

EGY PÁRBESZÉD ALLEGÓRIÁJA (II.)

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

A *Beszélgetések* ideje: vakáció. Most ne higgyük azonban, hogy a könyv lényegtelen vagy léha dolgokkal foglalkozik. Az önközlés szünideje annak a világállapotnak a hiátusa, ahol a goromba taglejtés az uralkodó. Ahol „Csak a vágóhíd melege, / muskátliszaga, puha máza, / csak a nap van.” Ahol „Üveg mögötti csöndben / lemosdanak a mézáróslégények, / de ami történt, valahogy mégse tud véget érni.” Ahol „Szemközt a pusztulással / egy ember lépked hangtalan. / Nincs semmije, árnyéka van. / Meg botja van. Meg rabruhája van.” A szenvedés, a bűn, az anonim panasz — mindaz, amit a lehetetlen lebrásával, az egész európai kultúra számára végleges érvénnyel mondott ki Pilinszky János költészete — távol áll a *Beszélgetésektől*. Fölbukkan persze Sheryl Sutton „elbeszéléseiben”, például a strandjegyről szóló gyönyörű parabolában, de ez nem a Simone Weil-idézetben szereplő legmagasabbrendű szépség, ami a szerencsétlenség hiteles ábrázolása — ez „csak” annak a látványa, ahogyan ez a szépség *bekövetkezik*. Így az író közvetve marad hű eddigi elkötelezettségéhez: a kommunikáció kivételes paradicsomának megvilágításával a distanciát is ábrázolta. Erre számos utalás történik. Pilinszky és Sheryl Sutton kapcsolata nem erotikus; de nem is barátság. Pusztán elméleti kapcsolat, mert pusztán egzisztenciális. Az a kapcsolat, amelynek föltétlen, csak a benne részvevőkre vonatkozó Legyenje, azaz morálja van, az per definitionem gyakorlati, története van, kockázata, súlya és melege. A szerecsen királynő és a szkíta költő kapcsolata itt csak a megértés — csupán ebből fakad olvasás után a fáradtság határozottan orgiasztikus hangulata, mint a platóni *Lakoma* olvasása után is: a lényegi találkozás utáni erotikus ernyedtség. Egy szerelem története mindenképpen fölold, hatása nem a szerelemé. Azért sem, mert szükségképpen általános; természeti, társadalmi, kegyelmi nézőpontból egyaránt az. A költő és a királynő (egy párizsi társulat amerikai néger színésznője) találkozásainak története valóban „csak” beszélgetések története — olyan találkozásoké tehát, amelyek nyomán egyiküknek sem kell másképpen ennie, üldögelnie, sírnia, ölelnie. Ezek a beszélgetések nem involválnak életforma-változtatást, csak az életformának egy igen

hatékony elemzési alakzatát teszik lehetővé. Téma és forma nem különbözik. Mindkettő *negatív* lenyomata az a morál alatti tragikum, amely beszédes alany és néma tárgy találkozásakor ébreszt fájdalmat. A vonatfülke fáradt plüссе, az építkezések kimondhatatlan kacatja, a kietlen lakótelep mögött, a hunyorogtató alkonyi ellenfény mögött hűvösen kéklő hegyek (senki sem ügyel rájuk), mindaz, amit a könyvben a „New York” metafora fejez ki, az íróasztalom zöld posztóján heverő pipaszurkáló, gyufásdoboz, papírvágó és hasogató szomorúsága és emberen túli derűje, velük kapcsolatos érzékleiteink, környezetükben átélt tropizmusaink (Nathalie Sarraute), a nouveau roman által hozzáférhetővé tett humán természet kétes, kissé tisztátlan mélabúja valamit jelez: azt, hogy szubjektum és szubjektum között valami nagyon nagy baj van. Amikor — minden szenvedés és szerencsétlenség közepette — az alany alanyiséga maga nem volt kérdéses, legföljebb fenyegetett, akkor a természet és a tárgyak vagy lelkesült-borzongó metaforák alkalmi voltak, vagy közömbösek. Ez a zavart, rossz lelkiismeretre valló feszengés életünk lelketlen díszletei előtt mintha azt mutatná, hogy nem nagyon tudjuk megkülönböztetni a díszleteket a szereplőktől. Nemcsak a neomarxizmus által leírt, fogyasztás-vezérelt tárgyérzékelés a ludas ebben, nemcsak az elidegenült affektivitás, nemcsak az emberek által fölépített második természet végső soron megszokhatatlan furasága (hiszen jó ideje nem az épít, *akinek* építenek — lásd a tervezés szegyenlős-diadalitts mitológiáját Konrád György *A városalapítójában*), hanem inkább annak a valószínűtlensége, hogy a teremtés csak szükségszerű.

Schelling írja a *Philosophie der Offenbarung*ban, hogy a mitológiának, mint akármelyik szükségszerű folyamatnak, lehet a priori tudománya, de a kinyilatkoztatást a legszabadabb akarat elhatározásából és tettéből kell megértenünk. A kinyilatkoztatás maga nem szükségszerű folyamat, hanem a legfönségesebb és legszabadabb akarat dolga; ezért senki sem képzelheti, hogy itt lehetne bármit is a priori fölfogni. Egyetlen filozófia sem bizonyíthatja be — írja Schelling —, hogy Istennek teremtőnek *kell*tennie, de a filozófia azt bizonyíthatja (mégpedig tapasztalatiilag, a posteriori), hogy Isten teremtő *akart* lenni, egyszerűen egy tőle különböző lét meglétének tényéből („durch das wirklich Vorhandensein eines von ihm verschiedenem Seins”). A teremtést csak szabadnak képzelhetjük. A második természet (az ember alkotta tárgyi világ) demiurgosza azonban nem mindig *akar* demiurgosz lenni, másrészt pedig ez esetben vagy mindenki demiurgosz, vagy senki. A teremtés mint szabad aktus senki szabadságát nem korlátozhatja, de ha kiváltság, akkor természetesen korlátoz. Amíg az anyagi termelés — a tárgyi világ teremtése — egyfelől tulajdonosok, irányítók, tervezők, hajcsárok, tudósok, föltalálók, másfelől alkalmazottak, végrehajtók, kivitelezők, vezetettek és alávetettek *bűnös* módon *közös* műve, amíg ez a beszennyezett és boldogtalan kapcsolat mint szükségszerű (legalábbis a folyamat részvevőinek

szemében szükségszerű) folyamat teremti életünk díszleteit, addig az alanytól elválaszthatatlan szabadság elkerülhetetlenül irreálisnak tűnik. Marx a gazdasági objektivitást mint az emberi kapcsolatok eltorzult, külsővé vált hiposztázisát mutatta be: az emberi kapcsolatokhoz tehát nem a gazdaság átalakításával, hanem a gazdaság megszüntetésével juthatunk el — persze a Polányi Károly által meghatározott archaikus gazdaság ebben az értelemben *nem* gazdaság. A szabad teremtés hiányát mindenki érzi, ez nem tudományos kérdés.

