

A szeretet kimeríthetlensége

MÁRTONFFY MARCELLEL SZIRÁK PÉTER BESZÉLGET¹

Szirák Péter: 2019-ben jelent meg a *Biblikus hagyomány és történelmi tapasztalat Pilinszky esszéiben* című köteted, amely a teológia és az irodalomtudomány kontextusaiban vizsgálja az istenkérdés megnyilvánulásait a költő és publicista életművében. Ha lehet, egy kicsit személyesebb is téve a nyitányt, kezdjük az elején: honnan ered a Pilinszky életműve iránti vonzódásod? Milyen szerepe volt abban az esztétikai tapasztalatnak és a teológiai érdeklődésednek?

Mártonffy Marcell: Köszönöm, hogy szóba hozod az indíttatás kérdését, hiszen valamennyit mindenképp szükséges mondani róla. Valószínűtlen és érthetetlen is volna, hogy az ember olyan, súlyosan egzisztenciális valóságokkal, mint az istenhit – külön is –, és mint a hit szövegvilágának, illetve különböző formáinak kapcsolata az irodalommal, minden személyes érdekelttség nélkül foglalkozzék. Ugyanakkor rögtön vissza is kell fogynom magam, hiszen akár a létezés alapkérdéseivel való találkozásnak, akár a teológiaiailag rendszerezett kérdések és az esztétikai tapasztalat kapcsolata iránti érdeklődésemnek különféle történetei vannak, Pilinszky írásainak első felbukkanásait is ideértve. Ezért inkább csak egy-két emlékezetes mozzanatot idézek fel.

Biztos vagyok benne, hogy Pilinszky nevét először Budapesten, egy XI. kerületi utcasarkon hallottam, ahol az 1970-es évek elején, a gimnáziumból hazafelé ballagva beszélgettünk iskolatársammal, egy nyelvész fiával. Ő mondta, hogy van egy fantasztikus költő és kötet, kívülről idézett is belőle: a *Szálkák*. Átszellemülten beszélt róla, én pedig irigykedtem, mert akkortájt még távolabbról és szorongva méregettem a feladatot, hogy ideje volna kortárs szépirodalmat is olvasnom. Két év múlva, 1974-ben, amikor már katolikus teológiát tanultam és megvettem a frissen megjelent *Végkifejletet*, még mindig borzongató volt ugyan a borító szépsége és az, hogy modern költészetet olvasok, de már beláthatóvá vált, hogy ez nem választható el hitbeli tájékozódásomtól. Sokat segített ezután irodalom és teológia közös nyelvének keresésében, de a Pilinszkyvel való ismerkedésben is, Jelenits István elmékedéseinek és előadásainak hallgatása különböző situációkban.

Eszembe jut továbbá egy örökre elmaradt személyes találkozás. Török Endre, akinek szemináriumaira éveken át jártam a budapesti bölcsészkaron, meghívta egyszer körünkbe Pilinszkyt. Emlékszem, ahogy erőteljes hangján telefonált vele: „János, várunk! János, mikor indulsz?” Végül nem ért oda, ez már a halála évében lehetett. Török óráira Reisinger János invitált először. Ő akkoriban, a '80-as évek elején készítette az első válogatást Pilinszky publicisztikai írásaiból, amely azután Jelenits szerkesztésében jelent meg *Szög és olaj* címmel 1982-ben, egy évvel Pilinszky beszélgetéseinek Török Endre által gondozott első kiadása előtt. A teológiai és irodalmi kérdések közös felvetéséhez bizonyára Török tanár úr szintézisigényének hatása is hozzájárult.

¹ A beszélgetés a *Biopoétika a 20-21. századi magyar irodalomban* című NKFIH projekt (K 132092, K 132113) keretében készült.

S végül szeretném megemlíteni, emléke előtt is tisztelegve, Tarján Tamást. Pilinszky költészetéről tartott speciális kollégiumán nyílt alkalmam először a versek rendszeresebb áttekintésére.

Szirák Péter: Könyved előszavában megállapítod, hogy Pilinszky „költőként és gondolkodóként kiemelkedő képviselője és katalizátora annak a vallási eszmélődésnek, amely nem tér ki a modernitás kihívása elől”, s hogy ő az, aki „a keresztény gondolkodók közül elsőként vont le alapvető következtetéseket a holokauszt eseményének a hitre, spiritualitásra és etikára gyakorolt hatásával kapcsolatban.” Teológia- és költészettörténeti értelemben mennyiben tekinthető egyedülállónak – bátornak, radikálisnak, akár társtalannak – Pilinszky tanúságtétele a felfoghatatlanul nagy bűn megtörténtéről? Hogyan kapcsolódott mindez az ártatlanul szenvedők teodíceai kérdésének teológiai tradíciójához?

