

PILINSZKYRÓL

Radnóti Sándor: A szenvedő misztikus (Misztika és líra összefüggése). Akadémiai Kiadó, 1981.

A misztika és a misztikus líra marxista interpretációját tartjuk kezünkben. Ez a könyv egyben Radnóti Sándor művészetfilozófiai krédóját is tartalmazza, melynek főtétele — olvasatunkban — az, hogy minden igaz mű létezése valóságos vagy virtuális közösséget tételez; a mű formájának az intencionáltságában van a szociológiája is. Egyfajta próba *A szenvedő misztikus*, aminek a szerző marxista módszerrel alapuló esztétikai gondolkodását kiteszi, annak a próbája, hogy képes-e egyáltalán az esztétika megérteni és értelmezni misztika és líra összefüggését. Pontosabban: ezen keresztül, és e tárgy igencsak speciális szakítóprobát jelent, a művészetelméletnek olyan kérdéseit igyekeztek újrvizsgálni, mint a műalkotás újkori és archaikus funkciója közötti különbség, a befogadás és a műtárgy viszonya, stb. Radnóti Sándor könyvének remeklése, az összefüggés kimutatása — az immanens világkép partvidékén maradva, a próbában rejtőző kérdésre a könyv meglete tehát önmagában is igenlő választ ad. E siker ugyanakkor a marxista esztétika hazai és európai reneszánszának, újraértelmezésének korától (1960-as évek vége, 1970-es évek eleje) nem független. A két tanulmányt magába foglaló könyv 1974-ben keletkezett, az egyik (*Misztikus eszme — lírai forma*) a misztika és a költészet viszonyát vizsgálja, a másik (*Pilinszky János lírai költészetéről*) Pilinszky lírájának korszakain keresztül hasznosítja az előző írás tanulságait.

A teória esélyeit próbára tevő két tanulmány együttes megjelenése *esemény* a magyar esztétikában és a marxista teóriában, két okból. Az egyik: szerzője több mint egy évtizede jelentős, magas színvonalú és igen instruktív dolgozataival, finom műkritikáival köztudottan rangos helyet foglalt el kritikai és szellemi életünkben. A másik ok: mindig eseménynek nevezhető, ha olyan radikális és eredeti kérdésfelvetések, olyan szinten és gondolati gazdagsággal, elemző érzékkel válaszolhatnak meg, mint amilyen az övé. Ez utóbbihoz most csak egyetlen adalék: történeti érzékenysége, mely főleg tipológiateheremtésben működik (kimagaslóan, továbbá abban a ragadásban és megkülönböztető elválasztásban, mellyel egy jelenségről elsősorban azt mondja meg, hogy *mi nem*, nos ez a képesség módszertani következetességgel párosul; tárgyát mindvégig a marxista—hegeli elidegenedélmélet és kultúrkritika felől értelmezi.

A két dolgozat arányos összefűzését maga a gondolatmenet indokolta: ugyanannak a kétféle megközelítéséről van szó. Az első tanulmány megállapításai akkor igazolódnak, akkor érvényesek, ha a másodiknak a gyakorlatában próbára tehető. Minden olyan művészetfilozófiai gondolatmenet, amely a forma kérdéseivel foglalkozik, a művészet konkrét

problémáira *irányul*, kizárólag műelemzések révén, illetve a műalkotás-elmélet gyakorlati alkalmazása révén igazolható. Következésképpen léteznek olyan művészetfilozófiák, amelyek eleve nem tartalmaznak műalkotás-elméletet, és nincs is szükségük ilyenre, nem hiányosak ettől, mert nincs szükségük a fenti feltételre, hiszen nem a műalkotásra, nem a művészet valóságára, hanem a művészet mint össz-objektíváció fogalmára irányuló filozófiai reflexiók. Radnóti könyvének fő sikere szerintünk abban áll, hogy egy műalkotáselméletet *valójában* nem tartalmazó esztétikából (a Lukács Györgyéből) kiindulva filozófiai reflexiójában irányt változtat, figyelmét a művészet valóságára fordítja. Ezért e reflexió valóban érvényes marad a művek elemzése során, sőt, a szerző következetesen a konkrét művészeti szférában *verifikáltatja* saját, immár önálló gondolatmeneteit.

