

Eliade fentebb ismertetett gondolatai a szentről és a profánról csak arra az esetre mutatnak rá, amikor ez a két kategória jelen van az emberi gondolkodásban. Azonban, s itt visszautalok a szmirnovi koncepcióra, az emberi történelem megteremtette azt a tudattípust is, amelyben a szent–profán oppozíció marginálisan vagy egyáltalán nincs jelen; vagy ahogy Mihail Epstein írja egyik tanulmányában: a vallási tudat a vallási tudattalanba kerül át.¹¹² A

¹⁰⁹ Eliade 1999: 200

¹¹⁰ Vö.: Szőnyi 1995: 507

¹¹¹ Uo.

¹¹² Epstein a szovjet korszak lelkiségét elemezve határozza meg a vallási tudat és a vallási tudattalan fogalmát. „Tudattalanon általában az elsődleges hajlamok, a vitális ösztönök ama területét értjük, amely szemben áll az őket kiszorító és maga alá rendelő vallási tudattal.” = Epstein 2001: 132–133. A modern kor viszont pont a vallási tudatot fokozza le, szélsőséges esetben, pl. a szovjet korszak idején, pedig teljesen a tudattalanba utalja. Epstein a tudattalanon a következőket érti: „A »tudattalan« kifejezést nem annak sajátos pszichoanalitikai értelmében használom, inkább mint általános kulturális paradigmát, amely különböző, többek között pszichológiai, de ugyanígy történelmi, szociális, esztétikai vagy éppen teológiai szinteken rögzíthető. A

szent és profán kategóriáit „figyelembe vevő” tudattípus, gondolkodásmód az európai kultúrkörben élő ember történelme során egyre gyakrabban került háttérbe. Először a reneszánsz idején szorult perifériára, majd a felvilágosodás kibontakozásával egyre inkább hagyták figyelmen kívül, de tegyük hozzá, hogy valójában sosem tűnt el véglegesen. A modernségben tehát nem az okozza a problémát, hogy hiányzik a szent–profán oppozíciót szem előtt tartó tudattípus, hanem az, hogy ez a két kategória nem áll egymással világos ellentétben, nem egymás kiegészítői. A modernség másik hozadéka, hogy az ember a szent–profán oppozícióját nem úgy tekinti, mint a létét alapvetően meghatározó módokat, hanem csak egynek tartja a lehetséges valóságok közül, vagy már annak sem. Előbbi esetben a vallás a hagyomány része lesz, utóbbiban – ostoba és minden alapot nélkülöző babona.

Ahhoz, hogy tisztán lássunk a szent és profán viszonyát illetően, szükséges a két kategória újbóli meghatározása. Eliade definíciója, amit fentebb idéztem, nem elégséges, mert kizárólag a szent–profán kategóriapárt figyelembe vevő tudat perspektívájából határozza meg a szentet, a profánra alig fordít figyelmet.

Fejér Ádám ugyan az „istenit” határozza meg a következő definícióval, de véleményem szerint ez a szent meghatározása is: szent az, „ami örökkévaló, természetfölötti, a fizikai téren és időn túli”¹¹³. Ennek megfelelően a profán az, ami időleges, nem természetfölötti, a fizikai térben és időben behatárolt.

Ha nem tekintjük relevánsnak a szent és profán dualizmusát, akkor a kettő közötti kommunikáció is értelmét veszti. A modernségben az ember, mint írtam, folyamatosan eltávolodott a szenttől. A XIX. század vége, de különösen XX. század a keresztény kultúrkörben érdekes és problematikus Isten és ember viszonyát illetően. A tudomány, amely az emberi ész mindenhatósága által vélte meglegelni minden dolog magyarázatát, a transzcendenst, Istent végső soron a pejoratív értelemben vett mítoszokhoz utalta. Még a teológia egyes irányzatai, például az ún. liberális protestantizmus is azt vallotta, hogy amit nem tudnak a kor szelleméhez igazodva, észérvekkel, tudományos alapon megmagyarázni, azt el kell vetni, hiszen idejét múlta.¹¹⁴ Az ember lényegében kizárta Istent saját világából. A modern, szekularizált korban ez nyilvánvalóvá vált, akárcsak az, hogy a kirekesztett Isten helyén óriási űr tátong. A kirekesztés ugyanakkor azt is maga után vonta, hogy az ember, ha akart, egyre nehezebben tudott Istenről beszélni és egyre nehezebben értette meg Isten Igéjét,

tudattalan a pszichikai, szociális vagy kulturális élet ama területe, amely az emberi szubjektum mélyén jelentkezik, de a tudat határain kívül áll, és ellentmondásba kerül a szubjektum tudatos beállítottságával. A tudattalan csak a tudatossal való viszonyában, mint annak *mássága* határozható meg.” = Epstein 2001: 134–135

¹¹³ Vö.: Fejér 1998: 8

¹¹⁴ Vö.: McGrath 1995: 100

a Bibliát. „Soha még ilyen széles szakadék nem választotta el a bibliai nyelvi hagyományt a valóságban beszélt nyelvtől. Éppen ezért még soha ilyen erővel fel nem merült a gyanú, hogy Isten csupán a hagyomány része.”¹¹⁵ Frye is a nyelvvel kapcsolatban lát komoly zavarokat az Istennel való viszonyt illetően: „Lehet, hogy Isten elveszítette szerepét mint valamely állítmány alanya vagy tárgya, de nem annyira halott, mint amennyire halott az a nyelv, amelynek szólni kellene róla.”¹¹⁶ Mivel az „igaz / hamis” bináris oppozíció segítségével operáló tudomány¹¹⁷, illetve ennek nyelvi módja, a leíró nyelvi mód képtelen a maga rendszerébe beilleszteni Istent, éppen ezért Istenről csak és szükségképp metaforikus nyelvi módban beszélhetünk¹¹⁸, ami az irodalom, a költészet nyelve. Az irodalom ebben a tekintetben tehát valódi összekötő közeg lehet a szent és a profán, az Isten és az ember között. Azt azonban hozzá kell tennünk, hogy mindez már posztmodern aspektusból látható be igazán.

E fejezet végén a teljesség kedvéért fel kell tennünk azt a kérdést, hogy mégis miért nyugtalaníthatja még a modern embert is a szent és profán kettőse. Miért tátong űr a kirekesztett Isten helyén? Erre a kérdésre Eliade szavaival a következőt válaszolhatjuk: „... lényge legmélyén még a nyíltan vallástalan ember is *vallásilag tájékozódó viselkedést őriz* [kiem. tőlem – Cz. Á.]. A modern ember »magánmitológiái« – álmai és álmodozásai – azonban már nem emelkednek a mítoszok ontológiai rangjára. Ennek éppen az az oka, hogy ezeket nem az *egész ember* éli meg, s ezért ezek nem alakítanak át példaszerű helyzeté valamilyen magánhelyzetet. Ugyanígy a modern ember álom- és fantáziaélményei, noha formai értelemben »vallásiak«, már nem állnak össze – mint a *homo religiosus*-nál – világnézetté, és nem alapoznak meg semmilyen viselkedésmódot.”¹¹⁹ Másként fogalmazva Eliade szavait azt mondhatjuk, hogy a szent és profán kategóriákat figyelembe vevő tudattípus elsődleges¹²⁰, mivel azóta létezik, mióta az ember. El lehet nyomni, vagy figyelmen kívül lehet hagyni, de végérvényesen kiiktatni sohasem.

¹¹⁵ Ebeling 1995: 41

¹¹⁶ Frye 1996: 54

¹¹⁷ Lásd: Luhmann 1999: 179–208

¹¹⁸ Takács 2003/a: 71

¹¹⁹ Eliade 1999: 201. Eliade a mítoszból azt írja: „A mítosz tehát arról szóló történet, ami *in illo tempore* következett be, beszámoló arról, hogy mit tettek az istenek és a hősök az idők kezdetén. Mítoszt »elmondani« azt jelenti, hogy tudtul adjuk, mi történt eredetileg. Mihelyt a mítoszt egyszer már »elbeszélték«, vagyis feltárult, támadhatatlan igazsággá válik: abszolút igazságot alapoz meg.” = Eliade 1999: 87–88

¹²⁰ Ennek megfelelően a szent és profán kategóriáit figyelmen kívül hagyó tudattípus másodlagos.

III. 4. Műfaj-e az istenes vers?

A profán és szent közötti verbális kommunikáció szépirodalmi termékeit illetően ez a munka kizárólag a líra műnemébe tartozó alkotásokat veszi figyelembe, hiszen *istenes versekkel* (közelebbről pedig a verses formában írt imákkal) foglalkozik.

A műnem problémáját könnyen meg lehet oldani az istenes versek esetén, annál nagyobb gondot okoz a műfaj kérdésköre. Egy bizonyos műfaj azonos beszédhelyzetű szövegeket foglal magában. Az istenes versek beszédhelyzete a profán és a szent párbeszédeként írható le, ahol a profán (a lírai én) kapcsolódási pontot keres önmaga és az általa szentnek tartott között. A beszédhelyzet elemei, vagy ha úgy tetszik, az istenes vers szemantikus világának jelei nem cserélhetők fel egymással és nem cserélhetők ki másra. Ha mégis bekövetkezik valamelyik változás, nem beszélhetünk istenes versről.

A modernség azonban igen gyakran él a műfajok tekintélyének leértékelésével. Ezt úgy érheti el, amint fentebb utaltam rá, hogy átstrukturálja a jeleket. Az istenes verseknél a profán és szent összezavarása, cseréje eredményezhet ilyen változást. Ha a szent és a profán helyet cserél az istenes versben, vagy a szent helyére profán kerül, *ál-istenes versekről* beszélhetünk. A jelek megváltoztatása is más eredményre vezethet: pl. ha a szent helyére a transzcendenst¹²¹ tesszük, azaz pl. Isten helyett a Sátánhoz beszél a lírai én. Ekkor *anti-istenes versről* beszélünk. Rendszerezésemben ezeket a kategóriákat mégis az istenes vershez sorolom, mert teljes mértékben fenntartják a szent és a profán kommunikációjának látszatát.

Mint említettem, a műfajoknak van bizonyos tekintélyük. Ez a tekintély nemcsak a műfaj sajátosságaiból eredhet (amit például a modernség esetenként kikezdett), hanem a műfajt megteremtő és éltető közösségtől is származik. Ez azt jelenti, hogy például a Mária-himnuszok, mivel azokat gyakran mondják a hívek, fontosak a katolikus egyház hitéletében és rituáléinak gyakorlásában, s nyilván az imádságoknak ez a típusa ebből következően produktív (tehát születnek hasonló imák) és hatása sem kérdőjeleződik meg. Ugyanakkor például a protestáns egyházakban, ahol Máriát nem övezi vallásos tisztelet, ez a műfajtypus tekintély nélkül való és teljességgel improduktív. Mindehhez azt is hozzá kell tennünk, hogy a

¹²¹ A transzcendens szférába beletartozik a szent ellentéte is, vagyis az az erő, amelyik a kozmoszból káoszt akar teremteni. Ezt, jobb híján, *nem szentnek* nevezem. Mivel jelen munka nem teológiai traktátus, nem feladatom meghatározni, kijelölni a nem szent helyét. A dolgozat szempontjából az a fontos, hogy a vizsgált művek lírai énje hol jelöli ezt ki. Annyit már előre megállapíthatunk, hogy a szent–profán oppozíciót figyelembe vevő tudattípus a nem szentet a szent alá rendeli, mivel a szent teremtette a nem szentet is, akárcsak a profánt. A szent–profán oppozíciót figyelmen kívül hagyó tudattípus a szentet és a nem szentet egyenrangú, antagonisztikus erőként kezeli.

műfaj tekintélye a történelem folyamán alakul ki és változik; az idő a tekintély szempontjából igen meghatározó tényező.

Mivel az *istenes vers* fogalma a lengyel és orosz, de még a magyar vallásgyakorlatban, illetve irodalomtudományban (a magyarban csak periferikusan) sem bukkant fel a történelem során, ezért nem bír olyan tekintéllyel, ami műfajjá teszi.

Ahhoz, hogy egy műfaj tekintéllyel bírjon, s ebből kifolyólag produktív és hatásos legyen, nyilván a lehető legpontosabban meg kell határozni azokat az ismérveit, amelyek mássá teszik más műfajokkal szemben. Az *istenes vers* valójában két kritériummal rendelkezik: a líra műnemébe tartozó alkotás, illetve a vers lírai énje valamilyen módon párbeszédbe lép a transzcendenssel¹²². Ez a két ismerv igen kevés ahhoz, hogy az *istenes verset* műfajnak tekintsük. Inkább azt mondjuk, az *istenes vers* egy igen tág kategória, amelybe számos műfaj (pl. zsoltár, himnusz, jeremiád, planktus stb.) tartozik.

¹²² A modernségben például – a korábban ecsetelt okok miatt – sarkalatos kérdéssé válik, hogy a költeményben létrejön-e egyáltalán kommunikáció a beszélő és a megszólított között. Sok versnek ugyanis éppen ez a tárgya: a kommunikáció lehetetlensége, megszűnése vagy éppen annak kifejezése, hogy a beszélő párbeszédbe szeretne lépni az Istennel. Ha az én-te kapcsolat bármiféle jele is kimutatható a szövegből, akkor már istenes versről beszélhetünk, ellenkező esetben nem.

III. 5. Az *istenes vers* típusai

Az *istenes vers* kategóriáját tovább bontva két nagyobb alkategóriát állítok fel, ami egyúttal közelebb is visz dolgozatom tárgyához, az imához. Az első típushoz tartozó versekben „én-te” kommunikáció van, tehát a lírai én úgy fordul a szenthez mint beszédpartnerhez, mint „te”-hez. A másik típushoz sorolható versekben „én-ő” kommunikáció van, a vers nem a közvetlen párbeszéd helye, hanem az „én-te” viszony „én-ő” viszonyra transzponálásának színtere. Ennek a transzponálásnak az a magyarázata, hogy a lírai én valamilyen oknál fogva úgy véli, nem szólhat közvetlenül az istenséghez, nem mer kapcsolatba lépni a számára más világgal, mert túl távol érzi magát tőle. Vagy „kicsinek”, „méltatlannak” érzi magát előtte, vagy éppenséggel kétségesnek tartja a szent mindenhatóságát.

Munkám további részében az istenes versek első alkategóriájával foglalkozom, mert az ima hagyományosan az „én-te” kommunikációra épül. Ez nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagyom a másik típust. Ezt már csak azért sem tehetem meg, mert a két alkategória esetenként találkozik, összefonódik, még az imákban is, amire majd bőségesen látunk példát a későbbiekben.

IV. Az ima

IV. 1. Az ima fogalma

Az imának mint irodalmi műfajnak a pontosabb megismeréséhez induljunk ki a *Világirodalmi lexikon* meghatározásából. Az ima: „emberfölöttinek és antropomorfnak feltételezett erőhöz (istenséghez) forduló kérés. Éppúgy kívánságot foglal magában, mint a varázsige (varázsmondás, varázsszöveg, ráolvasás, bájoló imádság), ezt a kívánságot azonban az istenséghez forduló kérés formájában adja elő (míg a varázsige nyílt vagy burkolt fenyegetéssel igyekszik az istenséget a kívánság teljesítésére kényszeríteni). S éppúgy magasztalással fordul az istenséghez, mint a himnusz, a magasztaláshoz és az isten erényeinek, jótéteményeinek, ajándékainak, nagyszerű tetteinek, csodatételeinek, hatalmának, a neki hódoló erőknek elősorolásához és jellemzéséhez azonban itt még kérés is járul. Himnusz, ima és varázsige közt éppen ezért nincsenek éles választóvonalak. Az imához sokszor istennek szánt ajándék (égőáldozat, italáldozat, véres áldozat vagy fogadalmi tárgy) is tartozik, s az áldozat felajánlása az ima szövegéhez; az imádkozó korábbi ajándékaira való hivatkozás az istenségnek címzett burkolt vagy akár nyíltan kifejtett fenyegetés lehet, hogy ti. nem kap további ilyen ajándékot, ha az imába foglalt kérést nem teljesíti; ez pedig az áldozattal egybekapcsolt, tehát kultikus szertartásba illeszkedő imát varázsige jellegűvé teszi. A kérés teljesítésére a magasztalás is ösztönözheti az istenséget: hatalmának jellemzése, erényeinek, ajándékainak, jótéteményeinek, tetteinek felsorolása, vagy a neki engedelmeskedő, az ő erejének behódolt hatalmak előszámlálása. A magasztalás változatos formái elsősorban a himnusz jellemzői ugyan, de az istenhez forduló kérés sem igen lehet el nélkülük: ahol az ember istenének kényszeríthetőségében és fenyegethetőségében már nem hisz, ott még mindig reménykedik abban, hogy magasztaló szóval istenének szívét kéréséhez hajlíthatja. A kérés megfogalmazása éppúgy kiegészítheti a magasztaló dicséreték hosszabb-rövidebb sorát, s ezzel éppúgy ima jellegűvé alakíthatja a himnuszt, mint ahogy a kérések hosszabb-rövidebb sorához is rendszerint magasztalások kapcsolódnak, amelyek aztán az imát közelítik a himnuszhoz. A kérés maga is nemegyszer csak formája a magasztalásnak. (...) A kérés teljesítéséért járó hála kifejezése is többnyire himnusz jellegű magasztalás, a korábbi kérésre mégis olyan elkerülhetetlenül utal, s azt annyira előtérbe állítja, hogy ezért inkább hálaadó imáról beszélünk, mintsem hálaadó himnusztól. A bűnbánat kifejezése viszont burkolt (vagy nyíltan kimondott) kérés az istenség és az ember közötti jó kapcsolat helyreállítására, kifejezése tehát imának minősül. (...) Az imádkozó nyomorának vagy veszélyeztetettségének rajzával felerősített kérés a *könyörgés*, míg a veszteséget gyászoló, de

magasztaló jelzőitől himnikus jellegűvé váló imafajta a *sírató* (*gyászdal*) és a *síralom*. Egyrétű, bonyolultság nélkül való (de valamilyen istenhez forduló) kérés rövid megfogalmazása a *fohász*. Az imádkozó törekvéseit pártoló erők és személyek számára kér előnyöket az *áldás*, a szembeszegülő erők megghiúsítását és az ilyen személyek kárvallását kéri viszont az *átok* varázsigeszerű imaválfaja. (...) A kultikus imához hasonló közösségerősítő funkciója teszi imaszerűvé a *hitvallást* is, amely a tömören megfogalmazott hittételek legfontosabbjait himnikus magasztalásként sorolja elő. (...) Az imaszerű műfajok (...) voltak a líra igazi iskolái; rajtuk tanulta meg az ember, miképpen fejezheti ki legszemélyesebb vágyait, kívánságait, érzelmeit és indulatait úgy, hogy azokat mások is hasonlóképpen éljék át, és ezért méltányolják is. (...)”¹²³

A *Világirodalmi lexikon* kellő részletességgel és alapossággal mutatja be az imádság műfaját, azonban a meghatározás csak az elsődleges, a szent és profán oppozícióját figyelembe vevő ember tudattípusa számára létező imát igyekszik definiálni elsősorban, s ezt követi végig az irodalomtörténetben (amit már nem idézek).¹²⁴ Fontosnak és jelen munka feladatának tartom, hogy az ima műfajának meghatározásakor ne csak az elsődleges tudattípust vegyük figyelembe, hiszen a modernségben ez a tudattípus részben, esetenként teljesen háttérbe szorult. Ahhoz, hogy megfelelő képet kapjunk a modern kor ima-értelmezéséről, a másodlagos tudattípushoz kell fordulnunk, nem tévesztve szem elől az elsődlegest sem.

¹²³ Király 1977

¹²⁴ Megjegyzendő, hogy a lengyel lexikon jóval rövidebb, de lényegében ugyanilyen definícióval szolgál. (Vö.: Głowiński, M. – Kostkiewiczowa, T. – Okopień-Sławińska – Sławiński, J.: *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1998), az orosz *Краткая литературная энциклопедия* (в 9 томах, Москва, 1962-1978) pedig nem tartalmazza az *ima* címszót.

IV. 2. Ima az (orosz és lengyel) irodalomban

Minden vallásnak vannak imái. Ezek kötött, tehát változatlan szövegűek, és az adott vallás gyakorlói ismerik, sőt ismerniük kell őket; és vannak természetesen egyéni, nem kötött szövegű imák is. Számunkra azok az imák fontosak elsősorban, amelyek kötött szövegűek, de többnyire nem tartoznak a vallásgyakorláshoz szükséges, minden hívő által ismert szövegek közé, hanem a kultúra egy másik területének, az irodalomnak képezik egyik szöveghalmazát. Úgy is fogalmazhatunk, hogy azokkal az imákkal foglalkozom, amelyek egyúttal istenes versek is.

A dolgozat a lengyel és az orosz irodalom istenes verseiből válogatja ki az imák egy részét. A két irodalom kiválasztott műveinek összehasonlítása, – amennyiben összehasonlítani kívánnánk őket – elsősorban a két egyház (római katolikus lengyel és pravoszláv orosz) közötti különbségek miatt rejthet magában érdekességeket. Feltételezem, hogy a versekben, ha nem is markánsan, bizonyos esetekben kimutathatók a két egyház vallásgyakorlata, dogmatikája¹²⁵, hagyományai közötti különbségek, amely különbségek, véleményem szerint, a mi szempontunkból árnyalatnyiak, ezért a dolgozat nem koncentrálna kifejezetten az összehasonlításra. Esetenként viszont az sem hagyható figyelmen kívül, ha egy vers a zsidó vallás(gyakorlat) elemeit mutatja. Az ilyen műveket két dolog miatt sem kerülhetem meg: a keresztény vallás a zsidóban gyökerezik, és ezért szöveghagyományuk részben azonos (Ószövetség), amelyre az irodalmi szövegek adott esetben támaszkodnak. Másrészt a versek zsidó identitású lírai éneke (ennek ki kell derülnie az adott költeményből) az esetek többségében keresztény fizikai, szellemi környezetben teremt kapcsolatot a transzcendenssel.

Könnyen belátható, hogy mind a lengyel, mind az orosz költészet története során számtalan imádság született. Éppen ezért szükséges időbeli korlátokat is felállítanunk. Az általam vizsgált korszak a XIX-XX. század fordulójától a második világháború végéig tart. Ezt az időszakot igen színesnek, szerteágazónak tartom, ugyanis ekkorra már a világnézetek „teljes skálája” megjelenik az európai kultúrában: a buzgó vallásosságtól a teljes ateizmusig. Hangsúlyozom: csak azért jelöltem ki ezeket az idő-korlátokat, hogy valamennyire leszűkítsem az elemezhető művek számát. Vizsgálódásomban nem törekszem annak a

¹²⁵ „A kereszténység világában a teológiának a közvetlenül a kinyilatkoztatásból levezetett és az egyház tanító tekintélye és hitbéli konszenzusa, *zsinati* vagy *pápai döntések* által definiált hittételeket tudományos rendszerességgel tárgyaló – protestáns szóhasználatban gyakran *rendszeres teológiának* is nevezett – tudományága, amely a hit legalapvetőbb állításait hivatott előadni, rendszerezni és összefüggésbe állítani egymással.” = Magyar virtuális enciklopédia [www. Dogmatikája](http://www.dogmatika.hu) természetesen van a pravoszláv egyháznak is.

kérdésnek a részletes megválaszolására, hogy az adott időszak irodalmi áramlatai milyen esetleges befolyással bírtak az elemzett művekre.

A dolgozat tulajdonképpeni célja az ima összetettségének feltárása, megmutatása, illetve műfajként való meghatározása a modernségben, viszonya az istenes vershez, illetve más műfajokhoz. Az alábbi hat alfejezetben ezeket fejtem ki részletesen. Az első alfejezet az imának mint nyelven kívüli és nyelvi kommunikációs módnak írja le a belső természetét. Ebből a belső természetből, leginkább az ima nyelvi manifesztációjából adódnak bizonyos jellemzők az imában kommunikálók viszonyát illetően, amiről a második és harmadik alfejezetben esik szó. A negyedik és ötödik alfejezetben arra kívánom ráirányítani a figyelmet: amellet, hogy az imának mint szövegnek vannak bizonyos jellegzetességei, az is nagyon fontos, hogy mi az ima, az imádkozás oka és célja. Mindezeket áttekintve jutok el a hatodik alfejezethez, amelyben az imáról mint műfajról van szó.

Egy-egy alfejezetben megfogalmazott jellemzők leírása után következnek a versek elemzései, megmutatva az ima adott jellegzetességeit. A verseknek az eredeti, tehát orosz vagy lengyel címét adtam meg az elemzésekben, első említésükkor pedig a cím magyar fordítását is. A költeményeket az egyszerűség kedvéért betűvel és sorszámmal láttam el: az O betű az orosz, az L betű a lengyel versek jelölője. A művek sorszáma a mellékletben lévő számukkal egyezik meg.

A versekből a dolgozat szövegében magyarul idézek. Saját fordításaimat használtam fel, hogy a műfordítások esetleges szövegmódosításai ne akadályozzák az eredeti szöveg megértését. Kivételt tettem Szergej Alekszandrovics Jeszenyin néhány és Oszip Emiljevics Mandelstam egy költeményének esetében; ezeket jelzem a lábjegyzetben.

IV. 2. 1. Az ima mint *kommunikációs mód*

Az imádság, nagyon egyszerűen megfogalmazva, nem más, mint beszélgetés, párbeszéd a szenttel, az Istennel, kommunikációs mód a profán és a szent között. Azonban ez a kommunikáció sokkal összetettebb, mint először gondolnánk. Már csak azért is, mert hamarosan be kell látnunk, hogy az ima több, mint szóbeli kommunikáció.

IV. 2. 1. 1. Az ima mint nyelven kívüli kommunikáció

A különböző kommunikáció-elméletek többek között arra is felhívják a figyelmet, hogy a nyelvi kommunikáción kívül számtalan mód van az információk átadására. Ezek a nem verbális eszközök is ugyanolyan részei a rituáléknak, mint a mondott vagy énekelt szövegek, sőt azokat meg is határozzák. Magát az imát is meghatározzák a nem nyelvi kommunikáció elemei, amelyeket úgy is nevezhetnénk, hogy az ima körülményei. A szövegen van a fő hangsúly, de a szöveghez kapcsolódó cselekvéssorok, tárgyak, az ima elhangzásának helye és ideje is *jelentéssel bír*.

IV. 2. 1. 1. 1. Az ima helye

A vallásos ember számára a világban létezik „egyfajta szent, vagyis »erővel feltöltött«, jelentőségteli tér, és léteznek más, nem szent terek, következésképpen nincs struktúra és szilárdság nélküli, egyszóval »formátlan« tértartomány.”¹²⁶

A szent hely jelentősége a következőben rejlik: „A szent tér élménye teszi lehetővé a »világalapítást«. Ahol a szentség megnyilatkozik a térben, ott tárul fel a valóságos, ott jut létezéshez a világ. A szentség betörése nemcsak szilárd pontot vetít a profán tér formátlan meghatározatlanságába, nemcsak »középpontot« teremt a »káoszban«, hanem egyúttal áttöri a szinteket is, ezáltal kapcsolatot teremtve a kozmikus síkok (a föld és az ég) között, lehetővé téve az ontológiai átmenetet az egyik létezési módból a másikba. A profán tér homogenitásának ez a megtörése teremti meg a »középpontot«, amelyből kiindulva az ember kapcsolatba léphet a világon túlival. Ez alapozza meg a »világot«, mert csak a középpont teszi lehetővé a tájékozódást. A szentség térbeli megnyilatkozásának következésképpen kozmológiai súlya van: minden térbeli hierophánia és a tér minden megszentelése a kozmogóniával azonosul. Ebből adódik az első következtetés: *a világ annyiban fogható fel »világnak«, »kozmosznak«, amennyiben mint szent nyilvánul meg*.

Minden világ az istenek műve, mert vagy közvetlenül azok teremtték, vagy az emberek, akik rituálisan újból véghezvitték, megszentelték és ezáltal »kozmiassá« tették a teremtés példaadó aktusát. A vallásos ember csak megszentelt világban képes élni, mert csak az ilyen világnak van része a létben, és ezáltal csak ez *létezik valóban*. A vallásos ember *létre* szomszédos. A lakott világot körülvevő »káosztól« való félelem és a semmitől való rettegés szoros kapcsolatban áll egymással. A »világán« kívül fekvő ismeretlen, a kozmiassá nem

¹²⁶ Eliade 1999: 15

tett, mert fel nem szentelt tér, amely csupán *orientatio* és szerkezet nélküli formátlan kiterjedés, ez a profán tér a vallásos ember számára az abszolút nemlétet testesíti meg. Ha ügyetlenségből odatéved, úgy érzi, megfosztották ontikus szubsztanciájától; mintha csak feloldódna a káoszban – és végül el kell pusztulnia.

Ez a sokféleképpen megnyilvánuló ontológiai szomjúság különösen egyértelműen nyilatkozik meg a vallásos embernek abban a törekvésében, hogy a valóság magvában, a világ középpontjában telepedjék le, tehát ott, ahol a kozmosz keletkezett és ahonnan a négy égtáj felé kezdett kiterjedni, ott, ahol kapcsolatban van az istenekkel, s ahol a legközelebb lehet hozzájuk. (...) a világgéközpont jelképrendszere nemcsak országokra, városokra, templomokra és palotákra, hanem a legszerényebb emberi lakóhelyre, a nomád vadász sátrára, a pásztorok jurtájára, a letelepedett szántóvetők házára is rányomta a bélyegét. Más szavakkal kifejezve: minden vallásos ember a világ középpontjában és egyúttal az abszolút vallás forrása mellé telepszik le, egészen közel ahhoz a »nyíláshoz«, amely biztosítja számára az istenekkel való kapcsolatot.

Mivel azonban a valahol való letelepedés, a tér belakása a kozmogónia megismétlésével és ezáltal az istenek művének utánzásával azonosul, a vallásos ember számára minden, őt térbelileg rögzítő egzisztenciális döntésben egyúttal egy vallásos döntés is rejlik. Mihelyt magára vállalja a felelősséget annak a világnak a »megteremtéséért«, amelyben lakni kíván, nemcsak »kozmiassá teszi« a káoszt, hanem – az istenek világához hasonlítva – saját kis kozmoszát is megszenteli. A vallásos ember mély honvágyat érez az »isteni világ« után, olyan házra vágyik, amely »az istenek házára« hasonlít, miként később a templomok és szentélyek. Ebben a vallásos honvágyban az a kívánság fejeződik ki, *hogy a kozmosz, amelyben él, olyan tiszta és szent legyen, amilyen kezdetben volt, amikor a teremő kezéből kikerült.*¹²⁷

A fentiekből világosan kiderül, hogy a templomok, szentélyek és más felszentelt helyek a vallásos ember számára kiindulópontul, középpontul szolgálnak a világban. Ugyanakkor az ilyen megszentelt hely *imago mundi* is: „a templom azért *imago mundi*, mert a világ az istenek műve és ezért szent. A templom kozmológiai szent hely, az istenek háza, a templom újból és újból megszenteli a világot, mert azt egyszerre képviseli és átfogja. A *templom újraszenteli a világ egészét*. Bármily tisztátalan is a világ, a szentélyek szentsége újból és újból megtisztítja.

Ebből a *kozmosz és megszentelt tükörképe, a templom közötti ontológiai különbözőségről* egy további szempont adódik. A templom szentségét nem érinti az evilági romlás, mert építésének terve az istenek műve, és ezért az isteneknél, vagyis az égben

¹²⁷ Eliade 1999: 57–60

található. A templomok földöntúli mintájának szellemi, sérthetetlen, égi létezése van.”¹²⁸
Például a jeruzsálemi templom az égi Jeruzsálem mása.¹²⁹

A szenttel való kommunikáció legfőbb helye tehát elsősorban a templom, a szentély, az a hely, amely teljességgel szent. Ebből az következne, hogy a szent helyhez kötött, hatóköre nem terjed ki mindenre és mindenhova. Itt szükséges egy történelmi folyamatra is rávilágítani. Az ókori felfogás szerint az istenség csak saját népe fölött úr, más népekre nem terjed ki a hatalma, tehát meglehetősen helyhez kötött. A zsidó vallás fejlődésében figyelhető meg nagyon jól ennek a szemléletnek a megváltozása, ami majd a keresztény vallásban éri el csúcspontját. Jahve kezdetben csak egy nép, Izrael istene, így is emlegetik az Ószövetségben.¹³⁰ A babiloni fogság (Kr. e. VIII–VI. század között történt több hullámban a zsidók elhurcolása) idején, amikor megengedték a babiloniak, hogy a héberek zsinagógákban imádkozhassanak Jahvéhoz, tudatosult a zsidó vallásgyakorlatban az, hogy Isten mindenütt ott van népével (bár a kultusz csak a jeruzsálemi templomban gyakorolható teljes egészében), sőt. Isten nemcsak Izrael, hanem az egész világ ura, mindenütt jelen van¹³¹, Izrael pedig az Ő kiválasztott népe. Az Újszövetség a kiválasztottságot már az egész világra, minden emberre kiterjeszti, aki Jézus Krisztust Megváltójának vallja.¹³²

Visszakanyarodva a szent helyhez kötöttséghez azt mondhatjuk, hogy a szentnek van arra hatalma, hogy bárhol megjelenjen, és így az adott hely megszenteltté váljon. Jézus például azt mondja, hogy ha valaki imádkozik, azt a legbenső szobájában tegye, ahol csak Isten és ő van (Mt. 6,6).

Az ima tehát bárhol elhangozhat, vannak azonban kitüntetett helyek, ahol, a vallásos ember felfogása szerint, az istenség sokkal erősebben van jelen, s éppen ezért ott hatásosabban avatkozhat be a hívő életébe. Ez a felfogás a keresztény gondolkodásban, leginkább a katolikus és pravoszláv lelkiségben lelhető fel. Isten jelenlétére utal például a templomokban állandóan égő mécses vagy ezért vannak búcsújáró helyek. Ezzel szemben a protestáns felekezeteknél a templomnak Isten népét egybegyűjtő funkciója van, a közösségben pedig megjelenik Isten is.

Rátérve immár a költemények elemzésére sok esetben megfigyelhető, hogy a lírai én említést tesz imádsága helyéről, különösen akkor, ha az egy templom. Alekszandr Alekszandrovics Blok (1880–1921) *Servus – Reginae* (O9) című versében a lírai én számára a

¹²⁸ Eliade 1999: 53

¹²⁹ Eliade 1999: 55; vö.: Tób. 13,16–17; Jel. 21,18–21

¹³⁰ Lásd: 2 Móz. 5,1; Józs. 7,13; 1 Kir. 8,23; Ézs. 1,24; Jer. 39,16 stb.

¹³¹ Vö.: pl. 1Kir. 8,27; Zsolt. 139,1–10

¹³² Vö.: Mt. 28,19–20

templom egyértelműen a szenttel való találkozás helye: „Ne hívj. És hívás nélkül / eljövök a templomba. / Csöndben lábadhoz / Hajtom fejemet.” Marina Ivanovna Cvetajeva (1892–1941) „*Канун Благовещенья...*” („*Gyümölcsoltó Boldogasszony előestéje van...*”; O42) kezdetű alkotásában is a templom a szertartás és az imádság helye. A lírai én néhány szóval, félmondattal ábrázolja az imádság házát, az Isten lakóhelyét: „A Blagoveszenszkij székesegyház ragyog. / A főkupola felett / Pontosan a hold alatt / Van egy csillag...”, „A szürke templomtornácon / Öregasszonyok sorakoznak”, „Nagy gyöngysorokként égnek a mécsesek / Az Istenanya körül.”, „Fekete álmatlanságtól / Fénylik a szentek arca, / A fekete kupolában / Jegesek az ablakpárkányok. / Mint egy arany bokrú / Családfa / Hervadozik a csillár.” A templom leírásában érzékelhető a szent–profán oppozíció mentén való tájékozódás elvesztése. A lírai én szépnek, de ugyanakkor ridegnek, talán ijesztőnek is festi az Isten házát. Az idegenséget érzékelteti a fekete és szürke szín, a jeges párkány.

Dmitrij Szergejevics Merezskovszkij (1866–1941) lírai éne a templom fogalmát kibővíti *Бог (Isten; O26)* című fohászában: „Ó, Istenem, köszönöm, / Hogy látni engedted szemeimnek / A világot, a Te örök templomodat”. Az egész teremtet világot azonosítja Isten házával, s ez azt jelenti, hogy a profán és a szent bárhol kapcsolatba léphet egymással. A lírai én öröknek mondja a világ-templomot, tehát a szenttel való kapcsolat felvétele nemcsak bárhol, hanem ráadásul bármikor lehetséges. Ha így tekintjük ezt az imát, akkor ez is templomban hangzik el, a szent jelenlétében, merthogy a szent mindenütt jelen van.

Oszip Emiljevics Mandelstam (1891–1938) „*Вот дароносица, как солнце золотое...*” („*Ímé, a szent kehely arany napul remegve...*”; O50) kezdetű alkotása az istentisztelet legfontosabb, legszentebb mozzanatának leírása: az áldozás bemutatása. A versben a lírai én mindent a középre helyez. Térben ez a templom kupolája alatti helyet jelenti, ott történik az áldozás, ott találkozik, s egy pillanat erejéig egyesül a szent és a profán világ.

Mandelstam másik versének, az *Айя-София (Hagia Sophia; O31)* című költeményének beszélője a címben szereplő székesegyház csodálatos és tökéletes szépségének leírásával közvetve mutat rá a szentség nagyságára. Hangsúlyozni kell, hogy ebben a versben is a templom a szent és a profán kapcsolatának színhelye, csatorna ég és föld között (lásd első versszak 3-4. sora). Azonban a vers beszélője nem a szenthez szól, hanem a szenttel való kapcsolat helyének címezi himnuszát. Értelmezhető úgy is a vers, hogy a lírai én egy metonimikus játék segítségével dicséri a szentet: a szent jelenlétének helyét dicsőíti a szent helyett. Hely és személy felcserélésére tudunk példát a Szentírásból is (lásd pl.: Zsolt. 90,1; Ézs. 4,5; 1 Móz. 33,20).

A lengyel versek között is akad néhány, ahol a templom mint az imádság helye jelenik meg. Jan Kasproicz (1860–1926) *Modlitwa wędrownego grajka (Vándor hegedűs imája;*

L19) című alkotásában a vándormuzsikós, aki a versben beszél, nem megy be a kápolnába, mert alázata nem engedi, hogy közvetlenül a szent jelenlétének helyén legyen, de azért annak közelében van és imádkozik.

Stanisław Wyspiański (1869–1907) *Hymn Veni Creator (Veni Creator Himnusz; L20)* című alkotása annyiban hasonló Merezkovszkij fent említett imádságához, hogy a lírai én itt is tulajdonképpen az egész világot az imádság házává teszi azzal, hogy az ima szövege előtt felsorolja az ima elhangzásának helyeit (említi köztük a katedrálist is). Ebből is az derül ki, hogy a szenthez bárhol lehet fordulni.

Tadeusz Miciński (1873–1918) *Msza żałobna (Gyászmise; L17)* című verse azért mondható modern műalkotásnak, mert a lírai én nyugalmat keresve siet az imádság háza felé, de azt mégsem találja meg, mert a templomban a szenttel való találkozás és feloldozás helyett saját nyomorult és bűnös lelkének mélységébe jut el. A lírai én önmagával nézhet csak szembe, a szent távol van.

Stanisław Korab-Brzozowski (1876–1901) *Modlitwa (Ima; L6)* című verse arról tanúskodik, hogy a szertartások, a szenttel való kapcsolat külső körülményei a beszélő számára kiüresedtek, nem bírnak jelentéssel. A templom éppen nem a szenttel való találkozás helye: „Engem szentélyeidben nem oldoz föl a pap”. A lírai én szerint sokkal személyesebb Istennel a kapcsolata, minthogy azt helyhez vagy szertartásokhoz lehetne kötni. Számára nem bír jelentéssel a szent hely, de nem hitetlensége miatt, hanem Istennel való töretlen kapcsolatának köszönhetően.

Vannak olyan költemények is, amelyekben nem a templom jelenik meg a szenttel való kommunikáció helyszínéként, hanem egész más helyek lépnek elő szent helyekké, s ez már önmagában modern gesztus.

Ivan Alekszejevics Bunyin (1870–1953) „*У ворот Сиона, над Кедромом...*” („*Sion kapujában, a Kedron partján...*”; O15) kezdetű versének már az első sora kijelöli az ima, pontosabban az imák helyét. Sion nem akármilyen hely: az ószövetségi hagyományból ismeretes, hogy a Sion hegyén építette fel Salamon király Izrael Istenének, Jahvének a templomát. Ez volt tehát a zsidó vallás legfőbb kultushelye, majd a kereszténység és az iszlám világ számára is igen fontos vallási központtá vált. Jeruzsálem az a hely, ahol az ember találkozhat az Istennel, a profán kapcsolatba léphet a szenttel, megtapasztalhatja azt. Bunyin versében a leprás muzulmán, aki csak a kapuig mehet, mert beteg, testileg nem tiszta, el van választva a szenttől, éppen a szent és a profán határán van, mégis hittel magasztalja az istenséget, aki az ő számára Allah. A lírai ént pedig pont ez a köztes állapot, amit a hely is szimbolizál (a kapu a határ jelképe a két szféra között), készteti gondolkodásra a szent és profán viszonyáról.

Szergej Alekszandrovics Jeszenyin (1895–1925) *Преображение 1* (Színeváltás 1.; O45) című versében ugyancsak a szent és a profán határán van a lírai én, mint Bunyin versében: „A kapuk előtt a paradicsomba / Zörgetek”. A paradicsom Isten lakhelye, ahova nem lehet könnyen bejutni. A szent elzárkózik a profántól, de a profán kapcsolatba akar lépni vele.

Jeszenyin másik, „*О боже, боже, эта глубь*” („Ó, istenem, istenem, ez a mélység...”; O48) kezdetű költeményében a lírai én panteista módon, Istent a természettel, a világgal azonosítja: a kék ég Isten hasa, a nap rajta pedig Isten köldöke (lásd: 1. versszak). A szenttel tehát bárhol kapcsolatba lehet lépni, mert a profán a szent része.

Dmitrij Merezskovszkij két versében (*De profundis*, O25; *Молитва о крыльях*, O27) a lírai én kétségbeejtő, a szenttől a lehető legtávolabb lévő helyen¹³³ van, s onnan szól Istenhez, akit elveszített: „A pokolból kiáltok” (*De profundis*), „A porok porában fekszünk” (*Молитва о крыльях*; *Ima szárnyakért*). Minden vágya a versek beszélőjének, hogy a szenthez jusson, fel tudjon emelkedni a mélységből, az elhagyatottságból. Merezskovszkij lírai éneje ezt a lelkiállapotot az Ószövetség képi hagyományát segítségül hívva jeleníti meg.

A. A. Blok „*Ищу спасенья*” („Keresem a megváltást”; O10) kezdetű versének beszélője a magaslatokon várja a szent érkezését: „Tüzet raktam Neked a hegyekben”. A lírai én tudja, hogy a várva várt megváltás csak fentről érkezhetsz számára: „Onnan jössz, a távoli, fényes hegyekből.”

A lengyel versekben érdekesen alakul az imának ez a körülménye, ugyanis Julian Tuwim (1894–1953) *Do Boga* (Istenhez; L3) és Krzysztof Kamil Baczyński (1921–1944) *Psalm 4.* (4. Zsoltár; L37) című költeményében maga a lírai én az ima helye. Mindkét vers beszélője önmagában találja meg azt a pontot, ahol a szenttel kapcsolatba tud lépni: „Továbbblendülsz szilaj hullámmal / A félénk vándor szeretett szívében. / Ott van a te hazád...” (*Do Boga*), „Istenem. Előtted én olyan vagyok / Mint a széthasított test oltára” (*Psalm 4.*). Tuwim lírai éneje harmóniára talál a szenttel való kapcsolatban. Baczyński beszélőjének ebben a kapcsolatban az válik nyilvánvalóvá, hogy a benne megjelenő szent mindent tud róla.

Ugyan nem a modern korban keletkezett az a típusú isten-felfogás, hogy Istent érzelmeinkkel kell megérteni, megtapasztalni (hasonló nézetekett vallott már a pietizmus), mint ahogy az a felfogás is korábban létezett már, hogy Istent a természetben lehet megtalálni

¹³³ Az a képzet, hogy a szent „helye” a magasban van, valószínűleg abból ered, hogy az ember, ami nála hatalmasabb, erősebb, számára hozzáférhetetlen, azt, úgymond, maga felé helyezte a térben. Ezért laknak az istenek nagyon sok mitológiában valamilyen szent hegyen, ezért épültek a szentélyek magaslatokra. Ebből nyilvánvalóan következik az, hogy ami a legtávolabb áll a szenttől, az a világ „alján” helyezkedik el.

(gondoljunk Giordano Brunora), de a modern, a másodlagos tudattípus birtokában lévő ember számára is magyarázatul szolgálhatnak ezek a megközelítések a szent megértéséhez és megéléséhez. Kérdés, mennyire kielégítőek ezek a magyarázatok a modern kor keserű tapasztalatait megélt embere számára.

IV. 2. 1. 1. 2. Az ima ideje

Az ima másik igen fontos körülménye az *ideje*. A szent nemcsak a tér, hanem az idő dimenziójában is elkülönül a profántól. A szent és profán kettősségében élő ember „nem hajlandó teljesen a – modern nyelven kifejezve – »történelmi jelenben« élni; azon fáradozik, hogy egy olyan szent időben legyen része, amely bizonyos szempontból az »örökkévalósággal« azonosítható.”¹³⁴ A profán idő a mindennapok ideje, s ebből az időből igyekszik átlépni a vallásos ember a szent idejébe, ami számára ünneppé válik, jelentőséggel bír. „E kétfajta idő között természetesen nincs folyamatosság, ám a vallásos ember, rítusok segítségével, a szokásos időtartamból átléphet a szent időbe.”¹³⁵

A kétféle idő között lényeges különbség van. A profán idő lineáris, ezzel szemben a szent ideje ciklikus. „A szent idő lényegénél fogva visszafordítható; voltaképpen mitikus ősidő, amelyet újból jelenvalóvá tesznek.”¹³⁶ A szent ideje, az ünnep jelentősége pedig abban áll, hogy általa „visszatalálunk a szent idő első jelentkezéséhez, ahogy *ab origine, in illo tempore* beteljesedett. Mert az a szent idő, amelyben ez az ünnep lejátszódik, az ünnepben megtisztelt isteni gesztusok előtt még nem létezett. Midőn az istenek megteremtették azokat a valóságokat, amelyekből világunk áll, *egyúttal a szent időt is megalapították*, mert azt az időt, amelyben teremtés ment végbe, éppen az istenek jelenléte és tevékenysége szentelte meg.”¹³⁷ A szent idő hozzásegít tehát ahhoz, hogy az istenek kortársaivá¹³⁸ váljon az ember, s így kerüljön közel hozzájuk.

A szent idő ismétlődő megidézése, vagyis az újbóli emlékezés arra az időre, amikor az istenek tevékenykedtek és világot alapítottak, embert teremtettek, azért is fontos, mert biztonságot ad. A szent időben újból és újból megismételt szertartások segítenek visszatalálni

¹³⁴ Eliade 1999: 62

¹³⁵ Eliade 1999: 61

¹³⁶ Uo.

¹³⁷ Eliade 1999: 62

¹³⁸ Vö.: Eliade 1999: 81

az embernek saját ontikus lényegéhez is. Megerősödik identitása, a biztos kiindulópont megtalálása pedig segít a világban való eligazodásban.

Mint már említettem, a rítusok segítségével lehet megidézni a szent időt. Ugyanis maga a rítus is hordozza a ciklikus időbeliséget, mivel valamilyen „vallási szertartás megszokott rendje”¹³⁹. Az állandóan ismétlődő cselekvéssorokhoz imádságok kapcsolódnak, amelyek túlnyomórészt változatlan szövegűek vagy legalábbis tartalmukban változatlanok. Például a szentáldozáskor, keresztelekéskor vagy temetésekor mindig ugyanaz történik és hangzik el. Ugyanez vonatkozik az egyházi ünnepekre. A szertartások elején, végén vagy egyéb kitüntetett helyén is ugyanazokat az imákat mondják a hívek. Folytatva a keresztény rítusokból vett példákat, napszakonként is meghatározott imákat mondhat az ember: vannak például esti fohászok, amiket lefekvéskor mondanak vagy étkezés előtt és után elhangzó imák.

Az ember bármikor fordulhat a szenthez, bármilyen élethelyzetben, akármilyen körülmények között. A kötetlen szövegű imáknak mindig van idejük. Csak a kötött szövegű imák egy része nem mondható el akármikor, mert úgy elveszti az értelmét. Egy temetésekor mondott könyörgés nem hangozhat el például egy esküvőn, mert – a Biblia szavaival szólva – „mindennek rendelt ideje van” (Préd. 3,1). Bizonyos, a szent idő által előírt szabályokat be kell tartani, mert megszegésük a szent megcsúfolásához, a kozmosz káosszá válásához vezethet. Másrészt, a megfelelő időben elhangzó ima a szenthez való kötődést erősíti.

A templom különös jelentőséggel bír az idő szempontjából is. „Mivel a templom a világ képe, időbeli szimbolizmust is tartalmaz. (...) Hermann Usener érdeme, hogy *templum* és *tempus* között bebizonyította az etimológiai rokonságot: mindkét szót a »metszés, kereszteződés« fogalmából magyarázva. (H. Usener: *Götternamen*, 2. kiad. Bonn, 1920, 191. skk.) Későbbi vizsgálatok tovább pontosították ezt a felfedezést: »A *templum* a térbeli, a *tempus* az időbeli kifejezést jelenti egy tér-időbeli látótérben.« (Werner Müller: *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938, 39., vö. továbbá 33. skk.)”¹⁴⁰ A templom tehát nemcsak a szent tér, hanem a szent idő centruma is.

A vizsgált versek közül néhányban megtalálható a szenttel való párbeszéd idejére tett utalás.

Kifejezetten napszakhoz köthető Konsztantyin Dmitrijevic Balmont (1867–1942) *Молитва вечерняя* (*Esti ima*; O20) és Danyiil Ivanovics Harmsz (Danyiil Ivanovics Juvacsov, 1905–1942) *Молитва перед сном* (*Ima elalvás előtt*; O32) című imája. Mindkét vers lírai énje a nap végén beszél a Mindenhatóval. Az este az az állandóan visszatérő

¹³⁹ Vö.: Bakos 1994. Kiemelés tőlem – Cz. Á.

¹⁴⁰ Eliade 1999: 66–67

napszak, amikor az ébrenlétből az álomba kerül az ember; ilyenkor tulajdonképpen az egyik tudatállapotból átkerülünk egy másikba. Éppen ezért az embernek fontos, hogy rendezze dolgait Istennel és önmagával, hogy nyugodtan léphessen át a másfajta létezésbe. Ráadásul az ember segítséget is kér a szenttől, hogy megmaradjon ebben a másik létben is.¹⁴¹ Hogy mennyire fontos a szenttel való érintkezés egy másik állapotba kerülés előtt, az mutatja, hogy vannak kötött szövegű esti imák is. Ezek, csakúgy, mint Harmsz verse, bizonyos sémákra épülnek: a beszélő a szentet kéri, hogy álmában vigyázzon rá, illetve hogy az ébrenlétben is segítse őt. Balmont verse azonban nem tipikus esti ima, mert a lírai én Istent dicsőíti a teljes versen keresztül.

Két vers, M. I. Cvetajeva „*Канун Благовещения...*” (O42) és Sz. A. Jeszenyin *Преображение 1* (O45) című munkájának a címe egy-egy egyházi ünnepet jelöl, vagyis az időnek egy bizonyos, megszentelt, jelentéssel teli szakaszát, amikor alkalom nyílik a szenttel való találkozásra. Cvetajeva versének lírai énje Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepén fohászkodik a szenthez, Máriához. Ez az ünnep Jézus fogantatásának ünnepe, vagyis amikor Mária anya lesz a Szentlélektől. A lírai én nem véletlenül szól ekkor a Szűzhöz, hiszen saját gyermekéért, az ő boldogulásáért könyörög, bízva az anyaságot jól ismerő Mária segítségében és közbenjárásában.

Jeszenyin lírai énje teljesen átértelmezi Krisztus színeváltozását. Ez az esemény eredetileg az, amikor Jézus a hozzá legközelebb álló tanítványoknak isteni dicsőségében mutatkozott meg (lásd: Mk. 9,2–8; Mt. 17,1–9; Lk. 9,28–36). Az idők során ez is, mint a fentebbi esemény, egyházi ünneppé vált; a keleti egyházban már a VI. században megtartották. A versben azonban a szent nem dicsőül meg. Sokkal inkább a szó eredeti, »átváltozás« jelentése kerül a versben előtérbe: a szent átváltozik, vagyis a profán számára érzékelhetővé válik, de azért, mert a profán ezt kikényszeríti tőle. A lírai én számára ez szent idő, de másként, mint eredetileg. Átértékeli, a másodlagos tudattípusnak megfelelően alakítja azt: arra helyezi a hangsúlyt, hogy a profán a maga erejéből tud kapcsolatba lépni a szenttel, így maga tudja meghatározni az ünnep idejét, maga szabja ki a szent időt.

O. E. Mandelstam „*Вот дароносица, как солнце золотое...*” (O50) című költeményében, ahogy már az ima helyének meghatározásánál írtam, minden középben, a centrumban helyezkedik el, tehát kitüntetett pontban van. Ez érvényes az idő síkján is, mert a következő idő-meghatározásokat olvashatjuk a versben: „ünnepélyes zenit”, vagyis mikor a Nap az ég legmagasabb pontján, középben helyezkedik el; „júliusban”, azaz a nyár középső

¹⁴¹ A meghalás ebben az értelemben hasonló folyamat az elalváshoz. Ugyanúgy másik állapotba kerül az ember, s ugyanúgy kapcsolatot keres a szenttel, mielőtt bekövetkezik az a más állapot. (Sok természeti népnél az elalvás és a meghalás ugyanaz.)

hónapjában; „örök dél”, amely a nap közepe. Az idő megszentelődik, kitüntetetté válik a szent és profán találkozásában: egyszerre „pillanat” (a versben: „fenséges pillanat”) és végtelen („örök dél”¹⁴², „ahol az idő nem rohan”).

A lengyel versek közül Kazimiera Iłakowiczówna (1882–1983) *Modlitwa (Ima; L27)* című fohásza tipikus esti ima. A beszélő Istent és Szűz Máriát kéri, hogy vigyázzanak az alvó világra és adjanak csöndes esti nyugalmat, hogy a következő naphoz legyen erejük az embereknek.

Czesław Miłosz (1911–2004) *Modlitwa wigilijna (Karácsony esti ima; L50)* című művében a lírai én egy emberért imádkozik, hogy annak békés karácsonya legyen, s hogy számára a szent idő valóban ünneppé váljon, feledtetve a hétköznapi idő fénytelenységét.

Jan Kasprowicz *Modlitwa wędrownego grajka (L19)* című alkotásának időhatározói azt mutatják, hogy a hegedűs folyamatos párbeszédben van az Istennel, s hogy ez a kommunikáció meg-megszakad, de csupán azért, mert a hegedűs imájának hangvétele megváltozik: „Időről időre a hegedűs / Kinyitja fogatlan száját, / Kötekedik az Istennel / Hol újra alázatokodik panasz nélkül.”

Jerzy Liebert (1904–1931) *Boża noc (Isten éjszakája; L11)* című verse talányos az idő szempontjából: az a kérdés, hogy miért éjszaka lép kapcsolatba a szent a profánnal. Azt felelhetjük erre a kérdésre, hogy az éjszaka az a napszak, amikor a körülöttünk lévő profán valóság háttérbe szorul, mert érzékszerveinkkel rosszabbul fogjuk fel (a sötétben nem látunk jól, illetve ez az alvás időszaka) és fogékonyabbá válunk más valóságok, így a szent valóságára is. A Bibliában is azt olvashatjuk, hogy Jákób éjjel tusakodott Istennel (lásd: 1 Móz. 32,24), vagy nem egy esetben jelenik meg emberek álmában Isten, vagy az ő angyalai, hogy valamit közöljenek (pl. 1 Móz. 20,3; 1 Kir. 3,5; Mt. 1,20). Ezért van az, hogy Liebert lírai énje is éjjel perlekedik Istennel, aki nem hagyja békén, mert állandóan kiragadja őt a profán világból.

Julian Tuwim *Chrystusie... (Krisztus...; L2)* című versében ismét a szent idő átértékelésével találkozhatunk. A szent idő ugyanis, mivel ciklikus és nem lineáris, az elsődleges tudattípus számára mindig jelen. Sosem lehet múlt vagy jövő, mert ezek emberi, profán kategóriák. A szent számára egyféle idő van, s így a vele való találkozás is csak egyféle időben lehetséges. Tuwim versében azonban a lírai én a jövőbe, ráadásul a feltételezett jövőbe helyezi a szent és profán találkozását, s ezzel átértékeli a szent időt.

¹⁴² Kiemelés tőlem – Cz. Á.

IV. 2. 1. 1. 3. Az ima mint tárgyeszéd és testbeszéd

Áttérve az imának a következő körülményére tudható, hogy a liturgiában az ember különböző, szimbolikus jelentéssel bíró tárgyakat használ, amikkel mintegy demonstrálni akarja a szenthez való kapcsolódást, illetve ezek a tárgyak a kapcsolat létrejöttében is segítségére vannak. A liturgia tárgyai lehetnek természeti elemek, anyagi dolgok, emberkéz alkotta tárgyak is. Természeti elem a víz, a tűz, a gyertya, az olaj és a tömjén, illetve egyéb illatszerek. Nem természeti elem: a különböző szent helyek (pl. a templom épülete), a templom berendezési tárgyai: az oltár, a harang, képek, szobrok, egyéb ábrázolások, a szertartásokon használt ruhák, könyvek, edények.¹⁴³

Az ima értelmezhető *tárgyeszéd*ként is. Ez azt jelenti, hogy az ima elhangzásakor is használhat a hívő bizonyos tárgyakat, amelyek szintén lehetnek természeti elemek vagy emberkéz alkotta eszközök. Kifejezetten az imához tartozó természeti elem a tömjén vagy egyéb illatosító szer. „Az Újszövetségben az illatszer az *ima* jelképe: »Az aranycsészék tele voltak illatszerekkel, amelyek a szentek imádságai.« (Jel. 5,8) (...) A füstölő használata a *tisztelet* jele, amely nemcsak Istennek jár ki, hanem azoknak a tárgyaknak és személyeknek is, amelyek vele kapcsolatban állnak.»¹⁴⁴

Az imához, az imádsághoz mint tevékenységhez tartozó tárgyak a keresztény vallás (nem protestáns¹⁴⁵) felekezeteinél: a rózsafüzér, szentképek, ikonok, feszület, imazsámoly. Ezek a tárgyak különböző módon segítik hozzá a hívő embert ahhoz, hogy felvegye a kapcsolatot a szent szférával. Az imazsámoly a megfelelő testhelyzet felvételét segíti. A szent előtti térdeplés a tisztelet, saját kicsinységünk elismerésének külső, látható jegye. A rózsafüzér különböző számú és méretű gyöngyei mintegy előírják a hívőnek, hogy melyik (kötött szövegű) imát mondja el és hányszor. Ez segíti az embert abban, hogy valóban el tudjon mélyülni az Istennel való beszélgetésben, csak arra tudjon koncentrálni.

A szentképek, ikonok, s maga a feszület „funkciója” az, hogy a hívő figyelmét az ábrázolt szent személyére fordítsa. Az ember természetes igénye, hogy lássa is, akihez beszél. Valószínűleg e miatt az igény miatt vannak a szenteknek szobrai, képei. Ez bálványimádásnak is tűnhet, hiszen a szentet nem lehet ábrázolni, nem lehet érzékszerveinkkel felfogni, és többek között ezért nem hajtható uralmunk alá. A katolikus és pravoszláv¹⁴⁶ egyház válasza

¹⁴³ Vö.: Gecse 1995: 500–506

¹⁴⁴ Gecse 1995: 505

¹⁴⁵ Azt viszont meg kell jegyezni, hogy az evangélikusoknál van kép és corpus nélküli kereszt a templomban.

¹⁴⁶ Fontos megjegyeznünk, hogy a keleti szertartású, nem római katolikus keresztény templomokban szobrok nincsenek, sőt a festmények, vagyis az ikonok készítése is gondosan kidolgozott szabályok szerint zajlik,

erre az, hogy a tisztelet nem az ábrázolásnak, hanem az ábrázolt szentnek szól. A szobor vagy kép vizuális csatorna, ami segít a hívőnek abban, hogy megtalálja a kapcsolatot a szakrálissal.

A liturgiában igen fontos szerepet kapnak az ún. szent jelek. Olyan „ténykedések” értendők ezen, „amelyeket a hivatalos vallási testület (egyház) valaminek az állandó jelölésére rendelt, és amelyek a mindennapi életben alkalmazott jelektől némileg különböznek. A szent jeleket kezével, testtartásával vagy tekintetével hajtja végre az ember.”¹⁴⁷ Az imát is kísérik szent jelek, ezáltal az ima *testbeszéddé* is válik.

A kereszt jele, a keresztvetés a II. századtól terjedt el a keresztény közösségekben. A megváltásra emlékezteti a hívőt, s ugyanakkor kifejezi a Szentháromságba vetett hitet is. Keresztet szoktak vetni a nyugati és a keleti egyházban is imádság előtt, után, hálaadásul, előkészületkor valamihez, kísértés idején lelki erőért, veszélyben oltalomért, munkakezddéskor, útnak induláskor, étkezés előtt stb.¹⁴⁸ A keresztvetés tulajdonképpen mozdulattal kifejezett ima, rövid fohász a szent megerősítő jelenlétéért.

