

# LIGETSZÉPE, TÜNDÉRLILIOM

Paul Celan Beszélgetés a hegyen című elbeszéléséről



A hegy kronotoposza az európai irodalmi hagyományban a síkföldi élettel szemben egy más, végső összefüggéseibe helyezett létmód lehetőségét kínálja. Magány és természetközelség – e szélső értékek határozzák meg a hegyre költöző tudatát, aki a lét nagy beszélgetésébe, együttlétébe kíván bekapcsolódni. A beszélgetésről már lent is lehettek sejtelméi, akár úgy is, mint egy egészen közeli dologról, mely azonban minduntalan kisiklik keze közül, és elvész. A hegy e tradíció szerint az a hely, ahol az ember a rejtőzködő léttel mégis szembesülhet. S mivel a szembeállítás útonlevést is jelent, a hegy maga is olyan útként mutatkozik meg a hegy vándora előtt, mely a lét ismeretlen, transzcendens tartományába vezet.

E motívum legfontosabb ősfórmái, melyek részben módosulva sok mai költemény asszociációs körében is tovább élnek, az Ó-, illetve az Újszövetség könyveiben találhatók. Még akkor is így van ez, ha tudjuk, hogy e kronotoposz gyakran – más őskultúrák motívumvilágával is összefügg.<sup>1</sup> Most azonban szükségtelennek tűnik a hegy motívumának konnotációs mezejét ilyen szélesen megrajzolnunk.

Az egyik legfontosabb értelmezési irány szerint a hegy menedéket jelent az oda menekülőnek.<sup>2</sup> „És lőn mikor kivivék őket [ti. az angyalok Lótót és feleségét] monda az egyik: Mentsd meg a te életedet, hátra ne tekints, és meg ne állj a környéken; a hegyre menekülj, hogy el ne vessz.” (1. Móz. 19, 17)

A magaslatokról általában, majd később csak bizonyos hegyekről a zsidók ugyanakkor úgy vélték, hogy Izrael Istene lakhelyeül választotta őket.<sup>3</sup> Hiszen Isten – felfogásuk szerint – egészen más, mint az ember, s bár szövetséget kötött velük, és ezzel vezetőjüké vált, lehetetlen, hogy köztük éljen a síkföldön. Ezért a törvényadás sem történhetett volna máshol, mint egy hegyen, a Sinai hegyén: „Mózes pedig felméné az Istenhez, és szóla hozzá az Úr a hegyről, mondván: Ezt mondd a Jákob házanépének és ezt add tudtára Izrael fiainak. Ti láttátok, amit Egyiptommal cselekedtem, hogy hordoztalak titeket sas szárnyakon és magamhoz bocsátottalak titeket. Mostan azért ha figyelmesen hallgattok szavamra és megtartjátok az én szövetségemet, úgy ti lesztek nékem valamennyi nép közt az enyéim; mert enyim az egész föld.” (2. Móz. 19, 3-5.) Isten szavaiban meghívás rejlik a találkozásra, melyet az Egyiptomból való kivonulás és a negyven évig tartó sivatagi vándorlás története előzött meg. Ebben a találkozásban megújulna a szövetség, mely egy embertömegeből népet faragott, a történelmet pedig sorssá változtatta.

E hagyományon belül az Istennel való találkozás új lehetősége jön el Jézussal. A hegyek – Izrael geológiai sajátosságainak következtében – az Emberfia életében is igen fontos szerepet játszottak. E jelenetek közül itt csupán egyet idézünk, ahol a hegyhez az egyedüllét kapcsolódik: „És amint elbocsátá a sokaságot [ti. Jézus], felméné a hegyre, magánosan imádkozni. Mikor pedig beestveledék, egyedül vala ott.” (Mt. 14,23) Az egyedüllét tartalmai az imádságban az Istennel való találkozás felé nyílnak meg, melynek nyomai Jézus arcán akkor is láthatók,<sup>4</sup> mikor a negyedik nap éjszakáján lejön a hegyről, és a vizen járva odamegy a tanítványokhoz.

A hegy kronotoposza szervezi Paul Celan 1959-ben írott, mindeddig egyetlen ismert prózaszövegét is. *Beszélgetés a hegyen* című elbeszélésére a poétikailag oly fontos darmstadti beszédében<sup>5</sup> is utalt a szerző: „Egy évvel ezelőtt, egy elmaradt találkozás emlékére, Engedinben egy kis történetet vetettem papírra, melyben egy embert – akár Lenzet<sup>6</sup> – fölvittem a hegyre. »Január 20-át« írás közben mindkét alkalommal a magam »január 20-ájává« változtattam. Mindkétszer magammal talákoztam.”

Találkozni valakivel a legteljesebben a beszélgetésben lehet, szavakkal vagy szavak nélkül. Ezért egy olyan szöveg, mely már címében is beszélgetésként határozza meg önmagát, a befogadót mindenképpen saját találkozási helyére szeretné vezetni: a hegyre. A Beszélgetés a hegyen hangsúlyozottan irodalmi utat kínál az önfeledtségtől az önreflexióig.