Ez az érzés a *homály*. New York felhőkarcolóinak árnyékában a boltok nappal is égetik a hangulatlámpákat. A világ állapota a homály: mert a teremtés szükségképpen szabad, s ezt azok is sejtik, akikre a teremtés szabad önkénye a végzet acélos hidegével hat — mindez másképpen is lehetne, de *éppen így* van: ezért tűnik esetlegesnek, ezért nem lehet elfogadni. Egy utca látványa nem lehet végérvényes: szívfájdítóan múlandó, és a maga otromba ténszerűségében idegesítő és elkéséřítő. Lehetne másképpen, de — történetesen — *éppen így* van, valameddig. Nem szükségszerű, hogy *éppen ilyen* legyen, ha az volna, akkor elfogadhatnám mint egyetlen és egyszeri földi életem keretét; sors sorsot keressz! Mégsem tehetem *mással*: csak odább mehetek, ha nem tetszik, vagy nem bámulok ki az ablakon. Az utca zavartalanul létezik, többfajta, egymástól idegen, heterogén tárgyiség statisztikai összegezeként — zavarba ejtő egzisztencia, szorongást kelt, mert véletlenei egyszerre keltik föl a szabadság képzetét és a megmásíthatatlanság kietlen szomorúságát. Ez a lét a szabad teremtés aktusától való különbség léte („Vorhandensein eines von ihm verschiedenen Seins”), diasztázis.

„Kulcs elkallódni, /zár bezárulni, / cipő megállni, / amennyire csak számok tudnak valakit / kézreadni és idegenné tenni, / olyan mély a mi elhagyatottságunk.” És: „Egy híd, egy forró betonút, / űřiti zsebeit a nappal, / rendre kirakja mindenét. / Magad vagy a kataton alkonyatban.” A diasztázis elismerése nem készlet Luther módjára szólnunk *de servo arbitrio*. Nem. Amit emberek teremtettek — és Marx szerint ebbe a teremtésbe, „a készen kapott föltételek” karáőmjába születünk bele —, az soha nem kényszeríthet egészen. Lehet, hogy nem vagyunk képesek másra, mint a készen kapott elemek kombinálására és cirkuláris permutációjára (ex nihilo nihil fit), de azt, amit olyképpen teremtünk, ahogyan a számunkra keretet és abszolút kényszert jelentő második természetet teremtették, csak potenciálisan, tehát nem föltétlen szükségszerűséggel teremtjük: ez még akkor is így van, ha a létrejövő második természetet csupán statisztikai összegezésnek tekintjük — azaz ellentétes, realiter különböző események összegezésének. Nincs tömörebb jelzése az emberi szabadság réseitől átluggatott, inhomogén világállapotnak, mint a globális gazdasági előrejelzések hozzávetőlegessége. Még ha — megengedhetetlenül — össze is adják az engedelmes tárgyat és a lázadó alanyt, a végeredmény soha nem lesz osztható egész számmal.

Ilyen potenciális és kétértelmű világba „születünk bele”: s ez különösen akkor érezhető, amikor a világ állapota a *homály*. A diasztázis a Teremtő és a teremtmény, a Megváltó és a megváltásra váró között van, ez választja el a világosságot a homálytól, a szóló igazságot a megértett igazságtól.

De ha ezt mondjuk, ha megsejdtjük a teremtés szédítő szabadságát, akkor rendelkezésünkre áll az imitatio, a példakövetés. Akkor lehetséges színház. Megváltatlan teremtmények között is szólhat az igazság: nem színről színre, nem közvetlenül: éppen a teremtmények megváltatlanságának szenvedélyes allegóriája által. Sheryl Sutton azt mondja a könyvben, hogy Robert Wilson „a nyílt vagy lappangó montázsseleket előbb fölhevítette, majd egyetlen golyóvá olvasztotta. Nem találkozik jobb szót az egybeolvasztott golyónál. Minden nagy mű mélyén ő gurul, láthatóan vagy láthatatlanul, dübörögve, de többnyire csendben. [...] A szürrealistáknál is messzebbre eldobta a gyeplőt, de aztán fokról fokra aláhajtott, alászállt abba az istállóba . . ., amit [...] az egyszeri, a konkrét présének, egy életen át farkasszemező realitásának ismerünk . . .” Wilson komédiáinak egyetlen előadását sem láttam, de a *Beszélgetések*-ből nyilvánvalónak tűnik, hogy egyvalami vált számunkra elviselhetelenné: az, hogy a közlésképtelenség farce-át mint a kommunikáció mintáját vagy az önközlés tragédiáját játsszák el. A *szóló* igazság paródiájává stilizált dadogás és némaság, a folyékonyan fecsegő csönd: teológiai botrány. A katolikus Pilinszky számára ez többszörösen fontos, azért is egyebek között, mert neki adott a hiányzó hívásának szertartása (saját drámáinak és oratóriumának is megnevezetlen példája): a mise. A mise a hívás és a beteljesülés szakrális szertartása. Az igazi színház a hívás profán szertartása. Mindkét szertartás súlypontja a jelenlét. Eszköze a mágia.