Magát az imádságot kísérő mozdulatokat is leginkább a kéz végzi. A karok kitérítése az ég felé nagyon ősi gesztus. „Ezt az imamódot a keresztények is átvették, nemcsak természetes szimbolizmusa miatt (a lélek kitérülése Isten előtt), hanem mert Krisztus is kitért kezekkel függött a kereszten. A keresztény ókorban a magánúton imádkozók is kiterjesztették kezüket, később csak a liturgiában (a misében) a papnak kellett (kell) bizonyos imákat kitért kezekkel végeznie.”¹⁴⁹ A kezek összeillesztése eredetileg germán hagyomány volt: hűbéreskötések ilyen kéztartással a vazallusok. A keresztény liturgiában az Istennek való alávetettség, illetve gyakran a könyörgés kifejezője.¹⁵⁰ Az imádság végzésekor összekulcsolt kezek az Istennel való összekapcsolódást jelentik.¹⁵¹

Isten előtti kicsinység és alávetettség kifejezésére utal bizonyos testtartás is ima közben, pl. a térdelés. Az állás, a főhajítás és a meghajlás a tiszteletadás jele.

pontosan azért, hogy elkerüljék a bálványimádás bűnét. „Elvetették az életszerű ábrázolást, csak a hagyomány szentesítette kanonikus típusokat fogadták el (живопись helyett иконопись-t). Kiűzték a szobrokat a templomokból. Nem a képeket fogjuk imádni, mint a pogányok az ő bálványait, hangoztatták a képtisztelők, mivel a képnek adott tisztelet az ősképeknek szól. »Az ikon védelmezői számtalanszor utaltak az ikon emlékeztető jelentésére: az imádkozók az ikonok által az ősképekre emlékeznek, «elméjük a képekről az ősképekre száll».« (Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz*. Ford.: Kiss Ilona. Budapest, 1988: 32.)” = Hajnády 1995: 28–29

¹⁴⁷ Gecse 1995: 500

¹⁴⁸ Vö.: Gecse 1995: 501

¹⁴⁹ Uo.

¹⁵⁰ Vö.: uo.

¹⁵¹ Vö.: Gecse 1995: 502

A tekintet szerepe is igen lényeges gesztus ima közben: az ég felé fordított tekintet Istent keresi, a behunyt szemek a belső elcsendesedést, az Istennel való közösség megtalálását segítik. A Kelet felé tekintés szokása a pogányoknál is megvolt, éppen ezért a keresztények kezdetben nem arra fordultak ima közben. Ám később ez a szokás megváltozott. Aquinói Tamás fejtette ki, miért kell a híveknek Kelet felé fordulva imádkozni. Érveit úgy foglalhatnánk össze, hogy azért, mert Keletről származik minden világosság¹⁵², ami a szent egyértelmű szimbóluma.

Rátérve a verselemzésre megállapítható, hogy nincs sok olyan költemény, amelyben a test- vagy tárgybeszédre lenne utalás. Azonban ahol van, ott sok esetben a kettő együtt jelenik meg. Természetesen van arra is példa, hogy nem kapcsolódik össze a kétféle beszéd.

Dmitrij Boriszovics Kedrin (1907–1945) *Бог (Isten; O22)* című versében a lírai én a következőket mondja: „És amikor Isten előtt állok”. Az álló testhelyzet a beszélő Isten iránti tiszteletét fejezi ki, ugyanakkor azt is, hogy kész Istennek elszámolni saját dolgaival. M. I. Cvetajeva *Еще молитва (Még egy ima; O34)* című versében egy alázatosabb gesztust tesz a lírai én: „És ismét térdet hajtok előtted”, ami szintén a tisztelet, illetve a megadás jele. Szintén Cvetajeva egyik alkotásában („*Канун Благовещенья...*”; O42) olvashatjuk egy szertartás leírását, ahol a hívek a liturgiának megfelelően cselekednek: „A gyertya / Kézről kézre jár”, „Buzgón veti a keresztet / A nép...”, „Néhány (...) / Öregasszony / Az ajtóban időzik / Tovább hányja a keresztet...”. Isten előtt teljesen megalázkodik a lírai én D. Sz. Merezkovszkij *De profundis (O25)* című versében: „Arcra borulok Előtted”. Amellett, hogy a beszélő aláveti magát Isten hatalmának, azt is az Úr tudtára adja, hogy nem szakíthatja tőle el semmi sem, még maga Isten sem zárkózhat el közönyösen a lírai éntől: „... nem megyek el / És kopogni fogok ajtódon”.

Két olyan vers is van, ahol nincs részletezve a testbeszéd, de nyilvánvaló utalás történik rá. Anna Andrejevna Ahmatova (Anna Andrejevna Gorenko, 1889–1966) *Молитва (Ima; O1)* című versében ez áll: „Így imádkozom a Te liturgiád szerint”. O. E. Mandelstam „*Бом дароносица, как солнце золотое...*” (O50) kezdetű költeményében pedig a közösség szertartására utal a beszélő: „mindenki áldozik, játszik és énekel”.

D. Sz. Merezkovszkij *Молитва о крыльях (O27)* című imájában a lírai én végképp lealacsonyodott helyzetbe került bűnei miatt: „A porok porában fekszünk”. Innen csak egy út van: a felemelkedés Isten segítségével. A fekvő testhelyzet nemcsak a kiszolgáltatottságot, hanem a legnagyobb alázatot is kifejezi.

A tárgy- és testbeszéd érdekes egybefonódását figyelhetjük meg Merezkovszkij egy másik költeményében, a *Бог (O26)* címűben, amikor ezt olvassuk: „Azt akarom, hogy az

¹⁵² Вö.: уо.

életem / a Te örök dicsősége legyen”. Ha az életet fizikai létezésként értelmezzük, akkor az élet, az élő ember egy „tárgy”, amely Istent dicsóíti pusztán létezésével. Ha azonban úgy tekintünk az életre, hogy az több, mint pusztán létezés, mert az élő szervezet beszél, gondolkodik, cselekszik, akkor ez a két sor testbeszédként és szóbeszédként is értelmezhető. Vlagyimir Vlagyimirovics Nabokov (1899–1977) *„Катится небо, дыша и блистая...”* („*Gurul az ég, lélegzik és fénylik...*”; O29) kezdetű versében szintén egyszerre van jelen a tárgy- és testbeszéd: „... összegyűjtve a mező harmatát, / szívemet, énekkel teli szívemet / semmit sem kilötyögtetve, odaviszem Neked...”. A mező harmata és az énekkel teli szív az Istennek járó ajándék, áldozat, amit a lírai én a Mindenható színe elé visz hálából a teremtettségért.

D. I. Harmsz *„Господи, накорми меня телом Твоим...”* („*Uram, testeddel táplálj...*”; O33) és O. E. Mandelstam *„Вот дароносица, как солнце золотое...”* (O50) kezdetű költeményében a tárgybeszéd az áldozás szertartásában kap különösen fontos szerepet: Harmsz versében Krisztus teste és vére az a „tárgy”, amely kapcsolatot teremt a szent és a profán között, Mandelstam alkotásában pedig a szent kehely, ami szintén az Úr átváltozott vérért tartalmazza. Az áldozásban megvalósuló kapcsolat a lehető legközvetlenebb a két szféra között, szorosabb kapcsolatot teremt még az imánál is.

Sz. A. Jeszenyin verseiben is fontos szerepet játszik a tárgybeszéd. Funkciója annyiban más az előbbi versekben megjelenő tárgybeszédhez képest, hogy általuk a beszélő a szent és profán közötti kapcsolat lehetséges voltára kérdez rá. Az *Октоих 3 (Octoechos 3.; O43)* című versben a szent és a profán halvány, alig észrevehető kapcsolatára utal a csillagpor: „Csillagpor ragyog / hajunkon”. A *Присутствие 4 (Eljövétel 4.; O44)* című költeményben egyenesen a szent–profán kommunikáció megszűntéről beszél a lírai én, amikor azt mondja: „A kertedbe vezető létrának / Nincsenek fokai.” Az *Июния 4 (Igazújhon 4.¹⁵³; O47)* című versben ábrázolt új világ azért tökéletes, mert genezisében más: léte nem szenvedésen és véráldozaton alapszik, mint a régi világé, hanem a bátor és jószándékú emberi tetteken, amelyek felérnek az isteni tettekkel: „Valaki az új hittel, / Kereszt és kín nélkül, / Szivárványt feszített / Az égre...”¹⁵⁴

A lengyel költemények között nem sokban találhatunk példát a tárgy- és testbeszédre. J. Tuwim *Chrystusie...* (L2) című költeményében a lírai én, aki eltávolodott a szenttől, még lát lehetőséget az őszinte bűnbánatra, mely a következő gesztusokban nyilvánulhat meg: „Hogy lelkem letérdel Eléd”, „Még olyan keservesen sírva fakadok”. J. Kasprovicz *Modlitwa*

¹⁵³ Tellér Gyula fordítása = Jeszenyin 1977

¹⁵⁴ A kereszt utalás Krisztus kínhalálára, a szivárvány pedig Isten és ember szövetségének a jelképe, lásd: 1 Móz. 9,13.

wędownego grajka (L19) című versében a beszélő alázatosan letérdel az Isten előtt (lásd: 1. és 11. vsz.). Jan Lechoń (Leszek Serafinowicz, 1899–1956) *Matka Boska Częstochowska* (*Częstochowai Istenanya*; L49) című fohászának elején magát a Szűzanyát látjuk, amint imádkozik Istenhez, közbenjár a lengyel népért: „Térdel és arcát, amin véres sebek vannak, / Arra fordítva, ahol mi mindnyájan vagyunk, Varsóra néz.” Józef Wittlin (1896–1976) *Psalm* (*Zsoltár*; L33) című versében a hívő teljesen feltárja önnön lelkét Isten előtt: „Előtted állok bűneim meztelenségében”. Ugyanebben a versben találunk példát a tárgybeszédre: „áldott légy Fiad teste és vére által”. J. Kasprówicz *Święty Boże, święty mocny* (*Szent Isten, szent, erős...*; L35) című költeményében a lírai én a Sátán előtt hajt térdet, mert az Isten közönyös az ember szenvedése iránt, s a beszélő kétségbeesésében a Rosszhoz fordul: „Sátán (...) letérdelek Előtted!”. A másodlagos tudattípus szerint gondolkodó ember számára az eredetileg csak a szentnek szóló gesztus a nem szentnek is szólhat, ha már a szent nem méltatja figyelemre azt.

S. Korab-Brzozowski *Modlitwa* (L6) című versének beszélője nem tartja fontosnak sem a testbeszédet („És szobor előtt nem hajtok fejet.”), sem a tárgybeszédet („De tudod, Uram, hogy imádkozom Hozzád / Forró imával, bár nem a rózsafüzér szavaival”). Ezt a fajta kommunikációt nem tartja fontosnak ahhoz, hogy a szenttel harmonikus kapcsolatban lehessen, szerinte egyedül a szóbeli, őszinte imával és az embert szerető és szolgáló étellel lehet imádni az Istent. A szertartásoknak a másodlagos tudattípus alapján gondolkodó beszélő számára nincs jelentése, így jelentősége sem.

Röviden összefoglalva az ima körülményeire vonatkozó alfejezetet elmondható, hogy a modern költészet is nagy mértékben alkalmazza ezeket, gyakran a hagyományos értelemben. Azonban kimutathatók olyan eltérések is az ima körülményeinek alkalmazásában, amelyek nem képzelhetők el az elsődleges tudattípusban, annál inkább a másodlagosban.

Az ima helyére vonatkozóan a másodlagos tudattípus is a szenttel való találkozás helyének, az ima helyének tekinti a templomot, de előfordul, hogy vagy idegennek érzi magát benne, vagy számára a templom nem tölti be eredeti funkcióját (nem találkozik benne a szenttel). Más költemények azt mutatják, hogy a szent hely fogalma nem csak a templomra, szentélyre korlátozódhat, hanem pl. az egész világra kiterjedhet, vagy éppen a lírai én önmagában találkozhat a szenttel. Jellemző, a másodlagos tudattípus számára gyakori találkozási pont a szent és profán határa is.

Az ima időközülményét vizsgálva a hagyományos értelemben vett imaidőn kívül a modernségben a profán maga alakíthatja, befolyásolhatja a szent időt, amint azt jól láttuk két versben is.

A test- és tárgybeszéd alakulását vizsgálva a modern költészetben ezek alkalmazása mellett megjelenik a test- és tárgybeszéd átértékelését célzó törekvés is: van példa rá, hogy teljesen feleslegesnek tekinti a lírai én ezeket a gesztusokat, mert nincs már tartalmuk; más esetben pedig a nem szent felé tett a beszélő eredetileg csak a szentnek szóló gesztusokat. A modernitásra jellemző, hogy a test- és tárgybeszédet annak a kérdésnek a megválaszolásához hívja segítségül a lírai én, hogy lehetséges-e egyáltalán a szent és a profán szféra között a kommunikáció, nem pedig az eleve adott kommunikáció eszközeként kezeli azokat.

Az ima körülményeinek áttekintése után annyit még fontos megjegyezni, hogy versekről lévén szó, a test- és tárgybeszéd szóbeszéddé alakul át, szöveggé válik, ami a következő alfejezet témája.

IV. 2. 1. 2. Az ima mint *nyelvi kommunikáció*

Az ima nemcsak testbeszéd vagy tárgybeszéd, hanem *szóbeszéd* is, tehát verbális kommunikáció. A nyelv a legbonyolultabb és legárnyaltabb emberi érzelmek és gondolatok kifejezésére is alkalmas, s ilyen szempontból elsőbbséget élvez a tárgy- és testbeszéddel szemben. Az imában az érzelmek és gondolatok egy meghatározott tárgy köré csoportosulnak: a profán és a szent kapcsolata köré. (Az ima ugyanis műfaj, aminek egyik ismérve az, hogy egymáshoz hasonló szövegeket fog össze. A műfaj kérdésével az ima kapcsán a későbbiekben részletesebben foglalkozom.) Ez a kapcsolat, ha csak a beszélő, az imádkozó verbális kommunikációja felől nézzük, leírható néhány meghatározott intenció formájában. Az intenciók az imában igen behatároltak, mivel az imádkozónak be kell tartania a szent és a profán közötti viszony szabályait, ha kapcsolatba akar lépni a szenttel. Az első intenció a *megszólítás*, ami a kapcsolatfelvétel szándékát jelzi. Ez az intenció sokszor megtalálható az istenes versekben is, amelyek nem feltétlenül imák. Azért található meg, mert a lírai én az istenes versekben is kapcsolatba (sokszor verbális kapcsolatba) kerül a szenttel. A következő intenció a *kérés*. Kéréssel fordulhat a beszélő a szenthez, ha a segítségét, a jóindulatát akarja elnyerni, de ide tartozik a bocsánatkérés is. A kérést sokszor a *kérés indoklása* követi, hogy a beszélő maga felé fordítsa, meggyőzze az istenséget. A negyedik intenció a *hálaadás*, köszönet a szent gondoskodásáért. Ötödikként említhető a *bűnvallás*, amely gyakran előzi meg a bocsánatkérést. Hatodik intenció a *dicsőítés*, az istenség jóságának, nagyságának, erejének, mindenhatóságának stb. magasztalása. A keresztény

imádságok az „ámen”¹⁵⁵ szóval végződnek. Ez a *záróformula* is az intenciók közé sorolható, mivel az imában elmondottak megerősítésére szolgál, illetve az ima végét jelzi. Az imádságokban legtöbbször mindegyik intenció szerepel, de arra is van példa, hogy valamelyik intenció elmarad vagy egy-egy intenció nagyobb hangsúlyt kap. A Bibliában kifejezetten hálaadó ima pl. Mária éneke (Lk. 1,46–55), Zakariás éneke (Lk. 1,67–79), dicsőítés pl. Zsolt. 29; 45; 46; 47; 67; 137 stb. része. Kérés, könyörgés pl. Zsolt. 25; 26; 28; 35; 132; 140 stb., bűnbocsánatért való könyörgés: Zsolt. 6; 51; 102; 130.

A fentebb leírtak elsősorban a rögzített szövegű, a vallási közösség által „használt” imákra vonatkoznak. Egyéni imákban az ember bizonyos mértékben szabadabban használhatja az intenciókat. Például bármikor beékelhet imájába egy-egy megszólítást, míg a kötött szövegű fohászokban ez leginkább az ima elején található.

A intenciók vizsgálatának szempontjából speciálisak az anti-imák, amelyekkel bővebben foglalkozom a későbbiekben. Ebben az esetben alapvetően két intenció minősége változik meg: a dicsőítésből átkozódás, káromlás válhat, a kérések pedig negatív tartalmúak lehetnek, tehát nem jót kér a beszélő, hanem rosszat. Kiegészülhet az átkozódás a panasszal is, viszont a hálaadás és a bűnvallás elmarad (utóbbi, tehát a bűnök felsorolása, bevallása, az anti-imákban nem negatív előjelű, a beszélő erényként is feltüntetheti a vétkeket.) A megszólítás és a záróformula ebben a viszonylatban nem feltétlenül változik, de a szent kaphat negatív, becsmérlő, sértő jelzőt a megszólításban.

Ha az ima szóbeszéd jellegét vizsgáljuk, találkozunk egy másik problémával is. Mivel a szavak írásban is rögzíthetők, felmerül az imának mint szövegnek írott és / vagy mondott volta.

Az ima elsősorban szóbeli műfaj. Éppen ezért az egyéni imák szövege, (tehát azok a fohászok, amelyeket a hívők saját maguk fogalmaznak meg) a meglévő intenciók ellenére, nem állandó. Ezekben az imákban a hívő a legszemélyesebb dolgairól beszél az istenséggel. Az is fontos az ima szóbelisége szempontjából, hogy a tárgy- és testbeszéd elemei itt tudnak érvényesülni és egyenértékűen hatni a szóbeszéddel.

Ehhez képest más a helyzet, ha az ima írásban rögzített. Paul Ricoeur a következőket mondja magáról az írásról: „Alábecsülnénk az írás funkcióját, ha úgy fognánk fel, mint az élő beszéd egyszerű tárgyi rögzítését. Az írás mindig sajátos viszonyban áll a beszéddel. Az írás olyan beszédformát teremt, amely megszületése pillanatában máris autonómmá válik a szerző

¹⁵⁵ „A szó jelentése: »bizonyosan, igazán, igaz«. Átvitt értelemben: »úgy van, úgy legyen«. Jer. 11,5: »Bizony, így van, Uram!« A héber 'mn gyök jelentése: »megbízhatónak, hűségesebbnek, igaznak, állandónak lenni«. A kifejezés lefordíthatatlanul került mind a görög fordításokba, mind pedig a Biblia használatával más nyelvekbe is.”
= Bartha 2000

szándékához képest. És ebben az öntörvényűségben már mindaz benne van, amit most, Hans Georg Gadamer követve, a szöveg témájának nevezünk, mely a szerző korlátozott horizontjától elmozdul. Más szavakkal, hála az írásnak, a szöveg világa ki tud törni a szerző világából.”¹⁵⁶ Ily módon a leírt imádság is önállóvá válik, s ezzel párhuzamosan elveszíti személyességét, egy „szerzőhöz” való kötöttségét. Ez azt is maga után vonja, hogy egy írásban rögzített ima több ember személyes, illetve egy csoport közös imádságává is válhat. Ehhez természetesen az szükséges, hogy a szöveg horizontja és a befogadó horizontja találkozzon és teljes mértékben összeolvadjon. Más szavakkal: az ima akkor tölti be igazi feladatát, ha a hívő általa ugyanolyan őszintén és bensőségesen tud szólni az istenséghez, ugyanúgy kapcsolatba tud vele lépni az ima segítségével, mint annak szerzője.

Az imádságok az írottág és mondottság szempontjából három csoportba sorolhatók. Vannak a *csak elmondott imák*, amelyek a hívők egyedi megszólalásai. A második csoportba a *csak leírt imádságok* tartoznak. Jellemzően ilyenek a költői szövegek. A *leírt és mondott fohászok* olyan textusok, amelyek az adott kultusz részévé váltak, rendszeresen elhangoznak az istentiszteleten. Lehetséges, hogy szövegük a szóbeliségben némiképp átalakul, többféle szövegváltozat is létrejöhet az írott szövegtől függetlenül.

A fent említett három csoport tartalma változhat, vagyis az imák átkerülhetnek egyik csoportból a másikba; az idők során akár többször is. Például egy csak szóbeliségben létezett imát le lehet írni. Egy írott és mondott ima „használata” megszűnhet, s így csak írott ima lesz az adott fohászból. De az is előfordulhat, hogy egyszer újra kezdik mondani a hívek ezt az imát, s így az a kultusz újbóli aktív részévé válik. Csak leírt ima válhat mondott imává is: előfordul, hogy költői szövegekből lesznek nagyon népszerű imádságok.

Visszakanyarodva az imádság test-, tárgy- és szóbeszéd jellegéhez, fontos megjegyezni, hogy a három *beszéd* lefordítható egymásra, mert a három különböző jelrendszer ugyanazt a jelentést hordozza, csak az alkalmazott jelek mások. A szóbeszéddel elmondható a test- és tárgybeszéd, leírhatók a szent tárgyak, elmondhatók a cselekvéssorok. A szóbeszédet is helyettesítheti a testbeszéd: pl. az aszkézis a bűnvallás jele. Az áldozati állat is a bűnvallás jele volt, de ebben az esetben tárgybeszéd helyettesíti a szóbeszédet. A test- és tárgybeszéd is lefordítható egymásra, bár ezek nagyon összefonódnak, hiszen a cselekedetek sokszor tárgyakra irányulnak. Az egymásra való lefordíthatóság példaként említhetjük a füstölő használatát, ami ugyanúgy az Istennek járó tisztelet jele, mint a meghajlás vagy a főhajtás.

Az eddigiekben csupán a profán szféra kommunikációs módjairól szóltam. De vajon hogyan kommunikál a szent? Erre a kérdésre egyszerre túl könnyű és túl nehéz válaszolni. Az

¹⁵⁶ Ricoeur 1995: 34–35

egyszerű válasz az, hogy a szent bármilyen módon képes kommunikálni, hiszen szent. Az már bonyolultabb kérdés, hogy a szent kommunikációját a profán, az emberi szféra miként értelmezi. Bármilyen esemény, verbális megnyilatkozás lehet a szent üzenete, ha azt a transzcendenssel kapcsolatban lévő ember a maga virtuális világában (amely számára „a” valós világ) a transzcendens megnyilvánulásaként értékeli (pl. a vízözön vagy Isten álmokban való megjelenése). A transzcendens verbális kommunikációjáról később még lesz szó.

Mivel a versek, amelyeket vizsgálok, írásban rögzítettek, és eddig nem váltak a vallásgyakorlat aktív szövegeivé, nyilvánvalóan az intenciók vizsgálata kerül előtérbe az elemzések kapcsán ebben az alfejezetben.

Az első vizsgálandó intenció a *megszólítás*, amely igazi jelentőséget a viszonybeszéd elemzésében kap, ezért erről a vonatkozó fejezetben írok részletesen.

A *kérés* intenciója a leggyakrabban előforduló intenció. Ez azzal magyarázható, hogy az ember nagyon sokszor csak olyankor fordul a szenthez, amikor saját maga nem talál megoldást saját aktuális élethelyzetének, problémáinak megoldására, és segítséget, tanácsot kér a szenttől. Ehhez az intencióhoz szorosan kapcsolódik a *kérés indoklásának* intenciója. Az imádkozó fontosnak tartja, hogy megindokolja kérését, hiszen így biztosabb lehet benne, hogy kívánsága meghallgatásra talál. Az alábbi elemzésekben éppen ezért együtt vizsgálom meg a két intenciót.

Az orosz költeményekkel kezdve ismét a sort a kéréseket csoportokba rendezhetjük. Az első csoportba azok a művek tartoznak, amelyekben a lírai én a profán élet mindennapi gondjainak megoldásához kér erőt Istentől. D. Sz. Merezkovszkij *De profundis* (O25) című fohászában kétségbeesett helyzetében kiált a lírai én az Istenhez, akitől bűnei és ellenségei választják el: „Küldd a Te mennyei harmatod / Elkeseredett lelkemre.”, „Ments meg, ments meg!”, „Ó, adj tiszta szeretetet, / Ó, add a meghatottság könnyeit.”, „És a megátalkodottnak bocsáss meg, / Tisztítsd meg lelkem szenvedéssel – / És sötét elmém világosítsd meg / Ragyogó fényeddel!” A lírai én azzal indokolja kérését, mint Zinaida Nyikolajevna Gippiusz (1869–1945) *Молитва (Ima)* (O17) című versének beszélője: leírja Istennek saját helyzetét. Valerij Jakovlevics Brjusov (1873–1924) *Ангел благого молчания (Az áldott csönd angyala)* (O12) című költeményében a lírai én nincsen kimondottan válságos helyzetben, mint azt láttuk az előző versben, de ettől függetlenül segítséget kér a Teremtőtől. Mindegyik strófában elhangzik egy-egy kérés: „Zárd le ajkam” (1. vsz.), „Segíts vidámnak lennem” (2. vsz.), „Gerjessz bennem büszkeséget” (3. vsz.), „Parancsolj számnak hallgatást” (4. vsz.), „Korhold lelkem” (5. vsz.), „Óvd lelkem a szavaktól” (6. vsz.). Kéréseit különösebben nem indokolja, de az kiviláglik belőlük, azért kéri az angyal segítségét, hogy bölcsen élhessen ebben a világban. Afanaszij Afanaszjevics Fet (Afanaszij Afanaszjevics Sensin, 1820–1895)

„Чем доле я живу, чем больше пережил...” („Minél tovább élek, minél több dolgot éltem át...”; O37) kezdetű verse a Miatyánk parafrázisa. Az abban lévő kérések a vers lírai énjének kérései is: „Jöjjön el a Te Királyságod, legyen a Te akaratod szerint / Mint az égben, úgy e világon is.”, „Add meg mindennapi kenyerünket / Engedd el adósságunkat, és mi is megbocsátunk adósainknak, És ne vigyél minket, gyengéket, a kísértésbe, / És ments meg az ördögi önteltségtől.” Borisz Leonyidovics Paszternak (1890–1960) *Гамлет* (*Hamlet*; O38) című költeményében a beszélő a rá váró nehézségektől akar megszabadulni Isten segítségével: „De ha lehet, Abbá Atya, / Vedd el ezt a poharat.” Nyikolaj Sztjepanovics Gumiljov (1886–1921) *Молитва мастеров* (*Mesterek imája*; O40) című versének beszélője oltalmat kér az Istentől: „Őrizz meg, Uram, azoktól a tanítványoktól, / Akik azt akarják, hogy a mi szerény zsenialitásunk / Szentségtörő módon keressen minden új kinyilatkoztatást.” A lírai én azt kéri, hogy saját kötelességével törődhessen. A mester csak úgy alkothat, ha ismeri képességei határait, tudja, mi a dolga, és nem törődik azzal, hogy mások mit szólnak hozzá: magasztalják vagy gyalázzák, mert neki az alkotásra kell összpontosítania. A vers *ars poetica* jellegű; a modernségben fel kell támasztani a régi művész-ideált, az igazi, tehetséggel megáldott, az alkotással törődő művésztípust. O. E. Mandelstam *„Помоги, Господь, эту ночь прожить...”* („Segíts, Uram, túlélni ezt az éjt...”; O49) című négysorosának beszélője félti az életét, ami fölött Isten rendelkezik („Féltem az életem, a te rabodat...”), ezért kiált Istenhez segítségért: „Segíts, Uram, túlélni ezt az éjt”.

A versek második csoportjában a beszélő megfáradt az élet dolgaiban, és a szent segítségével akar ebből elmenekülni. Z. Ny. Gippiusz *Молитва* (O17) című alkotásában a hatodik versszakban sorakoznak a lírai én kérései arra vonatkozóan, hogy Isten ne gyötörje az élet nehézségeivel. Az első öt versszak tulajdonképpen az utolsó versszak indoklása: a lírai én leírja rezignált lelkiállapotát, reménytelen helyzetét. A kérés és annak indoklása tehát ebben a versben fordított sorrendben van. Szofia Jakovlevna Parnok (1885–1933) *„Господи! Я не доволюсь ль жила...”* („Uram! Nem éltem-e eleget...”; O30) kezdetű alkotásában nincs megfogalmazva expliciten a lírai én kérése a szenthez, de az első és harmadik versszak végén lévő felkiáltások („Uram! ...”) arra utalnak, hogy a beszélő Istentől vár valamilyen megoldást, hogy megszabaduljon az élet terheitől.

A harmadik csoportban olyan alkotások foglalnak helyet, ahol a lírai én a szentet, a Gondviselést próbálja aktivizálni a profán szférában, sőt, gyakran a jelenlétét kéri, néha követeli. D. I. Harmsz *Молитва перед сном* (O32) című költeményében a gondviselésért könyörög a beszélő: „Engedd, hogy lefeküdjem és elaludjam, Uram / És amíg alszom, ringass engem erőddel, / Uram”, „Csak te oktass engem, Uram”, „Gondolatokkal megerősítve kelts fel a csatára / hogy ügyesen használjam a szavakat / és szorgalmasan áldhassam Isten nevét

mindörökké”. Ugyancsak az Isten gondoskodásáért imádkozik Harmsz másik versében, a „Господи, накорми меня телом Твоим” (O33) kezdetűben a beszélő: „Uram, táplálj...”, „Uram, itass...”. Ezek a kérések többet jelentenek gondoskodásnál, mert a lírai én ezzel a kéréssel azt is kifejezi, hogy teljes közösségben akar lenni a Mindenhatóval.

Z. Ny. Gippiusz *Христу* (Krisztushoz; O18) című versében a szent, a Megváltó jelenlétére vágyik a lírai én, mert úgy könnyebb az élet. A kérések a következők: „Adj jelet!”, „Add, hogy megérinthessük ruhádat!” A kérést magának Jézusnak az ígéretére apellálva indokolja meg: „Amikor köztünk voltál / Magad mondtad:/ »Nem hagylak titeket árván / Eljövök hozzátok«.” Sz. A. Jeszenyin *Преображение 1* (O45) című versében a lírai én nem is kéri az Istent, inkább felszólítja arra, hogy jelenjen meg és tegyen valamit, bizonyítsa be, hogy létezik: „Dalolok és felszólítalak: / Uram, borjazz meg!”¹⁵⁷. Jeszenyin másik alkotásában, az „О боже, боже, эта злѣнь...” (O48) kezdetűben a beszélő megint csak arra szólítja fel az Urat, hogy vegye fel a kapcsolatot az emberrel és tegye félre mindenhatóságát: „Nadrág nélkül gyere le a földre”. A lírai én másik kérése pedig az, hogy részese legyen a szentnek, megtapasztalja az Istent, a maga szentséges valóságában: „Vigyél fel, mint galambot, / A Te kék ligetedbe”.

A következő verscsoport alkotásaiban a beszélő egy közösség érdekében jár el Istennél. A. A. Ahmatova *Молитва* (O1) című versének lírai énje azzal a kéréssel fordul Istenhez, hogy sújtsa minél több csapással: adjon keserű éveket, betegséget, légszomjat, álmatlanságot, lázat, vegye el a gyermekét, a barátot, az éneklés adományát. Mindezt azért, hogy Oroszországnak, a lírai én hazájának sorsa jobbra forduljon. A beszélő tehát áldozatot akar hozni saját nemzetéért. Nyikolaj Ivanovics Glazkov (1919–1979) beszélője a *Молитва* (Ima; O39) című rövid alkotásában szintén azért imádkozik Istenhez, hogy saját népének sorsa jobbra forduljon, megmeneküljenek az ellenségtől: „Segítsd a Szovjetekeket, / Óvd az országot a magasabb fajtól”. (A szenttől vár segítséget a szentet el nem ismerő profán megmaradásához.) A másik két sor a kérés indoklása: „Mert minden törvényedet / Megszegi Hitler...”. Z. Ny. Gippiusz *Адо́наи* (Adonáj; O41) című költeményének szintén a háború szörnyősége az apropója. A versben a következő kérések szerepelnek: „Engedd, / Hogy a föld fiai ne öljék meg egymást”, „Húzd ki a vasat az anyai szívből!”, „Hajolj le földedhez”. A lírai én azt kéri, hogy az Isten vessen véget a háborúnak. Főbb érvként a gyermekeiket veszített anyák keservére hivatkozik: „De, Isten, az anyák / Szívét járja át fegyvered!”. Azonban tovább megy a lírai én az érvelésben, és Mária szenvedéseire emlékezteti az Urat: „Nem lett volna elég Annak, / Aki akkor a kereszt alatt állt reggel? / Ne, ne nekünk, hanem Neki Egyedül / Húzd ki anyai sebéből a vasat!” A beszélő abban bíz, hogyha már az Isten az

¹⁵⁷ Nagy László fordításának (= Jeszenyin 1977) felhasználásával – Cz. Á.

emberek jajkiáltásait nem hallja meg, akkor talán a Szűzanya közbenjárására véget vet a föld szenvedéseinek. A „közönyös” Isten¹⁵⁸ is a modern kor teremttette Isten. A lírai én nagyon távol érzi magától a szentet, és szenved annak egykedvűségétől.

V. J. Brjusov verse az „Облежи нам страдания, боже...” („Könnyíts szenvedéseinken, istenem...”; O14) kezdetű, melyben a beszélő a közösség nevében kéri Istent, hogy, bár bűnösök, de mégis legyen kegyelmes és szüntesse meg a szenvedéseket. A lírai én azzal indokolja segítségkérését, hogy leírja az állati sorsnál rosszabb helyzetbe süllyedt vétkesek helyzetét, állapotát (lásd: 1. versszak második sorától a 3. versszak második soráig), akik ugyan saját bűneik miatt lettek ilyenek, de megszabadulni csak Isten segítségével tudnak. Hasonló D. Sz. Merezskovszkij *Молитва о крыльях* (O27) című alkotása is. Az imádkozó kérései így hangzanak: „Isten, ments meg minket, / Adj szabadságot és igyekezetet, / Add a Te örömet. / Ó, ments meg minket az erőtlenségtől, / Adj szárnyakat, adj szárnyakat, / Lelked szárnyait!”. A kérés indoklása szintén a reménytelen helyzet leírása, melyből csak a szent mentheti ki a beszélőt. Az „О мать божья...” („Ó, isten anyja...”; O46) című Jeszenyin-vers mindegyik strófájában elhangzik egy kérés Máriához arra vonatkozóan, hogy vigyázzon a földre, a szent és a profán harmóniájára. Például a negyedik versszakban a következőt kéri a lírai én: „Mosolyogva nézz / A világmindenségre”.

Szintén közbenjárás az újabb csoportba sorolható versek lényege, de ezekben a lírai én konkrét személyért fohászkodik. Z. Ny. Gippiusz imája (*Божья тварь, Isten teremtménye*; O16) is közbenjáró fohász. Beszélője az ördög számára kér irgalmat: „Az Ördögért imádkozom Hozzád, / Uram! Ő is a Te teremtményed.”, illetve: „Ó, nézd el neki, Uram, / Esztelenségét, szenvedéseiért cserébe.” A költemény már idézett, második sora a kérés indoklása, amit azzal tetéz tovább a lírai én, hogy azért jár közben az ördögért, mert az emberhez hasonlóan esendő lény: „Azért szeretem az Ördögöt, / Mert benne saját szenvedéseimet látom.” Később: „És nem tudom nem sajnálni / Azt, aki, mint én, szenved.” M. I. Cvetajeva „*Канун Благовещенья...*” (O42) című művében a lírai én egyéni imájában hangzik el közbenjáró kérés: „Örvendezve én is könyörgök: Anyák anyja / Őrizd meg / Kékszemű lányomat / Bölcsességben”, „Térítsd rá, vezesd / Az elvesztett útra –”, „Adj neki egészséget, / Vánkosához / Állítsd a tőlem / elszállt Angyalt”, „A szavaktól őrizd – a fényűzéstől”. A beszélő saját elhibázott életét hozza fel példának, a hasonló sorstól akarja megóvni lányát: „Hogy ne váljon, mint én / ragadozóvá / Boszorkánnyá.”

¹⁵⁸ Ez az isten-képzet valószínűleg a deizmusból nőtt ki magát, amely szerint Isten megteremtette ugyan a világot, de nem szól bele annak működésébe. Ennek a felfogásnak egyik fontos szakasza a XIX. század vége, amikor, többek között, Friderich Nietzsche ki is mondja, hogy Isten halott.

K. D. Balmont *Молитва (Ima; O21)* című költeményében a kérés egyrészt bocsánatkérés a bűnökért: „Ha bűnösök vagyunk, bocsáss meg nekünk, bocsáss meg!” Isten szabadíthat meg a rossztól (lásd: 4. versszak), illetve arra is irányul kérés, hogy a szenttel harmóniában létezessen a beszélő: „Add, hogy visszatérjünk Hozzád...”, „Add, ó, Uram, hogy egyesüljünk Veled!”. A könyörgések indoklása egy végső, majdhogynem kétségbeesett könyörgéssel egybekötve, a vers utolsó sorában hangzik el: „Könyörülj, ó, könyörülj, hiszen gyermekeid vagyunk!”.

M. I. Cvetajeva *Еще молитва (O34)* című versében sajátos a kérések intenciója, ugyanis a megfogalmazott két kérés ellentmond egymásnak („Add, hogy megértsem, Krisztus, hogy nem minden csak sötétség / Add, hogy végre ne a sötétség vegyen körül!”). A második kérés: „Add, Megváltó, hogy a lelkemet csak a sötétségnek adjam oda”). Az ellentmondás úgy oldódik fel, hogy a lírai én arra jut, inkább vállalja a sötétben maradást, a földi boldogságról való lemondást, csak hogy a szenthez közelebb kerüljön: „Nem, nem kell az áron vett mosoly / Hogy bemocskolódjon a magasabb szent.”

A lengyel versek többségében is a kérés intenciója dominál. Az első nagyobb csoportba azokat a költeményeket sorolhatjuk, amelyekben a lírai én az emberi, a profán léthez kér erőt, segítséget a szenttől. J. Tuwim *Modlitwa (Ima; L1)* című költeményében a lírai én a földi élethez kér segítséget Istentől „Adj kitartást és sok erőt, Isten”, „Adj lángolást, Uram”, „És adj hajlíthatatlan akaratot...”. Azonban csöppet sem alázatosan, mintegy megfenyegeti a szentet, hogy bosszút áll rajta, ha nem segít (lásd: 3. versszak). S. Korab-Brzozowski *Modlitwa (L6)* című művében a kérés így hangzik: „Ó, Uram, adj erőt és bátorságot nekem!” Az indoklás pedig a következő: „De tudod, Uram, hogy imádkozom Hozzád”, „Tudod, ó, isten, hogy szeretem az embereket”, „De tudod azt is, hogy szenved a szívem / Amikor senki sem hisz a szeretetben és az áldozatban”. A beszélő tehát arra hivatkozik, hogy betartja a „Szeresd felebarátodat, mint magadat” krisztusi parancsát, ezért Istennek segítenie kell. Józef Czechowicz (1903–1939) beszélője a tartalmas életért, emberi létezésért imádkozik *Modlitwa żalobna (Gyászima; L9)* című versének végén: „Őrizd meg a zene nélküli az ének nélküli / üres élettől.”¹⁵⁹ J. Kasprowicz *Modlitwa wędrownego grajka (L19)* című alkotásában sokféle intenció szerepel, de a beszélő Isten iránti alázata dominál a műben (lásd: 6. versszaktól a vers végéig). A lírai én igyekszik kéréseivel a profán, illetve a szent–profán viszonyokat rendezni. A hegedűs jókedvet kér az Úrtól, hogy az segítsen a nehéz pillanatokban, továbbá azt, hogy az Istenhez fűződő viszonya továbbra is megfelelő legyen: alázatosan szolgálja az Urat, nem feledve emberi mivoltát. Kasprowicz másik versében, a *Święty Boże, święty mocny* címűben (L35) a lírai én az emberi életet mint szenvedést írja le, aminek elviseléséhez isteni segítségre

¹⁵⁹ A vers Karol Szymanowski (1882-1937) lengyel zeneszerző halálára íródott.

van szükség. A beszélő kérései tehát erre vonatkoznak, s összefoglalhatók a gyakran ismételt „Könyörülj rajtunk” kérésben. K. K. Baczyński *Psalm 3. O lasce* (3. Zsoltár. A kegyelemről; L43) című imádságában saját, emberként való létezéséhez kér támogatást a beszélő a szenttől: „Add vissza, Uram, az összpontosított gondolkodás erejét”.

Tovább vizsgálva a versekben előforduló kéréseket a következő csoportot annak alapján állíthatjuk fel, hogy a lírai én ahhoz kéri Isten segítségét, hogy megszabaduljon a profán élet nehézségeitől, amint ezt láttuk néhány orosz versben is. Jan Lechoń *Modlitwa (Ima; L5)* című alkotásának beszélője a természettel, a teremtet világgal akar eggyé olvadni, inkább, mint emberként élni („Szabadíts meg a lelkünköt és ments meg önmagunkot”). Ráadásul nemcsak a maga, hanem egy közösség, az emberi közösség nevében beszél. Kazimierz Przerwa-Tetmajer (1865–1940) *Hymn do Nirwany (Himnusz a Nirvánához; L16)* című költeményében a beszélő érzései rokoníthatók az előző vers beszélőjének érzéseivel: inkább a teljes megsemmisülést választja, csak hogy megszabaduljon az undorító emberi létezésétől (pl.: „Ne járjak többet véres tarkóval igában”, „Ó, jöjj, és tedd tenyered szemhéjamra.... / Megsemmisítő lélegzetteddel lakjon jól mellem... / Hogy éltem, ne emlékezzem rá, és ne tudjam, hogy élnem kell... / A gondolatoktól és emlékezettől ragadd el lelkem...”). K. Iłakowiczówna *Modlitwa w tloku (Ima a tömegben; L36)* című rövid versének beszélője sem kíván az emberi létben aktívan részt venni. Kérései ezt mutatják, pl.: „Adj sötétséget..., csöndet..., magányt”. K. K. Baczyński három, közel egy időben íródott költeményében a lírai én számára saját létének értelme válik kétségessé (*Modlitwa I., I. Ima, L39; Psalm 1. O pragnieniu; 1. Zsoltár. A vágyról; L42*), illetve az emberi gonoszsgot látva az emberi faj létezésének értelme (*Modlitwa III., III. Ima; L41*), s Istentől döntő beavatkozásra számít.

Az emberi lét nehézségeit ugyan tapasztalja Leopold Staff (1878–1957) *Modlitwa (Ima; L22)* című alkotásának beszélője, de nem a megsemmisülésbe menekül, hanem Istentől megnyugvást, segítséget vár az élet folytatásához: „Óvd, Uram, kimerült zöldjét lelkemnek...”, „És ne lássam... a napot, mely szürkületbe hajlik”, „De a hit, Fájdalmas Anya, / Mutassa meg a távot...”.

J. Liebert két, azonos című versében (*Modlitwa, Ima; L13; Modlitwa; L14*) a lírai én nem a megsemmisülésre készül, csupán lényének egy részéről mond le: a művészi, az alkotó tevékenységről. Az első versben a művészi lélekről mond le az „egyszerű” emberi lélekért cserébe („Ó, vedd el szomorú szavaimból (...) ezt az égszín sóvárgást és álmaim bátorságát”, „Vedd el szembogaramból tüzedet és tengeredet.” „És, mint lelket a szeretetnek, adj engem oda az életnek”), a másodikban a mesterségbeli tudásról („Vedd le erről a lantról a húrokat...”). Az első versben megindokolja a lemondást. Mivel a költői habitus köti össze a beszélőt a szenttel, de a szenttel való állandó kapcsolat kimerítő, fárasztó, nem bírja tovább elviselni ezt

a kapcsolatot, végtére is a lírai én a profánhoz tartozik: „Hiszen, Uram, ebből a világból való az én királyságom.”

Egyetlen vers van, amelyben a lírai én Isten bocsánatért imádkozik. Kazimierz Wierzyński (Kazimierz Wirstlein, 1894–1969) *Boże rozpaczy* (*Kétségbeesés Istene*; L23) című versének elején ezt olvassuk: „Ó, Isten, bocsáss meg a gyöngeségnek”, majd a végén: „Kétségbeesés, vágy és álmok Istene, / Bocsáss meg a gyöngeségnek.” A beszélő arra a következtetésre jut, hogy az ember nem tud azon változtatni, hogy gyöngye, csak bocsánatot kérhet Istentől erőtlensége miatt.

A negyedik nagyobb csoportba azok a költemények tartoznak, amelyekben a lírai én nem saját cselekedeteihez kér támogatást a szenttől, hanem az isteni tevékenységet próbálja aktivizálni kéréseivel, tehát Isten gondviselésére számít.

J. Liebert *Ptaszki Św. Franciszka* (*Szent Ferenc madárcái*; L12) című versében a madarak így szólnak a Teremtőhöz: „Vedd fel, Uram, a bizonytalanságból / A madarakat a magasságba.” A kérés indoklása is világos beszéd: „Az égben is, a földön is / Tetszeni akarunk Neked, / Csak a Te mosolyodért / Énekelünk a százéves fákon.” A lírai én a szentet akarja dicsőíteni és a közelében lenni. S. Wyspiański *Hymn Veni Creator* (L20) című himnusz-parafrázisában a Szentlélek Isten erejét kéri a lírai én ahhoz, hogy a profán–profán és a szent–profán viszonyok rendezettek legyenek. A vers utolsó négy sora összefoglalja a költemény lényegét: „Engedd meg, hogy Általad megismerjük Benned az Atyát, / engedd, hogy megismerjük Általad a Fiút, / engedd, hogy a világnak Világosságot adjunk, / engedd, hogy évszázadok Hitével MUNKÁHOZ lássunk.” A Szentlélek aktivitásának várását néhány ige mutatja: „Szállj le”, „Ébreszd föl”, „fegyverezz föl”, „idézd föl”, „öntsd ki”, „vedd ki”, „vond el”, „engedd”. Kazimierz Wierzyński *Z Izajasza* (*Ézsaiás könyvéből*; L24) című költeményében Isten közbelépéséért könyörög az ellenségtől szenvedő közösség nevében beszélő lírai én. Kérését a vers utolsó két sora indokolja csattanószerű tömörséggel: „Senki nem gondol az emberrel / És senki nem gondol az Istennel.” Wierzyński *Święty Boże* (*Szent Isten*; L25) című másik, közösség nevében szóló imája a Gondviselés erejét a tőle kapott áldásban akarja megtapasztalni, amely áldás segít az ellenség elleni harchoz: „Áldd meg fegyvereinket”, „Áldd meg kardunkat.”, illetve a vers ötödik szakasza. A kérés indoklása (lásd: 3–4. szakasz) természetesen az, hogy a lírai én olyanok nevében beszél, akik fenyegetett hazájuk védelmében, Isten segítségével akarnak harcolni. Anatol Stern (1899–1968) *Mój Bóg* (*Az én Istenem*; L26) című versének beszélője egyetlen sor imát intéz saját istenéhez, gondviselését kéri: „Fogadj el, Atya és Fiú, ha visszatérek hozzád”. T. Miciński *Modlitwa* (*Ima*; L38) című alkotásának lírai énje sok harc és ellenkezés („ez a káromlás / ne jusson el Hozzád!”) után visszavágyik Isten szeretetébe, biztonságába: „Szeretetedért

könyörgök, Uram!” Isten ebben versben válaszol is a hozzá imádkozónak (lásd: 16. versszak), azt mondja, hogy a könyörgőnek nincs is másra szüksége, csak az ő a vigasztaló Lelkére. K. Baczyński beszélője a *Modlitwa II. (II. Ima; L40)* című versben Isten közbeavatkozását várja, erre utal néhány ige: „ereszkedj le”, „tisztíts meg”, „állítsd helyre a szeretet erejét”. Az ember szeretet nélkül van, nem hisz Istenben, s a szentnek helyre kell állítani a szent–profán egyensúlyt, ezért kéri a beszélő az Urat (lásd: 1–3. vsz.). Kazimiera Iłakowiczówna *Hymny do Ducha Świętego* első (*Himnuszok a Szentlélekhez; L45*) és harmadik (*L47*) darabjának lírai éneje a Szentlélek vigasztaló, erőt adó jelenléteért imádkozik, a második esetben valamivel követelőzőbben („Semmisíts meg, zúzz össze, de jelenj meg teljesen, / Szentlélek.”).

Az ötödik kérés-csoporthoz azok a művek sorolhatók, amelyekben a lírai én közbenjár valakiért a szentnél. Czesław Miłosz *Pieśń Levallois (Levallois-i dal; L4)* című költeménye ilyen közbenjáró ima. A beszélő így könyörög: „Isten, irgalmazz Levallois-n”. A versben elhangzó többi kéréssel is Isten irgalmát kéri a lírai én, hogy szánja meg a szegény gonosztevőket. J. Liebert *Natchnienie bolesne (Fájdalmas ihlet; L10)* című munkájának lírai éneje az egész emberi nemért imádkozik: „Az emberért, az ember szeretetéért / Imádkozom, Uram.” Ugyanezt teszi K. Iłakowiczówna beszélője a *Modlitwa (L27)* című műben annak kapcsán, hogy elérkezett az este, a másik tudatállapot ideje, mikor szükség van a Gondviselésre. L. Staff *„Nie karz mnie Sądem Ostatnim!” („Ne büntess az Utolsó Ítélettel...”;* *L29)* kezdetű versében a lírai én nem a nap, hanem a földi élet végén bekövetkező más állapotról, az utolsó ítéletről beszél a Teremtővel. Szeretné, ha Isten megváltoztatná szigorú ítéletét, és kegyelmet gyakorolna teremtményein. A vers elején még csupán magáért, de a 3. és 4. versszakban már a hozzá hasonlókért is imádkozik (pl.: „Engedd meg, hogy gazdag kertedben / Legyen piros, de zöld alma is”). A 2. versszak a kérés indoklása: a jó a rossz nélkül nem létezhet. K. Iłakowiczówna beszélője a fenyegetett helyzetben szokatlan dolgot tesz: népe ellenségeért jár közben Istennél *Modlitwa za nieprzyjaciół (Ima az ellenségért; L48)* című költeményében. Kérései így hangzanak: „Könyörülj, Isten, a németeken!” (ötször kiált így a lírai én), „Könyörülj”, „halálukkor kend fel őket”, „Vedd el a haldoklók szeméről a hályogot”; „Az eltaposottaknak adj lakomát / Angyalod törjön velük kenyeret...”, „Tekints rájuk még egyszer”, „Add nekik szereteted, nyisd meg vak szemeik”. Fontos megjegyezni, hogy nem csak azokért imádkozik, akik konkrétan népe ellen harcolnak, tehát a német katonákért, hanem az egész, szintén szenvedő német népért is. Szintén a háború borzalmai miatt fordul Istenhez a lírai én J. Lechoń *Matka Boska Częstochowska (L49)* című versében, de ez a beszélő saját népének közösségeért imádkozik a közösség Védelmezőjéhez, Szűz Máriához (lásd: 15–27. sor). A kérés indoklásában a beszélő kifejti, hogy Mária mindig

segített a lengyel népnek (lásd: 28–34. sor), illetve bízunk a szebb jövőben, amikor a Szűzanyát mindig tisztelet övezi majd a lengyel nép körében (lásd: 35. sortól a vers végéig).

Konstanty Ildefons Gałczyński (1905–1953) *Modlitwa do Anioła Stróża (Ima az Őrangyalhoz; L8)* című fohászat egy imába bújtatott szerelmes versként is értelmezhetnénk, hiszen a beszélő kérései arra irányulnak, hogy az Őrangyal vigyázzon a lírai én által szeretett és számára annyira fontos kedvesre. A másik olyan közbenjáró ima, amelyben a beszélő csak egy személyért imádkozik Máriához Cz. Miłosz *Modlitwa wigilijna (L50)* című alkotása. Annyit lehet tudni erről a valakiről, hogy nőnemű, és nagy szüksége van békességre, nyugalomra, amit talán a karácsony meghozhat számára, amennyiben az ima meghallgatásra talál.

A lengyel költemények közül kettő bizonyos értelemben nem illik a fenti versek közé. K. I. Gałczyński *Modlitwa polskiego poety (Lengyel költő imája; L7)* című versének első fele gyakorlatilag kérésekből áll, tudniillik Isten hogyan segítsen a lengyel költőn, de a vers ima-paródia, nem lehet komolyan venni a beszélő kéréseit. Mindezek mögött a lírai én finom gúnyolódását érezhetjük, ítéletét az emlegetett embercsoport (a lengyel költők) magatartása fölött.

A másik vers Władysław Sebyła (1902–1940) *Ojczyzna (Miatyánk; L34)* című anti-imája. A beszélő távol akarja magától tudni a szentet, sőt, a létezését is tagadni akarja. A bibliai Miatyánk kérései Sebyła versében kijelentésekké válnak, de amelyek egyúttal tagadásba, fordulnak át, negatív értelmet kapnak: „Nem szentelem meg nevedet”, „Nem várom a te országod eljövételét”, „És mindennapi kenyerüket erőtlenséggel veszik el”, „Ellenségeim által el nem engedett bűnök / riasztanak fel...”, „...nem létező mi atyánk, / Aki kiszabadult a Kísértés örvényéből.”

A következő intenció a *hálaadás*. Csupán négy olyan verset említhetünk a szövegből, amelyekben a lírai én háláját fejezi ki Istennek.

D. Sz. Merezkovszkij *Бог (O26)* című versének lírai énje igen sok dologért ad hálát. Először a teremtet világért, s hogy a beszélő megismerhette ezt a világot: „Ó, Istenem, köszönöm, / Hogy szemeimnek látni engedted / A világot, a Te örök templomodat”. Másodszor, a vers további részében, azért ad hálát, mert maga Isten is megmutatkozott számára ebben a világban (9–20. sor). Majd egy dicsőítő szakasz után, a vers utolsó két sorában az egész létezésért hálát ad a lírai én: „Az éjféliért és a hajnaliért / Az életért és a halálért – köszönet Néked!...” Szasa Csornij (Alekszandr Mihajlovics Glikberg, 1880–1932) *Молитва (Ima; O35)* című költeményének öt versszaka a „köszönöm” („благодарю”) szóval kezdődik. A beszélő azért hálás az Istennek, mert sikerült a földi életben megmaradnia embernek, és a túlvilági élet sem fogja elrettenteni.

Egyetlen lengyel versben ad hálát a lírai én a szentnek: J. Kasprówicz *Gdy przyjdzie czas* (*Ha eljön az idő*; L30) című munkájában. A költemény alanya életének végén elmélkedik, elképzei, milyen lesz elmenni a profán világból. Azért érez majd bánatot a földi világból való távozása miatt, mert ami a legfontosabb, ami minden volt számára, – amiért hálás is a Teremtőnek – attól el kell válnia: „Ó, Istenem, ó, Istenem! – / Így suttogok hálás ajkakkal: / Mindent megadtál, mit tudtál: / Ennek a drága földnek az illatát.” Cz. Miłosz *Pieśń Levallois* (L4) című verse csak azért említhető itt, mert a lírai én arról is szót ejt, hogy akikért imádkozik, azok szoktak hálát adni Istennek: „És daluk neked szóló hálaének volt.”

Ami a három versben közös (a *Pieśń Levallois* nem tartozik ide), és fontos megjegyeznünk, hogy a lírai ének arra törekednek, hogy Istennek mindenért hálát adjanak, nem csak egyetlen dologért.

Bűnvallásra találhatunk elég példát a versekben. A. A. Ahmatova *Молитва* (*Ima*; O2) című művében a lírai én bevallja Istennek, hogy azért nem él Neki tetszően, mert nincs mindig hozzá kedve: „Uram! lusta vagyok, / A Te fukar rabod”. V. J. Brjusov „*Облегчи нам страдания, боже...*” (O14) kezdetű alkotásában a bűnöket, amelyek a szenvedések okai, egyenként meg is nevezi a lírai én: „Nehezek gránit-hazugságaink, / Megfulladunk fény és hit nélkül.” A fény nélkülség, a sötétség a bűn állapotának gyakori szimbóluma, hiszen a sötétségbe az ember beletéved, és nem talál belőle kiutat, csak akkor, ha a sötétség megszűnik, vagyis megjelenik a fény. A fény, a világosság, a nappal mindig a szent, az egyértelműség, a tiszta, a büntelen jelképe, tehát ellentéte a bűnnek, a bűnös állapotnak¹⁶⁰. Z. Ny. Gippiusz *Христы* (O18) című költeményének alanya magán érzi a bűn következményeit: „Reszketünk és szégyelljük magunkat, / Nehéz a sötétség.” D. B. Kedrin *Бог* (O22) című versében a lírai én őszintén, de ugyanakkor öntudatosan vallja meg Isten előtt: „És amikor Isten előtt állok, / Remegés nélkül mondom neki: / »Tudod, Uram, sok rosszat tettem, / És jót, talán lehet, hogy senkivel sem.«” D. Sz. Merezkovszkij *De profundis* (O25) című költeményében a beszélő elismeri, hogy bűnei is okai annak, hogy válságos helyzetbe került; ő is elsorolja vétkeit, mint V. J. Brjusov versének beszélője: „Szeretem a földi örömök bűzét, / Mikor számban Hozzád szóló ima van – / Szeretem a rosszat, szeretem a bűnt, / Szeretem a vétkezés arcátlanságát.”

A lengyel költemények közül J. Tuwim *Chrystusie...* (L2) című költeményében van szó bűnvallásról, de csak feltételes módban. A lírai én talán hitetlensége miatt képtelen az őszinte

¹⁶⁰ A fény és a sötétség „egymást feltételező oppozíciók, ellentétes vagy egymást kiegészítő elvek szimbólumai. Míg a sötétség a káosz, az isteni világrend előtti vagy azzal ellentétes erők, a bűn, a tudatlanság, a halál kifejezője, addig a fény az isteni kinyilatkoztatás, a kozmikus teremtettség, a tudás, az élet, az üdvösség, a boldogság, az igazság, a hit, a megvilágosodás jelképe.” = Újvári – Pál 1997

bűnbánatra, de igazából nagyon vágyik arra, hogy Krisztus lába elé borulhasson, és őszintén megbánva bűneit megszabaduljon tőlük. T. Miciński *Msza żalobna* (L17) című alkotásában a lírai én őszintén keresi a bűnbocsánatot („Hozom a betegnek bűnök bocsánatát, / de ki ment meg engem lelkemtől?”), de nem talál feloldozást, csak némi enyhülést a templomban éneklő kórus víziójában, magában az énekben, azaz a szertartásban: „Éneked elengedi bűneid.” A lírai én érzi lesújtó bűnösségét, de a teljes bűnvallásig éppúgy képtelen eljutni, mint J. Tuwim beszélője. T. Miciński másik, *Modlitwa* (L38) című költeményében a bűn szimbóluma, akárcsak V. J. Brjuszovnál, a sötétség, a homály, illetve a csúszómászó, undorító állat: „Szívem mélyéről szólók Hozzád, Uram, / Lelkem félhomályából, ahol hulló rejtőzködik –”. A hajó a beszélő életének jelképe, mint az antik költészetben. A bűnök sokasodását az élet folyamán ismét a sötétedéssel illusztrálja a lírai én (lásd: 7. vsz.), majd a teljes eltévelyedést a viharba került hajó allegóriájával teszi szemléletessé (8–10. vsz.). K. K. Baczyński *Modlitwa II.* (L40) című művében az egész emberi nem bűneiről beszél a lírai én: „Nem bízunk Istenben, az emberek hazudnak nekünk.”, „Senki sem büntelen közülünk. Mikor jön az éjszaka, / az arcotok és az én arcom csurom vér...”. A harmadik versszakban tovább folytatja ezt a gondolatot a beszélő: „És senki nincs hiba nélkül.” Hozzáteszi, hogy minden összefügg mindennel, így a bűnök is. De ami a legrosszabb, hogy az ember nem akar bűnbocsánatot nyerni: „És az éjszaka. És ebből az éjszakából mintha senki sem / kiáltana kegyelemért, a bűnök bocsánataért.” Mint látjuk, a bűn jelképe itt is az éjszaka, a sötétség.

A következő ima-intenció a *dicsőítés*. I. A. Bunyin „У ворот Сиона, над Кедромом...” (O15) kezdetű alkotásában egy muzulmán szájából hangzik el a szentet dicsérő rövid mondat: „Áldott legyen Allah!”. A lírai ént ez a számára pogány ima készíti imádságos elmélkedésre: vajon miért képtelen az ember sokszor ilyen egyszerűen és őszintén beszélni az Istennel, dicsőíteni őt. K. D. Balmont *Молитва вечерняя* (O20) című fohásza tulajdonképpen teljességében dicsőítő ima, mivel végig Isten nagyságáról beszél a lírai én¹⁶¹. Balmont másik versében, a *Молитва* (O21) címűben a dicsőítés keretét ad a versnek. Az első versszakban Isten hatalmának leírásával dicsőíti őt: „Szavaid hegyeket mozgatnak meg, / A kövek olyanok Előtted, mint az olvadó viasz!”, „Elválasztottad a sötétséget a világosságtól, / Te alkottad az eget és az Egek Egét”. Az ötödik versszakban szintén dicséri Istent a beszélő: „A Te Neved felfoghatatlan és csodálatos”.

M. I. Cvetajeva „Канун Благовещения...” (O42) kezdetű versében a dicsőítés a gyülekezet ajkáról szól Szűz Máriának: „Áldott a Te méhednek / Gyümölcse, kedves / Szűz!”, „A szájakon a szó / – Istenszülő”, de a lírai én egyéni imájában is van dicsőítés: „Dicsőség”.

¹⁶¹ A szent leírása, vagyis például Isten hatalmának, nagyságának bemutatása hozzátartozik a dicsérethez. Az Ószövetség számos ilyen szöveget tartalmaz, különösen a Zsoltárok könyve.

V. V. Nabokov „*Катится небо, дыша и блистая...*” (O29) kezdetű költeményében a beszélő a teremtet világ csodálatosságán keresztül dicséri az Urat: „Istenem! Valóban csodálatos a Te világod!”, s ebből következik a hála: „szívemet, dallal teli szívemet, / semmit sem kilötyögtetve elhozom Neked...”. O. E. Mandelstam *Айя-София* (O31) című költeményének lírai énje is egy érzékekkel felfogható nagyszerűségeen keresztül dicséri az érzékekkel fel nem fogható szent nagyszerűségét. Igaz, itt nem a szent által teremtet világ szépségére csodálkozik rá a beszélő, hanem a szent méltó lakhelyéül épült templom gyönyörűségére, hatalmasságára, lenyűgöző voltára, ami nyilvánvalóan utalás magának a szentnek a hatalmasságára, lenyűgöző voltára.

A. A. Ahmatova „*На пороге белом рая...*” („A paradicsom fehér küszöbén...”; O4) kezdetű versében ugyan nincs közvetlen én–te kommunikáció, de a lírai én említést tesz arról, hogy szokta dicsőíteni az Istent: „Hallgatja imáimat, / És a szeretetem szavait.”

