

Hankovszky Tamás

KRISZTUS ÉS SZISZÜPHOSZ

Köztudott, hogy a hatvanas évek elején nem egy életre szóló szellemi találkozásban volt része Pilinszky Jánosnak. Kevésbé ismert viszont, hogy ekkor egy rövid, de meghatározó periódusban Camus is érdeklődése középpontjában állott. Nevét csak 1961 és 1968 között említi, leszámítva azt a két esetet, mikor a számára oly kedves Simone Weil felfedezőjeként és első publikációjaként emeli ki. A Pilinszky költészetében bekövetkezett fordulat, mely a *Szálkák* kötettel vált nyilvánvalóvá, nagy mértékben összefügg Camus-vel, amennyiben az ő gondolatai olyan kérdések végiggondolására kényszerítették a költőt, melyeket a *Trapéz és korlát* és a *Harmadnapon* tanúsága szerint a sajátjának is tudhatott. Az abszurd teoretikusával folytatott „vita” után nemcsak az abszurd fogalma tűnik el szinte nyomtalanul írásaiból, hanem költészete sem lesz többé „az abszurd létezés lírája” – ahogyan Kovács Kálmán¹ az első két kötet anyagát nevezte. A következőkben megkísérlem bemutatni Pilinszky változó viszonyát a Camus-i problematikához, ennek lírai vetületének átfogó elemzése azonban meghaladná dolgozatom kereteit, mindössze a semmiképpen nem mellőzhető *Vonzások közt* című verssel foglalkozom részletesebben.

Jellemző Pilinszkyre, hogy cikkeiben mindenkiről a jót írja. Ha bírál is egy-egy alkotást, mindig talál pozitívumot, és ez az, ami dominál írásaiban. Ebből a szempontból Camus sem teljesen kivétel, de vele szemben összességében a kritika van túlsúlyban. Sőt, talán ő az egyetlen a hivatkozott alkotók hosszú sorában, akivel szemben Pilinszky igazságtalan is tudott lenni. Amilyen szép, elutasításában is kitüntető a Petőfi Sándorhoz írott levele², annyira feltűnő, hogy Camus filozófiai esszéjét, a *Sziszüphosz mítoszát* a „csak »irodalom«” kifejezéssel summázza, majd hozzáfűzi, „jelenléte semmivé foszlik a szenvedés első valódi érintésére”³ – mintha nem egy nagyon is valóságos szenvedés szülötte lenne Camus műve. A *Krisztus és Sziszüphosz* című esszé, ahonnan az iménti mondatot idéztem, a *Vigiliában* jelent meg 1967-ben, Pilinszky – ha szabad így mondanunk – Camus-korszakának egyik záró darabjaként. Föltehető, hogy nem az *Új ember*-beli cikkekhez hasonló heti sürgetésben készült. Ezért is jelentésszerű, hogy Pilinszky Camus esszéjét tévesen úgy mutatja be, mint ami „az emberi sors képtelenségét bizonygatja”, holott Camus már műve első oldalán leszögezi: „az abszurd, melyet eddig végkövetkeztetésként kezeltek, ebben a tanulmányban kiindulópont”⁴.

Feltűnő, hogy Pilinszky igyekszik minduntalan győzelmet ülni Camus felett; persze nem hangos győzelmekről van szó, legtöbbször csak apró stilisztikai eszközök árulkodnak róluk. Több példát lehet találni arra, hogy valamelyik számára mértékadó tekintéllyel (mindig a legnagyobbak egyikével) állítja szembe Camus-t vagy egy gondolatát, és az előbbieket pártjára áll. Íme néhány ezek közül:

„Az intellektus »erkölcsi botrányozásai« csak látszólagosak. Pl. Camus megbotrányozik az »idegen« kivégzésén, de Jézusén nem: Jézust utoljára Van Gogh és Dosztojevszkij értette.”⁵ Más helyen is előkerül ugyanez a gondolat: ott a gyermekek vannak szembeállítva a meg nem nevezett „hitetlennel”.⁶ A legfontosabb ilyen szöveghely az *Ars poetica helyett* című írásban szerepel, valamint kis eltérésekkel további három különböző helyen. Itt Karamazov Aljosa, illetve ismét csak Dosztojevszkij az, aki Camus fölé emeltetik. „Albert Camus a »Sziszi-fusz mítosza« című könyvében szemére veti Dosztojevszkijnek, hogy fölismerve a világ abszurditását, mégse írt abszurd regényt, hanem a hit vigaszába menekült. Csakhogy a világ abszurditásának fölismerésén túl – és épp nem a menekvés irányában – van egy még következetesebb, ha úgy tetszik, még abszurdabb lépés, s ez a világ képtelenségének a vállalása. Ilyen értelemben igaz, hogy »Dosztojevszkij válasza az alázat«, csakhogy ez az alázat – magunkra venni a világ képtelenségének súlyát, mintegy beöltözve a lét és tulajdon ellentmondásaink terhébe – minden, csak nem meghátrálás”.⁷

