

## Hankovszky Tamás

### Pilinszky János „esztétikájának” időkonceptiójáról

In: Kolozsi Orsolya – Urbanik Tímea (szerk.): *Modern – magyar – irodalom – történet*. Szeged, Tiszatáj Alapítvány, 2006. 22-35.

Pilinszky János művészetelméleti gondolkodását végigkíséri a meggyőződés, hogy a művészetnek „a minőség erejével olyasmibe kell behatolnia, ami a valóságban réges-rég, visszavonhatatlanul és végérvényesen megtörtént. Befejeződött, megtették, bekövetkezett.”<sup>1</sup> Egy interjújában már majdnem egy évtizeddel e sorok megjelenése előtt is így nyilatkozott: „A művészetben egyedül a »megoldhatatlan«, a »sakk-matt« helyzet reményteljes. A többi az élet gondja. A művészet viszont olyanra vállalkozik, amire az élet nem vállalkozhat. Különben mi szerepe is lehetne?”<sup>2</sup> A művész a megoldhatatlan megoldásán, a jóvátehetetlen jóvátételén fáradozik. Más problémák esetén „okosabb kihívni a Vöröskeresztet, vagy valamiféle segélykérvényt írni” – idézi Pilinszky Ionesco egyik gondolatát.<sup>3</sup>

A jóvátehetetlen jóvátétele azonban alapvetően vallásos elképzelés, amely nagy szerepet játszik a keresztény vallás rendszerében is. Ha a művészet is képes erre, akkor olyan, mondhatni metafizikai hatékonysággal kell rendelkeznie, amely csak a vallásos szertartások és a megváltás erejével összemérhető. Nem véletlen, hogy a költő egy alkalommal a nyolc boldogság egyikét idézi, hogy a művészet lényegére vonatkozó intuícióját kifejezze: „minden állapotunk, anélkül hogy változtatnánk rajta, döntő átalakulás, metamorfózis lehetőségét rejt magában. Méghozzá: minél nyomorúságosabb, annál döntőbb átalakulását. »Boldogok, akik sírnak« – ez nemcsak vallásos igazság, de esztétikai norma is, minden nagy művészet alaptörvénye. Fölismerése annak, hogy számunkra mindenkor a változhatatlan kínálja a legfőbb változás lehetőségét, az egyedül döntő és reális fordulatot – a dolgok rejtett szívében.”<sup>4</sup>

Pilinszky kizárólag azt sorolta a művészet tulajdonképpeni feladatai közé, ami a világban való emberi hatékonyság más formáival nem megoldható. A szó szigorú értelmében nem nevezhető megoldhatatlannak – és így művészet feladatának sem – az a probléma, ami csak egyelőre nem megoldott, de a jövőben minden bizonnyal leküzdhetővé válik. A

---

<sup>1</sup> *Egy lírikus naplójából*. (1977) In: *Pilinszky János összegyűjtött művei. Tanulmányok, esszék, cikkek II.* (Szerk.: Hafner Zoltán) Századvég, Budapest, 1993. (Továbbiakban: TEC II.) 292.

<sup>2</sup> *Pilinszky János összegyűjtött művei. Beszélgetések*. (Szerk.: Hafner Zoltán) Századvég, Budapest, 1994. (Továbbiakban: *Beszélgetések*) 25.

<sup>3</sup> *Hitünk titkairól*. In: TEC II. 268.

<sup>4</sup> *Egy lírikus naplójából*. (1968) In: TEC II. 113-114.

rákkutatás például azért nem művészi téma, „mert csak időben átmeneti problémát ábrázol, hiszen tudjuk, hogy lesz kiútja”.<sup>5</sup> Ugyanígy a tudományt vagy az emberi cselekvés művészetétől különböző formáit kell választani olyankor is, amikor valami visszafordíthatót akarunk orvosolni. A „megoldhatatlan” és a „jóvátehetetlen” ezzel szemben végérvényes befejezettséget és lezártágot feltételez, a múlt hatalmát a jelen és a jövő fölött. Ezért a művészetnek a múltba behatoló hatékonyságra van szüksége ahhoz, hogy teljesítse küldetését – legyen ez a múlt az egy perccel ezelőtti pillanat vagy a bűnbeesés őseredetű ideje.