K. D. Balmont »*Pax hominibus bonae voluntatis*« (O7) című költeményében a beszélő dicsőít, noha nemcsak a szentet, hanem azt is, ami azon kívül esik (lásd: 2. versszak 1–2. sora). A dicsőség általánosításával a beszélő szándéka szerint összerosódik a szent és a profán, de számára ez jelenti a boldogságot, a harmóniát. Hasonlóan jár el Balmont egy másik versének (*Бог и Дьявол*, *Az Isten és az Ördög*; O8) alanya, mert egyformán dicsőíti a transzcendens mindkét felét: „Szeretlek Téged, Ördög, szeretlek Téged, Isten”, „Ó, titokzatos Ördög, ó, egyetlen Isten!” Sz. A. Jeszenyin *Июня 4* (O47) című költeménye is ide sorolható, amelyben az evangéliumból vett dicsőítés („Dicsőség a magasságban istennek / És béke a világon!”) nem a szentnek szól, hanem az új világ megszületésének.

A lengyel versek közül dicsőítést tartalmaz J. Tuwim *Do Boga* (L3) című verse: „Te vagy a szépség aromája, a kékség lángja – / Uralkodsz, kérlelhetetlen, a létezés örvényével.” J. Wittlin *Psalm* (L33) című hosszú dicsőítő költeményében arról olvasunk, hogy minden teremtmény dicséri Teremtőjét, azaz Istent. Az Ószövetségben vannak olyan részek (pl. Zsolt. 19; 98; Ézs. 35), amelyek részletesen kifejtik, hogy az egész világ, benne minden teremtmény dicséri az Urat. Ezeknek az ószövetségi szövegeknek veszi át a hangulatát Wittlin verse. A lírai én szerint ez a dicsőítő zsoltár lesz az ő megváltója Isten előtt. A. Stern *Мój Бóg* (L26) című versében is dicséri a beszélő istenét: „Az én Istenem olyan, mint az élet és a halál, természetes / Vezet engem, mint a masiniszta a nekilendült vonatot”. Az egész vers az istenség leírása és egyben dicsőítése. Ez az isten azonban egy, a beszélő képére formált, „futurista istenség”, nem pedig a Szentírás Istene.

A dicséret, mint tevékenység a témája két versnek is. J. Liebert *Ptaszki Św. Franciszka* (L12) című versében a lírai én képviselte madaraknak az a vágya, hogy Istent dicsérhessék mindig, s az ő közelében legyenek (lásd: 7. vsz.) J. Kasprowicz *Modlitwa wędrownego grajka*

(L19) című versében az imádkozó hegedűs arra panaszkodik, hogy nem tudja az Istent kellően dicsérni, mert nem alkalmas rá a hegedűje (lásd: 4. versszak).

Bolesław Leśmian (Bolesław Lesman, 1877–1937) „*Boże, pelen w niebie chwały...*” („*Isten az égben, dicsőséggel teljes...*”; L31) kezdetű költeménye úgy indul, mint egy dicsőítés (lásd: 1. sor), de a következő sor teljesen visszavonja az első sor dicséret-jellegét: „A kereszten pedig – halott”, ezért furcsa, kettős érzések támadnak a lírai énben. Isten mindenhatósága nem teljesen egyértelmű a számára, s ezért ostromolni kezdi kérdéseivel.

Az utolsó ima-intenció a *záróformula*, mely kevés versben szerepel. Olyanokban, amelyeket valóban imának szánt a szerző valamilyen oknál fogva.

Az orosz versek közül egyben sincs záróformula, a lengyel versek közül is csak kettőben. K. I. Gałczyński *Modlitwa polskiego poety* (L7) című ima-paródiájában azért fontos az „ámen” záróformula, mivel az is hozzátartozik az ima formájához, s a szerző szándéka éppen az, hogy a forma segítségével is nevetségessé tegye azt, aki ebben a formában szólal meg: a lengyel költőt.

J. Wittlin hosszú dicsőítő imájának (*Psalm*; L33) végén a beszélő teljesen hagyományos értelemben, vagyis az elmondottakat megerősítendő használja az imádságnak ezt a formai elemét: „Örökkön örökké – Ámen.” Az is megjegyzendő, hogy nem ez az ima utolsó sora: a lírai én buzgalmában még odailleszti a vers végére: „És áldott legyél azoknak az imái által, akik nem hisznek Benned”. Istennek nem lehet elég hálás az ember.

A kötött szövegű imákban előforduló intenciókon kívül a versekben más intenciók is előfordulnak. A költői szövegek sokkal szabadabban kezelik az ima műfaját, így az abban meglévő intenciókat is. Például láttuk már, hogy sokszor elhagynak bizonyos intenciókat. Azonban arra is van példa, hogy más intenciók kerülnek a költői fohászokba. Gyakran fordul elő, hogy a lírai én *kérdést* intéz a szenthez, ezért ezt egy külön intenciónak tekintem. Természetesen a nem költői imák is tartalmazhatnak kérdéseket, hiszen Istenhez bármivel lehet fordulni. A költői imák kérdései azonban más típusúak: sokszor kétségeiket fejezik ki az isteni Gondviselés megléte, jelenléte felől, vagy a létezés értelmére, mikéntjére kérdeznek rá. A kötött szövegű, szertartásokon mondott imák nyilvánvalóan nem tartalmazhatnak ilyen kérdést, hiszen a hívőnek, aki őszintén mondja ezeket az imádságokat, nincs semmi kétsége afelől, hogy az Isten gondot visel rá és a világra, és hogy az életnek értelme és célja van.¹⁶² Egyéni imádságokban inkább előtörnek ezek a kétségek, de a hívő ember tudja, hogy saját imádságát teszi feleslegessé és értelmetlenné, s így hazugsággá, ha állandóan ilyen

¹⁶² Pál apostol írja a következőket a Zsidókhoz írott levelében: „Hit nélkül pedig senki sem lehet kedves Isten előtt, mert aki az Istent keresi, annak hinnie kell, hogy ő van; és megjutalmazza azokat, akik őt keresik.” (Zsid. 11,6); kiemelés tőlem – Cz. Á.

kérdésekkel zaklatná Istent és önmagát. Az igazi ima meggyőződésből fakad, még ha néha elbizonytalanodik is a hívő; az őszinte fohász mindig magabiztossá és erőssé tesz.

Az orosz versek közül I. A. Bunyin „*У ворот Суона, над Кедромом...*” (O15) kezdetű versében találkozunk a kérdés intenciójával. A lírai, én hallva a leprás muzulmán egyszerű és őszinte imáját, maga is Istenhez fordul, de kérdéssel: miért adott az Isten az embernek vágyakat, értelmet, amikor ezek csak elbizonytalanítják a szenttel való kapcsolatot és megmérgezik a földi életet is, míg az egyszerű, már vágyak nélküli – hiszen halálos beteg – ember teljes harmóniában tud élni az Istennel. Sz. A. Jeszenyin Istenhez szóló verseire általában jellemző, hogy a lírai én tele van kérdésekkel, bizonytalan a szent és profán kapcsolatát illetően. Az *Окмoux 3* (O43) című költeményben a Gondviselés meglétére kérdez rá a lírai én: „Vajon / álmában ringatod a földet?”. A *Пруиесмеue 4* (O44) című versben pedig a szenttel való kapcsolatteremtés mikéntjéről faggatja a távol lévő Istent: „A kertedbe vezető létrának / Nincsenek fokai. / Hogy megyek fel, hogy mászok fel rajta...” A beszélő, bár szeretne, mégsem tud saját erejéből Istenhez jutni.

A lengyel alkotásokra áttérve J. Liebert *Boża noc* (L11) című versében a lírai én kérdései arra irányulnak, miért nem hagyja őt békén Isten, miért kell nekik folyton harcolniuk egymással. A beszélőt nyugtalanítja a szent folytonos jelenléte. Liebert másik alkotásában, a *Modlitwa* (L14) című versben hasonló helyzetben van a lírai én. A szenttel kell kapcsolatban lennie költői hivatása miatt, pedig ő a földi, emberi dolgokat, pl. a szerelmet szeretné megtapasztalni.

K. Przerwa-Tetmajer *Mojżesz* (Mózes; L15) című versének beszélője, Mózes elvállalt és teljesített feladatai miatt feljogosítva érzi magát, hogy kérdést intézzon a Mindenhatóhoz: „És miért nem láthatlak és ismerhetlek meg Téged?” A kérdés számonkérő jellegű, hiszen Mózes mindent megtett Istennek, amit csak parancsolt, a leghűségesebb szolgája volt, mindig az Úr dolgában járt el magával mit sem törődve, és mégsem értheti meg a Mindenhatót. A vers Mózese szeretné a szent és a profán közötti szakadékot áthidalni, legalább a maga számára; éppen az ellenkezőjét akarja, mint a fentebbi Liebert-vers beszélője. J. Kasproicz *Modlitwa wędrownego grajka* (L19) című alkotásának lírai énje is számonkéri Istent: „Minek adtál nekem ilyen hegedűt, / Ami csak bolondít és ámít?”. Míg Mózes tökéletes szolgálatára hivatkozik, addig a hegedűs arra panaszkodik, hogy Istennek való szolgálata nem lehet tökéletes.

B. Leśmian „*Boże, pelen w niebie chwały...*” (L31) versének beszélője, Sz. A. Jeszenyin lírai énjéhez hasonlóan (lásd: O43), a Gondviselés jelenlétét tudakolja a szenttől: „Hol rejtőzöl és hol voltál, / Hogy sosem láttalak Téged?”, „Mondd, mit csinálsz ebben az órában / Mikor haldoklik a lelkem? / Hullatsz titkos könnyet értem / Vagy meghalsz együtt velem?”

Maria Pawlikowska-Jasnorzewska (1891–1945) *Modlitwa (Ima; L44)* című rövid költeménye viszont éppen arra vonatkozóan teszi fel a tulajdonképpen a költőinek szánt kérdést (lásd: 1. versszak), hogy ki az, aki elmenekülhet Isten elől? A szent mindenütt jelen van, és mindenkit rabul tud ejteni, magához tud vonni, senki sem állhat neki ellen.

K. K. Baczyński *Psalm 3. O łasce* (L43) című alkotásának beszélője saját értékeire kérdez rá, Istentől várja a segítséget, hogy megtalálja önmagát.

K. Iłakowiczówna *Hymny do Ducha Świętego II.* (L46) című, a Szentlélekhez szóló versében a lírai én szenvedéseit a szent büntetéseként értelmezi bűnei miatt. Kérdései (lásd: 1. vsz. 1–4. sora, 2. vsz.) azt feszegetik, hogy meddig bünteti még őt a szent.

A kérdés intenciójához tartozik a *panasz* intenciója, annak egy speciális kategóriája. A lírai én az ilyen típusú intencióban mindig kérdezi a szentet, hogy miért bánik vele méltánytalanul, miért adatott neki elviselhetetlen sors. Az intenció formája tehát sokszor kérdés, tartalma viszont méltatlankódó, számonkérő.¹⁶³

Mindkét verscsoportban egy-egy költemény található, amelyben panasz van. V. J. Brjuszov „*Гочноду! Гочноду!*” („*Uram! Uram!*”; O19) kezdetű versében az Isten megszólítása után a lírai én magányáról panaszkodik. Kérdéseket is tesz fel a beszélő, bár ezeket inkább fájdalmas felkiáltásnak szánja: „Ó, miért nem vagyok sötét moha! / Ó, miért nem vagyok útmenti kő!” A vers elején Istent szólítja meg a lírai én, egyértelmű tehát, hogy a felkiáltások címzettje: a szent.

J. Kasproicz *Modlitwa wędrownego grajka* (L19) című alkotásának beszélője, a hegedűs nem rejt véka alá, hogy az Úristenre van panasza (lásd: 3–4. vsz.). Őt hibáztatja azért, mert nem szól szépen a hegedűje, amivel Istent dicsérné. A hegedűs tulajdonképpen rossz sorsa miatt panaszkodik, a hegedű az életének a szimbóluma, amely nem lehet tökéletes, Istennek tetsző, mivel ő csak egyszerű ember, semmi több, hiába törekszik a jobbra.

Vannak a versek között olyanok is, amelyeknek lírai énje Istenhez beszél ugyan, de mondandója nem tartalmaz ima-intenciókat. Sokkal inkább egy másik műfajba sorolhatók ezek a versek: a *hitvallás* műfajába. A hitvallás műfaja már az ószövetségi időkben létezett, és maguk a keresztények is átvették. A hitvallásban a hívő nem imádkozik, hanem dicsőíti az Istent, illetve bizonyosságot tesz arról, hogy a Mindenható Istenhez tartozik. Előfordul, hogy bűnvallást is tesz a hívő a hitvallásban.

Jurgisz Kazimirovics Baltrusajtisz (1873–1944) *Бепью (Hiszek; O6)* című versének maga a címe is utal a hitvallásra. A lírai én világban szerzett tapasztalatai (lásd: 1–5. vsz.) arra

¹⁶³ A Zsoltárok könyvében külön csoportot alkotnak az ún. panaszszoltárok (lásd pl.: Zsolt. 38; 58; 64; 74; 86; 89), amelyekben vagy saját, vagy népe sorsa felett kesereg a lírai én.

készítetik, hogy megerősítse magában a legfontosabb tapasztalatot, a szentbe vetett hit tapasztalatát, a nem látható dolgokról való meggyőződés biztos tudatát (lásd: 6–8. vsz.).

L. Staff „*Jak Ciebie, Panie mój, gwoździe do krzyża...*” („*Mint téged, Uram, a szögek a kereszthez...*” L21) kezdetű szonettjének első strófájában a lírai én szenthez való kötődéséről tesz bizonyosságot, majd a második versszakban arra keres választ, hogy elnyeri-e az Isten kegyelmét, amit nem feltétlenül érdemel meg a harmadik versszak bűnvallása szerint. Az utolsó strófában azonban szilárdan meg van győződve arról, hittel vallja, hogy az Isten megkönyörül a bűnösökön, így rajta is. A vers tökéletesen felépített hitvallás. Staff „*Kto szuka cię, już znalazł ciebie...*” („*Aki keres téged, már megtalált...*”; L28) kezdetű másik verse is hitvallás. Az első versszakban az Istennel való kapcsolatba lépésről beszél a lírai én. A szent és a profán kapcsolata nagyon egyszerű lehet, a fontos az, hogy mindkét fél akarja ezt a kapcsolatot. A második versszakban a beszélő megfogalmazza saját hitvallását: bár nem tudja érzékeivel felfogni Istent, mégis kapcsolatban áll vele, mert Isten ott van benne és ott van vele mindig.

Akad néhány olyan költemény is, amelyekben nincsenek ima-intenciók, kérdések, de nem sorolhatók a hitvallások közé sem. A. A. Blok *Неведомому Богу* (Az ismeretlen Istennek; O11) bizonyos tekintetben határeset. A költeményben még csak megszólítás sincs, de a cím megjelöli a lírai én beszédpartnerét, az ismeretlen Istent.

A többi ide tartozó orosz vers esetén csupán utalás történik a vers szövegében az imádságra, mint a lírai én tevékenységére. A. A. Ahmatova „*Молюсь оконному лучу...*” („*Imádkozom az ablak fényéhez...*”; O3) kezdetű alkotásában egyetlen szó utal az imádságra („*молюсь*”). A másik, „*Помолись о нищей, о потерянной...*” („*Imádkozz a nincstelenért, az elveszettért...*”; O5) kezdetű versében Ahmatova beszélője nem mer közvetlenül kommunikálni az Istennel, mert érzi, hogy a kapcsolata nem rendezett vele, mivel nem is akart különösebben tudomást venni Isten jelenlétéről. Ezért egy közvetítő segítségét kéri, az ő imájától várja a szenttel való konfliktus megoldását (lásd: 1. vsz.). Blok „*Ищу спасенья...*” (O10) kezdetű költeményében a kommunikáció felvétele tematizálódik. A lírai én várja a szent megjelenését, ő maga is jelez a szent felé, hogy az megtalálja őt („A hegyekben tüzet gyújtottam Neked”). A lírai ént kétségek is gyötrik, hogy egymásra találhatnak-e az Istennel („Nő a kételkedés.”). A harmadik versszakban, a költemény végén a profán és szent egymásra talál, a profán megleli a dolgok, a létezés végső értelmét: „Benned van a megváltás!” O. E. Mandelstam „*Вот дароносица, как солнце золотое...*” (O50) kezdetű munkája az áldozás, azaz a szenttel történő legbensősegebb, nem verbális kommunikáció leírása.

B. Leśmian *Modlitwa* (Ima; L18) című alkotása szintén az imádkozásról szól, s ezzel Ahmatova verseihez kapcsolható. A lírai én megtapasztalja, hogy az imádság meghallgattatik.

Az imát mint kommunikációs módot eddig csak a lírai én, a versben a szenttel párbeszédbe lépő szemszögéből vizsgáltam. A költői imádság a szent számára is lehet „kommunikációs terep”, azaz a szent is megnyilvánulhat a szövegekben, válaszolhat a lírai én versben elmondott gondolataira. Reagálhat szóban vagy nem verbális úton.

Főleg az orosz versekben találkozhatunk a szent megnyilvánulásaival. A. A. Ahmatova „*На пороге белом рая...*” (O4) kezdetű versében az Isten egyetlen szóval nyilvánul meg: „Várlak!”. Majd utána Isten utasítja a lírai ént a jó, alázatos életre, a beszélő pedig igyekszik a parancsnak eleget tenni, mert tudja, hogy az Isten számon tart mindent. D. Sz. Merezkovszkij *Темный ангел* (Sötét angyal; O28) című alkotásában is megszólal a beszédpartner, aki nem a szent képviselője, hanem a transzcendens világba emelt magány megtestesítője: „Ó, kedvesem”, „Elringatlak, mint egy anya / Gyere hozzám, gyere hozzám!” A lírai ént kísérti ezzel a hívással, aki már egyébként is a magány állapota felé tart.

Sz. A. Jeszenyin *Преображение 1* (O45) című versében a lírai én úgy beszél az Istenhez, ahogy a pogány papok próbálták isteneiket megnyilvánulásra kényszeríteni. S az Isten válaszol is a beszélőnek; nem szavakkal, hanem tettekkel: félelmetesen dörög az ég (lásd: 4. versszak). O. E. Mandelstam „*Вот дароносица, как солнце золотое...*” (O50) kezdetű versében a szent szintén láthatóan nyilvánul meg, nem szavakban, mivel itt a szent, úgy mond, tárgyiasul (a Krisztus testét és vérért tartalmazó kehely): „és mindenek szeme láttára a kehely / kifoghatatlanul buzgó örömmel árad.”¹⁶⁴

Két lengyel verset említhetünk, amelyben a szent megnyilvánul: T. Miciński *Modlitwa* (L38) című művében a lírai én legválságosabb állapotában szólal meg az Isten (lásd: 16. vsz.), ami után a beszélő a teljes reménytelenségből és elhagyatottságból visszatál a szenthez, megtalálja az egyensúlyt a szent és a profán világ között. J. Lechoń *Matka Boska Częstochowska* (L49) című művében a Szűzanya imádkozik, közbenjár a lírai én által képviselt közösségért (lásd: 1–6. sor). A beszélő csak ez után kezd saját imájába, melyben arra kéri Máriát, járjon közben az Úrnál a szorult helyzetben lévő lengyel nép érdekében.

Az ima mint nyelvi kommunikáció meghatározott intenciókból épül fel: *megszólítás, kérés, kérés indoklása, hálaadás, bűnvallás, dicsőítés, záróformula*. Az elsődleges tudattípus számára más intenciók nem lehetnek az imában, hiszen akkor az nem ima többé. A másodlagos tudattípus mellett, hogy megőrzi és átalakítja a maga világképének megfelelően az ima intencióit, más intenciót is bevon: a *kérdést*. Mivel számára nem egyértelmű a szent és profán viszonya, ezzel kapcsolatban kérdéseket intéz a szenthez. Másik jellegzetessége ennek a magatartásnak, hogy elhagyja az intenciók valamelyikét, sőt sok esetben csak egyet hagy

¹⁶⁴ Lator László fordítása = Mandelstam 1991

meg: általában a megszólítást, s ilyenkor nem a szent, hanem önmaga megértésére teszi a hangsúlyt a lírai én.

Közelebbről vizsgálva a másodlagos tudattípus által alkalmazott intenciókat megfigyelhető, hogy igen sok esetben a lírai én identitászavarral küzd: nem találja a helyét a világban, nem látja értelmét a létezésnek. Sokszor magát a szentet sem látja, nem ismeri fel, összetéveszti a nem szenttel vagy a profánnal, idegen számára a szent. Sok kérdés és kérés a szent és a profán kapcsolatára, a kapcsolat hiányára, felvételének szándékára, illetve a kapcsolat lehetséges voltára vonatkozik.

A szent is megnyilvánulhat a versekben, nemcsak a profán. A szent megnyilvánulása a másodlagos tudattípus számára akkor igazán hihető, amikor közvetlenül a szövegben beszél vagy egyéb módon nyilvánul meg a szent; ellentétben az elsődleges tudattípus által létrehozott imákkal, ahol elég csak utalni a szent megnyilvánulásaira.

IV. 2. 2. Az ima mint viszonybeszéd

Az imának mint nyelvi kommunikációs módnak természetéből adódóan felmerül a beszédpartnerek viszonyának milyensége is, ami az imában igen érdekesen alakul.

Viszonybeszéden olyan beszédet értek, amely meghatározza az egymással beszélők viszonyát, tehát pusztán a nyelvből lehet következtetni arra, hogy a beszédpartnerek között milyen kapcsolat van.

Az imában a beszélő és a megszólított alárendelő viszonyban van egymással: a beszélő, a profán szféra képviselője alá van rendelve a megszólítottnak, a szentnek. Ennek a viszonynak a résztvevői nem cserélhetnek helyet egymással, és maga az alárendelő viszony sem alakítható át mellérendelővé.

Az ember, ha úgy tekintjük, mint viszonyainak összességét, a szenten kívül a profánnal is viszonyt alakít ki. A szenthez fűződő viszony, akár verbális, akár nem verbális formában jut kifejezésre, lefordítható a profánhoz való viszonyokra, hiszen pl. a király előtt leborulnak az alattvalói, és egy nagyon szép nőre is mondhatják, hogy „istennő”. Ezekben az esetekben a szemantikus létforma megtöbbszöröződése érhető tetten.¹⁶⁵ Az ilyen típusú beszédviszonyban a jelentések tartalma és kombinatorikus képessége ugyanaz, a jelentések köre viszont más. (Például a kedveshez szóló szerelmes vers és az istenes vers tulajdonképpen csak abban különbözik egymástól, hogy az istenes versben a szenthez, a szerelmes versben a szent szférába emelt, eredetileg profán szférához tartozó személyhez beszél a lírai én.) Maga az ima azonban csak olyan személyhez (dologhoz) szólhat, akit (vagy amit) az imádkozó „maga fölé” emel, tehát számára az ima megszólítottja nem a profán, hanem a szent világban van.

A modern költészetben találunk példát olyan imádságra, amelyben a szent helyére profán kerül. Az ál-istenes versek analógiájára ezeket ál-imáknak nevezem. Ha pedig a szent helyére a transzcendens kerül, ez azt jelenti, hogy akár a Sátánhoz is lehet imádkozni. Az ilyen imákat, ismét az analógia segítségével támaszkodva, anti-imáknak hívom. Az anti-ima legszélsőségesebb esete a szent teljes lefokozása a profán szférába. Ilyen például a káromlás.

Sajátos eset az is, amikor a szent imádkozik a szenthez. Erre magában a Bibliában is van példa: a Miatyánk (Mt. 6,9–13; Lk. 11,2–4), de például Mária hálaénekét (Lk. 1,46–55) is tekinthetjük ilyen kommunikációnak. A magyarázat ebben az esetben az, hogy a beszélő szent a profánnal azonosul, a profán érdekében jár el. Visszatérve az előbbi példákhoz: Jézus imádkozni tanítja az embereket, példát adva nekik a Miatyánkkal. Mária az egész emberiség nevében ad hálát Istennek a Megváltó elküldéséért.

¹⁶⁵ Vö.: Jagusztin 2002: 8

Az ima nyelvi megszerkesztettsége szigorúan meghatározza a beszédpartnerek egymáshoz való viszonyát, amely, mint már tudjuk, alárendelő. A költői imák sok esetben megtartják ezt a viszonyt: a lírai én „fölfele” beszél, a felette álló szenttel kommunikál. Az elemzett költemények többségében a megszólításokból is kiolvasható, hogy a beszélő tisztelettel szól a szenthez, elismerve annak feljebb való voltát.

A leggyakrabban előforduló megszólítás az „Isten”, „Istenem”, „Uram”, amik a következő versekben szerepelnek: O2, O6, O8, O11, O14, O15, O16, O17, O19, O21, O22, O23, O24, O26, O27, O29, O30, O31, O32, O33, O35, O36, O39, O40, O41¹⁶⁶, O43, O44, O45, O48, O49, illetve: L1, L3, L4, L5, L6, L7, L9, L10, L12, L13, L14, L19, L23, L24, L25, L30, L33, L34, L35, L36, L37, L38, L41, L42, L43, L48. Ezekhez kapcsolódhat jelző is: „kegyelmes” (O15), „teremtő”, „hatalmas”, „egyetlen” (O8, O35), „bosszú és harag véres Istene” (O41). A lengyel költeményekben: „szép” (L7), „fájdalmas” (L9), „nagy Úr [Gazda] vagy / az urak felett”, „irgalmatlan” (L19), „kétségbeesés, álmok és vágy Istene” (L23), „várva várt” (L24), „szent”, „halhatatlan”, „titokzatos” (L25), „erős” (L25, L35), „aki velünk van”, „mindenható” (L25), „hajnalok, alkonyatok és vihar Istene” (L33), „Örökkévaló Uram” (L33, L35), „szent” (L35, L37), „legszentebb” (L38). Az „Isten” főnév eleve a legfőbb, az abszolút szentet jelöli, az „Úr” főnév utal a hierarchikus tagolódásra is: az úr az, aki valaki vagy valami fölött áll.

Az említett főnevekhez kapcsolódó jelzők némelyikét a keresztények Istenének állandó vagy igen gyakran használt jelzőinek is nevezhetjük (nagy, szent, erős, mindenható, dicsőséggel teljes, legszentebb, úr az urak felett, halhatatlan, várva várt, aki velünk van, teremtő, kegyelmes, hatalmas, egyetlen, örökkévaló). A többi jelzővel a versek lírai énje hangsúlyozza a Mindenhatóhoz fűződő sajátos viszonyát.

Istennek vannak egyéb megszólításai is, amelyek jelző nélkül is, akárcsak az „Úr” vagy „Uram” szó, a beszélő és a Megszólított viszonyáról árulkodnak. Az orosz versekben: „Atyánk” (O21), „mi Atyánk” (O37) „Abbá¹⁶⁷ Atya” (O38), „Atya” (O41), „én cárom” (O44). A lengyel költeményekben: „Gazda” (L19), „Jó Kertész” (L29), „mi atyánk” (L34), „Atya”,

¹⁶⁶ Ebben a költeményben a lírai én „Adonáj”-nak hívja Istent. Ezt az „Úr” jelentésű szót a zsidók használták Isten igazi neve, a „Jahve” helyett. Erre azért volt szükség, mert az ókori felfogás szerint, aminek tudjuk a nevét, azt birtokoljuk is. Márpedig Istent nem lehet birtokolni. Gippiusz költeményének lírai énje azért nevezi Adonájnak és Jehovának – ez a „Jahve” rossz olvasatából keletkezett névalak – Istent, mert összeveti az Ószövetség „véres” Istenét az Újszövetség kegyelmes Atyjával, s a köztük lévő ellentétet a névhasználattal is hangsúlyozza.

¹⁶⁷ Arámi nyelven annyit tesz: „apu, apuci” (Vö.: Haag 1989 vonatkozó szócikke). Jézus használja ezt a kifejezést, mikor Istenhez imádkozik az Olajfák hegyén. Ez a megszólítás jól mutatja Krisztus és Isten bensőséges viszonyát.

„mennyei Atya” (L35), „király” (L35), „isteni Mesterem” (L38). Az „atya” a legbensőségesebb kapcsolatról tanúskodik, amelyben benne van, hogy Isten teremtmény, szerető és gondoskodó. Isten fenséges voltát jelzi a „cár” és „király” megszólítás, míg a „kertész” és „gazda” a gondviselésére utalnak. A „mester” jelzőt inkább Jézussal kapcsolatban szokás használni, de természetesen Istent is lehet tanítónak, példaképnek tekinteni.

Más versekben a megszólítottához kötődő jelenségekből lehet következtetni arra, hogy Isten a beszédpartner: A. A. Ahmatova *Молитва* (O1) című versében: „a Te liturgiád szerint”, D. Sz. Merezkovszkij *De profundis* (O25) című műve, mivel zsoltár-parafrazis, eleve feltételezi, hogy a beszélő Istenhez szól, de van erre egyéb utalás is: „Küldd a Te mennyei harmatodat”, „Ellenségem csúfolódik rajtam / »Nincs Isten, hiábavaló az ima heve«”.

A lengyel versek közül több is említhető. K. Przerwa-Tetmajer *Mojżesz* (L15) című művében a Bibliában leírt történetre, a zsidók Egyiptomból való kivonulására utaló sorokból lehet arra következtetni, hogy Mózes Istennel beszél. L. Staff *„Kto szuka Ciebie, już znalazł Ciebie...”* (L28) kezdetű versében két sorból válik egyértelművé, hogy a lírai én Istenhez beszél: „Aki vágyik egedbe, az égben van; / Aki éhezi, eszik a Te kenyeredből.” A kenyér utalás Isten gondoskodására, illetve Krisztus testére, a hívő ember lelki táplálékára. K. K. Baczyński *Modlitwa I.* (L39) című költeményében a cím, illetve két kérés bizonyítja azt, hogy a Mindenhatóhoz beszél a lírai én: „És vedd el ezeket az ügyetlen kezeket”, „add, hogy legalább emberként haljak meg”. Ugyancsak Baczyński *Modlitwa II.* (L40) című alkotásában a következőkből lehet kiolvasni, hogy Istenhez beszél a lírai én: „angyallal ereszkedj le”, „tisztíts meg”, „állítsd helyre a szeretet erejét”. M. Pawlikowska-Jasnorzewska *Modlitwa* (L44) című költeményében az „Isteni karmaid” kifejezés alapján állíthatjuk, hogy Isten a megszólított.

Találunk olyan alkotást is, amelyben nem egyértelmű, hogy ki a beszédpartner, de lehetségesnek tartom az olyan interpretációt is, amelyben Istenhez szól a lírai én. A. A. Blok *„Ищу спасенья...”* (O10) kezdetű verse végén a lírai én kimondja: „Benned van a megváltás”. A versben a lírai én keresi a megszólítottat, s végül megtalálja őt a megváltással együtt. A verset értelmezhetjük akár szerelmes versként, de ugyanúgy istenes versként is, attól függően, hogy kit teszünk meg megszólítottak.

Folytatva az ima mint viszonybeszéd vizsgálatát, számos olyan verset is olvashatunk, amelyekben a megszólított nem Isten, hanem a szent szféra más képviselője. Ez a másik személy gyakran Krisztus, Szűz Mária, ritkábban a Szentlélek vagy egy másik szent. (Róluk még bővebben szólok a mediátorok kapcsán.) Természetesen vannak olyan költemények is, amelyekben a szent több képviselőjét is megszólítja a lírai én.

Krisztushoz szól az orosz versek közül Z. Ny. Gippiusz *Христы* (O18) című műve, ahol a címből, illetve Jézus szavainak idézéséből (és az erre való hivatkozásból) tudjuk meg pontosan, hogy a lírai én a Megváltóhoz szól. M. I. Cvetajeva *Еще молтва* (O34) című versében a „Krisztus” és a „Megváltó” szavak hangzanak el megszólításként.

A lengyel költemények közül J. Tuwim *Chrystu...* (L2) kezdetű műve sorolható ide, amelyben minden versszak a „Krisztus” megszólítással végződik. L. Staff *„Jak Ciebie, Panie mój, gwoździe do krzyża...”* (L21) kezdetű versében az „én Uram” és a „Mártír” megszólítással illeti a lírai én Jézust, akinek kegyelméért imádkozik, arra hivatkozva, hogy Krisztus másokon is megkönyörült (pl. az egyik vele együtt megfeszített latron).

A Szentlélekhez, akinek a személye a legtöbb ember számára igen megfoghatatlan, a vizsgált orosz versek egyike sem szól. A lengyel költészetben viszont megemlíthetjük S. Wyspiański *Hymn Veni Creator* (L20) című parafrázisát és K. Iłakowiczówna *Hymny do Ducha Świętego* (L45, L46, L47) című, három részből álló versciklusát. A Wyspiański-versben több megszólítás is utal arra, hogy a lírai én tiszteli, isteni személynek tekinti a Szentlelket: „Galamb” (ez utalás a Szentlélek egyik megjelenési formájára: a megkeresztelkedett Jézus vállára szállt a Lélek galamb formájában.¹⁶⁸), „Teremtő Lélek”, „lelkek Lakomája”, „Mindenható Isten adománya”, „Atya Jobbja” (bár ezt inkább Jézusról mondhatná a lírai én, mert ő ül Isten jobbján¹⁶⁹), „Világosság”, „Jövőbe Látó Isten”. Iłakowiczówna himnuszaiban a Szentléleknek a gondviselő tulajdonsága kerül előtérbe, bár ez a megszólításokból nem derül ki: „Lélek”, „ó, Szentlélek” (L45), „Lélek” (L46), „Szentlélek” (L47).

Mivel Szűz Mária mind a római katolikus, mind a pravoszláv lelkiségben komoly tiszteletnek örvend, természetes, hogy hozzá is sok imádság szól. A. A. Blok *Servus – Reginae* (O9) című versének címében lévő „Királynő” megszólítás vonatkozik Máriára, M. I. Cvetajeva *„Канун Благовещенья...”* (O42) kezdetű költeményében az „Istenanya”, „Kedves Szűz”, „istenszülő”, „Nap-Any”, „Anyák anyja” megszólításokat olvashatjuk, míg Sz. A. Jeszenyin *„О мать божья...”* (O46) kezdetű versében ez, az első sor a megszólítás.

Ugyanúgy három lengyel vers tehető ebbe a csoportba. T. Miciński *Msza żałobna* (L17) című alkotásában Mária a „Szent anya”. J. Lechoń *Matka Boska Częstochowska* (L49) című versében a nagybetűs személyes névmásokon kívül a „Częstochowai Szűzanya” és a „Legszentebb Szűz” megszólítással találkozunk, Cz. Miłosz *Modlitwa wigilijna* (L50) című költeményében pedig a „Tiszta Mária” megszólítással.

Mindegyik költemény a profán szféra alárendeltségét bizonyítja.

¹⁶⁸ Lásd: Mt. 3,16; Mk. 1,10; Lk. 3,22; Jn. 1,32

¹⁶⁹ Vö.: Mt. 26,64; Kol. 3,1

A tanulmányozott száz vers közül csak egy van, amelyik egy szenthez szól: J. Wittlin *Święty Franciszek i biedni Żydzi* (Szent Ferenc és a szegény zsidók; L32). Assisi Szent Ferenc, a katolikus szent, akit azonban újabban a pravoszláv egyház is elfogad, a vers címzettje. Megszólítása „ó, szent, gój pátriárka”. A lírai én zsidó, ezért nevezi Ferencet gójnak. A pátriárka is inkább a zsidó hagyományban használt kifejezés. Így nevezik a zsidó vallás történetében fontos, tiszteletre méltó személyeket (pl. Ábrahám, Izsák, Jákób). Hasonlóak a katolikus egyház szentjeihez, de nem övezi őket akkora tisztelet.

Említést kell tenni azokról a versekről is, amelyek megszólítottjai szintén a szakrális szférába tartoznak, de, a szentekkel ellentétben, nem voltak soha emberi lények. Ezek az angyalok. Az orosz versek közül V. J. Brjusov két verse: *Ангел благого молчания* (O12) és az *Ангел бледный* című (Sápadt angyal; O13) tartozik ide. Előbbiben mindegyik versszakban ugyanaz a megszólítás hangzik el: „áldott csönd angyala”, utóbbiban a „sápadt angyal” megszólítás a következő jelzőkkel egészül ki: „kékszemű”, „fényes”, „könnyűszárnyú”, „fáradt”. Az orosz költészetben igen sok vers szól az angyalokhoz (lásd még pl.: A. A. Blok: *Ангел-Хранитель*, A. A. Ahmatova: „*Божий Ангел, змним утром...*”, illetve „*He прислал ли лебедя за мною...*”), akik meg is jelennek a versekben, mint furcsa, titokzatos, nem evilági lények, de akiknek mégis foglalkozniuk kell az emberrel, mert Isten így utasította őket.

Az angyalok a lengyel költészetben is fel-felbukkannak mint megszólítottak. Az ötven lengyel mű között azonban csak egy ilyen vers szerepel. K. I. Gałczyński *Modlitwa do Aniola Stróža* (L8) című költeményében az angyal megszólításai így hangzanak: „Isten angyala”, „Örzöm”, „Örangyalom”. A lírai én kedvesét szeretné óvni az őrangyal segítségével.

A lengyel versek között több olyan is szerepel, aminek nem egy megszólítottja van. L. Staff *Modlitwa* (L22) című versében Istenhez („Uram”), Krisztushoz („Megfeszített”) és Máriához („Fájdalmas Anya”) fordul a lírai én. K. Iłakowiczówna *Modlitwa* (L27) című költeményében a lírai én először Istenhez („Isten”) fohászkodik, majd utána, hosszabban Máriához („istenanya”, „Legszentebb és Szeplőtlen Anya”). B. Leśmian verséből („*Boże, pelen w niebie chwały...*”; L31) kiderül, hogy Isten személyét nem kell feltétlenül szétválasztani, ő, aki a Mennyben uralkodik (az Atya) ugyanaz, aki megalázta magát és meghalt az emberért a kereszten (a Fiú): „Isten az égben, dicsőséggel teljes, / A kereszten pedig – meghalt”.

Kivételes eset, de mégsem példátlan, hogy egy tárgy vagy hely a szent megtestesítője. O. E. Mandelstam *Айя-София* (O31) című verse tulajdonképpen az említett templomhoz szóló himnusz, vagy dicsőítő ima (egyes számú, második személyű személyes névmások utalnak az én-te kapcsolatra). Ez a kőből és egyéb anyagokból emberi kéz által létrehozott épület Isten háza, a szent lakhelye, s a szent jelenléte avatja szentté. Rajta keresztül és általa

kommunikálhat a profán a szenttel: az ember imádkozhat benne, ugyanakkor az épület csodálatos szépségében feltárul a szent szépsége, tökéletessége.

Az eddig említett versekben a lírai én tiszteli a szentet, maga fölé helyezi. Vannak azonban olyan imák is, amelyekben ugyan transzcendens a megszólított, de nem a szenthez tartozik. Ezek az úgynevezett anti-imák. Nagyon érdekes ilyen szempontból K. D. Balmont *Бог и Дьявол* (O8) című imája, ahol a lírai én a szentet és a nem szentet egyformán dicsőíti: „...mindketten hatalmasok, Szépséggel büszkélkedők”. Isten megszólítása: „ó, egyetlen Isten”, az ördög megszólítása: „Ó, titokzatos Ördög”. A vers tehát egyszerre ima és anti-ima.

J. Liebert anti-imájában (*Boża noc*; L11) az Istennek címezi a lírai én keserű kifakadásait. A költeményben a következő megszólításokat olvashatjuk: „mocskos mennybolt”, „csapásokkal sújtó”, „erény sáfára”, „isteni kém (Isten kémje)”, „nem-emberi”, „sötét Minden Dolgok Értelme”. Ez a vers akár káromlásként is olvasható, ezért anti-ima. A káromlás a szent profánba utalása. A versben olyan jelzői vannak a szentnek, amiket a szent és profán közötti viszony kiegyensúlyozottságának esetén nem kaphatna: „mocskos”, „sötét” stb. W. Sebyła *Ojczy nasz* (L34) című alkotása nem éri be a szent lefokozásával: a vers lírai énje egyenesen tagadja Isten létét („Mi atyánk, aki nem vagy”), a nem létező szenthez imádkozik. A költemény a krisztusi Miatyánk parafrázisa – ellenkező előjellel. J. Kaspróicz *Święty Boże, święty mocny* (L35) című alkotása szintén tartalmaz anti-imát: a vers végén a lírai én a Sátánhoz imádkozik: „Sátán (...) térdet hajtok Előtted! / Könnyörülj, könnyörülj a földön”.

Míg az anti-imák lényege az, hogy a szentet teljesen profánná fokozzák, vagy éppen a nem szentet tegyék meg szentté, addig az ál-imákban profán dolgok válnak szentté, tehát éppen ellentétes művelet megy végbe az ál-imákban: a profán felértékelődik.

Az orosz ál-imákról később szólok. A lengyel versek közül három ál-imát is említhetünk. Az egyik K. I. Gałczyński *Modlitwa polskiego poety* (L7) című verse, ahol Isten megszólítása szokatlan, kissé hízelgő, nevetséges: „Szép Uram” (lengyelül még az alliteráció is fokozza a hatást: „piękny Panie”) K. Przerwa-Tetmajer *Hymn do Nirwany* (L16) című fohásza a második. A megszólításból (minden második sor ez: „Nirvána!”) nem derül ki, de az ima-intenciókból igen, hogy a beszélő imádkozik a nirvánához, ami nem istenség, hanem az emberi lélek „vegytisztá”, minden földi dologtól mentes állapota. A Stern *Mój Bóg* (L26) című alkotása azért ál-ima, mert a maga teremtetten istent teszi szentté a lírai én (pl.: „Az én Istenem élő örök forrás, nem az égben van, / hanem a szent diadalok, csapások és öröm földjén”). Ez a megszólításokból ugyan nem derül ki, mert ugyanolyan megszólítással él a lírai én, mintha a valódi szenthez beszélne: „Atya” és „Krisztus” (két megszólított is van).

Az eddig vizsgált versekben a lírai én közvetlenül fordult a beszédpartnerhez. Van azonban néhány olyan vers, amiben a beszélő csupán utal a párbeszéd meglétére.

A. A. Ahmatovának három ilyen versét is említhetjük: „*Молюсь оконному лучу...*” (O3) című alkotásában az ablak fényét értelmezhetjük a szent apró jeleként is. A „*На пороге белом рая...*” (O4) kezdetű versben egyértelműen Isten az egyes szám harmadik személyben emlegetett lény. A versben a lírai én végig a kettejük párbeszédéről beszél: ő betartja Isten rendelkezéseit, Isten pedig meghallgatja a lírai én imáit. A „*Помолись о нищей, о потерянной...*” (O5) kezdetű versnek van megszólítottja. Ez a megszólított közvetítő a lírai én és Isten között, ahogy azt már az első sor is mutatja. K. D. Balmont »*Pax hominibus bonae voluntatis*« (O7) című verse is egyes szám harmadik személyben beszél az Istenről. A lírai én azonban ebben az esetben összemosza a szentet a profánnal: „mindenki egyenlő”, éppen ezért ez egy egyes szám harmadik személybe transzponált ál-ima. I. A. Bunyin „*У ворот Сиона, над Кедром...*” (O15) kezdetű versében a muzulmán imája szintén egyes szám harmadik személyben említi a szentet, igaz, ez nem a keresztény Isten: „Áldott legyen Allah”. Ez természetesen az egyes szám második személy áttétele egyes szám harmadik személybe. Balmont *Молитва вечерняя* (O20) című versének éppen a címe utal arra, hogy ez a költemény ima. A lírai én egyes szám harmadik személyben beszél Istenről, de úgy, hogy ki sem ejti a nevét. Mégis minden, amit elmond róla a beszélő egyértelművé teszi, hogy ez a vers a Mindenhatót dicsérő imádság. Sz. A. Jeszenyin *Июния 4* (O47) című művében az evangéliumi részlet parafrázisa („Dicsőség a magasságban istennek / És békesség a világon!”) csupán a versben megénekelte új világ nagyszerűségét hivatott jelezni, Istennek semmi köze hozzá, mert a lírai én szerint az új világban a profán alkotja meg a szentet is: „Valaki az új hittel, / Kereszt és kín nélkül, / Szívárványt feszített / Az égre...”, „Hitünk az erőnkben. / Igazságunk bennünk van.” Így ez a költemény, akárcsak Balmonté, ál-imát tartalmaz. O. E. Mandelstam „*Вот дароносица, как солнце золотое...*” (O50) kezdetű alkotása egy szertartás, pontosabban egy áldozás lírai megjelenítése. A lírai én éppen csak utalást tesz a szenttel folytatott verbális kommunikációra: „nem hangozhatnak el itt csak görög szavak”¹⁷⁰. A szenthez csak a megfelelő nyelven, az egyik szent nyelven lehet szólni.

Utalás szintjén beszél a lírai én az Istenhez intézett fohászairól B. Leśmian *Modlitwa* (L18) című versében is: „...hevesen és titokban suttoztam / Az imát, hogy túléljek tragikus eseményeket”, „És túl kellett élnem... Ő tudta, hogy túl kell élnem...”

Ezek közül a költemények közül csak Jeszenyin és Balmont verse borítja fel a szent és profán alárendelő viszonyát, a többiben a lírai én maga fölé helyezi az egyes szám harmadik személyben emlegetett szentet.

¹⁷⁰ Lator László fordítása = Mandelstam 1991

Néhány versben a lírai én utalást tesz saját alávetett helyzetére: A. A. Ahmatova „*Дал Ты мне молодость трудную...*” (O2) című versében: „a Te fukar rabnőd”, egy másik Ahmatova-versben („*На пороге белом рая*”; O4) a következőt olvassuk: „Azt parancsoltad nekem...”. V. J. Brjuszov *Моисей* (Mózes; O36) című verse is a beszélő Isten iránti kötelességét említi: „Ahogy mondtad, megteszek mindent...”. Ahmatova „*Помолись о нищей, о потерянной...*” (O5) kezdetű költeményének első sora is elárulja a lírai én helyzetét: „Imádkozz a nincstelenért, az elveszettért...”. A. A. Blok *Servus Reginae* (O9) című művében a lírai én szolgának és rabnak nevezi magát: „Néha szolga, néha kedves / És örökké rab.” Z. Ny. Gippiusz *Молитва* (O17) című alkotásában a lírai én alázatos szívről (1. vsz.) és rab lélekről (2. vsz.) beszél. K. D. Balmont *Молитва* (O21) című munkájában a lírai én így szól Istenhez: „Uram Isten, *hajtsd le hozzánk tekinteted...*”, D. Sz. Merezkovszkij lírai énje is a Zsoltárok könyvét idézve kiált Istenhez: „A pokolból kiáltok...” (*De profundis*; O25). D. I. Harmsz beszélője pedig a szentnek alávetett, de mégis bensőséges viszonyáról szól: „És amíg alszom, ringass engem Uram...” (*Молитва перед сном*; O32), „Uram, testeddel táplálj...”, „Uram, véreddel itass...” („*Господи, накорми меня телом Твоим...*”; O33). Ugyanígy Gippiusz *Адонаи* (O41) című versében: „a te népeid”, „Atyám, Atyám! Hajolj földed felé / Jóllakott a Fiak vérével.” (O41).

Cz. Miłosz versében (*Pieśń Levallois*; L4) azok az emberek alázatosak Istennel, akikért a lírai én imádkozik. J. Lechoń *Modlitwa* (L5) című költeményében ezt mondja a beszélő Istennek: „...hajolj hozzánk és táplálj csenddel”. J. Liebert *Modlitwa* (L13) című alkotásának lírai énje is Isten gondoskodásáról beszél: „Uram, aki csenddel itatsz és kékséggel táplálsz...”, illetve a profánhoz tartozónak vallja magát: „Hiszen, Uram, ebből a világból van a királyságom...”. K. Iłakowiczówna *Modlitwa* (L27) című költeményében is a szent gondoskodik a profánról: „Kezed... / ringassa álomba a fáradt földet”. K. Przerwa-Tetmajer *Mojżesz* (L15) című versében a beszélő arra hivatkozva, hogy mindig neki engedelmeskedett és alávetette magát akarátának (5–7. vsz.), kérdezi Istent. J. Kasprówicz *Modlitwa wędrownego grajka* (L19) című versében a lírai én egyértelműen aláveti magát a szentnek: „És emlékezzem rá... / Hogy ember vagyok elsősorban / És semmi több, csak ember.”; S. Wyspiański *Hymn Veni Creator* (L20) című imájában is az alárendelő viszonyra ismerhetünk: „hozzád emeljük tekintetünket és fülünket...”. J. Wittlin *Psalm* (L33) című költeményében is találunk utalást arra, hogy a lírai én a szent alá van rendelve: „Rémülten veszem észre, hogy szívem egyre jobban / hajlik a föld felé, / amit a Te lábad egyre ritkábban érint.” T. Miciński *Modlitwa* (L38) című imádságának kezdete is a 130. zsoltárt idézi: „A mélyből Hozzád emelem lelkemet, Uram”. K. Iłakowiczówna *Hymny do Ducha Świętego* ciklusának harmadik (L47) darabjában a Szentlélek gondviseléséről olvasunk: „Felettem már régen

határtalanul ott van / Pajzsod és gondoskodásod.” Iłakowiczówna egy másik imájában (L48), amelyben az ellenségért könyörög, maga a kegyelemért fohászkodás is mutatja, hogy Isten, a szent szféra a profán fölött áll. A lengyel nyelv ezt kiválóan visszaadja: „Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami!”¹⁷¹ (szó szerint: „Kegyelmezz, Isten, a németek fölött!” Ugyanez az ima-fordulat mutat az alárendelő viszonyra J. Lechoń *Matka Boska Częstochowska* (L49) című versében: „Matko Boska Częstochowska zmiłuj się nad nami”¹⁷² („Częstochowai Istenanya, könyörül rajtunk”). Cz. Miłosz *Modlitwa wigilijna* (L50) című költeményében is a szent gondoskodásának várása mutat az alárendelő viszonyra: „Kezed *alatt* kevesebbet sírjon”¹⁷³.

Néhol öntudatosan beszél a lírai én. Elismeri a szent felette állását, de önmagát nem alázza meg előtte. Esetenként pedig nem emeli maga felé a beszélő a szentet. Sz. A. Jeszenyin költeményei közül ebbe a csoportba tartozik két vers. „A paradicsom kapuin / zörgetek” mondja a lírai én a *Преображение 1* (O45) című alkotásban. Az „*O боже, боже, эта злыбь...*” (O48) kezdetű versben a beszélő Istent egyenesen rossz halászhoz hasonlítja, aki képtelen magához édesgetni az embereket (2–3. vsz.).

J. Tuwim *Modlitwa* (L1) című versének lírai énje a következőket mondja: „Imádkozom, Uram, de nem alázkodom meg...”, a *Crystusie...* (L2) című versben pedig csak a lehetőségét veti fel a bűnbánatnak, a „megalázkodásnak”. S. Korab-Brzozowski: *Modlitwa* (L6) című költeményében a lírai én arra teszi a hangsúlyt, hogy Isten felé törekszik („Lelkem szárnyakon Hozzád igyekszik”), ugyanúgy, mint J. Liebert *Ptaszki Św. Franciszka* (L12) című munkájában. K. I. Gałczyński *Modlitwa polskiego poety* (L7) című versének lírai énje nem veszi komolyan a szentet, nyugodtan lefokozza a profán szférába (lásd pl.: a vers utolsó három sora). J. Liebert *Boża noc* (L11) című költeményében egyenesen viszály van a beszélő és Isten között, tehát a lírai én igen öntudatos, egyenrangúnak tartja magát a szenttel. L. Staff „*Kto szuka cię, już znalazł ciebie...*” (L28) kezdetű versében a beszélő önmagában találja meg Istent („De ének vagy a lelkemben!”). K. K. Baczyński *Psalm 4* (L37) című imájában a lírai én tisztában van vele, hogy ő a profán része: „Ne magyarázd nekem a madarakat és a növényeket, / belőlük fogantam – értem”. Hasonlóan szól Baczyński lírai énje a *Modlitwa I* (L39) című alkotásban: „És minek foganok meg ez alatt az ég alatt...”.

Áttekintve a viszonybeszéd fajtáit, amelyek előfordulnak az elemzett versekben, elmondható, hogy a művek többségében alárendeltségi viszony áll fenn a szent és a profán között: a profán fölött áll a szent. A modernség azonban megteremtette azokat a kommunikációs módokat is, amelyek más viszonyokat hívtak életre, felborítják a

¹⁷¹ Kiemelés tőlem – Cz. Á.

¹⁷² Kiemelés tőlem – Cz. Á.

¹⁷³ Kiemelés tőlem – Cz. Á.

kommunikáció vertikális vonalát a szent és a profán között. Ezeket a viszonyokat megjelenítheti a beszélő közvetlenül, egyes szám második személyben említve a beszédpartnert, illetve utalhat erre a viszonyra, egyes szám harmadik személyben szólva a megszólítottól.

IV. 2. 3. Az ima mint *beszédviszony*

A beszédviszony verbális kommunikáció a szent és a profán között, ami lehet közvetlen és közvetett. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a profán és szent közé beékelődhet egy köztes világ, amely a csatorna szerepét tölti be, képviselői, akik a profán szférához tartoznak (pl. pap, sámán, varázsló, próféta stb.) pedig mediátorok. A mediátorok szerepe az, hogy „lefordítsák” a két világ jelrendszereit egymás számára.

A mediátorok egy másik csoportját alkotja a katolikus és a pravoszláv egyházban egyaránt meglévő szentek és boldogok csoportja. Ezek a személyek eredetileg a profán szférához tartoztak, mivel emberek voltak, de az egyház úgy vélte, Istennek tetsző életükkel kiérdemelték, hogy haláluk után a szent szférához tartozzanak az idők végéig. Mivel ismerik mindkét létformát, a hívő könnyebben szólítja meg őket. Ez a magatartásmód abból adódhat, hogy az ember nem mer közvetlen kapcsolatot kialakítani a számára alig ismert másvilággal.

Jézus szerepe is érdekes a szent–profán viszonyában. Jézus Krisztus teljességgel Isten, tehát ha vele beszélünk, Istennel beszélünk. Ugyanakkor teljességgel ember is, és földi működésével amellet is bizonyosságot tett, hogy közvetítő: „... senki sem mehet az Atyához, csakis énáltalam.” (Jn. 14,6). Pál apostol pedig ezt írja Timóteusnak szóló első levelében: „Mert egy az Isten, egy a közbenjáró is Isten és emberek között, az ember Krisztus Jézus” (1 Tim. 2,5).

A Szentlélek személye az ember számára a legmegfoghatatlanabb a Szentháromságból, bár tudjuk, hogy ő is Isten: „Az Isten Lélek” (Jn. 4,24). Valószínűleg ezért is olyan ritkák azok az imádságok, amelyek csak Hozzá szólnak. A hívők inkább Istentől *kéri*k a Szentlelket. Ez talán azért is van így, mert igazából nem személynek tekintik a Szentháromság harmadik tagját. Augustinus például „a Szentlelket egyrészt az Atya és a Fiú, másrészt Isten és a hívők közötti egység kötelékének tekinti. A Lélek Istentől kapott ajándék, amely a híveket Istenhez és egymáshoz kapcsolja. A Szentlélek egységköteléket alkot a hívők között, s végső soron ettől függ az egyház egysége is. Az egyház a »Szentlélek temploma«, melyben a Lélek lakozik. A Lélek, aki összeköti az Atyát és a Fiút az Istenség egységében, a hívőket az egyház egységében köti össze.”¹⁷⁴

A mediátorok funkciójának van egy fontos sajátossága: egyszerre csökkentik és növelik a távolságot a profán és a szent között. Csökkentik és könnyítik, hiszen a kommunikációt segítik elő, ugyanakkor növelik is, mert a hívő nem közvetlenül Istenhez beszél.

Itt jegyzem meg röviden, hogy a kereszténység Istenének kommunikációja nagyon érdekes. Az üdvtörténetet szemlélhetjük Isten ember felé irányuló kommunikációjaként is. Az

¹⁷⁴ McGrath 1995: 227

Édenben Isten közvetlenül kommunikál az emberrel, nincs profán és szakrális. A bűnbeeséssel megteremtődik a transzcendens és immanens, a profán és a szakrális világ. A kommunikáció közvetetté válik. Jézus személyében, majd az ő távoztával a Szentlelken keresztül teremtetődik meg a közvetlen kommunikáció lehetősége újra, de megmarad az ember választása: akár vissza is utasíthatja ezt a lehetőséget. A végítélet azonban nem hagy választást, Isten közvetlenül fog megnyilvánulni.

Felvetődik a kérdés, hogy létezik-e más megfelelő verbális kommunikáció az istenség felé az imán kívül? A válasz egyértelműen „nem”, mert csak az ima képes a maga zárt formájával és tartalmával biztosítani a profán és a szakrális kapcsolatát a közöttük lévő *szükséges* határ megőrzése mellett¹⁷⁵. A profán és szent kapcsolata ugyanis, mint már korábban is utaltam rá, cseppet sem veszélytelen. „Ezek össze nem békíthető elemek: vagy a szent bomlasztja el a világot, vagy a profán fertőzi és rontja meg a szentségeset. Mindennapi életünk, az anyagi létezés szempontjából ezért a természetfölötti, a szent: veszélyes.”¹⁷⁶

A profán és szent határainak elmosása a misztika vagy az okkult területére vezet bennünket. A misztika azért hordoz magában veszélyt, mert lényege az, hogy a profán teljesen és közvetlenül egyesüljön a szenttel. Arra viszont nagyon kevesen képesek, hogy egészen feladják profán mivoltukat, hiszen ez majdhogynem egyet jelent az emberi mivolt (ideiglenes) feladásával. Az okkult („A szó etimológiailag azt jelenti, ami *rejtve* vagy *leplezve* van.”¹⁷⁷) viszont azért nem biztonságos, mert a teljes transzcendens szférával kapcsolatba léphetünk, s esetleg a fekete mágiával találjuk szembe magunkat. Óvatosan kell bánni tehát a vallás, a misztika és az okkult közötti határokkal, mert az egyikből áttévedhetünk a másikba, s mindez a három hasonlósága miatt van. „Hogy csak egy példát említsünk: az okkult doktrínák és praktikák gyakran a vallási dogmákra, rítusokra, szimbólumokra támaszkodnak, de eltérően alkalmazzák őket.”¹⁷⁸

Rátérve a vizsgált versekre, ha csak verbális kommunikációként tekintjük az istenes verseket, s még inkább az imákat, két nagyobb verscsoportot lehet elkülöníteni. Az egyik csoportba tartoznak azok a versek, ahol a szent és profán között közvetlen kommunikáció van. Az orosz költemények közül ide sorolható az O1, O2, O3, O4, O6, O7, O8, O10, O11, O15, O17, O19, O20, O22, O23, O24, O25, O26, O29, O30, O32, O33, O35, O36, O38, O45, O47,

¹⁷⁵ Meg kell jegyezni, hogy az istenes vers sem tökéletes mód a szent és profán verbális kommunikációjára, mert nincsenek szigorúan meghatározott jellemzői, törvényei, amelyeket betartva zavartalan lehetne a szent és profán kommunikációja. Az istenes vers beszélője is könnyen tévedhet a misztika vagy az okkult területére.

¹⁷⁶ Szőnyi 1995: 507

¹⁷⁷ Glatzer Rosenthal 2004: 7.; kiemelés tőlem – Cz. Á.

¹⁷⁸ Uo.

O48, O49. A lengyel alkotások közül: L1, L3, L6, L7, L9, L10, L11, L12, L13, L14, L15, L16, L18, L19, L22, L23, L24, L25, L26, L27, L28, L29, L30, L31, L33, L34, L36, L37, L38, L39, L40, L41, L42, L43, L44, L48.

A másik csoportba azok a versek sorolhatók, amelyekben közvetett verbális kommunikáció van szent és profán között. Ez azt jelenti, hogy a két szféra közötti párbeszéd fenntartását egy úgynevezett mediátor, azaz közvetítő biztosítja. A mediátor személye más és más lehet. Tartozhat a szent szférába (Krisztus, Szentlélek, Mária, angyalok, egyéb szentek), de tartozhat a profán szférába is.

Az elemzett versek között nagyon sok olyan költeményt találunk, amelyekben a lírai én egy, a szenthez tartozó mediátorhoz beszél, de ez a mediátor nem elsősorban mint közvetítő van jelen, hanem egyenesen a szent képviselőjeként.

Jézus Krisztus teljességgel ember is lett, mindamelllett, hogy teljességgel Isten is öröktől fogva. Talán ő ismeri legjobban a szentet és a profánt. Vannak olyan versek, amelyekben a lírai én pont erre a kettős természetre apellálva kéri a Megváltó segítségét.

Z. Ny. Gippiusz *Христы* (O18) című költeményében a beszélő Jézus ígéretére hivatkozva várja vissza a Messiást. M. I. Cvetajeva *Еще молumba* (O34) című verse akár magához Istenhez is szólhatna, mert a lírai én nem apellál semmilyen krisztusi kijelentésre, csak egyszerűen neki címezi fohászát, talán abban bízva, hogy Jézus könnyebben megérti az emberi vágyakat.

J. Tuwim *Chrystusie...* (L2) című versében a bűnbánat lehetőségét latolgatja a beszélő, tudván, hogy Krisztus megérti a töredelmes bűnbánatot. Ugyancsak a bűn és bűnbocsánat problémája bukkan föl L. Staff „*Jak Ciebie, Panie mój, gwoździe do krzyża...*” (L21) kezdetű művében, ahol Jézus tetteire hivatkozva (megkegyelmezett a latornak) reménykedik a lírai én a bűnbocsánatban. Szintén Staff költeménye, a *Modlitwa* (L22) című, ahol Isten és Mária a megszólított Jézuson kívül. Hozzájuk fordul új élet reményében a lírai én.

A Szentlélekhez, aki a földi élet mindennapjaiban ad tanácsot és segít a hívó embernek, a lengyel költők írtak verseket, orosz műveket ebben az esetben nem találtam.

K. Iłakowiczówna *Hymny do Ducha Świętego* (L45, L46, L47) című versciklusa a kiismerhetetlen Szentlélek gondviselését hangsúlyozza.