Természetesen Pilinszky egyoldalú vitájában nem intellektuális játék zajlik, mert nagyon is komoly tétje van ennek a küzdelemnek. A lét abszurditásának kísértéséről van szó, amit egy helyen⁸ „a hívő megkísértésének” nevez Pilinszky. Szerinte ez az igazi próbatétel a hívő számára, és ahogy a téma egyik első felvetésekor⁹ írja, ez az a gondolat, amit „nekünk (t.i. a felnőtteknek) nem-egyszer kell elhessegetnünk”. A kísértés végső soron persze nem az abszurditás, amit ekkor (1962 környékén) vitán felüli realitásnak tekint, hanem az, hogy arra Camus-vel megegyező választ adjunk. A kísértés pedig annál nagyobb, minél erősebb Camus érvelése. Úgy vélem, ezért indítja Pilinszky az előzőekben érzékeltetni próbált szenvedélyes támadást Camus ellen.

Egy alkalommal, magát Simone Weilhez hasonlítva, a költő így ír naplójában: „Isten »távollétének« kegyelmét kerestem én is, egy esztelen és valódi találkozás reményében.”¹⁰ Camus egy kitűnő esszéiben¹¹, ugyanezt a magatartást mutatja ki Kafka földmérőjéről, és ez az, amit legélesebben támad a *Szisziüphosz mítoszában* az egzisztencialista filozófusokat tárgyalva. Ennek a magatartásnak nála filozófiai öngyilkosság a neve, ugrás abba, ami (most már Pilinszky szóhasználatával élve¹²) az intellektus felől közelítve geometriai absztrakció, a kétségbeesés előli megfutas. Ám Pilinszky szerint az intellektus nem megfelelő eszköz, mert vele Isten nem megközelíthető. „Akár az egzisztencialisták az erkölcsöt, én akkor is a hitet választom, ha egy szava sem igaz, – írja – a lét abszurdumára, s egyre nyilvánvalóbb abszurdumára ez az egyetlen méltó válasz. Egy másik abszurdum, mely ha nincs is, erősebb annál az abszurdumnál, amit a pusztta lét jelent.”¹³ Ez az 1962-es megfogalmazás csírájában már magában rejtje a ’67-ben előadott *Ars poetica helyett* imént idézett részletét.

A most tárgyalt időszakban, tehát körülbelül 1967-ig, Pilinszky egyetért Camus-vel a világ, a lét abszurditásának tényében, de csak a tényében. Eredetére már ekkor is más magyarázatot ad. Camus szerint az ember „az irracionálissal találja magát szemben. Érti magában boldogság- és igazságvágyát. Hívó szavára

a világ esztelen csöndje a válasz: ebből az ellentétből születik az abszurd.”¹⁴ Más megfogalmazásban: „az egymásnak gyürkőző, de egymást átfogni nem tudó szellem és világ szembenállásán” alapul az abszurd.¹⁵ Vagyis az ember és a világ „együttes jelenléte”¹⁶, tehát a létezés (teremtés) eredendő rendje az, ami okozza. Camus soraiból néha Pascalt halljuk, akit (más okból) Pilinszky is rokonának tekintett: az ember fegyvere a világ ellen a gondolat¹⁷, ugyanakkor ez okozza az abszurdot is, mert ez által különbözik az ember a világtól, és ez által méri fel a lét disszonanciáját. „Ha fa volnék fák között, macska az állatok között, értelme volna az életnek, jobban mondván föl sem merülne a kérdés, mert része volnék a világnak. Én volnék a világ, mellyel most egész tudatommal, egész otthonkereső vágyammal szembehelyezkedem. Ilyen nevetséges okból állok tehát szemben az egész teremttel.”¹⁸ Ha Camus e mondata mellé még odaállítjuk az abszurd kiinduló tételét, „miszerint nincs igazság, csak igazságok vannak”¹⁹, valamint vallomását: „Elvesztettem a hierarchia iránti érzékemet”²⁰ (vagyis egyfajta nominalista-liberális örökséget), akkor logikussá válik az a három következtetés, melyet Pilinszky már nem fogadhat el: a lázadás, az abszurd szabadság és a szenvedély.²¹ Camus tudja magát a teremtés többi részétől függetlenül szemlélteni. Szembefordulhat a teremttel, lázadhat ellene, mert bár része annak, gyökeresen különbözik is tőle, és magát éppen ebben a különbözőségben fogja fel. Míg Pilinszky egy vallásos-metafizikai hierarchiába állított emberrel számol, ahol az ember közelebb van az állatokhoz, mint az Istenhez, addig Camus próbál metafizika nélkül filozofálni, nem beszél Istenről, a világot, tulajdon testét is csak mint vele szembenállót ragadja meg. Vagyis az egyik oldalon áll nála az öntudattal a világ ellen fegyverkezett én, a másikon az értelmetlen mechanizmus.