Nyilvánvaló, hogy Pilinszky víziója a *jóvátehetetlen* jóvátehetőségéről csak akkor váltható valóra, ha ami elmúlt, *tényleg* jóvátehetetlen, vagyis ha az idő természete éppen olyan, mint amilyenek a köznapi életből ismerjük, ugyanakkor viszont gyökeresen különbözik is ettől, és így a múlt valahogy mégis hozzáférhető. Ha nem eleve értelmetlen mindaz, amire Pilinszky szerint a művészet vállalkozik, akkor csak azért nem, mert minden lehetetlensége ellenére valahogy mégiscsak lehetséges a múltban cselekedni. Ahhoz tehát, hogy megérthessük Pilinszkynek a művészetrel szemben megfogalmazott elvárását, mindenképp el kellene képzelni az esztétikai nézetei által feltételezett időkonceptiót kellene rekonstruálni. Nem szükséges feltételezni, hogy a költő önálló filozófiát dolgozott volna ki az idővel kapcsolatban. Sokkal valószínűbb, hogy többé-kevésbé tudatosan magáévá tette annak valamelyik interpretációját. Ezért a múltba behatoló művészi hatékonyság hitét magában foglaló esztétika megértése érdekében ígéretesnek tűnik a különböző időkonceptiók között olyanokat keresni, amelyek megfelelnek a Pilinszky utalásaiból kibontakozó képnek. Tanulmányomban az idő négy felfogását mutatom be. Az első kettőt Pilinszky-kutatók javasolták annak az egyébként gyakran emlegetett, de alig interpretált szövegrésznek az értelmezésére, amelyet bátran nevezhetünk a költő ars poeticájának és esztétikai alapprogramjának.

„Az év elején Auschwitzban jártam. Az egyik fotó hozzásegített szemléletem bizonyos újrafogalmazásához. Meszelt karámra emlékeztető deszkák között egy fejkendős öregasszonyt hajtanak a kivégzőbarakk felé. Az öregasszony körül két-három kislány lépeget a salakos út jóvátehetetlen közönyében. Álltam a kép előtt, s erőnk-erejével meg akartam állítani a húsz évvel ezelőtti boldogtalanságot – ahogy látszatra a fényképfelvétel megállította. De én a valóságot akartam megállítani. S akkor megértettem, hogy semminek sincs értelme, ha nem tudjuk jóvátenni azt, ami már megtörtént.

Nos – egy hosszú gondolatsor kihagyásával –, én hiszek abban, hogy jóvátehetjük azt, ami megtörtént, s méghozzá személy szerint azokkal, akikkel megtörtént – személy szerint a meszelt deszkák előtt 1942-ben lépegető öregasszonnyal.

---

<sup>5</sup> *Beszélgések*, 125.

A költészet számomra ha nem is pontosan ezt jelenti, de majdnem ezt: a jóvátehetetlen jóvátételét.”<sup>6</sup>

Beney Zsuzsa *Pilinszky „paradoxonai”* című tanulmányában a szövegrészt a *megfordított idő* koncepciójával próbálja értelmezni. A megfordított idő a felfokozott intenzitású, továbblendülni nem képes *jelen* és az időfolyamból kiszakított *időtlenység* mellett egy harmadik, különleges formája volna az időnek. Beney így definiálja: „az idő és időtlenység egymást átjáró, egymást elpusztító és újrászülő összefonódottságának merőben új formája ez.”<sup>7</sup> Ez a jellemzés önmagában nem világítja meg a megfordított idő mibenlétét, ezért Beney egy Platónnál olvasható mítosz segítségével is szemlélteti, mire gondol: „A mindenség mozgásánál és körforgásánál egyszer maga az istenség is ott van vezetésével és segítségével, máskor azonban magára hagyja, amikor már a körforgások a megfelelő idő mértékét elérték: s ekkor a világ magától visszafelé forog az ellenkező irányban. [...] Az az életkor, amelyben az egyes élőlények voltak, először is mindnyájunknál megállt, és minden halandó lény megszűnt az öregebb külső felé haladni, s újra az ellenkező irányba csapva át, mintegy ifjabbá és finomabbá lett: az idősebbek fehér haja megfeketedett, a szakállasok arca pedig újra sima lett, s így mindegyik visszajutott elmúlt ifjúi világába [...]”<sup>8</sup>

Problematikusnak látom, hogy ez a mítosz egy olyan kozmikus történetet beszél el, amely az ember szemszögéből nézve tökéletesen automatikus, hiszen anélkül játszódik le, hogy erkölcsi vagy fizikai erőfeszítéssel befolyásolhatnánk. Az az időstruktúra ugyanis, amit a Pilinszky által megfogalmazottak sugallnak, nem független az ember aktivitásától. Nem az idő folyásában magától bekövetkező fordulatokat tételez fel, inkább a múlttal szembeni emberi felelősségvállalás teszi lehetővé az elmúlt idő visszatérését, pontosabban az időben való visszafelé mozgást és a múltban való hatékonyságot – anélkül, hogy közben a fizikai időben rendellenesség lépne fel. Már az auschwitzi felismeréseket rögzítő, korábban idézett szakasz is világosan jelzi ezt. Ennél is beszédesebb, ahogyan a költő mondandóját zárta: „Annyit tudok csak, hogy – például – elengedhetetlenül fontos dolgot kell még teljesítenem 1942 őszén Lengyelországban, egy meszelt palánk előtt.”<sup>9</sup>

Az idézett Platón-szöveg már csak azért sem felelhet meg annak az időkoncepciónak, amely Pilinszky művészi hitvallása mögött meghúzódik, mert mint az aranykormítoszok családjának tagja, a történelemfilozófiáknak ahhoz a fajtájához tartozik, amely a világban levő rossz állandó növekedésével számol, amíg csak a kozmikus *mechanizmusok* el nem törlik a

<sup>6</sup> *Beszélgetések*, 6.