A Szentháromság három személye után a katolikus és pravoszláv egyházban Szűz Mária személye a legfontosabb. Az orosz versek közül A. A. Blok *Servus – Reginae* (O9), M. I. Cvetajeva „*Канун Благовещенья...*” (O42) és Sz. A. Jeszenyin „*О мать божья...*” (O46) című költeményének lírai énje Szűz Máriához beszél. Mária Blok versében mint királynő jelenik meg, Jeszenyinnél pedig mint a világot óvó szent anya. Cvetajeva lírai énje mint anya kéri a legszentebb anya segítségét.

A lengyel versek közül ugyancsak Máriához íródott T. Miciński *Msza żalobna* (L17) című költeménye, ahol Mária az egyik megszólított (a másik megszólított, a „lovag” talányos figura, inkább a beszélő saját énje). L. Staff *Modlitwa* (L22) című alkotásában Márián kívül Istenhez és Krisztushoz is fohászkodik a lírai én. K. Iłakowiczówna: *Modlitwa* (L27) című versében ugyancsak két megszólított van: Mária és Isten. J. Lechoń: *Matka Boska Częstochowska*¹⁷⁹ (L49) és Cz. Miłosz: *Modlitwa wigilijna* (L50) című művében egyedül az Istenanya a megszólított. Mindegyik vers lírai énje úgy beszél Máriához, mint Istennel egyenrangú, az emberről gondoskodó szent személyhez (bár Lechońnál a közvetítő szerepe is történik utalás).

Szűz Mária a római és görög katolicizmus, valamint a pravoszlávia egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb szentje. Személye igen meghatározó ezen egyházak vallásgyakorlatában, ezért nem árt jobban megismerkedni alakjával.

Máriát már az őskeresztények is igen nagyra becsülték, de kultusza a koraközépkorra öltött igen komoly mértéket. Kialakult a teológiának egy új, Máriával foglalkozó ága: a mariológia. A XV. századra Mária „népszerűségben” már-már megelőzte Krisztust.¹⁸⁰ Népi mozgalom indult, hogy Máriát társmegváltónak ismerje el a pápa, de ezt a kezdeményezést végül elvetették.

„Mária fontossága anyai mivoltából ered: *Deipara*, »Istenszülő«. A kifejezés először a III. század elején fordul elő; de amikor a monophüsziták¹⁸¹ eretnek értelemben használták, a *Deipara* szót világosabb kifejezéssel helyettesítették: *Theotokosz* [»Istent szülő«] »Istenanya«. Továbbra is Szűzanya volt azonban, és Mária örök szüzességét az epheszoszi zsinat ki is mondta¹⁸².

Ebben az esetben is tettenérhetjük egy ősi és egyetemesen elterjedt vallási eszme beolvasztását és átértelmezését. Mária, a Szűzanya theológiája csakugyan a Nagy Istennők parthenogenezisének (ön-megtermékenyítő képességének) emberemlékezet óta ismert ázsiai és mediterrán [...] felfogásait veszi elő és teszi tökéletesebbé. A Mária-theológia az őstörténet

¹⁷⁹ A Częstochowai Istenanya (Matka Boska Częstochowska) kultuszának megerősödése az 1655-ben történt eseményekre vezethető vissza: a svéd–lengyel háború idején svéd katonák törtek be abba a częstochowai templomba, ahol a híres Mária-kép volt. Azonban a maroknyi lengyel sereg a képnek, illetve Máriának köszönhetően visszaverte a svédeket. A következő évben Jan Kazimierz király (1609–1672) Máriát Lengyelország Királynőjének nyilvánította. Azóta Máriának ezt az ábrázolását különös tisztelet övezi a lengyelek körében.

¹⁸⁰ Vö.: Jasińska – Jastrzębski – Kłak – Nieznanowski – Paluchowski – Sawicki 1959: 11

¹⁸¹ Eretnek mozgalom (V. század eleje), melynek tagjai úgy gondolták, hogy Krisztusban az emberség és az istenség egyetlen entitássá olvadt össze (*phüszisz*).

¹⁸² Nyugaton azonban csak 1000 körül találjuk meg azt a dogmát, mely szerint a Szűz bűn nélkül fogant.

óta ismert legősibb és legjelentősebb tiszteletadás megjelenítése, amit csak a nőiség vallási titka megkapott.”¹⁸³

Mária anyasága azonban nem csak Krisztusra terjed ki. A páli értelemben a hívők is Isten fiai: „Mert nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy ismét féljete, hanem a fiúság Lelkét kaptátok, aki által kiáltjuk: „Abbá, Atya!” (Róm. 8,15). A keresztény hagyományban Mária a kereszténység anyjának szerepét öltötte magára: vigasztalja a hívőt, pártját fogja, közbenjár Istennél és Krisztusnál a hívő érdekében.”¹⁸⁴

Mária egész élete követendő példa. Szüzessége azt is jelenti, hogy ő maga erényes, igaz, istenfélő, jóságos. Külső tulajdonságai is ennek a lelki szépségnek a látható jegyei.”¹⁸⁵

A Szűzanya személyének megítélése kissé eltér a római katolikus és a pravoszláv lelkiségben, annak ellenére, hogy mindkettő mélyen tiszteli őt. A nyugati, tehát a római katolikus dogmatika a XIX. században hivatalosan is tartalmazza a Mária szeplőtelen fogantatásáról szóló dogmát: Szűz Mária már édesanyja, Anna méhében szeplőtelenül, vagyis eredendő (másképpen áteredő) bűn nélkül fogant. Ezt a pravoszláv dogmatika nem tartalmazza.

Másik fontos különbség, hogy „Szűz Máriát a nyugati kereszténységben az isteni Bölcsesség alakjával azonosítják. A keleti egyház ezzel szemben a *Theotokosz* theológiája mellett fejleszti tovább a mennyei Bölcsesség, *Sophia* alakját, amelyből a Szentlélek nőnemű alakja bontakozik ki.”¹⁸⁶

Véleményem szerint Mária szerepe azért is különbözik a két egyházban, mert más-más dolgot tartanak lényegesebbnek az üdvtörténetben: a nyugati kereszténység az Ige megtestesülését, Isten szeretetének megnyilvánulását, a keleti az Isten feltámadását, megváltói küldetésének beteljesítését, az élet győzelmét a halálon. A Szűzanya szerepe az első esetben, magától értetődően, fontosabb.

Máriánál kisebb „rangúak”, de teljesen az Ég fiai az angyalok. Róluk a következőket írja a Keresztyén bibliai lexikon: „Olyan mennyei lény, aki Isten parancsát közvetíti az embereknek, és egyúttal oltalmazza az egyént, a népeket és mindenféle növekedést a

¹⁸³ Eliade 1995: 323

¹⁸⁴ Annyit a teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a protestáns egyházak, amelyek szigorúan a Bibliában foglaltakra alapozták teológiájukat és hagyományaikat, Máriát nem övezik tisztelettel úgy és olyan formán, mint a katolikusok és a pravoszlávok.

¹⁸⁵ Mária külsejének leírásával a mariológia egyik ága foglalkozik, minden vonásának szépségét valamilyen lelki erénynek tulajdonítva.

¹⁸⁶ Eliade 1995: 323–324

természetben. Héber neve *mal'ák* (l'k= »küldeni« gyökből): »követ«, »küldött«. A görög megfelelője: *aggelosz*.¹⁸⁷

Az angyaloknak a profán számára meglehetősen talányos lénye lehetővé teszi a költészetben, hogy bizonyos érzések, lelkiállapotok megszemélyesüljenek bennük, s ráadásul a szent vagy a transzcendens szférába emelődjenek, ha a lírai én annyira elhatalmasodottnak érzi vagy szeretné tudni az adott állapotot. Ezt figyelhetjük meg V. J. Brjusov *Ангел благого молчания* (O12) és D. Sz. Merezskovszkij *Темный ангел* (O28) című költeményében. Előbbiben a csend, másokban a magány az áhított állapot, bár utóbbiban inkább belekényszerül a lírai én a magányba, s a sötét angyal is inkább a transzcendens képviselője, nem a szenté. Brjusov másik, az *Ангел бледный* (O13) címet viselő versében szereplő angyal valóban a szent képviselőjeként jelenik meg, de tehetetlen, nem avatkozik be a profán világ dolgaiba, csak passzívan szemléli azt.

K. I. Gałczyński *Modlitwa do Anioła Stróża* (L8) című alkotásának lírai énje sem közvetítést kér az angyaltól, hanem azt, hogy az angyal vigyázzon kedvesére. Az angyalok embereket őrző feladatáról a Bibliában is olvashatunk (pl. lásd: 1 Móz. 24,7; Dán. 6,23; Mt. 18,10; Mt. 4,6; Mt. 4,10–11; Zsid. 1,13–14).

A szent szférának egyetlen csoportja maradt hátra: a szentek csoportja. Ők emberek, tehát eredetileg a profán szférához tartoztak, haláluk után azonban, Istennek tetsző életvitelüknek köszönhetően, a szent szférába kerültek, s az egyház (a katolikus és a pravoszláv) tiszteli őket, a hívek imádkoznak is hozzájuk, közbenjárásukat kérik. A katolikus és pravoszláv egyháznak sok közös szentje van. Ezek az emberek még az egyházszakadás előtt nyerték el ezt a „címet”. A skizma (1054) után már voltak külön „katolikus” és „pravoszláv” szentek. Mindehhez azt is hozzá kell tennünk, hogy vannak olyan szentek, akik egy-egy országhoz kötődnek.

Assisi Szent Ferenc, az itáliai szerzetesrend-alapító a katolikus egyház népszerű szentjeihez tartozik. Itália, az állatok és a kereskedők védőszentje. Ő alapította az első kolduló rendet, a szegénységből fakadó erényeket hirdetve.¹⁸⁸ Hozzá szól az egyetlen olyan vers, amelyiknek egy szent ember a megszólítottja. J. Wittlin *Święty Franciszek i biedni Żydzi* (L32) című műve nem ima, de a lírai én annak a meggyőződésének ad hangot, hogy ha Szent

¹⁸⁷ Bartha 2000

¹⁸⁸ A XX. század elei lengyel irodalomban is megjelenik az a világnézet, amely tkp. a XIII. században élt Assisi Szent Ferenc eszméinek újraélesztése volt: a teremtet világ szépségén keresztül meglátni Isten nagyszerűségét, illetve szolidaritás a legelesettebbekkel. Ez a quasi irodalmi irányzat, lengyel nevén *franciszkanizm*, sok lengyel költő munkásságára hatott, pl.: Józef Wittlin, Stanisław Witkiewicz, Jan Kasprowicz, Leopold Staff, Bolesław Leśmian, Kazimiera Iłakowiczówna, Jerzy Liebert, Wacław Berent, Roman Brandstaetter, Tadeusz Miciński. (Vö.: Sławiński 1995)

Ferenc látná szerencsétlen helyzetüket, biztosan vállalná velük a közösséget, mert ő minden szegénynek testvére.

A fent említett versek mediátorainak nem a közvetítői tulajdonsága hangsúlyos, hanem az, hogy ők is a szent képviselői. Ennek is az lehet az oka, hogy az ember nem mer közvetlenül az Istenhez, a Legfőbb Szenthez fordulni, „beéri” egy „alacsonyabb rangú” szenttel (Jézust és a Szentlelket leszámítva), illetve a szentnek egyes képviselői, a beszélők hite szerint, empatikusabbak tudnak lenni, mint az Abszolút Szent. Erre láthattuk M. I. Cvetajeva versét (O42), ahol a lírai én mint anya jár közben az „Anyák Anyjánál”, Máriánál.

Vannak a mediátorok között olyanok is, amik szentek ugyan, de nem személyek. O. E. Mandelstam *Айя-София* (O31) című versének megszólítottja szent hely, templom, vagyis a szent jelenlétének helye, s mint már korábban szóltam róla, a szent és profán találkozásának, kommunikációjának kitüntetett tere.

A költői művek lehetővé teszik azt is, hogy a mediátorok a profán szférából kerüljenek ki, a szentet képviseljék, de nem tartoznak azok közé, akik „hivatásukból” fakadóan közvetítenek a két szféra között (tehát nem papok, próféták stb.). Ezek a közvetítők nem azonosak a már említett katolikus, illetve pravoszláv szentek csoportjával, hanem olyanok, akik (esetleg amik) az adott költemény valóságában válnak mediátorrá.

A száz vers között egy ilyen alkotás található. A. A. Ahmatova *„Помолись о нищей, о потерянной...”* (O5) kezdetű művében a beszédpartner a profánhoz tartozó személy, akinek azonban erősebb hite van („Te, aki útjaidban mindig biztos vagy”), mint a lírai énnek. A beszélő az ő segítségével szeretne közelebb kerülni a szenthez.

A verbális kommunikáció másik fajtája a közvetett kommunikáció. Elvileg ide tartoznának mindazok a versek, amelyekben a szent szféra mediátorai szerepelnek, de mint rámutattam, a költemények szinte mindegyikében, amelyekben szent közvetítő van, nem mint közvetítőhöz beszél a versek lírai énje. Két olyan verset említhetünk, amelyekben utalás történik a szent mediátor közvetítő voltára. S. Wyspiański *Hymn Veni Creator* (L20) című versében van utalás a Szentlélek közvetítő szerepére: „Engedd, hogy Általad megismerjük Benned az Atyát, / Engedd, hogy Általad megismerjük a Fiút”. J. Lechoń versében (L49) Máriát látjuk közbenjáró „szerepben”: „Gyöngyökbe öltözött Częstochowai Istenanya... / értünk imádkozik.”, „Térdel és arcát arra fordítja, ahol véres sebek vannak, / Ahol mi mindannyian vagyunk, Varsóra néz.”

Közvetett kommunikáció esetén természetesen lehetnek profán mediátorok is.

Maga a lírai én lép fel közbenjáróként Z. Ny. Gippiusz *Божья тварь* (O16) és Cz. Miłosz *Modlitwa wigilijna* (L50) című versében.

Egyes versekben a lírai én egy közösség érdekében beszél a szenthez, de megkülönbözteti magát valamilyen módon a közösségtől. Gippiusz *Адонау* (O41) és Miłosz *Pieśń Levallois* (L4) című művének lírai énje többes szám harmadik személyben beszél azokról, akikért könyörög. Sz. A. Jeszenyin *Приветствие 4* (O44) című költeményében a lírai én nagy hangsúlyt fektet a saját szerepére a szent és profán kapcsolatában: „A kertedbe vivő lépcsőnek / nincsenek fokai. / Hogy vihetem fel azon / véres apáimat és testvéreimet?”¹⁸⁹, K. Iłakowiczówna: *Modlitwa za nieprzyjaciół* (L48) című imádságának lírai énje pedig az ellenséges nemzet fiaiért, a németekért fohászkodik Istenhez.

Sokszor a lírai én nem egyes szám első személyben, hanem többes szám első személyben szólal meg, utalva arra, hogy egy csoport nevében beszél a szenthez, valamilyen közösség érdekében jár el a szent színe előtt, s vállalja a közösséghez való szoros kötődést. Az orosz versek közül ide tartozik az O14, O18, O21, O27, O37, O39, O43, míg a lengyel versek közül: L5, L25, L32, L35, L49. A. A. Ahmatova *Молитва* (O1), Ny. I. Glazkov *Молитва* (O39), Sz. A. Jeszenyin „*О мать божья...*” (O46), K. Wierzyński *Święty Boże* (L25) és J. Lechoń *Matka Boska Częstochowska* (L49) című alkotásának lírai énje saját népéért imádkozik.

Az utolsó alcsoportba az a két orosz költemény tartozik, amelyben egyértelműen egy közösség imádkozik a közösségért. Ez a két vers Ny. Sz. Gumiljov *Молитва мастеров* (O40) és M. I. Cvetajeva „*Канун Благовещенья...*” (O42). Utóbbi műben egy istentisztelet keretében hangzik el a könyörgés: „Az ajkakon a szó / – Istenszülő”.

A közvetítővel történő verbális kommunikáció sokféleségét állapíthattuk meg az áttekintett műalkotások alapján. Legfőbb tanulsága az áttekintésnek az, hogy a szent szférájához tartozó mediátorokat nagyon sok esetben nem közvetítőnek, hanem egyenesen a szent képviselőjének teszi meg a lírai én. Nem feltétlenül helytálló a magyarázat, de talán ez azért van így, mert mind a katolikus, mind a pravoszláv felfogásban és vallásgyakorlatban a szenteknek és főleg Szűz Máriának óriási jelentőségük van, *szinte* Istennel egyenrangúak. A másik magyarázat pedig úgy szól, hogy mivel a mediátorok bizonyos mértékben eltörlik a szent és profán közti határt, fontos szerepet töltenek be a modern ember istenkeresésében, mivel az nem tud egyértelmű különbséget tenni szent és profán között.

¹⁸⁹ Rab Zsuzsa fordítása = Jeszenyin 1977

IV. 2. 4. Az ima mint *beszédjog* / *kötelesség*

A profán és a szent szféra egymásra utaltságának függvényében beszélhetünk arról, hogy az imádkozónak mennyire joga és / vagy kötelessége az istenséggel kommunikálni. Ez vallásonként és koronként változik.

Feltételezem, hogy a vallások története is olyan, mint az egyes kultúráké: létrejönnek, kibontakoznak, virágzanak, hanyatlásnak indulnak, és esetlegesen megújulnak. Ha egy vallás virágzik, azt jelenti, hogy a vallást gyakorló közösség számára a valóság a profán–szent oppozíció mentén körvonalazódik, ennek megfelelően alakítják gondolkodásukat, etikájukat, művészetüket, egész életüket. Számukra természetes, hogy *joguk* van a szenttel kapcsolatot fenntartani.

Egy vallás akkor kerül válságba, ha a profán–szent oppozíció kiegyensúlyozottsága megbomlik, és vagy a profán, vagy a szent kerül túlsúlyba. A kereszténység történetéből számos ilyen válságot ismerünk.¹⁹⁰ A szent túlsúlyára a legjobb példa a különböző, világi hívságoktól elzárkózó szekták működése, mint például a valdensek, a bogumilok, illetve, egy mai példát említve, a Jehova tanúinak ténykedése. Az ilyen jelenségek, még ha nem kevés is volt / van belőlük, viszonylag periferikusak a kereszténység történetében. A profán túlsúlya azonban igen komoly egzisztenciális válságot okozott a XIX–XX. század fordulóján, illetve a XX. század első felében, leginkább Európában. Ez a folyamat, a szekularizáció, a felvilágosodás korától kezdve tartott, és tart a mai napig.

A profán–szent oppozíció egyensúlyának bármelyik irányban történő megingása, elmozdulása a szakrálissal való kapcsolatot kínos kötelességgé, lélektelen, üres szertartássá változtathatja. Mind a szenttel való állandó és szoros kapcsolat, mind a szent kizárása, vagy a kapcsolat csupán látszólagos fenntartása identitászavarhoz vezethet, mert szükségleteinket nem tudjuk megfelelően kielégíteni. Az embernek el kell fogadnia, hogy nem élhet egyik szféra nélkül sem.

A szent és profán kommunikációjához való jognak és kötelességnek is hasonlóan kiegyensúlyozottnak kell lennie. Ha csak joga van az embernek az Istennel való kapcsolatra, akkor nem biztos, hogy él is vele, s akkor kizárja a szentet az életéből. Ha csak kötelessége az Istennel való kapcsolattartás, akkor az kiüresedett, tulajdonképpen halott kapcsolathoz vezethet. A keresztény vallás szerint az embernek szabad akarata van: eldöntheti, hogy Isten útján jár-e vagy nem. De aki Isten mellett döntött, annak kötelességei is vannak a jogai mellett. Ez igaz az imádságra, az Istennel való kommunikációra is: „Kérjetelek, és adatik nektek, keressetek, és találtok, zörgessetek, és megnyitatom nektek.” (Mt. 7,7) – mondja

¹⁹⁰ Megjegyzem, mindkét típusú válság a profán szféra, vagyis az ember miatt alakul ki.

Jézus, jogot adva az Istennel való kapcsolathoz. Máskor pedig arra utasít, hogy mindig legyünk kapcsolatban az Istennel: „Arról is mondott nekik példázatot [ti. Jézus], hogy mindenkor imádkozniuk kell, és nem szabad belefáradniuk.” (Lk. 18,1).

Az idők során minden vallás kialakította a maga liturgiáját. A szertartás előírt menetében többnyire olyan imádságok hangzanak el, amelyeket változatlanul mondanak a hívek évszázadok óta. A legjobb példa erre a keresztény liturgiában a Miatyánk, amelyet maga Jézus tett a hívek számára példaértékű imádsággá, s amelynek szövege nagyon kis változáson ment keresztül, jobbra a fordítások miatt. A liturgia kötelező imádságainak szövege tehát nem változik. Ezeket a fohászokat kötött szövegű imáknak nevezhetjük, s az is jellemző rájuk, hogy általában közösségben hangzanak el.

Az imához való jog arra is felhatalmazza a hívőt, hogy egyénileg, saját szavaival szóljon istenéhez. Az ilyen típusú imádságok lehetnek természetesen kötött szövegűek, de sok esetben, amikor az egyén saját dolgait viszi a szent elé, saját szavaival fogalmazza meg kérését, háláját stb. Ezek az imák nem kötött szövegűek.

A jog és kötelesség problémájával foglalkozva azt is megállapíthatjuk, hogy a költői imák, istenes versek nem azért születnek, hogy a liturgia, vagyis a kötelező istentisztelet részévé váljanak. Az esetleg egy későbbi lépés lehet. A versek azért keletkeznek, mert az embernek joga van kapcsolatba lépni a szenttel, ha annak szükségét érzi. Így az imához való jog és kötelesség kérdésköre más összefüggésben kerül elő majd: a parafrázisok kapcsán.

Mielőtt azonban rátérnénk a parafrázisokra, a szent és profán egyensúlyáról kell ejteni néhány szót, ugyanis az elemzett versekben az egyensúly megléte vagy felborulása válik igazán kérdéssé. A legtöbb versben, mivel imádság, egyik szféra sem kerekedik a másik fölé, nem nyomja el egyik a másikat. A szekularizált modernség, amely háttérbe szorította az elsődleges tudattípust, azonban olyan műveket is életre hívott, ahol a profán túlsúlya érezhető az istenes versben is. Erre látunk majd példákat. A szent túlsúlyáról nemcsak az előbbieket miatt nem beszélhetünk, hanem azért is, mert a lírai én, a profán, megszólalásával eleve *jogot formál* arra, hogy kommunikáljon a szenttel, tehát ezt öntudatosan teszi.

A szent–profán egyensúly megingásának több okát is felfedezhetjük a versekben. Az egyik ok az, amikor vagy profanizálódik a szent, vagy a profán válik szentté. A. A. Ahmatova „*Молюсь оконному лучу...*” (O3) kezdetű versében a lírai én egy fénysugárhoz beszél. Amennyiben ezt a fénysugarat a szent szimbólumaként értelmezzük, helyreállhat a profán és a szent egyensúlya. Sz. A. Jeszenyin *Июния 4* (O47) című versében a szent leértékelődik, mert a profán dicsőségét hivatott emelni. K. I. Gałczyński *Modlitwa polskiego poety* (L7) című művében a paródia miatt vész el a szent tekintélye. A. Stern *Mój Bóg* (L26) című

költeményében szintén a szent profanizálódik: „Az én Istenem élő örök forrás, nem az égben van, / hanem a szent diadalok, csapások és öröm földjén.”

K. D. Balmont »*Pax hominibus bonae voluntatis*« (O7) című versében a lírai én el kívánja törölni a szent és profán határát, s így szünteti meg a két szféra egyensúlyát.

Két orosz alkotásban nem a szent és profán, hanem az immanencia és transzcendencia egyensúlyáról van szó Balmont *Бог и Дьявол* (O8) és D. Sz. Merezskovszkij *Темный ангел* (O28) című művében.

Magának a kommunikációnak a tökéletlen működése kétségeket támaszthat a profán lírai énben, s emiatt felborulhat a két világ egyensúlya. Sz. A. Jeszenyin imáiban és istenes verseiben ez központi kérdés. Az *Окмоух 3* (O43) című költeményben csak sejteni lehet, hogy van valami kommunikáció a két szféra között, de a lírai én bizonytalan ebben, ezért kérdi Istent, hogy gondot visel-e egyáltalán a földre. A *Преображение* első darabjában (O45) maga a lírai én próbálja kikövetelni a szenttől a párbeszéd felvételét, az „*О божже, божже, эта злюба*” (O48) kezdetű versben pedig egyenesen azt veti Isten szemére, hogy rosszul kommunikál az emberrel. A beszélő szerint a szentnek és a profánnak teljesen meg kell ismernie egymást, hogy élő kapcsolat alakuljon ki közöttük.

Sok versben a szenttől való eltávolodás miatt borul fel a szent–profán egyensúly. Míg V. J. Brjuszov „*Облегчи нам страдания, божже...*” (O14) kezdetű, Balmont *Молитва* (O21) és Merezskovszkij *Молитва о крыльях* (O27) című versében könyörög a lírai én, hogy visszataláljon a szenthez, addig O. E. Mandelstam „*Образ твой, мучительный и зыбкий...*” („*Alakod kínzó és bizonytalan...*”; O23) kezdetű és J. Tuwim *Chrystusie...* (L2) című versében a lírai én szinte érzéketlen a szenttel való kapcsolat iránt. Mandelstam beszélője véletlennek nevezi a rövid kapcsolatot a szenttel, Tuwimé pedig feltételes módon beszél a két szféra harmonikus viszonyáról. Z. Ny. Gippiusz *Адонаи* (O41) című költeményében Isten bünteti az embert a háborúval. Nem tudni, mi az ember vétke, de valószínűleg pont az, hogy eltávolodott a szenttől, minden jó forrásától. B. Leśmian „*Boże, pelen w niebie chwały...*” (L31) kezdetű imájának lírai énje hasonló magatartást vesz fel Jeszenyin „*О божже, божже, эта злюба*” versének beszélőjéhez, ugyanis ő is ismerni akarja a szentet: „Hol rejtőztél és hol voltál, / Hogy sosem láttalak Téged?” W. Sebyła *Ojcie nasz* (L34) című anti-imájának lírai énje Isten, a szent létének tagadásával nyilvánvalóan tagadja a szent–profán egyensúlyt is. J. Kasproicz *Święty Boże, święty mocny* (L35) című himnuszában a lírai én Isten közönyössége miatt nem lát kiutat a földi élet siralomvölgyéből, bár folyamatosan ostromolja kéréseivel az Urat, aki távol van teremtményeitől. T. Miciński *Modlitwa* (L38) című költeményének beszélője is eljut majdnem az istenkáromlásig, de az imának köszönhetően vissza is talál a szenthez, a profán és szent harmóniájához. K. K. Baczyński *Modlitwa II* (L40) című versében

beszélő még kéri a szentet, hogy állítsa helyre az egyensúlyt, ami a profán miatt ment tönkre, de a *Modlitwa III* (L41) című vers lírai énje már a profán eltörlését kéri a szenttől, amennyiben az ember nem tér vissza a szenthez, a jobbhoz.

Két orosz költeményben a nem szent miatt inog meg a két szféra egyensúlya: V. J. Brjuszon *Ангел бледный* (O13) és D. Sz. Merezkovszkij *De profundis* (O25) című versében a gonosz erő, a Sátán szakítja el a profánt a szenttől. Utóbbi versben a lírai én a szent segítségét kéri, hogy visszataláljon hozzá.

Sz. A. Jeszenyin *Пришествие 4* (O44) című versének lírai énje azon az állásponton van, hogy a szent és a profán összebékíthetetlen egymással, ezért nem alakulhat ki köztük egyensúly: „Húz engem a föld, / Láncra fűz a homok. / Folyóid hátán / elszáradok.”¹⁹¹

A szent látszólagos túlsúlya olvasható ki néhány költeményből. A. A. Ahmatova „*Дал Ты мне молодость трудную...*” (O2) kezdetű versének beszélője Isten rabjának nevezi magát. De a szent mégsem kerül a profán fölé, mert ez a „rab” lusta és fukar, saját bevallása szerint, tehát profán mivolta befolyásolja tetteiben. J. Liebert *Modlitwa* (L13) című költeményében a lírai én igazából azért képtelen elviselni a szentet a maga valójában, mert a beszélő a profán szférához tartozik. Liebert másik, *Boža noc* (L11) című versében a profán már-már menekülni próbál a szent elől, éppen azért, amiért az előző versben: „Felébresztesz, fenyegetsz – mit akarsz, / Nem-emberi, az én emberi dolgaimtól...”. M. Pawlikowska-Jasnorzewska *Modlitwa* (L44) című költeményében Isten úgy jelenik meg, mint egy ragadozó madár, akinek szeretete elől nem menekülhet senki. A lírai én azonban megjegyzi azt is, hogy a profán ereje is a szenttől van. A szent túlsúlya ebben az egy esetben nem látszólagos, de a lírai én nem szenved ettől, hanem tudomásul veszi, hogy Isten mindenható.

Az ima szövegének kötöttsége és ebből fakadó állandó ismétlődése kapcsán felmerül a parafrázisok kérdése. A parafrázisról a következőket olvashatjuk: „Irodalmi értelemben valamely szövegnek (szövegrészletnek) magyarázó, értelmező vagy művészi céllal, bővebb terjedelemben történő, de a tartalmi hűséget megőrző átírása, átköltése, az eredeti mondanivalót nem hamisítja meg. Tágabb értelemben a parafrázis szabadabb átdolgozás, átköltés, fordítás. (...) A leggyakoribb költői minta (szöveg) prózai visszaadása, létezik azonban prózai minta prózai és ritkábban költői visszaadása.”¹⁹²

A parafrázisok tulajdonképpen ismétlések. Megismételnek valami olyat, amit az ember szükségesnek tart, amiről úgy véli, fontos megőrizni és továbbadni másoknak. Az ismétlés tehát értékteremtés és értékmegőrzés. Másrészt az ismétlés az otthonosság, az ismerősség érzetét is felkelti, ami nagyon fontos az ember számára, mert az ismerősség biztonságot ad. A

¹⁹¹ Rab Zsuzsa fordítása = Jeszenyin 1977

¹⁹² Király 1986

művészetben pedig esztétikai élményt nyújt. A befogadó könnyebben magáénak érez egy már ismerős művet, ami új, eddig még fel nem tárt oldaláról mutatkozhat meg számára, hiszen soha nem olvasunk egyformán.

Másik fontos tulajdonsága a parafrázisoknak: annak ellenére, hogy „csak” ismétlések, mégis tudnak újat mondani, még ha szó szerint is ismételnék valamit. Ennek, véleményem szerint, két oka van. Az elsőre magyarázatot adnak a Prédikátor könyvének szavai: „Ha van is olyan dolog, amiről azt mondják, hogy új, az is megvolt már régen, megvolt már jóval előttünk. Nem emlékszünk az elmúltakra, de ami ezután következik, arra sem fognak emlékezni, akik majd azután lesznek.” (Préd. 1,10–11) Az emlékezet mellett tehát ott van a felejtés is. A második ok, hogy miért tudnak újat mondani a parafrázisok, az az új, más kontextus, amelyben megint felbukkannak. Az új kontextus pedig óhatatlanul átír egy szöveget, átrendezi annak belső viszonyait is. Michael Edwards ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „Soha nem hagyhatjuk abba az olvasást, hiszen a könyvek jelentése nem tisztázott egyszer s mindenkorra. (...) Nem fogjuk abbahagyni az írást, mert a világ jelentése nem adott. »A sok könyvírásnak se vége, se hossza« (Préd. 12,12), és az újraírásnak sincs.”¹⁹³

A parafrázisokat három szempont szerint osztályozhatjuk. Az első szempont, hogy egy teljes, lezárt szöveget parafrázál egy műalkotás vagy csak egy szöveg részletét. Ha teljes, lezárt szöveget átvéve születik új műalkotás¹⁹⁴, teljes parafrázisról, ha csak egy szövegrészt átvéve, részleges parafrázisról beszélünk. Ezekben az esetekben az átvett szöveg más kontextusba kerül. Az új kontextus nem csak más szövegkontextust, de más szövegen kívüli kontextust is jelenthet. Felvetődik azonban a kérdés, hogy mit tekinthetünk ún. teljes, lezárt szövegnek. Mivel ennek megválaszolása egyrészt igen hosszadalmas lenne, másrészt a nyelvtudomány területére vezetne, szabadjon meghatároznom, hogy az általam elemzett versekben előforduló parafrázált szövegek közül, mi az, amit teljesnek és mi az, amit szövegrésznek tekintek. Lezárt szöveg lehet egy ima teljes szövege (Miatyánk, Üdvözlégy stb.), de lehet parafrázálni pl. a Zsoltárok könyvének egy-egy teljes fejezetét. Egyéb bibliai szövegek esetén (pl. az Evangéliumokból átvett részek) nem alkalmazom a teljes és részleges parafrázis fogalmát, mert ezek a fejezetek (tkp. a Biblia majdnem teljes szövege) nincsenek úgy tagolva, mint pl. a Zsoltárok könyve.¹⁹⁵

¹⁹³ Edwards 1997: 27

¹⁹⁴ Ez azonban nem zárja ki annak lehetőségét, hogy az átvett szöveg kiegészüljön más, nem parafrázált szöveggel.

¹⁹⁵ Természetesen léteznek művek, amelyek pl. egy egész bibliai könyvet parafrázálnak, de ezek a művek terjedelmük és tartalmuk miatt, érthető módon, nem ima-pafrázisok.

A második szempont a parafrázisok osztályozásánál, hogy a parafrázis tartalmi vagy szó szerinti. A költői imák esetén azt vizsgálom, hogy az adott vers melyik bibliai szöveggel vagy kötött szövegű (a liturgiában meglévő) imával van intertextuális kapcsolatban, s hogy szó szerint megjelenik-e a szövegben a bibliai szöveg, illetve kötött szövegű ima, vagy tartalmi idézésről van szó.

A harmadik szempont alapján az vizsgálható, hogy prózai vagy verses parafrázis az adott mű. Számunkra ez a szempont nem releváns, hiszen ez a munka kizárólag lírai alkotásokkal foglalkozik.

A fentiekből következik, hogy nem véletlen, ha a parafrázisok kapcsán az intertextualitás kérdésköréhez jutunk. A Biblia és más irodalmi művek kapcsolatának elemzésekor igen sokan a Szentírás szépirodalomban felbukkanó szövegrészeit, motívumait, stílusát stb. vizsgálják. Mivel az általam elemzett versekben is találkozunk ilyenekkel, nem árt, ha a szent és profán kapcsolatát a szövegek köziség tükrében is szemügyre vesszük.

Az intertextualitásnak számtalan elmélete született már. Ebben a munkában a Gérard Genette¹⁹⁶ által bevezetett fogalmakat alkalmazom, amennyire szükséges.

Genette a szövegek közötti kapcsolódási lehetőségeket transztextuális kapcsolatoknak nevezi. Összesen öt szövegközi kapcsolatot tart számon. Az intertextualitást „egy szövegnek egy másik szövegben való tényleges jelenléteként”¹⁹⁷ határozza meg. Az intertextuális kapcsolaton belül elkülöníti a jelölt vagy jelöletlen idézetet, mint leginkább szó szerinti változatot, a következő változat a plágium, az idézés szó szerinti, de be nem vallott variánsa. Ennél még kevésbé explicit, illetve szó szerinti idézés a célzás. Ezeknél a kapcsolódásoknál érdemes figyelembe venni, hogy az új szövegkörnyezet mennyire ad új jelentést az idézett szövegnek. A transztextuális kapcsolatok második nagyobb kategóriája a paratextualitás. Paratextus lehet a cím, az alcím, előszó, utószó, jegyzetek, mottó, borítólapp, vázlatok, piszkozatok stb., tehát az olyan szövegek, amelyek egy másik szöveg környezetét teremtik meg. A harmadik szövegközi viszony a metatextualitás, amelybe olyan szövegkapcsolatok tartoznak, amikor egy szöveg egy másikat kommentál. A hypertextualitás, amely a negyedik fajtája a transztextuális kapcsolatoknak, „egy korábban már létező szövegből egy derivált szöveget”¹⁹⁸ hoz létre. Az a szöveg, amelyik derivál, az ún. hypotextus, míg az átalakított szöveg a hypertextus. A hypertextualitás körébe tartozik az olyan eljárás is, mint pl. a téma vagy egy motívum átvétele, a műfaji sajátosságok kölcsönzése, de ugyanúgy ide tartozik a forma- és stílusimitáció is. Az ötödik szövegközi kapcsolatot architextualitásnak nevezzük,

¹⁹⁶ Genette 1996: 82–90

¹⁹⁷ Genette 1996: 82–83

¹⁹⁸ Genette 1996: 86

aminek alapja egy mű besorolása valamelyik műfajba (pl. ha egy versnek az a címe, hogy „Óda”).

A vizsgált költemények között nem egy olyan található, amelyik parafrázis vagy tartalmaz parafrázált szövegrészt, illetve teljes vagy részleges parafrázis. Vizsgálódásom során csak azokra a transztextuális kapcsolatokra hívom fel a figyelmet, amelyek a Bibliához vagy a katolikus és pravoszláv vallásgyakorlatban használatos imák szövegéhez fűzik a költeményeket. Ezeket a verseket egyetlen, a szent és profán viszonyának alakulását nyomon követő szempont alapján két nagyobb csoportba sorolom. Választott szempontom az, hogy a költői szövegekbe emelt bibliai vagy ima-szövegek milyen szándékot erősítenek. Az effajta szövegek beemeléseinek vagy éppen a stílusutánzásoknak alapvetően két szándéka lehet. Az egyik szándék az, amikor a versbe került bibliai vagy liturgikus szöveg a lírai én szenthez való kapcsolódásának kifejezésére, megerősítésére irányul. Ilyen módon a vers, de maga a verssel transztextuális kapcsolatban lévő bibliai vagy liturgikus szöveg is megerősítést nyer. Ez azt jelenti, hogy a költemény a szenthez kapcsolódhat bizonyos értelemben és mértékben az átvett szöveg által, illetve a lírai én szándéka szerint elismeri, s ezáltal megerősíti magának az átemelt szövegnek a szenthez kapcsoló „képességét.” A másik szándék éppen az előbbi ellenkezője. A vers szövege, stílusa olyan kontextust teremthet a belé emelt szöveg számára, hogy azt megfosztja a szenthez kapcsoló képességétől, ugyanakkor a szent magában a versben is leértékelődik. Röviden szólva: az első verscsoport az elsődleges tudattípus terméke, a másik pedig a másodlagos tudattípusé.

Az orosz versek többségében a transztextuális eljárás a szentet erősíti.

J. K. Baltrusajtisz *Бепью* (O6) című versében egyetlen szó teremt intertextuális kapcsolatot egy imádsággal: „бепью” („hiszek”). A kereszténység minden ágában ismeretes és használatos ún. Apostoli hitvallás szövege kezdődik ezzel a szóval.

Z. Ny. Gippiusz *Хручмы* (O18) című versében a negyedik strófában találhatunk jelölt, szó szerinti idézetet: „Nem hagylak titeket árvakul; eljövök ti hozzátok.” (Jn. 14,18) Erre az ígéretre apellálva kéri a lírai én Jézust, a szentet, hogy ne hagyja el az embert, ne hagyja magára a profánt.

K. D. Balmont *Молумба* (O21) című alkotásában a megszólítás ószövetségi parafrázis (lásd pl. 2 Kir. 19,16: „Hajtsd hozzám, Uram, a te füledet és halld meg; nyisd fel Uram, a te szemeidet”, Jób 34,16, Zsolt. 31,3, Ézs. 37,17). A vers dicsőítő részei is ótestamentumi parafrázisok: 1. vsz. / 3. sor – Jób 9,5; 1. vsz. / 3. sor – Jób. 9,5; 1. vsz. / 4. sor – Mik. 1,4; Zsolt. 97,5; 2. vsz. / 1. sor – 1 Móz. 1,4; 2. vsz. / 2. sor – Ézs. 37,16; 5. vsz. / 1. sor. Isten nevének nagyszerűsége nem más, mint magának Istennek a nagyszerűsége (lásd: pl. „Tisztelünk téged, oh Isten, tisztelünk; neved közel van, hirdetik csodatetteid” – Zsolt. 75,2;

„Nincs hozzád hasonló, Uram! Nagy vagy és nagy a te neved a te hatalmadért!” Jer. 10,6) A költő egyértelműen hypertextusként alkalmazza a bibliai szövegeket. A sűrű parafrázálás miatt a költemény átveszi a Biblia, elsősorban a zsoltárok stílusát. Ezzel az eljárással a lírai én szándéka, az Isten dicsőítése és az emberi bűnök megvallása sokkal őszintébb.

D. Sz. Merezkovszkij *De profundis* (Fáradtság, O24, *De profundis* O25) című, két versből álló munkája előtt lévő mottó a költemények paratextusa. A Márk evangéliumából vett idézetben a világvége előtti időkről beszél Jézus. A két vers egy-egy, egymástól teljesen eltérő hangvétellű válasz erre a mottóra. A rezignált lírai én az első versben saját sorsát befejezettnek, megváltoztathatatatlannak látja. A második vers beszélőjének éppen ellenkező a magatartása: szenvedélyesen könyörög az Úrhoz. Jellemző a versek címe is: a lírai ének állapotára utalnak egyetlen szóval. A második vers első sora a 130. zsoltár első mondatának parafrázisa, tartalmi idézése. „A pokolból kiáltok” mondja a lírai én a költeményben. Az ószövetségi felfogás szerint a mélység a pokol. „A Septuaginta nyomán a Vulgata a héber *tehom* megfelelőjéül az *abyssusszal* él; a héber szó azonban inkább ’tenger’, mint ’mélység’ értelmű. Mivel az ősvíz – éppen úgy, mint a holtak országa – lent van és mély, olykor csaknem egybe is esik vele (Zsolt. 71,20; Jón. 2,6; Ez. 31,15). Ugyanakkor félelmetes is, mert bár Jahve hatalma alatt álló, de még mindig lázadó szörnyek képzeleti kapcsolódnak hozzá, amelyek a káoszt reprezentálják.”¹⁹⁹ Más bibliai szövegek is fellelhetők a versben. A harmadik strófában a lírai én ezt mondja: „Ellenségem csúfolódik rajtam / »Nincs Isten, hiába az ima heve«.” (lásd: Zsolt. 71,11–12; Zsolt. 42,4). Az ellenség további szavai: „Állj fel és légy szabad” Jézus szavait („Jézus azt mondta neki: »Kelj fel, vedd az ágyadat és járj!«” Jn. 5,8) írják át. Az ellenség arra buzdít, hogy a lírai én hagyja el Istent, Jézus viszont a bűneitől szabadítja meg csodatételeivel az embereket. A versben a kísértő is beszél a lírai énhez, s újabb parafrázist fedezhetünk fel szavaiban: „Hozzám hasonló erő leszel”. Ádámnak és Évának majdnem ugyanezt mondja a Sátán: „Hanem jól tudja Isten, hogy ha esztek belőle, megnyílik a szemetek, és *olyanok lesztek, mint az Isten*: tudni fogjátok, mi a jó, és mi a rossz.”²⁰⁰ (1 Móz. 3,5). A vers lírai énjét is a mindentudás, a profánt meghaladó erő elnyerése kísérti. Ő azonban kitart Isten mellett, makacsul ragaszkodik Hozzá: „... nem megyek el / És kopogni fogok ajtódon”. Jézus szavaira utal a beszélő, aki azt mondta: „a zörgetőnek megnyitattik” (lásd: Mt. 7,7–8). Megemlíthető még a vers egy-egy trópusa, amik szintén megtalálhatók a Bibliában: *égi harmat*²⁰¹ (1Móz. 27,39), *halál fullánkja* (1 Kor. 15,55-56). A

¹⁹⁹ Haag 1989

²⁰⁰ Kiemelés tőlem – Cz. Á.

²⁰¹ Palesztinában a tenger felől érkező nyugati szél napnyugta után különösen tavasszal és kora ősszel annyi nedvességet hoz magával, hogy éjszaka jelentős mennyiségű harmat hull. Átázik tőle a sátozott és csöpög a

Szentírás szövegeinek átvétele és gyakori átértelmezése összességében azt a szándékot erősíti, hogy a beszélő Istentől vár segítséget, hozzá menekül.

A. A. Fet „*Чем доле я живу, чем больше пережил...*” (O37) című költeménye a Miatyánk teljes parafrázisa. Nem szó szerinti idézés, de minden benne van, amit a Lk. 11,2–4 tartalmaz. A Bibliában viszont nincs benne a következő: „Őrizzük meg szívünkben a Te szent nevedet”, akárcsak a vers utolsó sora: „És ments meg az ördögi önteltségtől.” Egy másik kérés („Engedd el adósságunkat, és mi is megbocsátunk adósainknak”)²⁰² másként van a Szentírásban, így más értelme van a versben: akkor bocsátunk meg másoknak, ha Isten megbocsát nekünk. Jézus viszont azt mondja: „És bocsásd meg nekünk a mi bűneinket; mert mi is megbocsátunk mindeneknek, a kik nekünk adósok.” (Lk. 11,4) A Miatyánk parafrázisát megelőzi a lírai én bevezetője, mely feltárja a beszélő viszonyát az Úr imádságához: a Miatyánk szavait tartja a legigazabb, legvilágosabb szavaknak. A beszélő így ismeri el a szent nagyságát.

M. I. Cvetajeva „*Канун Благовещенья...*” (O42) kezdetű versében egy ünnepi istentisztelet jelenik meg előttünk, ahol Szűz Máriához imádkoznak a hívek. Az egyik legismertebb, legrégebb Máriához szóló imának (Üdvözlégy, *Mária*, oroszul: *Подыися, Мария*) néhány szava olvasható a versben: „Áldott a Te méhednek / Gyümölcse”. Magának az Üdvözlégy, *Mária* kezdetű imádságnak is parafrázis az első része. Gábiel angyal köszönti ugyanis ezekkel a szavakkal Máriát, amikor közli vele, hogy szíve alatt hordja a Megváltót: „Üdvözlégy, kegyelembe fogadott, az Úr veled van!” (Lk. 1,28) A Cvetajeva-versben meglévő ima-részlet szintén Lukácsnál olvasható. Erzsébet mondja a következőket az őt meglátogató Szűzanyának: „Áldott vagy te az asszonyok között, és áldott a te méhed gyümölcse!” (Lk. 1,42) Ha az imádság nem is teljesen veszi át az Evangélium szövegét, Cvetajeva költeménye annál inkább szó szerint idézi a Mária-imádságot. Mindez arra szolgál, hogy a lírai én érzékeltesse a liturgia hangulatát, s utána párhuzamba állítsa saját Máriához szóló fohászát a kötött szövegű imával.

A lengyel költemények közül tíz sorolható ebbe a csoportba. S. Korab-Brzozowski *Modlitwa* (L6) versében jelöletlen, kevésbé explicit idézetként olvashatjuk Máté evangéliumának szavait: „Tudod, mennyire szenvedek, ha a keserű poharat, / Nevetéssel fűszerezik, gúnyolódva adják ide!” (lásd: Mt. 26,39; 42) A lírai én kissé átértelmezi a krisztusi

háztetőről (vö. Én 5,2; Jób 29,19). Ez a harmat a száraz, esőtlen nyarakon roppant fontos volt (Ter 27,28; MTörv 33,28; Oz 14,6), s Izrael fiainak elképzelése szerint Jahvétól érkezett (Mik 5,6). A déli szél akadály a harmathullásnak (vö. 1Kir 17,1). 2 Sám 17,12 hasonlatban a túlárado bőséget jelképezi.

²⁰² Kiemelés tőlem – Cz. Á.

szavakat. Számára nem az az igazán bántó, ha valamit le kell küzdenie, hanem az, hogy rosszakarói még meg is nehezítik ezt a küzdelmet.

T. Miciński *Msza żałobna* (L17) című alkotásában a Máriához szóló litániákban gyakran elhangzó sor olvasható: „ó, Szent Anya, könyörülj rajtunk”. A litánia a katolikus vallásgyakorlatban az imádság egyik formája (a pravoszlávoknál is van ilyen), ami felsorolásokból álló, párbeszédes, hosszú, könyörgő fohász. A versben a fentebb idézett egy sor háromszor bukkan fel, és mindannyiszor zárójelben van. A költemény maga nem ima, hanem a lírai én benső küzdelmének megjelenítése, amiben helyet kap a szenttel való párbeszéd vágya is, de a lírai én bűnei és szenvedése miatt képtelen a valódi kapcsolat felvételére, s ezért van zárójelben az imádság.

S. Wyspiański *Hymn Veni Creator* (L20) című verse a *Veni Creator* című latin himnusz költői parafrázisa. Az eredeti himnuszt Szent Rabanus Maurus (776–856) Mainz érseke és Fulda apátja szerezte. A Wyspiański-versben a latin cím a következőkkel egészül ki: „(...) a nemzet éneke. A Szentlélek hívása”. Ezután a lírai én felsorol több helyet is, ahol ez az imádság elhangzik. Mindez arra enged következtetni, hogy a beszélő mintegy nemzeti imádsággá teszi ezt az egyébként katolikus imádságot, bár a „lengyel” szó nem szerepel a versben. Magán a himnusz tartalmán nem változtat a parafrázis, csupán a végéről hagyja el Maurus himnuszának utolsó strófáját, amelyben egyenként dicsőíti a lírai én a Szentháromság három személyét. Ennek helyén, a vers végén viszont szerepel két sor, amely nincs benne az eredeti himnuszban: „engedd, hogy Benned a világnak Világosságot adjunk / engedd, hogy évszázadok Hitével MUNKÁHOZ lássunk.” A záró gondolatból az első sor tartalmi parafrázis. A beszélő Jézus kijelentését akarja beteljesíteni, aki azt mondta tanítványainak: „Ti vagytok a világ világossága” (Mt. 5,14). A vers lírai énje ugyanolyan fontosnak tartja a tetteket a világ megjobbítása érdekében, mint az imádságot.

K. Wierzyński *Z Izajasza* (L24) című munkájának paratextusa, amire maga a verscím is utal, Ézsaiás könyvének néhány sora: „Puszták az országutak, nem járnak az ösvényeken. A pusztító megszegte a szövetséget, megvetette a városokat, semmibe vette az embereket. Gyászol, elalél a föld, hervadozik, megsárgul a Libánon, olyan lett a Sárón, mint a pusztaság, lehull a Básán és a Karmel lombja. De most fölkelek, mondja az ÚR, most fölmagasodom és fölemelkedem!” (Ézs. 33,8–10). Erre az isteni kijelentésre apellálva szól a lírai én Istenhez, ahogyan azt már a vers első soraiban is olvassuk: „Kelj föl hát, emelkedj föl és támadj föl / Várva várt Uram”. De nemcsak érvként használja a beszélő Ézsaiás könyvének szavait, hanem segítségükkel párhuzamot von az Ézsaiás által leírt pusztulás és saját korának, országának pusztulása között. Egyes mondatokat jelöletlenül, de szó szerint vesz át a Szentírásból: „Senki nem gondolt az emberrel” (A versben: „Człowieka sobie nie ma za nic”;

9. versszak, Ézsaiásnál: „(...) a człowieka za nic sobie nie ma”; 8. vers) Más bibliai szövegrész átalakul a versben: „Kelj föl hát, emelkedj föl és támadj föl, / Várva várt Uram”. A pusztulás leírásában is a Biblia a vers hypertextusa: pl.: Libanon pusztuló cédrusairól, meggyalázott városokról beszél a lírai én, az Isten „helye” is romokban van. Ezek a képek olvashatók a Szentírásban például akkor is, amikor Jeruzsálem pusztulásáról van szó (vö.: JSir. 2). A lírai én fokozza is a pusztítás mértékét Ézsaiás leírásához képest. A 9. versszak utolsó két sora így hangzik: „Senki nem gondolt az emberrel / És senki nem gondolt az Istennel”. A második sor Ézsaiás könyvéből hiányzik. Ez a fél mondat két dolgot is jelenthet. Egyrészt a profán (az ellenség) a szentet is meggyalázta, másrészt a szent ezért bosszút fog állni a profán (a megtámadottak) hite szerint.

K. Wierzyński *Święty Boże* (L25) című imájának címe, illetve szövegének egy része az egyik legismertebb, eredetileg latin szövegű, tehát igen régi könyörgésnek, az ún. Trisagionnak (gör.: »háromszorosan szent«) a parafrázisa. Ez az imádság eredetileg a Szentháromság személyeit magasztalja. A nyugati liturgiában elsősorban Nagypénteken hangzik el a misén. A lengyel katolikus gyakorlatban természeti vagy történelmi csapások idején is éneklük. A parafrázált szöveg mindössze három sor. Lengyelül így hangzik: „Święty Boże, święty mocny / Święty a nieśmiertelny / Zmiłuj się nad nami.” („Szent Isten, szent és erős / Szent és örökkévaló / Könyörülj rajtunk.”). A vers lírai énje az imádságnak csak az első két sorát veszi át szó szerint. Hazáját háború fenyegeti, ezért a tettekre szóló beszélő nem könyörületet – ahogy azt a parafrázált ima beszélője teszi –, hanem áldást és erőt kér Istentől a honvédő harchoz. Találunk más szövegkölcsonzéseket is a versben. A Miatyánkat idézi jelöletlenül a beszélő a tizedik sorban: „Aki a mennyekben vagy”.

J. Wittlin *Psalm* (L33) című hosszú költeményének hypertextusa a Zsoltárok könyve. A lírai én a dicsőítő zsoltárok hangvételét kölcsönzi Isten magasztalásához (vö.: pl. Zsolt. 98; 148; 149; 150, bár ezek a zsoltárok nem közvetlenül az Istenhez szólnak, hanem felszólítások Isten dicséretére.) A „hozsánna” szintén a Bibliából kölcsönzött szó. Jelentése: »szabadíts meg«, »segíts meg«. Eredetileg imádságos felkiáltás (Zsolt. 118,25); mikor Jézus bevonult Jeruzsálembe, a nép »hozsánná«-t kiáltott neki (Mt. 21,9–15; Mk. 11,9–10; Jn. 12,13)²⁰³. A vers végén az imák jellegzetes befejezése áll: „mindörökké ámen”. Ez olvasható a Miatyánk végén is (vö.: Mt. 6,13).

J. Kasproicz *Święty Boże, święty mocny* (L35) című hosszú költeménye óriási vízió az emberi élet reménytelenségéről: a lírai én egy szenvedésekkel teli vándorláshoz hasonlítja az életét, amiből csak Isten szabadíthatna meg, ha akarna. A földi nehézségek leírásánál a lírai én olykor a Biblia szövegét hívja segítségül: pl. szó szerinti részleges parafrázis: „És mint ordító

²⁰³ Vö.: Babits 1988

oroszlán / Körbejár a földön a Sátán” (vö.: 1 Pt. 5,8). Nem szó szerinti részleges parafrázis a következő: „a fiúban korcs harag gerjed / az apára, / hogy bezárja atyja előtt az ajtaját! / Testvér testvérébe mártja véres kését, / feleségeinkre és nővéreinkre szörnyű gyalázat vár...” (vö.: Mt. 10,21). A másik kölcsönzött szöveg a már Wierzyński imájával kapcsolatban említett fohász. Itt is szó szerint idézi az imát a lírai én, nem is egyszer. A teljes három sor együtt azonban csak egyszer van benne a versben, de a beszélő állandóan visszakanyarodik ehhez az imához, mégha csak részleteket is mond belőle.

T. Miciński *Modlitwa* (L38) című költeményének első sora („A mélyből Hozzád emelem szívemet, Uram”) a 130. („A mélységből kiáltok hozzád, Uram!”; Zsolt. 130,1) és a 25. („Hozzád emelem, Uram, lelkemet!”; Zsolt. 25,1) zsoltár részleges parafrázisa. A pusztaság és a sakálok emlegetése, mely a pusztulás és az elhagyatottság jelképe, ószövetségi motívum (lásd pl.: „Romhalmazzá teszem Babilont, sakálok tanyájává, borzalommá és gúny tárgyává, lakatlan pusztasággá.”, Jer. 51,37; „Hacor így sakálok tanyájává lesz, örökös pusztasággá. Senki sem lakik ott többé, és nem telepszik meg rajta újra.”, Jer. 49,33).

K. Iłakowiczówna *Hymny do Ducha Świętego I* (L45) című versében Péter vízen járásának történetére (Mt. 14, 21–31) asszociálhatunk akkor, amikor a következő sorokat olvassuk: „Menj a szomorúságomon / Lélek, mint a tavon”, „Gyere le a vízre és lépdelj rajta / ó, Szentlélek.” A harmadik versszak erősíti ezt az asszociációs kapcsolatot. Magában az evangéliumi történetben a vízen járás a hit próbájának példázatává válik, hiszen ez áll ott: „Péter ekkor így szólt hozzá: »Uram, ha te vagy, parancsold meg, hogy menjek oda hozzád a vízen.« Mire ő így szólt: »Jöjj!« Péter erre kiszállt a hajóból, elindult a vízen, és Jézus felé ment. Amikor azonban az erős szélre figyelt, megijedt, és amint süllyedni kezdett, felkiáltott: »Uram, ments meg!« Jézus azonnal kinyújtotta a kezét, megragadta őt, és ezt mondta neki: »Kicsinyhitű, miért kételkedtél?«”. Iłakowiczówna versében azonban a víz a beszélő szomorúságának jelképe, amit csak a Szentlélek, az abszolút szent képes orvosolni.

J. Lechoń *Matka Boska Częstochowska* (L49) című költeményének 22. sorában jelöletlen idézet olvasható egy imából: „Matko Boska Częstochowska, pod Twoją obronę...” („Częstochowai Istenanya, a Te oltalmad alá...”). Az idézett szavakat tartalmazó imádság szintén így kezdődik: „Pod Twoją obronę uciekamy się, Święta Boża Rodzicielko” („A Te oltalmad alá menekülünk, Szent Istenszülő”). A másik átvett szöveg a „zmiłuj się nad nami” („könyörülj rajtunk”; 14. sor), Máriához szóló litániákban hangzik el. Ilyen lengyel litánia például a *Litania do Matki Boskiej Piekarskiej* című.

A második csoportba, ahova azok a munkák tartoznak, amelyekben a másodlagos tudattípus érvényesül, mindössze három orosz alkotás tartozik.

K. D. Balmont »*Pax hominibus bonae voluntatis*« (O7) című verse a Lukács szerinti evangélium szövegével (Lk. 2,14) van intertextuális kapcsolatban. Ennek a résznek több fordítása is van. A Károli-féle kiadásban ezt olvassuk: „Dicsőség a magasságos mennyekben az Istennek, és e földön békesség, és az emberekhez jó akarat!” A Szent István Társulat által kiadott fordításban: „Dicsőség a magasságban Istennek és békesség a földön a jóakarat embereinek!” Az orosz szerző a Vulgátát idézi a címben szó szerint, s ezt jelöli is idézőjellel. Az eredeti görög szöveget a következő fordítás adja vissza a legjobban: „Dicsőség Istennek a magasságban, a földön pedig béke azoknak az embereknek, akikben kedvét leli [az Isten].”

Az Evangélium szövege a vers kontextusában átlényegül: a lírai én nemcsak a jó, hanem a rossz embereknek is békét kíván.

A 2. versszak első két sorában a „слава” („dicsőség”) szó is parafrázis. Lukács evangéliumában Istennek jár dicsőség, a vers beszélője minden égi létezőnek dicsőséget kíván, a kozmikus boldogság állapotára vágyva.

B. L. Paszternak *Гамлет* (O38) című verse nagyon érdekes a parafrázisok vizsgálatának szempontjából, ugyanis transztextuális kapcsolatban van két irodalmi szöveggel is: William Shakespeare *Hamlet, dán királyfi* című drámájával és Máté evangéliumával. A vers lírai énje egyszerre azonosul Hamlet és Krisztus alakjával. Tudjuk a magányos Hamletről, hogy a világ dolgain folyton töprengő, a lét értelmére rákérdező ember archetípusa. Paszternak lírai énje ezt az embertípust testesíti meg, aki, – hogy ismét Shakespeare-re utaljunk – tudja, hogy „Színház az egész világ, / És színész benne minden férfi és nő: / Fellép s lelép: s mindenkit sok szerep vár”²⁰⁴. Az ember megszületik erre a világra, s ahogy jött, úgy el is hagyja, de amíg itt tartózkodik, valami célt kell keresnie életének, valamilyen szerepet kell elvállalnia. A lírai én a vers idejében megmérettetés előtt áll. Nem tudni, mi ez a próba, de az világosan kiderül, hogy a beszélő sorsában döntő fontosságú, s egyedül kell helytállnia. Itt kapcsolódik be a versbe a Máté evangéliumából vett szó szerinti, jelöletlen idézet: „Ha lehet, Abbá Atya, / Vedd el ezt a poharat.” (vö.: Mt. 26,39; 42). Ezek eredetileg Jézus szavai, amikor elfogatása előtt imádkozott az Olajfák hegyén. Ő is, akárcsak a költemény lírai énje, emberi élete legnagyobb próbatétele előtt állt – és félt. De később bátran vállalta a kereszthalált. A beszélő is Krisztushoz hasonlóan cselekszik: vállalja sorsát, mert belátta: „Élni az életet nem annyi, mint átmenni egy mezőn.” S ezzel újra visszatér a hamleti, töprengő magatartáshoz: az élet lényegét igyekszik megragadni, s arra jut, hogy az életben vállalni kell a nehézségeket.

Sz. A. Jeszenyin *Июния* című ciklusának van egy ajánlása, azaz paratextusa: „Jeremiás prófétának”. Jeremiás volt az, aki megjövendölte és megénekelte Jeruzsálem pusztulását. A

²⁰⁴ Shakespeare, William: *Ahogy tetszik*. II. felvonás, 7. szín. Szabó Lőrinc fordítása

ciklus negyedik versében (O47) nem Jeruzsálem, hanem Názáret városa jelenik meg, ami az Újszövetségben kap szerepet (Jézus ott nevelkedett, onnan indul el tanítani, tehát onnan indul el az „új hit”, a kereszténység), a versben pedig az új szimbóluma, míg a Jeremiás által elsíratott Jeruzsálem a régi jelképévé válik.