Az igazi színpadra úgy lépnek be a szereplők, mint tudatunk szakrális drámáiban: belépésük föltámadás, a találkozás: megelevenedés. Hogy a tekintet tárgyiasító hatalma ne dermessze jégkolonccá őket, ehhez folytania kell ám az előadásnak! Kétértelművé kell változtatni a tekintetet magát, váljék bizonytalanná a térülő-forduló, suhogó ambivalencia lát-tán! A megértés objektuma a nyelv, a beszéd, legyen hát a szó viszonylagossá! Lehet, hogy igaza van Pilinszkynek (és Sherylnek; és Wilsonnak): erre alkalmas mód lenne a lassítás. A gesztusok kioltott értelmű, idiotikus lefokozása, a szekvenciák ritmustalan váltakozása, a díszletek összeválogatásának kissé báva aleatorikája igen jól jelképezheti minden kommunikáció keretét: a homályt, a világállapot tényeinek potenciális végtelenjét. De ezt a homályt másfelől a szabad művészi teremtő aktus szembántó verőfénye veszi körül. Ami mindent megszabó keret, nélkülözhetetlen föltétel volt, az itt föltételezett lesz és téma, még hozzá bírát és elítélt téma. A jelenlétvesztés, ahogy Pilinszky János nevezi, a jelenlét allegóriájának — a színjátéknak — a legközepébe kerül, kiállítási tárgy

lesz. A homály potenciális végtelenjéből csak véletlenszerű-aleatorikus lehet a válogatás: tébolyultak, kacatok között. „... A remekművek — írja Pilinszky — nem unalom előttiék, hanem unalmon túliak. A modern irodalomban ma már többnyire az zavar, hogy nem meri vállalni az unalom kockázatát. Ma már azt is tudom, hogy nincs remekmű, amibe az alkotó bukása ne volna »beépítve«. Ez ugyanis a művészetben a realizálhatatlan halál megfelelője. A legkülönb lángelme is *csak* alkot, amíg művészi és emberi bukása bele nem épül művébe. Attól kezdve — anélkül, hogy keze nyoma eltűnne — a mű kezdi írni önmagát...”

„Nincs szabadság, és nincs igazi nagyság az unalmon túli közlések nélkül.” „Minden igazi művészet kizár mindennemű rutint. A dadogás az alfája és az ékesszólás az omegája, de úgy, hogy a kettőt lehetetlen szétválasztani és megkülönböztetni egymástól.” Végtelennek látszó, hosszan kitartott gesztus — amely mit mutat? Rámutat a homályra, a szedett-vedett összevisszaságra, a kusza, hideg zűrzavarra, mindarra, amittől voltaképpen nem különbözik — tetszőleges színlelőadás az esetleges élettények zavaros áradatában —, mert *nemcsak és nem elsősorban* mindettől kell különböznie, hanem mint szimbolikusan kiemelt és allegorikusan megtestesített tudati aktusnak végül is csak egyvalamittől: a transzcendens logosztól. Azzal, hogy a jelenlétvesztés, a *homály* a szinkategorematikus végtelen egyik tagjának a középpontjába került, egy lélegzetszakasztó pillanatra elhagyta a potenciális végtelent, végrehajtva az ellenkezőjét annak, amit Tauler koldusa tervezett arra az esetre, ha netán elkárhoznék: hogy belekapaszkodik Isten lábába, úgy rántja magával a poklokra, nehogy nélküle maradjon.² De becsületesen meg kell mondani, hogy a jelenkori színházra inkább Adorno Beckettől írott, nagyon is idevágó sorai illenek: „Míg az újabb kori ontológia absztrak-tumai konkrétá válásának beteljesületlen ígérétéből élt, Beckett-nél a kagylószerűen magába zárult, semmiféle általánosra többé nem képes, merő önmegvalósításában kimerülő létezés, konkrétsága úgy nyilvánul meg, mint annak az absztraktságnak a hasonmása, amely a tapasztalásig nem jut el immár. Az ontológia a hamis élet patogeneziseként tér meg újtjáról. Ábrázolásának módja: a negatív öröklét állapota. Míg a messianisztikus Miskin annak idején az órájáról feledkezett meg, mert nem volt érvényes számára már a földi idő, ellenlábasai számára azért veszett el az idő, mert még reménnyel kecsgette.”³ A Pilinszky értelmezte Wilson-színház talán valóban kivétel, nem is beszélve arról a nem-színházról, amellyel szemmel láthatólag rokon, a happeningről. A negatív öröklét — amelynek rögzítésével mindazonáltal Beckett a legnagyobbak közé tartozik, természetesen mint humorista — csak kopár

² Vö. Johann Tauler: *A hittudós és a koldus beszélgetése*, ford. Danczi Vil-bald. Vigilia XLXII (19775: 7, pp. 453—454.

³ Tandori Dezső fordítása.

lehet, a negatív örökléket tökéletesen leírja kétórányi csetlés-botlás; Pilinszky és Sheryl Sutton (és talán Wilson) színházában a pillanatot húzzák, nyújtják, feszítik: addig, amíg Sheryl vállán ott a szikla, a „több tonnás kiskabát”, amíg maga is olyan súlyos nem lesz, hogy átszakítja a színpadot és a föld kérgét, hatalmas reccsenéssel be a magmáig!... — a jelenlét metaforája testet ölt. Sheryl Sutton (mármint a könyv szereplője) ennek a metaforának az egyoldalú szakembere: történetei is erről szólnak — a színpalak mögött álldogáló (megrontott?) nyolcéves kislány, a térde szétvetésére hipnotizált öregasszony, a „lukas szemű” linzi nő, Christine, a német parasztházban megcsodált széplány, az ő New Yorkja („a félelemnek nincsenek szemhéjai”), a habkönnyű szikla anekdotája és mindenekelőtt a csodálatos strand-epizód. Pilinszky János (mármint a könyv szereplője) történetei, meglátjuk, részben másról tudósítanak. Ami furcsa: e történetek egyike sem büntelen, de mindegyik épp a színházban expialható. Az az egyetlen história, amely ártatlannak mondható — a görög keleti hűsvét Párizsban („... egy szentkép, amit mindenki szurtosra csókkolt..., a pap föltépte az ikonosztáz ajtaját, s artikulátlanul ordítva, ragyogó palástban...”) —, szintén szertartásról számol be.