Mártonffy Marcell: Mostanáig elbizonytalanodom: nem abúzus-e olyan teológiai kérdésekkel terhelni az életmű olvasását, amelyek csak a költő halála után körvonalazódtak élesebben. [Johann Baptist Metz például, aki az önértelmezése szerint is az Auschwitz utáni katolikus teológia egyik legkiemelkedőbb művelője – hozzátehetjük: a legkiemelkedőbb –, „a szenvedők tekintélye” és a válasznélküliséget kockáztató „kiáltás” jegyében fogant írásainak zömét Pilinszky halála után közölte; ezeknek a híre sem juthatott el a költőhöz.] A teológia és spiritualitás alapszavai, egyben klaszszikus kérdéskörei ellenben – így a bűn és a kegyelem, az imádság és az áldozat, az irgalom és a Krisztus-követés –, mintha a történelmi „botrány” értelmezéséhez is kulcsot adnának, annak keresztény lírai reflexióját pedig visszavonhatatlanul hitelesítik. Az ezekre összpontosító, de a kimondottan poétikai szempontú, akár kritikus értékelések is zömmel egyetértenek az életmű és a tanúságtétel kivételességét illetően, nem szólva élvonalbeli alkotók sokaságának tisztelgéséről, amelyeket saját közhelyeim ellensúlyozására is idézek könyvemben. Igen, egyedülállónak vélem Pilinszky választát a holokausztra, egyrészt és bizonyos oldalról mindenképpen. Nem is valamiféle hiányérzet késztetett arra, hogy Pilinszky esszéiről írjak, és voltaképp azt sem kívánom cáfolni, hogy publicisztikájának nyelvi megalkotottsága ritkán mérhető verseihez.

Csakhogy épp az összeméréssel, a másodlagosságnak a recepcióban visszatérő megállapításával szemben adódott egy olyan látószög, ahonnan nézve nem a [legjobb] versek közlésintenzitása és a cikkek didaktikus jellege, időnként rutinszerűen működtetett hitbuzgalmi retorikája közti ellentét ötlük elsősorban szemünkbe, hanem egy meglehetősen egyedi kulturális és vallási konstelláció. Ennek lényeges alkotóeleme a haláltáborok emlékezetének beleszövődése az áthagyományozott hit fő kijelentéseibe éppúgy, mint egyfajta, a bűnösségtudaton, az alázaton és a feltétlen isteni könyörület hitén alapuló ellenjavaslat az intézményes kereszténység moralizáló gyakorlatával szemben, és ide tartozik a szeretet transzcendens eredetű kimeríthetlenségének, kizárólagos jelentőségének, személyközi és társadalmi felelősségének súlykolása, hit és poétika eredendő összefüggésének, kereszténység és kortárs kultúra egymást értelmező kölcsönösségének hangsúlyozása – mindez együtt, a politikai szabadsághiány közepette, egy ennek okán is meglehetősen zárt egyházi miliőben.

Magát a kezdeményezést bátornak, sőt radikálisnak gondolom, de mint kezdeményezést: azaz nem bevégezettnek és nem időtlennek. Sok elemében vitatható, nem egyenletes és nem mindig eredeti szövegvilágnak, amely egészében mégis különleges jelenség és terjedelmét tekintve sem lebecsülendő publicisztikai korpusz. Jóval többről van tehát szó, mint esszenciális lírai beszéd és népszerű vallási próza oppozíciójáról. A katolikus újságíróként is magas szinten teljesítő Pilinszky (érzékenysége és tehetsége) egyszerre végez a katolicizmus történeti alakulása szempontjából is jelentős teológiai, emlékezetpolitikai, irodalom- és kultúráközvetítő, a vallási identitást és nyelvhasználatot nem mellesleg kritikai belátásokkal is formáló munkát, és hoz létre emlékezetbe vésődő lírai esszéket. Ugyanakkor ez a reflexiós munka egy másik oldalról, történeti szituáltságára tekintve is mérlegelhető. Pilinszky egészében véve eredeti és líranyelvében sok szempontból a véglegesség pecsétjét hordozó munkássága nemcsak a saját elmélyülésének köszönhet sokat, hanem természetesen olvasmányainak és személyes kapcsolatainak is. Ami a sajátja és amit átvett, a holokausztra felelő keresztény teológia és európai emlékezetmunka alakulásán belül is értékelhető. Részint az irodalmi hatástörténet korántsem töretlen folytonossága – adósság és elkülönbözés egyidejűsége Pilinszkyre is hivatkozó Pilinszky utáni alkotóknál [így Kertésznel, Esterháznál, Borbély Szilárdnál; megrendítő és nehezen elfogadható, hogy egyikük sincs már közöttünk] –, részint az e tárgyban született protestáns és katolikus hittudományi munkák felismerései alkalmat adnak a megvitatásra.

Elsősorban a teológiatörténeti kontextust szem előtt tartva próbáltam körüljárni, Pilinszkytól elindulva és nagyrészt vele együtt, néhány általa exponált problémát. Hogy tanúságtétele hogyan kapcsolódott az ártatlanul szenvedők teodíceai kérdésének teológiai tradíciójához, nehéz egyértelmű választ találni. Talán egyszerre kapcsolódott e tradícióhoz szorosan és esetleges módon. Tény, hogy meditációiban nagyon sok szava és mondata van ártatlan szenvedésről és együttszenvedésről, amint a krisztusi megváltástörténet vigasztaló jelenvalóságáról is. De éles fényt vet megbékítő látomására Borbély Szilárd könyörtelenül kritikus állásfoglalása, amely a koncentrációs táborok metafizikájának előterét üresnek látja: hiányolja Pilinszky írásaiból a történelmi realitást, a tényleges áldozatok tömegeinek emlékezetét. És további adat lehet végül – a kép összetettségét szeretném szemléltetni vele –, hogy Pilinszky auschwitz látogatása után öt évvel, 1970-ben, a Szent István Társulat közgyűlésén is épp Jacques Maritain „híres könyvét” említi – *Isten ártatlanságáról* –, amelyet, állítása szerint, „nemrég olvasott”. Ez az 1963-ban megjelent könyv, melynek eredeti címe *Isten és a rossz megengedése* [Dieu et la permission du mal], a tomista filozófia nyelvén beszél a rosszról, amely „nemlét” (*non-être*), és amely a „szükségképpen esendő” teremtmény szabadságának következménye. Márpedig Isten lemond e szabadság korlátozásáról, a nagyobb jó érdekében. Klasszikus és cseppet sem kielégítő magyarázat. De csakugyan felróható-e Pilinszkynek, hogy ebben a magasságban igyekszik tájékozódni?