Szó szerint, jelölten (idézőjelbe téve) citálja a lírai én az Evangéliumot: „Dicsőség a magasságban istennek / És békesség a földön!” (Lk. 2,14). Az „Örvendj, Sion” fordulatra találunk hasonló példákat az Ószövetségben: „Hallotta és örvendeze Sion,” (Zsolt. 97,8), „Örül Sion hegye, ujjonganak Júda leányai a te ítéletedért.” (Zsolt. 48,12), „Kiált és örvendj, Sionnak lakosa, mert nagy közötted Izráelnek Szentje!” (Ézs. 12,6), „Örülj és örvendezz, Sionnak leánya, mert ímé elmegyek és közötted lakozom! így szól az Úr.” (Zak. 2,10), „Örülj nagyon, Sionnak leánya, örvendezz, Jeruzsálem leánya!” (Zak. 9,9). Az utóbbi két példához hasonlóan a Jeszenyin-vers Sionja is az embereket jelöli. A Bibliában találunk több olyan metonimikus fölcserélésre példát, ahol egy személyt azonosítanak egy hellyel. Például Istent is szokás volt „helyként” emlegetni: „Mert mindenekelőtt az Úr dicsősége lesz nekik a tető és a sátor a nappali forróság ellen,” (Ézs. 4,5), „Uram, te voltál menedékünk²⁰⁵ nemzedékről nemzedékre” (Zsolt. 90,1), „A mezőnek azt a részét, ahol sátrat vert, megvette Hamórnak, Sikem apjának a fiaitól száz pénzért. Majd oltárt állított oda, és így nevezte el: Isten, Izráel Istene!” (1 Móz. 33,19-20). Visszakanyarodva Jeszenyin költeményéhez Sion lakói az új világ lakói. Ebben a versben is csak kellékek a bibliai parafrázisok, nem a Szentírás üzenetét hivatottak közvetíteni, hanem a lírai én által leírt szép, új világ ünneplésének mértékét fokozzák.

A lengyel költemények közül is sorolhatunk ide néhányat. K. I. Gałczyński *Modlitwa polskiego poety* (L7) című költeménye tipikus stílusparódia. A vers beszélője az ima műfaját használja fel teljesen banális, sőt nevetséges dolgok elmondásához, ami jól jellemzi a lengyel költőt – a lírai én szerint, pl.: „A csattanóért, a cezúráért, / az expozícióért, a díszítésért, / a rétorok minden titkáért! [könyörgők]²⁰⁶ / A barátok meg csak tévelyegjenek / a ködben... hiába keresve nevüket az újságban / mert »Az ősz« című vers ugyan kijön, de csak nyáron”. Az imádság hangvételét keveri humorral a beszélő, de átveszi az ima egyes formai jellegzetességeit is: kéréseit megerősítendő az „ámen” szót teszi a vers végére, illetve egy antifónát is illeszt a vers után, ami sokszor kíséri a miséken az imát.

J. Liebert *Boża noc* (L11) című versében a kakasszó motívuma az egyik, ami hypertextuális kapcsolatot létesít a vers és a Szentírás között. Jézus megjövedölte Péternek, hogy háromszor fogja őt megtagadni, mielőtt a kakas megszólal (Mt. 26,34; Mk. 14,30; Lk.

²⁰⁵ Károli Gáspár biblia-kiadásában: hajlékunk, vö.: Szent Biblia 1989

²⁰⁶ Beszúrás tölem – Cz. Á.

22,61; Jn. 13,38). A kakasszó így a bűntudat ébresztésének szimbóluma. A másik transztextuális viszony a negyedik versszakban olvasható: „Mocskos pusztában hallatszik a hangod”. Keresztelő János mondta Jézusról, hogy pusztába kiáltó szó: „Azokban a napokban megjelent Keresztelő János, és ezt hirdette Júdea pusztájában: »Térjete meg, mert elközelített a mennyek országa! Mert ő volt az, akiről Ézsaiás így prófétált: «Kiáltó hangja szól a pusztában: Készítsétek az Úr útját, tegyétek egyenessé ösvényeit!»«” (Mt. 3,1–3; Ján 1,23). A vers eme sorának tehát bonyolult hypertextuális kapcsolódásai vannak: egyrészt az evangéliumokban hangzanak el János szavai, másrészt János értelmezi Ézsaiás próféta szavait, aki arra szólít fel, hogy készüljenek az emberek Isten eljövetelére (lásd: Ézs. 40,3). Liebert költeményében a lírai én nem akar erre a hívó szóra reagálni, mert elfáradt a szenttel való állandó és intenzív kapcsolatban.

J. Liebert másik, *Modlitwa* (L13) című költeményében a lírai én Jézus szavait jelöletlenül parafrázálja: „Hiszen, Uram, ebből a világból való az én királyságom.” A beszélő bizonyos értelemben hasonló szándékkal mondja ezeket, mint Jézus, csak ő a profánhoz való tartozását kívánja hangsúlyozni, a Megváltó pedig a szenthez való tartozását. „Jézus így felelt: »Az én országom nem e világból való: ha ebből a világból való volna az én országom, az én szolgálaim harcolnának, hogy ne szolgáltassanak ki a zsidóknak. De az én országom nem innen való.« Pilátus ezt mondta neki: »Akkor mégis király vagy te?» Jézus így válaszolt: »Te mondod, hogy király vagyok. Én azért születtem, és azért jöttem a világba, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról: mindenki, aki az igazságból való, hallgat az én szavamra.«” (Jn. 18,36–37). A lengyel nyelvű Bibliában²⁰⁷ és a Miatyánkban is a „królestwo”, azaz „királyság” szó szerepel az „ország” helyett.

K. Przerwa-Tetmajer *Hymn do Nirwany* (L16) című ál-imájában két bibliai szöveggel is találkozunk. A vers első sora a Zsoltárok könyvének 130,1 részét parafrázálja: „Csapások és szenvedések örvényéből szólok hozzád / Nirvána!” A lírai én ezzel érzékeltetni kívánja, hogy mennyire rossz a profán világ, s hogy jogosan akar kilépni belőle. A költemény leginkább a következő sor miatt (amit, mintegy a fohász kereteként, kétszer is elmond a beszélő) ál-ima: „Jöjjön el a te országod a földre, mint a mennyekben, / Nirvána”. Ez a jól ismert sor a Miatyánk (Lk. 11,2; Mt. 6,10) jelöletlen részleges parafrázisa. A lírai én azonban nem Istenhez imádkozik, hanem a nirvánához, vagyis egy létállapotot emel a szent helyére.

A. Stern verse (*Mój Bóg*; L26) ugyan egy istenhez szól, de ez az isten nem az, aki, többek között a Bibliában is, kijelentette magát, hanem egy, a lírai én által teremtett isten, vagyis a profán által életre hívott szent, aki nem az égben lakik (lásd: 3. vsz.). A költemény első strófájában a beszélő a 23. zsoltárt parafrázálja, annak futurista jelleget kölcsönözve: „Az

²⁰⁷ Pismo Święte 2002

én Istenem olyan, mint az élet és a halál, természetes / *Vezet engem, mint a masinista a nekilendült vonatot*²⁰⁸.

W. Sebyła *Ojcze nasz* (L34) című versében a lírai én a Miatyánk szövegét változtatja anti-imává. Az Úr imádságának minden elemét átírja, ellenkező értelem adva annak az eredetihez képest: „Mi atyánk, aki a kék és üres égben vagy.”, „Nem szentelem meg nevedet”, „Nem várom a te országod eljövetelét”, „Ahogy a földön, az égben is lesben áll a szenvedés”, „És mindennapi kenyerüket erőtlenséggel veszik el”, „Ellenségeim által el nem engedett bűnök / riasztanak fel...”, „...nem létező mi atyánk, / Aki kiszabadult a Kísértés örvényéből.” A beszélő azért használja a bibliai szöveget, hogy ezzel is hangsúlyozza: a szent nem létezik a profán számára. A megfelelő hatást úgy érheti el, ha egy, a szentben hívőknek igen fontos, már-már szent szöveget forgat ki, foszt meg eredeti jelentésétől egy teljesen új, ellentétes előjelű jelentést adva neki.

Végigtekintve a verseken, a beszédjog és kötelesség szempontjából végső konklúzióként levonható, hogy ahol a szent–profán egyensúly hiányzik, a lírai én válságba kerül, nem találja helyét, és nem talál megoldást problémáira. Más versekben viszont az evilági és túlvilági mindig egyensúlyban van vagy egyensúlyra törekszik.

A parafrázisok kapcsán elmondhatjuk, hogy azok sok esetben a szent–profán egyensúly megerősítésében játszanak fontos szerepet, míg a versek másik csoportjában a lírai én éppen azt erősíti a parafrázálással, hogy a szent és a profán közötti határ átléphető, mert az már igazából nem is létezik. Azok a szövegek tehát, amelyekben a szent és profán egyensúlya tapasztalható, kiegészítői, „díszítői” lehetnek a más jellegű textusoknak.

²⁰⁸ Kiemelés tőlem – Cz. Á.; vö.: Zsolt. 23,1–2

IV. 2. 5. Az ima mint *kognitív objektiváció*

Az embert racionális lénynek tartjuk, aki arra törekszik, hogy a világban és önmagában található információk birtokába jusson. Ezt általában logikai vagy tapasztalati úton teszi, de nagyon sok egyéb információ befogadásához érzelmeire és ösztöneire van szüksége. Korábban utaltam már rá, hogy a vallás olyan információk halmaza, melyeket érzékeinkkel, illetve logikai úton nem tudunk felfogni.

Mire van szükség a vallás információhalmazának befogadásához? És milyen tudást ad nekünk a vallás? Mindkét kérdésre adandó válasz kulcsszava: a hit. A hit az érzékeinkkel és értelmünkkel megtapasztalhatatlan dolgok létezéséről való *meggyőződés*, azaz tudás. Ez a tudás a szent–profán kettősség világában élő ember számára ugyanolyan, ha nem értékesebb tudás, mint az érzékeinkkel és értelmünkkel megtapasztalható dolgok létéről való meggyőződés, vagyis az érzéki és a racionális tudás. A hit segít eligazodni a szent és a profán között; erre a tudásra van szükségünk az imádkozáshoz is. A szenthez ugyan közelíthetünk rációval, sőt még érzékszerveinkkel is, de az így nyert tudásunk deficitese marad. A hit tudja *némileg* kiegészíteni ezt a tudást. Némileg, mert tudásunk csak a szent teljes megismerésével válik igazi tudássá. Pál apostol erről így ír híres Szeretet-himnuszában: „Mert töredékes az ismeretünk és töredékes a prófétálásunk. Amikor pedig eljön a tökéletes, eltöröltetik a töredékes. (...) Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre; most töredékes az ismeretem, akkor pedig úgy fogok ismerni, ahogyan engem is megismert az Isten.” (1 Kor. 13,9–12)

A profán tudása a szentről a hit. De milyen tudása van a szentnek a profánról? Ha az Isten, mivel mindenható, mindent tud az emberről, a profánról, akkor miért kell Hozzá imádkozni? Korábban szóltam arról, hogy a vallás, a szenttel való kapcsolattartás is szükséglet-kielégítési eljárás, akárcsak az evés vagy a tanulás. A szent–profán kettős világában élő, vagyis a vallásos ember számára azonban ez a szükséglet-kielégítési mód kitüntetett, nem egy eljárás a sok közül. A vallásos embernek a szent jelenti az életet, az életben maradáshoz szükséges erőforrást. A többi szükséglet-kielégítési mód csak másodlagos, a szenttől függő eljárás. Jézus is beszél erről: „Ne aggódjatok tehát, és ne mondjátok: Mit együnk? – vagy: Mit igyunk? – vagy: Mit öltünk magunkra? Mindezt a pogányok kérdezzetik; a ti mennyei Atyátok pedig tudja, hogy szükségetek van minderre. De keressétek először az ő országát és igazságát, és ezek is mind ráadásul megadatnak nektek.” (Mt. 6,31–33)

Isten mindenhatóságából az is logikusan következik, hogy neki, a Tökéletesnek nincs szüksége az emberre. Miért teremtette meg mégis a Földet és benne az embert? Miért hozta

létre a szent a profánt? Emberi okoskodással azt válaszolhatjuk, hogy Istennek, minden tökéletessége ellenére szüksége van az emberre. A teremtéstörténetben ezt olvashatjuk: „És látta Isten, hogy minden, amit alkotott, *igen jó*.”²⁰⁹ (1 Móz. 1,31). Tulajdonképpen Isten is saját szükségletét elégítette ki akkor, amikor Földet és rá embert teremtett. Be kell látni ugyanis, hogy éppen úgy, mint a fény a sötétség nélkül, a szent sem létezhet a profán nélkül. Az önmagában levés lehetséges számára, de értelmetlen, mert akkor nem tudna saját létezéséről. A szent a belőle származó dolgokból ismeri meg önmagát, vagyis Isten a teremtményeiből ismer Önmagára, általuk válik Istenné.

Ha ezek után visszakanyarodunk az imához, az imában lévő tudás milyenségének problémájához, kijelenthetjük, hogy Isten is szerez tudást az imából, nem csak a hívő erősödhet meg hitében. Ez a tudás nem az imádkozó vágyainak, bűneinek stb. megismerését jelenti, hiszen ezekkel Isten tökéletesen tisztában van, hanem az Önmagára ismerést, hogy tudniillik mindenható, kegyelmes, jóságos, tud segíteni, dicsőséges stb. Istennek ez a tudása tartja egyensúlyban a szent és a profán viszonyát.

Az elemzett imákban és istenes versekben először a profán, majd a szent tudását nézzük meg.

A lírai én tudása sok esetben az elsődleges tudattípus jegyeit tükrözi: a beszélők nagy része azért fordul a transzcendenshez, mert teljesen hisz benne, másképp szólva: ismeri a valóságnak azt a részét, amelybe az érzékekkel és értelemmel nem megismerhető dolgok tartoznak, mint például a szent. A beszélő tehát hisz a szentben, és tőle vár segítséget vagy éppen dicsóíti az Istent.

Az orosz költemények közül ide tartozik az O1, O4, O8, O9, O12, O15, O16, O18, O19, O20, O21, O22, O24, O29, O30, O31, O33, O34, O37, O38, O39, O40, O41, O42, O46, O47, O49. A lengyel versek közül itt említhetjük az L1, L3, L5, L6, L8, L9, L10, L12, L14, L17, L18, L19, L20, L21, L22, L23, L24, L25, L27, L29, L30, L32, L33, L37, L39, L40, L41, L42, L44, L45, L46, L47, L48, L49, L50 jelűeket.

Isten néhány alkotásban úgy jelenik meg, mint a nem tudásból vagy a töredékes tudásból fakadó hiányérzet megszüntetője, a tudás forrása. D. I. Harmsz *Молитва неведо́мом* (O32) című versében így szól a beszélő: „Sokat akarok tudni, / De nem a könyvek és nem az emberek mondják el ezt nekem. / Csak te vezess, Uram / Verseim által.” O. E. Mandelstam versében („*Вот дароносица, как солнце золотое...*”; O50) az Istennel való tökéletes közösségben, ami az eucharishtiában valósul meg, feltárulhat a teljes tudás: „mint almát, a kerek világot vedd kezébe.”²¹⁰

²⁰⁹ Kiemelés tőlem – Cz. Á.

²¹⁰ Lator László fordítása = Mandelstam 1991

J. K. Baltrusajtisz *Беру* (O6) című költeményében több tudástípus sorakozik fel. A lírai ének tudása van a reális világról (1–4. vsz.; a versszakok elején szereplő igék: „tudom”, „látom”), a virtuális világról (5. vsz., „álmodom”), utána pedig hitvallás-szerűen beszél a szentről való tudásáról (6–8. vsz., „hiszek”).

A versek másik nagyobb csoportjában a másodlagos tudattípus jellemzői érvényesülnek: nem a hit lesz a megismerés elsődleges forrása, az csak egy a megismerési módok közül. S éppen emiatt vetődik fel többek között magának a megismerésnek, az Isten megismerésének kérdése is: hogyan lehet megismerni, meg lehet-e ismerni egyáltalán.

Vannak olyan versek, amelyek tematizálják azt a problémát, hogyan ismerhető meg Isten, a szent. D. Sz. Merezkovszkij *Бог* (O26) című költeményében arról olvasunk, hogy Isten az ember lelkével ismerhető csak meg, s ez egyéb tudás forrása is lehet: „Istenre szomjaztam, és nem ismertem; / Még nem hittem, de szerettem / Míg eszemmel tagadtam, – / Szívemmel éreztelek Téged. / És feltárultál nekem: Te vagy a világ.” Sz. A. Jeszenyin „*О боже, боже, эта глубь...*” (O48) kezdetű munkájában a lírai én provokálja Istent, hogy mutakozzon meg: „Gyere a földre nadrág nélkül”, illetve: „Vígy föl, hogy lássam, mint galamb, / kék berked s szent lakod.”²¹¹ Ezek szerint a szent csak úgy ismerhető meg, ha ő maga tárulkozik fel.

Jeszenyin fent említett verséhez hasonló hangot üt meg K. Iłakowiczówna *Hymny do Ducha Świętego* ciklusának harmadik darabja (L47). Mivel a profán számára reménytelen erőfeszítés a szent megismerésének szándéka, a lírai én ki akarja kényszeríteni a szenttől a megismerhetőségét: „Semmisíts meg, zúzz össze, de jelenj meg teljesen...”.

A. A. Ahmatova lírai éneke azért nem tud teljes hittel imádkozni Istenhez „*Дал Ты мне молодость трудную...*” (O2) kezdetű versében, mert önmagával elégedetlen: „Nem leszek se rózsa, se fűszál / Nem leszek az Atya kertjében”. A „*Помолись о нищей, о потерянной...*” kezdetű munkában (O5) Ahmatova lírai énjének csak a profán dolgokról van biztos tudása (lásd: 3. vsz.), a szentről nincs. I. A. Bunyin „*У ворот Сиона, над Кедром...*” (O15) kezdetű versének lírai éneke egyenesen Istenen kéri számon, hogy miért szerezhet az ember tudást, amikor az csak eltávolítja őt a Mindenhatótól.

K. K. Baczyński *Psalm 3. O lasce* (L43) című imájában is saját tökéletlensége miatt panaszkodik Istennek a lírai én: „És akkor mi van, ha jobb vagyok az árnyagnál?” Ugyanakkor nem is érti Istent: „Nem vagyok hajód, mert hova ragadna / A Te megnevezhetetlen időd, a Te álmaidat megérteni.”

A beszélő természetesen nem csak önmaga miatt maradhat el Istentől, hanem a körülötte lévő világról való információk (a világ rossz, az emberek bűnösök stb.) is

²¹¹ Kálnoky László fordítása = Jeszenyin 1977

eltávolíthatják a szenttől, s ezért kisebb mértékben megrendül a szentbe vetett hit. A. A. Ahmatova „*Молюсь оконному лучу...*” (O3) kezdetű versében a lírai ént körülvevő üres helyiség a kiüresedett világ megfelelője. K. D. Balmont »*Pax hominibus bonae voluntatis*« (O7) című versében a beszélő elégedetlensége abban nyilvánul meg, hogy a szent és profán világot össze akarja mosni annak érdekében, hogy mindenütt egyforma boldogság legyen. V. J. Brjusov „*Облегчи нам страдания, боже...*” (O14) kezdetű alkotásának lírai énje teljesen elaljasodottnak mutatja be az embert, aki azonban nem tud megenni a szent nélkül: „Könnyíts szenvedéseinken, istenem! / Mint az állatok, barlangba bújtunk – / Nehezek gránit-hazugságaink, / Megfulladunk fény és hit nélkül.” Z. Ny. Gippiusz *Молитва* (O17) című költeményének lírai énje szintén elégedetlen a világgal: „Valaki a hallgatás sötétjéből / A hideg földre hívott”. D. Sz. Merezkovszkij beszélője Balmontéhoz hasonlóan látja az ember helyzetét *Молитва о крыльях* (O27) című versében: „A porok porában fekszünk, / Nem merünk, nem kívánunk, / És nem hiszünk, és nem tudunk / És nem szeretünk semmit.” Szasa Csornij *Молитва* (O35) című művének beszélője a vers végén csattanószerűen foglalja össze kiábrándultságát a földi létből: „Add, hogy eltűnhessek a fekete sötétségben, / A paradicsom nagyon unalmas lesz nekem, / A poklot pedig láttam a földön”. Sz. A. Jeszenyin *Пришествие 4* (O44) című művében a lírai én szerint szintén a nem szent uralkodik a földön: „Az ördögök elringatták / Karjukon a földet.”

K. Hłakowiczówna *Modlitwa w tloku* (L36) című versében a beszélő éppen azért könyörög Istenhez, hogy az vegyen el tőle mindenfajta tudást. A teljes érzéketlenségbe akar menekülni a világ elől. K. Przerwa-Tetmajer *Hymn do Nirwany* (L16) című versének lírai énje szintén belefáradt a profán világ káoszába, s ezért a nirvánába menekül. K. I. Gałczyński *Modlitwa polskiego poety* (L7) című művében a lírai én a világból leszűrt tapasztalatai alapján úgy dönt, hogy nem veszi komolyan a világot, s ahogy az evilág paródia, úgy ennek a világnak a szenthez való viszonya is komolytalan.

Néhány versben a szent (teljes) megismerésének lehetetlensége okoz problémát a beszélőnek. A. A. Blok lírai énje a *Неведомому Богу* (O11) című versben ugyan nem ismeri színről színre, de tapasztalja annak az erőnek a segítségét, irányítását, ami, – a vers címe alapján – nem más, mint Isten. Z. Ny. Gippiusz *Молитва* (O17) című költeményében Isten egyik megszólítása „Неведомый”, azaz „Ismeretlen”. V. J. Brjusov *Молитва* (O36) című alkotásának beszélője Isten egyik nagyon fontos tulajdonságát nem tudja megérteni: a feltétel nélküli szeretetet. Ennek ellenére mindent megtesz, amit Isten parancsol neki. Sz. A. Jeszenyin *Пришествие 4* (O44) című versében a lírai én közeledne a szenthez, meg akarja ismerni, de Isten elzárkózik előle: „A kertedbe vivő lépcsőnek / nincsenek fokai.” O. E. Mandelstam „*Образ твой, мучительный и зыбкий...*” (O23) kezdetű művének lírai énje

már annyira lehetetlennek érzi Isten megismerését („Alakod kínnó és bizonytalan / Nem tudtam érzékelni a ködben.”), hogy a szenttel való kommunikációt véletlennek, valamilyen elnyomandó ösztönnek tartja, hiszen nincs biztos tudása a szentről, s így az nem is létezhet a lírai én világában. D. Sz. Merezskovszkij *Темный ангел* (O28) című versében külső tényező teszi lehetetlenné a szent megismerését: a nem szent. A sötét angyal azt suttogja a lírai ének: „Ne higgy a szeretetben.” Márpedig a szeretet kapcsolhat igazán a szenthez. Aki ebben nem hisz, az nem hihet a szentben sem.

J. Tuwim *Chrystusie...* (L2) című költeményének beszélője éppen azzal a tudástípussal nem rendelkezik, amely a szenthez kapcsolhatná: hittel. K. Przerwa-Tetmajer *Mojżesz* (L15) című verse hasonló azonos című orosz párjához. Az Istenhez közel álló sem értheti meg őt teljes egészében („és miért nem láthatlak és ismerhetlek meg Téged?...”), csak, jó szolgálhoz illően, pontosan teljesítheti a Mindenható akaratát. B. Leśmian „*Boże, pełen w niebie chwały...*” (L31) kezdetű versének lírai énje számára a szent rejtve van („Hol rejtőztél és hol voltál, / Hogy sosem láttalak?”), s még válságos pillanatában is ezt kéri számon rajta. W. Sebyła *Ojczy nasz* (L34) című versének lírai énje teljesen tagadja a szent megismerhetőségét, mivel nem létezik szent, nincsen Isten. S hogy ennek a meggyőződésének nyomatékosabban adjon hangot, a Miatyánk szövegét fordítja át anti-imába.

Három orosz alkotás van, amelyekben a szent keresése, megismerése tematizálódik. A. A. Blok „*Ищу спасенья*” (O10) kezdetű művében a lírai én várja a szent eljövetelét: „A hegyekben tüzet raktam Neked”. A vers végén meg is jelenik a szent: „Ott jössz a távoli, világos hegyek közül. / Vártalak Téged. Kinyújtottam Feléd lelkem. / Benned van a megváltás!” Sz. A. Jeszenyin *Преображение 1* (O45) című költeményében a beszélő aktívabban keresi a szentet, mint Blok művében: „Uramisten, ráddalolok: / borjazz meg végre, Uram.”²¹², „A paradicsom kapuján / Bezörgetek”. D. Sz. Merezskovszkij *De profundis* (O25) című alkotásában a lírai én keresi Istent, miközben menekülnie kell a Sátán csapdája elől, aki azzal hitegeti, hogy hozzá hasonló erővé lehet, ha rá hallgat. A beszélő azonban nem a nem szent tudására vágyik, attól inkább menekül, s csak még jobban kapaszkodik Istenbe.

Sz. A. Jeszenyin *Октябрь 3* (O43) című versében a lírai én bizonytalanná válik Isten gondviselését illetően: „Ó, isten, isten, / Vajon / Ringatod-e álmában a földet?” Sejt ugyan valamilyen kapcsolatot, de ez a tudás kevés.

L. Staff „*Kto szuka cie, już znalazł ciebie...*” (L28) kezdetű művében, ahogy az első versszakból kiolvasható, a lírai én szerint a szent megismerésének szándéka is elég ahhoz, hogy megismerjük a szentet. Ezek alapján kimondható, hogy a szent nem passzív, hanem feltárul annak, aki meg akarja ismerni. T. Miciński *Modlitwa* (L38) című versében a lírai én

²¹² Nagy László fordítása = Jeszenyin 1977

az istenkeresés teljes útját bejárja: a szent tagadásától annak végleges és teljes megtalálásáig. Ennek az útnak a végigjárásához azonban szükség volt a szent folyamatos jelenlétére.

Öt lengyel vers nem sorolható be a fenti verscsoportok egyikébe sem. Cz. Miłosz *Pieśń Levallois* (L4) című munkája sajátos ima, ugyanis a vers végén megismerjük a szent fohászra adott válaszát. A beszélő irgalomért könyörög, de Isten mégsem könyörül azokon, akikért a lírai én közbenjár. A vers végén ez áll: „Nincs irgalom Levallois-n.” A lírai én tapasztalata az, hogy az imádság meddő, annak ellenére, hogy ő mindent megtett. Ebben a tekintetben rokonítható Miłosz versével J. Kasprowicz *Święty Boże, święty mocny* (L35) című műve. A lírai én könyörög Istenhez, de az Úr távol van az embertől, nem segít rajta. Ennek ellenére a beszélő kitartóan foháskodik.

A szent állandó, aktív, mindentudó jelenlététől, ismeretétől is lehet bizonyos értelemben szenvedni, nem csak a hiányától. Erről beszél J. Liebert a *Boża noc* (L11) és a *Modlitwa* (L13) című verseiben a lírai én. A szenttel a profán képtelen állandó kapcsolatban lenni, hiszen nem egylényegű vele.

A. Stern *Mój Bóg* (L26) című versének lírai énje teljesen ismeri a szentet, csak hogy ez a szent a profánból született. A valódi szent megismerésének problémája ebben a költeményben fel sem merül, hiszen a lírai én saját magának kreált istenséget.

A versekben lévő tudás milyenségét nemcsak a profán felől vizsgálhatjuk. A költeményekben sokszor információt kaphatunk a szent tudásáról is. Ezek az információk két nagyobb kategóriába sorolhatók. Az elsőbe azok tartoznak, amelyeket a lírai én állapít meg a szent tudásáról, a másikba pedig tulajdonképpen a szent tulajdonságára utaló információk sorolhatók, amikből a szent magára ismer.

Nem sok olyan vers van, amelyekben a lírai én megállapít valamit a szent tudásáról. Az orosz versek közül D. B. Kedrin *Бог* (O22) című költeményében azt olvashatjuk, hogy Isten tud a beszélő cselekedeteiről: „Remegés nélkül mondom neki: / »Tudod, Isten, hogy sok rosszat tettem, / És jól, lehet, hogy senkivel sem cselekedtem.«” Ny. Sz. Gumiljov *Молитва масперов* (O40) című versében a mesterek tulajdonságait ismeri Isten: „Csupán az ég ismeri erőnk határait”. V. J. Brjuszov *Ангел бледный* (O13) című munkájában nem a szent tudásáról, hanem tudásának hiányáról van szó. A szent tétlen, mert nem tud semmit a profánról: „A zöld árnyékban állsz, / Nem tudsz rólam.”

A lengyel alkotások közül két vers sorolható ebbe a kategóriába. S. Korab-Brzozowski *Modlitwa* (L6) című versében a lírai én saját igaz voltát akarja bizonyítani Isten előtt arra hivatkozva, hogy Isten tudja, hogy ő jó keresztény (lásd: 3–5. strófa), annak ellenére, hogy nem úgy imádja az Urat, ahogy azt az egyház előírja. J. Liebert *Boża noc* (L11) című versében

a lírai én Istent a kettejük kapcsolatának milyenségére emlékezteti: „Jól tudod, nem ma kezdődött / Ez az értelmetlen viszály köztünk...”.

A szent úgy is magára ismerhet, hogy a versekben beszélő megnevezi a szent tulajdonságait. Ezeket azért nem részletezem, mert az imának mint viszonybeszédnek a vizsgálata során a szent versekben megjelenő tulajdonságait mind felsoroltam.

Az imában megmutatkozó tudás igen sokféle lehet. A profán felől vizsgálva a kérdést találkozhattunk mindkét tudattípusra jellemző világészleléssel, s ezeken belül a legmélyebb hittel és a teljes hitetlenséggel, a szent megismerésének vágyától a szent teljes elutasításáig. Mindamellet a lírai én másfajta tudását is sokszor mérlegre tette a szentről szerzett tudásának viszonylatában. Összességében az szűrhető le, hogy azon versek lírai énje elégedhetett meg a világról és az önmagáról való tudásával, amelyik birtokában volt a szentről emberként megragadható teljes tudásnak, azaz a hitnek. Azt is látnunk kell, hogy a szent tudása önmagáról szintén a profán tudásán keresztül vizsgálható a versekben, ugyanis a versek szövegének közegében csak a lírai én mozoghat. Még a szent válaszát is rajta keresztül ismerhetjük meg olykor-olykor.

IV. 2. 6. Az ima mint műfaj

A műfaj fogalmáról már esett szó a korábbiakban. Igyekeztem rávilágítani arra, hogy az istenes vers nem műfaj, hanem egy annál tágabb kategória, amely tulajdonképpen műfajokban realizálódhat. Ez abból fakad, hogy az istenes versnek csupán két kritériuma van: lírai alkotás és a profán kommunikál benne a szenttel. Az első kritérium az istenes vers beszédformájára, míg a másik a beszédhelyzetére jellemző. Paul Ricoeur szerint „az irodalmi műfajok (pl. elbeszélés, regény, esszé, stb.) révén ölt alakot a beszédforma.”²¹³ Az egyes műfajok tehát a beszédforma jellemzői alapján határozhatók meg. Minden beszédformának meg kell, hogy legyenek a konkrét sajátosságai, hogy meg lehessen különböztetni más beszédformáktól, s így létrejöhessenek a különböző műfajok. Az istenes vers esetén csupán egy ilyen jellemzőt említhetünk, ami még nem teszi külön műfajjá, de az ima esetén több ismérvet is felsorolhatunk, amelyek rá jellemzőek. Ezek a következők: a líra műnemébe tartozó műfaj, lehet vers vagy próza, jellemző rá a szóbeliség, de nagyon sok írásban rögzített ima is van, benne a szent és a profán kommunikál, meghatározott intenciói vannak, kísérheti nem szóbeli kommunikáció.

A beszédformára vonatkozó felsorolt jellemzők mind az ima meghatározott beszédhelyzetéből adódnak: az ima műfaja olyan szövegek halmaza, melyekben a profán keres kapcsolatot és beszél a szenttel. A kommunikáció lentől halad felfelé, és amint már említettem, ez a kommunikáció többnyire „én–te” típusú.

Azzal, hogy megjelöltem az ima beszédhelyzetét, magát a *funkcióját* is meghatároztam: párbeszéd a szent és a profán között a megállapított beszédformában, a felsorolt intenciók szerint.

Az ima *hatása* és *tekintélye* a műfajiság egy-egy kritériuma. Az irodalomtörténet azon szakaszaiban, amikor az a tudattípus volt előtérben, amelyik figyelembe vette a szent és profán kategóriáit, mindig közkedvelt volt az ima, hiszen olyan műfajról van szó, amely jól körülhatárolt jellemzőinek és „működési szabályainak” köszönhetően az egyik legfontosabb kommunikációs mód Isten és ember között. A modernségben részben tovább él a műfaj, de sokszor egyre több kétellyel, elbizonytalanodással találkozunk bennük Istennel kapcsolatban, ami a versek egy részében is tükröződik.

Tudjuk, hogy a modernségben a szent és a profán kategóriái fokozatosan háttérbe szorulnak, érthetatlenné, sőt idegenné válnak. Ennek megfelelően az imákban szükségszerűen meglévő szent–profán oppozíciót figyelembe vevő tudat is *más* lesz, nem *saját*.

²¹³ Ricoeur 1995: 35

Az idegenség a szövegek jelentésének szintjén abban nyilvánul meg, hogy a szöveg tagadja saját jelentését.²¹⁴ Az ilyen típusú szövegek „szemantikai elemei között fennálló logikai kapcsolatokat a tagadás műveleti jelének segítségével kell leírni.”²¹⁵ Emiatt jöhetnek létre az úgynevezett antiműfajok²¹⁶, esetünkben ál- és anti-imák. Előbbi leértékeli, utóbbi átértékeli az imában meglévő szemantikai viszonyokat.

Az „Istenit neki!”, „Az Isten verjen meg!” és más, hasonló káromkodások, átkok is tulajdonképpen anti-imák, amik csak a vallásos ember számára káromlások, hiszen a benne lévő intenciók negatív előjelűek²¹⁷. A szekularizált világ kizárólagosságában élő ember ezt „csak” káromkodásnak tekinti; súlytalannak érzi, hiszen Isten az ő számára nem létezik, vagy csupán egy tehetetlen és értelmezhetetlen erő.

A műfajok meghatározó kritériumai közé tartozik a *produktivitás* is. Az ima produktivitása ott nagy, ahol a szent és a profán között élő kommunikáció van. Tulajdonképpen a vallásos ember számára az egyedüli verbális kommunikációs mód az ima, tehát ez a legproduktívabb műfaj, mivel az egyetlen. Ahol azonban az evilági-túlvilági opposíció nem érvényesül, ott az ima improduktív, értelmetlen. A mai, meglehetősen szekularizált világban a „Jézusom, de megijedtem!” felkiáltást senki sem értelmezi imának. A szent emlegetése csupán szófordulat.

A vizsgált művek mind a líra műnemébe tartoznak és versek. Közülük egyértelműen imának tekinthetők azok a költemények, amelyekben a lírai én és a szent kommunikál, illetve ima-intenciókat tartalmaznak. Mivel költői szövegekről van szó, amelyeket nem használnak a vallásos gyakorlatban, nonverbális kommunikáció nem tartozik hozzájuk. Ugyanakkor verbalizálódva megjelenhetnek bennük ezek a kommunikációs módok is, ahogyan erre hoztam is példákat korábban.

Az orosz versek közül imák a következő versek: O1, O8, O12, O14, O16, O17, O18, O20, O21, O25, O26, O27, O30, O32, O33, O34, O35, O37, O39, O41, O45, O46, O48, O49. A lengyel imák a következők: L1, L2, L3, L4, L5, L6, L8, L10, L12, L13, L14, L19, L20, L22, L24, L25, L27, L29, L31, L33, L36, L37, L38, L39, L40, L41, L42, L43, L45, L47, L48, L49, L50.

Műfaji szempontból ima az anti-ima is, csupán a beszélő másként alkalmazza az ima-intenciókat, pontosabban szólva ellenkező előjelű műveletet végez velük (pl. áldás kérése helyett átok kérése, dicsőítés helyett káromlás) vagy nem a szenthez, hanem a nem szenthez

²¹⁴ Vö.: Döring-Szmimova – Szmimov 2002: 58

²¹⁵ Uo.

²¹⁶ Uo. 59

²¹⁷ Pl. rossz kérése, kívánása vagy az Isten átkozása a dicsőítés helyett stb.

szól. Az orosz költemények között egy ilyen mű említhető: K. D. Balmont *Бог и Дьявол* (O8) című verse. Azonban azt hozzá kell tennünk, hogy az ima nem terjed ki a vers teljes szövegére. Viszont a költemény azért figyelemre méltó, mert egyszerre ima és anti-ima, a lírai én ugyanis egyaránt beszél a szenthez és a nem szenthez. Számára úgy teljes a világ, hogy mindkét erő élő és ható: a jó és a rossz egyaránt jelen van, és együtt működtetik a világot.

A lengyel versek közül hármát is említhetünk, amely anti-ima. J. Kasprówicz *Święty Boże, święty mocny* (L35) című alkotása hasonló Balmont verséhez, ugyanis a lírai én nemcsak a szenthez, hanem a nem szenthez, a Sátánhoz is imádkozik, a vers tehát egyszerre ima és anti-ima.

J. Liebert *Boża noc* (L11) című versében káromlás is kiszalad a lírai én száján, annyira szenved a szent jelenlététől: „mocskos mennybolt”. W. Sebyła *Ojczy nasz* (O34) című verse bizonyos értelemben szintén káromlásnak értelmezhető, mert a krisztusi Miatyánk szövegének teljesen az ellenkezőjét mondja a lírai én.

Az ima műfajától távolabb áll az ál-imák csoportja. Ál-imáról abban az esetben beszélünk, amikor a lírai én beszédpartnerét a szent szférájába helyezi, illetve ha az ima-intenciók leértékelődnek, elvesztik igazi értelmüket. Az orosz versek közül ismét egy Balmont-verset említhetünk, a »*Pax hominibus bonae voluntatis*« (O7) címűt. A lírai én dicsőítését kiterjeszti a nem szent dolgokra is (lásd: 2. vsz.). Sz. A. Jeszenyin *Июния 4* (O47) című alkotásában pedig az eredetileg szentnek szóló dicséret („Dicsőség a magasságban istennek...”) tulajdonképpen a lírai én által bemutatott új világ megalkotójának, az öntudatos embernek szól, hiszen a vers végén ezt mondja a lírai én: „A hitünk az erőben van. / Az igazságunk bennünk!”.

Három lengyel ál-ima is található a száz vers között. K. I. Gałczyński *Modlitwa polskiego poety* (L7) című versében a kérés intenciója értékelődik le azáltal, hogy a lírai én ostoba, nevetséges dolgokat kér az Istentől: egy jó csattanót, expozíciót stb. K. Przerwa-Tetmajer *Hymn do Nirwany* (L16) című verse ugyanazért ál-ima, mint Balmont vagy Jeszenyin alkotása: a nirvána állapotát helyezi a szent szintjére, és hozzá imádkozik. A. Stern *Mój Bóg* (L26) című művében a lírai én maga képére formált istene a szent képviselője, hozzá imádkozik a beszélő (lásd: 3. versszak 3–4. sora).

Mivel az imádság bármilyen hosszúságú lehet, előfordulnak olyan versek is, amelyek nem egészében imádságok, de tartalmazzak imát.

I. A. Bunyin „*У ворот Сиона, над Кедромом...*” kezdetű versében egy rövid dicséret („Áldott legyen Allah!”) olvasható, majd a lírai én elmélkedik Istenhez beszélve a harmadik versszakban. Kérdést intéz Hozzá, hogy miért adott az Úr értelmet, érzéseket, mikor anélkül sokkal boldogabb lehetne az ember. M. I. Cvetajeva „*Канун Благовещенья...*” (O42) kezdetű

alkotása egy istentisztelet leírása, amelyben olvashatók a közösségi ima fozslányai („Áldott a Te méhednek / Gyümölcse, kedves / Szűz!”, „A szájakon a szó / – Istenszülő”), illetve a lírai én is fohászkodik egyénileg a Szűzanyához. D. B. Kedrin *Бог* (O22) című versében hosszabb ima van: a második versszak harmadik sorától tart a harmadik versszak, a vers végéig. V. V. Nabokov „*Катится небо, дыша и блистая...*” (O29) kezdetű költeményében csak a negyedik strófában fordul a beszélő Istenhez, csodálva a teremtet világot, és dicsőítve annak Teremtőjét. B. L. Paszternak *Гамлет* (O38) című versében az ima a krisztusi szavakkal indul a második strófában: „Ha csak lehetséges, Abbá Atya, / Vedd el ezt a poharat!” Majd továbbra is Istenhez beszél a lírai én a következő (3.) versszakban, de utána elmélkedésbe fordul a fohász (lásd: 4. strófa) az élet nehézségeinek leküzdéséről. Hasonló a helyzet Ny. Sz. Gumiljov *Молитва мастеров* (O40) című versében: a rövid ima (2–4. sor) átvált elmélkedésbe, a lírai én nem szólítja meg többet Istent, de nyilvánvalóan neki szól az elmélkedés is.

A lengyel költeményeket sorra véve J. Czechowicz *Modlitwa żałobna* (L9) című versének utolsó öt sora szól az Istenhez, akivel olyan ritkán keres kapcsolatot a beszélő, a gyász idején mégis hozzá könyörög. J. Kasproicz *Gdy przyjdzie czas* (L30) című versében a második versszak hálaadó ima. A beszélő köszönetet mond Istennek, hogy a Földön él, a vers többi része vágyódás az életre, a földi boldogságra, arra a tájra, amelyhez a beszélő kötődik. K. Wierzyński *Boże rozpaczy* (L23) című alkotásának az elején és a végén (1. és 6. vsz.), mintegy keretként szerepel a bocsánatkérő ima, ami közrefogja a lírai én elmélkedését az emberi lehetőségekről. A. Stern *Mój Bóg* (L26) című versének utolsó két sora imádság, ami a lírai én Istenének és Krisztusának szól, a vers többi részében a beszélő leírja, bemutatja a *saját* istenét, aki más, mint a Szentírás Istene. T. Miciński *Msza żałobna* (L17) című versében egyetlen sor imaszöveg van, ráadásul zárójelben, ami jelentheti azt is, hogy a lírai én önmérsztő gondolatait meg-megszakítják (háromszor is), az imádság szavai és rövid áhítata.

A verseknek van egy olyan rétege, amely átmenetet képez az ima és az istenes vers között, ugyanis nehéz megmondani, hogy melyik kategóriába sorolhatók; hogy besorolhatók-e egyáltalán az ima műfajának szűkebb kategóriájába, vagy csupán a jóval tágabb és megengedőbb kategóriába, az istenes versek közé kerülhetnek. Ezek nyilvánvalóan azok a versek, amelyekben más intenció van, mint a fohászokban. A megszólítás intencióján, tehát a kapcsolatfelvételen kívül tartalmazznak kérdéseket, panaszokat fogalmaznak meg. Az orosz versek közül ide tartoznak: O15, O43, O44 (kérdések), O19 (panasz). A lengyel költemények közül a következők említhetők: L11, L14, L15, L19, L31, L43, L44, L46 (kérdések), illetve L19 (panasz).

Három vers van a száz között, amelyet más műfajba, a hitvallás műfajába kell sorolni. J. K. Baltrusajtisz *Беру* (O6) és L. Staff „*Jak Ciebie, Panie mój, gwoździe do krzyża...*” (L21) és „*Kto szuka cię, już znalazł ciebie...*” (L28) című alkotása.

Az istenes versekhez azokat soroltam, ahol bármiféle kommunikáció fedezhető fel a profán és a szent között. Néhány versben a megszólítás utal a szenttel való kommunikációra. Az orosz versek közül ide tartozik az O2, O9, O11, O13, O19, O24, O36. A. A. Blok versével (*Неведомому Богу*; O11) kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy nincs megszólítás a versben. A profán–szent kapcsolatra a cím utal, amely megadja a vers címzettjét. Egyetlen lengyel vers sorolható ide: J. Wittlin *Święty Franciszek i biedni Żydzi* (L32).

Hat versben történik utalás arra, hogy a profán és a szent kommunikál egymással: O3, O4, O20, O31, O50, L18. O. E. Mandelstam verseiben (O31, O50) elég sajátos ez a kommunikáció, mert a tárgyiasult szenttel (székesegyház, kehely) lép kapcsolatba a profán.

A szenttel való kommunikáció felvételének szándéka olvasható ki A. A. Blok „*Ищущего спасенья*” (O10) című verséből. A lírai én a vers végére kapcsolatba is lép a megszólítottal.

Érdekes kommunikációs helyzet Mandelstam rövid verse, az „*Образ твой, мучительный и зыбкий...*” (O23). Tartalmaz ugyan megszólítást, tehát a beszélő kapcsolatba lép a szenttel („Uram!”), de utána rögtön vissza is vonja ezt: „»Uram!« – mondtam véletlenül, / Magam sem gondolva, hogy ezt mondom”. A szenttel való kapcsolat a lírai én számára már csak egy reflex, a nem saját tudat megnyilvánulása, ezért meg is kell tőle szabadulni. De a beszélő nem örül annak, hogy elvesztette a kapcsolatát Istennel, azonban kénytelen ezt tudomásul venni.

A lírai én vágyik arra, hogy a szenttel kapcsolatba léphessen A. A. Ahmmatova „*Помолись о нищей, о потерянной...*” (O5) kezdetű alkotásában. De saját maga az akadály a kapcsolatnak, ezért fordul segítségért egy közbenjáróhoz, akinek biztos a kapcsolata a szenttel.

Az ál-istenes versekben, mint tudjuk, a profán és a szentté vagy transzcendenssé emelt kommunikál egymással. Mindössze egy ilyen költeményt sorolhatunk ebbe a kategóriába. D. Sz. Merezskovszkij *Темный ангел* (O28) című munkájában a magány lép a transzcendens szintjére és párbeszédet folytat a lírai énnel.

Anti-istenes vers, tehát olyan költemény, amelyben a nem szent és a profán lép dialógusba, illetve ima-intenciókat semmilyen formában nem tartalmaz a mű, nincsen a vizsgált versek között.

A műfajiság kérdéskörénél ismét felvetődik egy transztextuális jellegű probléma: nevezetesen az architextualitás. Ez azt jelenti, hogy egy mű besorolódik valamilyen műfajba, és, elvileg, annak a műfajnak a sajátosságait viseli magán. Ez a besorolódás leginkább a mű

címe alapján történik. Ha egy mű címe *Himnusz*, akkor feltételezhető, hogy az a mű a himnusz műfaj jegyeit hordozza.

Az elemzett versek címe (esetleg alcíme) igen sok esetben tartalmaz műfajmegjelölést. Ezek alapján imák a következő versek: O1, O17, O20, O21, O27, O32, O34, O35, O39, O40, L1, L5, L6, L7, L8, L9, L13, L14, L18, L19, L22, L27, L35, L36, L38, L39, L40, L41, L44, L48, L50. Himnuszok²¹⁸: L16, L20, L35²¹⁹, L45, L46, L47. Zsoltárok²²⁰: L33, L37, L42, L43. W. Sebyła *Ojcie nasz* (L34) című verse egyértelműen, konkrétan egy imára utal, a vers műfaja, a címe alapján, nem kétséges, hogy ima.

A legtöbb felsorolt vers besorolható az ima műfajába, de vannak olyan alkotások, amelyeknek hiába ez a címe, mégsem imádságok vagy nem tartalmaznak imát. Az ál-ima és az anti-ima tágabb értelemben, de ima, mert az ima műfaji jellegzetességei megjelennek ezekben az alkotásokban is. Tehát a K. I. Gałczyński *Modlitwa polskiego poety* (L7) és W. Sebyła *Ojcie nasz* (L34) című verse besorolható a tágabban értelmezett ima műfajába, ahogy K. Przerwa-Tetmajer *Hymn do Nirwany* (L16) című alkotása is ál-himnusz, de besorolható a himnuszok, azaz a dicsőítő imák közé.

Négy olyan lengyel vers van, amelyeket himnuszként aposztrofált alkotójuk, de nem himnuszok. K. Iłakowiczówna *Hymny do Ducha Świętego* című ciklusának három darabjában (L45, L46, L47) a dicsőítés nem kap hangsúlyt. A lírai én inkább kérdéseket és kéréseket intéz a Szentlélekhez. J. Kaspróicz *Święty Boże, święty mocny* (L35) című munkája is inkább ima, és nem himnusz, hiszen a dicsőítés nagyon kis szerepet kap a versben: legfeljebb Isten néhány jelzőjére („szent, erős, halhatatlan”) korlátozódik. A kérések jóval fontosabbak.

B. Leśmian *Modlitwa* (L18) című verse istenes vers, és nem ima. A lírai én a versben nem beszél a szenthez, csak utal rá, hogy imádkozott hozzá. M. Pawlikowska-Jasnorzewska *Modlitwa* (L44) című alkotásában ugyan van párbeszéd, de hiányoznak az ima-intenciók. A lírai én kérdései nem intenciók, mert azok tulajdonképpen költői kérdések. A beszélő tisztában van Isten erejével és mindenhatóságával.

²¹⁸ A himnusz dicsőítő ima, tehát egy speciálisabb fohász.

²¹⁹ Jan Kaspróicznak ez a verse a *Hymny (Himnuszok)* című, nyolc hosszabb költeményből álló ciklus egyik darabja, ezért sorolható a himnuszok közé architektuális szempontból.

²²⁰ A zsoltár műfajáról az tudható, hogy eredetileg „húros hangszerrel kísért ének. A Septuagintában a görög *pszalmosz* a héber *mizmor* megfelelője, amely egy húros hangszerezen kísért énekre vonatkozik és 57 zsoltár élén fordul elő. Ezért a gyűjtemény (Zsolt., Lk. 20,42) minden énekét zsoltárnak nevezték el. Ebben az értelemben a görög szó a latinba és több más nyelvbe is átkerült. A zsidók a zsoltárokat *tehillimnek* (»dicsőítő ének«; vö.: Zsolt. 145,1) v. *tefillotnak* (»imádság«; vö.: Zsolt. 72,20) nevezték.” = Haag 1989. Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy a zsoltárok is imádságok, csak ezek a Bibliában találhatók.

Ebben a fejezetben sikerült meghatározni az elemzett versek műfaját. Abból kellett kiindulni, hogy mit értek istenes versen, illetve imán. Az istenes vers nem műfaj, csupán egy gyűjtőfogalom, amelybe minden olyan vers beletartozik, amelyikben a profán valamilyen módon kommunikál a szenttel.

Az imák természetesen beletartoznak az istenes vers kategóriájába, sőt azt is mondhatnám, hogy az imádság az a műfaj, amely leginkább a szent–profán kommunikáció színtere. Az ima, szigorúan meghatározott intencióival, viszonylag könnyen meghatározható műfaj, mégis számos problémát vet fel, amit, azt hiszem, leginkább az okoz, hogy a legtöbb ima szóbeli, egyszeri, nem marad írásos nyoma.

Újabb problémát vet fel, hogy a másodlagos tudattípus teremtette költői imákban más intenciók is felbukkannak, amelyeket az elsődleges tudattípus költői imáiban nem találunk meg; illetve sokszor elmradnak az intenciók.

Az ima műfaján kívül más műfajokat is érintettem: a zsoltárok, himnuszok és hitvallások műfaját. Az első kettő nyugodtan nevezhető imának, míg a hitvallást nem sorlom ide, mert a megszólításon kívül más ima-intenciókat nem tartalmaz. Tartalmaz viszont egyebet, – s ezért nem istenes vers, hanem bizonyos értelemben több annál – a hitvallás lírai énje megvallja, szóbeli bizonytságot tesz arról, hogy ő elfogad, sajátjának érez bizonyos törvényeket, tanításokat, s a hitvallással elkötelezi magát ezek mellett.

A műfajok meghatározásával, majd a versek besorolásával az adott műfajokba, kategóriákba sikerült elérni, hogy a többi szempontban megállapított eredmények összegződjenek, s értelmezhető legyen az imádság fogalma, illetve annak változása a modrenségben.

IV. 3. A lengyel és orosz ima, illetve istenes vers

Jelen munka két nemzet irodalmának ötven-ötven versén keresztül kívánta bemutatni az ima műfaját, illetve világossá tenni az istenes vers fogalmát. Nem az volt a legfőbb cél, de ha már két nemzet irodalmával foglalkozom, nem kerülhető meg, hogy rá ne mutassak a költemények lengyel és orosz sajátosságaira, amin ez esetben a vallási jelleget értem, tehát a római katolikus és pravoszláv sajátosságokat. Ugyanígy vizsgálat tárgya lehet a zsidó vallás hagyományainak kimutatása néhány műben. A vizsgálódás során azonban bebizonyosodott, hogy a felekezetiiségnek az ima, de akár az istenes vers esetén is igen csekély, marginális szerepe van.

Ha közelebbről vizsgáljuk a kérdést, észrevehető, hogy csupán a tárgybeszéd szintjén akadnak különbségek. O. E. Mandelstam és M. I. Cvetajeva (O31, O42) verseiben akadunk a pravoszláv templom leírására, illetve Mandelstam egy másik versében (O50) egy pravoszláv szertartás bemutatására, ahol görög nyelven beszél a pap. A lengyel versek között S. Korab-Brzozowski költeményében (L6) van utalás egy katolikus jellegzetességre: szobor van a templomban. Másik, és kifejezetten lengyel katolikus sajátosság a Częstochowai Szűzanya említése, a hozzá szóló ima (L49).

Egyedül J. Wittlin két versében hangzik el, hogy a lírai én zsidó identitású: „Mi, szegény, rongyos zsidók” (L32), „Én József Wittlin, Júda nemzetségéből való” (L33), ennek azonban nincs különösebb jelentősége, mert a lírai én mindkét esetben teljesen egybeforrasztja az egyébként azonos gyökerű zsidó és keresztény hagyományt. Az egyik versben a beszélő Szent Ferenchez szól (L32), míg a másikban Krisztust említi (pl.: „Áldott légy Fiad teste és vére által”; L33).

Felvetődik a kérdés, hogy miért nem találunk az ima vizsgálatokor más szinteken is eltéréseket a két egyház lelkiségének különbségei miatt. A válasz valószínűleg abban rejlik, hogy a versek nem teológiai vagy dogmatikai traktátusok, hanem az Istennel való személyes kommunikáció helyei. A lírai alkotásoknak, így a költői imáknak, istenes verseknek is a természetéből adódik, hogy az egyén benső világát tárják fel, ön- és világmegismerésre adnak lehetőséget. A vallási jellegnek viszont a külsőségek megjelenítésében van fontos szerepe, ami inkább a közösségi önmeghatározásban, önkifejezésben játszik fontos szerepet, s ami természetesen szintén hozzátartozik a valláshoz. Ezért is jelennek meg egyes elemei éppen a tárgybeszéd szintjén.

Sokkal több dolog köti össze a két irodalmat a vallásos költészet, az ima-költészet terén, mint elválasztja, s ez viszont a közös keresztény, bibliai alapokban keresendő, ezen keresztül érthető meg.

IV. 4. Négy verselemzés

Az ima műfajának vizsgálata során arról sem szabad elfeledkezni, hogy ezek az alkotások kerek, egész művek, éppen ezért a dolgozat végén szükségesnek tartom legalább néhány vers részletesebb elemzését.

A költemények vizsgálata minden esetben két fő szempont köré csoportosul. Az egyik a szent és profán kapcsolatának értelmezése, a másik a művek verstani, stilisztikai elemzése. Nyilvánvaló, hogy különválasztani ezt a két dolgot lehetetlen, de egy igen nyomós érv szól amellett, hogy bizonyos mértékben külön tanulmányozzam a költemények stílusát, verstani jegyeit. Az ima műfajának részletes vizsgálatakor ugyanis nem tértem ki külön azokra a jellemzőkre, amelyek verssé teszik a dolgozatban szereplő száz alkotást. Ezt azért tettem, mert elsősorban az imádság műfajának jellegzetességeit akartam kimutatni a versekben. Azonban ebben a fejezetben egy-egy teljes mű részletesebb elemzésekor lehetőség nyílik az alkotások más aspektusból történő vizsgálatára is, ami bizonyosságul szolgál arra, hogy valóban *költői* imákról, istenes *versekről* van szó. Ezek a verstani, stilisztikai vizsgálódások hozzásegítenek ahhoz, hogy erőteljesebben kifejeződjenek az imádság és istenes vers eddig megismert jellemzői is.

Az elemzés egyik fő szempontja tehát az, ami eddig is végigkísérte az ima és az istenes vers vizsgálatát: a szent és a profán kapcsolatának milyensége. Négy olyan verset (két orosz, két lengyel) választottam a részletesebb elemzéshez, amelyekben a lírai én a teljes művön keresztül párbeszédet folytat a szenttel. Az is meghatározta a választást, hogy a profán beszédpartnere maga Isten, a „legszentebb szent” legyen, tehát ne szerepeljen mediátor a versben. Arra is törekedtem, hogy a „szélsőséges” eseteket mutassam be, elemezzem részletesebben: vagyis az olyan helyzeteket, amikor a szent és profán teljes harmóniája, illetve diszharmóniája érvényesül. Így esett a választás a következő négy költeményre: Jan Kasprowicz *Modlitwa wędrownego grajka* (L19), Dmitrij Merezkovszkij *De profundis* (O25), Szergej Jeszenyin *Принижение 4.* (O44), Władysław Sebyła *Ojcie nasz* (L34). Két ima, egy anti-ima és egy istenes vers. Az orosz versek között van ugyan anti-ima (Konsztantyin Balmont: *Бог и Дьявол*; O8), de ebben a versben csak az első versszak és az utolsó versszak negyedik sora ima, tehát nem a teljes mű. Jeszenyin istenes verse azonban végig a szent és profán dialógusa, párbeszéd a teljes meg nem értettségről, a két szféra kapcsolatának lehetetlenségéről.

Az elemzések sorrendje nem véletlen. Mindegyik versben konfliktusos a szent–profán viszony, de különböző mértékben. Kasprowicz művében a lírai én elégedetlenkedik, panaszkodik Istennek, de végül rendezni tudja viszonyát a Mindenhatóval. Ugyanígy jár el

Merezskovszkij beszélője is, aki azonban sokkal nagyobb válságot él át, mint a lengyel ima lírai énje, s nehezebben is talál vissza Istenhez. A szenthez való kötődés azonban sokkal erősebbnek bizonyul a szent–profán harmónia ellen munkálkodó erőkkkel szemben. Jeszenyin és Sebyła beszélője paradox helyzetben van. Előbbi azért, mert – mint már írtam – párbeszédet folytat a párbeszéd lehetetlenségéről, utóbbi azért, mert a nem létezővel vitatkozik.

Második fő szempont a költemények stilisztikai elemzése. Itt arra a sajátosságra hívnám fel a figyelmet, ami az istenes versek egyik igen fontos jellemzője: a stílus szintjén történő kapcsolódás a Szentíráshoz. Így ismét a transztextualitáshoz, pontosabban a hypertextualitáshoz jutunk.

A versek és a Biblia szövegének összefonódását elsősorban a költői képek szintjén vizsgálom meg, ugyanis nagyon érdekes, ahogy a Szentírás egy-egy képe, módosulva ugyan, de átemelődik a versek szövegébe. Ezáltal a versek stílusa is igen sajátos lesz: minél több bibliai kép fordul elő egy költeményben, annál jobban érezhető a vers stílusán a Szentírás stílusa, nyelvének és képi világának jellemzői, ugyanakkor ezeknek a képeknek az átértelmezésével a vers megteremti az egyéni, csak rá jellemző stílust.

A Biblia trópusainak módosulását jobban megérthetjük, ha visszakanyarodunk Northrop Frye azon kijelentéséhez, miszerint: „A bibliai héber már-már megszállottan konkrét nyelv”²²¹. (S ahogy Frye korábban írja, a görög nyelvű Újszövetség is igazodik ehhez a nyelvszemlélethez.²²²) Olga Frejdenberg hasonló kijelentést tesz a metafora történetét tanulmányozva a gondolkodás kezdeteinek konkrét képiségéről, melynek alapja a mitológia képrendszere.²²³ Tanulmányában leszögezi, hogy először az ún. képi gondolkodás létezett, ami életre hívta a mítoszokat. Azonban idővel ez a gondolkodás kezdett átalakulni, elvontabbá válni. „A mitológiai képek eltűnése nem azzal indokolható, hogy az emberek már nem hittek annyira a mítoszokban, hanem azzal, hogy magukban az emberi megismerés szerkezetét tükröző képekben elmozdult két dolog határa: azé, amit a kép közölni kívánt és a közlés eszközei. Ebben az értelemben az antik ideológiák története a konkrét képiség elemi erejének leküzdését jelenti. Görögországban kezdődött meg ez a fejlődési folyamat és Rómában fejeződött be. [...] A kép is – a logikus megismerés kategóriája, ám lényege abban áll, hogy a képi mitológiai gondolat nem különíti el a megismerő alanyt a megismerhető dologtól, a jelenséget (a tárgyat) a tulajdonságától. A fogalom viszont »elvonatkoztat«, vagyis elhatárolja a jelenséget a tulajdonságaitól (»jellemvonásaitól«), a reprezentálandót a

²²¹ Frye 1996: 69

²²² Vö.: uo.

²²³ Vö.: Frejdenberg 1951: 211-212

reprezentálótól.”²²⁴ A görög kultúrában a két gondolkodási típus rokonságot mutat egymással: „az egész görög anyag arra utal, hogy az első fogalmak nem elvont formában jelentek meg, melyek legyőzhetnék volna a mitológiai kép szemléletességét, hanem éppen ellenkezőleg, olyan érzékelhető formában, melyek csak módosították az eredeti funkciójukat. [...] az antik fogalom közvetlenül az érzékelhető (sőt, leginkább vizuális) képből alakult ki, ugyanazt a konkrét képet jelentette, de egy új, absztrakt lényegében.”²²⁵

A fogalmak azonban megkívánják az elvonatkoztatást, az általánosítást. A görög ún. klasszikus korszakban, amikor a tragédiák íródtak, „a kép már nem irányult a valóság hű követésére, fontosabbnak tekintette az interpretációs gondolkodást. Ez pedig »másképpen mondja«, amit lát, és a konkrétságot úgy közvetíti, hogy az önnön képes kifejezésvé válik, azaz olyan konkrétummá, amely elvont és általánosított új értelemnek bizonyul. Ez hozza létre objektíven az ún. átvitt értelmeket – a metaforát.”²²⁶

Northrop Frye, amikor a különböző nyelvi módok milyenségéről és kialakulásukról ír *Kettős tükör* és *Az Ige hatalma* című könyvében, tulajdonképpen hasonló dolgokat állít: a konkrét képekben való gondolkodás jellemzi a zsidó-keresztény mitológiát is. (Azt azonban hozzá kell tennünk, hogy az Újszövetségben sok helyen kimutatható a fogalmi, elvonatkozó gondolkodás is.) Frye szerint a Biblia metaforikus nyelvi módban íródott és abban értelmezhető, de a *metaforikus* jelző alatt a képi gondolkodás és az ahhoz még közel álló antik metaforikus gondolkodás értendő, ahol a jelölő és jelölt között genetikus kapcsolat van.

