

„Szomjuság, amit még senki meg nem itatott”

Evangéliumi esztétika a holokauszt után

*Szmeskó Gábor beszélgetése Hankovszky
Tamással és Mártonffy Marcell-lel*

– Mindketten írtatok Pilinszky művészetfelfogásáról.¹ Hogyan látjátok, milyen jelentésrétegei vannak az inkarnációnak Pilinszky esztétikájában?

Hankovszky Tamás: Az „inkarnációt” az evangéliumi esztétika egyik alapfogalmának tekintem. Pilinszky több különböző fogalom segítségével is nagyjából ugyanazt akarja elmondani. Az inkarnáció fogalmát Pilinszky a bűnnel hozza összefüggésbe, azzal a keresztény belátással, hogy a bűn következtében nem olyanok vagyunk, mint lennünk kellene. Pilinszky ezt – egyedülálló módon – úgy fogalmazza meg, hogy megcsorbult az inkarnációnk. Kézenfekvő a gondolat, hogy a költészet szeretne valahogy bekapcsolódni a megváltás művébe, segíteni azon, ami félrement, ami rossz, inkarnálnia kell.

Ez a szóhasználat azért is érdekes, mert a bűnösség és a rossz tapasztalatára Simone Weil a *dekreáció* éppen ellentétes logikájú fogalmának segítségével válaszolt. Weil-fordításaiból tudjuk, hogy Pilinszky ismerte ezt a kifejezést, ezért jelentőségtes, hogy saját gondolatai megfogalmazásakor mégsem él vele, hanem igyekszik távolságot tartani tőle. Bizonyára világosan látta, hogy ez a fogalom nem pontosan azt fejezi ki, amit ő akar mondani. Simone Weil szerint ugyanis a bennünk levő rosszat a bennünk levő személyessel együtt lehet csak megszüntetni.

A budapesti Nyitott Műhelyben 2021. november 27-én, Pilinszky János születésének 100. évfordulóján elhangzott beszélgetés szerkesztett változata.

1 HANKOVSZKY Tamás: *Pilinszky János evangéliumi esztétikája. Teremtő képzelet és metafizika*, Kairosz, Budapest, 2011;
MÁRTONFFY Marcell: *Biblikus hagyomány és történelmi tapasztalat Pilinszky esszéiben*, Gondolat, Budapest, 2019.

Dekreálnunk kell, vissza kell teremtenünk, vissza kell vonnunk magunkat, és szerintem Pilinszky esztétikájának, sőt egész életművének hermeneutikai kulcsát kell látnunk abban, hogy ezen a téren nem követi Weilt. Annál is inkább, mert bizonyos szövegei arra vallanak, hogy az, amit a dekreáció fogalma jelent, őhozzá is közel állt. De a kifejezést nem veszi át. Ezt én úgy magyarázom: nem akart azonosulni azzal a gondolattal, hogy fel kellene számolnunk magunkat, azt a sajátos, Isten által akart és szeretett valamit, ami mi magunk vagyunk. Keresztény szempontból, a klasszikus keresztény műveltség és teológia szempontjából, ez jó döntés volt a részéről. Isten igent mond rám, ezért én magam sem mondhatok nemet, akkor sem, ha a bűn miatt nem vagyok olyan, amilyennek lennem kell, és nem maradhatok olyan, amilyen vagyok. Csakhogy nem *kevésbé* kell lennem, hanem *jobban*. Így aztán nemhogy dekreálnunk, vagy visszavonnunk kellene magunkat, hanem éppen, hogy tökéletesebben inkarnálni. A klasszikus keresztény hit szerint mindannyian szerepelünk Isten terveiben, sőt, mindannyiunkról van egy álma, és akkor volnánk jók, az lenne nekünk is jó, ha olyanok lennénk, mint amilyenek megálmodott minket. Csakhogy senki nem olyan, mert a bűnbeesés miatt mindenkinek megcsorbult az inkarnációja. Kezdenünk kell tehát valamit azzal, hogy Ádám bűne valahogyan mindannyiunkra rávetült, aztán ki-ki hozzátette még a saját részét is. De ha nem akarunk Isten teremtő akarata ellen fordulni, a megoldás nem lehet az, hogy a bűnnel együtt a bűnöst is eltöröljük. A kreatúrát nem dekreálni, hanem rekreálni vagy inkarnálni kell.

Mivel a költői vagy egyáltalán a művészi munka alkotás, valaminek a létrehozása a világban, érthető, hogy Pilinszky a megcsorbult, megcsönkült teremtés visszaépítését és nem visszabontását várja tőle; logikus, hogy saját művészete révén is inkarnálni akar. Am inkarnáció-fogalmának teológiai jelentésén túl Pilinszky-nél valami mást is jelent. Esztétikai fogalomként azt is magában foglalja, hogy a költészet vagy egyáltalán a művészet valami teljesen újat is teremt, tehát nem minket, megcsorbult inkarnációjú lényeket állít csak helyre, hanem azon az úton vagy azzal párhuzamosan teszi ezt, hogy létrehoz egy műalkotást, egy tőlünk térben és időben független új dolgot is. Megformálja a fizikai világ egy darabját, a követ, a festéket, a hangot, és e formaadás révén ez az anyagi, testi valóság hordozójává, megjelenítőjévé válik valaminek, ami korábban nem fejeződött ki benne. Úgy is mondhatjuk, hogy a megformálás révén egy szellemi tartalom testesül meg. A kétféle inkarnáció szoros kapcsolatban áll egymással. A művész csak azért tud minket teljesebben inkarnálni, mert közben végrehajtja a második értelemben vett inkarnációt is. Sőt, Pilinszky esztétikai fejtegetéseiből az következik, hogy nem beszélhetünk a szó második értelmében vett inkarnációról anélkül, hogy a művészi tevékenység inkarnációt valósítana meg az szó első értelmében is.