<sup>7</sup> Beney Zsuzsa: *Pilinszky „paradoxonai”*. Műhely, 1995/4. 43-46.; 43.

<sup>8</sup> Platón: *Az államférfit*. (Ford.: Kövendi Dénes) In: *Platón összes művei III*. Európa, Budapest, 1984. 5-150.; 269c, 270d-e. (Beney a 270d egy másik, a fentivel azonos értelmű részletét idézi. I. m. 43.)

fennálló rendet a benne levő rosszal együtt. Pilinszky katolikus vallásának viszont egyik központi gondolata, hogy a megváltás művével Isten maga vállalt felelősséget a világ sorsáért, és a történelemre ettől kezdve a Krisztus mellett vagy ellen meghozott személyes döntés okozta polarizálódás, nem pedig a mindenre kiterjedő romlás jellemző. (V.ö.: Jel 22, 14-15) Ennek megfelelően az auschwitz-i események által megtestesített szélsőséges rossz a szenvedőkkel való végletes szolidaritás aktusait követeli, mégpedig az *imitatio Christi* jegyében. Éppen ilyen cselekvésre vállalkozik az úgynevezett „evangéliumi esztétika” szerint alkotó művész. Hatékony akar lenni a világban – éppúgy, ahogyan a krisztusi megváltás jóvátette a jóvátehetetlent.

A Pilinszky-szakirodalomban található másik kísérlet,<sup>10</sup> amely az auschwitz-i fénykép kiváltotta gondolatok értelmezésére vállalkozik, véleményem szerint szintén nem felel meg mindenben Pilinszky saját időfelfogásának és erre támaszkodó ars poeticájának. Götz Eszter szerint az idő természetét nem írja le tökéletesen a lineáris vonal képe; ez pusztán az emberi lét biológiai szintjének jellemzésére alkalmas. Ezen felül számolni kell az idő egy másik formájával is, amelyet „kozmosz időnek” vagy „mozdulatlan örökkévalóságnak” nevezhetünk. Az ember szellemi létezőként otthon lehet ez utóbbi időben is, hiszen Götz értelmezésében ez nem a lineáris idő mellett létező másik valóság, hanem ugyanannak az időnek egy másik *szemlélési módja*. Ebben az időben a „múlt”, a „jelen” és a „jövő” nem egymást felváltó, kizáró stádiumok. Azok az események, amelyek a lineáris időben egymás *után* helyezkednek el, itt egymás *mellé* kerülnek, mégpedig a „minőség és jelentés” szervező elve szerint. Ez teszi lehetővé szerinte, hogy az elmúltak és ezért lezártak tűnő történésekbe is be lehessen avatkozni, az ott elkövetett hibákat helyre lehessen hozni.

Az eddig elmondottak mutatnak némi hasonlóságot a vallásos időszemlélettel,<sup>11</sup> amely tézisem szerint Pilinszky saját megélt, megsejtett, de ki nem fejtett időkonceptiója is volt. Vannak azonban olyan pontok, ahol az eltérések kerülnek túlsúlyba. Götz számol ugyan a szellemi létmóddal, de e téren alapvetően nem különböztet meg isteni és emberi valóságot. Következésképpen az idő, amelyet leír, vallási értelemben teljesen profán. A köznaptól megkülönböztethető időt nem szenteli meg semmiféle csak rá jellemző isteni jelenlét. Ez az idő pusztán csak *megkülönböztethető* a lineáristól, nem pedig azzal *szemben álló*, mivel ontológiailag (objektíve) nem, csak szemléletmódjában (szubjektíve) tér el attól.

<sup>9</sup> *Beszélgetések*, 7.

<sup>10</sup> Götz Eszter: „Az idő színe és fonákja”. *A Pilinszky-próza időszemlélete*. In: „Merre, hogyan?” *Tanulmányok Pilinszky Jánosról*. (Szerk.: Tasi József) PIM, Budapest, 1997. 178-184. (különösen 178-180.)

<sup>11</sup> Vö.: Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. (Ford.: Berényi Gábor) Európa, Budapest, 1987. 61-106.