Számunkra azért fontosak a konkrét képi gondolkodástól az absztrakt gondolkodásig vezető út állomásai, mert ezek a jelenségek magukban az elemzett versekben is megfigyelhetők. Nevezetesen arról van szó, hogy a hypertextus (a Biblia) trópusai hogyan módosulnak a hypotextusokban (a versekben). Általánosságban és előljáróban annyi megállapítható, hogy amennyiben egy vers szövegében megjelenik a Biblia egy szóképe, az a versben absztraktabb jelentést vesz magára, sőt, más szóképekkel kiegészülve akár teljesen más szemantikai közegbe is kerülhet.

Az elemzett versekben természetesen nemcsak a Bibliából eredeztethető szóképeket találunk; ezekre szintén kitérek majd.

Jan Kasprowicz *Modlitwa wędrownego grajka* (L19) című műve ima, mely elsősorban a műfaj sajátosságaira épül, azonban intenciói azt mutatják, hogy a beszélő, lelkiállapota,

²²⁴ Frejdenberg 1951: 212

²²⁵ Uo. 213

²²⁶ Uo. 221; Frejdenberg különbséget tesz az antik és a modern metafora között. Az antik metafora „mindenképp két szemantikai egység genetikai azonosságára épül”, míg a modern metafora „egy tulajdonság valamely jelenségről bármely másakra történő átvitelén alapul” (Uo. 222).

szenethez való viszonya miatt, feszegetni próbálja ezeket a műfaji kereteket. Kitörni azonban nem tud, és igazából nem is akar. Megmarad az Istent kellő tisztelettel imádó, elsődleges tudattípus szerint eljárónak (a keretes versszerkezet erre utal).

A versben két lírai én van. Az első lírai én az első két versszakon keresztül beszél, mintegy előkészíti a második lírai én megszólalását azzal, hogy megjelöli a második beszélő imájának körülményeit: az imádság helyét („Az út mentén álló / Kis falusi kápolnánál”), idejét („időről időre”). Találkozunk az imádságot kísérő testbeszéddel is a szövegben: a hegedűs letérdel (lásd: 1. vsz. 3. sora).

A harmadik versszaktól a másik lírai én, a hegedűs veszi át a szót. Először megszólítja Istent: „Hej, Uram Istenem, ki hatalmas / Gazdája vagy az uraknak” (szó szerint: „Gazda a gazdák felett”). A megszólítás egyben elismeri az Isten úr voltát, hogy mindennek felett ő uralkodik.

A megszólítás után az imában kevésbé előforduló intenció jelenik meg a versben: a panasz (vö.: 3. vsz. 3–4. sorától az 5. vsz. végéig). A hegedűs kérdés formájában tárja az Isten elé panaszát: miért adott neki ócska, cincogó hegedűt, amivel nem lehet az Urat dicsérni. A 4–5. versszak allegóriája mutat rá a hegedűs és az Isten viszonyára:

Nem tudok játszani a hegedűn,
De folyton játszanom kell,
Hogy olyan vagy, mint a lomb, susogó
Valahol az elérhetetlen erdőben.

Kicsoda lát, kicsoda hall ott
A sok fa susogása közt?
Ócska kis hegedűt adtál nekem
Irgalmatlan Isten!

Az Isten susogó lomb, amelyet ugyan érzékel az ember, de nem érhet el, nem tapasztalhat meg színről színre (vö.: 4. vsz. 3–4. sor) csak hittel ismerhet meg valamennyire. A beszélő, bár rendelkezik ezzel a hittel, mégis bizonytalan, de önmaga miatt. Istenről kellene énekelni, az ő nagyszerűségéről (lombsusogás), de nem megy, mert a hegedű nem tudja utánózni a lombsusogást, nem tudja visszaadni és közvetíteni az Isten szavát és nagyszerűségét. A hegedű cincogása és a lomb susogása között nagy a távolság, akárcsak a szent és a profán között, a két szféra lehetőségei között, de mint a 4. versszak is mutatja, szükséges a kapcsolat, játszani kell.

A 6. strófától a beszélő könyörgésre vált (ez egy újabb ima-intenció: a *kérés*). Kéri Istent, hogy őrizze meg a kísértésektől (vö.: 6. vsz.) és az irigységtől (vö.: 7. vsz.). A 7. versszakban visszatér a lomb allegóriája: vannak más hegedűsök a világon, akik vissza tudják adni a susogó lomb muzsikáját, vagyis rátermettebbek, jobban tudják közvetíteni az elérhetetlenség, a szent szavát.

A 8. versszak összetett ima-intenció: az egyik intenció tartalmaz egy másikat. A *kérés* a *hálaadást*. A beszélő azt kéri Istentől, hogy mindig tudjon neki hálát adni mindazért, amit kapott: „Add, hogy mindig / Meg tudjam köszönni Neked, Uram”²²⁷.

A beszélő nemcsak a szenttel törekszik őszinte kapcsolatot ápolni, hanem a profánnal is, a közeggel, amiben él. Ezért könyörög a 9. strófában. Mindezt azért, mert ő is a porfán része, se több, se kevesebb. A 10. versszakban azért könyörög, hogy a szent és profán közötti egyensúly megmaradjon.

A vers záró strófájában a hegedűs beszédében, tehát kétszeresen is a szöveg szintjére kerülnek a költemény elején megjelenő ima-körülmények, azaz megjelennek az imádságban, a szövegben lévő szövegben. A visszatérő ima-körülmények ilyen módon sajátos keretet adnak a versnek.

A mű imádságba foglalt ars poeticaként is értelmezhető, de nem esztétikai, poétikai, hanem sokkal inkább etikai hitvallás.

A művész ősidőktől kezdve teurgosz is egyben: kapcsolattartó a szent és a profán között. A művészet pedig a kommunikáció egyik nyelve. A művészet közvetítő szerepéről vallott felfogás hol erősebb, hol gyengébb a kultúra történetében.

Kasprowicz beszélője belátja, hogy nem tud teljesen megfelelni a közvetítő szerepének, hiszen elsősorban „csak ember” (a lírai én egyszerűségét mutatja nyelvének egyszerűsége is). S ebből következik az általam etikainak nevezett hitvallás: az embernek, a profánnak be kell látnia, hogy mindig profán marad, a szenttel való kapcsolat nem jogosítja fel más létmódra, még akkor sem, ha a két szféra között hivatott közvetíteni. Azonban, ha már a közvetítő feladatát kapta, azt vállalnia is kell, és képessége szerint eleget kell tennie neki.

Mint már említettem, a vers nyelve igen egyszerű, mutatva a lírai én egyszerűségét. Éppen ezért a vers nem tartalmaz bonyolult költői képeket. A lírai én a körülötte lévő teremtett világgal való szoros kapcsolatára utal az említett lomb-allegória (4–5 vsz.). Isten csodálatos és egyszerű, mint a falomb, és szava olyan nyilvánvaló, de mégis megfejtethetlen, mint a lombsusogás.

²²⁷ Az idézetekben, illetve a versekből kiemelt szóképekben a dőlt betűs szavak minden esetben saját kiemelések – Cz. Á.

A megszólítás („Hej, Uram Isten, aki nagy / Gazdája vagy a gazdáknak”) is a lírai én világából, a természethez közel élő falu világából kölcsönzött fordulat. Nem „királynak”, hanem „gazdának” titulálja Istent, aki számára a legnagyobb úr. Ebben a költői képben fellelhető a bibliai szövegek hatása. Az 5 Móz. 10,17-ben pl. Istenről, mint uraknak uráról beszél a Szentírás. Ez lengyel nyelven így hangzik: „Panem nad panami”. Kasprowicz versében pedig ezt olvassuk: „coś wielkim / *Gazdą jest nad gazdami*”. A bibliai fordulat grammatikailag, sőt jelentését tekintve is megőrződött, csak ezt a jelentést más jelölővel fejezi ki, igazodva a beszélő világához, így nyelvéhez is.

A vers ars poeticaként való értelmezésekor nem hagyható figyelmen kívül a hegedű mint szimbólum. A hangszer a költői mesterség ősi jelképe. A lírai én tökéletlen, cincogó hegedűje a beszélő mesterségbeli tudásának, tehetségének lebecsülése, amely nem versenyezhet a lombsusogás csodájával, de más, szebben szóló hegedűkkel sem.

A költemény verselése ütemhangsúlyos, melyet a lengyel irodalomtörténet éppen Kasprowicz nevéhez köt a tekintetben, hogy ő kezdte alkalmazni a modernizmus idején ezt a verselési módot. Az ütemhangsúlyos verselés amennyire újnak számított a műköltészetben, olyannyira nem volt újdonság a népköltészetben, s nem volt új a paraszti származású Kasprowicz számára sem. A népköltészet mindig az egyszerűséget, formai letisztázottságot és zeneiséget asszociálja. Igaz ez elemzett versünk esetében is. A lírai én személyének egyszerűsége és őszintesége a vers formai szintjén is érzékelhető. A zeneiséget némileg megbontja a rímelés: a legtöbb versszak félrímes (lásd: 1., 2., 3, 4., 6., 9., 10., 11. vsz.), csupán a maradék három strófa keresztrímes. Mindez annak a jelzése, hogy a beszélő kapcsolata a szenttel nem maradéktalanul felhőtlen és harmónikus, bár erre törekszik a lírai én.

Dmitrij Merezkovszkij *De profundis* című két darabból (*Усталость*; O24, *De profundis*; O25) álló alkotásának elején Márk evangéliumából vett mottó áll, amely a versek paratextusa. A két vers egy-egy egymással teljesen ellentétes értelmű válasz az Evangélium idézett soraira.

Az első vers (O24) lírai énje sztoikus nyugalommal szemléli önmagát és a világot. A létezésnek nincs célja, éppen ezért nem is érdemes várni tőle semmit. Az Evangélium szavaira adott válasz a teljes közöny. Még a világ és az Isten csapásai iránt is.

A második vers (O25) lírai énje viszont teljesen más perspektívából szemléli a világot és önnön helyzetét. Míg az első vers beszélője nem tesz különbséget jó és rossz, élet és halál között (vö.: 1. vsz.), addig a második versben beszélő számára ezek élesen elkülönülnek egymástól. A beszélő a halál torkából, a rosszból, a pokolból akar az életbe, a jóhoz, az Istenhez térni. Ezért imádkozik hozzá.

Az ima-intenciók közül a kérések vannak túlsúlyban, hiszen Isten szabadítására vár a beszélő. Éles kontraszt rajzolódik ki a szent világa és a profán világa között, amely a nem szent birtokába jut, ha felborul a szent-profán egyensúly.

A kontraszt megfigyelhető a térbeli elhelyezésein is: a beszélő a pokolból, egészen lentről kiált Istenhez, aki fent van („Küldd a Te *mennyei* harmatod...”).

A beszélő testhelyzete is az alávetettséget tükrözi: „Arcra borulok Előtted”, a kommunikáció iránya tehát egyértelműen vertikális.

Az ellentét a szent és a profán között *eredetileg* nem rossz, hanem egyszerűen ez következik a világ rendjéből, mert nem egymást kizáró ellentétről van szó, mint a szent és a nem szent esetén, hanem egymást kiegészítőről. A lírai én éppen a kétféle ellentét között képtelen megfelelően eligazodni.

A profán a szent segítségével tud létezni: ezt olvashatjuk ki a vers 1., 5. és 6. strófájának kéréseiből. A vers legutolsó kérése (lásd: 7. vsz.) a fény és a sötétség kontrasztjával utal a szent és profán egymás nélkül nem létező ellentétére: „És sötét elmémet / Világosítsd meg ragyogó fényeddel!” (A „ragyogó fényeddel” jelzős szerkezet költői túlzás is; a hódolat jele.)

A világ rendjét, a szent és profán közötti harmóniát a nem szent igyekszik aláásni. Először magában a lírai énben akarja az egymást kiegészítő ellentéteket antagonisztikussá változtatni:

Mikor számon a Hozzád szóló ima –
Szeretem a rosszat, szeretem a vétket,
Szeretem a bűn arcátlanóságát.

Ez az ellentét eltávolítja a lírai ént a szenttől.

Más, külső okok is megbontják a két szféra egyensúlyát: a másodlagos tudattípus ki akarja szorítani az elsődlegest: „Ellenségem csúfolódik rajtam: / »Nincs Isten: felesleges az ima heve«” A két tudattípus harca a lírai én testhelyzetében is megmutatkozik: „Arcra borulok előtted, / Azt mondja [az ellenség]: »Állj fel és légy szabad«”. A kommunikáció az „ellenség” szerint teljesen hiábavaló, sőt nevetséges, mert a lírai én valójában senkivel sem kommunikál, hiányzik a beszédpartnere.

A visszahúzó erő a 4. versszakban másként kísérti a beszélőt. Ebben a strófában a tudás, a mindent megismerés kecsegtető ígéretével próbálja a nem szent eltörölni a szent és a profán közti kapcsolatot. Ha a profán ugyanis mindent tudhat, nincs szüksége a szent erejére. Maga válhat szentté, vagy éppen a nem szenttel válhat eggyé, ahogy az ígéri is a versben. Az

eredmény a nem szent számára ugyanaz: nem lesz szent–profán harmónia. Ugyanakkor kétféle tudástípus feszül itt egymásnak: az isteni bölcs szeretet és a luciferi józan ész, „erő”. A lírai én az előbbit választja, mert bár az elsődleges és másodlagos tudattípus között vergődik, visszatér az elsődlegeshez az ima által, és az abban lévő legfőbb tudástípusra támaszkodik: a hitre:

Ments meg, ments meg! Várok,
Hiszek, látod, hiszek a csodában,
Nem hallgatok el, nem megyek el
És zörgetni fogok ajtódon.

A 6. versszakban egy újabb szinten mutatkozik meg az ellentét: újra a lírai én lelkében. Bevallja, hogy él benne földi vágy (vö.: 6. vsz. 1–2. sor), de a szent szeretetét is áhítja (vö.: 6. vsz. 3–4. sor).

Mivel a világ és a benne létezők lételeme az ellentétek egymásnak feszülése, a megoldás, a szent és profán egyensúlyának helyreállása is ellentétből fakadhat: a szenvedés (a rossz) által lehet megtisztulni, eljutni a jóhoz: „Bocsáss meg a megátalkodottnak, / Tisztítsd meg lelkem szenvedéssel”.

Már korábban szóltam arról, hogy Merezsikovszkijnek ez a verse konkrétan milyen zsoltár-parafrázisokat tartalmaz (lásd: 99. o.). Ezek a parafrázisok a zsoltárok erőteljes, *konkrét* képi világát adják vissza. Ilyen pl. a Pokol, az ellenség említése, a bűn fizikai és lelki következményeinek, illetve a Szenthez való menekülés leírása. Szó szerint harc folyik a beszélő lelkéért a Menny és a Pokol között.

A zsoltárok szóképei sok egyéb trópusal egészülnek ki a versben. Ezek közül hat lelhető fel a Szentírásban is. Kettő megtartja grammatikai formáját és adott szóképi fajtáját: a Pokol, a mélység mint a rossz metonímiája (vö.: Zsolt. 16,10; Zsolt. 86,13;) és a mennyi harmat, mint az isteni áldás jelképe (vö.: Mik. 5,6; Hós. 14,6) egyaránt megvan a Bibliában és a költeményben. Ezek eredetileg, a Szentírásban konkrét dolgokat jelöltek (mélység – vö.: Jób. 38,30; harmat – vö.: Én 5,2; Jób 29,19), de már a Bibliában megindul a fogalmivá válásuk, jelentésük absztrahálódása: „Amikor befejezik tanúságtételüket, a vadállat feljön a mélységből, harcra kel ellenük, legyőzi és megöli őket.” (Jel 11,7) „Harmat leszek Izráelnek: virágzik majd, mint a liliom, gyökeret ver, mint a Libánon fái.” (Hós. 14,6)

Két szóképe már a maga absztrakt jelentésében fordul elő a Bibliában. Az „elkeseredett lelkem” rész-egész fölcserélésén alapuló metonímia (vö.: Zak. 11,8). A Szentírás „Isten

szeretet” (1Jn. 4,8) metaforájából ered a vers következő metonímiája: „szeretetedhez szaladok”. Isten helyett Isten legfőbb tulajdonsága jelenik meg az átalakult trópusban.

Két bibliai trópus átértelmeződik a költeményben. Grammatikai megformáltságuk más, mint a hypertextusban, viszont saját, hypertextusbeli jelentésüket (és ezzel együtt szóképi fajtájukat) megtartva újabb jelentéssel egészülnek ki. Pál apostol ír a halál fullánkjáról, amelyet Krisztus által a keresztény ember legyőzhet (1 Kor. 15,55-56). Ez a metafora a versben akkor jelenik meg, amikor a lírai én saját legyőzöttségéről beszél: „Én, a halál fullánkjától sebzett”. A másik bibliai trópus az ajtón való zörgetés képe, azaz a keresés, az Istennel való kapcsolatfelvétel metaforája, amit Jézus mond (Mát. 7,8; Luk. 11,10). A Jelenések könyvében is ez a kép jelenik meg, de itt a szent a kapcsolat kezdeményezője: „Íme, az ajtó előtt állok, és zörgetek: ha valaki meghallja a hangomat, és kinyitja az ajtót, bemegyek ahhoz, és vele vacsorálok, ő pedig énvelem.” (Jel. 3,20). A versben a jézusi ígéretre apellálva keresi a szentet a lírai én, magához ragadva a kezdeményezést: „És zörgetni fogok ajtódon.”

Több költői kép nem eredeztethető közvetlenül a Szentírás igen gazdag képi világából, de egy részük a tágabb értelemben vett keresztény hagyományban is megtalálható. (Ezek eredetére nem térek ki, mert igen hosszadalmas lenne.) Ide tartoznak a következő trópusok: *földi öröm búze* (szinesztézia), *bűn arcátlansága* (metafora), *ima heve* (metafora), *tiszta szeretet* (metafora), „Szenvedéssel tisztítsd lelkem” (ok-okozati fölcserélésén alapuló metonímia).

A többi költői kép még össze is függ oly módon, hogy a fény-sötétség ellentétére épülnek. A „fény” minőséghez tartozik: *ég a vér* (metafora), *parázslás magja rejlik* (metafora). A „sötétség” minőségéhez tartozik a *sötét elmém* (szinesztézia és metonímia).

A vers képi világa szintén a zsoltároktól²²⁸ kölcsönzött retorikai szerkezetbe ágyazódik. A költemény felütéssel indul, amely által azonnal képet kapunk a lírai én helyzetéről: válságban van, amiből ki akar kerülni. A második versszakban saját bűneit, a harmadikban az ellenség gonoszságát írja le. Mindkettő igyekszik őt az Isten közeléből eltávolítani.

A vers második felében (5–7. vsz.) a beszélő könyörgéseivel bizonyítja az Istenhez tartozás vágyát. Megismétli kéréseit (az ismétlés a másik fontos retorikai fogás az ellentétezés mellett), hogy meggyőzze az Urat: „ments meg, menst meg” (5. vsz.), „ó, add... ó, add...” (6. vsz.). Állhatatosságát is bizonyítani akarja az ismétléssel: „*Hiszek*, látod, *hiszek* a csodában, / *Nem* hallgatok el, *nem* megyek el.” Az ajtón való zörgetés bibliai allúziójával is a maga állhatatoságáról akarja meggyőzni Istent, immár az Úr érveit hívva segítségül (vö.: Mt. 7,7).

²²⁸ Vö.: pl. Zsolt. 28; 31; 32; 57; 61

A lírai én a szenttel való kapcsolatában a szabályok betartására törekszik, hogy még véletlenül se kerüljön a nem szent, „az ellenség” uralma alá. Ezt jelzi az is, hogy a költemény verselése igen „fegyelmezett”. Nyolc- és kilencszótagos jambikus sorok váltogatják egymást, a kilencszótagos sor utolsó verslába csonka. A költemény keresztrímes, kivéve az 5. strófát, amelyben bokorrím van. Ebben a versszakban az eredeti orosz szövegben lévő y hangok monotóniája is hangsúlyozza a beszélő állhatatosságát, makacsságát.

A költemény az elsődleges és másodlagos tudattípus harcaként is értelmezhető, de az elsődleges tudattípus nézőpontjából szemlélve. Ebből a szemszögből tekintve a másodlagos tudattípus képviselője az ellenség, az elsődlegesé pedig a lírai én. A harc a két tudattípus között az utóbbi javára dől el: a beszélő ragaszkodik a szent és profán alkotta rendhez.

Szergej Jeszenyin *Ипнуесмѣе* című versciklusának negyedik darabját (O44) azok közé a versek közé sorolhatjuk, amelyeknek témája a modernség legnagyobb problémája a szenttel kapcsolatban: a kommunikáció lehetséges volta a szent és a profán között.

A vers lírai énje ugyan közvetlenül beszél az Istenhez, de nem tudja, hogyan viszonyuljon hozzá, ugyanis a megszólítás intenciója egymásnak ellentmondó stílusokat (informális és formális) kapcsol össze: „Hej, uram, / Én cárom!” A „hej” indulatszó meglehetősen közvetlen, familiáris viszonyt feltételez a kommunikálók között, azonban az „úr” és a „cár” megszólítás a lírai én alávetettségére utal, illetve arra, hogy elismeri Isten hatalmát.

A versben egyetlen másik ima-intenció van a megszólításon kívül: a *kérdés* intenciója. A lírai én tisztában van a szenttel való kapcsolat lehetetlenségével, ezért kissé számonkérő hangnemben szól az Istenhez:

A kertedbe vivő lépcsőnek
Nincsenek fokai
Hogyan vihetem fel azon
véres apáimat és testvéreimet?²²⁹

A kérdés indoklásaként értelmezhető a vers 3–9. sora, illetve a legutolsó négy sor. Az első indok külső, a beszélő énjén kívül eső: a profánt hatalmába kerítette a nem szent, annak hatása alatt cselekszik, míg a másik indok belső: a lírai én önmagában is akadályt lát a szenttel való kommunikációra. A vers szerkezete is azt mutatja, hogy a profán, illetve a nem szent által befolyásolt profán determinálja a szentet, a vele való kapcsolatot: a kérdés indoklásai között olvasható a kérdés.

²²⁹ Rab Zsuzsa fordítása

A megszólításból lehet arra következtetni, hogy a feltételezett kommunikáció a szent és a profán között vertikális. Azonban azt is látnunk kell, hogy a vertikális kommunikáció, az alárendelő viszony nem problémamentes. Ennek szimbóluma a fokok nélküli létra (Rab Zsuzsa fordításában lépcső). A létra²³⁰ ősi szimbóluma az ég és a föld közötti kapcsolatnak, mintegy axis mundiként funkcionál, rajta alapszik a világ rendje, illetve rajta keresztül lép kapcsolatba egymással a szent és a profán. A vers lírai énje keresi a kapcsolatot a szenttel, közeledni akar hozzá, de a kommunikáció csatornája ezt nem teszi lehetővé: „A kertedbe vezető lépcsőnek / *Nincsenek fokai*”²³¹. A kommunikáció ellehetetlenülésének nemcsak oka, hanem következménye is, hogy a profán szféra eltávolodott a szenttől a nem szent felé: „Ördögök ringatják / karjukon a földet.” A profán szféra annyira eltávolodott a nem szent felé, hogy kész a szent felszámolására is: „Újból az ő jöttére / Állítják a keresztet. / Újra kettéhasad az ég.” Így, hogy az ok és a következmény egybeesik, a beszélő ördögi körbe került, a profán szorításába.

A lírai én a maga számára a közvetítő szerepét jelöli ki ebben a cseppet sem egyszerű helyzetben az égi és a földi szféra között. Megpróbál visszatérni a szenthez. A visszatérésnek azonban két nagy akadálya van: a szenthez nem vezet út, illetve a lírai én profánhoz való kötöttsége is megakadályozza a feladat teljesítésében. A szent annyira más természetű, hogy a beszélő képtelen a benne, illetve a vele való létezésre:

Húz engem a föld,
láncra fűz a homok.
Folyóid hátán
Elszáradok.²³²

²³⁰ „A kozmikus fához vagy az oszlophoz hasonlóan az ég és a föld összekötője; a kozmikus rétegek kapcsolatára utal (fa, oszlop). A fokozatos felemelkedés, az átértékelés, valamint az egyik szintről a másikra való átmenet, a szellemi út szimbóluma. Világtengely, amelynek mentén le- és felfelé irányuló mozgás zajlik. A függőleges híd szerepét is betölti, amely az összes világszintet átszeli. A horizontális létrafokok maguk is külön világok: az univerzális létezés fokozatai és szintjei; az életévekkel is megfeleltethetők. A függőleges tengely értelmezhető a minőség és a fejlődés, míg a vízszintes fokok a mennyiség és a felszín megtestesítőiként. A kettős létra a felemelkedés (a tudás megszerzésének lehetősége) és a leereszkedés (az erények, a tudásszintek elsajátítása) eszméjét jelképezi.” = Újvári – Pál 1997

²³¹ Rab Zsuzsa fordítása

²³² Rab Zsuzsa fordítása

A két megszemélyesítés mutat rá a beszélő profántól való elszakíthatatlanságára, vele való egylényegűségére. Az éltető víztől való elszáradás oximoronja pedig a szent és a profán összebékíthetlenségét jelzi.

A vers igen sok bibliai allúziót tartalmaz. A keresztállítás és az ég „kettészakadása”, megnyílása Krisztus áldozatára utal. Az allúziókon keresztül válik világossá, hogy a profán a szent ellen lázad. A keresztalál is abban a kontextusban értelmezendő, hogy a profán ítélkezik a szenten, mint annak idején a zsidók Krisztus fölött, az emberek Istenen. Az ég meghasadásának metaforája szintén bibliai allúzió²³³. Itt azonban a kettéhasadás nem a szent és a profán összebékülését jelenti, hanem éppen az eltávolodását. Isten, amennyiben metonimikusan azonosítható a Mennyyel, az Éggel, megszűnt az ember számára. A létra a Bibliában is a szent és a profán világ összekötője, a kapcsolat szimbóluma (vö.: 1 Móz. 28,12).

Mivel a lírai én számára kérdéses a szent–profán kapcsolat lehetősége, a beszélő a másodlagos tudattípus szerint tájékozódik a világban. Pont abban a pillanatban próbálkozik még utoljára a szenttel kapcsolatba lépni, mielőtt a profán végképp kiszorítja a szentet, amint a 8–9. sor összekapcsolt költői képe (metonímia és megszemélyesítés) is mutatja: „Mezők és az értelem csöndje / feni a kaszát”. Az értelemmel megragadható valóság fog csak számítani, s ez a valóság nem tűri a más tudással megragadható valóságot, amihez a szent tartozik. A vers 8. sora („Mezők és az értelem csöndje”) metonímia a rész-egész felcserélésén alapul: a mezők a fizikai világot, az értelem az embert jelöli.

A bibliai allúziók éppen azért válnak pusztán az ábrázolás eszközeivé, mert a lírai én körül bezárult a gyűrű: a profán átvette az uralmat a külső és a belső valóságban egyaránt: a világban és a lírai én lelkében. A másodlagos tudattípus kiszorítja az elsődlegest.

A másodlagos tudattípus dominanciájából az is következik, hogy a vers nem lehet ima, hanem istenes vers. Az imában ugyanis nem kérdőjeleződik meg a szent és a profán kapcsolata, itt viszont ez a központi kérdés. A lírai én ettől még ugyan párbeszédet folytat az Istennel, de ennek az lesz az eredménye, hogy bizonyossá válik számára a párbeszéd lehetetlensége. Érdekes ellentmondás feszíti tehát a verset: a mű dialógus a dialógus lehetetlenségéről.

A költemény trópusainak nagy része valamilyen szintű rokonságot mutat a Szentírás szövegével.

²³³ Igaz, Jézus halálakor nem az ég hasadt meg, hanem a templom kárpitja (Mt. 27,51; Mk. 15,38; Lk. 23,45), ami a Szentek Szentjét választotta el a templom belső részétől, tulajdonképpen a szentet a profántól. A kárpit kettéhasadása annak a jele volt, hogy végbement a megváltás, a szent és a profán egymásra talált.

Istent hatalmas és fenséges volta miatt már a Szentírásban gyakran titulálják királynak. A *király* konkrét jelentése tehát már a Bibliában absztrahálódik: „De az ÚR az igaz Isten, élő Isten, örökkévaló Király!” (Jer 10,10) Az orosz nyelvben a *cár* jelöli a legfőbb uralkodót, ezt a szót olvashatjuk az orosz nyelvű Bibliában²³⁴ is. Jeszenyin versében tehát már az Ószövetségben is meglévő metafora bukkan fel változatlan jelentésben.

A következő szövegrész szintén hasonló utat jár be, mint az Isten – *cár* metafora. A keresztállítás konkrét kép. Az ókorban az egyik legrettegettebb kivégzési forma volt, amit a rómaiak is alkalmaztak. Az evangéliumok és Pál levelei nyomán a kereszt, többek között, a megváltás, az áldozatvállalás, az új, Krisztus áldozatán alapuló élet jelképe lett, s így antitípusa a Teremtés könyvében szereplő Élet fájának, s még hosszan lehetne sorolni a hozzá kapcsolódó jelentésket. Fontos hangsúlyozni azt is, hogy Krisztus kereszthalála egyszeri és tökéletes (Zsid. 10,14). Jeszenyin versében ez a jelentés úgy változik, hogy a beszélő új áldozatról beszél: „Újra jöttére / Állítják a keresztet.” A lírai én szerint újabb áldozathozatal, új kapcsolatfelvétel szükséges a szent és a profán között. Erre utal az „Újra meghasad a menny” is. A lírai én ebben az esetben az Újszövetségben Jézus halálakor valóban meghasadó templomkárpit konkrét képét a mennyboltra vonatkoztatja, s így absztrahálja is azt: ez a trópus, mint már fentebb írtam, a szent és profán elszakadásának képe.

A kereszthez hasonló jelkép a *létra* is abban az értelemben, hogy a konkrét tárgy már a Bibliában elvont jelentésűvé, egészen pontosan szimbólummá válik. Jákób álmot lát, amiben az Isten angyalai létrán ereszkednek le a földre, illetve mennek vissza az égbe (1Móz. 28,12). Az álom jelzi Jákóbnak, hogy olyan helyen tért nyugovóra, ahol magával az Istennel léphet közvetlen kapcsolatba, azaz szent helyre tévedt. Jákób álmában válik tehát szimbolikus jelentésűvé a létra. Jeszenyin költeményében azonban ez a kép további értelemmel gazdagodik. A létra fokok nélküli, tehát a kapcsolat megszűnését jelképezi. Ehhez a képhez kapcsolja a beszélő a következőket: „Hogyan vihetem fel azon / véres apáimat és testvéreimet?”²³⁵ Ebben az összetett költői képben az *apák* és *testvérek* az emberek metonímiái, akiket a lírai én meg akar menteni, maga akarja kézbe venni az ember sorsát, ha már új megváltásra lenne szükség. A *vér* képe az áldozat metonímiája: a megváltáshoz áldozatra is szükség van.

A következő költői kép már kevésbé összetett: „Folyóidon / Elszáradok.” A folyó képe megjelenik elvont jelentésben is a Szentírásban, mint a kegyelem és az élet jelképe (Ézs. 66,12; Jel 22,1). Jeszenyin versének oximoronja, ismerve a bibliai szimbolikát, sokkal erőteljesebb: Isten, az élet forrása a lírai én számára a halált jelenti.

²³⁴ Библия 1997

²³⁵ Rab Zsuzsa fordítása

A vers indító képe annyiban kötődik a Szentíráshoz, hogy szerepel benne az ördög. A profán szorult helyzetét a lírai én egy eredetiegy pozitív képpel akarja bemutatni: a föld ring valakinek a karján, mint a csecsemő az anyja karján. Azonban azzal, hogy az ördögök ringatják karjukon a földet (a föld az embereket, a profánt jelöli, tehát ez a kép metonímia), a kép meghittsége, intimitása megszűnik, az ördögök alakja és a ringatás tevékenysége helyrehozhatatlan feszültséget teremt.

Tovább vizsgálva a vers képi síkját elmondható, hogy csupán két költői képnek nincsen úgymond „bibliai háttere”: a már elemzett „Mezők és az értelem csöndje / feni a kaszát”, illetve egy másik, természeti képekből felépített gondolatritmus: „Húz engem a föld / Leláncolt a homok.”

A vers nem szabályos strófákból áll. Nem formai tagolás jellemzi, hanem gondolati. Minden versszak a lírai én egy-egy új gondolata. Az első részben megállapítja, hogy a profán a nem szent uralma alá jutott. A következő gondolati egység a szent beavatkozásának hiábavalóságáról szól, s ez a gondolat vezeti el a harmadik egységhez, amelyben a profán törekszik a szenthez. A negyedik gondolati egység ennek a próbálkozásnak is a teljes képtelenségét fogalmazza meg. Az ütemhangsúlyos verssorok hosszúságának egyenetlensége, a rímtelen sorvégek a lírai én zaklatottságát tükrözik, a szent és profán összebékíthetlensége miatti feszültséget érzékelteti.

A száz kiválasztott vers közül talán az egyik leghatásosabb költemény Władysław Sebyła *Ojciec nasz* (L34) című alkotása. A vers hatása leginkább a cím sugallta befogadói előfeltevés és a szöveg tulajdonképpen tartalma között feszülő ellentétből fakad, illetve abból, hogy a jézusi Miatyánk szövege egy teljesen ellentétes előjelű kontextusba ágyazódik. A cím ugyanis előhívja az olvasóban az Úr imádságának szövegét, ami ugyan fel-felbukkan a versben, de teljesen más jelentéssel.

A lírai én kétszer szólítja meg az Istent: az első és az utolsó versszakban: „Mi atyánk, aki a kék és üres égből vagy”, „És kiáltok: – Mi atyánk, aki nem vagy...”. Mindkét megszólítás paradox, mert a lírai én olyan valakihez beszél, aki nem is létezik számára. Az első megszólításban ugyan nem tagadja kategorikusan az Isten létét, de azzal, hogy a szent lakhelye, az ég, üres, s – kéksége folytán – hideg és idegen, az Isten távollétére, hiányára utal. A második megszólításban már egyértelműen kimondja, hogy Isten nincs.

A beszélő a vers további részében leírja az Isten nélküli világ és a benne lévő ember állapotát. A jézusi ima szavainak megidézésével a két szöveg között keletkező ellentét végigkíséri a költemény szövegét. Ezzel együtt szembeállítja a Jézus imádsága által felvázolt

ideális²³⁶ Isten–ember, szent–profán kapcsolatot a lírai én számára létező szent–profán viszonyral: az elsődleges tudattípust a másodlagossal.

A másodlagos tudattípus szerint eljáró beszélő nem ismeri fel az Istent, a teremtet világban nem életet és harmóniát, hanem halált és káoszt lát:

... nem ismerem jeleidet.
Az óceán habjai állatöved döglött halait
Loccsantják ki lábaimhoz.

A hal a kereszténység szimbóluma. Egy rövid hitvallás szavainak kezdőbetűiből áll össze a „hal” szó görög megfelelője. A hitvallás egyértelműen bizonyítja azt, hogy a hitvalló rendelkezik a hit tudástípusával. A vers beszélőjének azonban nincs ilyen tudása. Az ő szemantikus világában a szent jelei nem jelölnek semmit, halottak.

A második versszakban a szent nélkül való lét szimbóluma az éjszaka, a sötétség, amely uralkodik, rátelepszik a világra. Ugató kutya személyesíti meg a sötétséget. A sötétség már önmagában is gátolja a megismerést, de a versben ez fokozottan van jelen: rátelepszik mindenre („fekszik”) és nem hagy semmi mást érvényesülni („ugat”), ráadásul olyan helyen van, amely a szent és a profán találkozásának szimbolikus helye: a hegyen. A lírai én éppen ezért jobbnak látja, ha lemond a szenttel való találkozásról, az Isten megismeréséről (vö.: 2. vsz. 2–3. sor), amit pedig az elsődleges tudattípus embere egyenesen kérne a szenttől, ahogy azt a jézusi Miatyánkban is olvashatjuk.

A harmadik versszakban a lírai én önmagát vizsgálja meg, aminek az az eredménye, hogy ő is része a szent nélküli világnak, egylényegű vele, és ezért lehetséges életre hívni azt a metonímiát, amelyben a világ helyére a beszélő kerül: „Fogva tart a test kívánsága, *minden teremtmény / Félelmei és szenvedési kiabálnak ereimben*”. A strófa 3. és 4. sorában ismét a Miatyánk szövegéhez kapcsolódik a vers szövege: az eget és földet az Úr imádságában az Isten akaratának való engedelmesség kapcsolja össze, míg a versben a megszemélyesített szenvedés válik kozmikussá, paradox módon – összetartó erővé: „A földön is, az égen is lesben áll a szenvedés”. A 4. sorban a mindennapi kenyér kifejezés kapcsolja össze a két szöveget. A kenyér egyúttal az élet jelképe²³⁷ is: a fizikai és a lelki-szellemi létezésé egyaránt. A jézusi imában az élet ajándékáért könyörög az imádkozó, míg a versben: „És mindennapi kenyerüket erőtlen keserűséggel veszik el.” A létezés keserves nyűg, inkább átok, mint áldás.

²³⁶ Jézus a Miatyánk imádságával valóban példát akart adni. Vö.: Lk. 11,1–2

²³⁷ Vö.: Újvári–Pál 1997 megfelelő szócikke

A negyedik versszak első sorában csupán tartalmi utalás történik a Miatyánk szövegére, pontosabban az elengedett vétkekre (A krisztusi imában: „és bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek”). Ebben a versszakban az egyének közötti viszonyt vizsgálja a lírai én: itt is ugyanúgy a káosz, a szentnélküliség uralkodik. De már a szent emlegetése, a szent beavatkozása az emberi viszonyokba is elképzelhetetlen a másodlagos tudattípus szerint élő ember számára. Isten igazságossága, rendteremtése kiüresedett frázis: „És az agyban fáradhatatlanul *zakatolnak a malmok*: / – Ha az ellenség nem engedi el, majd az Isten elengedi [véteid].”

Miután a lírai én a létezés minden szintjén csak rosszat és káoszt tapasztalt, s ezért ezzel egyidejűleg dekonstruálja a jézusi imádság szövegének valóságát, „ideális világát”, az ötödik versszakban ismét Istenhez szól. Ez a megszólalás azonban „erőteljesebb”, kegyetlenebb:

És kiáltok: – Mi atyánk, aki nem vagy
Kísértés örvényéből kivezetett,
Lepjen el téged a hatalmas és néma éj
És csillagos hallgatással mentsen meg a létezéstől.

A külvilág és a külvilág által determinált egyén benső világának tapasztalatai azt bizonyítják a beszélőnek, hogy Isten valóban nem létezik, ezért szól hozzá a lírai én a jézusi Miatyánk megszólításának tagadó formájával. A záró versszak második sora szintén az Úri imádság allúziója. Az imában ez áll: „és ne vígy minket kísértésbe”, míg az anti-imában: „Kísértés örvényéből kivezetett / kivitt [Atya]”. Az imában Isten a cselekvő, és az imádkozó a cselekvés tárgya, míg a versben Isten válik a cselekvés tárgyává. A lírai én számára létező világban az Isten maga is determinált, nem a cselekvés alanya, hanem annak tehetetlen elszenvedője. Az Isten és az ember közös sorsa ébreszt szánalmat a beszélőben, és mondatja vele a vers utolsó két sorát, megint a Miatyánk szövegére játszva (Miatyánk: „szabadíts meg a gonosztól”, vers: „mentsen meg a létezéstől”), mintegy a létezést megtéve a legfőbb rossznak, a nem szentnek. Az éjszaka motívuma ismét felbukkan a költemény utolsó két sorának megszemélyesítésében; azonban itt „hatalmas és néma”, s éppen ezért itt már nem a szenvedésekkel teli létezés, hanem a nemlét szimbólumává válik.

A költői képek sorravételénél már csak az a feladat maradt, hogy jobban megvizsgáljuk az egyes képek kapcsolódását a Biblia szövegéhez.

A „lesben állnak a szenvedések” megszemélyesítéshez hasonlót már az Ószövetségben is találunk. Nemcsak a bűnös ember leselkedik (Zsolt. 37,32), hanem maga a bűn is: „Ha

pedig nem jól cselekszel, a bűn az ajtó előtt leselkedik, és rád vágyódik, de te uralkodjál rajta.” (1Móz. 4,7). Tehát már a Szentírás szövegében található hasonló szókép.

A „test kívánsága” metonímia az Újszövetség lapjain található meg (Gal. 5,17; 1Jn. 2,16).

Néhány trópus egyes alkotóelemei a Miatyánk szövegében fordulnak elő, csak hogy a lírai én más kontextusba illeszti őket, s így más jelentést hív életre. Az első ilyen bibliai allúzió a következő: „És mindennapi kenyerüket erőtlen keserűséggel veszik el.” A Miatyánkban a *mindennapi kenyér* kifejezést Jézus egyrészt metonimikus jelentésben használja: a kenyér minden táplálékot jelent; illetve ebből a metonímiából szimbólumot is teremt, amennyiben a *kenyér* kifejezés nemcsak szó szerint, hanem jelképesen is értelmezhető, azaz nemcsak testi, hanem lelki táplálék is. A versben a beszélő olyan világot tár elénk, amelyben a testi-lelki táplálék csak arra jó, hogy meghosszabbítsa a földi lét szenvedéseit, vagyis a jézusi szándék gyökeres ellentéte.

A vers 4. strófájának első két sora megszemélyesítés: „Ellenségeim által el nem engedett bűnök / Ébresztenek föl engem, álmos torokból kiáltva”. Az *álmos torok* a lírai én metonímiája; a bűntudat belülről emészt, és előbb-utóbb kitör, ha nem kezd vele semmit az ember. A Miatyánk szövege itt önnön ellentétébe vált: a „bocsásd meg vétkeinket” fordulatból „el nem engedett bűnök” lesz. A befejezett melléknévi igenév utal az állapot megváltoztathatatlanságára.

Az utolsó versszakban ezt olvassuk: „És csillagos hallgatással mentsen meg a létezéstől [az éjszaka].” Az összekapcsolt költői kép megszemélyesítésében bukkanhatunk a Miatyánk szövegére: az éjszaka *mentsen meg*. A *csillagos hallgatás* a megszemélyesített éj képéhez kapcsolódó szinesztézia.

Az első versszakban szereplő halakról mint szimbólumról már ejtettem szót. Itt csupán arra hívom fel újra a figyelmet, hogy a *hal* jele nem bibliai szimbólum, hanem az őskeresztények használták először, de mindenképpen a keresztény jelképrendszer része.

Utoljára maradtak azok a trópusok, amelyek nélkülöznek mindeféle bibliai gyökeret. Ezek a következők: *kísértés örvénye* (metafora), „És az agyban fáradhatatlanul *zakatolnak a malmok*” (metafora), „... minden teremtmény / *Félelme és nyomora* ereimben *kiabál*” (megszemélyesítés), illetve az éjszakával kapcsolatos két költői kép: „... az éjszaka, mint a kutya, fekszik és ugatja a csillagokat” (hasonlat), „*Lepjen el* téged a hatalmas és *néma éj* / És csillagos hallgatással *mentsen meg* a létezéstől.” (megszemélyesítés).

A költemény verselése időmértékes, de ennek ellenére sorai gyakran nem egyforma hosszúak egy-egy versszakon belül, ami – ennek a költeménynek az esetén talán nem túlzás –

a rend megbomlásának jele. Rímei azonban szabályos keresztrímek. Gyakoriak az asszonáncok: pl.: „pusty – wychlusty”, „krzyczą – goryczą”, „kuszenia – istnienia” stb.

Sebyła költeménye, mint már írtam, anti-ima. Az anti-ima műfajáról részletesen szóltam az imának mint műfajnak a leírásakor. Ez az „anti-műfaj” sajátosan a modernség terméke, de megszületésének nem feltétlenül az ateizmus az oka. Sokkal inkább az motiválja az ilyen, és ehhez hasonló művek keletkezését, hogy a profán vágyik megismerni a szentet, de a szent létezésének semmilyen jelét nem tapasztalja sem a valós, sem a virtuális világokban. Az anti-ima így végső kétségbeesésként, utolsó, akár provokatív, jajkiáltásként értelmeződik.

V. Véggövetkeztetések

A disszertáció II. fejezetében rövid áttekintést nyújtottam a „vallásos költészet” kutatásának lengyelországi és oroszországi állapotáról, jelezve, hogy komoly tudományos munka folyik ezen a területen is, s éppen ezért hozzá kell tennem, hogy dolgozatomból minden bizonnyal maradtak ki meg nem említett, de fontos munkák, amik már a kézirat lezárása után láttak napvilágot.

Jelen munka kiindulópontja az volt, hogy az úgynevezett vallásos költészet legfontosabb műfajának, az imának csak olyan meghatározása létezik, amely a modernségben keletkezett költői imák esetében nem teljesen felel meg a valóságnak. Ahhoz, hogy ezt belássuk, és némiképp meghatározzuk, miben különböznek a modernség imái korábbi korok imáitól, messzebbre kellett elindulni és több más dolgot kellett figyelembe venni.

Az irodalomtudományban előszeretettel használt, de túl tág és túl sokféleképpen értelmezett *vallásos költészet* kifejezés helyett célszerűbb az *istenes vers* kategóriáját bevezetni. Ez a terminus ugyan megvan a magyar terminológiában, de nincs teljes mértékben kialakult, elfogadott leírása. Az orosz és lengyel irodalomtudományban egyáltalán nincs ilyen kifejezés (s ennek megfelelően meghatározás sincs), de lehetne használni a *смұху к бoгy*, illetve a *wiersz do boga*²³⁸ formákat.

Ahhoz, hogy a továbbiakban használhassam az istenes vers kifejezést, meg kellett határozni, mit is értek rajta. Ehhez a következőket kellett figyelembe venni: versről van szó, tehát bizonyos, hogy az istenes vers a líra műnemébe tartozó alkotás. A költészetnek két fontos tulajdonsága segítette a továbbiakban a fogalom meghatározását: a költői szövegek dialogikus jellege, illetve a költői és vallásos szövegek nyelvének hasonlósága.

A költészet dialogikus voltára sokan rámutattak már. Ennek lényege az Én Másikban való felismerése, a szöveg szintjén pedig az olvasó dialógusba tud lépni ezzel a Mással. Az istenes versek esetén a szövegen keresztül Istennel lép kapcsolatba, mivel azokat úgy tekinthetjük, mint válaszokat az Isten által kezdeményezett párbeszédben.

A költői szövegek és vallásos textusok közötti hasonlóságra is nem egy irodalmár hívta fel a figyelmet. A Northrop Frye nyomán metaforikus nyelvi módnak nevezett „nyelv” (amelyben a jelöltek egyenlővé válnak a jelekkel) az, amely képes a vallás és a költészet, az irodalom valóságának megragadására, leírására. Ugyanakkor azt is világosan kell látnunk, hogy a modernségben az *Istenről*, illetve az *Istennel* való beszéd csak és kizárólag a metaforikus nyelvi módban lehetséges.

²³⁸ A *бог* és *бoг* szavak kisbetűs írása azért indokolt, mert az isten lehet, bárki és bármi, akit vagy amit a lírai én annak tart.

A további vizsgálódásokhoz, de magának az istenes versnek a meghatározásához is szükséges volt tisztázni két fogalmat: a szent és a profán kategóriáját, illetve ezek egymáshoz való viszonyát. A szent–profán kategóriapárhoz való viszonyulás az emberi történelemben életre hívott kétféle tudattípust. Az időrendben első, s éppen ezért elsődlegesnek nevezett tudattípus figyelembe veszi a szent és profán dichotómiáját, a másik, később keletkezett, azaz másodlagos tudattípus pedig figyelmen kívül hagyja. A modernségben az elsődleges tudattípus háttérbe szorul, és a másodlagos érvényesül jobban.

A fentiekből következik, hogy az istenes vers tehát, amely nem más, mint olyan lírai műalkotás, amelyben párbeszédbe léphetünk a szenttel, azaz a profán kommunikálhat a szenttel, más értelmet kap a modernségben.

Mivel ennek a *más értelemnek* a pontos megmutatása igen-igen hosszadalmas és bonyolult, nem az istenes vers, hanem egy szűkebb kategória, pontosabban műfaj vizsgálata a dolgozat tárgya. Azaz az istenes versek azon alkategóriájának egyik képviselője, amelyben én–te kommunikáció van: az ima.

Az ima műfajának, szerkezetének vizsgálata három szinten történt meg, hogy rendszerezve láthassuk ennek a műfajnak a jellemzőit, illetve kimutathatók legyenek a modernségben bekövetkezett változások is. Ez a három szint a következő: nyelvi, kommunikációs és ideológiai.

Az ima nyelvi szinten történő vizsgálatával *Az ima mint nyelvi kommunikáció* című alfejezetben foglalkoztam. Megállapítottam, hogy az ima úgynevezett intenciókból épül fel: megszólítás, kérés, kérés indoklása, hálaadás, bűnvallás, dicsőítés, záróformula. A modernségben a következő változások tapasztalhatók: megjelenik a kérdés mint új intenció, illetve sokszor elmaradnak bizonyos intenciók, vagy akár csak egy marad meg (ez leggyakrabban a megszólítás). Ha magának a szentnek a kommunikációját vizsgáljuk, azt mondhatjuk, hogy a modernség imáiban előfordul, hogy maga Isten is megszólal, „belekerül” a szövegbe. Ez az elsődleges tudattípus szerint eljáró ember imáiban nem képzelhető el, csak akkor, ha a lírai én idézi Isten korábbi szavait (pl. a Bibliából).

A második vizsgálódási szint a kommunikációs szint. Ide a dolgozat három alfejezete sorolható: *Az ima mint nyelven kívüli kommunikáció*, *Az ima mint viszonybeszéd*, *Az ima mint beszédviszony*.

Az ima mint nyelven kívüli kommunikáció című részben sorra vettem az ima körülményeit: az ima helye, ideje, az ima mint test- és tárgybeszéd (amelyek a versekben átalakulnak szóbeszéddé). A modernség hozta változás az, hogy az ima ideje és helye nem különül el: nincs szent hely és profán hely, nincsen szent idő és profán idő. A lírai éntől függ, hogy mit tekint szentnek és mit nem. A test- és tárgybeszéd is átértékelődik, mivel sokszor

kiüresedettnek, jelentés nélkülinek, éppen ezért feleslegesnek ítéli a beszélő a tárgy- és testbeszéd gesztusait. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a rituálét tekintve üresnek, semmitmondónak.

Az ima mint viszonybeszéd című alfejezetben a kommunikáló felek viszonyát vizsgáltam a szövegeken keresztül. Következtetésként az vonható le, hogy míg az elsődleges tudattípus számára megkérdőjelezhetetlen a szent és profán között fennálló alárendeltségi viszony, addig a modernségben előtérbe kerülő másodlagos tudattípus felborítja ezt a viszonyt, mellérendelővé teszi.

Az ima mint beszédviszony című alfejezetben a kommunikáció közvetlen és közvetett voltával foglalkoztam. Megállapítottam, hogy mindkét tudattípus alkalmazza az ún. közvetett kommunikációt, azaz mediátorokon keresztül beszél a szenttel. A mediátorok szerepe azonban számukra más és más. Az elsődleges tudattípus szerint eljáró lírai én „csupán” közvetítőt lát a mediátorban, a másodlagos tudattípus beszélője viszont a mediátort teszi a szent, sokszor a legfőbb szent helyére, ilyen módon próbálja magához közelebb hozni a távoli, kiismerhetetlen szentet.

A kutatások harmadik szintje az ideológiai szint. Ennek vizsgálata két alfejezetben (*Az ima mint beszédjog / kötelesség*, *Az ima mint kognitív objektiváció*) került előtérbe.

Az ima mint beszédjog / kötelesség című alfejezetben két, egymástól valamennyire elkülönülő kérdés merült fel.

Az első kérdés a szent és profán közötti egyensúly megléte, illetve nem léte a költői művekben. Az elsődleges tudattípus szerint gondolkodó lírai én számára a két szféra egyensúlyban van, vagy ha fel is billen ez az egyensúly, az csak ideiglenes állapot lehet, mert az egyensúly hiánya nemléthez vezethet. A másodlagos tudattípus szerint gondolkodó beszélő olyan világban él, ahol a felborult egyensúly a természetes állapot. Kérdés, hogy valóban természetes-e; lehet-e benne élni, vagy valamilyen módon el kell menekülni ebből a világból, esetleg lehetséges az egyensúly helyreállítása?

A másik problémakör a beszédjog / kötelesség kapcsán a parafrázisok, illetve a transztextualitás összefüggések problémája. A parafrázisokat három jellemző szerint osztályoztam: 1. teljes vagy részleges parafrázis, 2. tartalmi vagy szó szerinti, 3. verses vagy prózai (utóbbi, esetünkben, nem releváns). A parafrázisok osztályozása összhangba hozható a transztextuális kapcsolatok feltérképezésével. A Genette-féle terminológiát és rendszert felhasználva igyekeztem rámutatni a költői szövegekben található idegen szövegekre. Természetesen valamilyen rendszerező szempont itt is szükséges volt: két nagy csoportra osztottam azokat a verseket, amelyekben parafrázált szövegek találhatók. Az egyik csoportba azok kerültek, amelyekben a nem saját szöveg az elsődleges tudattípust erősítette, vagyis

erősítette a szent és profán kapcsolatot, a másik csoportba azok a szövegek kerültek, amelyekben a más szöveg gyengítette a szent-profán kapcsolatot, azaz a másodlagos tudattípust erősítette.

Az ima mint kognitív objektiváció című részben azt igyekeztem feltárni, hogy a szigorúan behatárolt ima műfajában milyen sokféle tudás mutatkozik meg. Végkövetkeztetésként leszűrhető, hogy a modernségben a *hit* csupán egy a lehetséges tudástípusok közül, az elsődleges tudattípus embere számára ez *a* tudás, a másodlagos tudattípus embere ezt a tudást összeveti más tudástípusokkal, vagy éppenséggel azért szenved, mert belátja, hogy képtelen megszerezni ezt a tudást. A szent tudása, amennyiben kiolvasható a költeményekből, igyekszik egyensúlyban tartani a szent és profán világot. A modernségben sokszor ez a tudás is megkérdőjeleződik: a lírai én nem hisz az Isten mindenhatóságában.

Az utolsó alfejezet *Az ima mint műfaj* címet viseli, és bizonyos tekintetben összefoglaló jellegű. A megelőző alfejezetek alapján megállapítottam, hogy az ima olyan műfaj, amelyben vertikális irányú kommunikáció zajlik (szent és profán között), meghatározott intenciói vannak, kiegészülhet nem verbális elemekkel. A költői imákra, amikkel tulajdonképpen foglalkoztam, még az is jellemző, hogy a líra műnemébe tartoznak, verses formájuk van, írásban rögzítettek. A modernség költői imáinak egy részéről az is elmondható, hogy bizonyos intenciók elmaradhatnak, megjelenhet bennük a kérdés intenciója, nem egyértelműsíthető bennük a szent és profán egyensúlya.

A költői imákon kívül más, rokon műfajokat is érintettem ebben a részben: anti-ima, ál-ima (melyek tipikusan a másodlagos tudattípus „termékei”), vannak versek, amelyek „átmenetet” képeznek az ima és az istenes vers között, vannak továbbá istenes versek, ál-istenes versek, anti-istenes versek. A felsorolt műfajokat, illetve, az istenes versek esetén, kategóriákat annak alapján állítottam fel, hogy mennyire találhatóak meg bennük az imának mint műfajnak a jellemzői. Vannak azonban olyan műfajok, amik szintén imáknak tekinthetők, de annak alapján is elkülöníthetők, hogy bennük egy-egy intenció kap hangsúlyt. Ezek a himnuszok, ál-himnuszok és hitvallások. A zsoltár műfaja az alapján különíthető el, hogy az *csak* a Bibliában található imádságokat jelöli, tehát itt a műfajiság másfajta kritériuma játszik fontos szerepet.

A műfajiság meghatározásának egyik lehetséges módja az architextuális műfajmegjelölés. Kérdés azonban, hogy pl. egy Ima című költemény valóban megfelel-e a műfaj „kötelező” sajátosságai által támasztott követelményeknek. A modernségben gyakran nem, ezért külön fel kell hívni a figyelmet a cím és a szöveg jellemzői között feszülő ellentmondásokra, ami természetesen a költői kifejezés egyik formája lehet.

A dolgozat végén röviden kitértem arra, hogy találhatók-e különbségek az orosz és a lengyel imák és istenes versek között. Be kellett látnom, hogy ha vannak is különbségek, azok csupán a tárgy- és testbeszéd szintjén jelennek meg.

Szükségnek láttam azt is, hogy részletesebben elemezzek néhány művet azért, hogy közelebbről, az összefüggésekre rávilágítva is képet kapjak a fentebb felvázolt kérdésekről, a szent és profán költői imákban és istenes versekben megjelenő, sokszor bonyolult viszonyáról és ennek a viszornak a változatairól és változásairól a modernségben. Mindaz, amit a IV. fejezetben felvázoltam, bizonyítást nyert a verselemzésekben. Ugyanakkor itt nyílt lehetőség az adott költemények verstani, stilisztikai vizsgálatára is.

VI. Záró gondolatok

Munkámat azzal a talán naivnak tűnő gondolattal zárom, hogy a szent és profán közötti kommunikáció vizsgálata, akár az imán, akár az istenes versen keresztül is, közelebb vihet Isten megértéséhez. Az a kijelentés is naivitásról tanúskodik, hogy a modernség, sőt a posztmodernség káoszában az istenes versek bizonyos missziót töltenek be: általuk visszatálálhat az ember elhagyott Istenéhez.

Valójában az előbbi gondolatok csak akkor naivak, ha kizárólag az emberi lehetőségek és szándékok felől nézzük a problémát. A hívő ember azonban nem hagyhatja figyelmen kívül az isteni szándékot sem, ami akkor is létezik, ha nem veszünk róla tudomást. És, valljuk be, ennek az isteni szándéknak a megléte, működése nyugtathat meg és vihet előre minden korban, legyen az az alteritás, a modern vagy a posztmodern kora.

Poznań, 2007 novembere

VERSEK

1. Анна Ахматова: Молитва (Ima)

Дай мне горькие годы недуга,
Задыханья, бессонницу, жар,
Отыми и ребенка, и друга,
И таинственный песенный дар —
Так молюсь за Твоей литургией
После стольких томительных дней,
Чтобы туча над темной Россией
Стала облаком в славе лучей.

(1915)

2. Анна Ахматова: „Дал Ты мне молодость трудную...” („Nehéz fiatalságot adtál...”)

Дал Ты мне молодость трудную.
Столько печали в пути.
Как же мне душу скудную
Богатой Тебе принести?
Долгую песню, льстивая,
О славе поет судьба.
Господи! я нерадивая,
Твоя скупая раба.
Ни розою, ни былинкою
Не буду в садах Отца.
Я дрожу над каждой соринкою,
Над каждым словом глупца.

(1912. december 12.)

3. Анна Ахматова: „Молюсь оконному лучу...” („Imádkozom az ablak fényéhez...”)

La fleur des vignes pousse
Et j'ai vingt ans
ce soir
*Andre Theuriet**

Молюсь оконному лучу -
Он бледен, тонок, прям.
Сегодня я с утра молчу,
А сердце - пополам.
На рукомойнике моем
Позеленела медь.
Но так играет луч на нем,
Что весело глядеть.
Такой невинный и простой
В вечерней тишине,
Но в этой храмине пустой

Он словно праздник золотой
И утешенье мне.

(1909)

4. Анна Ахматова: „На пороге белом рая...” („A paradicsom fehér küszöbén...”)

На пороге белом рая,
Оглянувшись, крикнул: "Жду!"
Завещал мне, умирая,
Благостность и нищету.

И когда прозрачно небо,
Видит, крыльями звеня,
Как делюсь я коркой хлеба
С тем, кто просит у меня.

А когда, как после битвы,
Облака плывут в крови,
Слышит он мои молитвы,
И слова моей любви.

(1921 júliusa)

**5. Анна Ахматова: „Помолись о нищей, о потерянной...”
(„Imádkozz a nincstelenért, az elveszettért...”)**

Помолись о нищей, о потерянной,
О моей живой душе,
Ты в своих путях всегда уверенный,
Свет узревший в шалаше.

И тебе, печально-благодарная,
Я за это расскажу потом,
Как меня томила ночь угарная,
Как дышало утро льдом.

В этой жизни я немного видела,
Только пела и ждала.
Знаю: брата я не ненавидела
И сестры не предала.

Отчего же Бог меня наказывал
Каждый день и каждый час?
Или это ангел мне указывал
Свет, невидимый для нас?

(1912 májusa)

6. Юргис Балтрушайтис: Верую (Hiszek)

Знаю я в яви вселенной
Плач на рассветном пороге,
Путь человеческий в зное.
Длящийся ложно...

Знаю, как сердце земное
Хило во сне и в тревоге,
Немощно в радости тленной
В скорби ничтожно...

Вижу я в смертной истоме
Годы заботы и крохи
Блага, блаженство и рядом
Горе у двери -

Юность с седеющим взглядом,
Старость с проклятьем во вздохе,
В нищем и княжеском доме
Те же потери...

Снится мне в жизни, однако,
Цвет человеческой доли.
Полдень души беспечальной
В мире и в споре -

Верю я в жребий венчальный,
В царствие часа без боли,
В посох, ведущий средь мрака
Вечные зори...

Верую, верую, Боже,
В сумрак о звездах поющий,
Свет воскресенья сулящий
Чудом страданья...

Верую в молот дробящий,
В пламя и в меч создающий,
В жертву зиждательной дрожи,
В дар оправданья.

(é. п.)

7. Константин Бальмонт: «Pax hominibus bonae voluntatis»

Мир на земле, мир людям доброй воли.
Мир людям воли злой желаю я.
Мир тем, кто ослеплен на бранном поле,
Мир тем, в чьих темных снах живет змея.