M. M.: Amikor először találkoztam Pilinszkynél ezzel a fogalommal, akkor nagyon egységesnek tűnt az, ahogy ő használja. Jól lefordítható arra, amit több oldalról is bemutatott: teológiai-esztétikai értelemben az inkarnáció a szellemi valóság beáramlása a műalkotásba, mégpedig azé a szellemé, amely meghaladja az embert. Az alkotás tehát valamiképpen részvétel a teremtés művében, és Pilinszky valóban szorosan kapcsolódik Simone Weilhez: le is fordítja Weilnek a dekreációról szóló gondolatait, abban a válogatásban, amelyet a Vigilia Kiadó adott ki. Ott elég részletesen kifejti Simone Weil, hogy itt a teremtett visszahúzó-dásáról van szó, azért, hogy Istennek megint több tere legyen a világban. Pilinszkynél már elég korán, például a *Naplók, töredékek* kötetben található vegyes cetlijei és szövegei között lehet találkozni azzal az aszketikus elhatározással, hogy szeretné önmagát minél jobban visszavonni, és szeretne minél több teret adni a tiszta szónak, magának az evangéliumnak. Kétségkívül nem idegen tehát tőle, hogy az ember a bűnösségénél fogva akadálya annak, hogy a maga tisztaságában nyilvánuljon meg az a világ, amely ideálisabb, mint a létező világ.

Ugyanakkor az, amit Pilinszky később az inkarnáció fogalmában próbál meg összefoglalni, nem áll össze igazán áttetsző gondolattá. Arra utal, hogy van egy intuíciója. Eszerint a költészet misztikus feladat, bevezet a tapasztalaton túli világba, ami Pilinszky számára egyértelműen a keresztény megváltásfogalommal függ össze: bekapcsolódás a krisztusi valóságba, amely erősebb a bűn uralmánál. A művészet részt vesz a megváltottság hitének és talán tapasztalatának közvetítésében. Amikor a költészet küldetésének a konkrétumairól van szó, akkor Pilinszky egyfelől klasszikus dogmatikai értelemben is használja az inkarnáció fogalmát – Krisztus, a Fiúisten megtestesülése –, de másfelől a szó poétikai jelentésében is: ami nem az alkotótól származik, hanem csupán átáramlik az alkotón, azt hagyni kell belépni a műbe. Ezt nemcsak Pilinszky mondja, például Ottliknál is van hasonló, nevezetes válaszában egy Vigilia-körkérdésre: ha mindaz, ami fontos, anyám, az égbolt, Jézus, a róluk való hallgatás nem áramlik be az alkotás mégoly profán elemekből álló szövegébe, akkor nem hoztunk létre semmit. Vagyis olyan alkotók, akik benne élnek a keresztény gondolkörben, pontosan értik, hogy a vallásos beszéd könnyen közhellyé válik és hitelét veszti, ugyanakkor mégis meg kell próbálni elgondolni ezt a lehetőséget. De másfelől van, amikor az inkarnáció Pilinszkynél egyszerűen azt jelenti, hogy például Grotowski színházában a nézők figyelme inkarnálódik a színészekben: láthatatlan interakció jön létre a néző és a színész között. Az égvilágon minden inkarnálódhat, ami nem a közvetlen tapasztalás tárgya, hanem a műalkotás többletjelentése és hatása jeleníti meg.

Van tehát a szónak Pilinszky írásaiban egy majdhogynem profán értelem is: a megtestesülés pillanata az, amikor a mű megtalálja önmaga kifejezésteljességét vagy közlésteljességét, optimá-

lis formáját, talán tökéletességét – és akkor már eleve több szólal meg benne, mint amit az alkotó akarhatott. A szójelentések ilyen skáláján juthatunk el odáig, hogy Pilinszky reménye szerint az evangélium tartalmi mozzanatai is átszűrődhetnek a műalkotásba. Ezt az igényt azonban nyilvánvalóan leginkább a saját költészete demonstrálja, és még néhány nagy alkotó, akiket folyamatosan említ, Bachtól Dosztojevszkijen át József Attiláig. Nem feltétlenül vallásos vagy keresztény művészként számontartott alkotókról van tehát szó. Úgy vélem, az inkarnáció némiképp esetleges, ugyanakkor egy átfogó intuíciót – szójátékkal élve – megtestesítő fogalom Pilinszkyénél. Alapvetően vallásos tartalma van, de öntörvényű poétikai fogalomként is használja a költő.

H. T.: Azt szeretném még a fogalom vallási aspektusáról mondottakhoz hozzátenni, hogy itt Pilinszky keresztény és azon belül katolikus mivolta elég jól kitapintható. A katolicizmus a kereszténységen belül is megkülönböztetett mértékben elkötelezett az objektivációk mellett, nagyon erős az a meggyőződése, hogy a kereszténység nem merül ki az akarati döntésekben, a megváltás elfogadásában, a hit megvallásában vagy a lelki életben, tehát hogy a vallásosság nem korlátozódhat a szellemi síkra. A kereszténység nem éri be azzal, hogy szép gondolatokat meg nagy igazságokat hangoztat, sőt nem éri be azzal sem, hogy majd a mennyországban, a testüinktől már megszabadult lényegünknek ígérjen beteljesülést (már csak azért sem, mert a test feltámadásában hisz, akármit is jelent ez). Katolikus változata pedig különösen hisz abban, hogy itt, a földön az objektivációkban (például az Oltáriszentségben, egy megfogható anyagdarabban) valami lényegessel, fontossal, valami szenttel kerülünk kapcsolatba, ezért nem kell kivonulni ebből a világból valahova át, máshova, hanem bizonyos értelemben itt is be lehet teljesedni, és ez a beteljesedés a testi, az anyagi szférát is érinti. Ebben hiszünk – de nem könnyű ezt a hitet a tapasztalati világban is igazolva látni, élményszinten is realizálni.