Az idő ilyen pszichologizáló metafizikájából logikusan következik a Pilinszkytól – véleményem szerint – tökéletesen idegen program: „meg kell váltani a bűnt, emberi eszközökkel.”<sup>12</sup> Hiszen ha a múltba be lehet hatolni Isten vagy a szent minőségileg különböző, transzcendens szférájának érintése nélkül is, egyszerűen azért, mert az idő eleve, saját *immanens* természete szerint lehetőséget ad erre, akkor valóban nemcsak az lehet igaz, hogy „az ember ugyanúgy felelősséggel bír az idő fölött, mint az Isten”,<sup>13</sup> hanem hozzá hasonló lehetőségekkel is rendelkezhet az idő vonatkozásában. A jelek szerint Götz úgy véli, a lineáris idő törvényei csak a biológiai lény mivoltában jelentenek kényszerű korlátot az ember számára, amennyiben viszont szellemi természetű, szabadon tevékenykedhet a „kozmosz időkben” is. Világos ez abból is, hogy azok az eszközök, amelyek szerinte megfelelőek a múlt helyrehozásához, *par excellence* emberiek. Ilyen az *emlékezet*, „ami nem a bekövetkezés kronologikus rendjében, hanem az egyszer már megtörtént fejlemények minőség és jelentés szerinti megidézésével múlt és jövő közt visszaállítja a folytonosságot”.<sup>14</sup> S ilyen az értelmi *megértés* is: az ember „felfogja az elmúlásnak a nagy egészben való elhelyezkedését, és intenzív megértésével kapcsolatot teremt az elmúlt és a majd bekövetkező között.”<sup>15</sup>

Kérdéses azonban, hogy ezek az emberi eszközök képesek-e többre a lineáris idő múlt idejével szemben, mint tökéletesen szubjektív, ha tetszik, illuzórikus eredményre. Tulajdonítható-e, és ha igen, miféle realitás és objektivitás az emlékezetben felidézett elemekből azok minősége és a jelentése alapján strukturált új rendnek? Ami Götz Eszter tanulmányából kiderül erről az újrastrukturált és jóvátett múltból, az mindenesetre csalódást keltő a Pilinszky-szöveg értelmezési lehetőségeit tekintve. „*A múltban megtörtént dolgok nem tűnnek el, hanem a jelenben és a jövőben is velünk maradnak. Minden megtörtént emberi tett sajátos létmódban hat tovább. Megtörténte után belül, a lélek kozmoszában él. Ott kell tehát visszarendezni a hibákat, spirituális síkon, mert ez a zártabb, és ugyanakkor a reálisnál aktívabb és valóságosabb szféra az isteni lényeg közvetlen földi megnyilvánulása.*”<sup>16</sup> Götz tézise aligha mond többet annál, mint hogy ami elmúlt, azt felidézhetjük magunkban, mert a fizikai realitás létmódjából az emlék „sajátos létmódjába” ment át. A „lélek kozmosza” pedig valóban tekinthető az „isteni lényeg megnyilvánulásának”, sőt akár reálisabbnak és valóságosabbnak is, mint a történelmi-fizikai valóság, de pusztán ezen a belső, gyökeresen

---

<sup>12</sup> Götz: I. m. 179.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Götz: I. m. 179.

<sup>15</sup> Uo.

<sup>16</sup> Götz: I. m. 180.

szubjektív fórumon tevékenykedve nem lehet helyrehozni, ami helyrehozhatatlan, nem lehet megváltani a bűnt, legalábbis abban az értelemben nem, ahogyan Pilinszky szerette volna. Ezen a módon ugyanis semmit nem tehetünk „személy szerint a meszelt deszkák előtt 1942-ben lépegető öregasszonnyal”. Ami a költő számára az auschwitzi fotó előtt világossá vált, az nem az volt, hogy képes a haláltáborok valósága elöl a „lélek kozmoszába” visszahúzódni, és fantáziája erejével átrendezheti *magában* az eseményeket. Pilinszky éppen ellenkezőleg arra vágyott, hogy kiléphessen saját világából. Nem egy spirituális belső térben és időben, hanem 1942-ben, ott és akkor kívánt tenni valamit: „meg akartam állítani a húsz évvel ezelőtti boldogtalanságot – ahogy látszatra a fényképfelvétel megállította. De én a valóságot akartam megállítani.”

Götz Eszter soraiból a jövő iránti aggodalom hangja hallatszik: „Emlékezés híján ugyanazok a vétkek történnek meg, az ember nem okul és nem képes meghaladni önmagát.”<sup>17</sup> A fotó előtt álló Pilinszky problémája azonban nem ez volt. Ő nem a *jövőt* félti, hanem a *múlttal* szembeni felelősség okán a *múltban* kíván hatékony lenni. Tisztában van azzal, hogy a múlt jóvátétele messze meghaladja az emberi lehetőségek határát, hogy a „humánus egymaga tehetetlen azzal szemben, ami egyszer lezárult, s legfeljebb *az emlékezés illúziójával* képes behatolni a múltba. Viszont a legtündöklőbb jövő is mit ér? – amorális sivatag, üres elvontság a jóvátéhetetlen konkrétumokkal hátában.”<sup>18</sup> Ezek a sorok Pilinszky ars poeticájából valók. Arról tanúskodnak, hogy nem egyszerűen mint a biológiai létsík fölé emelkedő *szellemi lény* kívánta jóvátenni a jóvátéhetetlent, hanem mint egy vallásos művészetfilozófiát valló *művész*, aki szerint a „múlt megközelíthetetlen nyitottságába bizonyos értelemben a művészet az első részvevő, totalitásába az első totális, mozdulatlanságába az első mozdulatlan, konkrétságába az első szeretetteljes, tragikumába az első bizakodó, és szakralitásába az első vallásos lépés.”<sup>19</sup>