A szertartás metaforája közel áll Pilinszky János költészetének legfontosabb tulajdonságához, a szolidáris tekintethez. Ha érteni akarjuk — írtam róla régebben —, a *tekintete* mozgását kell követnünk. *Arra* kell néznünk, amerre és amire ő néz. Persze nem fogjuk ugyanazt látni. De ugyanazt fogjuk tenni. — Tehát, összhangban a platóni művészet-meghatározással, a teremtés utánzása és a bennünket befogadó szerezetben számunkra is: az utánzás utánzása. A különbség csak annyi, hogy az utánzás ezúttal imitatio, példakövetés, részvétel a teremtés szabadságában. Tapasztalat, a posteriori bizonyosság: a véletlennek nem a szükségszerű az ellentéte, hanem a szabad; mert a véletlen, ha már bekövetkezett, jóvátehetetlenül megtörtént és adott, de ami szabad, az szükségképpen föntartja szabadságát mindaddig, amíg az, ami. A természetet *gyönyörű* szabályszerűségek kormányozzák, ha szabad Simone Weilnek hinnünk; a véletlen a szó sajátlagos értelmében akkor bukkan föl, ha a teremtés kiváltsága nem egyenlően elosztott: igazi példája az utca. Az imitatio megszüntetheti a teremtés privilégiumát; aki a szertartás részvevője, az nem tárgy, hanem konzubsztanciális alanya a teremtés aktusának. Kiváltképpen akkor, ha az ünnep magva a szenvedés. A miéé az áldozat, a színjátéké a homály, a hitvitáé a Gonosz.

Valamiképpen minden valódi színházi ember érzi ezt. Jerzy Grotowski, a nagy lengyel rendező írja: a színház „rombolja szét a különféle tabukat! Azzal, hogy szétrombolja — sokkhatással, elemi erővel, melyet a maszkok levetése idéz elő —, nekünk, kifosztottaknak és mintegy mezíteleneknek lehetővé teszi, hogy átadjuk magunkat valaminek, amit alig lehet meghatározni, s amit Erősz és Caritas egyaránt magában

foglal.”⁴ Ha a színház — szemben Tauler koldusával — a szabad teremtés őrző boldogságába rántja föl a *homályt* az Erősz és a Caritas hatalmánál fogva, ezzel nem változik misztikává: a homály szembe-sítése a szabadsággal egyáltalán nem a visio beatifica előlegezése, hanem éppen ellenkezőleg: a teremtés szabadságának egyfajta feddhetetlen meggyalázása: parodia sacra. Általában az Istentől való távolságot az emberi lélek felől szokás nézni, a diasztázis elsősorban e világ megjelölésére szolgál — a szabad aktus, amely részvétből, szolidaritásból, szeretetből *utánozza* a szolgaságot, a homályt, a passiót, a nem e világ immanenciáját, hanem transzcendenciáját, a diasztázis másik oldaláról *nézett* voltát számolja föl; csak hogy a pillanatra megkonstruált immanencia nem méltó erre a névre, ugyanis túloldalt van, odaát: a szabadság ujjongó tébolyában. Az izzó keretben — hihetetlen, de így van; és milyen egyszerű dolog! — *világosan látszik a homály*: azért, hogy a véletlen hiteles képét nemcsak a világállapot valószínűségi számítása tudja kifejezhetetlen kényszerként megkonstruálni, hanem a szabad döntés is rekonstruálni, még hozzá a teremtés parodisztikus utánzásával, érthetővé válik az a fölfoghatatlan köznapi tapasztalat, hogy ami *van*, talán *nem jól van*. Egyrészt, mert nem szükségszerű, véletlen önkény alkothatja meg (így *csökken* rangban és tekintélyben); másrészt, mert nem elég önmagában az önmagának, megkonstruálható és megkonstruálható (ezért *lefokozódik* ontológiailag is); harmadrészt, mert ily módon már kitetszik bűnös, gonosz volta (ezért erkölcsileg is *elvetendőnek* minősül). Ha lelepleződik az, amitől az ember szenved, annak kétféle hatása lehet: vagy fölháborodást vált ki a szenvedőkből, mert úgy látják, hogy kicsinylik kínjaik okát (minél egyetemesebb és leírhatatlanabb nyomorunk oka, annál kevésbé vagyuk bűnrészesek saját bajunkban), tehát lebecsülik őket magukat; ilyenkor a humor és az ítélkezés részvétlenségnek, kőszívűségnek számít — vagy pedig önbizalmat önt a szenvedőbe, mert igazolja lázadásukat. A parodia sacra — és látni való, ehhez közeledik Pilinszky János művészeteszménye — lázadóknak való művészet. Kétségtelen, hogy szembeállítható a misztikával; de hát ezt Pilinszky János réges-régen megírta: a művészet és a misztika „úgy egy, hogy tökéletes ellentéte egymásnak. Ugyanannak az útnak, ugyanannak a szeretetnek: a világból fölszálló és a világba alászálló, de mindenképp tökéletesen egybeeső két ága . . . [. . .] Jákob létrája: Isten föl-alú szálló angyalaival a képzelet hazatalálásának közös és egyetlen módja.” Pilinszky János művészete *utánozza* a föl-alú szálló angyalokat, mert ő legalább annyira misztikus, mint művész. A könyvben néki kevesebb története hangzik el, mint Sheryl Suttonnak — és (mint említettem) részint másról. Ugyanis a szeretet kegyelemszerű átéléséről. Az ártatlan-érzéki Erősz (nem messze „az Éden fáitól”) és a csodaként föllobogó

⁴ Balogh Géza fordítása.

Caritas — a klastromba zárt prostituáltak, illetve a román őrzetű története — mindenképpen elsodorja az ént. De eltávolítja a szikkadt büntől. Ahogy Tőrei Gergely, ez az elfeledett tizenhetedik századi költő írja *Cantio alia et pulchra* című versében: [Isten] „gyönyörű forrásra, zuhogó csurgásra mint pásztor nyáját viszi, / Elmém szomjúságát, bűnöm száraz voltát lágy nedves kútra küldi.”⁵ Pilinszky történetei, noha természetesen nem büntelenek, hiszen a condition humaine, az emberi állapot akar kifejeződni általuk, távol vannak a száraz büntől. Mindig érezni a „lágy nedves kút” közelségét. Egy kisiúnak olyan nők között adatott meg eszmélkednie, akik egyszerre voltak apácák és rimák. Legegyen távol minden babonáság, de ezt nem lehet nem intésnek fölfogni: „...kezdem sejteni — írja Pilinszky —, hogy Pia vagy Alexia nővér vagy az, hogy Krecsa és Micsicsák azzal, hogy kezdet nélkül velem voltak és ölelgettek, majd váratlanul és végérvényesen eltűntek, életem növekvő zúrzavarának szinte egyetlen alfájával és omegájával ajándékozta meg.” Figyeljük meg az izgatott mondatot: *hogy Pia... , vagy az, hogy Krecsa... , azzal, hogy... .* Ugyanezen a lapon olvassuk: „...megnevezhetetlen vonzalmakba sodor...” Pár sorral alább: „...eretnek vonzalmakba sodort...” Nagy költőnél ilyen föltűnő szóismétlés, stílushiba nem akármikor fordul elő. A hang elecsuklik, a kifejezés gyarlósága kifejez. A szeretetelmény elemi megérezkítésére alig van szavunk. Vagy az *elemek* fejeződnek ki, vagy a *szeretet*. A kettő számára nem adatott közös forma.