Hiszen az elbeszélésben, mely maga is két zsidó találkozását meséli el, Celan a hegy-Gebirge szó ma már archaikusnak ható, rövidebb alakját használja (Gebirg), mely rámutató erejével az olvasót azonnal az irodalom közegébe vezeti. Ez a szó ugyanis sokkal inkább Büchner *Lenz* című elbeszélésének január 20-át, illetve egy önfeledt irodalmár ittlétének nullpontját hívja elő az emlékezetből, mint egy bizonyos hegyi tájat. Ezzel a szöveg reflexíven magába fogadja a német elbeszéléshagyomány egy részét, s annak vonatkozási terébe helyezi magát. Ez a viszony impliciten is megjelenik a szövegben: „ment, akár Lenz, a hegyen át”.

A *Beszélgetés a hegyen* című prózaszöveg szerkezeti szempontból három beszédaktusból áll. Kezdetben egy elbeszélő én és egy általa megszólított, közelebb-ről azonban meghatározhatatlan „te” különíthető el az elbeszélés személyeitől. Ez az én azonban mégsem mutatkozik egységesnek. A narráció több egymásba áthajló hang szövődékeként jön létre, melyek komplikált polifóniában felelnek meg a mesemondás ha-

gyománys funkciójának. A szöveg alakításában részt vesz egy olyan elbeszélő én, aki a történekektől távolságot tart, objektív ábrázolásra törekszik. A történet szereplőit egyes szám harmadik személyben említi, kifejezései pedig a választékos köznyelv stílusrétegéből valók. Ez a hang az irodalomra mint valami meglévőre hivatkozik, miközben fontosnak tartja ki nyilvánítani, hogy maga is az írás világához tartozik. A narrációnak ezen a síkján azonban szép számmal fordulnak elő – a szöveg morfológiai és szintaktikai szintjén egyaránt – zsidó népnyelvi elemek is, melyek a magyar fordításban néhol szükségszerűen elsikkadnak. (A mi nyelvünkben ez a stílusréteg jóval szűkebb, mint a németben.) A zsidó sors bensőséges, néhol panaszos elfogadása, illetve az ironikus távolság közti folyamatos szemléletváltás az üldöztetések emlékéhez képest nyeri el valós értelmét. A német eredetiben mindvégig a Jude–zsidó szó rövid alakja („Jud”) szerepel, mely már a 19. században is a vulgár antiszemitizmus hagyományos kifejezése volt Németországban.

Az elbeszélés ugyanakkor folyamatosan kommentálja a történetet. Ezen a síkon éppúgy megfigyelhető a távolság és a közelség paradoxitása, amint a művelt közbeszéd stílusrétegébe zsidó népnyelvi fordulatok keverednek. A narratív történetmondás és az intellektuális reflexió, illetve a mesélés és a párbeszédesség olyan sűrűn szövi át egymást a szöveg első részében, hogy képtelenség volna őket szálakra bontani, csak meglétükben lehetünk biztosak.

A szöveg második részében az elbeszélő én visszahúzódik, és átadja a helyét az unokafivéreknek, hogy közvetlenül beszélhessenek egymással. Az elbeszélés itt dialógusba vált át, ami föltételezi, hogy a beszélők azonosíthatóak. Itt azonban nem tarthatjuk a beszélgetésben résztvevőket magától értetődően különálló személyeknek. Az unokafivérek visszhangszerűen öltik egymásba szavukat, kihagyásokkal és ismétlésekkel, ami kétséges teszi dialógusuk valódiságát.<sup>7</sup> A párbeszédesség sokkal inkább egy ember önmagával való találkozásának kereteit látszik biztosítani, ahol két párhuzamos hang szakadatlanul visszasugároz egymásra. Így ez a párbeszéd alapjában monológ lenne, ami a szöveg harmadik részének beszédaktusát formálisan is meghatározza. A monológ azonban nem szűnik meg egy jelenlévő – bár néma – másik személyt megszólítani, miközben a beszélő panaszkodva leszáll meghatározhatatlan énjének eredetéig.

Hogyan értendő ezek után az elbeszélés címében szereplő „beszélgetés” szó? „Mikor egy este a Nap és nemcsak a Nap, már lenyugodott, akkor este ment, kilépett kunyhójából, és ment a zsidó, a zsidó, egy zsidó fia, és ment véle a neve, a kimondhatatlan, ment és jött...” Az első sorok – amint ez minden bevezetésnek nélkülözhetetlen funkciója – megkísérlik megrajzolni a történet időbeli és térbeli kereteit, illetve a cselekményt hordozó szereplőt az olvasóhoz közel hozni. Egy este egy zsidó elhagyja a házát, és útrakel. A személy és az idő meghatározása azonban váratlan nehézségeket támaszt. Csak abban lehetünk biztosak, hogy egy zsidó útrakel a hegyen, „akár Lenz”.