Szirák Péter: Könyved második és harmadik fejezetében is foglalkozol a(z) [írás]művészet és a hit megértésmódusai közötti közvetítés lehetőségével, a „hittapasztalat poétikai modalitásai”-val. Már korábban is említést teszel az „irodalom és transzcendenciakérdés” rögzítetlen, nyitott viszonyáról. A művészet a hagyományhoz fordulás, annak átformáló megelevenítése, a hívés viszont – az általad idézett Derrida szerint –

a teljesen máshoz való odafordulás és viszony, vagyis az „abszolút megszakításnak a tapasztalata.” Mit tudnál mondani erről az egyszerre nélkülözhetetlen és ugyanakkor „lehetetlen” relációról?

Mártonffy Marcell: Alaposan feladod a leckét. Talán nem is azzal hozol zavarba, hogy nem a hit tartalmi, kodifikált, közösségileg vagy intézményesen szabályozott elemeiről, hanem magáról az „odafordulásról” kérdezel – ami nagyon személyes gesztus –, hiszen hagysz kiutat: kérdésed elsősorban a művészet és a hit relációjára vonatkozik. A hívésről azért is nehéz beszélni, mert ez a beszéd hitelességet követel meg, ezért kiszolgáltatottá teszi a beszélőt [aki nem tudhatja, hogy helyes-e egyáltalán megnyilatkoznia ebben a kérdésben]. Ha mégis megkockáztatható inkább egy tárgyias és ellenőrizhető állítást: a hit létmódja klasszikus kifejezéssel az, hogy kegyelem – kívülről érkezik, nem magától, hanem „hallásból” van [Római levél 10,17]. A külső eredetben ugyanúgy jelen van az adomány, az ajándék, a megszólítotttság, és egyúttal a többlet, a gyarapodás mozzanata, mint az eseményszerűség: a nem rögzíthető, nem egyidejű, hanem minden várakozást kijátszó és felülmúló történés, talán egy diszpozíció – nyitottság, készség – megszületése.

Az adományok és események mozgó konstellációja, úgy vélem, a bizalom, az ismeret és a megértés rendkívül összetett és impulzusokban gazdag terét hívja létre. A hit nem pusztán passzivitás – amelyet Pilinszky „mozdulatlan elkötelezettségnek” nevez –, hanem, amint végső soron nála is, feltételezi az empirikus valósággal való szüntelen és sokoldalú kommunikációt, azt nyitja fel, tanúsíthatóan, de nem bizonyíthatóan, az ismeret horizontjait meghaladó valóság felé.

A hit nyelvhez juttatásának s ezzel együtt magának a hívésnek a nehézsége – ide szerettem volna kilyukadni – számos jól ismert szakaszban érkezett el, a kibontakozó modernitással egyidejűleg, arra a fokra, ahol az Istenhez forduló bizalom már nélkülözi a többé-kevésbé egységes politikai és társadalmi környezet, a „keresztény világ” támasztékát, feltételezi a hívő szubjektum erőfeszítését, és inkulturációjának számtalan formája választhatóvá vált, emellett pedig a huszadik század rettenetei után a teljes értelemvesztéssel, a hívés lehetetlenségével vagy a közömbös Isten tapasztalatával is számot kell vetnie. De ugyanígy – a modernség után – a „vallás visszatérése” nevezett eklektikus politikai és kulturális jelenség sem igazít el a hit igazságának és praxisának kérdésében.

Ebben a tágabb kontextusban nyer igazán értelmet számomra az általad most felhozott derridai kijelentés a hitről mint az abszolút megszakítás tapasztalatáról. A negatív teológiai hagyományra egyre elhatározottabban visszahajló keresztény teológia ezt a kijelentést arra a felismerésére vonatkoztatja, amely szerint Isten mint abszolút Másik radikális és definiálhatatlan máságának emlékezetben tartása az Istenről való beszéd hitelességfeltétele, és amely felismerés Isten eljövendő igazságosságára mint a vallási struktúráktól elkülönülő eszkatologikus valóságra tekint, kritikus és cselekvésre ösztönző várakozással. Az abszolút megszakítás nem elszigetelt aktsa a hitnek – hiszen a hit nemcsak a művészetben, de a valláson belül is a teljes hagyományhoz, s nem csupán a reprezentálhatatlan Abszolútumhoz viszonyul –, de eshetősége nélkülözhetetlen Isten és a „faragott képek” különbségének fenntartásához, amint a transzcendencia hívására adott hívő válasz szabadságához is.