A két tanulmány közül az első tulajdonképpen a másodiknak az elmélete, a második az elsőnek a gyakorlati alkalmazása. Kétségtelenül kauzális a viszony közöttük, ugyanakkor e kapcsolatot mégsem a lineáris szükségyszerűség logikájának ideologikus erőltetése jellemzi, mivel legalább annyira összeköti őket a bizonytalanság, a kaland, az ismeretlen izgalma is. Sikerül-e az, ami elméletileg elővételezett az elsőben, és megfordítva: a másodiknak a megállapításai megóvják vagy megdöntik az elsőben foglalt premisszákat? Ilyen értelemben viszonyuk *koncentrikus* is, egyazon problémakörnek az ismételt, más-más dimenzióban történő repetitív tárgyalását eredményezik. Ez a koncentrikus írás- és gondolkodásmód Radnóti egész munkásságára jellemző. Két különböző szempont-rendszer *együttállásával* van dolgunk. A központi probléma, mely összeköti a két írást, a következő: „Születhet-e művészi forma misztikus eszméből?”, illetve: a misztika feltételezett formátlansága, objektivációnak ellenálló mivolta hogyan válik mégis formaalkotóvá a lírában és elsősorban, sőt talán a zenén kívül egyedül ebben a műfajban?

Az első tanulmány gondolatmenete a közösségi misztikától elkülönülő individuális misztika tárgyalásával indul. Ez egyúttal rávilágít a modern személyiség kialakulásának és szabadságharcának vallásos útjára is. Szűk, keskeny és rendkívül problematikus út ez, mondja a szerző, de legnagyobbjait, a XVI. századi spanyol misztikus szenteket és a XVII. századi német misztikusokat éppen *ugyanaz a küzdelem*, az eldologiasodás és az elidegenedett történelem-logika elleni harc jellemzi és fűti, mint e szabadságharcnak nagy világi alakjait. A misztikusok töretlen objektiváció-ellensége, illetve a társadalmi viszonylatokat és közvetítéseket figyelmen kívül hagyó magatartása *nem elfordulás a világtól*, és nem közönyös neutralizálási törekvés (tehát nem énésség), hanem egyfajta, szociológiai-történeti-immánens logikával is értelmezhető, megfeythető, de *misztikus nyelven felhangzó válasz* e világ szenvedéstörténetére. Méghozzá felfokozott, semmilyen más nyelvvél nem helyettesíthető, szenvedélyes és páratlanul radikális válasz, mely azonban bizonyos értelemben *idegen nyelv*