A zsidó háromszoros azonosítására (zsidó – egy zsidó fia – a kimondhatatlan név) egyrészt személyiségének hasadtsága miatt van szükség, az azonosításra való törekvésben ugyanakkor az elbeszélő szándéka is megfigyelhető, hogy alakját egységében figyelje meg és mutassa be. A hasadás az időben húzódik, ezért kell külön is hangsúlyozni, hogy a zsidó egyszer mind egy zsidó fia, tehát személyiségét a zsidó múlt alapjaiban határozza meg. A bevezetett alak ugyanakkor magán viseli egy még mélyebb hasadás nyomait, mely elválasztja énjét kimondhatatlan nevéttől. A zsidó filozófiai felfogás szerint a név tökéletesen fedi a megnevezettet, amire a nyelv a kimondás tökéletlensége folytán mégis képtelen.<sup>8</sup> Az addíciós megnevezés „zsidó, egy zsidó fia” másrésztől párhuzamosan halad Isten hagyományos megszólítási módjával, amely régi iratokban és imákban (például Esti ima) az Úr és Izrael szövetségére emlékeztet: „az Úr, a mi Istenünk, atyánk Istene”. Hiszen egy zsidó nemcsak szubjektumként tartozik az Atyához, hanem az által is, hogy tagja a népnek. Kimondhatatlan neve így Isten kimondhatatlan nevének árnyéka, hiszen egyedül az Úr szólította őt néven: „Neveden szólítottalak, az enyém vagy, mondja az Úr”. Így a *Beszélgetés a hegyen* című szöveg háromszoros azonosításában az én egységének és kettősségének mély értelmű paradoxitása rejlik, amelynek egzisztenciális tétjéről a misna a legszigorúbban nyilatkozik: „Csak ha osztatlan vagy, akkor van részed Jahvében, a te Istenedben”. Martin Buber is úgy véli – amint ezt második beszédében a zsidóságról<sup>9</sup> kifejti –, hogy a zsidó világfelfogást mély kettősségtudat jellemzi, mely az egyes ember sorsában a bűn, sőt az eredendő bűn tapasztalatával kapcsolódik össze. Szerinte a zsidóságnak ugyanakkor minden megnyilvánulásában jelen van a törekvés a kettősségek felszámolására és a valamikori egység helyreállítására a szubjektumon belül, a nép tagjai és a népek között, illetve az emberiség és minden élő, végső soron Isten és a világ között.

A fényviszonyok megváltozásában is tetten érhető az áhitott egység és a létezés kettősségének paradox mivolta. A teremtés negyedik napján külön kerülő fénylő égítetek, a Nap és Hold sosem veszítették el kezdeti összetartozásukat. Ahogyan Jichák rabbi a *Zóhár*-ban a *Prédikátorok könyvé*-nek egyik versét magyarázva kifejti.<sup>10</sup> A Nap azért nyugszik le este, hogy a Holddal egyesüljön, hiszen a Nap a Hold fölött áll, „onnan sugárizik rá szakadatlan”.

Elválás és egyesülés a természetben szakadatlanul követi egymást. Az értelmezett szöveg szerint azonban, mikor a zsidó útra kelt, nemcsak a Nap nyugodott le, hanem maga a sugárzás is, azaz a beszélgetésben való egyesülés, a kommunikáció lehetősége. Az emberi én ugyanis sosem azonos önmagával, benne mindig valaki más jut szóhoz: „jött erre botladozva, jött botra támaszkodva, jött a köveken, hallasz engem, igen, hallasz, én vagyok az, én, én és az, akit hallasz, hallani vélsz, én és az a másik”. Először itt bukkann föl a bot, illetve a kő képzete, s velük a beszéd, illetve a szólás megkülönböztetése, ami a szöveg egyik legfontosabb vonatkozását nyitja meg.

A házából kilépő zsidó nevét csak azon a helyen tudhatjuk meg, ahol unokafivérével találkozik. Míg őt Kleinnek hívják, a vele fentről szembejövőt Grossnak. A két név (Kis – Nagy) oxymoronná fűződik össze, ami Celan költészetében a paradoxon mellett az egyedüli trópus, amely a dolgokat és a jelenségeket közelebből is képes meghatározni.

Hiszen a világ természete és a benne élő emberé is kettős. Amint a 139. zsoltár 5. verse mondja: „Hátul és elől formáltál engem, s rajtam tartod kezedet.” Hátul – ez az alázállás oldala, elől – ez a felemelkedés. Ezért jogosnak tűnik az az értelmezés, hogy a két unokafivér alapján egyetlen ember két lehetséges szemléletét testesíti meg, melyek közt párbeszédre is sor kerülhet.

Az a hely, ahol az unokafivérek találkoznak és egymással beszédbe elegyednek, a külvilág lenti és fenti szférája közt található. E két szféra a nyelv különböző létmódjait is jelöli, melyek a gleccser, illetve a hegyi tó képzetében válnak nyilvánvalóvá. Hiszen nyelv – Hans-Georg Gadamer alapvető megállapítása szerint<sup>11</sup> – csak beszélgetésben létezik. És mivel Celan – szellemi rokonságban Martin Buberrel – költészetében három szemléleti teret különböztet meg (én – te – külvilág), először arról kell elgondolkodnunk, hogyan értek az unokafivérek a beszélgetés helyére, illetve tényleg megérkeztek-e egymáshoz.

Mindketten botra támaszkodva<sup>12</sup> jöttek a köveken. A bot nyilvánvaló valóság tartalma mellett metaforának is tekinthető, mint a vándorlás attribútuma. Ebben az értelmében szemben áll az emberi szóval, mely nem tud a világ megkövesedett rejtélyéhez közel férközni. Hiszen a külvilág az unokafivérek számára megközelíthetetlen és idegen, sőt még saját vándorlásukkal, sorsukkal és múltjukkal sem tudnak beszélgetni.