Ebben a helyzetben csak egy lehetőség marad Camus számára, egyfajta helytállás: „Felmagasztalom az embert, azzal szemben, ami rátapos, s ebben a feszültségben, tisztánlátásban, mértéktelen ismétlődésben találkozok össze szabadságom, lázadásom, és szenvedélyem.” – írja.²² A mondat első fele Pascalé is lehetne, a második csak Camus-é – és egyik sem lehet Pilinszkyé. Ő ugyanis éppen a Camus-vel való viaskodás idején kommentálja a *Genezist*, azokat a fejezeteket, melyekben ott a két összefüggő, nagy téma: Isten jónak teremti a világot, de az ember a neki adott jót, a szabadságot, bűnre fordítja, Camus-vel szólva: metafizikai lázadásba kezd. Ugyanitt szerepel a világosság és a sötétség elválasztásának motívuma is, mely majd a gnosztikus elképzelésekkel együtt a jánosi hagyományt inspirálja. Tudjuk jól, milyen alaposan olvasta el Pilinszky ennek az iskolának az *újszövetségi* iratait, melyben oly nagy szerepet kap a jó és a rossz, a fény és a sötétség küzdelme. Míg tehát a *Sziiszüphosz mítoszá*nak szerzője hallani sem akar a bűnről és a büntetésről („Büntetéséből sorsot kovácsol”²³), addig Pilinszky magyarázatában az abszurd a bűnnel függ össze. Camus esszéjének utolsó fejezetében az abszurd: a „világ sűrűsége és idegensége” Sziiszüphosz sziklájában tárgyiasul, a súlyos, kérlelhetetlen, az anyag determinizmusának alávetett kőben. Ehhez a képhez kapcsolódik Pilinszky, amikor így ír:

„A bűn – keresztény realizmussal szólva – még Istennek is keresztje lehetett. Realizmusunk kötelez annak bevallására, hogy mi a bűnt a teremtett világ legsúlyosabb *kővének* (kiemelés tőlem H. T.) tartjuk, s még a legszentebb szívnek is egy életen át kell virrasztania a vele való harcban.”²⁴ Pilinszky-nél tehát az abszurd nemcsak kő, hanem kereszt is. Abban a pillanatban azonban, amikor a kő mellé a keresztet állítja, nemcsak a bűn, hanem a megváltás képzetét is idézi. Camus szemében ezzel már végre is hajtotta az egzisztencialisták „ugrását”, a filozófiai öngyilkosságot, amikor a gondolat nem éri be önmagával, hanem a birodalmán kívüli területre sodródik: a gondolkodó a „halálig tartó logika” helyett a „hit vigaszába menekül”. Persze Pilinszky szemében a hit nem vigasz. Igaz, úgy véli, hogy „aki komolyan nézi az életet, annak kétségbe kell esnie.” Am szerinte egyedül a hit képesít Camus eszményére, a tisztánlátásra. Mert: „egyedül a hívő meri szemügyre venni az élet teljes értelmetlenségét”, hiszen a „hit nem más, mint a kétségbeesés felülmúlása.” „Aki nem hisz, az egyszer se merészelt kétségbeesni.” Az iménti mondatok Pilinszky egy naplójegyzetéből származnak²⁵, mely bár nevet nem tartalmaz, nyilvánvalóan Camus-vel foglalkozik. Róla szól ez a kijelentés is: „S akkor mégse lesz öngyilkos: gyakorlatilag sose mert kétségbeesni” (Való igaz, Camus a kétségbeesés helyett a reménynélküliséget vallja magáénak.²⁶) A kétségbeesésre egyetlen méltó válasz van, olvashatjuk Pilinszky feljegyzésében, a cselekvő hit. Ennek radikalitására a hitetlen csak öngyilkosságával adhat választ.

Camus attitűdjét Pilinszky tehát nem ismeri el, művét a pusztá intellektus szülöttének tartja, így lesz az szemében „csak »irodalom«”, nem pedig művészet. Mivel az intellektus szó nemegyszer kapcsolódik nála Camus-höz – a következő sorok olvasásakor is joggal gondolhatunk órá: „Az intellektus a kopár tájban kopár tájat lát – a művészet szépséget. Az intellektus a gyerekek szenvedésében botrányt – a művészet titokzatos mélységet.”²⁷ Ezek a gondolatok már Pilinszky költői hitvallását érintik. Nem csoda, hogy az idézett szakaszt megelőzően az *Ars poetica helyett* című írás egyik motívumát találjuk: „Isten átvérzik az idő-és-tér szövetén. Az ártatlanul szenvedő gyermek az ő megjelenése a teremtésben.”