Hadd közelítsem meg a kérdést egy másik oldalról is! Vallásunk azt tanítja, hogy meg vagyunk váltva, de mit jelent a megváltottság, ha a tapasztalat legtöbbször egyáltalán nem tanúskodik róla? Ebben az összefüggésben számomra nagyon fontos, hogy a modern bibliakutatás arra a kérdésre, mit csinált Jézus egész nap, mivel töltötte az idejét, azt a választ adja, hogy az Isten országát hirdette. De mi az az Isten országa? Nem a mennyország, ami majd a halálunk után vár ránk. Máté különböző okokból „a mennyek országának” nevezi, de a többi evangéliumból világos, hogy itt nem túlvilágról van szó. Isten országa nem más, mint Isten uralma, a világnak, ennek a világnak az az állapota, amikor ő uralkodik. Ahol pedig Isten uralkodik, ott a Gonosznak nincs hatalma, onnan eltűnik a rossz. Arra a kérdésre, hogy mit csinált Jézus, katolikus berkekben sokszor azt a leegyszerűsített választ halljuk, hogy megnyitotta számunkra a mennyországot. Biztos,

hogy ezt is csinálta, de a történeti Jézusnak volt egy másik küldetése is, ami nagyon fontos számomra, és jellemzően a katolicizmus számára is, nevezetesen, hogy hirdesse és megalapítsa az Isten országát, a világnak azt az állapotát, amikor Isten uralkodik. A Názáreti Jézus evangéliuma az volt, hogy az Istennel való közösség, az üdvösség már *itt és most* megvalósul, de még inkább meg fog valósulni, mégpedig *itt és hamarosan*. Az evangélium az Istennel való közösség ígérete, és a földi Jézus olyan találkozásra hívott meg, amely itt a földön valósul meg. Ezért sem gondolom, hogy illene Pilinszky vallásához és ebben gyökerező személyes felfogásához a dekreáció mint kívánatos emberi cselekvés. Még a földről való elvágódás attitűdje sem illik hozzá, nemhogy az a gondolat, hogy Isten teremtő szeretetére azzal válaszoljunk, hogy valahogy visszateremtjük magunkat. Evilági valóm, és az, ami személyes bennem, nem akadály sem az ő dicsőségének, sem a vele való találkozásnak. Az ember ugyanis nemcsak teremtett lény, kreatúra, hanem testbe teremtett, inkarnált szellem is, ezért, ha a bűn miatt nem úgy létezem, ahogyan a Teremtő elgondolt, akkor teljesebb inkarnációra, nem pedig dekreációra kell törekednem. A kereszténység egyik alapgondolata, hogy Istennek az volt a terve, hogy egy magától különböző világot teremtsen. Később ezt a gondolatot úgy fejezték ki, hogy a semiből teremtett. Ez egyebek mellett azt jelenti, hogy a világ nem Istenből származik, nem belőle emanálódott. Ennek ellenére Isten a teremtés után jónak nevezte, majd bele is testesült. Jézus pedig ebben a szférában alapítja meg az Isten országát, és ige-hirdetésének az a magva, hogy hamarosan Isten fog uralkodni „amint a mennyben, úgy a földön is”. Mindez, amit most vázlatosan felidéztem, abban összegezhető, hogy a kereszténységben jelentős a teremtett anyagi világ, mert az üdvösség helye. Ezért okoz hitbéli és teológiai nehézséget, amikor nem tapasztaljuk meg benne a szentséget, a megváltottságot, az üdvösséget. A problémát nemcsak Pilinszky, hanem mindannyiunk számára kielezi az, amire röviden az „Auschwitz” szóval szoktunk utalni. Ám Pilinszky kitarzott – és katolikusként okkal tartott ki – amellet, hogy a probléma gyökere nem az, hogy túlságosan vagyunk, netán túlságosan megtestesültek, inkarnálódtak vagyunk, hanem hogy nem vagyunk eléggé, és nem vagyunk annyira inkarnálódva, mint kellene. Ahogyan egyetlen keresztény sem mondhat le erről a világról, úgy az evangéliumi esztétika szerint a költő sem, hanem neki is Jézus oldalán és Krisztust követve kell tennie érte. Inkarnációnk beteljesítése érdekében művekben kell inkarnálnia az istenit.

M. M.: Kétségtelen, hogy a teológiatörténetre tekintve számos mozzanattal igazolni lehet, amit a katolicizmus objektivitás-igényéről, bizonyos értelemben a realizmusáról mondál: hogy elsősorban a tárgyi valóságon és a tárgyi szimbolikán keresztül gondolja el az istentapasztalatot. Valami mindig van a lélek és

Isten között, ha más nem, a lélektan: a vélt közvetlenségben is közvetítenek pszichés tényezők. A katolikus hagyományban tehát fontos a közvetítettség. Kritikai szerepe is van ennek a körültekintésnek, például az, hogy a misztikus tapasztalatra való hivatkozásnál figyelembe kell venni az ember pszichés alkatát. A leglényegesebb ebből a szempontból természetesen az, amit szentségeknek nevezünk: azok a tárgyi szimbólumok, amelyek az üdvösségtörténet láthatatlan szférája és az emberi történelem zajló valósága között közvetítenek. De pontosan ez teszi a katolikus költészetet mint felekezeti körülhatárolható irodalmi jelenséget problematikussá. Benne a Szent tárgyiassága bizonyos értelemben felszámolja önmagát.