A bot, illetve a kövek képzete Celan költészetében többször társul az üdöztetés borzalmainak felidézésével (például megkövesedett könnyek), melyeket nem csupán a zsidóság sorsában kell értelmeznünk, hanem egyetemesen is. A megkövesedés mindenekelőtt a nyelvre vonatkozik, mely képtelenné vált a beszélgetésre, és újra meg újra ellenszegül a kísérletnek, hogy a beszélgetés terében ismét megalkossák.

A bot képzete az Ószövetségben többször is úgy bukkan föl, mint ami megválthatja a nyelvet ásvány-szerűségéből. Érintésére valódi szavak (davar)<sup>13</sup> fakadnak a sziklából, ahogyan magát a zsidó népet is egy sziklából faragta Isten. (5. Móz. 32,18) Mózeshez pedig így szólt az Úr a sivatagi vándorlás idején: „Eredj el a nép előtt és végy magad mellé Izrael vénei közül; pálcádat is, mellyel a folyót megsújtottad, vedd kezédbe és indulj el. Imé én odaállok te elődbe a sziklára a Hórebbe, és te sújts a sziklára, és víz jő ki abból, hogy igyék a nép.” (2. Móz. 17,5–6)

A kő átváltozásának a zsidó misztikában nagy hagyománya van. Martin Buber is idézi a *Chasszidok életéről* című könyvében egy középkori rabbi tanítását: „A szikra teljes alakként lakik a kőben, a növényben vagy bármilyen más teremtményben, mint egy tömbben, úgy rejtőzik a dolgok közepén.” A legenda sze-

rint a szikra akkor hullt alá, mikor Isten a világot teremtetten, hogy átvezesse az embert a kővön, a növényi és az állati létben, s végül beszélő lényvé tegye. Ez a megváltás, mely Celan poétikájának is célja, csak nyelviileg következhet be, az azonosságtudat mély válságában, az idő és a tér nullpontján.

A bot a *Beszélgetés a hegyen* című prózaszövegben is a kommunikáció szándékával szólítja meg a követ. A vándorlás beszélgetéséből azonban az unokafivérek ki vannak zárva, hiszen személyiségük az egzisztenciális dualizmus nagy ellentétei közt nem lehet egységes. Az „én és a te” belső világa nem oldódhat fel a hegyvidék külvilágában.

A bot és a kő nyelvének közelébe, melyet az unokafivérek nem beszélnek, csak a figyelem és a hallgatás által kerülhet az ember. (Szívesen idézem itt Malebarche mondatát, mely szerint „a figyelem a lélek természetes imádsága”). Az unokafivérek így jutnak el arra a helyre, ahol a nyelv már-már azzal biztatja őket, hogy találkozások terében megnyílik, s beszélgetéssé válik. Ami azonban itt megnyílik, a két vándornak nem mond semmit. Ők csak a hiányt érzékelik, hiszen idegenek és hazátlanok – mindenekelőtt itt a hegyen. Ezért készek és nyitottak<sup>14</sup> voltak ahhoz, hogy útrakeljenek, elhagyják házukat, de a beszélgetésben megtalálható otthontól elzárkóznak.

„Mert a zsidó és a természet két dolog, még mindig, ma is, itt is.” Ez az idegenség végső soron Istenre vonatkozik, aki a zsidót „meghagyta zsidónak”, de nem mutatta meg magát neki színről színre, ugyanakkor érezte vele erejét mint valami távol levő. Tehát sem megfélemedezni nem lehet róla, sem megtalálni őt.

A hazátlanságnak és a világtól való elzárkózásnak ez a fájdalmas együttese fejeződik ki abban a paradoxonban, hogy az unokafivéreknek van ugyan szemük, de még sincs. A szem átváltoztató ereje Celan költészetében képes áthidalni az emberek közötti kommunikáció hiányát, mely a kozmikus kapcsolatok megszűnését is jelenti. A szem ezzel újraalkotja a világot, és megtestesíti azt az erőt, melyet Celan a költésztől elvár. Hiszen az igazi vers – amint darmsztadt beszédében kifejtette – megszólít, úton van „valami más” felé. A költészetben a teremtés ismétlődik meg, de már emberi oldalról, amit egy másik szemlélyel való találkozás – ez a másik személy legmagasabb fokán isteni is lehet – vezet be.

A szem mint költői képzet képes a világ belső kapcsolatainak átváltoztatására. Ez a *Beszélgetés a hegyen* című elbeszélésében sem válik kétségessé. Ám mivel az én külvilághoz fűződő viszonya megmarad az egzisztenciális dualizmus keretein belül, a megváltás lehetetlensége a fölismerésre való képtelenségben fogalmazódik meg.

Hiába tudják az unokafivérek, hogy lábuk körül hegyi virágok nyílnak, tündérliliom és ligetszépe, a nézésben mégsem lényegülhetnek át misztikusan a látnivalók, mégsem egyesülhetnek a szemmel. Az unokafivérek szeme előtt fátyol függ, „nem is előtte, nem, inkább mögötte, egy lebegő fátyol; alig lép be egy kép, ott marad a szövetben, és egy szál, mely ott fonja ma-

gát, átfonja a képet, egy fátyolszál; körülfonja a képet, és gyermeket nemz vele, félig képet, félig fátyolt”.