Mindeddig csak arról szóltam, hogy Pilinszky másban látja az abszurd eredetét, mint Camus. Természetesen ez másfajta viszont is eredményez például az ártatlanok szenvedéséhez, ami az abszurd legkézzelfoghatóbb jele. Ismerjük a szentenciává vált mondatot: „botrány, amennyiben *megtörténhetett*, és kivétel nélkül szent, amennyiben *megtörtént*.”²⁸ De nem csak azért szent, mert Isten megengedte, hogy megtörténjen, hanem elsősorban azért, mert az ártatlanul szenvedőkben Krisztus szenvedése ismétlődik. Ilyen módon Isten inkarnálódik újra és újra. A keresztény hagyomány régi hangja válik itt hallhatóvá: szenvedésünkkel kiegészíteni azt, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik; valamiképpen részt vállalni a megváltás művében. Pilinszky ars poeticájában ugyanez a motívum szerepel. „A költészet számomra ha nem is pontosan ezt jelenti, de majdnem ezt: a jóvátehetetlen jóvátételét. Vagy legalábbis az első lépést a képtelenség e sötétjében. Ha ebben nem hinnék, számomra minden siker és minden öröm

riasztó sivatag maradna, s Albert Camus faggatására: morális és filozófiai kötelességemnek érezném az öngyilkosságot.”²⁹

Nem szabad megfélekezni arról, hogy a Camus-vel folytatott szellemi küzdelem második fele egybeesik azzal, amikor Pilinszky megismeri Simone Weil írásait. Ezek minden bizonnyal nagy szerepet játszottak a vita lezárulásában. Ezért mindenképpen szemügyre kell most vennünk Simone Weil néhány gondolatát is, különös tekintettel a Pilinszky kivonatos fordításában 1965 végén megjelent *Szerencsétlenség és istenszeretet* című esszéiben foglaltakra. Ez nem tárgyalja kifejezetten az abszurd problémáját, de letagadhatatlanul egy időben keletkezett a *Sziszüphosz mítoszával* – a század legnagyobb abszurdításának közepén.

Simone Weil mint az úgynevezett teodiceai probléma egyik megválaszolója érdekes most számunkra. Camus esetében nem vetődik fel Isten jóságának és mindenhatóságának dilemmája, mert ő a világot csak immanenciájában hajlandó szemlélni, a rosszat nem szembesíti Istennel. Pilinszky némileg naiv álláspontot foglal el, legalábbis vallásos cikkeiben, ahol jobbára megelégszik az emberi bűnre való hivatkozással, és a megváltó-gondviselő Istenben való bizalommal. Természetesen ő sem vonhatta ki magát az európai kultúra egészét érintő probléma alól, talán ezért is volt számára annyira fontos Simone Weil megoldása, aki sokkal árnyaltabban értelmezi az emberlétet.

Weil tulajdonképpen ugyanazzal az eljárással él, mint a deizmus: távolságot iktat az Isten és az ember közé. A hagyományos deizmus azonban kétélű fegyver: Mikor a világot egyre inkább függetleníti Istentől, vagyis őt csak mint teremtőt ismeri el, de elvitatja tőle a létfenntartó-gondviselő funkciót, akkor nemcsak a rossz létezésének magyarázata előtt nyit meg új, Isten számonkérhetőségét mindinkább csökkentő utat, hanem a számonkérő Isten képzetét is elveszti. Minél inkább erre az útra lép a gondolkodás, annál jobban elveszti hatékonyságát a bűn fogalma a rossz megmagyarázására. A világ mindinkább abszurdá válik: nem az esetleges isteni gonoszság és nem az emberi véték okozza a rosszat, hanem a létezők rendje. Hogy a deizmus eme logikájától függetleníthesse magát, Simone Weil úgy jár el, hogy az Isten és az ember közötti távolságot nem közvetítés nélküli úrként fogja fel, hanem kitölti, mégpedig a teremtés anyagi komponensét teszi meg az Isten–ember viszony tényezőjévé, s kettős szereppel ruházza fel: „Ez a világ becsukott ajtó. Akadály, ám ugyanakkor az út.”³⁰ Weil szerint az ember maga hozta létre a távolságot, mely elválasztja Istentől, azzal, hogy elkövette az engedelmesség megtagadásaként értelmezett ösbűnt, mely azóta mindannyiunkra kihat. A szabadságunk rossz használata megfosztott bennünket a szabad döntések legfontosabbikától, ezentúl „már a helyünkre vagyunk szegezve”³¹, nem tudjuk megtenni az utat Isten felé. Egyetlen döntés áll a hatalmunkban: tekintetünk szabad maradt – lecövekelve ugyan, de fordulhatunk még Isten felé. Weil szóhasználatát itt eltér az általában alkalmazott keresztény terminológiától: megkülönbözteti egymástól az Istentől távoli és az Istentől elfordult állapotot. Az egyes ember Istentől való távolsága nála a sze-