Amikor szentségekről beszélünk, igen erősek a szó esztétikai és történeti konnotációi. Ha azt mondjuk: Oltáriszentség, tárgyas képzetünk is támad, nemcsak az egyházi, illetve teológiai fogalom jelentése aktiválódik. Ötvösmunkát is látunk magunk előtt, monstranciát vagy az oltáron a tálat az ostyával: foglalatot, amely megint csak egy történetileg kialakult tárgyat tartalmaz – egy darab kenyér is lehetne. Ha nemcsak modernizáljuk például a szentségtartót, magát a liturgikus eszközt, hanem belőle és a szentségi jelenlétből kiindulva Isten megtapasztalhatóságának lehetséges helyzetein, körülményein, tárgyi feltételein gondolkodunk, akkor végtelenül kitágul a lehetőségek dimenziója. Amikor Pilinszky monstranciáról beszél, és a monstrancia, a szentségtartó – az emlék vagy maga a vers – a hóésés, a ligetek, fák, „fiatal és gyönyörű börtöntöltelékek” képét mutatja fel, akkor a potenciális jelenlétnek olyan tere nyílik meg, amelynek nem látjuk a végét.

Egy példa: vajon Nádas Péter szerelemfelfogásában, a testi szerelem kultikussá és ugyanakkor mikrorealisztikussá növelt ábrázolásában jelen van-e ilyenfajta megtestesült szellemi valóság, a teremtésre vonatkoztatható tárgyiasság, amely katolikus nézőpontból is értékelhető? Nincs jelen? Nyilván lehet vitatkozni erről – de valószínűleg nincs az irodalmi megjelenítésnek olyan tárgya, amelyet vallási szempontból mértékadónak tarthatnánk. A keresztény liturgiában persze kiemelt jelentősége van a kenyérnek és a bornak, helyettesíthetetlenek, de a szentségi jelek összefüggése a tapasztalati, történeti, szociális valósággal, e világgal, teológiailag többféleképpen ragadható meg, és a köréjük rendeződő tárgyi-szimbolikus valóság, az ünnep alakítása és hatása a művészetekre, vagy a művészetek hatása a szimbólumok értelmezésére, úgy vélem, elvben nem rögzíthető.

Az objektivációk történeti objektivációk, azt gondolom, még a szentségek formáját és a szentségek értelmezését tekintve is. Ebből pedig az következik, hogy csomó minden léphet be a szentnek az aurájába olyan közvetítések során, amelyekre nincs kizárólagos vallási vagy felekezeti minta. A történeti nyitottság viszont kétségessé teszi, hogy mit, mikor, miért nevezhetünk a művészetben katolikusnak vagy nem katolikusnak. Ez

egyébként magára a liturgiára, az emlékezeti megjelenítés rituális formájára is érvényes lehet. Hogy ne rejtsem véka alá, amit mondani szeretnék: azt gondolom, hogy a katolicizmus maga is történeti kategória, nem örök. Lehetne sokkal ökumenikusabb a perspektívánk. Valamikor, főként a 20. században és még inkább a 20. század katasztrófája után konvergálni kezdtek a különböző felekezeti nézőpontok, amelyek közül a katolicizmus ma már csak egyet képvisel. Pontosan az egyetemességét nehéz felmutatni jelenlegi történeti alakzatában. Másokkal együtt és saját kibontatlan lehetőségeivel együtt egyetemes. Ezért is kétséges, hogy az irodalomra, amely mindig is a határokat feszegeti, a nyelv lehetőségeivel kísérletezik, használható-e a *katolikus* jelző bármiféle normatív értelemben. Ha pedig nem normatív értelemben használjuk, akkor érdemes-e használni. Ugyanakkor elismerem, hogy a tágasságra ösztönzést adhat a katolikus hagyomány egyik lényegi összetevője: a szentségek szimbolikája.

– *Ha továbblépünk eggyel a Pilinszky-esztétikában, akkor a következő nagyon nehéz fogalmunk a jóvátehetetlen jóvátétele lesz. Pilinszky az 1960-as évek közepétől beszél arról, hogy szeretné, vágyik arra, hogy a művészet jóvátégyen valamit. Mármost ennek a megértése is problémákat vet fel, de ugyanakkor felhívja arra a figyelmet, hogy Pilinszky nem feltétlenül független attól a történeti környezettől, amiben van, hanem pont egy auschwitzzi kép az, amely felhívja a figyelmét arra, hogy van egy olyan esemény, amivel neki valamit kezdenie kell, és erre reagál, többek között ezzel a fogalommal is. Ezen a ponton a kérdéseknek a tömkelege áll előttünk.*

H. T.: Még az előző ponthoz kapcsolódva: katolicitásról én nem normatív, hanem szociológiai értelemben beszéltem. Egyszerűen azt gondolom, hogy Pilinszky egy művelt, tájékozott katolikus volt, akit alaposan kiképeztek, mire végigment a piarista gimnáziumon, később is ilyen körökben mozgott, és a gondolatvilágát, a kifejezőmódját bizonyára meghatározza ez a képzettség és műveltség. Nincs ebben semmi normatív, legalábbis nem akartam semmit normatív értelemben mondani. Amikor meg akarjuk érteni, hogy mi Pilinszky-nél az inkarnáció, és egyáltalán miért inkarnáció van nála, nem pedig dekreáció, akkor joggal fordulunk az általa ismert katolikus hagyományhoz, amelynek az egész beállítódást meghatározó alapgondolata, hogy ami van, az jó, és mivel jó, a konkrétban, a tárgyiban, az evilágiban találkozni lehet Istennel, és hogy nem a lélek belső fóruma ennek az egyetlen vagy kitüntetett helye. Amennyire tudom, a protestantizmust – mondjuk, egy Schleiermacher-féle protestantizmust – sokkal inkább jellemzi az a gondolat, hogy valahogyan az érzelmi életünkben, a lélek belső fórumán történik a találkozás, megkerülve, kihagyva a zavaró fizikai, objektív, köznapi dolgokat, azoktól elvonatkoztatva. A katolicizmus igazságáról nem akartam beszélni, és így aztán semmiféle normativitásról sem,

hanem csak egy szociológiai tényről, hogy van egy költő, aki egy bizonyos hagyományban gyökerezik, abban van otthon.