Miért nem? Ki tudja?

Talán azért — s itt ismét igazat kell adnunk Simone Weilnek —, mert elhanyagolt az orphikus platóni-plotinoszi hagyomány, és a világot mozdító és teremtő, elemeket elkülönítő és egységesítő Szeretet pusztá metaforának tűnik — igen, e sorok írója számára is csak metaforának. A világot teremtő Szeretet östényének, *archéjának* átélése, mi tagadás, túlságosan nagyra növelné bűnünket. Az *elemek* kényszere és a *szeretet* szabadsága az újkorban végzetesen elkülönül. Amit Schelling mond a *Philosophie der Offenbarung*ban a filozófia a kinyilatkoztatásból való „naptávolságáról” („ihre eigentliche Sonnenferne in Bezug auf die Offenbarung, am weitesten entfernt vom Reich Gottes”), azt ugyan nem igazolja, de magyarázza a teremtés aktusának mély magyarázatával: aki nem fogta föl az isteni cselekvés mélyseges iróniáját már kezdetben, a teremtéskor, az később, a megváltáskor sem foghatja föl; a köznapi gondolkodás nem értheti meg, hogyan igenelhet és tagadhat Valaki egyszerre valamit („dass Einer und derselbe uno eodemque actu etwas bejaht und verneint”), pedig éppen Isten viszonya a teremtéshez, hogy éppen azt tétélezi, amit azonnal, közvetlenül meg is tagad. Isten istensége, azaz abszolút szabadsága éppen ennek az ellentmondásnak az erejében

⁵ A helyesírást modernizáltam. Vö. RMKT, 8. 1976, p. 373.

rejlük, ebben a képtelenségben — sőt az emberben is, ha kijutott néki a teremtőerő egy kis fénysugara, ezt az ellentmondást lelhettjük föl: a vak, korlátatlan teremtőerőt, s az őt alakító, korlátozó, tagadó erőt is, ugyanabban az alanyban. — Nemcsak külön pillanatokban, hanem *egyszerre* ittasnak és józannak lenni, ez a költészet. („Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu sein, dies ist das Geheimniß der wahren Poesie.”). Pedig hát az igazság az — s ezt már nem Schelling mondja —, hogy a költészet hol ittas, hol józan, a kivétel nagyon csekély számú. A legutóbbi időkben talán Verlaine, Eliot a *Hamvazószerdában*, Pílinuszky. Miért lehet ez csak kivételes? A szekularizált, az újkori, az én megerősítését is elváró (kétpólusú) *rekurzív gondolati szerkezetben* bajos kifejezni a transzcendenciát. Ha a lélek—Isten diasztázis egyik pólusa megszűnik (és nemcsak Isten fogalma válhat üressé, lásd Spinozát, aki-nél *csak Isten* van, ő nem ateista, hanem akozmista [Hegel], de érthető, hogy ateistának nézték), akkor egyrészt relativává válik a nem-én (a termézet) adottsága és minden „valóságra” orientált megismerés — legalábbis, ami ontológiai státusát illeti —, és érthetlenné válik a szeretet, ami maga a transzcenzus. Transzcenzus — hová? Az újkori rekurzus a diasztázist mint egyenrangú terminusok közötti logikai és erkölcsi feszültséget fogja föl — az ontológiai istenbizonyítékot a középkorban föltaláló Canterbury-i Szt. Anselmus számára a feszültség (ha nem is csupán logikai, de semmiképpen) nem erkölcsi. Anselmus nem az egyes ember, a független és önaffirmációját terjeszti ki és szentesíti, mint Descartes. Amennyiben az én (jelesül: a *gondolkodó* én) ontológiai megfogalmazása szinonim a megfogalmazással magával mint a lét alapelveivel, amennyiben a kifejezés bizonyossága magával a keresett bizonyossággal azonosul, akkor a transzcenzus (tehát a szeretet is) egyértelmű lesz a feszültséggel: állandó áramlás, újrafogalmazás, ambivalencia. A transzcenzus így soha nem tűnhet aktusnak, mindig pusztá potencialitás marad: a modern költő nemigen lehet ittas és józan, legföljebb *hol* ittas, *hol* józan, aszerint, hogy a rekurzív gondolati szerkezet melyik pólusához közeledik. A szeretet vándorlása „lélektől lélekig” a diasztázisnak mint hierarchia nélküli távolságnak a mai érzékelése miatt csak reménye, nem bizonyossága az embernek. (Más korokban ez másért volt így, de így volt.) Tudjuk: csak egyvalaki mondhatta, hogy: „Én vagyok az igazság” — de ha ezt (a diasztázis lényegét) nem ismerjük föl, akkor létrejön az, aminek *nem szabad lennie*: a diasztázis démoni mása az emberek között. Ha az egyes személyek autentikussága — amely lankadatlanul erősítgeti, hogy ők az igazság — összecserélődik az igazsággal, a személyek értéke és az igazság egyaránt viszonylagossá válik. Ez a viszonylagosság bálványimádáshoz és kegyetlenséghez vezet. Tudatunk szereplői csak akkor képviselhetnek *abszolút* igazságot, akkor nem kockáztatják, hogy általánosításaink áldozatául esnek (s így tovább: a filo-

zófiai fogalomrealizmus — totalitárius — közhelyei), ha világos, hogy csak *számunkra* képviselnek abszolút igazságot. Nekünk pedig nem szabad ítélnünk, és mégis választanunk kell.

Ez a paradoxon — a bibliai vallások hagyományának keretében — talán az egyetlen valóban tragikus. A megváltás gondolatával élő embernek (még ha ez a gondolat e világ megváltatlanságát vagy megvált-hatatlanságát állítja is) a sors eszméje semmis. Nem szabad ítélnünk, mert minden szereplő belépése tudatunkban föltámadás, mert az imitatio folytán számunkra-valóan valamennyi erősítheti, hogy ő az igazság, magánvalóan ez nem igaz ugyan (a magánvalóság azonban nem több, mint reservatio mentalis), mégis — az egyes autentikus személyek autentikus beszéde különbözik. Ha nem vagyunk teljesen passzívok, akkor valamelyest koherens cselekvésünk választást föltételez.