Nem tudom, mert mindig csak utólag és a recepció függvényében észlelhető – a megértésben történik meg –, hogyan íródhat be a hittapasztalat irodalmi művekbe, és eredeti beíródása hogyan létesít epochét a hagyományban. Annyi tűnik bizonyosnak, hogy ha irodalmi szövegek a transzcendenssel – Isten kérdésével vagy valóságával – való szembenézés tanúsításaként válnak olvashatóvá, akkor valódi, teológiailag vagy vallási szempontból is figyelmet érdemlő teljesítményük nem „magának” a hitnek, hanem a hívó viszony valamely, nyelviileg és kulturálisan meghatározott alakzatának a prezentálása, s főként nem Isten valóságos jelenlétének megörökítése, demonstrálása és felkínálása bizonyíték gyanánt. A keresztény ihletettséjú irodalom e könnyen és gyorsan referencializáló olvasásával szemben úgy vélem, ha nem is a műalkotás, de az esztétikai tapasztalat autonómiája, tervezhetetlensége és jelentésteremtő eseményszerűsége a teológia és alighanem a hit szempontjából is döntő jelentőségű. A hit [kultúrájának] megállapodott konfigurációja és az irodalmi kommunikációban születő új megértés közti különbség, rés, elmozdulás teszi lehetővé a figyelem felszabadulását olyan észlelésekre, amelyet az emlékezet és a reflexió, utólag, talán a személyes hit alakulástörténetébe is beépít. Amikor tehát arról beszélhetek, hogy fontos művek is hozzájárultak annak a kinyilatkoztatásnak – számomra a bibliainak – a jobb megértéséhez, amely az irodalom szövegvilága mögött és abba beleszövődve értelemajánlatával már megtalált.

Szirák Péter: Mit jelent Pilinszky-nél az írás és a test médiumának szoros kölcsönössége, az inkarnáció folyamata?

Mártonffy Marcell: Legelőször érdemes megjegyezni, hogy Pilinszky számára egyfelől csakugyan rendkívül fontos – amint fogalmazol – az írás és a test médiumának szoros kölcsönössége. Másfelől viszont épp azzal, hogy e kölcsönösség újszövetségi horizontját is folyamatosan szem előtt tartja (és ami sokkal több ennél: az ima, a meditáció, az átélés révén egyidejű és személyes viszonyt alakít ki a testté lett Igével), nem könnyíti meg az így létrejövő látomásos szintézis értelmezését.

Pilinszky költőként az alkotói jelenlétről és önátadásról, hívőként pedig a Logosz misztériumáról gondolkodik, nem külön-külön, hanem mint egymásba játszó, egymásból részesedő, vagy talán csak analóg, de egymásra vonatkoztatható folyamatokról. Ez azért okoz nehézséget, sőt, azért ébreszt kétséget a teológiai szempont hasznosságával szemben, mert amíg a testi tapasztalat beíródása, a test lírai reprezentációja lényeges és termékeny vetülete az irodalom valóságának, addig korántsem magától értendő, hogy a János-evangélium prológusa – a világ teremtése előtt létező Logosz páratlan, kimondottan egyszeri történelmi megtestesülésének nagy himnusza – mivel járulhatna hozzá az emberi alkotás lehetőségeinek és dinamikájának elgondolásához. Az sem evidens, hogy a megtestesülés hitvallási tétele megfeleltethető volna a Szentírás ihlettségének (vagy sugalmazottságának). Márpedig Pilinszky látomásában e kettő egybeolvad: Isten emberi testet öltött Jézus személyében, szava testet öltött az Újszövetségben – ahogy ő maga is már hittanból tanulta. Isten olyan közel jött a világhoz, hogy közelsége és megmutatkozása, teljes azonosulása az emberi halandósággal, s végül felemeltetése a lét teljességébe ellenállhatatlan erőhatást gyakorol a világra: „mindeneket” magához vonz [vö. Jn 12,32]. Ezért az Újszövetség mint a megtestesülés

kiváltságos szövegtenője maga a tökéletes alkotás, mondhatni az Ige írássá testülése. Nem véletlen, hogy Jézus benne megőrzött szavait és a róla szóló elbeszélést Pilinszky az emberi nyelv legmagasabbrendűbb teljesítményének, következképp esztétikai mértéknek is tekinti [és „evangéliumi esztétikáról” beszél]. Az sem véletlen – ugyanakkor sajnálhatjuk –, hogy az Ószövetséget az isteni szó tökéletlenebb nyelvi megtestesüléseként tarja számon: „Az Ószövetség Istenének arcát még elhomályosítja a nagyon is emberi tolmácsolás” – írja az egyik Genézis-jegyzetében, s így folytatja: „A tükörkép tükörképe ez még, de a kettős fénytörésben is helyel-közzel megkapó erővel villan föl Isten és ember drámájának egy-egy mozzanata”. Helyel-közzel?

Pilinszky nem tud eltekinteni attól a hagyományos üdvtörténeti sémától – persze igazságtalan volna ezt ma felrónunk neki –, amelynek némely elemét már nem igazolja a szentírástudomány. Például nincs semmilyen kényszerítő teológiai indoka annak, hogy Jákob harcát az angyallal, amelyről az idézett rövid Genézis-jegyzet megemlékezik, Isten testi közelségének kevésbé erőteljes megnyilatkozásaként tartjuk számon. Ez a küzdelem, ha belegondolunk, Pilinszky személyes „agóniájának”, a tapasztalással és a tapasztalásért folytatott intenzív harcának legalább olyan hiteles bibliai allegóriája lehetne, mint a Krisztus-imitáción nyugvó önarckép.