A szálfonás motívuma Celannál e szövegben kívül a *Számold a mandulákat* (Zähle die Mandeln) című versben fordul még elő, ahol éppen ez a motívum teszi lehetővé a versben szereplő én misztikus találkozását és beszélgetését egy halottal. A szál azonban itt – versbeli előfordulásával ellenkezően – a szem előtt lebegő fátyol szövetéhez rögzíti a belépő képet. (Celan ez alkalommal is a „Gewebe-szövet” szó rövidebb alakját használja (Gewebe), mely az olvasót – a „Gebirg-hegy” szóhoz hasonlóan – a szöveg irodalmi meghatározottságára figyelmezteti.) Hiszen a fátyol elfedi a világtól elzárkózó unokafivérek szemét, s így egy köztes réteget képezve egyrészt védi azt a külvilág képeinek közvetlen behatolásától, másrészt semmissé teszi a nézésben fölkínált találkozást<sup>15</sup> lehetőségét.

A fátyol motívuma mind az Ó- mind az Újszövetségben kettős jelleggel szerepel. Rebeka, aki elfátyolozott szemmel és arccal utazott egy tevéen, mikor megpillantotta a szembejövő Izsákot, fölemelte tekintetét. „Leszálla a tevéről és monda a szolgának: Kicsoda az a férfiú, aki a mezőn előnkbe jön? A szolgál pedig azt mondta: Az én uram ő. Akkor fogta a fátyolt és elfedezé magát.” (1. Móz. 24,65) Hasonló jelentéssel említi a fátyolt Pál is második korinthusiaknak szóló levelében, ahol azokról ír, akik nem térnek meg Krisztushoz (2. Kor. 3, 12–13): „Azért ilyen reménységben nagy nyíltsággal szólunk: És nem, miként Mózes, aki leplet borított az orcájára, hogy ne lássák Izrael fiai az elmúló végét.” Ezzel Pál arra a jól ismert jelenetre utal vissza, mikor Mózes lejött a Sinai hegyéről, de nem tudott róla, hogy fénylik a bőre. Mikor azután szólt a néphez, kendőt tett az arca elé. Ebben az esetben a kendő, illetve a fátyol inkább védelműl szolgált, hiszen a héberben „a tekintet fénye” és „a forrás fénye” ugyanazokkal a szavakkal fejezhető ki.

A fátyol képzetében tehát a látás egyik legfontosabb tulajdonsága válik nyilvánvalóvá. A felfogott kép sosem azonos a valódival, mindig valami mást látunk, mint ami előttünk van. Miközben a valóságos kép a látás tárgya lesz, áthatják emlékeink, lelki és fizikális tartalmaink. Így a látás tárgya tényleg félig kép, félig fátyol.

A látás tehát nem jelenthet kapcsolatot az én és a te személy közötti szférája és a külvilág közt. Így a hallgatás is csak szavak foghíja marad, melyek amúgy sem segíthetnek elő az átváltozást, hiszen maguk sem a nyelven túlról szólnak. Minden szó, melynek hangszekrénye nem a hallgatás – akár kimondatik, akár nem – saját fecsegésünket és a világot dúsítja tovább, nem ismétli a teremtést, és nem vezet el a találkozás helyére.

Ezzel a beismeréssel mond le a szöveg a – történetmondáskor szokásos – narráció lehetőségéről, s hagyja, hogy a fecsegő unokafivérek közvetlenül is megszólíthassák egymást. Az elbeszélői hang visszavonulásával szélesebb tér nyílik az én és a te közötti játék, a személyesség<sup>16</sup> kibontakozásához, ami az ittlétnek más dimenzióiba enged bebocsátást, mint a

szubjektumnak a személytelen objektumhoz fűződő viszonya.

Az unokafivéreknek a természet<sup>17</sup> olyan nyelv, melyet bár érvényesnek ismernek el, de nem vonja be őket a lét nagy beszélgetésébe, idegen marad számukra. Láncszerű fecsegésük a héber nyelvre jellemző vonásokat mutat, melyek a magyar fordításban természetesen nem olyan szembetűnőek, mint a német eredetiben. Például a kijelentő mondatok szokásostól eltérő szerkesztése, ahol a ragozott igealak a mondat élére kerül, a német irodalom hagyományos stílus eszközei közé tartozik zsidók – mindenekelőtt keleti zsidók – jellemzésére. Ehhez hasonló hatást kelt az egyszerű parataktikus mondatkapcsolás, mely az „és” kötőszó gyakori használatának köszönhető. A héber nyelv szinte korlátlan lehetőséget biztosít prepozicionális szerkezetek halmozására, amire e szövegben is jó néhány példát találunk, a magyar változatban ragos névszókkal helyettesítve (például én, aki itt állok, itt ezen az úton, ahová nem tartozom”). Hasonlóképpen fölcserélődhetnek nyelvtanilag összetartozó elemek a kiemelés kedvéért. A leggyakrabban főnevek vagy a főnevekhez tartozó jelzők hátravetése fordul elő, melyek azonban a fordításban a magyar nyelv némettől erősen eltérő szórendi törvényszerűségei miatt gyakran elsikkadnak (például jöttem... életem óráival, a meg nem érdemelttel”). Az idézett hátravetett jelzős forma a héberben elfogadott eszköze az azonosításnak, illetve a névadásnak is.