Nem érthetem meg az inkvizítor, a hóhér érzéseit. Ha más az erkölcsöm, szükségképpen hibásnak, helytelennek, hiányosnak fogom érezni az inkvizítor, a hóhér, a lágerparancsnok gondolkodását. Ebben az — úgy lehet — értetlenségben azonban van mérték. Simone Weil idézi a béziers-i katolikusok példáját, akik önként mártírhaltak azért, hogy ne kelljen az ostromlóknak kiszolgáltatniuk a városukban élő eretnekeket (albigenseket). Ettől még nem kellett kathárokká válniuk. De az Isten iránti szeretet — amely végső soron mindig amor Dei intellectualis, Spinoza tiszta eksztázisa — nem lehet vak és dőre: a diasztázis értelmes átgondolása nem eredményezheti a szolidaritás föladását, csak az a káromlás, amit *némelyek* autentikusságának egyoldalú elismerése jelent. Tehát egy kathár s egy pápista szembeállítása soha nem lehet jó és gonosz szembeállítása: de e szembeállítás fegyveres képviselete bizony gonosz. Erkölcs és megértés inkongruenciájában van kírzó paradoxon, nincs megnyugtató föloldás, de van *mérték*.

Pilinszky János művei megjelenítik ezt a tragédiát. Verseinek gyakori szereplője a gyilkos, gyakori helyszíne a vesztőhely. Drámáiban beállít a katona, az Apokalipszis lovasa, aki kenyeret szel a lámpafényben, a gyerekekkel vacsorázik; valahogyan éppen abban összpontosul erkölcsünk és saját erkölcsünkön túli megértésünk, akit-amit nem értünk meg, nem lehet, nem szabad megértenünk (vagyis empátiával átéreznünk indítékait) — a szeretetteljes részvét, a szájalom, ez esetben tisztán negatív, s mivel alapjában igenlő érzelem, ezért tragikus. A szeretet negativitása szigorú egyértelműséggel következik a személyesen szóló igazság evilági elutasításából és annak a választásnak a szabad kényszeréből, amely mindig személyek választása is. A szeretet negatív, de egyedülállóan valóságos fókuszba-sűrűsödése megvilágítja a hiányt: gyarló és esendő, de számunkra föltétlen erkölcsünk ellentétét. Ha erkölcsi választásunk egyidejű az ítélet fölfüggesztésével, és morális gondolkodásunk a negatívumra irányul, visszaállítja az affirmált létbe — amely az egyetlen lehetséges lét — a gyökeres gonosz bénult, eszmé-

letlen nemlétét, akkor talán az evangéliumi vallás szellemében kezdtük végezni a követést, az imitációt. Pilinszky János írásai tanúsítják, hogy a szeretet negativitása borítja lángba az ember lelkét. Ez együtt jár a misztikus kiüresedéssel, és párhuzamos Isten önküürítésével. Pilinszky János és választott filozófusa, Simone Weil egyaránt keményen és következetesen vállalja ezt a radikális kenotizmust (kenoszisz a. m. kiürítés, görögül) — hogy Vidrányi Katalin mindig, tehát ezúttal is hajszálpontos megfogalmazását idézzem —, de Pilinszky talán elsősorban azért, mert a lángba borulásban reménykedik, ezt szeretné kikényszeríteni. Ebben a könyvben elfordult a gonosztól és a szenvedéstől, ami történik, az beszélgetés, meghallgattatás, megértés és megértésre találó nyugalom — de a titkos középpont továbbra is ez. A sztoikusok szerint a világ időként tüzet fog, föllángol, ez az *ekpürózis*. Az erkölcsi világ *ekpürózis*za, lobogó izzása percre sem szűnik, ebben a Pilinszky-könyvben sem. Abban a New York-i történetben sem, amely kimeríti a parodia sacra minden ismérvét: a *Beszélgetések* ingadozó szintbeállítás, sok stílusváltása, a nyelvhasználati-szemantikai rétegek közötti bizonytalankodása itt elpihen — a vegyes benyomást egységesíti a paródia, a Pilinszky-nél annyira váratlan humor; az ifjúsági irodalom több kommersz válfajára is visszautaló retorikai készlet és cselekményvezetés alapjában komoly dologról regél. A csupa nyelvi panelből, sztereotíp sémából (így például Hernádi- és Pilinszky-stilémákból) fölépített, s ezt ironikus bakugrásai révén eláruló história, miközben polemikusan utal a *G. A. úr X-ben* halálbavonulásaira és egyebekre is, fülsértő falzettekkel harsonázza-papírtrombitálja körül az ünnepélyes témát: a vereséget.

„— Én, George Allen városparancsnok, engedve az igazságnak és Isten akaratának, elhatároztam, hogy kapitulálok. Hogy valamennyien megadjuk magunkat. Vezéreljen bennünket a vereség Istene!”

Figyeljük meg: ez a mondat is parodisztikus. Semmivel sem kevésbé groteszk, de nem is groteszkebb, mint a szokványos hadvezéri mondatok (ezek ugyanis nemcsak a hazafias ifjúsági regényekben nevetégszek). Az igazságra és Isten akaratára (bármilyen legyen is az) támaszkodva nem szabad a világban győzni. Mert nem szabad győzni. Hiszen akkor vesztesek maradnak — valakit legyőznek. Az igaz úgy győzelme a veresége. És ez valóban komikus. Az igazságnak — bármilyen is az — fölül kell kerekednie, de csak akkor bizonyul igazságnak, ha senki nem marad vesztes, ha győzelme senkit sem aláz meg. Ami lehetetlen. Tehát őrizkedni kellene a diadaltól? Képzelnék el a keresztes vitézeket, amint tömegesen fölmetszik ütőerüket. Ez bolondság, természetesen, de a gondolat és a képzelet mindig vállalta ezt a balgaságot. Don Quixote talán nagyobb hős, mint Godefroid de Bouillon vagy maga Roland. Don Quixote mámorát ki lehet aludni, egy igazi csatáét nem. Ezért valójában a miles Christianus csak komikus hős lehet, sőt, bármilyen igaz úgy katonája is. Talán éppen erről lehet őt föllismerni.