A szakirodalom mindkét kísérlete, amely arra vállalkozott, hogy értelmezze Pilinszky auschwitzi élményét és az ebből fakadó művészi programot, úgy kívánta megoldani feladatát, hogy az idő olyan koncepciójához nyúlt, amely a hétköznapi tapasztalt és a klasszikus természettudományokban alapul vett lineáris, egyirányú idő mellett másfajta időről is tud. Az időben való visszafelé mozgás, amely más, és a jóvátétel aktusával több is, mint pusztán emlékezés, valóban csak akkor lehetséges, ha az idő szerkezete különbözik attól, amilyennek

---

<sup>17</sup> Götz: I. m. 179-80.

<sup>18</sup> *Ars poetica helyett*. In: *Pilinszky János összegyűjtött művei. Versek*. (Szerk.: Jelenits István) Osiris - Századvég, Budapest, 1995. (Továbbiakban: *Versek*) 84. (kiemelés: H. T.)

<sup>19</sup> Uo.

a hétköznapi és a technikai szemlélet látja. Megítélésem szerint azonban Pilinszky művészi alapprogramja csak akkor koherens, ha kifejezetten vallásos kozmológiára támaszkodik, vagyis az idő természetét hasonlóképpen gondolja el, mint a vallásos ember, aki a szenttel való találkozás alaptapasztalatának értelmezése közben alkotott fogalmat az időről mint arról a valóságról, ami lehetővé teszi ezt a tapasztalatot. A következőkben egy protestáns és egy katolikus példán szemléltetem a vallásos időkoncepció alapvető jellegzetességét.

A filozófus, teológus, szépíró Kierkegaard, akit Pilinszky „egyik legkedveltebb szerzőjének”<sup>20</sup> nevezett, *Filozófiai morzsák* című művében sajátos terminológiát dolgozott ki annak érdekében, hogy számot adjon arról a lehetőségről, hogy egyes hajdan volt történelmi események nem csak az emlékezet révén hozzáférhetők a mindenkori jelen embere számára. Kierkegaard nyomán az emlékezés két fajtáját is kizárhatjuk az egzisztenciális értelemben legjelentősebb múltbeli események megismerésének eszközei közül. Egyrészt a platóni Szókratész által vallott *anamnézist*, amelynek segítségével az igazságot kereső ember olyasmint fedez fel, ami megismerés közben „nem belekerül, hanem benne volt”<sup>21</sup> – tudniillik azért, mert korábban, *preegzisztens* létezése során szemlélhette az örök ideákat. Ha valami elérhető az így felfogott visszaemlékezéssel, „akkor minden idő egyformán közel van hozzá”,<sup>22</sup> és akkor nem tartozhat a múlthoz, mert egyáltalán nem is „történelmi”. Ebben az esetben pedig nemcsak a múltnak nincsen jelentősége, hanem éppúgy a jelennek sem, sőt semminek, ami történelmi. Egzisztenciális szempontból ugyanígy elégtelen a köznapi értelemben vett emlékezés is, amely még a történelem időnek alávetett pusztá tényei és a jelen között sem tud megfelelő kapcsolatot teremteni (mivel nem képes megszüntetni a későbbi nemzedék hátrányát azokkal szemben, akik az események kortársai lehettek), és még kevésbé alkalmas arra, hogy a történelemben megjelenő, de attól mégis különböző abszolútumot elérjünk vele.

Kierkegaard szerint az örök és a pusztán történelmi tényen kívül létezik abszolút tény is. Ha pedig valami abszolút tény, „akkor ellentmondás, hogy az idő meg tudná osztani az embereknek a tényhez való viszonyát – azaz döntő értelemben meg tudná osztani. Mert az, ami lényegileg osztható az idő mentén, *eo ipso* nem abszolútum”.<sup>23</sup> Ezért az abszolút tény esetében nincs szükség visszaemlékezésre. A múltban való művészi hatékonyság általános feltételeit keresve fontos hangsúlyozni, hogy bár olyasvalamiről van itt szó, ami felett a múltó

<sup>20</sup> Pilinszky János *összegyűjtött levelei*. (Szerk.: Hafner Zoltán) Osiris, Budapest, 1997. 137.