Ezzel a nyelvvel áll szemben egy másik, érvényes nyelv, melyet a zöldesfehér gleccsertő reprezentál. A meghasadt földből víz tör elő, melyben a lassan mozgó jégfolyam fehérje összeolvad a föld zöldjével. Ebben a folyamatban egyesülnek az ittlétet a némaságból megalkotó szó időn belüli és örökkévaló vonatkozásai. Ez az alvó szó, melyet a beszélő szelleme még nem hatott át, ébred fel a kimondásban, mikor a föld meghasad.

A gleccser metaforája, mely Celan kései műveiben különösen fontos szerephez jut, három lehetséges értelmezési irányt nyit. A gleccser mint a földtörténelem egy részének megtestesítője a teremtésre emlékeztet, s ezzel a vers nyelvi „kezdetét” rejti magában, melyből valódi szavak (davar – ruah) fakadnak. A gleccser ugyanakkor a leghatalmasabb jégkristály is. A jég metaforája Celannál összefügg a kő képzetének különböző előfordulásaival, melyek egy megkövesedett időbe, a halál földi örökkévalóságába helyezik a verset.<sup>18</sup> A kő és jég mégis különbözik egymástól, hiszen az utóbbi nem egy véletlenszerűen alakuló tömeg, anyaga szabályos rácsot alkot. Celan elképzelése szerint a nyelv is ilyen. A gleccser nemcsak megőrzi a halált hozó idők emlékét, de költőileg át is alakítja. A jég hatszög alakú kristálya Dávid csillagát idézi, mely a zsidó és az egyetemes emberi sors szimbóluma. Így a lassan előremozgó jégfolyam e költészet képi hálózatában olyan, mint egy utópikus ősnelv, melyben a megszólító és a megszólított ellentéte tökéletesen eltűnik.

Ez az összetett metaforaegyüttes azután saját lényegéig egyszerűsödik, mikor a gleccser – a Föld háromszoros hasadása következtében keletkező – hegyi

tóba önti kristályait. Hiszen a víz – korábban tárgyalt tartalmain kívül – eszünkbe juttatja a fehér színt is, és ezzel képszerűvé teszi az életteleniséget.

Teremtés és halál egyesül paradox módon abban a nyelvben, „amelyben nincsen én és nincsen te, csakis ő...”, semmi más, csakis ő”. Ez a nyelv megszűnteti az individuum különállását, s ezért joggal mondhatta róla Emmanuel Lévinas Heidegger-interpretációjában, hogy a mesternél „ez a lét nyelve”. A nyelv azonban csak beszélgetésben létezik. És az unokafivérek nem tudnak bekapcsolódni ebbe a beszélgetésbe, bár lehetőségéről tudnak. Hiszen ez a beszélgetés a találkozás terében jön létre, és nekik előbb át kellene törniük a vándorlásukban benne lévő hazátlanság és idegenség rácsait, hogy beléphessenek oda.

Beszélniük kellett, ezért jöttek a hegyre. Beszélni azonban csak valakihez lehet, tehát a beszéd a vándorlás egy formája, végtelen út a megszólító és a megszólított között.<sup>19</sup> De maga a vándorlás is megszólalhat. A szólás nem hív elő senkit, pontosabban senkit hív elő, „senkit és Senkit”, egy, az ittléttől elzárkózó személyt, aki nem mond semmit, aki nem válaszol. Az ő neve: „Hallod”.

Eckhart mester *Intrauit Jesus in quoddam castellum* című prédikációjában az embert teremtett semminek nevezi, az istenséget pedig nem teremtett semminek, akivel az ember sosem találkozhat anélkül, hogy az isteni nevét és tulajdonságait el ne vegye. Isten mindenható ereje Celannál is vitathatatlan marad, de csak annyiban tartja létét az ember számára perdöntőnek, amennyiben az Úr a földszerű tartalmak folyamatos átváltoztatását kezdeményezi. Hiszen azután a kozmogóniai bukás után, melynek során az embert a földszerűség teljesen elárasztotta, az Istennel való találkozás csak a földszerűségtől mentes személyközi szférában történhet meg.

*Senki sem gyúr újra minket földből és agyagból,  
senki nem mond életet porunkra.  
Senki.*

*Üdvöz légy, senki.  
Virágot  
kedvéért nyitunk.  
A te  
ellenedre.*

*Semmi  
voltunk, vagyunk és  
maradunk, virágozva:  
semmi-,  
senkirózsája.*

*Bibeszálunk lélektiszta,  
porzónk égkopár,  
kelyhünk piros  
a biborszótól, mit énekeltünk  
a tövis,  
ó a tövis fölött.*

(ZSOLTÁR)

A feloldhatatlan ellentéteket ezen a fokon már nem elégíti ki a paradoxon klasszikus alakzata, csak tiszta megőrzésük biztosíthatja a személyiség egységét tellurikus oldalról (például „én, akit ez nem illetett, én, akit ez illetett, én az emlékezetemmel, én a feledékenységemmel”). Ez az egység megkísérel eleget tenni a messianisztikus költői elvárásoknak. Isten teremtő és megváltó ereje – a zsidó misztika felfogásához hasonlóan – a kiáramló lélegzettel jut a világba, ahol Isten csak semmiként lehet jelen. Ez a semmi egyszersmind a lét teljessége is, ahol az ellentétek tagjainak helyük van egymás mellett. Ezért használja Celan is – Heideggerhez hasonlóan – a rózsa képét az alaptalan jelenlét megragadására. Hiszen a virágzás az önmegváltás egyik formája, a világmindenségben szétoszló teremtés része.