A *Beszélgetések Sheryl Suttonnal* nem exegézist, hanem kommentárt kíván. Ha föl akarjuk földni inherens teológiáját — s ez lett volna kísérletem célja —, a negatív lenyomatát is betűznünk kell. Ez a lenyomat maga borítja a művet, mint a vizsolyi Köpönyeges Mária palástját a hozzá imádkozók képe. Természetesnek senki nem írhatja le ezt az inherens teológiát, még hipotetikusán sem. De hitem szerint a belőle következő problémák átgondolása — ha jól gondolkozunk — közvetve magát a művet veszi célba. Itt módszer és doktrína egybeesik: ugyanis a művet (és rejtett teológiáját) azzal a megértéssel és megértettséggel kell szemügyre vennünk, ami voltaképpeni tartalma. Nem az a fontos — noha a tisztesség kedvéért említést kíván —, hogy a művészetről, a színházról elhangzó fejtegetések némelyike félszeg, sőt néha egyenesen fölületes és közhelyes (mint pl. a társalgási drámát illető naiv megjegyzések). Pilinszky mindig a legnagyobbra vállalkozik: most, Sheryl Sutton társaságában, tudatok érintkezésének megragadására. A betegszoba kesernyés utóízű különbékéjében valami lényeges történet, valami ritka, valami mindennapi; emberek hallgatták egymást őszintén, érdeklődéssel. Együttlétük módja nem volt viszonyuk függvénye. Az együttlét maga volt téma is: az elhangzottak olykori zavarossága és mindenkori heterogeneitása nyílt bevallása minden találkozás egyik velejárójának, annak, amit tévesen véletlennek hisznek és neveznek — és ami nem más, mint az emberi tudat pluralitása, ezt pedig az ismeretek kulturálisan körülhatárolt különbözősége, és az általunk megismert szuverén személyek gyakorlati különfélesége határolja körül. Az összenézés utólagos definícióihoz szükséges a tekintet megelőző történetének — legalább részleges — bemutatása. A tekintet eddigi használatának története nem történetírás — itt gondoljunk Arisztotelészre, aki szerint a költészet filozofikusabb, mint a történetírás, a létezők egyénített-válogatott sereg-számlája. Ennek a történetnek (az egyik legfontosabbnak) a megírására a költészet illetékes.

Pilinszky János könyve a Sheryl Suttonnal való összenézése definícióival próbálkozik. Ezek a definíciók azonosak a körülírás próbálgatásának állomásaival, a tekintet (és hiperbolája, a képzelet) előző használatainak gyógyító, katartikus eljárásával. Két tekintet összekapcsolódásának, a dialogikus, összeható jelenlétnek, a kommunikáció pillanatnyi örökkévalóságának kétfelől két határesetre van: a fikció és az elmebaj. Mindkettő szerepel: a kifűzött bakancsú lány a vendéglő különterme mellett szobában, a linzi nő — illetve George Allen és Lenny Shinderman története, Környei tanár úr fölbukkanásai. Döntő adataink vannak arról, hogy hogyan néz Sheryl Sutton (az öregasszony obszcén bővölése). Ennek a tekintetnek az *előzetes* története szükséges az összenézés *utólagos* definícióihoz. Az eljárás katartikusan föloldja, de nem szünteti meg és nem tünteti el e történetek erőteljesen szexuális összetevőjét. Ennek a katarzisznak azonban emelete is van: a színházról, a

művészetről szóló társalgás. Az interakció csak színpadi változatában szerepel. Miért?

Mert a két főszereplő egy nem-cselekvő katarzist él át. A bajtársias részvét és a gyógyulás a szeretet és a megigazulás távoli, elégikus mása. Ezt Pilinszky csak egy *harmadik* közbejöttével, a természetfölötti részvételével tudhatja cselekvésnek érezni. Az együttlét aktív eleme kimondatlan. De félreérthetetlen, hogy csak a transzcendencia adhat hangot a párbeszédnek mint *harmadik*. A párbeszéd két szinten zajlik: az egyik a sötétben fénylő szexualitás, a másik az izzó fényben sötétlő színház, a művészet jegyét viseli. A párbeszéd elvont allegóriája tudomásul vette a találkozások, a tudati pluralitás ideáti, immanens metszetének szorongató kétértelműségét. És ezért szeretetteljes, mert mindezt nem utasítja el esetlegességként, de nem is stilizálja az emberi állapot jelképévé. Csak mesél. „... gyónom, hogy védjem! — s igaznak ítélhet, / mert a között van a Szemek varázsa, / ami föntebbi égben egyre mélyebb!” — írja Dante. Ez (csak) remény. Azért mondatik el a történet: „... hogy amit gyónok, megbocsássa”. Ebben az értelemben valamennyi igazi történet épületes, akkor is, ha nincs instancia, akit el tudnék fogadni, „... hogy amit gyónok, megbocsássa”. Mivelhogy van „mert”. Akár van kinek nekünk megbocsátania, akár nincs, az, amit gyónok, bocsánatos, „... mert a között van a Szemek varázsa, / ami föntebbi égben egyre mélyebb!” A tekintet mennybemenetele Pilinszkyknél nem bizonyosság, csak remény, hiszen az, ami a tekintetet megvédheti attól, hogy egygé váljon a tárgylencse üres csillanásával, éppen alanyi és gyakorlati volta — ez pedig nem adottság, hanem választás eredménye, tehát kétszeresen gyakorlati-morális és alanyi. Pilinszky reménye akkor is érvényes, ha a hit kialszik, Dante bizonyossága nem.

Ha az én is a létet affirmáló, megerősítve igenlő rekurzus végpontja lehet, akkor a bizonyossághoz kapcsolódó hitnek ki kell hunynia. A szeretet szabadságának erkölcsi értékcollíziók anyagában kell hatnia, negativitása párbeszédre készíti, nyugvópontja nem lehet. A megértés és a választás konfliktusa rögzíti a tudat, az emberi elme pluralitását. A szerető megértés a mieinktől gyökeresen eltérő értékpremisszákból levezethető egzisztenciákkal szembesíti. Meg kell haladni, transzcendálni kell saját állapotunkat (amit mindig az emberi állapot reprezentánsaként fogunk érzékelni) ahhoz, hogy a szeretet elvét általánosítsuk, hogy maximája általános törvényhozás elvül szolgálhasson. De hát lehetséges ez?