О, слава солнцу пламенному в вышних,
О, слава небу, звездам и луне.
Но для меня нет в мире больше лишних,
С высот зову — и тех, кто там, на дне.

Все — в небесах, все — равны в разной доле,
Я счастлив так, что всех зову с собой.
Идите в жизнь, мир людям доброй воли,
Идите в жизнь, мир людям воли злой.

(é. п.)

8. Константин Бальмонт: Бог и Дьявол (Az Isten és az Ördög)

Я люблю тебя, Дьявол, я люблю Тебя, Бог,
Одному — мои стоны, и другому — мой вздох,
Одному — мои крики, а другому — мечты,
Но вы оба велики, вы восторг Красоты.

Я как туча блуждаю, много красок вокруг,
То на север иду я, то откинусь на юг,
То далеко, с востока, поплыву на закат,
И пылают рубины, и чернеет агат.

О, как радостно жить мне, я лелею поля,
Под дождем моим свежим зеленеет земля,
И змеиностью молний и раскатом громов
Много снов я разрушил, много сжег я домов.

В доме тесно и душно, и минутны все сны,
Но свободно-воздушна эта ширь вышины,
После долгих мучений как пленителен вздох.
О, таинственный Дьявол, о, единственный Бог!

(é. п.)

9. Александр Блок: Servus — Reginae

Не призывай. И без призыва
Приду во храм.
Склонюсь главою молчаливо
К твоим ногам.

И буду слушать приказанья
И робко ждать.
Ловить мгновенные свиданья
И вновь желать.

Твоих страстей повержен силой,
Под игом слаб.
Порой - слуга; порою - милый;
И вечно - раб.

(1899. október 14.)

10. Александр Блок: „Ищу спасенья” („Keresem a megváltást”)

О. М. Соловьевой

Ищу спасенья.
Мои огни горят на высях гор -
Всю область ночи озарили.
Но ярче всех - во мне духовный взор
И Ты вдали... Но Ты ли?
Ищу спасенья.

Торжественно звучит на небе звездный хор.
Меня клянут людские поколения.
Я для Тебя в горах зажег костер,
Но Ты - виденье.
Ищу спасенья.

Устал звучать, смолкает звездный хор.
Уходит ночь. Бежит сомненье.
Там сходишь Ты с далеких светлых гор.
Я ждал Тебя. Я дух к Тебе простер.
В Тебе - спасенье!

(1900. november 25.)

11. Александр Блок: Неведомому Богу (Az ismeretlen Istennek)

Не ты ли душу оживишь?
Не ты ли ей откроешь тайны?
Не ты ли песни окрылишь,
Что так безумны, так случайны?..

О, верь! Я жизнь тебе отдам,
Когда несчастному поэту
Откроешь двери в новый храм,
Укажешь путь из мрака к свету!..

Не ты ли в дальнюю страну,
В страну неведомую ныне,
Введешь меня - я вдаль взгляну
И вскрикну: "Бог! Конец пустыне!"

(1899. szeptember 22.)

12. Валерий Брюсов: Ангел благого молчания (Молитва)
(Az áldott csönd angyala. Ima)

Ангел благого молчания,
Властно уста загради
В час, когда силой страдания
Сердце трепещет в груди!

Ангел благого молчания,
Радостным быть помоги
В час, когда шум ликования
К небу возносят враги!

Ангел благого молчания,
Гордость в душе оживи
В час, когда пламя желания
Быстро струится в крови!

Ангел благого молчания,
Смолкнуть устам повели
В час, когда льнет обаяние
Вечно любимой земли!

Ангел благого молчания,
Душу себе покори
В час, когда брезжит сияние
Долгожеланной зари!

В тихих глубинах сознания
Светят святыя огни!
Ангел благого молчания,
Душу от слов охраняй!

(1908. május 7.)

13. Валерий Брюсов: Ангел бледный (Sápadt angyal)

Ангел бледный, синеглазый,
Ты идешь во мгле аллеи.
Звезд вечерние алмазы
Над тобой горят светлее.
Ангел бледный, озаренный
Бледным светом фонаря,
Ты стоишь в тени зеленой,
Грезой с ночью говоря.

Ангел бледный, легкокрылый,
К нам отпущенный на землю!
Грез твоих я шепот милый
Чутким слухом чутко внемлю.
Ангел бледный, утомленный

Слишком ярким светом дня,
Ты стоишь в тени зеленой,
Ты не знаешь про меня.

Звезды яркие, как алмаза
Грани, в тверди слишком синей.
Скалы старого Кавказа
Дремлют в царственной пустыне.
Здесь, где Демон камень темный
Огневой слезой прожег,-
Ангел бледный!- гимн нескромный
Я тебе не спеть не смог!

(1896 július, 1910)

14. Валерий Брюсов: „Облегчи нам страдания, боже...”
(„Könnyíts szenvedéseinken, istenem...”)

Облегчи нам страдания, боже!
Мы, как звери, вгнездились в пещеры -
Жестко наше гранитное ложе,
Душно нам без лучей и без веры.

Самоцветные камни блистают,
Вдаль уходят колонн вереницы,
Из холодных щелей выползают
Саламандры, ужи и мокрицы.

Наши язвы наполнены гноем,
Наше тело на падаль похоже...
О, простри над могильным покоем
Покрывало последнее, боже!

(1894. december 15.)

15. Иван Бунин: „У ворот Сиона, над Кедром...”
(„Sion kapujában, a Kedron partján...”)

У ворот Сиона, над Кедром,
На бугре, ветрами обожженном,
Там, где тень бывает от стены,
Сел я как-то рядом с прокаженным,
Евшим зерна спелой белены.

Он дышал невыразимым смрадом,
Он, безумный, отравлялся ядом,
А меж тем, с улыбкой на губах,
Поводил кругом блаженным взглядом,
Бормоча: "Благословен Аллах!"

Боже милосердый, для чего ты
Дал нам страсти, думы и заботы,
Жажду дела, славы и утех?
Радостны калеки, идиоты,
Прокаженный радостнее всех.

(1917. szeptember 16.)

16. Зинаида Гиппиус: Божья тварь (Isten teremtménye)

За Дьявола Тебя молю,
Господь! И он - Твое создание.
Я Дьявола за то люблю,
Что вижу в нем - мое страданье.

Борясь и мучаясь, он сеть
Свою заботливо сплетает...
И не могу я не жалеть
Того, кто, как и я,- страдает.

Когда восстанет наша плоть
В Твоем суде, для воздаянья,
О, отпусти ему, Господь,
Его безумство - за страданье.

(1902)

17. Зинаида Гиппиус: Молитва (Ima)

Тени луны неподвижные...
Небо серебряно-черное...
Тени, как смерть, неподвижные...
Живо ли сердце покорное?

Кто-то из мрака молчания
Вызвал на землю холодную,
Вызвал от сна и молчания
Душу мою несвободную.

Жизни мне дал унижение,
Боль мне послал непонятную...
К Давшему мне унижение
Шлю я молитву невнятную.

Сжался, о Боже, над слабостью
Сердца, Тобой сотворенного,
Над бесконечною слабостью
Сердца, стыдом утомленного.

Я - это Ты, о Неведомый,
Ты - в Моем сердце, Обиженный,
Так подними же, Неведомый,
Дух Твой, Тобою униженный,

Прежнее дай мне безмолвие,
О, возврати меня вечности...
Дай погрузиться в безмолвие,
Дай отдохнуть в бесконечности!..

(1897)

18. Зинаида Гиппиус: Христу (Krisztusnak)

Мы не жили - и умираем
Среди тьмы.
Ты вернешься... Но как узнаем
Тебя - мы?

Все дрожим и себя стыдимся,
Тяжел мрак.
Мы молчаний Твоих боимся...
О, дай знак!

Если нет на земле надежды -
То все прах.
Дай коснуться Твоей одежды,
Забыть страх.

Ты во дни, когда был меж нами,
Сказал Сам:
"Не оставлю вас сиротами,
Приду к вам".

Нет Тебя. Душа не готова,
Не бил час.
Но мы верим,— Ты будешь снова
Среди нас.

(1901)

19. Валерий Брюсов: „Господи! Господи!” („Uram! Uram!”)

Господи! Господи!
Блуждаю один, как челнок,
Безумцем в туман направляемый,
Один, без любви, сожигаемый
Мучительным пламенем грез!

О, страшно стоять одному
На кручи заоблачной,
Стоять одному в беспредельности!
Туманы проходят у ног,
Орлы ко мне редко возносятся,
Как плесень, у грани снегов умирающий мох.

Есть блаженство — не знать и забыть!
Есть блаженство — в толпе затеряться!
Есть блаженство — скалой неоформленной быть
И мхом, этим мхом умирающим!

О, зачем я не сумрачный мох!
О, зачем я не камень дорожный!
Если бы был я пурпуровым маком!
Как на стебле я сладко качался б!
С бабочкой, севшей на венчик, качался,
Светом зари наслаждался,
Солнцем, и тенью, и мраком!

О, если бы был я пурпуровым маком!
О, если бы был я камнем дорожным!

(1894. december 1.)

20. Константин Бальмонт: Молитва вечерняя (Esti ima)

Тот, пред Кем, Незримым, зримо
Все, что в душах у людей,
Тот, пред Кем проходят мимо
Блески дымные страстей, -

Кто, Неслышимый, услышит
Каждый ропот бытия,
Только Тот бессмертьем дышит,
В нераздельно-слитном я.

Тот, в чьем духе вечно новы
Солнце, воздух, ветер, тьма.
Тот, Кому они - покровы
Для сокрытого ума, -

Тот, Кто близко и далеко,
Перед Кем вся жизнь твоя
Точно радуга потока, -
Только Тот есть вечно - я.

Все закаты, все рассветы
В нем возникли и умрут,
Все сердечные приметы
Там зажглись, блистая - тут.

Все лучи в росе горящей
Повторяют тот же лик,
Солнца лик животворящий,
В солнце каждый луч возник.

Все, что - здесь, проходит мимо,
Словно тень от облаков.
Но очам незримым - зрима
Неподвижность вечных снов.

Он живет, пред Кем проводит
Этот мир всю роскошь сил,
Он, Единый не уходит,
В час захода всех светил!

(é. п.)

21. Константин Бальмонт: Молитва (Іма)

Господи Боже, склони свои взоры
К нам, истомленным борьбой,
Словом Твоим подвигаются горы,
Камни как тающий воск пред Тобой!

Тьму отделил Ты от яркого света,
Создал Ты небо, и Небо небес,
Землю, что трепетом жизни согрета,
Мир, преисполненный скрытых чудес!

Создал Ты Рай - чтоб изгнать нас из Рая.
Боже, опять нас к себе возврати,
Мы истомились, во мраке блуждая,
Если мы грешны, прости нас, прости!

Не искушай нас бесцельным страданьем,
Не утомляй непосильной борьбой,
Дай возвратиться к Тебе с упованием,
Дай нам, о Господи, слиться с Тобой!

Имя Твое непонятно и чудно,
Боже наш, Отче Наш, полный любви!
Боже, нам горько, нам страшно, нам трудно,
Сжался, о, сжался, мы - дети Твои!

(é. п.)

22. Дмитрий Кедрин: Бог (Isten)

Скоро-скоро, в жёлтый час заката,
Лишь погаснет неба бирюза,

Я закрою жадные когда-то,
А теперь – усталые глаза.

И когда я стану перед Богом,
Я скажу без трепета ему:
"Знаешь, Боже, зла я сделал много,
А добра, должно быть, никому.

Но смешно попасть мне к чёрту в руки,
Чтобы он сварил меня в котле:
Нет в аду такой крошечной муки,
Чтоб не знал я горше – на Земле!"

(1942. július 10.)

23. Осип Мандельштам: „Образ твой, мучительный и зыбкий...”
(„Alakod kínzó és bizonytalan...”)

Образ твой, мучительный и зыбкий,
Я не мог в тумане осязать.
"Господи!"- сказал я по ошибке,
Сам того не думая сказать.

Божье имя, как большая птица,
Вылетало из моей груди.
Впереди густой туман клубится,
И пустая клетка позади.

(1912)

24 - 25. Дмитрий Мережковский: De profundis

...В те дни будет такая скорбь,
какой не было от начала творения,
которое сотворил Бог, даже доныне,
и не будет. И если бы Господь не
сократил тех дней, то не спаслась
бы никакая плоть.
(Ев. Марка, гл. XIII, 19, 20).

I

Усталость

Мне самого себя не жаль.
Я принимаю все дары Твои, о, Боже.
Но кажется порой, что радость и печаль,
И жизнь, и смерть - одно и то же.

Спокойно жить, спокойно умереть -
Моя последняя отрада.
Не стоит ни о чем жалеть,
И ни на что надеяться не надо.

Ни мук, ни наслаждений нет.
Обман - свобода и любовь, и жалость.
В душе - бесцельной жизни след -
Одна тяжелая усталость.

II

De profundis

Из преисподней вопию
Я, жалом смерти уязвленный:
Росу небесную Твою
Пошли в мой дух ожесточенный.

Люблю я смрад земных утех,
Когда в устах к Тебе моления -
Люблю я зло, люблю я грех,
Люблю я дерзость преступленья.

Мой Враг глумится надо мной:
"Нет Бога: жар молитв бесплоден".
Паду ли ниц перед Тобой,
Он молвит: "Встань и будь свободен".

Бегу ли вновь к Твоей любви,-
Он искушает, горд и злобен:
"Дерзай, познания плод сорви,
Ты будешь силой мне подобен".

Спаси, спаси меня! Я жду,
Я верю, видишь, верю чуду,
Не замолчу, не отойду
И в дверь Твою стучаться буду.

Во мне горит желаньем кровь,
Во мне таится семя тленья.
О, дай мне чистую любовь,
О, дай мне слезы умиленья.

И окаянного прости,
Очисти душу мне страданьем -
И разум темный просвети
Ты немерцающим сияньем!

(é. п.)

26. Дмитрий Мережковский: Бог (Isten)

О Боже мой, благодарю
За то, что дал моим очам
Ты видеть мир, Твой вечный храм,
И ночь, и волны, и зарю...
Пусть мученья мне грозят,-
Благодарю за этот миг,
За все, что сердцем я постиг,
О чем мне звезды говорят...
Везде я чувствую, везде,
Тебя Господь,- в ночной тиши,
И в отдаленнейшей звезде,
И в глубине моей души.
Я Бога жаждал - и не знал;
Еще не верил, но любя,
Пока рассудком отрицал,-
Я сердцем чувствовал Тебя.
И Ты открылся мне: Ты - мир.
Ты - все. Ты - небо и вода,
Ты - голос бури, Ты - эфир,
Ты - мысль поэта, Ты - звезда...
Пока живу - Тебе молюсь,
Тебя люблю, дышу Тобой,
Когда умру - с Тобой сольюсь,
Как звезды с утренней зарей.
Хочу, чтоб жизнь моя была
Тебе немолчная хвала.
Тебя за полночь и зарю,
За жизнь и смерть - благодарю!..

(é. п.)

27. Дмитрий Мережковский: Молитва о крыльях (Ima szárnyakért)

Ниц простертые, унылые,
Безнадежные, бескрылые,
В покаянии, в слезах,-
Мы лежим во прахе прах,
Мы не смеем, не желаем,
И не верим, и не знаем,
И не любим ничего.
Боже, дай нам избавленья,
Дай свободы и стремленья,
Дай веселья Твоего.
О, спаси нас от бессилья,
Дай нам крылья, дай нам крылья,
Крылья духа Твоего!

(é. п.)

28. Дмитрий Мережковский: Темный ангел (Sötét angyal)

О темный ангел одиночества,
Ты веешь вновь,
И шепчешь вновь свои пророчества:
"Не верь в любовь."

Узнал ли голос мой таинственный?
О, милый мой,
Я – ангел детства, друг единственный,
Всегда – с тобой.

Мой взор глубок, хотя не радостен,
Но не горюй:
Он будет холоден и сладостен,
Мой поцелуй.

Он веет вечною разлукою,-
И в тишине
Тебя, как мать, я убаюкаю:
Ко мне, ко мне!"

И совершаются пророчества:
Темно вокруг.
О, страшный ангел одиночества,
Последний друг,

Полны могильной безмятежностью
Твои шаги.
Кого люблю с бессмертной нежностью,
И те – враги!

(é. п.)

29. Владимир Набоков: „Катится небо, дыша и блистая...” („Gurul az ég, lélegzik és fénylik...”)

Катится небо, дыша и блистая...
Вот он - дар Божий, бери не бери!
Вот она - воля, босая, простая,
холод и золото звонкой зари!

Тень моя резкая - тень исполина.
Сочные стебли хрустят под ступней.
В воздухе звон. Розовеет равнина.
Каждый цветок - словно месяц дневной.

Вот она - воля, босая, простая!
Пух облаков на рассветной кайме...
И, как во тьме лебединая стая,
ясные думы восходят в уме.

Боже! Воистину мир Твой чудесен!
Молча, собрав полевую росу,
сердце мое, сердце, полное песен,
не расплескав, до Тебя донесу...

(1919. szeptember 13.)

30. София Парнок: „Господи! Я не довольно ль жила...”
(„Uram! Nem éltém-e eleget...”)

Господи! Я не довольно ль жила?
Берег обрывист. Вода тяжела.
Стынут свинцовые отсветы.
Господи!..

Полночь над городом пробило.
Ночь ненастлива.
Светлы глаза его добела,
Как у ястреба...

Тело хмельно, но душа не хмельна,
Хоть и немало хмельного вина
Было со многими распито...
Господи!..

Ярость дразню в нем насмешкою,
Гибель кличу я,—
Что ж не когтит он, что мешкает
Над добычею?

(é. n.)

31. Осип Мандельштам: Айя-София (Hagia Sophia)

Айя-София,- здесь остановиться
Судил Господь народам и царям!
Ведь купол твой, по слову очевидца,
Как на цепи, подвешен к небесам.

И всем векам - пример Юстиниана,
Когда похитить для чужих богов
Позволила эфесская Диана
Сто семь зеленых мраморных столбов.

Но что же думал твой строитель щедрый,
Когда, душой и помыслом высок,
Расположил апсиды и экседры,
Им указав на запад и восток?

Прекрасен край, купающийся в мире,
И сорок окон - света торжество.
На парусах, под куполом, четыре
Архангела - прекраснее всего.

И мудрое сферическое зданье
Народы и века переживет,
И серафимов гулкое рыданье
Не покоробит темных позолот.

(1912)

32. Даниил Хармс: Молитва перед сном (Ima elalvás előtt)

«Господи, среди бела дня
Накатила на меня лень.
Разреши мне лечь и заснуть Господи,
И пока я сплю накачай меня Господи
Силою твоей.
Многое знать хочу,
Но не книги и не люди скажут мне это.
Только ты просвети меня Господи
Путем стихов моих.
Разбуди меня сильного к битве со смыслами,
быстрого к управлению слов
и прилежного к восхвалению имени Бога
во веки веков».

(1931. március 28., este 7 óra)

33. Даниил Хармс: „Господи, накорми меня телом Твоим...” („Uram, testeddel táplálj...”)

Господи, накорми меня телом Твоим
Чтобы проснулась во мне жажда движения Твоего.
Господи, напои меня кровью Твоею
Чтобы воскресла во мне сила стихосложения Моего.

(1935. május 13.)

34. Марина Цветаева: Еще молитва (Még egy ima)

И опять пред Тобой я склоняю колени,
В отдаленье завидев Твой звездный венец.
Дай понять мне, Христос, что не все только тени
Дай не тень мне обнять, наконец!

Я измучена этими длинными днями
Без заботы, без цели, всегда в полумгле...
Можно тени любить, но живут ли тенями
Восемнадцати лет на земле?

И поют ведь, и пишут, что счастье вначале!
Расцвести всей душой бы ликующей, всей!
Но не правда ль: ведь счастья нет, вне печали?
Кроме мертвых, ведь нету друзей?

Ведь от века зажженные верой иною
Укрывались от мира в безлюдье пустынь?
Нет, не надо улыбок, добытых ценою
Осквернения высших святынь.

Мне не надо блаженства ценой унижений.
Мне не надо любви! Я грущу - не о ней.
Дай мне душу, Спаситель, отдать - только тени
В тихом царстве любимых теней.

(1910 ősze)

35. Саша Черный: Молитва (Ima)

Благодарю тебя, создатель,
Что я в житейской кутерьме
Не депутат и не издатель
И не сижу еще в тюрьме.

Благодарю тебя, могучий,
Что мне не вырвали язык,
Что я, как нищий, верю в случай
И к всякой мерзости привык.

Благодарю тебя, единый,
Что в Третью Думу я не взят,—
От всей души, с блаженной миной
Благодарю тебя стократ.

Благодарю тебя, мой боже,
Что смертный час, гроза глупцов,
Из разлагающейся кожи
Исторгнет дух в конце концов.

И вот тогда, молю беззвучно,
Дай мне исчезнуть в черной мгле,—
В раю мне будет очень скучно,
А ад я видел на земле.

(1907)

36. Валерий Брюсов: Моисей (Mózes)

Я к людям шёл назад с таинственных высот,
Великие слова в мечтах моих звучали.
Я верил, что толпа надеется и ждёт...
Они, забыв меня, вокруг тельца плясали.
Смотря на этот пир, я понял их, - и вот
О камни я разбил ненужные скрижали
И проклял навсегда Твой избранный народ.
Но не было в душе ни гнева, ни печали.
А Ты, о Господи, Ты повелел мне вновь
Скрижали истесать. Ты для толпы преступной
Оставил Свой закон. Да будет так. Любовь
Не смею осуждать. Но мне, - мне недоступна
Она. Как Ты сказал, так я исполню всё,
Но вечно, как любовь, - презрение моё.

1898. április 25.

37. Афанасий Фет: „Чем доле я живу, чем больше пережил...” („Minél tovább élek, minél több dolgot éltem át...”)

Чем доле я живу, чем больше пережил,
Тем повелительней стесняю сердца пыл,
Тем для меня ясней, что не было от века
Слов, озаряющих светлее человека:
Всеобщий наш Отец, Который в небесах,
Да свято имя мы Твое блюдем в сердцах,
Да придет Царствие Твое, да будет воля
Твоя как в небесах, так и в земной юдоли.
Пошли и ныне хлеб обычный от трудов,
Прости нам долг, — и мы прощаем должников,
И не введи Ты нас, бессильных, в искушение,
И от лукавого избави самомненья.

(1874-86; 1892)

38. Борис Пастернак: Гамлет (Hamlet)

Гул затих. Я вышел на подмости.
Прислонясь к дверному косяку,
Я ловлю в далеком отголоске,
Что случится на моем веку.

На меня наставлен сумрак ночи
Тысячью биноклей на оси.
Если только можно, Авва Отче,
Чашу эту мимо пронеси.

Я люблю твой замысел упрямый
И играть согласен эту роль.
Но сейчас идет другая драма,
И на этот раз меня уволь.

Но продуман распорядок действий,
И неотвратим конец пути.
Я один, все тонет в фарисействе.
Жизнь прожить - не поле перейти.

(1946)

39. Николай Глазков: Молитва (Ima)

Господи! Вступи за Советы,
Сохрани страну от высших рас,
Потому что все твои заветы
Нарушает Гитлер чаще нас.

(1941)

40. Николай Гумилев: Молитва мастеров (Mesterek imája)

Я помню древнюю молитву мастеров:
Храни нас, Господи, от тех учеников,

Которые хотят, чтоб наш убогий гений
Кошунственно искал всё новых откровений.

Нам может нравиться прямой и честный враг,
Но эти каждый наш отслеживают шаг.

Их радует, что мы в борении, покуда
Петр отрекается и предаёт Иуда.

Лишь небу ведомы пределы наших сил,
Потомством взвесится, кто сколько утаил.

Что создадим мы впредь, на это власть Господня,
Но что мы создали, то с нами посегодня.

Всем оскорбителям мы говорим привет,
Превозносителям мы отвечаем - нет!

Упреки льстивые и гул молвы хвалебный
Равно для творческой святыни не потребны.

Вам стыдно мастера дурманить беленой,
Как карфагенского слона перед войной.

(1921)

41. Зинаида Гиппиус: Адонаи (Adonáj)

Твои народы вопиют: доколь?
Твои народы с севера и юга.
Иль ты еще не утолен? Позволь
Сынам земли не убивать друг друга!

Не ты ль разбил скрижальные слова,
Готовя землю для иного сева?
И вот опять, опять ты - Иегова,
Кровавый Бог отмщения и гнева!

Ты розлил дым и пламя по морям,
Водою алою одел ты сушу.
Ты губишь плоть... Но, Боже, матерям
Твое оружие проходит душу!

Ужели не довольно было Той,
Что под крестом тогда стояла, рано?
Нет, не для нас, но для Нее, Одной,
Железо вынь из материнской раны!

О, прикоснись к дымнобагровой мгле
Не древнею грозою, - а Любовью.
Отец, Отец! Склонись к твоей земле:
Она пропитана Сыновней кровью.

(1914)

42. Марина Цветаева: „Канун Благовещенья...” („Gyümölcsoltó Boldogasszony előestéje van...”)

Канун Благовещенья.
Собор Благовещенский
Прекрасно светится.
Над главным куполом,
Под самым месяцем,
Звезда — и вспомнился
Константинополь.

На серой паперти
Старухи выстроились,
И просят милостыню
Голосами гнусными.
Большими бусами
Горят фонарики
Вкруг Божьей Матери.

Черной бессонницей
Сияют лики святых,
В черном куполе
Оконницы ледяные.
Золотым кустом,
Родословным древом
Никнет паникадило.
– Благословен плод чрева
Твоего, Дева
Милая!

Пошла странствовать
По рукам – свеча.
Пошло странствовать
По устам слово:
– Богородице.

Светла, горяча
Зажжена свеча.

К Солнцу – Матери,
Затерянная в тени,
Воззываю и я, радуясь:
Матерь – матери
Сохрани
Дочку голубоглазую!
В светлой мудрости
Просвети, направь
По утерянному пути –
Блага.

Дай здоровья ей,
К изголовью ей
Отлелевшего от меня
Приставь – Ангела.
От словесной храни – пышности,
Чтоб не вышла как я – хищницей,
Чернокнижницей.

Служба кончилась.
Небо безоблачно.
Крестится истово
Народ и расходится.
Кто – по домам,

А кому – некуда,
Те – Бог весть куда,
Все – Бог весть куда!

Серых несколько
Бабок древних
В дверях замешкались, –
Докрещиваются
На самоцветные
На фонарики.

Я же весело
Как волны валкие
Народ расталкиваю.
Бегу к Москва – реке
Смотреть, как лед идет.

(1916. március 24-25.)

43. Сергей Есенин: Октоих 3 (Octoechos 3.)

О боже, боже,
Ты ль
Качаешь землю в снах?
Созвездий светит пыль
На наших волосах.

Шумит небесный кедр
Через туман и ров,
И на долину бед
Спадают шишки слов.

Поют они о днях
Иных земель и вод,
Где на тугих ветвях
Кусал их лунный рот.

И шепчут про кусты
Непроходимых рощ,
Где пляшет, сняв порты,
Златоколенный дождь.

(1917)

44. Сергей Есенин: Пришествие 4 (Eljövétel 4.)

Эй, господи,
Царю мой!
Дьяволы на руках
Укачали землю.

Снова пришествию его
Поднят крест.
Снова раздирается небо.

Тишина полей и разума
Точит копья.
Лестница к саду твоему
Без приступок.
Как взойду, как поднимусь по ней
С кровью на отцах и братьях?

Тянет меня земля,
Оцепили пески.
На реках твоих
Сохну.

(1917)

45. Сергей Есенин: Преображение 1 (Színeváltozás 1.)

Облаки лают,
Ревет златозубая высь...
Пою и взываю:
Господи, отелись!

Перед воротами в рай
Я стучусь;
Звездами спеленай
Телицу-Русь.

За тучи тянется моя рука,
Бурею шумит песнь.
Небесного молока
Даждь мне днесь.

Грозно гремит твой гром,
Чудится плеск крыл.
Новый Содом
Сжигает Егудиил.

Но твердо, не глядя назад,
По ниве вод
Новый из красных врат
Выходит Лот.

(1917)

46. Сергей Есенин: „О мать божья...” („Ó, isten anyja...”)

О мать божья,
Спади звездой
На бездорожье,
В овраг глухой.

Пролей, как масло,
Власа луны
В мужичьи ясли
Моей страны.

Срок ночи долог.
В них спит твой сын.
Спусти, как полог,
Зарю на синь.

Окинь улыбкой
Мирскую весь
И солнце зыбкой
К кустам привесь.

И да взыграет
В ней, слава день,
Земного рая
Святой младень.

(1917-1918)

47. Сергей Есенин: Инония 4 (Igazújhon 4.)

Пророку Иеремии

По тучам иду, как по ниве, я,
Свесься головою вниз.
Слышу плеск голубого ливня
И светил тонкоклювых свист.

В синих отражаюсь затонах
Далеких моих озер.
Вижу тебя, Инония,
С золотыми шапками гор.

Вижу нивы твои и хаты,
На крылечке старушку мать;
Пальцами луч заката
Старается она поймать.

Прищепит его у окошка,
Схватит на своем горбе, –
А солнышко, словно кошка,
Тянет клубок к себе.

И тихо под шепот речки,
Прибрежному эху в подол,
Каплями незримой свечки
Капает песня с гор:

«Слава в вышних богу
И на земле мир!»
Месяц синим рогом
Тучи прободил.

Кто-то вывел гуся
Из яйца звезды –
Светлого Исуса
Проклевать следы.

Кто-то с новой верой,
Без креста и мук,
Натянул на небе
Радугу, как лук.

Радуйся, Сионе,
Проливай свой свет!
Новый в небосклоне
Вызрел Назарет.

Новый на кобыле
Едет к миру Спас.
Наша вера – в силе.
Наша правда – в нас!

(1918)

48. Сергей Есенин: „О боже, боже, эта глубь...” („Ó, istenem, istenem, ez a mélység...”)

О боже, боже, эта глубь –
Твой голубой живот.
Златое солнышко, как пуп,
Глядит в Каспийский рот.

Крючками звезд сивая в нить
Лучи, ты ловишь нас
И вершами бросаешь дни
В зрачки озерных глаз.

Но в малый вентерь рыбаля
Не заплывает сом.
Не втащит неводом заря
Меня в твой тихий дом.

Сойди на землю без порток,
Взбурли всю хлябь и водь,
Смолой кипящею восток
Пролей на нашу плоть.

Да оплят уста огня
Людскую страсть и стыд.
Взнеси, как голубя, меня
В твой в синих рощах скит.

(1919)

49. Осип Мандельштам: „Помоги, Господь, эту ночь прожить...”
(„Segíts, Uram, túlélni ezt az éjt...”)

Помоги, Господь, эту ночь прожить,
Я за жизнь боюсь, за твою рабу...
В Петербурге жить – словно спать в гробу.

(1931 januárja)

50. Осип Мандельштам: „Вот дароносица, как солнце золотое...”
(„Ímé, a szent kehely arany napul remegve...”)

Вот дароносица, как солнце золотое,
Повисла в воздухе – великолепный миг.
Здесь должен прозвучать лишь греческий язык:
Взят в руки целый мир, как яблоко простое.

Богослужения торжественный зенит,
Свет в круглой храмине под куполом в июле,
Чтоб полной грудью мы вне времени вдохнули
О луговине той, где время не бежит.

И евхаристия, как вечный полдень, длится –
Все причащаются, играют и поют,
И на виду у всех божественный сосуд
Неисчерпаемым веселием струится.

(1915/1920)

1. Julian Tuwim: Modlitwa (Ima)

Modlę się, Panie, ale się nie korzę:
Twarde są słowa modlitwą zrodzone.
Daj mi wytrwania i sił wiele, Boże,
W życiu, co będzie twórcze i szalone.

Daj mi, o Panie, poczyńań płomiennosc
I nieugięta daj ku Sobie wolę.
Niech życie moje zwie się: wieczna zmienność
W wiecznej jedności na duszy cokole.

Ale pamiętaj: gdy padnę, nieszczęście
Moje olbrzymie w twarz cisnę Ci, Boże.
Wiedz: w górę wzniosę dwie żelazne pięście,
Oczy spłomienie, spojrzę i – zagrozę.

(1916)

2. Julian Tuwim: Chrystusie... (Krisztus...)

Jeszcze się kiedyś rozsmucę,
Jeszcze do Ciebie powrócę,
Chrystusie...

Jeszcze tak strasznie zapłaczę,
Że przez łzy Ciebie zobaczę,
Chrystusie...

I taką wielką żałobą
Będę się żalił przed Tobą,
Chrystusie...

Że duch mój przed Tobą klęknie
I wtedy – serce mi pęknie,
Chrystusie...

(1918)

3. Julian Tuwim: Do Boga (Istenhez)

Boże! Choć oni wszystko ustalą i ujną,
Scałą i w stal zakują w kuźniach swej potęgi,
Ty dalej będziesz falą przetaczał się bujną
W umiłowanym sercu płochego włóczęgi.

Tam jest ojczyzna twoja i kraj lat dziecinnych,
Pierwszy uśmiech stworzenia i sen kołyszący,
Tam, Ojciec Radosnego, w strunach złotopłynnych
Kulką pluska się w trzciny upłątane słońce.

Gdy oni, samozwańcy twojego imienia,
W megafony wrykują zwycięskie ustawy,
Ty – aromat urody, płomień niebieskawy –
Władasz, nieprzejednany, potopem istnienia.

I kiedy grzmocą burzą metalowych kopyt
W trakt, ubity ciężarem bluźnierstwa i pychy,
Przyświadczasz chrzestem owsów wietrzykiem cichym
Temu, co śpi nurzając w horyzoncie stopy.

Temu, co ptaki budzi wołaniem przesuszonym,
Wiosny ziemskie przynagla miłosną namową
I zmyka, tchórz uroczy, w zagajniki ciemne
Z krążkiem jasnej twej łaski nad szaloną głową.

(1934)

4. Czesław Miłosz: Pieśń Levallois (Levallois-i dal)

Baraki dla bezrobotnych w Levallois-Perret, 1935

Boże, miej litość nad Levallois,
Wejrzyj pod dymem zatrute kasztany,
Daj chwilę szczęścia słabym i pijanym,
Dłoń twoja mocna w opiece ich ma.

Przez cały dzień kradli, złorzeczyli,
Teraz na pryczach rany swoje liżą,
I kiedy noc zawisła na Paryżu,
Oni twarz w dłoniach zbójceckich ukryli:
Boże, miej litość nad Levallois.

Oni za twoim przykazaniem szli,
Zbierali zboże, węgiel w ziemi darli
I nieraz w bratniej obmyli się krwi
Szepcząc imiona Jezusa i Marii.

W knajpach ich bełkot nieprzytomny rósł,
A to ich pieśń ku twojej była chwale.
We wnętrzach ziemi, na otchłaniach mórz,
W pyle ginęli, mrozie i upale.

To oni ciebie nad sobą dźwignęli,
Ich ręka twoją wyrzeźbiła twarz.
Więc na kapłanów wiernych wejrzyć racz,
Daj im uciechy jadła i pościeli.

Znamiona grzechu i choroby zdjem,
Swobodnych wprowadź w podwoje Sodomy,
Wieńcami kwiatów niech ozdobią domy,
Niech żyć umieją i umierać lżej.

Ciemność. Milczenie. Most daleki gra.
Wiatr w Kainowych drzewach dmie strumieniem.
Nad pustką ziemi, nad ludzkim plemieniem,
Nie ma litości nad Levallois.

(1936)

5. Jan Lechoń: Modlitwa (Ima)

Gwiazd siewco i księżyców, co w eterze wiszą,
O! Panie nad deszczami i Panie nad skwarem!
Porównaj nas zmęczonych z milczącym obszarem,
Niebios a ku nam nachyl i napój nas ciszą.

O! utop nas w Twych światów bezmiernej głębinie,
Posrebrzaj nas jak gwiazdy, rozpuszczaj jak morze,
Nalewaj nas powietrzem w błękitne przestworze,
Nastrajaj nas jak echo i słuchaj, jak ginie.

Bładym uczyni nas rankiem, wschodzącym na niebie,
Obłokiem, co w południe leniwo przepływa,
Woalem czarnej nocy, co ziemię nakrywa –
Oswobódź nas od duszy i wybaw od siebie.

(1921)

6. Stanisław Korab-Brzozowski: Modlitwa (Ima)

O Boże, dodaj Ty mi sił i męstwa!
Przede mną przepaść czarna śmierci ziele;
Duch mój upada i dusza się chwieje
Na widok podłych szatanów zwycięstwa.

Boże, ja Ciebie nie uwielbiam słowy,
Które powtarza co dzień ludzi rzesza;
Mnie w twych świątyniach kapłan nie rozgrzesza,
I przed posągami nie uchylam głowy:

Lecz Ty wiesz Panie, że się modłę Tobie
Modłą gorącą, choć bez słów pacierza,
Na skrzydłach dusza ma do Ciebie zmierza,
Za Tobą tęskni w życia zimnym grobie!

Ty wiesz, o Boże, że ja kocham ludzi,
Że dla nich spłonąć jam gotów w ofierze,

Jak męczennicy natchnieni w Twojej wierze;
Wiesz, że cierpienie męstwa nie ostudzi!

Lecz Ty wiesz także, jak me cierpi serce,
Gdy nikt nie wierzy w miłość i ofiarę;
Wiesz, ile cierpię, gdy gorczy czarę,
Śmiechem zaprawną, podają szyderce

(1910)

7. Konstanty Ildefons Gałczyński: Modlitwa polskiego poety (Lengyel költő imája)

O pointę, o cezurę,
ekspozycję, fioryturę,
o wszystkich sekret retorów!
A koledzy niech się błakają
we mgle... pod redakcjami, próżno swych nazwisk szukając,
bo "wiersz «Jesień» pójdzie, ale w lecie".

Mnie zaś poczucie koniunktury,
willę, marmury, sławę Kiepur,
szampan, kotlety perfumowane –
i żebych miał jednakową pasję,
czy proletariat śpiewam, czy białą akację,
rewolucję mas czy śmietanę!

Bez "patri patriae", bez wzmianek w gazecie,
bez trąb i pomp uroczystych
niech umrą wszyscy zdolniejsi poeci
na tyfus, zwany plamistym;
niech się to stanie, o Piękny Panie,
na jakiej małej stacji -
a gdy się zacznie śmiertelna zabawa,
niech wyjdzie na jaw, że karawan
jest właśnie w reparacji;
już nie dodaję dla matek obłąkania,
że synek umarł bez "Zbiorowego Wydania".

A mnie asonanse i tryle,
i twarde pytanie: - Ile?
gdy zechcą mój wiersz wydrukować.
Wiek wieków królujesz który,
zaświeć swą gwiazdą z góry,
do Kasy dziecinę prowadź!

Dyplom LOPP
jak premier także mieć chcę
i Nobla po latach kilku -
a kiedy będę już trup,
w następnym awatarze zrób

mnie pijanym właścicielem cyrku.
Amen.

Następuje antyfona:

Tak modłę się, błędny anioł,
gdy niczym Pascal stoję nad otchłanią,
zapatrzony z mostu w Wilenkę.
Już Heraklit powiedział z lwowska PANTA RHEI,
PANTA RHEI, ale nic si nie dzieł,
chyba w niebie, gdzie gwiazdy taką śpiewały piosenkę:

Już się zaczyna, już się zaczyna,
zaraz przyjedzie na most dziewczyna
z Warszawy w lazuruwej karecie,
smagła dziewczyna o rzewnych rzęsach,
co kocha Matkę Boską i Dickensa
i sercem świeci poecie.

(1934)

8. Konstanty Ildefons Gałczyński: Modlitwa do Anioła Stróża (Ima az Órangyalhoz)

Aniele Boży, Strózu mój,
do żony mojej steruj
na swej łódce z niebieskiego papieru
i powiedz jej, że kocham ją, Aniele Strózu mój.

Muśnięciem piór w kolędę zmień
troski jej wszystkie ziemskie,
a rozsyp przed nią twoje srebro betlejemskie,
miękkie jak zieleń serce jej
raduj spokojnym snem.

Aniele Boży, uczyn mne
choćby niskim progiem,
ale szkarłatnym pod jej stopy drogie,
i w próg tchnij śpiew na chwałę stóp,
Aniele Strózu mój.

(1933)

9. Józef Czechowicz: Modlitwa żałobna (Gyászima)

że pod kwiatami nie ma dna
to wiemy wiemy
gdy spłynie zórz ogniowa kra
wszyscy uśniemy
będzie się toczył wielki grom
z niebiańskich lewad

na młodość pól na cichy dom
w mosiężnych gniewac
świat nieistnienia skryje nas
wodnistą chustą
zamilknie czas potłucze czas
owale luster

Póki się sący trwania mus
przez godzin upływ
niech się nie stanie by ból rósł
wiążąc nas w supły
chcemy śpiewania gwiazd i raf
lasów pachnących bukiem
świergotu rybitw tnących staw
i dzwonów co jak bukiet
chcemy światłości muzyk twych
dźwięków topieli

jeść da nam takt pić da nam ryt
i da się uweselić

którego wzywam tak rzadko Panie bolesny
skryty w firmamentu konchach
nim przyjdzie noc ostatnia
od żywota pustego bez muzyki bez pieśni
chroń nas.

(1937)

10. Jerzy Liebert: Natchnienie bolesne (Fájdalmas ihlet)

Wśród złych moich uczynków, jak wśród traw ospałych
Płynię Twój strumień. Panie.
Porusza moje ziemie, otwiera moje skały
Twarde, znieruchomiałe.

Pozwól za tym strumieniem i miodu, i mleka
Ludziom wejść na nie.
O człowieka, o miłość człowieka
Modlę się, Panie.

(é. n.)

11. Jerzy Liebert: Boża noc (Isten éjszakája)

Pokąd mnie będziesz gnębił, gniótl,
Smolisty stropie - smołą trwożył?
Rozdawco plag, szafarzu cnót,
Bezgwiezdny szpiegu boży!

Dokąd mnie wzywasz? Wołasz skąd –
Kogucim śpiewem o północy?
Zza szyb w świetlicy każdy ką
Hyzopem wpływasz nocy?

Budzisz mnie, grozisz - czegoż chcesz,
Nieludzki, od mych spraw człowieczych?
Powiedz, o jaką stoisz rzecz,
Ty, ciemny Sens Wszechrzeczy?

W smolistej pustce głos twój brzmi,
Kołuje, dzwoni przenikliwy.
Za co mnie ścigasza? Płoszysz sny,
Trapisz, żywiole mściwy!

Wiesz dobrze, nie od dziś ten spór
Trwa nierozumny między nami...
Dość! Dość już! Niech raz zmilknie kur,
Złowróbnny ptak otchłani.

(é. n.)

12. Jerzy Liebert: Ptaszki Św. Franciszka (Szent Ferenc madárkái)

O szybę błękitną
Bijemy co dzień. Panie.
Wątlymi skrzydełkami.
Po drzewach stłoczeni.
Cackając, śpiewamy
Za Twymi drzwiami.

Słońce oglądamy.
I nad drzewem fruwamy
I śpiewamy od zorzy.
Czy już tak na zawsze
Zostaniemy tutaj.
Na świecie Bożym?

Nie masz na nas kary,
Nie będzie i nagrody?
W swój śpiew zasłuchani.
Któregoś dnia w roku
Na drzewach pomrzemy,
W liście wplatani.

Wiatr tylko nas traci.
Tylko ziemia odbierze
Skrzydełka zasuszone.
Czyż żaden z nas. Panie.
W niebiosach nie zaśpiewa
Przed Twoim tronem?

Bo przecież śpiewanie
Miłe jest Tobie. Panie?
Przecież nasze czekanie
Weź. Panie, od niepewności
Ptaki na wysokości.

A z wszystkich zakątków świata
Okrągłego, ogromnego.
I z lasu brzozowego.
Domu naszego.
Polecimy, sirunicmy
Do boku Twojego.

Bo jaka by nic była Twa wola –
Dla ptaków niepojęta –
I na niebie, i na ziemi
Tobie podobać się chcemy.
Tylko dla Twego uśmiechu
Śpiewamy po drzewach stłoczeni.

(é. n.)

13. Jerzy Liebert: Modlitwa (Ima)

Panie, który mnie ciszą poisz i karmisz błękitem,
I gwiazdy mi otrząsas, księżyc z jabłoni,
I Twój wieczór mi dobrą łąką dzwoni,
I niebem gwiazdy nocą przesiewasz, jak sitem. –

O, zabierz z słów mych smętnych, jak sznur ptaków lotnych,
Tę tęsknotę błękitną i marzeń mych męstwo,
Oczu - zwątpienie wieczne i ludzkie - wilgotnych,
Wszak, Pamnie, z tego świata jest moje królestwo.

Odsuń ode mnie żrenić Twych ogień i morze.
Ogień, co pali, morze, co chłodzi w ukryciu –
O, zatop nim głębinę, w którą schodzą zorze.
I, jak duszę miłości, tak mnie wydaj życiu.

(é. n.)

14. Jerzy Liebert: Modlitwa (Ima)

Czemuś mi, Panie, zabrał tamtych ust kochanie
I dałeś usta inne, pełne żądz, za nie?
Czemu, jako ptak skrzydłem, serce bije trwogą
I znaleźć usta w ustach kochanie nie mogą?

I oczy, które winny być zwierciadłem grzechu,
W żrenicach moich topisz i w moim oddechu,
I jak ogniem przepalasz nimi duszy strunę,
Gdy po niej, tonąc w oczach, oczami przesunę.

Ty, któryś z serca mego czynił lutnię drżącą,
Z dźwięków zbudowała kościół z miłością gorącą,
Zabierz z tej lutni strunę, która drży nad wszystkie,
I oczy oczom oddaj, usta ustom czyste.

(é. n.)

15. Kazimierz Przerwa-Tetmajer: Mojżesz (Mózes)

Posnęli... Otom lud ten wywiódł z mocy wrogów,
z domu niewoli i z pęt, w których męże jęczą,
a niewiasty, usiadłszy - przy żarnach u progów,
stopy swe okuwają gorzkich łez obręczą.

Wybudowałem w drodze piramidy trudu,
a jak powódź nilowa namula równiny,
ja namulałem cnotą łań serc tego ludu
i jako kłosy pełne w polu: są me czyny.

Nie bawiłem się kiedy wsiami albo miastą
anim w winnicy grony poił się winnymi
albo rękoma dotknął słodkich bioder niewiasty
i czuł drżące jej ciało pod piersiami mymi.

Alem wywiódł i wiodę, choć wiem, że nie wnijdę,
idąc przodem, jako dziób prujący okrętu
albo ostrz stalny, wbity na drewnianą dzidę,
lub cap, pierwszy skaczący z skalnego zakrętu.

I nigdy się nic skarżył anim czego żądał,
i byłem jako wielbłąd, okręt napustynny,
a Tyś był jako jeździec i drogiś oglądał,
a jam szedł w uździenicy Twej mocy powinnej

Anim kiedy wstręt czynił Twemu rozkazaniu
albo był dla Twej ręki żwirem w mące pszennej;
alem był jako żagiel wichrów Twoich wianiu
i dla oblicza Twego jak kryształ studzienny.

A przecześ mi jest dzisiaj jako Sfinks milczący,
przecześ mi jest jak orzeł - któż zna jego drogę?
i jako delfin, wodę w głębi mórz prujący,
i czemuż Cię dziś widzieć i przeznaczyć nie mogę?...

(1898)

16. Kazimierz Przerwa-Tetmajer: Hymn do Nirwany (Himnusz a Nirvánához)

Z otchłani klęsk i cierpień podnoszę głos do ciebie.
Nirwano!
Przyjdź two królestwo jako na ziemi, tak i w niebie.
Nirwano!
Złemu mnie z szponów wyrwij, bom jest utrapień srodze,
Nirwano!
I niech już więcej w jarzmie krwawiącym kark nie chodzę,
Nirwano!
Oto mi ludzka podłość kałem w źrenice bryzga.
Nirwano!
Oto się w złości ludzkiej błocie ma stopa ślizga.
Nirwano!
Oto mię wstręt przepełnił, ohyda mię zadusza.
Nirwano!
I w bólach konwulsyjnych tarza się moja dusza.
Nirwano!
O przyjdź i dłonie twoje połóż na me źrenice.
Nirwano!
Twym unicestwiającym oddechem pierś niech sycę.
Nirwano!
Żem żył, niech nie pamiętam, ani wiem, że żyć muszę.
Nirwano!
Od myśli i pamięci oderwij moją duszę.
Nirwano!
Od oczu moich odegnaj złe i nikczemne twarze.
Nirwano!
Człowiecze zburz przede mną bożyszczą i ołtarze,
Nirwano!
Niech żywot mię silniejszych, słabszych śmierć nie uciska.
Nirwano!
Niech błędny wzrok rozpaczy przed oczy mi nie błyska.
Nirwano!
Niech otchłań klęsk i cierpień w łonie się mym pogrzebie.
Nirwano!
I przyjdź królestwo twoje na ziemi, jak i w niebie.
Nirwano!

(1989)

17. Tadeusz Miciński: Msza żałobna (Gyászmise)

Idę nad brzegiem zamarzłego morza
[o Matko Święta, zmiłuj się nad nami] –
wydęte - głuche - lodowe bezdroża
[o Matko Święta, zmiłuj się nad nami] –
z czarnych rozpadlin wylatuje śnieg –
i z dzikim świstem uderza na brzeg.

Tu skały groźne - tam oślizgłe jary –
kłębią się - wyją - na powietrzu mary;
wody rzegocą głucho pod stopami –
[o Matko Święta, zmiłuj się nad nami].

Ja niegdyś Roger - król Normanów –
z pychy sławiony i czarnego męstwa –
wielem dokonał przy woli szatanów,
wieże na gwiazdach budując i księstwa –
Choremu niosę grzechów odpuszczenie,
ale z mej duszy któż mię wyratuje?
słyszę w głębinach niepojęte drżenie –
morze swój kaftan szalonego pruje.

Na turni kościół, a w podziemiach blask –
słyszę anielski śpiew i lodów trzask.
Wejdę na chwilę pomodlić się Bogu –
wściekły mię wicher odtrąca od progu;
ale przez okno widzę złoty tron –
w światłach tęczy mi lecący szron –
a w tęczach widzę rozśpiewany chór –
na tronie rycerz - mój pośmiertny wtór.
Włos czarny mu w połowie zakrył trupa twarz –
z sześciorga skrzydeł płynie krew do czasz.
Na harfie niemej gra - szatański zawtórzył śmiech
tej męce. Rzekłem: pieśń Twoja odpuszcza Ci grzech.

Z gór się olbrzymich bory łamały wśród łąk –
rzekłem: rycerzu, ty się zorzą stań.
Tysiące nad nim złotych rozbłysnęło piór,
księżyc, jak kielich czerwony wśród chmur.
Drzewa szły za nim - i krze - i ptastwo - i mogilny głąz –
i aniołowie w blasku swych nieziemnych kras –
i czarne smugi dziko rozkrakanych wron -
w pustym kościele ktoś uderzył w dzwon.
[O czarna męko moja, o morze - wyjące pod krami - !...]
rzekłem, odchodząc: duchy, pokój z wami.

(1902)

18. Bolesław Leśmian: Modlitwa (Ima)

Za młodych lat szeptałem żarliwie i skrycie
Modlitwę o wydarzeń tragicznych przeżycie –
O łzę, która się w oczach rosiście przechowa
Na pokarm dla mgieł nocnych i na treść - dla słowa.

I nastał dzień, co zgrozą poraził mi duszę –
I musiałem go przeżyć... On wiedział, że muszę...
A już stało za drzwiami to Złe, co niweczy
Szumy mego ogrodu nad gęstwą wszechrzeczy.

Nie wiem, kto w drzwi zapuka? Kto jeszcze przyjść może?
I ze trwogą wspominam, sny tłumiąc bezsterne,
Nieoględnej modlitwy słowa łatwowierne.

(é. n.)

19. Jan Kasprowicz: Modlitwa wędrownego grajka (Vándor hegedűs imája)

Przy małej wiejskiej kapliczce,
Stojącej wedle drogi,
Ukląkł, rzępoląc na skrzypkach,
Wędrowny grajek ubogi.

Od czasu do czasu, grający,
Bezzębne otwierał wargi,
To przekomarzał się z Bogiem,
To znowu się korzył bez skargi:

"Hej, Panie Boże, coś wielkim
Gazdą jest nad gazdami,
Po coś mi dał taką skrzypkę,
Co jeno tumani i mami?

Nie umiem ci grywać na niej,
A jednak wciąż grywać mi chce się,
Że jestem jak liść ten, szumiący
Gdzieś w niedostępnym lesie.

Któż go tam widzi, któż słyszy
W tych mnogich drzew rozhowerze?
Liche mi dałeś skrzypeczki,
Niemiłosierny Boże!

A jednak, o wielki Panie,
Zlituj się, zlituj nade mną,
Chroń mnie, bym się nie grążył
W jakowąś rozpacz ciemną.

A jeszcze bardziej chroń mnie
I od najmniejszej zawiści,
Że są na świecie grajkowie
Pełni szumniejszych liści.

Spraw to, ażebym zawsze
Umiał dziękować Ci, Panie,
Że sobie rzępolę, jak mogę,
Że daję li, na co mnie stanie.

I niech się zawsze przyznaję
Choć do najskrytszej przewiny,
I wielką niech czynię spowiedź
W obliczu ludzkiej rodziny.

I niechaj pomnę w mem życiu,
Czy w bliskim, czy też dalekiem,
Żem człkiem jest przede wszystkim
I niczym więcej, jak człkiem.

Spraw w końcu, bym przy tej kapliczce,
Obok tej wiejskiej drogi
Kłękał i grywał na skrzypcach,
Wędrowny grajek ubogi."

(1925)

20. Stanisław Wyspiański

Hymn (Himnusz)

***VENI CREATOR
Z TEKSTU ŁACIŃSKIEGO
NAPISAŁ STANISŁAW WYSPIAŃSKI***

HYMN
VENI CREATOR
NARODU ŚPIEW
DUCHA ŚWIĘTEGO
WEZWANIE

CZYLI
W SEJMOWYM KOLE
W ŚWIĄTYNI ŚWIĘTYCH
W KATEDRZE
W GROMADZIE GMINY
W ZBORZE PRACUJĄCYCH
W HUFIE ŻOŁNIERZY
W POLU NA ROLI
W DOMIE

W ZAGRODZIE RĘKODZIELNIKA
WE DWORZE W PAŁACU W ZAMKU
W CHAT OKOLU
JAK RZEK STRUMIENIE
OD PONIKÓW GÓR
PO WÓD ROZTOCZE

WE WICHRZE W PROMIENIU W GROMIE
W ORCE
PRZY ZIAREN SIEJBIE
JAK MOWA SIĘGA
ORĘDZIE

Zstąp Gołębica, Twórczy Duch,
byś myśli godne wzbudził w nas,
ku Tobie wznosim wzrok i słuch,
spólnie żyjący, wzrosli wraz.
Który się zwiesz Biesiadą dusz,
Wszchemogącego Boży dar,
płomieniem duszom piętno włóż,
przez czułość serc, zdrój żywy, żar.
Zbrój nas we siedem darów łask,
Prawicą Ojca ojce wskrzesz,
w Obrzędzie roztocz wieszczu blask,
we Słońce dusze w lot Twój bierz.
Zestąp Światłości w zmysłów mrok,
dobądź serc naszych zapał z łon,
by człowiek przemógł cielska trok
i mocen wznioł się w męski ton.
Odwołaj wroga z naszych dróg,
w pokoju pokój zbawczy nam,
powiedziesz nas Wieszczący Bóg,
przejdziemy cało złość i kłam.
Zwól przez Cię w Tobie Ojca znać,
zwól, by był przez Cię poznany Syn,
zwól w Tobie Światłość światu dać,
zwól z Wiarą wieków podjąć CZYN.

(é. n.)

**21. Leopold Staff: „Jak Ciebie, Panie mój, gwoździe do krzyża...”
(„Mint téged, Uram, a szögek a kereszthez...”)**

Jak Ciebie, Panie mój, gwoździe do krzyża,
Tak mnie do Ciebie miłość ma przybiła
I nie oderwie mnie już żadna siła
Od Twojej mocy, co – słaba! – omdlewa.

Jakaż mi strona: czy prawa, czy lewa
U boku Twego? Nie wiem, byle miła
Dusza ma Tobie, Męczenniku, była,
Co jeno łaski Twojej się spodziewa.

Nie wzniosłem, jako ów z Arymatei
Człowiek, ciężkiego krzyża na Twej drodze,
By Twe podzięką odebrać najśłodsze.

Ale nie tracę, o Panie, nadziei
I grzeszne serce me nie żyje w trwodze,
Boś z lewej strony dojrzał serce w łotrze.

(1927)

22. Leopold Staff: Modlitwa (Ima)

Chroń, Panie, wątłą mojej duszy zielen
Od podeptania i martwych spopieleń,
Abym wśród życia Ostatniej Wieczerzy
Czuł jej aromat balsamiczny, świeży.

I niech, rozpięty na krzyżu konania,
Nie widzę słońca, co w pomrok się skłania,
Lecz niech mi wiara, Matka Boleściwa,
Wskaże dal, gdzie się świt nowy odkrywa.

(1901)

23. Kazimierz Wierzyński: Boże rozpacz (Kétségbeesés Istene)

Czy niemoc nie jest tak ludzka, jak moc,
O Boże, wybacz słabości,
Czy w dzień się cierpi inaczej, niż w noc,
Mniej albo prościej?

Czym w ludzkiej doli pokonać i zgineć
To wszystko, co siłę kruszy,
Nad serce jaka wydzwignie się treść,
Co je zagłuszy?

Co nam pomoże, amnezja czy brom
Czy sen kojący powoli,
Ach, znowu przyśni się szczęście i dom
I znów zaboli.

Na progu zjawi znajomy się cień,
Przyłoży do oczu rękę,
Poznasz go w nocy i poznasz go w dzień,
Jak własną mękę.

Spojrzy spod dłoni, potoczy swój wzrok,
Nie trudź się nad tą zagadką,
Gdy we śnie szukać cię będzie przez mrok
Nie wołaj: matko.

Bo wszystko runie, zawali się znów
Do grobu pełnego kości

Boże rozpacz, tęsknoty i snów,
Przebacz słabości.

(1946)

24. Kazimierz Wierzyński: Z Izajasza (Ézsaiás könyvéből)

*Spustoszały drogi, przestano ścieżką chodzić:
zamał przymierze, znieważył miasta, a człowieka
za nic sobie nie ma.*

*Plakała zwątląła ziemia; zawstydzony jest
Liban i uwiądl; Saron sił stał jako pustynia, i
otłuczono Basan i Karmel.*

*Teraz powstanę, mówi Pan, teraz się wywyższę,
teraz się podniosę.*

(XXXIII, 8, 9, 10)

Więc powstań, podnieś się i wywyższ,
Panie oczekiwany,
Na ziemię wstąpił z piekła przybysz,
Rozdziela śmierć i rany.

Uwiędłe cedry Libanonu
Porusz, niech nam odrosną
Drzewa świątyni twojej i tronu
Zmartwychstałe wiosną.

Dęby ocucą się – prorocy
Życia nieprzerwanego,
Poświeć umarłym, wyjdą z nocy
Na wieczność dnia twojego.

Z gór otłuczonych, skąd się świeci
Zaćmione wstydem słońce,
Matki nam sprowadź, ocal dzieci
Niewinne i słabnące.

W polach otwarły się pustynie
I ciągnie piach ruchomy,

Wstrzymaj tę zgubę, niech ominie
Ostatnie nasze domy.

W ruinę wstąp, gdzie potrzaskany
Twój pomnik mchem porasta,
Spójrz na królewskie nasze ściany
I znieważone miasta.

Wyschły nam źródła, wyschły usta,
Spragnione obmyj wargi,
Bo rozpacz siada na nich pusta
I czarne są od skargi.

Ziemia płakała i zwątłała,
Pobita z nienawiści,
Spraw niech się stanie twoja chwała
I moc się rychło ziści.

Piorunem rzuć w to zło bez granic,
Które się szerzy z wroga:
Człowieka sobie nie ma za nic
I za nic nie ma Boga.

(1942)

25. Kazimierz Wierzyński: Święty Boże (Szent Isten)

Święty Boże,
Święty Boże,
Święty a Nieśmiertelny!
Błogosław naszej broni;
Gdy ją przyłoży
Piechur do skroni,
Niech trafia najcelniej.

Święty Boże,
Wszechmocny, a Tajemny,
Który jesteś w niebie!
Niech żaden nasz pocisk
I żaden wystrzał
Nie padnie daremny
W okrutnej potrzebie.

Święty Boże!
O sprawedliwą bijemy się rzecz:
O naszą wolną wolę;
O naszą ziemię i morze;
O matki krzyż na czole –
Pobogół nasz miecz.

O polskie kości na Wawelu,
O cmentarze ojcowskie
Na których znak Twój świeci,
O lata przeszłe i przyszłe,
O nasze góry, o Wisłę,
O nasze żony i dzieci
O dolę daleką i bliską,
O prawa ludzkie i boskie,
O wszystko.

Święty Boże,
Święty Mocny,
Święty a Nieśmiertelny!
Błogosław odważnym i dzielnym,

Błogosław naszej wojnie
Błogosław naszym wojskom
I naszemu męstwu!
Usłysz nasze wołanie,
Który jesteś z nami
Wszechmogący Panie,
Daj nam zwycięstwo.

(1939. augusztus 30.)

26. Anatol Stern: Mój Bóg (Az én Istenem)

Mój Bóg jest czymś, jak życie i śmierć, oczywistem.
Prowadzi mnie, jak maszynista rozpędzony pociąg,
wybucha ze mnie parą ekstazy i świstem,
wyciąga ze mnie moją duszę, ognisty korkociąg.

Mój Bóg! Chrystus i drapieżny oprawca chrystusa,
wiecznej rewolucji głodnych Chrystus przemieniony!
Chrystus, który walczy z łatwiej miłości pokusą,
który tysiące uśmierca, by wskrzesić miliony.

Mój Bóg – to źródło wiecznie żywe moich nie w niebie,
lecz na ziemi święconych triumfów, klęsk i radości.
Przyjmij mnie, Ojciec i Synu, gdy wrócę do Ciebie –
Duch twój buntowniczy, łamany kołem wieczności.

(1927)

27. Kazimiera Illakowiczówna: Modlitwa (Ima)

Cichą noc, Boże, daj nam przed świtaniem,
spokojny powiew pośród sianożęci,
abyśmy byli dobrze wypoczęci,
kiedy powstaniam.