M. M.: Igen, azt hiszem, nem is veled vitatkoztam ebben, hanem valamennyire ösztönösen beugrik – talán az objektiváció fogalma tévesztett meg – az a némiképp idealizáló szemlélet, amely szerint Pilinszkynél felülmúlhatatlanul valósul meg a modernitás és a katolicitás szintézise, amelyben egyszerre van jelen nagyfokú szabadság, szellemi tágasság és egy olyan teológiai sűrűség, amilyen másoknál nincsen. Napjainkban is születnek olyan Pilinszky-értékelések, amelyek életművét a katolikus költészet meghaladhatatlan csúcspontjaként méltatják. De például a *Harmonia caelestis* nekem semmivel sem kevésbé katolikus irodalom, ha már használjuk ezt a jelzőt, mint Pilinszky életműve. Biztos vagyok benne, hogy ha Pilinszky megéri, tudott volna mit kezdeni vele.

H. T.: Visszatérve a jóvátehetetlen jóvátételére, nem tudok pontosan számot adni róla. Azzal próbálom megúszni a kérdést, hogy egyszerűen azt mondom, hogy nem is tudhatom, mit jelent, hiszen ez egy paradoxon. Még kevésbé vagy ugyanannyira nem tudom, mit jelent a jóvátehetetlent a művészetben vagy a művészettel jóvátenni, de azt gondolom, hogy bármit jelentsen is, ha lehetséges, valamiféleképpen bekapcsolódás volna a jóvátehetetlennek abba a nagy jóvátételébe, amelyet Jézusnak tulajdonítunk. Csakhogy a jézusi megváltás mibenlétéről és módjáról is sokfajta koncepció létezik... Arról, hogy a megváltás, a jóvátétel drámájában miért és hogyan jut szerep a művészetnek, többet tudok mondani. Kezdjük ott, hogy miért is volna szükség ilyen szerepvállalásra? Nem végzett el már mindent Jézus egymaga? Szerintem az a nagy probléma, hogy Jézus fölment a mennybe, és elkezdtek várni a második eljövételét, és azóta is várjuk, és közben olyan dolgok történtek, amikre senki nem számított. Már az őskereszténységet is kínozza ez a dolog. Mi van például akkor, ha a megkereszteltek később újra bűnt követnek el? Ez egy komoly kérdés, amire nehéz volt jó választ adni, hiszen aki megkeresztelkedett, elvileg már meghalt a bűnnek, és új emberré lett. Lassan mégis kialakult az az ismerős gyakorlat, hogy az ilyen bűnöket is meg lehet bocsátani, hogy akár a súlyos bűnösöket is vissza lehet fogadni a közösségbe. Kiderült, hogy bár az első keresztények azt hitték, Jézus egyszer és mindenkorra mindent elintézett, és itt aztán már nincsen helye a rossznak, vagy legalább a megkereszteltek esetében nincsen helye a rossznak, egyszerűen azt tapasztaljuk, mégiscsak van. Ezzel viszont megnyílik egy tér, ahova a magát egyébként is Jézushoz kötő ember szeretne a saját tevékenységével belépni. Az ilyen ember azt mondja, úgy látszik, itt rám is szükség van, itt nekem is van mit csinálnom, de nyilván Jézushoz csatlakozva, nem pedig saját szakállamra, nem a saját erőmből. Ez az a „co-kreativitás”, amelyről Pilinszky esz-

tétikája is beszél, de amely nemcsak a költészet lehetősége, hanem egyáltalán bármilyen emberi tevékenységé is. Mivel látjuk, hogy van rossz, és mi Jézushoz akarunk tartozni, megpróbálunk bekapcsolódni abba, amit mindig is gondoltunk Jézusról, hogy ő valamiféleképpen a rosszat jóvátette.

M. M.: Ez szép paradoxona Pilinszkynek: megpróbálni jóvátenni a jóvátéhetetlent. 1965-höz kötődik, Pilinszky első auszwitzi látogatásához. Erről időnként mintha megfeledezne a Pilinszky-recepció: az ő koncentrációs tábori élménye nem egyetlen élmény, hanem tulajdonképpen kettő. Az egyik az, amikor hadifogolyként jön haza Németországból: a szövetséges csapatok, amelyek begyűjtik a frontra kiküldött magyar katonákat és hazaküldik őket, szálláshelyül kiürült koncentrációs táborokat használnak. Pilinszky úgy találkozik először a táborok nyomaival, magukkal a táborokkal, mint kihúlt vesztőhelyekkel. És van még valami, ami megelőzi az Auschwitzot: az irodalmi tapasztalata. Azok a franciák, akikkel személyes kapcsolatban áll és Párizsban már a hatvanas évek elején meglátogatja őket – Gabriel Marcel vagy Pierre Emmanuel –, a saját koruk diskurzusához csatlakozva átvesznek bizonyos szemléleti formákat, például a koncentrációs univerzum fogalmát és képét David Rousset-től, másrészt ekkorra már elindul bizonyos mértékű katolikus reflexió is arról, hogy a náci népirtás milyen feladatok elé állítja a kereszténységet. Kimondottan Auschwitz utáni teológiáról még nem beszélhetünk, de a keresztény felelősség fokozatos tudatosulásáról és az etikai hangsúlyok felerősödéséről, illetve a hagyományos keresztény antijudaizmus bűnének és folytathatatlanságának kritikai észleléséről lassacskán, részben kimondatlanul, igen. Olyan kiágazásai vannak ennek, mint például Sík Sándor konferenciabeszédei kevéssel a háború után az Egyetemi templomban, amelyekben egyedül a szeretetre összpontosít. Túlzás volna azt állítani, hogy a katolicizmus etikai fordulata történik meg itt, de valamennyire Magyarországon is elindul, persze sanyarú politikai körülmények és erős kényszerek között, bizonyos keresztény reflexió.