Lehet-e valódi szerepe az inkarnáció teologumenonjának irodalmi szövegek megértésében? A Pilinszky számos tételmondata mögött kitapintható elmélyült, meditatív gondolkodás rendre apodiktikus és a bevéső ismétléssel végérvényessé kristályosított megfogalmazásokat eredményez. Az inkarnáció – különösen e fogalom kései, tágas, a felekezeti irodalmon messze túlmutató használata – egy korszerű keresztény poétika eshetőségét vetíti előre, sőt annak megalapozásaként hat, legnevezetesebb szövegkörnyezete pedig mintha egyenesen e teopoétika centrumába vezetne: „...szeretném mindenkifölött a művészetnek azt a szerepét hangsúlyozni, ami belőle nélkülözhetetlen, s amire egyetlen s legtalálhatóbb szavunk, minden bizonnyal nem véletlenül, az evangéliumból kölcsönzött megtestesülés. *Et incarnatus est* – a mondat igazság szerint minden valódi műalkotás zárómondata lehetne” [*Egy lírikus naplójából*].

Mi testesül meg a „valódi műalkotásban” és mit jelent itt írás és test kölcsönössége? Az előbbi szöveg megjelenésekor, 1970-ben már sok mindent. Olyan, főként a katolikus szentségtenből ismert fogalmak társíthatók hozzá, mint a valóságos jelenlét, az átlényegülés vagy a misztériumot nem csupán felidéző, hanem megismétlő [re-prezentáló] megemlékezés, anamnézis. De ennél is továbbléphetünk: ha a teológiai képzelet magasából visszatérünk a műalkotások alakzati sokféleségéhez és nyitott értelemlirányaihoz, akkor észre vesszük, hogy az inkarnáció „testi” dimenziója végképp megfoghatatlanná vált. A latin szó vagy magyar megfelelője, a megtestesülés egyszerre utal olyan eltérő dolgokra, mint a szövegtest és általában a műalkotás anyaga, a teremtő képzelet tudati valósága, a létezők művészi reprezentációjának ideális formája, a transzfigurációjában – színeváltozásában – elgondolt anyagi világ, valamint az emberi test, amely mindezt alkotóként vagy befogadóként átéli, megvalósítja, médiumként maga is részt vesz az inkarnációban. [Nem feledhető, hogy Sheryl Suttonnal beszélgetve Pilinszky megismétli kulcsmondatait a megtestesülésről – ekkor már a színjáték sokoldalúan inkarnatorikus médiumának előterében.] Talán azért nem lényegtelen mindez, mert e többféle lehetőség a „megtestesülőt” is megfosztja teológiai egyértelműségétől.

Mi testesül meg a műalkotásban? Pilinszkyt legáltalánosabban isteni és emberi érintkezése és a művészet vallási küldetése foglalkoztatja, ugyanakkor az inkarnáció nála olyan fogalmakkal is rokonértelművé válik, mint az idő és a jelenlét testi tapasztalata [Grotowski színházában „a közönség drámai inkarnálódása a színészek kultikus segédletével”), a létezés súlyának, „lényege szerint elviselhetetlen, fokról fokra megsemmisítő nehezének” inkarnációja a szegények testében, az univerzum megtestesülése a katedrális világmodelljében, de ide tartozik a realitás is, a tények által elfedett valóság, vagy akár a műalkotás egzisztenciális hitelessége és kimeríthetetlen értelem-többlete. Lényegében tehát bármivel összefügg, amit valóságosnak és értékesnek tekint.

Pilinszkyre alighanem ebben a vonatkozásban is döntő hatást gyakorolt a megismerkedés és a mély – fordítói – azonosulás Pierre Emmanuel s főként Simone Weil szövegeivel. Utóbbtól, Weiltől megtestesülés és irodalom kapcsolatát illetően főként a „dekreáció” gondolatát sajátítja át: azt, hogy Isten teremtő művének, vagyis a világból való visszahúzódásának ellenmozgásaként most a teremtésnek kellene visszahúzódnia, hogy újra maga Isten és az ember isteni része legyen a realitás [„Visszaállítani a rendet: lebontani magunkban a teremtményt” – olvassuk Pilinszky fordításában Weil *Kegyelem és nehézkedés* című könyvében]. Pierre Emmanueltól elsősorban arra kap ösztönzést, hogy keresztény alkotóként hogyan viszonyuljon a szó egyetemes igazságigényéhez és felelősségéhez. Utóbbinak *A szó szeretete* című, eredetileg 1963-ban megjelent írását két év múlva Pilinszky fordításában közli az *Új Ember*. Ebből idézek: „legkisebb figyelmetlenségünk, legkisebb elernyedésünk a szóval szemben elég ahhoz, hogy ő maga, az ige találjon kevésnek bennünket”.

Ha mindehhez hozzávesszük, hogy maga az irodalom nem kínál fogódzót a megtestesülést valamilyen teológiai értelemben beteljesítő alkotások elkülönítéséhez, akkor épp meghatározatlanságai és inkohereciája folytán tarthatjuk termékenynek, hittörténeti szempontból, Pilinszky teológiai-poétikai gondolkodását, s benne a katolikus irodalom normatív szemléletének felszámolódását.

Szirák Péter: Hogyan függenek össze a szeretet, a szegénység és a szolidaritás kulcsfogalmak Pilinszky-nél? Érzékeled-e ennek a cselekvésre indító attitűdnek a hatását a későbbi évtizedek irodalmi szegénység-reprezentációinak/diskurszusainak (Tar Sándor, Krasznahorkai László, Barnás Ferenc, Borbély Szilárd stb.) alakulástörténetére?