Lehetségesnek kell lennie.

A tudati aktusok szinkategorematikus végtelenje — amelyet valahol irracionálisan megszakít a halál — az, amin a szeretetnek működnie kell. A transzcendens logosz, amely a határa, a limese minden egyes tagjának, nem válaszol sem igennel, sem nemmel az *an sit Deus?* kérdésre. Gyakorlati elvről van szó, amely a kollíziók statisztikai össze-

adásának megtagadásából következik. Hegel szerint a szubjektumok akarata összeadódik s arra vonszolja őket, amerre eszük ágában sem volt igyekezni. Nos, annyi bizonyos, hogy nem az történik, amit a szubjektumok akarnak. De meglehetősen eszelős ötlet ezt mint a szubjektumok akaratának összegeződését, szintézisét fölfogni. Sokkal ökonomikusabb magyarázatnak tetszik az, hogy itt a szubjektumokkal szemben kényszerűt alkalmaztak. Kik? Személyek és intézmények. Az intézmények valóban önállóan lépnek föl, mintha volna saját létük, pedig csak szavak — különben csak bármikor megszakadható cselekvéssorozatok törekeny szabályszerűsége fúzi őket össze. És mégis. Mítoszuk tekintélye, részük az emberek képzeletében konvergencia és egységes látzatával ruhazza föl az egyes alanyok velük szembeni, velük kapcsolatos cselekvéseit. A világszellem egyes alanyokkal szemben és mégis valamiképp képviselőjükben végrehajtott ténykedései az intézmény hitregéjének fölnagyításából származnak. A logosz csak logosz: ontológiailag megfogalmazhatatlan, attribútumai nincsenek. Nem is kell hinni benne. Egész egyszerűen csak fogalmi eszköz az emberi elme szituációjának leírására, amennyiben az ember szabadságát állító hagyománypremisszái működnek. (A hagyomány fogalmi technikát is szolgáltat, és hiba volna úgy tennünk, mintha Arisztotelész és Descartes között kivesszett volna a reflexió képessége.) Elménk szituációjának felelő szereplője a miénktől különböző önállóságukban nem különböznek tőlünk realiter: ha jelenlétük nem pusztán homály és véletlen, akkor vonatkoznak arra a szabadságra, amely általánosíthatatlan egyediségükben teszi őket tudatunk alanyaivá. Ön-transzcendenciájuk működik, így léphetnek tudatunkba. A teremtés metaforája azt fejezi ki, hogy nincs szükségszerű függés az általánosságtól. Az általánosság kifejeződése csak a szabadság hiányának állítása. Ha az emberek mint intézmények alkotórészei, ideológiák szajkolói, szokások bábként rángó emanációi jelennek meg, kétségtelenül belefoglalhatók valamiféle általánosságba, amelyre algoritmikus terveket lehet kiszabni — s épp ezt látjuk naponta. De különös módon a szolgaságba taszított embert is szabadnak tekintjük — mert ha szűkösen és bénán is, de értékválasztást testesít meg, hiszen a lehetséges értékválasztás öntudatának hiánya is szabad alanyhoz tartozik. Ha szabadnak tekintek valakit, aki nem az, részben ártatlanul tehetem felelőssé alantas bűnökért. De ha nem tekintem szabadnak és — beleesve az intézményi-szervezeti gondolkodás, „a szervezet mint ideológia” (Castoriadis) csapdájába — kezdem jobban tudni, hogy mi jó neki, akkor magam esem bűnbe. A szeretetnek át kellene fognia még a teljesen reflexió nélküli sötétséget is — *bár ilyen nincs* —, eljátszva ezáltal a teremtés imitációját. A megfigyelő tudat, a gondolkodó elme előtt álló alany külső, túlsó, transzcendens: de saját, alanyi pluralitásból (többek között saját önaffirmációjából) álló tudatunk szintén az. Másokról nem lehet a priori, magunkból nem lehet a posteriori tudá-

sunk. Csak gyakorlati maximáink lehetnek. — A maximák bevezetése nyomán kialakuló szituáció leírása óhatatlanul teológiai és misztikus színezetű lesz: és ha az ateista szocialistákat érdekli, hogy s mint megy sora a maga okozta kiskorúságból kilábalni szándékozó emberiségnek, evilágiságuk minden veszedelme nélkül beszélhetik ezt a nyelvet. Mert ha sem a formális etika, sem a világszellem metafizikája nem kielégítő, ha a szabadság tapasztalata és a konfliktusokban botladozó szeretet kissé fontos, akkor rendszerezni kell azt a kimondhatatlant, amiért semmiféle ontologikus hit nem áll jót.

Abból, hogy — egyetlenegyszeri hipotézist kivéve — senki élő nem képviselheti, nem testesítheti meg az igazságot, mégis az alanyok (szá-munkra-való) abszolút érvényére lehet következtetni. A cselekvések megjósolható szabályszerűségére támaszkodó, objektivitásnak tartott sorozatosság kielégítő a totalitárius intézményi gondolkodás számára. Ehhez képest minden egyéni szuverenitás egyszerűen csak deviáns lehet és kifejezhetetlen. A szabadság szemszögéből a szabályszerűség nem abszurdum: csak értelmetlenség bármennyi ismétlődést (akár heurisztikusan) általánosítani. A tudati aktusok végtelenje nem zűrzavar, van lime: éppen az az a transzcendencia, amely kimondhatóságát létrehozza.

Malebranche írja (*Méditations chrétiennes*, XI, § VIII.), hogy „az egyes teremtmények munkája és érdeme szabadságuk helyes használatában áll”. Nem tudható, milyen ez a helyes használat. Annyi azért bizonyosnak látszik, hogy a helyes használat színtere mások jelenlétének minél teljesebb realizációja. Ez azt jelentené, hogy az emberi elme végtelenül sok konfliktust éljen át a lehető legnagyobb intenzitással, ami emberfölötti teher. De a szeretet végett, amennyire lehet, meg kell fizetni a vámot; ahhoz, hogy elménkben szabadon történjék a creatio continua, hogy aki alany, az is maradjon, az immanencia büszke nyugalma helyett rá kell nyitni az ajtót, ha lehet, a szabad teremtés viharára.