<sup>21</sup> Kierkegaard, Sören: *Filozófiai morzsák*. (Ford.: Hidas Zoltán) Göncöl, Budapest, 1997. 15.

<sup>22</sup> Kierkegaard: I. m. 133.

<sup>23</sup> Uo.

időnek nincsen hatalma, így vele kapcsolatban lényegében nincsen értelme egyidejűről és későbbiről beszélni, ez az abszolút tény mégsem egyszerűen *az örök*. („Máskülönben ugyanis Szókratész módjára beszélünk.”<sup>24</sup>) Az abszolút tény „egszersmind történeti is.”<sup>25</sup> E megállapítással a paradoxon területére léptünk. „Ámde ne gondoljunk semmi rosszat a paradoxonról; mert a paradoxon a gondolkodás szenvedélye, s az a gondolkodó, aki paradoxon nélkül gondolkodik, hasonlatos a szenvedély nélküli szeretőhöz: középszerű szerzet.”<sup>26</sup> A paradoxon elfogadása, vagyis a hit, amelyre éppen a paradoxon ereje, a benne minket megközelítő abszolút révén leszünk képesek, olyan rendkívüli viszonyt hoz létre a történeti-abszolúttal, amelyben az időbeli közelségnek vagy távolságnak már nincsen szerepe. Az ilyen események kortársainak – vagy ahogy Kierkegaard mondja, a „közvetlen értelemben egyidejűeknek” – semmi előnyük nincsen azokkal szemben, akik bár később élnek, a megfelelő egzisztenciális viszonyulás által találkoznak abszolútummal. Sőt, a szó valódi értelmében inkább ez utóbbiakat kellene egyidejűnek nevezni. „De mit is akar jelenteni, hogy valaki lehet egyidejű úgy, hogy nem egyidejű, hogy tehát lehet valaki egyidejű, s ugyanakkor, noha (közvetlen értelemben) él is ezzel az előnyével, nem-egyidejű is. Mi mást akarna jelenteni, mint azt, hogy az ember egyáltalán nem lehet közvetlenül egyidejű az ilyen [...] eseménnyel, így hát a valódi egyidejű nem a közvetlen egyidejűség erejénél fogva valódi egyidejű, hanem valami másnak az erejénél fogva. Tehát: az egyidejű egszersmind lehet nem-egyidejű is; a valódi egyidejű nem a közvetlen egyidejűség erejénél fogva az, *ergo* a (közvetlen értelemben) nem-egyidejű is kell hogy lehessen egyidejű, annak révén, aminek révén az egyidejű valódi egyidejű lesz. Csakhogy mivel a (közvetlen értelemben) nem-egyidejű nem más, mint a későbbi, ezért a későbbi kell hogy lehessen valódi egyidejű.”<sup>27</sup> Pilinszky esztétikájának legáltalánosabb feltételeként is éppen erre a lehetőségre van szükség.

Kierkegaard tehát ismer olyan *történelmi* eseményt – nevezetesen a Jézusban megtestesült Isten földi életét –, amelyhez az adekvát viszonyulás (az *abszolút* hit) nincs alávetve a *történelmi* időnek, éppen azért, mert ez az esemény *abszolút*. Ezzel ahhoz a keresztény hagyományhoz kapcsolódik, amely szerint a szent események kései utóda is lehet azok kortársa. Az időben élő embernek az időfeletti Isten időben való megjelenéséhez fűződő, az idő természetétől nem korlátozott hitbeli viszonya természetesen csak bizonyos feltételekkel állítható párhuzamba azzal, ahogyan Pilinszky a művészetben meg akarja

<sup>24</sup> Kierkegaard: I. m. 134.

<sup>25</sup> Kierkegaard: I. m. 133.

<sup>26</sup> Kierkegaard: I. m. 51.

<sup>27</sup> Kierkegaard: I. m. 90-91. (A fordítást a mű német kiadása alapján javítottam: Sören Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, Hg. von E. Hirsch u. H. Gerdes. Abt. 10. Philosophische Brocken [u. a.] Gütersloh, 1991. 64.)



közelíteni a múltbelit. Mindenekelőtt akkor, ha ez a múlt valamiképpen szintén szent, sőt abszolút, még inkább, ha ugyanaz a szentség van jelen benne, mint a Krisztus-eseményben.<sup>28</sup> Köztudott, hogy a költő valóban megfeleltette egymásnak a koncentrációs táborok világát és a passiót (v.ö.: *Harmadnapon, Ravensbrücki passió*), és lelkesen idézte II. János Pált, aki Auschwitzban azt mondta: „Itt térdepelek a Golgotán.”<sup>29</sup> Egy alkalommal pedig így szólította meg Jézust: „Amikor Auschwitzban – harmincfokos hidegben – egy akna mélyén megpillantottam a mázsás hajkupacokat, egy vitrinben az összezilált szemüvegeket, a folyosón a bélyeg nagyságú fényképeket s az egyik falon a világ legszomorúbb fényképét: egy görbült hátú öregasszonyt három kisgyerekekkel – a negyedik zsebre dugott kézzel, korához illően hátramaradva követte a gázkamrába igyekvőket – miért gondoltam öt sebedre?”<sup>30</sup>