Jó ideig a jelentős kortárs teológusok is kevéssé mérik fel az Auschwitz helynévvel jelölt történet, a leírhatatlan népirtás teológiai megkerülhetetlenségét. Például Jürgen Moltmann, az újabb politikai teológia egyik kezdeményezője, protestáns részről megalapozója, szigorúan krisztológiai keretek között kezeli a 20. század történelmét: a krisztusi megváltás kiterjed a bűnnek arra a mélységére is, amely ott megmutatkozik. Pilinszky voltaképp szinkronban van a korabeli nyugati gondolkodókkal, a francia filozófusoktól kezdve a német teológusokig, sőt akaratlanul és kimondatlanul a korabeli zsidó gondolkodás egy metszetével is. Például Martin Buber sem radikalizálja a saját vallásfilozófiáját Auschwitz alapján, ő is klasszikus magyarázati sémát használ: a népirtás tragédiája büntetés a szövetség megszegése miatt. Ocsú-

dások és elmélyült gondolati fordulók után épül föl az a belátás, hogy nem feltétlenül lehet a klasszikus keresztény megváltástan fogalmaival megragadni azt, ami Auschwitzban történt.

Mindenesetre keresztény gondolkodók sokáig főként zárt hittani keretben, mint a bűn, az eredendő bűn következményéről beszélnek Auschwitzról, és akkor nyilvánvaló, hogy a bűnből kiszabadító krisztusi megváltásnak, a bűnnel szembeállított megváltásgondolatnak meghatározó szerep jut. Egy ideig azt gondoltam, hogy Pilinszky kicsit lazán veszi ezt a dolgot: használja a koncentrációs univerzum fogalmát és gyújtótáborokról beszél, de meglehetősen elvontan. A zsidóságot alig említi, sem a 20. századi katasztrófa kapcsán, sem a kereszténység alapzataként, egyik szubsztanciájaként, még előzményeként sem. Számonkérni anakronizmus volna. Tény azonban, hogy számára szinte kizárólag Simone Weil zsidó. Ugyanakkor a szövegkörnyezetet tanulmányozva azt is láthatjuk, hogy csak a hetvenes-nyolcvanas években – részben már Pilinszky halála után – születnek meg azok a radikálisabb teológiák, amelyek katolikus és protestáns változatukban is ellene mondanak a kisajátításnak, annak, hogy kész magyarázatot adjanak Auschwitzra. Jobban megértik az áldozatokat, akik maguk is magyarázat nélkül, traumáikkal küzdve emlékeznek akár túlélőkként, akár többedik generációként, és ez a kereszténység feladatát is máshogy jelöli ki. Nem abban, hogy illesszük teológiai rendszerbe Auschwitzot, hogy tehát oldjuk meg a teodícea problémáját: hogyan engedheti meg Isten a rosszat vagy a rossz ilyen mértékét? Hanem elsősorban úgy vetődik fel a kérdés, hogyan kellene és lehetne jobba tenni a világot, magát a kereszténységet is, hogyan lehet jóvátenni a hagyomány alapvető torzulását, a keresztény zsidóelleneséget, amely a teológiai rendszer olyan pontjain is jelen van, ahol sokszor észre sem vesszük.

Vagyis etikai feladatról és konkrét cselekvésről van szó elsősorban, ezen belül kiemelten fontos szerepe van a szolidaritásnak. Erre is vonatkozik, amit Johann Baptist Metz a kiáltásról mond: ha nincs is végleges teológiai magyarázatunk, mindig van rá lehetőségünk, hogy meghalljuk az áldozatok kiáltását, gyászát és felháborodását, és ez a keresztény liturgiában is helyet kell kapjon.

Pilinszky recepciójában is megjelenik ezzel kapcsolatban a kritikus hang, például Borbély Szilárdnál, de a Pilinszkyvel egyébként roppant mértékben rokonszenvező és őt nagyon nagyra becsülő Kertész Imrénél is. Mindez természetesen nem von le semmit Pilinszky kezdeményezésének értékéből; abból, hogy ő a saját korának szintjén a teológiai kérdést is nagy intenzitással gondolja végig. Azt hiszem, annál nagyobb érdeme nem is lehetne, mint hogy kötelezővé teszi önmaga számára, önmaga mint keresztény számára és így a keresztények számára is a 20. század rettenetéből való kiindulást és az arra való szüntelen emlékezést.

H. T.: Olvastam a könyvedet, vissza-visszatérek hozzá, és próbálom megérteni az ott képviselt és itt is felvillantott pozíciódat. Jól foglalom-e össze, hogy mit gondolsz? Azt mondod, Pilinszky Auschwitzot elhelyezte egy általad krisztológiai hívott keretben, amely szerint Krisztus minden bűnt megváltott, azokat is, amelyeket halála és feltámadása után, és azokat is, amelyeket jóval a földi élete előtt követtek el. Mivel tehát minden bűnt megváltott, és nincs az a bűn, ami ez alól kivétel lenne, még az Auschwitz sem az. Ez volna tehát a krisztológiai keret, s ha jól értelek, szerinted Pilinszky ebben gondolkodott, ennyiben szinkronban is volt saját korával, s ez így tulajdonképpen rendjén is van – miért várhatnánk bárkitől, hogy megelőzze a korát, vagy még ebben is megelőzze –, de a későbbi, a halála utáni fejlemények alapján azt kell gondolnunk, vagy sokan olyan érzékenyek, hogy úgy látják, ez a keret valamiért nem alkalmas, és hát Pilinszky elavult. Megoldásával csak annyi a probléma, hogy elavult, nincs már mondanivalója, vagy nem aktuális már a mondanivalója.