vü, a többi társadalomkritikai nyelvhez képest. Radnóti könyvének egyik érdeme, hogy tulajdonképpen bevezeti a köztudatba és felfedeztetni a köztudattal ezt a nyelvet, beszédmódot, melynek *fordítását* végzi el. *Mintegy* lefordítja a kultúrkritikai alapzatú esztétikai és általában a világi ideológia-elemzés nyelvére a misztikus szellemiséget. Ez nemcsak komoly tudományos eredmény, hanem ritka érzékenységet feltételező munka is. Kifejtésmódjának technikájához tartoznak a szerves beékelések, a gyakori kitérők is. Így az első tanulmányban olvashatunk fejtegetést Simone Weil misztikájáról mint a modern misztikus magatartás lehetőségéről és érvényes útjáról, továbbá az allegorikus ábrázolásáról, illetve a középkori „esztétikáról”, az allegória sorsáról a modern művészetben, a befogadás-elmélet és a félreértélmélet összefüggéséről, a műkritika feladatairól, valamint az újkori líra műfaji meghatározásáról. Konkrét elemzéseit, Eckhardt mesterről, Jakob Böhméről, Angelus Silesiusról, Keresztes Szent-Jánosról, új s új oldalról világítják meg az elkülönülő misztika eszméjét. Radnóti, mint említettük, szembeállításaiiban és szétválasztásaiban a legkiválóbb. Megkülönböztetései, melyekkel könbefárja, hogy mi *nem* a misztika (pl. az istenkereső, az okkultista, a jógi, a miszticista, itt említendő a kiváló szembeállító összehasonlítás Blake-ről és Novalisról), egyrészt bizonyítják annak a keskeny sávnak a létét, amelyen a lírában megtestesülhet a misztika eszméje, másrészt előre utalnak Pülinzky költészetére. Ebben az értelemben a misztika lírája a „teljes és az eredeti ellentmondásmentesség” vonzásában jön létre. Kitűnők ellenőrző megvilágításai is, mint pl. a rövid Blok-utalás, amely a szkepszist és az íróniát a misztikus kiegészítő, vitkos ellenlábás-testvéreként mutatja fel. A Pülinzky-tanulmányban is találunk kitűnő distinkciókat (pl. Claudel), melyre egészében a dinamikus ciklikus *formaeszmé-elemzés* jellemző. Ebből következik persze, hogy elsősorban az egész Pülinzky-líráról kapunk hiteles és nagyvonalú képet; nekünk hiányzott legalább egyetlen vers végigelemzése. Egyedül ebben éreztük erősebbnek a misztikus eszme megértőjét a misztikus forma elemzőjénél. Talán mondani sem kell, hogy mindehhez hatalmas apparátus társul, amelyet elegánsan, nem hivalkodóan kezel. Rokonszenves vonása a szerzőnek, hogy mindvégig hangsúlyozza kívülállását, illetve másutt állását a tárggyal szemben, ami azt jelenti, hogy a misztika sorsának vizsgálata végső soron magyarázat kíván maradni, hiszen mélyebb megértése, átélése oly azonosulás volna, melyre saját világnézeti önállósága menne rá. Más kérdés, hogy a misztikus magatartásnak különleges státusa van az etikailag érvényes — egyáltalán az immanens ítélet alá vonható — magatartások között; maga Radnóti mondja, hogy az igazi misztika *nem életformát, hanem látásmódot jelent*. Ez a szuverén következetesség, mely olyannyira átjárja a nagy misztikusok szövegeit, és amely *túlmutat az etikán*, komoly erőfeszítést igényel gondolatilag; *kisiklik* — mert több annál? — az etikai ítélet korlátozott érvénye alól. E látásmód azért lehetséges, mert lát valamit-vala-

kit, és lát valahonnan, ami-aki illetve ahol túl van már az immanencia nyelv-gondolati határán: másfajta függés és szabadság ez. Etikai érvényessége éppenséggel az etikai kérdéseken való radikális túllendülésében áll, *anélkül*, hogy „meghalladná” vagy figyelmen kívül hagyná azokat. Az *unio mystica* és a *Most* örökkévalósága, a világ felől, csak a „mozdulatlan elkötelezettség” révén minősíthető és érthető, ám a saját valóságában, jelenlétében: maga a telt csend. Hogy Radnóti közel kerüljön a meghallásához, hallatlan érzékenységgel és leleménnyel választott egy, a misztika kínálta határ-médiumot, a lírát, továbbá egy átvértett, nagy misztikus költészetet, a Pülinzkyét. A közelség azonban, és ezt a szerző főmódot következetességgel és bizonyos mértékig a tárgy iránti alázattal hangsúlyozza, legalább annyira távolság, túlpárt, tehát: evillági, fogalmi megértés marad, és ez a természetes.