Mártonffy Marcell: Hadd idézzek egy rövid szakaszt az utolsó évek publicisztikájából. Nem szépen megformált szöveg, az alkotói koncentráció erőteljes hanyatlását mutatja, de emblematikusnak vélem: „Jézus – mikor magára vette a világ bűneit – reálisan magára vette azokat a maguk realitásában, vagyis az elkövetett bűnök reális, egyedül reális súlyában. Így ő, aki büntelen volt, az elkövetett bűn súlyát – vagyis a bűn igazi realitását – jobban érezte bárki bűnösénél és vezeklőnél. Nem bűneinkben, de elkövetett bűneink realitásában osztozott velünk, s volt ember, a legemberibb ember, bizonyos értelemben az egyetlen ember az egész emberiség helyett” [*Jézus és a bűn*, 1979]. Ha eltekintünk attól, hogy ellenőrizetlenül sokasítja itt magát a „realitás” – főként Simone Weil hatását tanúsító – fogalma, láthatóvá válik, hogy Pilinszky ezen a helyen is, ahogy elmélkedéseiben végig, krisztológiai alapra helyezi az emberek

közti felelősség-viszonyt. Szigorú hierarchia uralkodik itt: ha az emberiség (mint bűnösök tömege) áll szemben a „legemberibb emberrel”, akkor a teremtéshez méltó horizontális relációk is csak ebből a fentről lefelé ható közösségvállalásból, Isten fia osztozásából és együttérzéséből, együttszenvetéséből és könyörületéből fakadhatnak. Amint a Pilinszky irodalmi kánonjának középpontjában elhelyezkedő hegyi beszéd (illetve lukácsi megfelelője, a mezei beszéd) mondja: „Legyetek irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas!” (Lk 6,36). E viszony társadalometikai vetülete, noha egyenesen következik a könyörület hitbeli tapasztalatából, másodlagos Pilinszky számára. A 'szolidaritás' szó ritkán fordul elő írásaiban.

Annál gyakrabban beszél – voltaképp állandóan – a szeretetről, és rengetegszer a szegénységről. Írásaiban a szegénység szorosan tapad a szentség fogalmához. A nyolc boldogság spirituális jelentésszintjén a szegények már szegénységükben részesei a boldogság isteni dimenziójának. Pilinszky jól ismert szókapcsolata szerint létezik „a szegénység pozicionális szakralitása”, és úgy tűnik, az általa felidézett koncentrációs univerzumban is centrális jelentőséget ölt a szegénység fogalma. A fokozhatatlan fájdalmat a dehumanizáló éhség váltja ki, amely köré az együttérzés (pátosza) az eucharisztikus lakoma auráját vonja (a *Francia fogoly* című versben). „Az így fejünkre idézett katasztrófának volt azonban egy másik tanulsága is. Az írott történelem romjai alatt szinte kivétel nélkül mindannyian érintkezésbe jutottunk az íratlan történet, a szegények életének mélyrétegével” – ez áll az *Ars poetica helyett* című szövegben. Súlyos kérdés, hogy miért lehet bizonyos szempontból könyörtelen is ez a szép és merész spirituális-poétikai gesztus, a tömegpusztítás emlékének felemelése a megváltás és a megszentelés keresztény narratívájába. („Mindaz, ami itt történt, botrány, amennyiben *megettörténhetett*, és kivétel nélkül szent, amennyiben *megettörtént*” – *uo.*).

Vizont az általad szóba hozott összefüggés – szeretet, szegénység, szolidaritás –, amely Pilinszky gondolkodását is strukturálja, valódi fordulatot jelent a második világháború alatti és utáni keresztény értelmiségi gondolkodásban (például az *Esprit* folyóirat környezetében és azoknak a progresszív francia katolikusoknak a körében, akikkel valamilyen szinten Pilinszky is kapcsolatban áll). A kereszténység megkésett történelmi önvizsgálata nyomán szükségessé vált evangéliumi redukcióról van szó, talán a reformáció megkésett és részleges recepciójáról is.

A szegénység-irodalom későbbi alkotóra valószínűleg megkerülhetetlenül hatott az a nyomaték, amelyet Pilinszky lírájában és prózájában kapott ez a fogalom és emberi állapot – ennél pontosabb állítás kutatómunkát igényelne. Következetesnek tartom viszont – és nem hanyatlásnak –, hogy a Pilinszky publicisztikai tevékenységéhez alighanem tudatosan kapcsolódó alkotók, mint Esterházy Péter, Borbély Szilárd és Schein Gábor, a beszéd transzcendens felelősségének eminensen teológiai kiindulópontjából a kifejezetten nyilvános állásfoglalás felé is megnyitják az említett biblikus alapkategóriákon nyugvó diskurzust. Ezt a fejleményt közelebről vagy távolabbról mintha Pilinszky evangélium-felfogása is indukálná.

Szirák Péter: Mely érvek alapozzák meg a recepcióban eddig meghatározó szerepet játszó szereplő-ideologikus vagy modális karakterizációk (pl. a „szenvedő misztikus”, illetve a hithirdető, „normatív elokvencia”) érvényességének vitathatóságát?

Mártonffy Marcell: Erre a kérdésre azért nem tudok, s nem is mernék határozott választ adni, mert nem feltétlenül vitatom ezeket a jellemzéseket, illetve elfogadom, hogy a bennük foglalt ítélet legitim vagy van ilyen vetülete. Konkrétan és személyesebben a hithirdető retorikáról: Pilinszky-olvasatom – vagy inkább: Pilinszky műveire irányuló, ma sem elég éles tekintetem – számos vakfoltját orvosolták azok a lírapoétikai apparátust mozgósító értelmezések, amelyek a kultikustól az irodalmi olvasás felé mozdították el a versek fogadtatását. Mindig is úgy éreztem (ha szabad ezt mondanom: teológusként), hogy erősebb ösztönzést kapok azoktól a kritikai belátásoktól, amelyek a részben vallási közelségből is származó rajongást vagy gyors azonosulást [katolikus olvas katolikus költőt] kibillentik a józan, elemző, kétségeknek helyet hagyó befogadás felé.