Az átváltoztatásnak tehát emberi oldalról kell végbemennie úgy, hogy önazonosságának egzisztenciális ellentéteit a földszerű tulajdonságok meghaladásakor ne veszítse el. Sőt éppen megnyerje őket, amit csak egy másik – végső soron isteni – személlyel való találkozás biztosíthat.

Az elbeszélés harmadik része éppen ezért válik monologikussá, bár a párbeszédesség formálisan megmarad. A beszélő én és az elnémuló megszólított tulajdonságaik megtartásával összecúsznak. Így valódi beszélgetésre kerül sor, ahol a nyelvet a „Hallod” név jelöli, mely a beszélgetést saját távollétében exponálja. Az egyes szám első személyű személyes névmás, valamint az „itt” és a „most” határozószók gyakori ismétlése mégis jelzi a kommunikáció lehetőségét. Az egzisztenciális dualizmus ellentétei természetesen nem békülnek ki egymással, de ez Celan felfogása szerint amúgy is csak a fizikai halálban lehetséges. (Édesanyja halála – 1941-ben Ukrajnából hurcolták el – Celan számára saját életének alapját, ugyanakkor tökéletlenségét is jelenti.)

Az én kimondhatatlan önazonossága a halál élményéből származik: „A kövön feküdtem akkoriban, tudod a kőlapokon; és mellettem ott feküdtek ők, a többiek, akik mások voltak és ugyanolyanok, az unokafivérem”. (Ugyanez a motívum fordul elő Celan *Halotti ruha* című versében is.) Az önazonosság határozószavaival a halálélmény attribútumai állnak szemben: „ott”, „akkoriban”. A halál azonban az együttlétnél is többet rejt magában. A közös halált elszenvedő unokafivérek egyéni sorsa kollektív zsidó sors volt, s így nem egymás mellett, hanem csak egymásban értelmezhetők. A kőlapokon<sup>20</sup> feküdvé elvesztik ugyan nevüket, de önazonosságuk éppen a halálban válik kétségtelenné. Ezért nem tudta szeretni a többieket a beszélő én, hiszen ugyanolyanok voltak, mint ő. Életben maradván ezután csak a szombati gyertya csonkig égését szeretheti, mert benne a vég egybeesik a teremtő kezdettel: „azóta semmit sem szerettem; semmit; vagy talán azt, ami ott légett, mint az a bizonyos gyertya azon a napon, a hetedikén és nem az utolsón; nem az utolsón, nem hiszen itt vagyok, ezen az úton”.

Csak azután léphetett be a beszélő én a beszélgetés terébe, hogy életben maradván visszatárlt a létének

alapjait jelentő halálélményhez anélkül, hogy ittléte csorbát szenvedett volna. Látja a virágokat maga körül, és nem látja őket, hiszen szemében továbbra is ott lebeg a fátyol, sőt több is, de a hegy fölött már megjelent a csillag. A csillag egyrészt a zsidóság sorsára emlékeztet, másrészt az égi és a földi, a női és a maskulin princípiumok békés találkozását jelképezi. De a csillag hirdetheti a Messiás eljöttét is. Ez az értelmezési lehetőség sem távolodik el túlságosan Celan intencióitól, hiszen számára nem létezik abszolút istenfogalom, csak annyiban, amennyiben az az egzisztenciális dualizmus ellentéteiből kikristályosodik. (*Tenebrae* című versében,<sup>21</sup> mely Krisztus halálát idézi, a megváltás úgy történik meg, hogy a vers szemlélete mind a zsidó, mind a keresztény felfogást elutasítja, mégisincs szó blaszfémiairól.) És a csillagot persze értelmezhetjük nyelvileg is, hiszen kristályformája a nyelv félig földszéri, félig teremtő létmódját teszi szemléletessé.

A találkozás tehát nem maradt el. Az utolsó előtti bekezdésben fordul elő első alkalommal a szövegben a többes szám első személyű „mi” személyes névmás: a halott és az élő unokafivérek együtt vannak. És a találkozás egyben út is. A beszélő én eljut önmagához, a nemszerettek szeretetétől kísérve, ott fenn.

## JEGYZETEK

1 Nietzsche Zarathusztrája például, aki harmincévesen felköltözik a hegyre, és ott „lelke magányában” tíz évet tölt, az Ószövetség prófétizmusát is értelmezi, illetve dekonstruálja az evangéliumok Megváltó-alakját.

2 Lásd például Adynál: *Páris, az én Bakonyom*.

3 Ez a hit több őskultúrában is kialakult (Olümposz stb.), és az ember hegyhez való viszonyának legmélyebb szféráját érinti.

4 Ugyanígy fénylett Mózes arca is, mikor lejött a Sinai hegyéről.

5 A *Der Meridian* című beszéd 1960-ban hangzott el abból az alkalomból, hogy P. Celan átvehette az egyik legrangosabb német irodalmi díjat, a Georg Büchner-díjat. A beszéd magyarul olvasható: *Műhely, 1993/4*.