Az idő bemutatni kívánt, az előzőtől csak részben különböző negyedik koncepciója, a katolikus szentmise teológiájából bontható ki. Ennek lényegét a költő így foglalta össze. „A szentmise liturgikus cselekménye – amely egyáltalán nem utáncolat, hanem épp csöndjével és kimért csillagmozgásával idéz meg egy hajdani és halhatatlan, véres cselekményt – egyedül a hit közegében képes egyszerre megtörténni *hic et nunc* az oltáron, s ugyanakkor a keresztút egyszeri idejében. Ez a csoda egyedül a hit közegében lehetséges. Olyan megemlékezés, ami most történik, anélkül hogy az egyszeri történetet elbizonytalanítaná.”<sup>31</sup> A katolikus felfogás szerint a szentmise újra jelenvalóvá teszi a megváltás történelmi, mégis időfeletti eseményét – mégpedig nem a köznapi értelemben vett emlékezés révén. Számára az emlékezés vallásilag teljesen üres és jelentéstelen aktus, hiszen a „profán idő” foglya, és semmiféle ontikus erővel nem rendelkezik. Igaz ugyan, hogy az üdvtörténeti eseményeknek a liturgia keretében való megidézésére a teológia is használja az *anamnézis* és a *memoria* szavakat, ám nem szokásos, hanem bibliai értelmükben.<sup>32</sup> Ennek sajátosságát jól megvilágítja az a megkülönböztetés, amit Odo Casel az ünneplés vallástalan és vallásos módja között tesz. Jóllehet a nem vallásos ünnepek, például a nemzeti ünnepek alapja egyfajta visszaemlékezés, ám ez „valódi tartalom nélküli, hiszen senki sem tételezi fel, hogy azok az események, azok az emberek újra megjelenhetnének az ünneplők között. »Ami elmúlt, nem tér többé vissza«, de

<sup>28</sup> V.ö.: Hankovszky Tamás: *Szent idő és költészet. Tanulmányrészlet Pilinszky János vallásos művészetfelfogásáról*. Tanítvány, 2001/3-4. 55-63.; Különösen: 60-62.

<sup>29</sup> Pilinszky János: *Auschwitz*. Vigilia, 1996/1. 27-28.; 27.; V.ö.: TEC II. 320.

<sup>30</sup> *Én Jézusom*. In: TEC II. 294-5.

<sup>31</sup> *Egy lírikus naplójából*. (1970) In: TEC II. 169.; Vö.: „Az emberi történet legmélyebb eseménye ismétlődik meg itt. [...] Ami megtörtént, újra és újra maga az történik meg itt; Isten agóniája és megváltó kereszthalála. De a véres áldozatot – mely a valóságban még az apostolok szívét is próbára tette és megzavarta – itt, a szentmisében, egy valóban isteni formaadás szépsége tolmácsolja, közvetíti.” (*Az Evangélium és a szentmise*. In: TEC II. 19.)

<sup>32</sup> V.ö.: Várnagy Antal: *Liturgika*. Lämpás, Abaliget, 1995. 28-29.

»visszatükröződik« a szubjektív emlékezésben.»<sup>33</sup> Ezzel szemben a vallásos ünneplést olyan *memoria* jellemzi, amely nem pusztán a múlt felé fordulást, szubjektív és intellektuális síkon megvalósított emlékezést jelent, hanem objektív hatékonyságú eseményt. Casel azt állítja, hogy a vallásos ünnep során „az isteni élet valamiképpen ténylegesen leidéződik az ünneplők körébe. Az ünnep nem puszta emlékezés, hanem *jelenlét*. Az istenség megjelenik az ünnepi szertartáson, látható módon, vagy tevékenysége által érzékelhetően. [...] De nem egyszerűen jelen van, hanem azzal a céllal jön, hogy cselekedjék, segítsen. Éppúgy cselekedjen, szenvedjen és a szenvedés árán győzzön, mint ahogy az ő első epifániájakor szenvedett, harcolt, győzött. Ám most a kultusz gyermekei már vele együttműködnek: úgy cselekszenek, mint akik közt ott az Isten.»<sup>34</sup>