Dobłą noc uproś dla nas, Matko Boska:
niech się włóczęga o strzechę nie troska,
niech usną czujne po więzieniach strażę,
niech rozgrzeszenia doznają zbrodniarze
i winowajcy,

niech droga łaski wolna stanie zdrajcy.
Niech zemsty krwawa pochodnia zagaśnie
i szpeig północny, co się boi cienia,
niechaj, doznawszy wreszcie przebaczenia,
spokojnie zaśnie.

Niech Twoja ręka błogosławi ciszę
i do snu ziemię strudzoną kołysze.

Matko Najświętsza i Niepokalana,
nakryj nas płaszczem niebieskim do rana.

(1917)

28. Leopold Staff: „Kto szuka cię, już znalazł ciebie...”
(„Aki keres téged, már megtalált...”)

Kto szuka cię, już znalazł ciebie;
Już cię ma, komu ciebie trzeba;
Kto tęskni w niebo twe, jest w niebie;
Kto głodny go, je z twego chleba.

Nie widzą ciebie moje oczy,
Nie słyszą ciebie moje uszy;
A jesteś światłem w mej pomroczy,
A jesteś śpiewem w mojej duszy!

(1927)

29. Leopold Staff: „Nie karz mnie Sądem Ostatnim!” („Ne büntess az utolsó ítélettel!”)

Nie karz mnie Sądem Ostatnim!
Wlecznie, jak było: piekło, czyściec, raje?
Zginą ci, którym cnoty nie dostaje,
Bo żyli często w przewinie i błędzie?

Czemuż być mają zbrodniarze i sędzie
Przecież na każdej drodze są rozstaje.
Jakoż nad grudnia mróz przenosić maje,
A ponad kruki śnieżyste łabędzie?

Pozwól, by były w twym bogatym sadzie
Jabłka rumiane, jako i zielone,
Byś nie rozróżniał ich w nagan przytyku.

Nie siedzę, Panie, w twoich świętych radzie,
Lecz proszę "Zatroszcz się także o one
Dziczki w twym sadzie, Dobry Ogrodniku".

(1927)

30. Jan Kasprówicz: Gdy przyjdzie czas (Ha eljön az idő)

Gdy przyjdzie czas, Gdy przyjdzie czas
Odchodzić od pól tych i łąk,
Słońcu się nisko pokłonię,
Niebu pokłonię się w krąg.

O Boże mój, o Boże mój! -
Tak szepnę usta wdzięcznymi:
Daleś mi wszystko, co mogłeś:
Zapach tej drogiej ziemi.

Żal będzie iść, żal będzie iść,
Ciężar zawisnie u stóp,
Chyba że w gór tych obliczu
Cichy sprawicie mi grób.

Tej roli piędź, tej roli piędź
Ostatnią mi będzie ostoja:
Tu się mej duszy tęsknice
Na wieki wieków ukoją.

(é. n.)

31. Bolesław Leśmian: „Boże, pełen w niebie chwały...”
(„Isten az égben, dicsőséggel teljes...”)

Boże, pełen w niebie chwały,
A na krzyżu - pomarniały -
Gdzieś się skrywał i gdzieś bywał,
Żem Cię nigdy nie widywał?

Wiem, że w moich klęsk czeluści
Moc mnie Twoja nie opuści!
Czyli razem trwamy dzielnie,
Czy też każdy z nas oddzielnie.

Mów, co czynisz w tej godzinie,
Kiedy dusza moja ginie?
Czy łzę ronisz potajemną,
Czy też giniesz razem ze mną?

(é. n.)

32. Józef Wittlin: Święty Franciszek i biedni Żydzi
(Szent Ferenc és a szegény zsidók)

Imienia Twego wyzwają nadaremno
Bogaci, pyszni, cnotliwi i syci.
A Ty, gdybyś żył,
Przyszłobyś pewno i do nas, którzy jesteśmy bici.

My biedni, obdarci Żydzi,
My trędowaci na duszy,
Chodzimy w żółtej łacie.

Ty byś nas się nie brzydził,
Ty byś, o święty, gojski patriarcho,
Najnędnieszemu z nas powiedział: bracie,
Bracie parchu!

(1932)

33. Józef Wittlin: Psalm (Zsoltár)

Boże poranków, zmierzchów i wichury,
Ojciec niebieski!

Ja, Józef Wittlin, z pokolenia Judy.
staję przed Tobą w nagości mych grzechów,
żeby niegodnymi ustami wybełkotać Twą wielkość.
Ze strachem postrzegam, jak serce moje coraz bardziej
chyli się ku ziemi,
na której coraz rzadziej przebywa Twa stopa.
Zanim się wszystek zatracę w ziemskiej miłości,
chcę Ci resztkami mojego dzieciństwa
zaśpiewać psalm.
Niech on zostanie u Ciebie zakładnikiem mej wiary,
aż do godziny mojej śmierci.
A gdybym kiedyś zapał się Ciebie –
niech on mnie przed Tobą odkupi.

Pochwalony, pochwalony, pochwalony
bądź, Wiekuisty Panie, po wszystkie czasy!
Pochwalony bądź językiem żyjących,
jako byłeś wielbiony językiem tych, co pomarli.
Bądź pochwalony po polsku, po niemiecku, po francusku,
po arabsku, po hebrajsku, po chińsku
i nieprzeliczoną rzeszą języków,
którym Ty nadałeś ich osobliwość
owego dnia,
gdyś pomieszał jedyną ludzką mowę
za grzech babilońskiej wieży.

A pochwalony bądź porykiem wszelkiego bydła
rzeniem koni, bekiem owiec, szczekaniem psów, miauczeniem kotów
i brzękiem wszystkiego owadu.
A pochwalony bądź śpiewem ptaków:
Tobie niech zawodzi skowronek w słonecznym żarze,
Tobie niech słowik zagorgoli w cichą, jarową noc,
Tobie niech kukułka zakuka i synogarlica niech Ci zagrucha
w codzienny dzień.
Niech bocian Twoją chwałę zaklekoce 19 marca każdego roku
i dzięcioł, przez cały rok wierny naszej ziemi, niech Ci zastuka!
Ale Tobie niech zakracze kruk nad zwłokami żołnierza,
niech zakracze nad padliną pohańbionego człowieka.

Bądź pochwalony hałasem dzikich zwierząt i pochwalony
milczeniem ryb.

A pochwalony bądź przez wszystkie instrumenty,
ręką ludzką działane!
Skrzypce zawodliwe i flet, i obój, ludzki głos udający,
i roztkliwiona harfa, i szumne organy,
na których grywają w Twoich domach,
niech na Twą chwałę wydźwiegają swe głębie,
bowiem Ty w instrumenty muzyczne włożyłeś własną duszę!
Cokolwiek na ziemi głos z siebie dobywa –
niech Twoją piękność głosi!
O, piękny jesteś we wszystkich głosach, których nie słyszą głusi!
Więc pochwalony, pochwalony, pochwalony
bądź, Wiekuisty Panie, przez wszystkie kolory:
Ciebie uwielbia kolor zielony, którym pomalowałeś trawę,
Tobie się kłania fiolet i biel!
Bądź pochwalony złotem i srebrem, czerwienią ognia i czerwienią krwi,
a osobliwie
kolorem niebieskim,
którego nazwa dla słodczy swojej
wzięta jest od Twych niebos!
I pozdrowiony bądź kolorem czarnym,
który jest smutny, albowiem w nas budzi
smutek!
O, piękny jesteś we wszystkich kolorach, których nie widzą ślepi!
Bądź pochwalony przez wszystkie zapachy, jakie wydaje Twa ziemia!
I wszystko zboże, którego ubodzy nie mają na chleb,
i wszystka roślina, od najdrogocenniejszych korzeni
aż po najlichszą lebiodę,
niech ci się kłania, niech Ci fałuje i pachnie!

I pochwalony bądź zapachem potu
człowieka, co dźwiga brzemiona żywota
i dźwiga węgeil, i dźwiga kamienie,
i dźwiga skrzynie z okrętu na ląd!
O, piękny jesteś we wszystkich zapachach, których nigdy
nie powachają nozdrza więźnia!

I pochwalony bądź wszelikm owocem, kórego smak jest słodki
i wszystkim zielskiem, co wydziela gorycz i cierpki, trujący sok!
Bądź pochwalony słonym łzami, co płyną z oczu człowieka,
i kwasem octu, którym kojono pragnienie Ginącego na Krzyżu.
Pochwalony, pochwalony, o, pochwalony bądź, Wiekuisty Panie,
smakiem chleba naszego powszedniego i smakiem wody,
i smakiem wina,
pochwalony bądź ciałem i krwią Twego Syna
i pochwalony goryczą, i pochwalony żalem, i pochwalony rozpaczą
tych, co są głodni i płaczą,
i krzyczą, że Ciebie nie ma!

Pozdrowiony, o pozdrowiony bądź skargą wdów i
lamentem matek, których synowie zginęli na wojnie.
Bądź pozdrowiony opuszczeniem sierot: w nich jest przybyte
Twojej wielkiej miłości.

Tak dnia pewnego i do mnie zstąpiłeś,
podałeś rękę mojej boleści –
i odtąd boleść moja żyje w cieniu Twojej łaski!

O, pochwalony bądź obłędem ludzi,
którym kazałeś, aby byli źli,
którym zgasiłś przed oczyma światło,
a oni żyją i giną w ciemności.
O, pochwalony bądź zdrowiem i chorobą,
i świętym obłąkaniem poetów!

Bądź pochwalony, o, pochwalony pięknnością dzieł Twych własnych
rąk!
Cichy szept Nilu, święty szum Gangesu, smutek Jordanu
wraz ze mną płyną do Twoich kolan.
Wszystkie rzeki, których nigdy nie widziałem
i tylko sobie tak wyobrażam po nazwie,
wpadają wraz ze mną do Ciebie,
O Nienazwany, stokroć Nazywany, o Ty, Oceanie Spokojny!

I wiesz, kto Ciebie jeszcze chwali?
Mała rzeczka w Nagórzeżanach, tej wsi, gdzie spędziłem
dzieciństwo,
tak mała, że nawet nazwy nie ma u ludzi!
Ale u Ciebie ona zawsze ma
Ty ją znasz, Ty słyszysz jej nikły szum,
jak słyszysz mój słaby i mizerny głos,
co śpiewa dziś Twoją chwałę.
Oboje, ta rzeczka i ja, płyniemy ku Tobie w samotnym zakątku.
polskiej ziemi,
wzywamy Ciebie – Tyś i nas policzył,
ufamy Tobie – Ty nas nie opuścisz,
wołamy Tobie: Hosanna!

Hosanna, Hosanna! Na wieki wieków – Amen.

I bądź pochwalony modlitwą tych, którzy w Ciebie nie wierzą.

(1922-1926)

34. Władysław Sebyła: Ojcie nasz (Mi Atyánk)

Ojcie nasz, kóryś jest na niebie błękitny i pusty.
Nie święcę twoich imion, nie znam twoich znaków.
Z pianą oceanowe miotają wychlusty
Do nóg mi martwe ryby z twojego zodiaku.

Górá noc jak pies leży i gwiazdami szczeka,
Więc dojrzeć cię nie mogę w ciemności i mrozie,
Przyjścia królestwa twego już nie czekam,
Przed pustką stygnę w grozie.

Więzi mnie wola ciała, wszystkiego stworzenia
Strachy i nędze w żyłach moich krzyczą,
I na ziemi i w niebie czyhają cierpienia,
I poją chleb powszedni bezsilną goryczą.

Nie odpuszczone przez mych nieprzyjaciół winy
Budzą mnie, z sennej wołając czeluści,
I warczą w mózgu niestrudzone młyny:
– Jeśli wróg nie odpuścił, niech ci Bóg odpuści.

I wołam: – Ojcie nasz, którego nie ma
Wywiedzionego z otchłani kuszenia,
Niechaj cię noc obrośnie potężnai niema
I gwiaździstym milczeniem zbawi od istnienia.

(é. n.)

35. Jan Kasproicz: Święty Boże, święty mocny (Szent Isten, szent, erő...)

O niezgłębione, nieobjęte moce!

Skrzydłami trzepocę
jak ptak ten nocny,
któremu okiem kazano skrwawionem
patrzeć w blask słońca...

Święty Boże! Święty Mocny!
Święty a Nieśmiertelny!..

A moje skrzydła plami
krew, która cieknie bez końca.
z mojego serca...
A oko moje zachodzi mgłą,
która jest skonem
i mego serca, i duszy mej!

Niech będzie skonem i Twoim!
Święty Boże! Święty Mocny,
Święty a Nieśmiertelny,

zmiłuj się nad nami!
I niechaj łzy,
które o jasnym poranku
wiszą na kłosach wypoczętych zbóż
lub szkliwa pianą okrywają kępy
w sen otulonych traw,
zmienia się w głośnie skargi
i bez ustanku
płyną do Twoich zórz...

Niechaj rozszarpią na strzępy,
na krwawe szmaty
łuny świtowe, powstałe nad ziemią,
gdzie ból i rozpacz drzemią,
ogromne, przez Szatana zapłodnione światy,
a może przez Ciebie,
o Święty, Nieśmiertelny, Święty, Mocny Boże!

Dlaczego moje li wargi
mają wyrzucać krwawą pieśń?!
Płacz ze mną!
Dlaczego sam mam iść w tę przestrzeń ciemną,
choć żar południa pali się w przestworze?...
Dlaczego sam mam wlec się na rozdroże,
ku tym pochyłym krzyżom,
którym na czarne ramiona
kracząca siada wrona
i dziobem zmarłe rozsypuje próchno?

Niech głuche żale nie głuchną!...

Idź ze mną!

Zrzuć z Siebie, Ojcze, nietykalne blaski!
Zgarnij ze Siebie tę bożą,
tę władającą moc, co nad wiekami
nieugaszoną płomienieje zorzą
i światłość daje światom,
i światy w swoim ogniu na popioły trawi!
Stań się tak lichy jak ja, i skulony,
i doczesności okryty łachmanem,
wlec się nieszczęsnym łańcem
za kluczem w dal przymgloną ciągnących żurawi,
ku cichej, na rozstajach kopanej mogile
zapomnianego człowieka!
Albo w swej całej, wiekuistej sile,
w całej potędze wszechmocnego bytu,
stań przy mym boku
i duszę moją rozszerz do Swego bezmiaru,
i oczy moje, w smutku zapatrzone strony,
rozewrzyj, królu globów pełnych żalu,
do nieobjętych orbit,

i wlecz się, wlecz się ze mną na samotne pola,
ku tym ostami porośłym przydrożom,
gdzie, kurzem obsypana, ślepa siadła Dola...

A wiatr rozwiewa jej włosy
i żwir jej w puste sypie oczodoły,
a słońce, rozpaliwszy bezdenne niebiosy,
pali jej żółte, pomarszczone skronie
i po policzkach leje strumień żaru,
w bezdźwięczną skórę piersi wysuszone zmienia
i wargi jej roztwiera, daremnie łaknące
ach! rzeźwiącego zbawienia.

A dzwon się rozlega,
z jękiem się czołga po spalonej łące,
z płaczem się wznosi nad umarłe błonia,
łkaniem wyschnięte chce poruszyć wody
i zropaczony zamilka u brzegu,
i znów się zrywa, i jęczy, i płacze,
i lka, i płynie, i płynie, i płynie
w tej rozplakanej godzinie...

A jako widna ta ziemia, wspaniała
wielką godziną konania,
nie pogrzebione wokół leżą ciała,
a ci się wloką, popędzani mocą
straszego lęku.

A każda głowa ku ziemi się słania
każde kolano się chwieje,
a krzyże posmutniałe drżą w wychudłych rękach,
a w wietrze chorągwie trzepocą,
a w martwym, niemym słońcu gromnice się złocą,
a Śmierć przed tłumem kroczy,
wielkimi kroczy odstępami
i z śmiechem na trupich ustach
wywija kosą stalową,

połyskującą w południowym skwarze,

A nad jej głową,
jak wieniec z czarnych ziół,
rozkwitłych podmuchem żałoby,
gdzie drzemią stuleci groby,
zgłodniałych kruków krążą stada
chmurą ściemnioną

i wysunawszy dzioby,

żądliwie chłoną

ten wiew, który idzie od ziemi -
trujący, śmiertelny wiew...

A ona, świata przebiegając smug,
kroki swe liczy na mile

i kosą zatacza łuk,

że jako zboże w dzień kośby,

tak pokolenia padają

na nieskończonym obszarze,

który jej mocy oddał się spokojny,

który jej mocy oddał się bezwiedny...

O dzwonu łkające prośby!
O szumie więdących drzew!
O Boże, Święty Boże! Święty a Nieśmiertelny!...

A ci się wloką,
blasków słonecznych odziani powłoką.
A dzwon się rozlega
w blasków słonecznych pozłocistym pyle,
opadającym na zielska przydroży,
na melancholię okryte przecznice,
na grób samotny
zapomnianego człowieka.
Kopcie samotny grób!
Niechaj w nim kości położy
ten, który z matki żywota
wyniósł nieszczęsny los!
Nieokielzana gnała go tęsknota
za widmem bólu,
który sam jeden
wszechmocny posiada głos,
który sam jeden rozpieśnia
duszę słabego człowieka
w natchnioną pieśń,
zapładniającą światy...
Kopcie samotny grób,
pośród krwawników kopcie i dziewanny,
u stóp
próchniejącego krzyża,
gdzie w południowy skwar
bratnie się schodzą duchy,
tłum zapomnianych mar,
i wśród spalonej usiadłszy murawy,
jęk wyrzucają głuchy
z skrwawionych łon...
A jęk ten idzie po zżętych zagonach
razem z tą pieśnią, którą jęczy dzwon -
na rżyskach rusza porzucone kłosy,
czarnymi ożyn jagodami chwieje
i wierzb płaczących srebrne czesze liście,
i szumi w wierzchach czerwonych chojarów...
Kopcie samotny grób
tam, na tej miedzy szerokiej,
gdzie rośnie łopian chropawy,
gdzie srebrne lśnią się podbiały,
gdzie aksamitna bylica
rozpiera miękkie swe kiście!
Tam, gdzie ten parów
sączy resztkami wody,
gdzie ten wądolec ospały,
gdzie ci się wloką,

blasków słonecznych odziani powłoką,
gdzie się nad drogą kurzu wzbija słup,
kopcie samotny grób!
Gdzie ziemia pęka od żarów,
gdzie każda jej grudka
pełna jest znojów
i krwawych prób,
gdzie dzwon się rozlega,
gdzie w wietrze chorągwie trzepocą,
gdzie się gromnice złocą -
kopcie samotny grób!
Gdzie w dali pobłyskuje jezioro tęskniące,
gdzie jaskier więdną na łące -
gdzie opuszczone mogiły -
te kopce poległych wojów
nielitościwy rozorywa pług,
rdzawe szablance wyrzucając z wnętrza,
dziś wroga zbrodniczy łup,
tam wy samotny, cichy, kopcie grób!...
Niechaj w nim kości położy
ten, który powstał z tej ziemi,
który miał w sobie jej trud,
jej tajemniczy jęk,
idący z głębin przestworzy
w południa senny skwar.
Niechaj w nim spocznie na wieki
ten, który zabrał z jej chat
żałniki łez
i czekał, kiedy przyjdzie wybawienia kres,
i z jej szumiących zbóż
zgarniał ten dziwnie przejmujący szum,
i w swoich dum
treść go zamykał, i w świat
jak wielką świętość niósł.
I żał go zdejmował,
że mu nie daną była moc,
by zmienić w tryumf te łzy;
że nie miał siły,
aby te szumy żałobne
w jakiś weselny,
w jakiś radosny hymn się rozpieśniły!
I obarczony przekleństwem najdroższych,
stał na drodze w dzień tuczy,
jak krzew pogięty,
i z piorunami w zawody
rozpaczą grzmiał!
A burza huczy i huczy,
a chmur się kłębi wał,
a wiatr mu deszczem miecie w ślepe oczy,
a grzbiet mu drży jak brzoza wśród pustego pola,
a ślepa na przydrożu przykucnięta Dola
śmieje się dzikim śmiechem,

że się nie spotkał z echem
ten rozpaczliwy głos,
że go wchłoneły odmęty
tej burzy.
Że w tej nieśmiertelnej podróży,
w tej drodze znoјnej,
na tym zsieczonym łanie
upadł bezsilny człek,
do wichru zwałił się stóp.
Kopcie samotny grób!
A Ty, o Święty,
o Nieśmiertelny,
który swym jednym oddechem
wypełniasz wieków wiek,
Ty od powietrza, głodu, ognia i wojny,
i od Szatana, który w dom przychodzi
i dusze zwodzi,
zachowaj nas. Panie!

Świat dół swój grzebie
od pierwszych dni,
a w obramieniu Trójkąta
Twe oko lśni
nad węglem niebieskiej bramy...
A my wołamy do Ciebie,
a my wzdychamy,
Ewy nieszczęsne dzieci...
A z głuchym łoskotem
na trumnę sypią się grudki
ziemi oblanej potem,
ziemi oblanej krwią...
A naokoło zapadłe mogiły
i cicho łkające smutki
wśród trawy, co z cichym szelestem
pożółkłe liście kołysze.
A światłość wiekuista biednym ludziom świeci
w tę podróż ciemną...
Jestem!
I Ty jesteś tu ze mną!
Przerwij tę ciszę!
Niech Twoje słowo gromowe
zagrzmie nad wielkim cmentarzem!
Radosne niech głosi nadzieje!
Niech zapomniani wstaną,
a żywym niechaj życie nie będzie ponurym,
wieki kopanym dołem!
Zmiłuj się, zmiłuj nad nami!
Z kornym błagamy czołem!
Spuść Swoją łaskę na tę naszą głowę,
na oczy zmroczone łzami!
Zmiłuj się, zmiłuj nad nami!
Daj spiekłym łanom

rzeźwiący deszcz!
Nie zsyłaj gradu,
który nam zboże zsiecze, nim dojrzeje...
Nie trać naszego dobytku
w owcach i koniach!
Trzymaj z daleka pomory,
które nam biją
ostatnią krowę z obory!
Ze żyta wypleń sporysze
i chwast kąkolu
i w ręku trzymaj te chmury,
by się nie rwały
i nie topiły w ulewie
snopów na polu!
Niechaj nie płaczą stulecia!
Niech mróz spóźniony nie warzy nam kwiecia
na ledwie rozkwitłym drzewie,
na naszych wiśniach i gruszach,
na naszych starych, pochyłych jabłoniach...
I wdzięczność rozpala nam w duszach,
byśmy Twe dary godnie oceniać umieli.
O pełen kary
i przebaczenia pełny!
Chociaż ci nasze te grzechy utrudnią
stanąć nad nimi z powieką zamkniętą,
niech Twoja litość stokroć większą będzie
niżeli wszystek nasz grzech!
O Panie!
Nie daj wysychać studniom!
Niech się Szatana nie rozlega śmiech!
Na naszej grzędzie,
gdzie ciężki trud rozpoczęto,
niech trud ten żniwem się stanie!
Spraw, aby w wielkie, uroczyste święto,
w tę chwilę wesołą,
gdy na organie
i śpiewem, i kadzidłem wielbimy Twą moc
i dobroć Twoją,
nie była dla nas potrzeba
skąpić dzieciom chleba!
Chroń nas od zdrady
i daj nam tyle,
byśmy we własnej spoczęli mogile;
by nasze dzieci czy wnuki,
gdy przyjdzie im dla ojców starych kopać grób,
nie były przymuszone iść między sąsiady
i prosić o jałmużnę, ach! na cztery deski,
na prostą, białą skrzynię z naznaczonym smołą
krzyżem u głowy...
Ojcze niebieski!
Na pokropienie daj
i aby grosz był gotowy

dla dziadka proszalnego, co w gorącej wierze
ciche odmówi pacierze...
A jeśli ziaren swych łask
nie zechcesz równać strychulcem
po brzegi swej szczodrej ćwierci,
od nagłej i niespodziewanej śmierci
racz nas zachować. Panie!
I niechaj w wietrze chorągwie trzepocą,
niech się gromnice złocą,
niech blask ich płynie w ten słoneczny blask!
Pogrzebne niech zabrzmia śpiewy
nieszczęsnym dzieciom Ewy!
Padłym na znojnym łanie
niech dzwoni żałobny dzwon,
niech szumi z tej trawy szelestem...

Święty Boże! Święty Mocny!

Jestem!
Jestem i płaczę...
Biję skrzydłami,
jak ptak ten ranny,
jak ptak ten nocny,
któremu okiem kazano skrwawionym
patrzeć w blask słońca...
A u mych stóp
samotny kopią grób,
a czarna wrona,
na Bożej męki usiadłszy ramiona,
bez końca
kracze i kracze,
i dziobem zmarłe rozsypuje próchno...
A ci się wloką,
światlistą mgieł sierpniowych odziani powłoką,
jak cienie,
do wielkiej się wloką mogiły...
Za nimi dziewanny
z piaszczystych wydm się ruszyły,
z miedzi się ruszyły krwawniki,
spoza zapłoci bez się ruszył dziki,
tatarak zaszumiał w wądocach
i z mułu otrząsnąwszy pachnące korzenie,
idzie wraz z niemi...
Z mokradel kępy rogoży,
z przydroży
osty o żółtych kolcach,
szerokolistną łąpianą,
senne podbiały,
fioletowe szaleje,
cierniste głogi
wstały
i idą...

Liśćmi miękkimi
wierz zb zaszleścił rząd
i w cichej, rozpaczliwej sunie się żalobie
śladem ich drogi...
Całe rżyskami zaścielone łany
oderwały się w tej dobie
od macierzystej ziemi
i niby olbrzymie ściany
wzniosły się w górę i płyną
tą wielką żalu godziną...
A Ty, o Boże!
o Nieśmiertelny!
o wieńcem blasków owity!
na niedostępnym tronie
siedzisz pomiędzy gwiazdami
i głową na złocistym spoczawszy Trójkacie,
krzyż trójramienny mając u swych nóg,
proch gwiazd w klepsydrze przesypujesz złotej
i ani spojrzysz na padolny smug!
Zmiłuj się, zmiłuj nad nami!
Słońcom naznaczasz obroty,
gasisz księżycy,
jutrznie zapalasz i zorze
i płodzisz zasiew na byty,
na pełne cierpień żywoty,
które tu muszą mrzeć,
w samotny kłaść się grób...
Zmiłuj się, zmiłuj nad nami!
O Boże!
O Mocny!
Ty się upajasz wielkością stworzenia,
po tym śmiertelnym wygonie,
Jak bedłki tak jarmużu syty ginie lud.
A jako ryczący lew
Szatan po ziemi tej krąży,
na pokolenia
zarzuca zdraǳną sieć,
w synu na ojca zapalczywość budzi,
wynaturzony gniew,
że syn przed ojcem zamyka swój dom!
Bratu na brata wciska krwawy nóż,
a nasze siostry i żony
na straszny rzuca srom...
Podpala nasze stodoły
z garstką zwiezionych świeżo zbóż,
mordy narodów wszczyna i pożogę
sieje na miasta i wsi,
i przekleństwami znaczy swoją drogę...
O zniszczeń dymiące dni!
A my, ten ród potępiony,
krzyże ujawszy w dłonie
i zblakłe w krwawym pochodzie,

trupimi pieszczelami znaczone chorągwie,
idziem o głodzie
a pośród nas tu głód!
w ten znojny,
w ten nieszczęśliwy czas,
w którym konają wieki
i wraz się rodzą nowe
na cięższą jeszcze niedolę -
idziemy, biedną pochyliwszy głowę,
jak ten zsieczony las -
idziemy, a kres tak daleki!
A lęk niespokojny
biczem popędza nas
i dech zapiera wśród łon...
A naokoło rozlega się dzwon,
na to cmentarne przelewa się pole,
na te wyschnięte rzeki,
w chojary żałobą swą godzi,
że te się kładą na piaszczystym łanie...
A pierś nasza łka,
a w oku błyszczy łza,
a ptak ciężko ranny
uderza w skrzydła krwią ociekające,
a jaskier więdnąc na łące,
a z nami idą dziewanny
i krwawnik, i wodne lilije,
a mór nam było bije,
a dom się nasz pali,
a siostra utonęła w rozplenionej fali,
a ojciec gdzieś daleko w strasznej zginął bitwie,
a Złe urąga modlitwie...
Cóż z nami się stanie!?
O Ty, łaskami hojny,
Ty, od powietrza, głodu, ognia i wojny,
od nagłej i niespodziewanej śmierci
i od Szatana, który w dom przychodzi
i dusze zwodzi,
zachowaj nas, Panie!...
Nie skłonił się jeszcze dzień,
a Szatan z moczarów łożyska,
gdzie nocą ognikami błyska,
z czeluści błota wstał
i gdy najkrótszy słońce rzuca cień
na te manowce, na te ścierniska,
pod ramię chwycił Kościotrupa
i wzrósł nad jego niebosięgłą stal -
nad Ciebie, Boże, wzrósł!...
Maszli Ty grom -
Maszli Ty chmurę w ten południa skwar,
aby z niej piorun padł
i od Szatana uwolnił ten świat?...
Wal błyskawicą, wal!

Niechaj się łamie,
niech się rozkruszy ta zdrada,
która nad życiem i nad śmiercią włada!...

Szatanie!

Ty Kościotrupa chwyciłeś pod ramię
i nad wysokość jego ostrej kosy
wzrosłeś w niebiosy -
a grom nie pada!
Z nieukojoną żalobą
klękam przed Tobą!
Zlituj się, zlituj nad ziemią,
gdzie ból i rozpacz drzemią,
gdzie ból i rozpacz dzwonem się rozlega
i w strasznej pieśni brzmi...

Szatanie!

Kop mi samotny grób
na opuszczonym łanie,
u krzyża czarnego stóp,
pod gliny powłoką rdzawą!
A iżby nie porósł trawą,
tańcz na nim taniec piekielny
po wszystkie dni!...
A Ty, o Święty!
A Ty, o Mocny!
Ty Nieśmiertelny,
proch gwiazd przesypuj w Swej klepsydrze złotej
i płódź żywoty,
aby tak kleły jak ja;
aby płakały jak ja;
aby w szarpiącej modlitwie,
co jako dzwon ten łka,
o zmiłowanie prosiły;
aby się wlokły z gromnicami w dłoni
ku tej nieznanej ustroni,
do tej - ostatniej mogiły;
aby tak wyschły jak łza,
którą już oko me płakać nie może;
aby tak marły jak ja -
o Święty, Nieśmiertelny! Święty, Mocny Boże!

(1902)

36. Kazimiera Illakowiczówna Modlitwa w tloku (Ima a tömegben)

O Boże, daj mi ciemność,
ciemność i ciszę,
i taką moc tajemną,
żeby nie słyszeć.
I sławę bezimienną,
i drogę bezpowrotną...

O Boże, daj mi ciemność
i samotność.

(1942)

37. Krzysztof Kamil Baczyński: Psalm 4. (4. Zsoltár)

Boże mój. Ja przed Tobą
ołtarz ciała rozdarty.
Ja - jednym sumieniem rodzony,
dymię tysiącem martwych.

Nie tłumacz mi ptaków i roślin,
ja z nich poczęty - rozumiem,
tylko się krzywdy nauczyć
i ludzi się uczyć nie umiem.

Ja już spokojny . Ześlij
ulewy głów obciętych,
strąć nieba płaską dłoń,
Ty ze wszystkiego - święty.

Ale mi czyni wytłomacz,
ziemi ziejący orkan,
bo nic, że po klęsce jej depczę
jak po krzemiennych toporkach
ludzi, co nigdy nie rosnąc,
o ściany jaskiń miecz ostrzą.

Ale wytłomacz mi tych,
co niewiedzący - u ciemnych wód
są spopielale krzyżyki czarne
nie odegranych nigdy nut.

(1941-42)

38. Tadeusz Miciński: Modlitwa (Ima)

Z głębiny serca ku Tobie wzywam, Panie,
Z pomroku duszy, gdzie się kryje płaz -
Łzy mi się cisną i tworzą wyznanie,
Jakie się w życia składu tylko raz

I tylko Tobie... Czy mnie słyszysz, Panie?
Otom zbłąkany wśród piasków pustyni:
Pożar zwątpienia pali głowę mą,
Wicher gorczy serce wyschłym czyni -

A znikąd rosy - chybam zroszon łzą,
W której się mieści cały ból pustyni.

Dokoła ciągną wyjące szakale
Stadami węsząc samicę lub żer -

Gdy je usłyszę - moich łez opale
W twarde i ostry kamienieją żwir
I głązy ciskam...
Lecz teraz noc jest - i przez gwiazd milczenie

Przemawia do mnie Wiekuisty Duch -
Jemu odsłonię duszy swej zmęczenie -
On stworzy we mnie życiodajny ruch -
On mnie roztopi w błękitów milczenie.

Byłeś mi hojny - Tyś mi jak z kryształu
Serca dał bratnie - iście boski dar -
I topór czynu i wicher zapалу,
Który me żagle pędził w słońca żar -

I marzeń garstkę z tęczy i kryształu
Długo płynąłem w mych wierzeń bezmiary,
Lecz coraz gęstszy włókł się za mną cień -
Aż słońce zgasło - lodowate mary

Wpiły się w serce - i słuchały drzeń -
O jak okropne są te trzy wymiary!
Orkan uderzył, gdy żagle przegniły,
Zrdzewiała kotew i złamał się ster -

Na brzeg mnie pusty fale wyrzuciły
Do monotonnych Rezygnacji sfer,
Gdzie w kółko błędę, tracąc resztę siły.
Ach, błędę - błędę z bezmierną rozpaczą,

Rwąc się do słońca i błękitu mórz -
Złowrogie kruki nad mą głową kraczą:
"Mgły są wieczyste, już nie będzie zórz -
Nigdy już słońca dusze nie zobaczą!"

Ach, wówczas myślę (niechaj to bluźnierstwo
Ciebie nie dojdzie!), żeś Ty nie jest Bóg,
Ale ohydne natury szalbierstwo,
Co nas wywodzi za instynktów próg,

Aby porzucić na ból i bluźnierstwo.
Lecz skąd się biorą nadziemskie tęsknoty
I wizje światów, jakich nie ma tu?
Przez każdą duszę płynie strumień złoty,

Niosąc nadzieję anielskiego chrztu
I piór przyrostu na miejscach brzydoty
Jest kraj, gdzie krążą w cudownej symfonii
Duchy od ziemskich oderwane gniazd -

I to, co tutaj umarło w agonii -
Tam - wśród zamieci różnobarwnych gwiazd
Wciela się światłem - grą - tęczą symfonii.
Lecz znowu czuję - tej nieskończoności

Ująć nie zdoła ni rozum, ni lot!
Wszak również bezmiar widzimy w mglistości,
I gwiazdy wabią na topieli błot -
Czymże ja wieczne wśród przemian wieczności?

"Jednego tylko - jednego potrzeba -
(To ty, o Panie? boski Mistrzu mój?)
Duch Pocieszyciel da wam mądrość z nieba,
A Jam serc waszych utajony źródło -
Napój wieczysty, którego wam trzeba"

O prawda, prawda - mój najświętszy Panie -
Bez Twojej miłości jest mi pusty świat
I żadne z światem nie łączy wiązanie,
Nie nęci człowiek, gwiazda ani kwiat -
O miłość Twoją błagam Ciebie, Panie!

(é. n.)

39. Krzysztof Kamil Baczyński: Modlitwa I (I. Ima)

Niezdarne ręce, martwe trudy!
I cóż ja pocznę pod tym niebem,
gdzie tłumy głuche, gdzie pożogi
i wyją z lęku głodne ludy?
Nie nakarmiony snem ni chlebem,
jak trup nie pojednany z Bogiem,
cóż ja wam pocznę pod tym niebem?
O, nie nazywaj mnie człowiekiem,
bo mi wstyd krwawy - wzrok wyłupi,
bo mi na czole zbrodni znamię,
z ziemi nie owoc - zaduch trupi
i tylko topór, a nie ramię,
O, nie nazywaj, lepiej powieś
na ustach pieczęć - boże słowo
i jakąś pieśń, a nie grobową,
i jakiś hełm, a nie na głowie.
Zanim jak anioł wyjdę z piekieł,
o, nie nazywaj mnie człowiekiem.
I odbierz ręce te niezdarne,
co i z marmuru krew wypłusną,
i zanim ziemię zedrzesz z powiek

i nim odbijesz mnie jak lustro,
by twarz nie była trumną czarną,
daj, żebym umarł choć jak człowiek,

(1942 júliusa)

40. Krzysztof Kamil Baczyński: Modlitwa II (II. Ima)

Tak wzrastamy, idziemy przez czas i kochanie.
Bogu nie dowierzamy, ludzie kłamią nam.
Jeszcze rok, jeszcze życie, a co pozostanie,
kiedy u blasku przystaniemy bram?

Nikt z nas nie jest bez winy. Kiedy noc opada,
wasze twarze i moja ociekają krwią
i własne ciało jest jak duszy zdrada,
i nienawistne ćwieki własnych rąk.

I nikt bez zmazy. Czarne czasu koła
jedne w drugie wplecione, czyn pociąga czyn.
I noc. A z nocy tej jak gdyby nikt nie wołał
nawet o łaskę, odpuszczenie win.

O spłyn, aniołem spłyn i od konania
z myślą od głowy odciętą przez bat
oczyść. I przywróć nam moc pokochania,
sosnowy, prosty dom i potok żywych lat.

O ziemio, ziemio moja, powróć w nasze serca
czystym imieniem, rozwiąż skamieniały czas.
Od ciał zabitych, ciał morderców,
od trwogi nocnej oczyść nas.

(1942. szeptember 17.)

41. Krzysztof Kamil Baczyński: Modlitwa III (III. Ima)

Jeżeli życie tak nas odstało
i nie doleci żadne wołanie,
odbierz nam, Panie, ten proch - nie ciało,
śmierć daj nam, Panie.

Jeżeli skrzydła dzieci maleńkich
poobcinają, zamieniają w kamień,
odbierz nam ziemię, spod stóp przeklętych,
w glinę nas zamień.

Jeżeli konać nam tak kazałeś
z twarzą pod butem, z hańbą u czoła,
jeżeli każde kochanie małe,
to nas nie wołaj.

Jeżeli mokre gałęzie oczu,
jeżeli usta z płomieniem wiary
lękiem rozdmuchać i zakryć nocą,
miłość - pożarem,

to nas już nie karm ziemią ni niebem,
odbierz, gdy dałeś, niepokój godzin,
to zabij dzieci kamiennym chlebem
przed dniem narodzin.

(1942)

42. Krzysztof Kamil Baczyński: Psalm 1. O pragnieniu (1. Zsoltár. A vágyakozásról)

Ściągnij, Panie mój, żądzę, co mi oczy mruży,
choć je rozpala ciemno i ogniem jak gdyby
nalewa. Cóż mi po niej, kiedym w niej nie żywy,
ale jakby z papieru rozżarzając róże?
Ściągnij, Panie mój, żądzę, która, kiedy konie
lotem obłoki krają, jak mleczność odwieczną,
jest we mnie jak wołanie w grobie - niedorzeczną
jak czarny krzyż, jak kamień i jak ciemny płomień.
Ściągnij, Panie mój, usta, co są poza moim
wołaniem, a wołają obcym niepokojem.
bo kiedy razem z ziemią pługi trupy krają,
jeszcze ze mnie te usta o krzywdzie wołają.
Ściągnij, Panie mój, ręce, co się niebu wznoszą
i jeszcze lotu krzyczą, jeszcze mścić się proszą,
bo kiedy po ciemności błędząc - trupom bluźnią,
jakże mnie, com zrozumiał, zemstę mieć - na próżno?

(1941 decembere)

43. Krzysztof Kamil Baczyński: Psalm 3. O łasce (3. Zsoltár. A kegyelemről)

J. Andrzejewskiemu

Cóż mi, Panie, żem lepszy od cieni? W ich tłumie
ognia Twoich objawień rozróżnić nie umiem
od cieni, które we mnie i wśród których błędząc
jestem sercem ciemności i ciemności żądzą.
Kiedy przeze mnie wołasz, jakże ja ostaję,
kiedym jest sam dla siebie obiecany krajem?
I cóż mi, żem szkatuła, w której nic już więcej
ponad głos w niej zamknięty i złoto uświęceń?
Ja nie okrętem Tobie, bo gdzie by mi unieść
Twój czas nienazywany, Twoje sny - zrozumieć.
Ja sam we śnie płaczący, skutym małym strachem,
przybity niebem znaków jak zwalonym dachem.

Ja sam w tym śnie rzucając ramionami w ciszę,
sam swoich dni nie umiem, swych ramion - nie słyszę.
Przywróć mi, Panie, siłę zamyśleń skupionych,
gdzie mimo trwóg świadomość - ręce są jak dzwony
poważne, morzem brzmiące, a światem serdeczne,
co choć w nim, to ponad nim blaskiem - ostateczne.

(1941. december 20.)

44. Maria Pawlikowska-Jasnorzewska: Modlitwa (Ima)

Gdy upatrzysz cel swymi oczyma,
Któż Ci wzbroni i kto Cię uprosi?
Gdy zagarniasz łup, któż Cię powstrzyma?
Raczej orła, gdy dziecko unosi!

Boskich Twoich szponów, gdy chwyciły,
Gdy zawarły się wkoło zdobyczy,
Nie rozerwie żadna ludzka siła!...
Chyba Sam jej pomocy użydziesz.

(é. n.)

45. Kazimiera Illakowiczówna: Hymny do Ducha Świętego I (Himnuszok a Szentlélekhez I.)

Ziemia jest pusta, skąpa,
nic dla mnie więcej nie może.
Po smutku moim stąpaj,
Duchu, jak po jeziorze.

Wszystkie ryby-lewijatany
pośnięte zaległy brzeg,
wiatr nawiał mułu i piany
z ospałych rzek.

Płyną apostołowie,
miota ich fala krótka,
już Piotr w przepawy połowie
opuszcza łódkę.

Zatonie, niechybnie zatonie,
w pianach i mułach, i mętach!
Zjedź na wodę i stąpaj po niej,
o Duchu Święty.

46. Kazimiera Illakowiczówna: Hymny do Ducha Świętego II
(Himnuszok a Szentlélekhez II.)

Duchu, czyli przeto mnie łamiesz
i niszczysz,
że nie umiem żyć okruciami
jak wszyscy?!
Plewy i piasek na misce,
Żaden w niej klejnot nie błyszczy.

Jakich jeszcze trzeba wyrzeczeń,
upadków,
nim się hardość z duszy wywlecze
Jakich rąk – obcych czy bratnich?
Jakich wykonawców i świadków?

Ty, coś w zbroję bez skazy
mnie za kuł,
stań sam, jak już tyle razy,
na szlaku,
w trzech obliczach, trzech ognistych szyszkach,
w krzyżach, mieczach, chorągwiach i ptakach.

47. Kazimiera Illakowiczówna: Hymny do Ducha Świętego III
(Himnuszok a Szentlélekhez III.)

Lecisz i napelniasz otchłanie,
w kształt się coraz jawniejszy oblekasz.
Nade mną od dawna bez granic
Twoja tarcza i opieka.

Wiem – zginęli, poszli na dno, przepadli
możni, co wiedli zastępy.
Do mnie Twoje skrzydła – diablیم
bronią przystępu.

Nie czuję ran, chociaż krwawią,
ślepy wzrokiem dosięgam prawdy:
Ty mię u przepaści zbawisz
zawždy.

Gdy szukam Cię, nie świtasz,
gdy zwątpię, świecisz w odmętach...
Zniszcz, zmiażdź, lecz się objaw do syta,
Duchu Święty.

(1937)

48. Kazimiera Illakowiczówna: Modlitwa za nieprzyjaciół (Ima az ellenségért)

Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami!...
Panie...
...nad miotanymi szaleństwem i grozą,
nad zamkniętymi w więzieniach,
nad czekającymi wybawienia
za kolczastym drutem obozów...
...nad niewinnymi i nad ich rodzinami...
Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami!...
Nad schylonymi przed fałszywym bogiem,
nad leżącymi pustką i odłością...
...Nad posłusznie idącymi mrowiem ku przepaści
zmiłuj się, Boże, i na zgon namaścij.
Zdejm z oczu ginących bielmo,
Zdeptanym daj ucztę weselną,
niechaj Twój anioł z nimi chleb przełamię...
Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami!
Nad nienawidzącymi zmiłuj się, Boże.
Nikt z nas już nic uczynić nie może...
Wszak mieli sztandar, dziś znakowi kłamią.
Czerwono-czarny był... cóż gdy niewierni,
stali się obu – czerwieni i czerni.
Wyszły im źródła łask...
Wejrzyj na nich jeszcze raz.
Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami.
Spuść im Twą miłość, otwórz oczy ślepe...
Chcieliśmy zdziałać to – nie możemy sami.
chcieliśmy sercem, lecz ich serca – wściekle.
Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami.

(1939)

49. Jan Lechoń: Matka Boska Częstochowska (Częstochowai Istenanya)

Matka Boska Częstochowska, ubrana perłami,
Cała w złocie i brylantach, modli się za nami.
Aniołowie podtrzymują Jej ciężką koronę
I Jej szaty, co jak noc są gwiazdami znaczone.
Ona klęczy i swe lice, gdzie są rany krwawe,
Obracając, gdzie my wszyscy, patrzy na Warszawę.
O Ty, której obraz widać w każdej polskiej chacie
I w kościele i w sklepiku i w pysznej komnacie,
W ręku tego, co umiera, nad kołyską dzieci,
I przed którą dniem i nocą wciąż się światło świeci.
Która perły masz od królów, złoto od rycerzy,
W którą wierzy nawet taki, który w nic nie wierzy,
Która widzisz z nas każdego cudnymi oczami,
Matko Boska Częstochowska, zmiłuj się nad nami!
Daj żołnierzom, którzy idą, śpiewając w szeregu,
Chłód i deszcze na pustyni, a ogień na śniegu,

Niechaj będą niewidzialni płynący w przestworzu
I do kraju niech dopłyną, którzy są na morzu.
Każdy ranny niechaj znajdzie opatrunek czysty
I od wszystkich zagubionych niechaj przyjdą listy.
I weź wszystkich, którzy cierpiąc patrzą w Twoją stronę,
Matko Boska Częstochowska, pod Twoją obronę.
Niechaj druty się rozluźnią, niechaj mury pękają,
Ponad Polską, błogosławiąc, podnieś rękę piękną,
I od Twego łez pełnego, Królowo, spojrzenia
Niech ostatnia kaźń się wstrzyma, otworzą więzienia.
Niech się znajdą ci, co z dała rozdzieleni giną,
Matko Boska Częstochowska, za Twoją przyczyną.
Nieraz potop nas zalewał, krew się rzeką lała,
A wciąż klasztor w Częstochowie stoi jako skała.
I Tyś była też mieczami pogańskimi ranną
A wciąż świecisz ponad nami. Przenajświętsza Panno.
I wstajemy wciąż s popiołów, z pożarów, co płoną,
I Ty wszystkich nas powrócisz na Ojczyzny łono.
Podniesiemy to co legło w wojennej kurzawie,
Zbudujemy Zamek większy, piękniejszy w Warszawie.
I jak w złotych dniach dzieciństwa będziemy słuchali
Tego dzwonka sygnaturki, co Cię wiecznie chwali.

(1942)

50. Czesław Miłosz: Modlitwa wigilijna (Karácsony esti ima)

Maryjo czysta, błogosław tej,
Co w miłosierdzie nie wierzy.
Niech jasna Twoja strudzona dłoń
Smutki jej wszystkie uśmierzy.
Pod Twoją ręką niechaj płacze lżej.

Na wigilijny ześlij jej stół
Zielone drzewko magiczne,
Niech, gdy go dotknie, słyszy gwar pszczół,
Niech jabłka sypią się śliczne.
A zamiast świec daj gwiazdę mroźnych pól.

Przyprowadź blisko pochód białych gór.
Niechaj w jej okno świecą.
Astrologowie z Chaldei, z Ur
Pamięć złych lat niech uleczą.
Zmarli poeci niechaj dotkną strun,
Samotnej zanucą kolędę.

(1938)

FELHASZNÁLT IRODALOM

BABITS 1988: *Bibliai nevek és fogalmak*. Előszó: Babits Antal. Budapest.

BAKOS 1994: Bakos Ferenc: *Idegen szavak és kifejezések szótára*. Budapest.

BALBUS 1996: Balbus, Stanisław: *Między stylami*. Kraków.

BARTHA 2000: *Keresztény bibliai lexikon*. Szerk.: Bartha Tibor. Budapest.

BAVILSZKIJ 2003: Бавильский, Дмитрий Владимирович: *В словах, а не путем слов*. Ольга Седакова отвечает на вопросы Дмитрия Бавильского. Часть первая = „Топос” 2003./III./15. <http://topos.ru/article/990>, letöltve: 2006. III. 13.

БИБЛИЯ 1997: Библия. Современный перевод. Москва.

DÖRING-SZMIRNOVA – SZMIRNOV 2002: Döring-Szmirnova, J. R. – Szmirnov, I. P.: *A kultúra történeti tipológiájának vázlata...→ realizmus → (...) → posztzimbolizmus (avantgárd) →...*, = *Világok és ellenvilágok az orosz irodalomban*. Szerk.: Kukucska Csilla, Debrecen.

EBELING 1995: Ebeling, Gerhard: *Isten és szó*. = Hermeneutikai Füzetek 7. Budapest.

EDWARDS 1997: Edwards, Michael: *De poetica christiana*. = Hermeneutikai Füzetek 14. Budapest.

EISEMANN 2003: Eisemann György: *Elsajátított idegenség és elidegenedett azonosság. A modern lírai alany önértelmezésének történetiségéhez*. = *Identitás és kulturális idegenség*. Szerk.: Bedanics Gábor, Kékesi Zoltán, Kulcsár Szabó Ernő. Budapest. 56–65

ELIADE 1995: Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Budapest.

ELIADE 1999: Eliade, Mircea: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest.

EPSTEIN 2001: Epstein, Mihail: *Hit és kép. A vallási tudattalan a XX. századi orosz kultúrában.* = *A posztmodern és Oroszország.* Budapest. 132–172

FEHÉR M. 2003: Fehér M. István: „A tiszta önmegismerés az abszolút más létben, ez az éter mint olyan...”. *Idegenségtapasztalat mint az önmegismerés útja és közege.* = *Identitás és kulturális idegenség.* Szerk.: Bedanics Gábor, Kékesi Zoltán, Kulcsár Szabó Ernő. Budapest. 11–31

FEJÉR 1998: Fejér Ádám: *A keresztény tanítás szellemi-kulturális értelme* = *A keresztény tanítás szellemi-kulturális értelme. A dogmákról – a hitről gondolkodóknak.* Szerk.: Szalma Natália. Szeged. 8–17

FILIPOWSKA 1997: Filipowska, Hanna: *Poezja religijna Młodej Polski* = *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku.* Lublin.

FREJDENBERG 1951: Frejdenberg, Olga: *Metafora.* = *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletírók tanulmányai.* Szerk.: Kovács Árpád, V. Gilbert Edit. Pécs, 1994.

FRYE 1996: Frye Northrop: *Kettős tükör.* Budapest.

FRYE 1997: Frye Northrop: *Az Ige hatalma.* Budapest.

GECSE 1995: Gecse Gusztáv: *A vallási kultusz szimbolizmusa.* = „*Jelbeszéd az életünk*”. *A szimbolizáció története és kutatásának módszerei.* Szerk.: Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor. Budapest.

GENETTE 1996: Genette, Gérard: *Transztextualitás.* = „*Helikon*” 1996/ 1–2

GLATZER ROSENTHAL 2004: *Az okkult az orosz és a szovjet kultúrában.* Szerk.: Glatzer Rosenthal, Bernice. Budapest.

GRÁNICZ 2002: Gránicz István: *Az intertextualitás problémája az orosz filológiában.* = *A nyelvészeti poétika útjai és lehetőségei.* Budapest.

HAAG 1989: Haag, Herbert: *Bibliai lexikon*. Budapest.

HAJNÁDY 1995: Hajnáy Zoltán: *A kultúra mint emlékezet*. Budapest.

HAJNÁDY 2002: Hajnáy Zoltán: *Sophia és Logosz. Az orosz kultúra paradigmaticus-szintagmatikus rendszere (bináris oppozíciói, leküzdésük alternatívái)*. Debrecen.

HORVÁTH – TÓTH 1998: Balassi Bálint verseinek fragmentumi. *Hálózati kritikai kiadás*. Szerk.: Horváth Iván, Tóth Tünde.

<http://magyar-irodalom.elte.hu/gepesk/bbom/itart.htm>, letöltve: 2006. XI. 20.

HROMCOVA 2005: Хромцова, Марина Юрьевна: *Бог и человек в диалогических концепциях религиозной философии XX века*. „Acta eruditorum” 2005. Научные доклады и сообщения. СПб., Изд-во РХГА, 2005 (Приложение к журналу "Вестник РХГА", Т.172–83); 72–83

<http://www.rchgi.spb.ru/Pr/erudit/03.pdf>, letöltve: 2005. X. 12.

JAGUSZTIN 2002: Jagusztin László: *Világok és ellenvilágok az orosz irodalomszemantikai tanulmányokban*. = *Világok és ellenvilágok az orosz irodalomban*. Szerk.: Kukucska Csilla, Debrecen.

JASIŃSKA – JASTRZĘBSKI – KŁAK – NIEZNANOWSKI – PALUCHOWSKI - SAWICKI 1959: *Matka Boska w poezji polskiej*. 1. köt. = *Szkice o dziejach motywu*. Átdolg.: Jasińska, M., Jastrzębski, Z., Kłak, T., Nieznanowski, S., Paluchowski, A., Sawicki, S. Lublin.

JASIŃSKA-WOJTKOWSKA 1983: Jasińska-Wojtkowska, Maria: *Sacrum w poezji Leopolda Staffa = Polska liryka religijna*. Lublin.

JASIŃSKA-WOJTKOWSKA 1983/a: Jasińska-Wojtkowska, Maria: *Identyfikacja religijności dzieła literackiego = Sacrum w literaturze*. Lublin.

JESZENYIN 1977: *Szergej Jeszenyin válogatott művei*. Szerk.: Gerencsér Zsigmond. Budapest.

KALASNYIKOVA 2006: Калашникова, Татьяна Ильинична: *Книга Книг в русских стихах. Интервью с Юрием Капланом*. = „Новая литература”. 2006/március.

KIRÁLY 1977: *Világirodalmi lexikon*. 5. kötet. Szerk.: Király István. Budapest.

KIRÁLY 1986: *Világirodalmi lexikon*. 10. kötet. Szerk.: Király István. Budapest.

KULCSÁR SZABÓ 1997: Kulcsár Szabó Ernő: *Költészet és dialógus – a lírai művek befogadásának kérdéséhez*. = „Literatura”. 1997/3: 256–269

KURAKIN 2005: Куракин Игнат: *Духовная поэзия на биеннале поэтов. Хроника* = „Культура”. №39 (7498) 2005./X./6–12.

LOND 2004: Лонд, Лара: *Христианская художественная литература: что это такое*. = „Сказочники”. 2004/október
<http://www.skazochniki.ru/christianfiction.html>, letöltve: 2005. VIII. 2.

LOTMAN 1973: Lotman, Jurij: *A kommunikáció kétféle modellje a kultúra rendszerében*. = *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletírók tanulmányai*. Szerk.: Kovács Árpád, V. Gilbert Edit. Pécs, 1994.

LUHMANN 1999: Luhmann, Niklas: *Isten megkülönböztetése*. = *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest.

ЛИТЕРАТУРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ 1930: *Литературная энциклопедия*. 3. köt. – (М): Изд-во Ком. Акад., 1930. – 607-613.
<http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le3/le3-6073.htm>, letöltve: 2007. VI. 10.

MACIEJEWSKA 1982: *Poeci dwudziestolecia międzywojennego*. Szerk.: Maciejewska, Irena. 1–2. kötet. Warszawa.

MAGYAR VIRTUÁLIS ENCIKLOPÉDIA WWW: *Magyar virtuális enciklopédia*.
<http://www.enc.hu/1enciklopedia/fogalmi/teol/dogmatika.htm>, letöltve: 2007. XI. 3.

MANDELSTAM 1991: Mandelstam, Oszip Emiljevics: *Sófényű csillagok*. Szerk.: Halmos Ferenc. Budapest.

MASEVSZKIJ WWW: Машевский, Алексей: *Что такое стихи. Понятие культуры как духовного, контекстуального явления*. ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПРОЕКТ „FOLIO VERSO”
<http://folioverso.spb.ru/misly/6/1.htm>, letöltve: 2007. VI. 10.

MCGRATH 1995: McGrath, Alister E.: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest.

MILEANT 2004: Епископ Милеант, Александр: *Русская Духовная Поэзия* =
<http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/stihov1.htm>, letöltve: 2007. I. 28.

MNICH 2002: Mních, Roman: *Категория и библейская символика в поэзии XX века*. Lublin.

MOLNÁR, D. 1997: Molnár, D. István: *Lengyel irodalmi kalauz. A kezdetektől 1989-ig*. Budapest.

PECSERSZKAJA 2003: Печерская, Т. И.: *Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII–XX веках*. (recenzió) = Кижное Обозрение. 2003./8./13.
<http://kniga.websib.ru/article.htm?103>, letöltve: 2005. IX. 29.

PISMO ŚWIĘTE 2002: Pismo Święte. Wydawnictwo Pallottinum. Poznań 2002

RICOEUR 1995: Ricoeur, Paul: *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása*. = Hermeneutikai Füzetek 6. Budapest.

RYSZKA 1984: Ryszka, Czesław: *Milczący obecny i inne szkice o pisarzach katolickich*. Katowice.

SAWICKI 1994: Sawicki, Stefan: *Sacrum w badaniach literatury = Wartość, sacrum*, Norwid (*Studia i szkice aksjologicznoliterackie*). Lublin.

SAWICKI 1983: Sawicki, Stefan: *Sacrum w literaturze = Sacrum w literaturze*. Szerk.: Jasińska-Wojtkowska, M., Sawicki, S.. Lublin.

SZEGEDY-MASZÁK 1995: Szegedy-Maszák Mihály: *A bizony(talan)ság ábrándja: kánonképződés a posztmodern korban = „Minta a szőnyegen.” A műértelmezés esélyei*. Budapest.

SZENT BIBLIA 1982: *Szent Biblia*. Szent István Társulat. Budapest.

SZENT BIBLIA 1989: *Szent Biblia*. Felelős kiadó: Tarr Kálmán. Budapest.

SZENT BIBLIA 1997: *Szent Biblia*. Magyar Bibliatársulat. Budapest.

SŁAWIŃSKI 1995: *Słownik literatury polskiego XX. wieku*. Szerk.: Sławiński, Janusz. Wrocław, Warszawa, Kraków.

SZÖNYI 1995: Szőnyi György Endre: *Misztikus és okkult szimbolizmus a templomépítészetben. = „Jelbeszéd az életünk”. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei*. Szerk.: Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor. Budapest.

TAKÁCS 2003: Takács Miklós: *Névátvitel: az istenes vers „műfajának” rekanonizációja a kilencvenes évek magyar könyvkiadásában. = Kánon és kanonizáció*. Szerk.: Dobos István, Szegedy-Maszák Mihály. Csokonai Kiadó.

TAKÁCS 2003/a: Takács Miklós: *A transzcendencia-immanencia oppozíció felbomlása a Rend a romokban című kötet Meditáció-ciklusában. = Csak az igazat. Tanulmányok Illyés Gyula születésének centenáriumán*. Szerk.: Görömbei András. Budapest.

TÓTH 1998: Tóth Tünde: *Balassi és a neolatin szerelmi költészet*. PhD-értekezés. Budapest.
<http://magyar-irodalom.elte.hu/gepesk/bbom/itanulm.htm>, letöltve: 2006. XI. 20.

ÚJVÁRI – PÁL 1997: *Szimbólumtár*. Szerk.: Újvári Edit – Pál József. Budapest.

ZARĘBIANKA 2001: Zarębianka, Zofia: *Tropy sacrum w literaturze XX wieku*. Bydgoszcz.

ZIOMEK 1963: Ziomek, Jerzy: *Wizerunki polskich pisarzy katolickich*. Poznań.

ZÖLDHELYI 1997: *Az orosz irodalom története a kezdetektől 1940-ig*. Szerk.: Zöldhelyi Zsuzsa. Budapest.

A VERSEK LELŐHELYEI

Анна Ахматова. Сочинения в двух томах. Т. 1. Москва, 1987

Сергей Есенин. Несказанное, синее, нежное. Москва, 1999

Сергей Есенин. Собрание сочинений 1-2. Москва, 1966

Осип Мандельштам. Сочинения в двух томах. Т. 1. Москва, 1990

Antologia liryki Młodej Polski. Oprac.: Ireneusz Sikora. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1990

Józef Czechowicz. Wybór poezji. Oprac.: Tadeusz Kłak. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1985

Konstanty Ildefons Gałczyński. Wybór poezji. Oprac.: Marta Wyka. Wrocław – Warszawa – Kraków, 2003

Kazimiera Iłlakowiczówna. Poezje. Wydawnictwo Lubelskie. Lublin, 1989

Jan Kasprówicz. Wybór poezji. Oprac.: Jan Józef Lipski. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1990

Jan Lechoń. Poezje. Oprac.: Roman Loth. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1990

Bolesław Leśmian. Poezje. Oprac.: Jacek Trzandel. Warszawa, 1995

Jerzy Liebert. Poezje wybrane. Wybór i posłowie: Waldemar Smaszcz. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, 1996

Czesław Miłosz: Wiersze. Tom 1. Wydawnictwo Znak. Kraków, 2001

Modlitwa poetów: antologia poezji polskiej od Jana Kochanowskiego do Jana Twardowskiego. Red.: Elżbieta Łagunioneck. Białystok, 1998

Leopold Staff. Wybór poezji. Oprac.: Maria Bojarska. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1963

Julian Tuwim: Wybór dzieł. Poezje. Wrocław – Warszawa – Kraków, 2004

Kazimierz Wierzyński. Wybór poezji. Oprac.: Krzysztof Dybciak. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1991

Józef Wittlin. Wybór poezji. Wydawnictwo Literackie. Oprac.: Wojciech Ligęza. Kraków, 1998

<http://wierszowisko.waw.pl>

<http://www.wiersze.net.pl>

<http://www.litera.ru/stixiya/>