6 Celan itt Georg Büchner *Lenz* című elbeszélésére utal, melynek első mondata így hangzik: „Január 20-án Lenz a hegyet járta”.

7 Judith Ryan egyik tanulmányában – a *Beszélgetés a hegyen* című szövegre is hivatkozik – Paul Celan költészetének dialogikus polarításával foglalkozott. Szerinte a párbeszédesség Celannal valójában monologikus elvet követ, ahol a megszólított személy a költői én kivetülése. Véleményem szerint – részben csatlakozva Judith Ryanhez – a költészet lényege szerint dialogikus, legföljebb nem explicit formában. Hiszen az „én” saját maga számára mindig valaki más, tehát a személyiség keretein belül megszólítható. Megszólított és megszólított egyetlen személyen belül sem lehet azonos, ami azt jelenti, hogy a költészetben a monológ csupán a dialógus egyik különös megnyilvánulása.

8 Heidegger szerint minden diskurzusban a nyelv beszél. De csupán a költészet fogadja el ezt saját alapjául, a tiszta beszédszerűség ezért csak benne valósulhat meg. (Vö. *Die Sprache* című tanulmánya)

9 „A zsidó számára a közvetlen egység, a naivul közvetlen egység megélése az énben és a természetben sosem volt lehetséges. Gondolkodása nem az egységből indult ki, hanem hozzá jutott el.” (Martin Buber: *Három beszéd a zsidó-*

*ságról*, Frankfurt am Main; Rütten und Loening Verlag, 1920. 48. old.)

10 *Zóhár, a ragyogás könyve*, Holnap Kiadó, Budapest, 1990. 62. old.

11 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag, 1986. 207. old.

12 Érdekesen árnyalják ezt a jelenetet Wittgenstein gondolatai a *Filozófiai vizsgálódásokból*: „Ha bottal végigtapogatom ezt a tárgyat, akkor a tapintásérzetem a bot hegyén van, és nem a kezemben, amely tartja [...] Nos, mindenestre hajlamos vagyok azt mondani: A keménységet stb. a bot hegyén érzem”. (Atlantisz, 1992. 235. old., Neumer Katalin ford.)

13 Vö. Smuel Trignano: *A kétféle sivatagról, Múlt és Jövő*, 1993. 1.

14 M. Heidegger: „A tudat feltételezi az extatikusan elgondolt létet mint az ember esszenciáját, ahol az esszencia azt jelenti, ami az embert emberré teszi. A tudat ezzel szemben nem teremt nyitottságot a létezőben, és még csak nem is kölcsönöz az embernek nyitvaállást (Offenstehen) létezéséhez.” (*Mi a metafizika?*)

15 A fátyol rituális szerepe mindenekelőtt a zsidó esküvőkön.

16 Vö. a „persona” eredeti, egykor az antik színházban használatos jelentésével.

17 Celan bámulatosan ismerte a természetet. *Ki vagyok én és ki vagy te* című kötetében Gadamer leírja, hogy egyik Heideggerrel folytatott beszélgetése alkalmával az idősebb mester bevallotta: Celannal sétálva a Fekete-erdőben meglepődve tapasztalta, hogy a költő még nála is jobban ismeri szűkebb hazájának tájait, az ott honos növényeket, illetve állatokat.

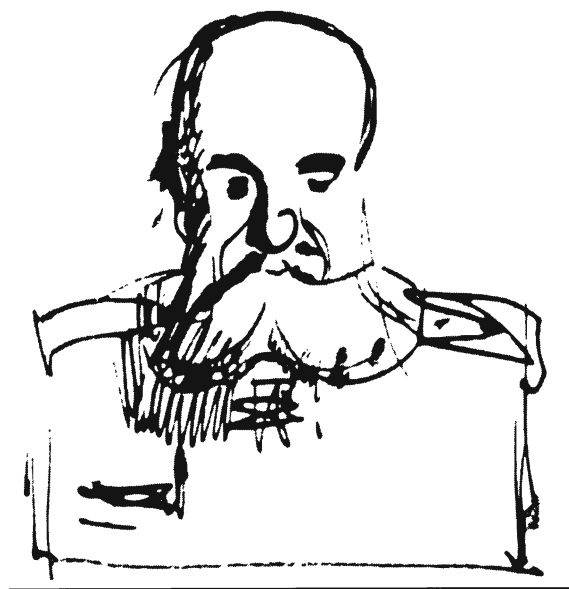
18 Pilinszkynél hasonlóan:

„Alvó szögek a jéghideg homokban.”

19 Hasonlóan, mint Tóth Árpád *Lélektől lélekig* című versében.

20 A német eredetiben itt a „Fliesen” szó szerepel, melynek francia megfelelője „dalles” sírlapokat is jelent. (Paul Celan 1948-tól haláláig Párizsban élt, franciául kiválóan tudott. A nyelvfilozófiailag megalapozott interlingvális játékok pedig sosem álltak tőle távol.)

21 Vö. Hans-Georg Gadamer: *Értelem és az értelem elrejtése Paul Celan költészetében, Pannonhalmi Szemle, 1993. 1.*



FARKAS ISTVÁN RAJZA