Pilinszky szerint nemcsak a vallás, de művészet is a múltnak elkötelezett, és pedig úgy, hogy neki is túl kell lépnie „az emlékezet lehangoló illúzióján”.<sup>35</sup> Anélkül, hogy kiszakadna saját jelenéből, vissza kell térnie a múltba, és ott kell elvégeznie feladatát, miközben műveket alkot a jelennek. Azért képes erre, mert eredete és lényege szerint vallásos.<sup>36</sup> A katolikus hit szerint ugyanis, ha valaki jelen van a szentmisén, ami „nem ima, még csak nem is közös imádság, hanem lakoma, közös cselekedet, részvétel a Fiú áldozatában”,<sup>37</sup> akkor nem egyszerűen kilép a jelenéből, hogy így szerepet vállalhasson a múltbeli eseményben, hanem a kierkegaard-i felfogásnál is paradoxabb módon *jelenbeli* események, vagyis a pap szolgálata által teszi ezt. Bár a szobájában magányosan imádkozó ember is megtapasztalhatja Krisztus jelenlétét, a legteljesebb módon mégis az Oltáriszentségben, tehát az *itt* és a *most* közegében, mégpedig az anyagi dimenzió közvetítésével: a kenyérben és a borban léphet kapcsolatba vele. Úgy is mondhatjuk, hogy a múlt szent eseményeivel ilyenkor szakramentális szerkezetű, hatékony jelekben végbemenő találkozás zajlik le.

Aligha lehet eltúlozni az anyagi természetű szentségi jelek fontosságát, ha nem egyszerűen a múltba való visszatérés lehetőségét, hanem a múltban tevékenykedni kívánó művészet koncepcióját kívánjuk megérteni. Hiszen a művész, ha *mint művész* akar cselekedni a múltban, akkor közben mindig tesz valamit a jelenben is, mégpedig művészete sajátos anyagával, a kövel, a festékkel vagy a hanggal.<sup>38</sup> Azon múlik, hogy jóvá tud-e tenni valamit a jóvátehetetlenből, hogy milyen minőségű a jelenbeli tevékenysége. Ám ez fordítva is igaz.

<sup>33</sup> Casel, Odo: *A liturgikus ünneplésről*. (Ford.: Dobszay László) *Communio*, 2002/2. 20-32.; 22.

<sup>34</sup> Casel: I. m. 22-23.

<sup>35</sup> *Ars poetica helyett*. In: *Versek*, 84.

<sup>36</sup> V.ö.: *A „teremtő képzelet” sorsa korunkban*. In: *Versek*, 78.

<sup>37</sup> *A XXI. század miséje*. In: *TEC II*. 154.

Pilinszky szemében a művészet minősége azzal függ össze, hogy elvégzi-e feladatát a múltban.

Ezek a megfontolások azonban már túlmutatnak dolgozatom vizsgálódási területén. Ha figyelmen kívül hagyjuk a múlt és a jelen közötti közvetítés természetének vallási (felekezeti) és esztétikai szempontból nagy jelentőségű kérdését, akkor nincsen döntő különbség a katolikus liturgia időkonceptiója és a kierkegaard-i elképzelés között. Annál lényegesebb az eltérés e keresztény időszemlélet és a korábban ismertetett másik két modell között. Márpedig Pilinszky esztétikájának olyan időkonceptióra van szüksége, amelyben elgondolható a cselekvő egyidejűség egy régmúlt történelmi eseménnyel, még hozzá úgy, hogy közben ne veszítsük el jelenlétünket a mában sem. A platóni mítosz, amely a mindenség állapotának ciklikus változásaival számol, nyilvánvalóan nem felel meg ennek a feltételnek, mint ahogy annak sem, hogy az időben való mozgásnak nem automatikusan, hanem az emberi aktivitás által kell megvalósulnia. Míg a világ visszafelé forgására építő magyarázatnak az a hátránya, hogy kizárólag a *kozmosz* objektív viszonyainak megváltozására épít, addig a *lélek kozmoszában* végbemenő fordulat túl szubjektív ahhoz, hogy valóban a történelmi idő egy korábbi eseményének a kortársává avasson minket. Azzal ugyanis, hogy a múltat emlékezetünkbe idézzük, megszüntetjük múltbeliségét. A múltat mint múltat az emlékezés nem őrzi meg. Ezért „lehangoló illúzió”, hogy ezen az úton bármit is jótétehetnénk. Ha Pilinszky mégis hitt annak az alkotói programnak a megvalósíthatóságában, amely auschwitz-i élményéből fakadt, akkor evangéliumi esztétikáját, vallásos művészetmetafizikáját a keresztény időfelfogásra kellett hogy alapozza. Hiszen amit művészetével meg akart valósítani, annak éppen az a legáltalánosabb feltétele, ami a vallásos időtapasztalat szerint valóban létezik is: az egyidejűség egy „hajdani és halhatatlan, véres cselekménnyel”.

---

<sup>38</sup> A kérdéstről bővebben lásd: Hankovszky Tamás: *A valóság visszahódítása. Pilinszky János evangéliumi esztétikájának egyik alapfogalmáról*. Katekhón, 2005/4. 459-489.