Próbálok pontosabban fogalmazni: egy nagyszabású keresztény lírai életmű nyilvánvalóan a vallási tapasztalatba is beépül – egyszerűen szólva: Pilinszky nem utolsó sorban azzal gyakorol katartikus hatást olvasóira, hogy valóságképük sarkalatos összetevőit eleveníti meg. Azaz versei és prózái egyaránt befolyásolják az istenképet, az imádságot, az elmélkedést, az Újszövetség olvasását, a hívő önértelmezést. Mindez azonban, mivel a nyelvben történik, magában hordozza az időben zajló jelölésfolyamatok kontingenciáját. Ezért a „tisztán” irodalmi olvasásmódok – például azzal, hogy kijelölik a megértés valódi eseményének nyelvi feltételeit – mérhetetlen szolgálatot tesznek a teológiának, amelynek legfőbb érdeke, hogy fenntartsa az alapvető differenciát: a nyelvi és a nyelven túli különbséget.

Ha valamennyire rehabilitálni is próbáltam az esszéket az időnként leereszkedő ítéletekkel szemben, részint kevésbé figyelembe vett értékeiket igyekeztem felmutatni, részint hit- és művelődéstörténeti jelentőségüket, amellyel összefér, hogy a publicisztika számos darabja erőteljesebbnek mutatkozik a versek zöme mellett.

A „szenvedő misztikus” formulájáról hasonlólt gondolok. Ugyanolyan fontos olvasmányom volt Radnóti Sándor könyve, mint amennyire megvilágító Szegedy-Maszák Mihály kritikája a könyvről. Radnóti Sándornak lekötelezettje vagyok, többek közt azért, mert Pilinszky-kötetemhez is elemien fontos észrevételeket fűzött, de korai munkájának tézisének nem tudom hermeneutikai kulcsként használni Pilinszkyhez. A misztika – ami a külső szemlélőnek vagy tanúnak hozzáférhető belőle – nyelvi vagy más jelrendszer, amely kétszeresen is meghasad, mielőtt utat engedne magához a tapasztalathoz. Egyrészt nincs csalhatatlan kritériuma [misztikus] szerepminta és élmény megkülönböztetésének – s ha a misztika, a krisztusi passióban való részesedéssel együtt, szerepminta [is] Pilinszkyknél, akkor – olvasattól is függően – olyan szerep, amely mellett a szövegeknek több más megformált alanya is létezik. Másrészt a misztikus nyelv történeti alakzatai nem egyenértékűek és főként nem egyértelműek. A tartalmi hullámzás pedig az olvasónak engedi át a döntést, mit tart a misztikus nyelvből valóban misztikusnak és mit nem, sőt, ami szintén lehetséges, mit tart jónak vagy rossznak. Természetesen a „szenvedő misztikus” ellenkezőjét sem állítom Pilinszkyről, hogyan is mernék bármit tagadni. De költészetében csak a misztikus hagyomány hatását érzékelem, a misztikussá avatás relevanciáját nem.

Szirák Péter: Pilinszky „metafizikai botrány”-értelmezésének hatástörténetét is szisztematikusan vizsgálod: mindjárt az első fejezetben Kertész Imre holokausz-interpretációjával vetted egybe, majd a könyv utolsó fejezeteiben a megváltás egyetemes

hitének és a rossz abszolútumának, s így a gyilkosságnak az ellentétét középpontba állítva Borbély Szilárd és Esterházy Péter életművének konnexiói kerülnek szóba. Az itt kommentált esszék vagy *A Testhez* című verseskötet, illetve a minuciózusan elemzett kései remekmű, a *Márk-változat* révén hogyan gondolták tovább Pilinszky „küzdelmes hitét”?

Mártonffy Marcell: Tulajdonképpen mindegyik kérdésed meghaladja illetékességemet és felvetéseim újragondolására késztet. Talán a dialógus egyik törvénye, hogy amit olvastál, azt olvasásod tükrében ismét meg kellene értenem. És azt is belátom, mennyi mindent nem gondoltam alaposan végig, a hiányok pótlása pedig nem végezhető el rövid válaszokban. Most mégis egy-egy utalásra szorítok, minden általánosabb kijelentést alaptalannak és felelőtlennek éreznék.

Esterházy Péter szép Pilinszky-esszéjét [*A mi a bánat*] olvasva nyilvánvaló az író ragaszkodása a költőhöz, amint műveiben a Pilinszky-vendégszövegek is úgyszólván a tanúságtétel nyíltságával vallják meg a hatás jelentőségét. Mindenesetre olyan művészi autonómia folytat párbeszédet, talán folyamatosan, Pilinszkyvel, amelyet figyelembe véve sokatmondóbbnak tűnnek a jelöletlen és talán nem is azonosítható szövegközi transzformációk, mint a szembeötlő idézetek (Pilinszky a könnyen megfejtendő vendégszövegek közé tartozik). Ezért, bár az utolsó regényben, a *Márk-változatban* is van [jelölt] hivatkozás Pilinszkyre, sokkal fontosabb, hogy az én megosztásának művelete, amely a szerző alakját könnyebben felidéző szereplőt, az idősebb testvért – metonimikusan önmagát – féltestvérré, egy Auschwitzban megölt apa gyermekévé teszi, mondhatni művészi jóvátételként teljesít be egy olyan poétikai lehetőséget, amelyre Pilinszky még nem gondolhatott. Legfeljebb, végleg kinyitva a katolikus irodalmat, nem zárkózott el előle. [Most gondolatban odateszem a kötet végére – Károli Gáspár Márk-passiója is megengedi –, a Pilinszkytől idézett idézetet: *Et incarnatus est* – hiszen „minden valódi műalkotás zárómondata lehetne”.]