M. M.: Nem, egyáltalán nem ezt gondolom. Pontatlanul fejeztem ki magam. Dehogynem aktuális! Nem lehet csak úgy elavulni. Aki komolyan végigdolgozott valamit, és olyan nyelvi-gondolati szinten tette, mint Pilinszky, az nem avul el, hanem folytatásra, továbbgondolásra hívja az utókort. Azt sem állítom, hogy a megváltástant a keresztény gondolatrendben felválthatná egy mindenfajta elméleti és teológiai keret nélküli etika, amely – ha általánosságban nézzük, teljes joggal – axiómának tekint bizonyos dolgokat, részben mint Auschwitz etikai és politikai következményeit: a demokráciát, az igazságosság és a felebaráti szeretet különböző változatait. Nem azt gondolom, hogy a kereszténységnek fel kellene oldódnia ezekben a közös feladatokban, hanem azt, hogy a kettő, a keresztény teológiai erőfeszítés és a jóakarátú emberek legkülönbözőbb szintű együttműködése nem választható szét. A krisztológia is gazdagodik azzal a felismeréssel, hogy a jóvátétel nem pusztán egy misztikus belátáson alapuló remény. Nemcsak a spirituális azonosulás, a múltba való behatolás, a krisztusi megváltás művében való szemlélődő részvétel közvetíti, ahogy Pilinszky gondolja Auschwitzról szóló első cikkében és más írásaiban is. Ez a dimenzió, amely nyilván nemcsak Pilinszky imádkozó, kontemplatív és lírikusi lénye számára nagyon fontos, hanem abszolút legitim dimenzió is, talán szükségképpen egészül ki egy másfajta, a gyakorlati cselekvést érintő kérdéssel és feladattal, amely egyébként Pilinszkyénél is nagy hangsúllyal jelenik meg az utolsó évek publicisztikájában.

Arra gondolok, amikor már némiképp összeszedetlenül, időnként szétesően is, és szinte haragosan szólal fel kései prózájában a képmutatás ellen, a legalista és ítélkező egyházi rutin ellen is, a felebarát felé való odafordulás mellett és érdekében. Mintegy erre szűkül le a keresztény mondanivalója. Nem sze-

retném tehát szétválasztani ezt a két dolgot, a misztikus és az etikai-politikai dimenziót. Hadd idézzem a zsoldárok talán legkiválóbb keresztény kutatóját, Erich Zengert, aki a hangosan tiltakozó, panaszkodó, átkozódó zsoldárok kapcsán úgy fogalmaz, hogy az Istenbe vetett bizalomnak és a misztikának az a fajtája, amely szemet huny a társadalmi igazságtalanság fölött, amely tehát nem akarja bepiszkolni a kezét, közönséges cinizmus.

H. T.: Te nemrég foglalkoztál Pilinszkynek ezekkel az utolsó éveiből származó, szeretetre koncentráló szövegeivel. Én most nem tudom pontosan felidézni őket, de ha jól emlékszem, a szeretetet ezekben magánembereknek javasolja vagy magánemberektől követeli, és nem költőktől.

M. M.: Igen, ezek lényegében prédikációk.

H. T.: Tehát itt tulajdonképpen kiléptünk az esztétikából. Ezek a felvetések már nem az evangéliumi vagy bármilyen esztétika részei, mert az a projekt vagy készen van, és nincs már mit hozzátenni, vagy el van vetve, mint amiről kiderült, hogy nem lehet megírni – mindenesetre a kései publicisztika említett „kiáltása” nem tartozik az evangéliumi esztétikához. Azt mondja csak, hogy koncentráljunk a szeretetre, mindenkinek ezt kellene csinálni egyébként is, Auschwitz nélkül is ezt kellett volna, már Dosztojevszkijnek is ezt kellett. Ám a kérdés az, hogy az evangéliumi esztétikában – vagy ne hívjuk így, hanem egy esztétikában, amelyet egy keresztény gondolkodó vallani vagy vizionálni tud – hogyan lehet adekvát módon Auschwitzra reagálni, illetve mennyire adekvát az, ahogyan Pilinszky reagált rá.

Úgy látom, hogy az evangéliumi esztétika arra a modellre épít, amelyet Szent Pál a Római levélben képvisel, hogy amikor elhatalmasodik a bűn, akkor túlrad a kegyelem. Az én fantáziám is csak eddig terjed. És nekem úgy tűnik, hogy éppen ez a keresztény hit, ilyeneket szoktak gondolni a keresztények. Én is ilyeneket gondolok. Hogy aztán miképpen árad túl, meg elhatalmasodott-e már, ott tartunk-e, amikor itt aztán már áradnia kell, ezt nem tudom. Tehát mivel magam sem tudok jobbat, ezért azt gondolom, hogy Pilinszky kihozta ebből a maximumot.

M. M.: A lezárult életmű csak az irodalmi recepciójában tudja felülmúlni önmagát, mivel a maga részéről mindent megtett. Ez a kérdés kétfelé ágazik el – persze nagyon nehéz, kétségbeesésben egyszerűsítek vagy próbálok egy sémát felállítani. Az egyik irány nyilvánvalóan a páli kegyelemtan kérdése. Vajon Pál a kegyelem túlradását valóban a tettektől függetlenül gondolta-e? Tehát ez önmagában teológiai kérdésként is felvethető. A másik, hogy irodalmilag lehet-e többet mondani, és mit lehet. A Pilinszky utáni költészetből mindenképpen figyelmet érdemel többek között Borbély Szilárdnak nem csak a *Halotti pompája*, hanem például a *Testhez* című kötetének azok a roncsolt nyelvű

versei is, ahol kivételes fokú jelenléte áll elő a történelemnek, a halálnak és a szenvedésnek, és az ezekből megszólaló nyelv olyan megrendítő teljesítménye valósul meg, amely erős pillanatokot – a megértés kegyelmi pillanatait – képes előidézni. Azt sugallja, hogy lehet mást is mondani a keresztény hagyománykötődésű lírában, mint amit Pilinszky mondott.

– Eddig az alkotóközpontú esztétikáról beszéltünk, most pillantsunk át a túloldalra: itt vannak előttünk a lírai szövegek. Ezek egyáltalán kapcsolatban vannak ezzel az esztétikával? Visszaolvasható belőle, vagy feltűnik valami abból, amiről most beszéltek?