rencsétlenség nevet kapja, míg a bűn az Istentől elforduló irányultságot jelenti csak. Az ember nem képes messzebb menni Istentől, mint ahová helyzetetett. A bűn lázadás ez ellen a helyzet ellen: mégpedig tökéletesen eredménytelen lázadás, hiszen testünk, mely maradéktalanul része a világnak, alá van vetve a világ törvényeinek. „Egy vak mechanizmus, mely egyáltalán nem számol senki szellemi fejlettségének fokával, hányja-veti az emberiséget...”³² Az ember mint testben létező a növényekkel, az állatokkal és az egész tér-idő által meghatározott teremtéssel együtt szükségszerűségek játékszere. De lelke által, mely szabad, különbözik is a világtól, így az mint idegen, mint ellentét jelentkezhethet vele szemben. Az emberi szabadság azonban éppen abban nyilvánul meg, hogy hogyan viszonyul a világhoz. A szükségszerűség mechanizmusa ugyanis „felőlünk nézve, a mi perspektívánk szerint, tökéletesen vaknak látszik. De ha magunk fölé emeljük szívünket, a mindenség fölébe, a tér és idő fölé, oda, ahol a mi Atyánk van, s onnét pillantunk vissza e mechanizmusra, egészen másnak tűnik majd szemünkben. Ami idáig szükségszerű volt, innét most engedelmességnek látszik. Az anyag tökéletesen passzív, s ennél fogva tökéletesen engedelmeskedik Isten akarátának. Kiváló modell ebben számunkra.”³³ Az ember követheti ezt a modellt szabad részével: elfogadhatja az alávetettséget, vagyis (azon túl, hogy szükségszerűen engedelmeskedik) akarhatja az engedelmességet, vagy pedig lázadhat Isten és a szolgálatában álló világ ellen. Az a feladata, hogy felismerje Istent a neki engedelmeskedő mechanizmusban; hogy belássa: a „gondviselés műve, hogy Isten a szükségszerűséget vak mechanizmusnak akarta.”³⁴ Így az öröm és a fájdalom egyaránt Isten hírnökeivé válnak a lélek, illetve a test számára. Sőt, a legborzalmasabb: a testi kínból lelki nyomorúságból és társadalmi bukásból kristályosodó szerencsétlenség, Isten távolságának végletessé fokozódó átélése, Isten „átkelőhelyévé” lesz a világ „elsötétült ernyőjén” keresztül. Ilyen értelemben beszélhetett Pilinszky is „Isten távollétének kegyelméről”.

Simone Weil tehát Camus-étől homlokegyenest eltérő feleletet ad a közös tapasztalatokra. Talál egy nézőpontot, Istenét, ahonnan nem látszik értelmetlennek a világ. Ily módon pedig megőrizhető Isten fogalmának két lényeges eleme: a mindenható gondviselés és a jóság. Ezeknek elvitatásával együtt burkoltan maga Isten is tagadottá válna, így azonban továbbra is állítható marad. Míg Camus-t a lázadáshoz juttatja el a világ ellenséges struktúrája, addig Simone Weil belátja, hogy az ember mindennapi nézőpontjáról nem látható a teremtés valódi rendje, és ez alázatra készíti: a passzív engedelmességet választja, vagyis aláveti magát a Teremtő gondviselő szeretetének.

Volt már szó arról, hogy Camus a világtól való különbözőségében ragadja meg magát, és ez teszi lehetővé számára a lázadást. Ezen a ponton éri őt Pilinszky részéről kritika: „A pusztá intellektus egyedül a személytelen determinizmus megpillantásáig jut el, a személyre szóló kényszerűség fölismerése egyre távolodik tőle.”³⁵ Talán nem tévedés ebben a *Szerencsétlenség és istenszeretet* fordításával nagyjából egy időben született töredékben Simone Weil hatását látni.

Mindenesetre az ő műveinek megismerésével párhuzamosan tűnik el Pilinszky prózájából Camus neve, és az abszurd fogalma, mint ahogyan Weil sem találta ezt alkalmasnak a világ és az ember kapcsolatának leírására. Úgy látszik a világban való létmódunk újragondolása szünteti meg Pilinszky számára az abszurd problémakörét.

A Camus-vita lezárulása azonban nem egyik napról a másikra történik, még ha az 1967-es év döntőnek tűnik is ebből a szempontból. Ekkor jelenik meg ugyanis a *Krisztus és Sziszüphosz* című esszé a diadalmas-szép záró sorokkal: „Ami Jézus áldozatában történt és történik – az súlytalanítja Sziszüphosz szikláját, árnyékba borítja éjszakáját és ragyogásával kioltja a mítoszhoz valószínűtlen mosolyát. (...) Hogyan lehetne hát az emberiség szenvedésének modern hőse Sziszüphosz? Sorsa betöltheti egy könyv, egy esszé, vagy akár egy színházi este keretét. De mi, emberek egy olyan mindenségben élünk, szenvedünk és hullunk el, aminek titkát az értünk és velünk szenvedő Isten törheti fel egyedül számunkra.”³⁶ Ugyanebben az évben hangzik el az az előadás, mellyel Pilinszky ars poeticájává teszi Camus-tól való elhatárolódását és Dosztojevszkijhez való vonzódását. Egyébként innentől kezdve találkozunk mind gyakrabban Pilinszkynél az orosz író nevével, valamint a hozzá kötődő, a Camus-tól oly idegen fogalom, az alázat is ekkortól lesz domináns prózájában.