Voltaképp Borbély Szilárd költészete is részben hasonló emlékezeti konstrukcióhoz létre. Egy példa: a *Halotti pompában* és *A Testhez* című verseskötetben Borbély nemcsak megidéz és átír Pilinszky-szövegeket [vizuálisan, a nevezetes is ikonná lett auschwitzi fotó manipulálásával is jelezve a lényegi újjáírás szükségességét], hanem poétikává teljesíti ki szigorú Pilinszky-kritikáját: az áldozatok testi emlékének, a borzalom és a gyász egyedül hiteles mértékének hiányát elődjénél. E hiány tudatosítása épp Pilinszky sokat idézett Auschwitz-esszéjének legszenvedélyesebb mondatát olvastatja, legalábbis potenciálisan, üres ígéretként: „...hiszek abban, hogy jóvátehetjük azt, ami megtörtént, s méghozzá személy szerint azokkal, akikkel megtörtént – személy szerint a meszelt deszkák előtt 1942-ben lépegető öregasszonnyal” [*Egy lírikus naplójából*, 1965].

„Személy szerint” ez a jóvátétel a *pars pro toto* alakzatán, egyetlen áldozat, egy 1944-ben a Dunába lőtt, de megmenekült zsidó lány elbeszélésén keresztül valósul meg – test szerint is – például *A Testhez* című kötet *A Nefejejcshez* című versében, amelynek megbomló, elidegenedett, sebzett grammatikája a lélegzet és az eleven beszédhang imitációjával írja be a versbe a testi jelenlét lehetséges maximumát. Itt is hivatkozhatunk a Pilinszky által elképzelt, de valójában elképzeltetlen megtestesülésre, annak nem kalkulálható és Pilinszkyhez is vélhetően csak az összeolvasás műveletében kapcsolódó módusára.

Szirák Péter: A megváltoztathatatlan múlttal, a szörnyű megtörténéssel szembeállított misztikus-etikai irányultság, Pilinszky híres apóriájával szólva, „a jövátéhetetlen jövátétele” hogyan válik értelmezésedben jövő-távlatúvá, a figyelem, a „virrasztás” proaktív működésévé, a szeretet megértésének és megélésének praxisává?

Mártonffy Marcell: Az irodalmi „jövátétel” nyitott lehetőségét egymást is értelmező művek utalásrendszerén és mintegy a hagyomány folyamatos továbbírásán keresztül valamennyire talán érzékeltettem az előbb – amennyi hirtelen eszembe jutott. A Pilinszkynek köszönhetően szállóigévé vált apória jövőperspektíváját teológiailag azért láttam szükségesnek szembeállítani a transzcendens jelenvalóság képzetével, mert az Auschwitz utáni teológiai kísérletekkel ismerkedve meggyőződésemmé vált, hogy erejét veszítette, s talán okkal, az a teológiai imagináció, amely látja az üdvtörténeti drámát, tud a végbement katasztrófa láthatatlan szentségéről, és képes átszakítani az idő burkát, hogy a megváltás tettét bevezesse a lezárult múltba. Ez a szent dramaturgia elnémul a zsidósággal, a változatlan érvényű ószövetségi hit megrendülésével, az áldozatok emlékezetével és a tragédia felfoghatatlan számszerűségével szemben, de a teodíceai kérdés pusztá ismétlődésével és annak bármely aporójával szemben is. Ugyanakkor magának a Krisztus-hitnek és a szabadítás keresztény gondolatának sem szükségszerű és egyedüli értelmezése.

Az újabb reflexiókban, amennyire látom, a jövátétel – s tágabban a mindenkori jó megtétele különböző szinteken – a cselekedetté konvertált hit műve és a különböző indítékú jószándékok összefogásának sokdimenziós feladata. Egyebek mellett egy olyan emlékezetkultúra létrehozásáé, amelyről Kertész Imre beszél *A holocaust mint kultúra* című előadásában, és amelyet, derűlátóan, már létezőként tételez. Lehet persze ennek a folyamatnak indokoltan is egyik összetevője a Golgota rávetítése Auschwitzra. De érdemes felidézni Karl Rahner-t, aki élete vége felé, egy 1980-ban megjelent dolgozatában – még a zsidó és keresztény teológiai etikák elszánt praxisközpontúsága előtt, de már a krisztusi megváltáshit holokausztra való [közvetlen] alkalmazhatóságának megrendülése után – a teodíceai-kérdésre adott választípusok rendszerezését követően Isten mint titok, mint feneketlen örvény átláthatatlanságát és a sötétség [szerető] elfogadását ajánlja konklúzióként a hitnek. Abban a tudatban és reményben, hogy a logikus válaszról való lemondás nem némaság és tétlenség, hanem [pro]aktív várakozás: az így támadt űrt az emlékezés, a megszólalás és a cselekvés számos módjának erőfeszítése és összjátéka tölti ki.