H. T.: Nagyon nehéz kérdés. nem véletlen, hogy egyikünk sem írta tele a könyvét verselemzésekkel, én legalábbis nem véletlenül nem elemeztem a könyvemben egyetlen verset sem. Pilinszky a szentmisével kapcsolatban egyszer azt mondja, hogy „ez a csoda egyedül a hit közegében lehetséges”. Ez azt jelenti, hogy csak a hit gondolja azt, hogy az oltáron megtörténik az, amit a klasszikusok az ő korában úgy hívtak, hogy átlényegülés, de talán jobb lenne átváltozásnak hívni. Hogy a misében történne bármiféle átváltozás, azt empirikus megfigyeléssel nem lehet tetten érni, még a misén jelenlevők pszichéjének megfigyelésével sem. Hiszen amiről itt szó van, az valami metafizikai, vagyis túl van a tapasztalhatón. Konceptióm szerint Pilinszky vallásos keretben látja magyarázhatónak a művészet jelenségét. A vallás csupa empirikusan tapasztalhatatlan dolgokban hisz, vagy legalábbis olyanokban is hisz. A megváltás, a jóvátétel, a szentmisen az átváltozás, ezek mind meg nem tapasztalható dolgok, de a hívó azt gondolja, hogy elég oka van rá, hogy azt higgye, megtörténnek. Persze csak saját maga számára van elég oka, senki másnak nem tudja ezt bizonyítani vagy a módját elmagyarázni. Hasonló a helyzet Pilinszky költészetével is, de szerintem ezzel kapcsolatban egy kicsit jobb helyzetben vagyunk. Ebben a költészetben több jele van legalábbis annak, hogy egy olyan igény testesül meg benne, amilyenről Pilinszky esztétikai fejtegetései beszélnek. Hogy megtörténik-e versek által a gázkamrába terelt öregasszonnyal bármi, azt nem tudjuk, de azt gondolom, hogy a versekből látszik, hogy egy olyan költőnek a művei, akiknek ilyen esztétikai elképzelései vannak, aki így gondolt saját művészetére is. (Tisztában vagyok vele, hogy ilyesmit egy irodalmárnak problematikus volna állítania, de én nem vagyok irodalmár, és kívülállóként megengedem magamnak, hogy összeolvassam az értekező prózát meg az esszéket a lírai művekkel.) Szerintem ezeken a verseken kis jóindulattal érezhető, hogy éppen ilyen esztétikai elképzelés van mögöttük. Nem annyira az evangéliumi esztétika azon aspektusai, amelyekről ma szó volt, hanem inkább a formai szegénység és a Krisztust, az ő alázatát és szeretetét tükröző művészi magatartás az, ami valamelyest tetten érhető a versekben. Például szerintem Jelenits István nem vélet-

lenül mutathatta be bizonyos verseken már egy ’92-es előadásában, hogy mit jelent az evangéliumi esztétika. Egyszóval azt gondolom, bizonyítani semmit se lehet, de ha bele akarjuk látni, az evangéliumi esztétika bizonyos aspektusait könnyű felfedezni a versekben, főleg olyanokat, amikről ma nem volt szó.

M. M.: Hasonlóképpen gondolom, hogy amit Pilinszky evangéliumi esztétikának nevez, azt főleg a saját alkotásaival hitelesíti. És amit megcsinál, arról elméletibb síkon értekezik a prózájában. Ugyanakkor részben célirányos prózát ír, hitébresztő újságcikkeket vagy meditációkat. A verseiben teljesen szabad. Költészete az önértelmezés kísérleti terepévé válik, ami nem jelenik meg ugyanolyan erővel a prózájában, de az egész együtt alkot következetes nyelvi és gondolatvilágot. Hol szorosabban, hol kevésbé szorosan érintkezik a líra a prózával, együtt alkotnak csodálatra méltó életművet.

Néhány szerzőnkéről

KARASSZON ISTVÁN – tanszékvezető egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, Öszövétségi Tanszék.

KÓHEGYI ANDRÁS – az ELTE BTK magyar alapszakos hallgatója. Recenziókat és elbeszéléseket ír.

PETNEKI ÁRON – az Uniwersytet Warszawski (Varsói Egyetem) nyugalmazott tanára. Egyetemi tanulmányait Budapesten és Krakkóban végezte. Pályáját az MTA Történettudományi Intézetében kezdte, majd a pécsi, a miskolci, végül a varsói egyetemen tanított. Kutatási területe a közép-európai, főként a lengyel és magyar komparatív mentalitás- és művelődéstörténet, valamint a grafika története és az ikonográfia kérdései. Számos grafikatörténeti kiállítás kurátora.

RADICS VIKTÓRIA – esszéista, irodalomkritikus; jelenleg Zentán él.

SÁRRÖZI BALÁZS – magyar-történelem szakos tanár, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájának végzős doktorandusza. Kutatási témája Pilinszky János tárgyias lírájának személyes aspektusai.

TÓTH SÁRA – bölcseész, szerkesztő, publicista, a Károli Gáspár Református Egyetem Anglisztika Intézetének docense. Az első magyar nyelvű Northrop Frye-monográfia (*A képzelet másik oldala: irodalom és vallás Northrop Frye életművében*, Károli-L’Harmattan, 2012) szerzője. Két esszékötete, *Táncol a por* és *Minden itt van* 2015-ben, illetve 2021-ben jelent meg a Harmat Kiadó gondozásában. Fő kutatási területe a teológia és az irodalom kapcsolata.

VAJDA KÁROLY – 2022. szeptember elsejéig az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem professzora és rektora; germanista, komparatista, hermeneuta, kultúratörténész. Sokat foglalkoztatja az ontológia és az irodalomelmélet viszonya, a monoteista kinyilatkoztatásnak és a Soá traumájának az irodalmisága.