Az 1967–73-ig terjedő években mindamellet még születnek a korábbi vitához kapcsolódó szövegek. Ezekben azonban már nem valamiféle szembenállás érződik, hanem a megelőző időszak vívódásainak lecsendesülése. A megszerzett tapasztalatoknak egy új bizonyosság nyugalmaival történő önálló megfogalmazásait olvashatjuk ebből az időszakból. A vita meghaladásának csírái már 1965-től kimutathatók. Ekkor írta a költő Dosztojevszkijről, hogy túllátott az abszurd problémáján. Egy évvel később az abszurditás Isten békéjének való átengedéséről beszél,³⁷ igaz itt még az abszurditás fogalmában az egész emberi élet van összefoglalva, mint ahogy a következő sorok is még a Camus-i problematikához köthetők: „Létünk abszurdításában ő (ti. Jézus) nem kereste az öngyilkosság kiegyenlítését, hanem fölülmúlta magát az abszurdumot.”³⁸ Ameddig Pilinszky mintegy felül kívánt kerekedni az abszurd filozófiáján, addig az fogva tartotta őt, mint ahogy összekapaszkodnak a birkózók, és nem eresztik egymást. 1965–67-től azonban maga is „túllát” az abszurd problémakörén. Szemléletváltásról van itt szó, melyben bizonyára Simone Weil gondolatainak is nagy szerepe volt. Pilinszky eddig csak a hasonló léttapasztalatból levont filozófiai-magatartásbeli következtetések terén tért el Camus-tól, ezentúl ittlétünk elemzésében, értelmezésében is különbözik tőle: nem tekinti többé abszurdnak az emberlétet: „Egy ember élete, életünk, kívülről nézve vízszintes vonalnak hat, mely a születés pillanatától a sírig ér. Életünk valószínű realitása azonban a magasság és mélység függőleges síkján zajlik le, pontosabban: egyszerre a két síkon, vagyis a »kereszt realitásában«. Életünk, létünk nem is annyira abszurd, kétértelmű, mint inkább kétsíkú, két dimenziójú. S mégis: azáltal, hogy keresztre verve élünk és halhatunk, létünk – épp e meghasonlottság árán, attól, hogy nem egy-

síkú vonal – épp attól, épp azáltal, hogy »meghasonlott« és drámaian, mi több, tragikusan megosztott – épp ettől a reménységgel és megváltással teljes. Életünk épp ettől nem holmi hernyóaraszolás pillanatról pillanatra bölcső és koporsó között, hanem a keresztnek mélységgel és magassággal beoltott »boldog meghasonlottsága«.”³⁹ Az idézet olyan hévvel állítja az abszurdot felülmúló igazságot, hogy ismétlődő nyomatékosításait a mondatok grammatikai szerkezete néhol már alig-alig képes elviselni. Szó sincs itt az *én*nel szembefeszülő, a testi valónkat is magába foglaló Camus-i külvilágról. A Pilinszky által mindinkább birtokba vett kereszténység ugyanis, mely a testet annyira felértékeli, hogy annak feltámadását is hirdeti, máshová helyezi az *én* határait. (Bár az így elkülönített külvilág sem lehet gyökeresen idegen.) A keresztény antropológia inkább kétdimenziójúnak, mint kettéosztottnak láttatja az embert. Ha helyet is kap rendszerében az, ami Camus-nél az újkori filozófia bizonyos örökségeként végletessé van fokozva, vagyis a szellemi-lelki dimenzió felértékelése az anyagi valósággal szemben, ez csak annyit jelent, hogy nem a test vonja magához a lelket a feloszlásba, hanem a lélek sorsa, az örök élet jut osztályrészül a testnek is. Camus amennyire teheti, elhatárolódik a testi valóságtól, mert nem hisz annak ilyen lehetőségében, és az ember méltóságát a testtől függetlenedve, az ellen lázadva próbálja kiharcolni. A „személytelen determinizmustól” való elszakadásnak ez a sikertelen kísérlete okozza aztán az abszurdot. Pilinszky kiküzdött szemléletében ennek a determinizmusnak személyre szóló következményei vannak. Persze az alázat Isten szeretetével szemben nem szünteti meg a meghasonlottságot, amelyet magában tapasztal az ember. De éppen a meghasonlottság tagadhatatlan jelentkezése bíztat természetet meghaladó rendeltetéssel.

Az iménti idézet nemcsak azt mutatja, miképpen vált Pilinszky számára az abszurd fogalma meghaladottá, hanem a *Vonzások közt* című vers világához is közelebb vezet. Még többet fed fel ebből egy szilveszteri elmélkedés, mikor az előző cikk gondolatait még kifejtettebben adja elő. Érdemes tehát hosszabban idézni: „Törekenyebbek vagyunk az anyaföldnél, mégis bizonyos értelemben függetlenebbek nálánál. A Föld minden évben meghal, szemünk láttára hóbagyba dermed pályája törvényei szerint. Persze mi is meghalunk egyszer, s akkor valóban meghalunk, de a mi végérvényes halálunk – hitünk szerint – egy valódi öröklétbe fordul át. Innét, hogy bár törekenyebbek vagyunk a fölnék feszülő égboltnál, e törekenységünkben is – reményeinkkel és számvetéseinkkel – fölébe nővünk az égi mechanizmusnak, földünk és csillagaink örökös jelenének. Épp abban, hogy mulandóságunkat érzékeljük is, fészkel meghívottóságunk reménysége. Hogy szenvedésünk mélyebb a kövek és a föld szenvedésénél, szintén ettől van. Arcunkban az öröklét fénytől szomorúbbak a ráncok minden más teremtményénél, ahogy tőle sugárzóbb örömünk is. (...) Míg a mindenség a szakadatlan mulandóság jegyében él – mi halandók és halhatatlanok vagyunk. E valódi és feloldhatatlan feszültségből született egész kultúránk, és minden imádságunk. Abból, hogy itt vagyunk, s mégse vagyunk

egészen itthon a földön. (...) Adjuk meg hát az időnek, ami az időé, s az örökkévalónak a maga halhatatlan részét.”⁴⁰

A *Vonzások közt* szempontjából e két fontos idézet már a vers megjelenése után, 1973-ban keletkezett. (Olyan ezeknél későbbi helyet, amely még az abszurdhoz, illetve annak teoretikúzához lenne köthető, nem találtam az életműben.) Az előbbi szövegben az abszurd elvetett értelmezési lehetőségként való említése utal még vissza Camus-re. A szilveszteri cikk részlete pedig egy híres Camus-gondolatra („Jövőnkkel szemben akkor vagyunk valóban nagylelkűek, ha mindent megadunk a jelennek.”) emlékeztet, melyet Charles Moeller könyve nyomán korábban, *Emberi jelen vagy isteni jövő* cím alatt⁴¹, már kommentált Pilinszky. Az apró, kifejtetlen utalásoknál is fontosabb azonban, hogy az a Pilinszky-vers, melynek értelmezési horizontjában ezek a szövegek elhelyezkednek, Camus legfontosabb kérdésére ad egyfajta választ. A *Vonzások közt* ugyanis ahhoz a nem kevés költeményhez tartozik, melyben idézet vagy parafrázis található. Camus a *Sziszüphosz mítoszában* kétszer is felteszi a költői kérdést: „lehet-e hívó szó nélkül élni?” Válasza egyértelmű, ugyanúgy kétszer olvashatjuk a későbbiekben az iménti mondatot állító formában is.⁴² Íme Pilinszky válasza 1971-ből:

Vonzások közt

*Vonzások közt, de hívás nélkül,
elég lehet az égboltnak talán,
de nem annak a nyomorútnak,
ki lát és hall, vagy éppen megvakúlva
hideggel, hővel, méterekkel küszködik.*

*Mert hogyan is lehetnék előbb
a teljes égboltnál, ha nem
a hidegért, a hőért, és a
megalázó méterekért.*

Hogy felelet ez a költemény, azt csak a párhuzamos Camus-helyeket ismerve lehet felfedezni. Pilinszky, mindazonáltal kitér Camus kérdése elől. Úgy válaszol, hogy közben megváltoztatja magát a kérdést is. Mert a *Sziszüphosz mítosza* felteszi, hogy hívó szó nélkül vagyunk, vagyis teljesen az immanenciába ágyazottan, és azt vizsgálja, hogy mit lehet ebben a helyzetben tenni, lehet-e vállalni az életet: elkerülhető-e a szó szoros értelemben vett vagy a filozófiai öngyilkosság. Camus végül megtalálja a módját nemcsak az életnek, hanem még a boldogságnak is. „Boldognak kell elképzelnünk Sziszüphoszt”⁴³ – írja. Tudjuk, milyen hevesen utasította el ezt a befejezést Pilinszky, ezért a *Vonzások közt* első versszakát olvasva akár még úgy is vélhetnénk, hogy verse pusztán a Camus-i filozófia cáfolata, melynek a tételmondat után, a második szakaszban, az érveket kell nyújtania. Ha így lenne, akkor a *Krisztus és Sziszüphosz* című esszé gon-

dolatainak lírai megformálásával lenne dolgunk. A második versszak élén valóban ott is áll a várakozásnak megfelelő *mert* köztöszó, ám a bizonyítás elmarad, és ezzel együtt az évekkel korábban lezárult vita sem újul ki. Bár Pilinszky elutasítja Camus igenlő válaszát, ebből nem következik számára semmiféle öngyilkosság, sőt inkább az élet állításának szálán fut tovább a költemény. Természetesen csak azért lehetséges ez, mert szerzője nem fogadja el a Camus kínálta premisszát, amiből valóban csak két következtetés lehetséges. A költő annak ellenére, hogy burkoltan azt állítja: nem lehet hívás nélkül élni, nyilvánvalóan azért nem kényszerül valamiféle halált választani, mert tagadja a Camusi univerzumot, melyben nem szólíttatik meg az ember. Nincsen tehát szükség arra, hogy Pilinszky érveljen Camus ellen, egyszerűen elveti az ő kérdésfelvetését, és a sajátját állítja a helyébe: Mi az az emberben, ami képessé teszi őt egy hívás objektumává lenni? Mi minden van, amit éppen ez a szólítás eredményez benne? Sőt, talán nem megyek túl messzire, ha hozzáteszem: Mi az, ami egyenesen megköveteli ezt a szólítást? Ezek Camus-tól már teljesen független kérdések, melyeket a második versszak dióhéjnyi antropológiája válaszol meg. Ennek az emberképnek kifejtését találjuk meg az idézett 1973-as elmélkedésekben. Olyan kétdimenziójú lénynek kell felfogni az embert, aki csak félig lelhet otthont a földön. Léteének másik síkja azonban több mint a szellem világa, mely csak alig emelkedhet a föld fölé, mert „semmivé foszlik a szenvedés első valódi érintésére”⁴. A boldog meghasonlottságban létező ember már nemcsak „kimered a földből”, mint az *Apokrif* Pilinszkyje, hanem ontikus struktúrájánál fogva fölélemelkedik az anyagi világnak, bár tragikusan foglya is marad annak. A hideggel, hővel, méterekkel küszködni csak azért megalázó, mert a megszólítotttság állapotában vagyunk. Mivel azonban a hívás éppen megosztott realitásunk tudatosulásában tárul fel, és ezáltal mintegy ő maga konstruálja a magára eszmélő ént, ezért az alázat, az „örökös térdre roskadás” (*Milyen felemás*) valódi válasz rá. „Csupa alázat vagyok”, rímeli a *Vonzások közt* utolsó sorára a kötetben utána álló *Kiért, miért* zárata.

Jegyzetek

- 1 Kovács Kálmán: Az abszurd létezés lírája. Pilinszky János költészetéről. = K. K.: Eszmék és irodalom. Szépirodalmi, Bp., 1976.
- 2 Pilinszky János összegyűjtött művei. (ÖM) Tanulmányok, esszék, cikkek. (TEC) II. Századvég, Bp., 1993. 233–234. o.
- 3 TEC II. 57. o.
- 4 Albert Camus: A pestis. Sziszüphosz mítosza. Európa, Bp., 1992. (Camus) 281. o.
- 5 ÖM. Naplók, töredékek. Osiris, Bp., 1995. 69. o.
- 6 Naplók 75. o.
- 7 A Beszélgetések (ÖM. Századvég, Bp., 1994.) 26. oldala alapján javítottam a Versek (ÖM. Osiris, Bp., 1995.) 85. oldalának szövegét, valamint elhagytam azt a két zárójeles közbeszúrást, melyben Pilinszky a szöveg francia megfelelőjét idézi.
- 8 TEC I. 239. o.

- 9 TEC I. 236. o.
- 10 Naplók 79. o.
- 11 Albert Camus: Remény és abszurdum Franz Kafka életművében. = Ima az Akropoliszon. A francia esszé klasszikusai. Európa, Bp., 1977. 657–671. o.
- 12 Naplók 59. o.
- 13 Naplók 20. o.
- 14 Camus 303. o.
- 15 Camus 314. o.
- 16 Camus 305. o.
- 17 Camus 297. o.
- 18 Camus 323. o.
- 19 Camus 316. o.
- 20 Camus 327. o.
- 21 Camus 334. o.
- 22 Camus 358–359. o.
- 23 TEC II. 57. o.
- 24 TEC I. 184. o.
- 25 Naplók 59–60. o.
- 26 Camus 306. o.
- 27 Naplók 69. o.
- 28 Versek 83. o.
- 29 Beszélgetések 6. o.
- 30 Simone Weil: Ami személyes, és ami szent. Vigilia, Bp., 1983. 248. o.
- 31 Weil 56. o.
- 32 Weil 56. o.
- 33 Weil 60. o.
- 34 Weil 56. o.
- 35 Naplók 76. o.
- 36 TEC II. 58. o.
- 37 TEC I. 400 o.; Naplók 136 o.
- 38 Naplók 93. o.
- 39 TEC II. 233. o.
- 40 TEC II. 246–247. o.
- 41 TEC II. 52–53. o.
- 42 Camus 325, 330; 339, 372. o.
- 43 Camus 394. o.
- 44 TEC II. 57. o. L. ehhez még: uo. 254. o.; Weil 50. o.