Úgy véljük, hogy ha mégis van problematikus vagy nyitott kérdése *A szenvedő misztikus* c. könyvnek, akkor ez senkinek sem a szerzővel szembeni többlet-tudásából fakad a misztikáról, hanem magából a tárgyból, e jelenlét megfoghatatlanságából. Itt legfőképpen sejtés, sejtelem lehetséges. A misztikus szövegek különböző olvasata részben a misztika két- és többértelműségére mutat, részben érintetlenül hagyja azt minden ezen értelmezésváltozat hiszen nem műről: hitről van szó. Két pontban foglalhatjuk össze azt, amivel vitatkozunk. Az első Radnóti egyik kifejtetlen, de ismételt gondolata veti föl: mit jelent és miből fakad általában a mítosszal szembeni ellenérzése, illetve a misztikus és a művészi elvi összeegyeztethetetlenségét deklaráló megjegyzése: „Meggyőződésem, hogy a valóban misztikus lírai forma lehetetlen.” Nos, akkor hogyan értelmezzük *egyáltalán* például *Dante lírai mitológiáját*, a *Divina Commediát*, mely közösségi, konszenzuális (tehát az elkülönült előtti) misztika világ-értelmezése: *mitikussá formálva?* A vitathatatlanul misztikus kiindulópont; — a túlvilág látása — az üdvtörténeti fölemelkedés és az individuális megigazulás páratlanul együtt hangzó teleológiáján keresztül közösségi mítosszá változik. Vélekedésünk szerint a keresztény *mitológia* is, mint amilyen a dantei, teremthet nagy lírát.

A másik, fogósabb, általánosabb problémát ez az alaptétel jelenti: „A misztika igazi személytelenje ugyanis nem az ember, hanem az isten” — írja műve elején, és megtámogatandó, két Angolus Silesius-költeményt idéz. Úgy véljük, idézetestől is félreértése ez a misztikus eszmének, a szerző ama másutt állásából fakad. Ha már, teljes joggal s bravúrral, az elkülönülő misztikát a platonizmussal hozza kapcsolatba, akkor annál inkább *fordítva áll* a dolog: a misztika számára, a misztikusnak az egyetlen és igazi személyesség és személyiség: Isten, akihez fölemelkedve — elhagyjuk személyiségünket (ez az *unio mystica*, mely valóban *nem* a jogi depersonalizációja), az elhagyás folyamata azonban maga sem személytelen, e mód misztikusonként tökéletesen eredeti és összehasonlíthatatlan (csak az eszméje és a teleológiája egy és oszthatatlan). Az elha-

gyás, a visszaröpülés folyamata Öhöz teszi lehetővé a misztika líráját, és hatja át a misztikus szövegeket: a lélek sötét éjszakája, a csend, az elszegényedés, a kiüresedés mint kulcsfogalmak, a nagy szenteknek önmaguktól való *eredeti* elszabadulásáról, nem pedig Isten személytelenségéről hoznak hírt. Különbözik éppen emellett szól Radnóti megvilágító értelmezése Pilinszky harmadik korszakáról, mely e kulcsfogalmak nélkül így nem is volna érthető. Egyébként a szeretet-misztika, fogalma szerint, lehetetlenné teszi a *depersonalisatio Dei*-t. A misztikusok legfőljebb a *szövegghordozó* elnémulásáról tudósítanak, a dadogásról, az „Igen!” végső, artikulálatlan hangjairól, de ez is inkább a szüntelenül erősödő kommunikáció, a Másik mindennél erősebb válasza, hívása, a párbeszéd földi tagjának fokozatos nemulása közben. A kommunikációnak legfőljebb a másikkal való egyesülésben, a másikban való fölerősödése ez. Ha lehet arról beszélni érvényesen egy adott szövegösszefüggésben, hogy Isten igazsága nem micsoda, hanem Kicsoda (Krisztus), akkor a személytelen istenről beszélni különösen a keresztény misztikában lehetetlenség. Ebből következik, hogy Radnótinak az a tétele, mely szerint a misztika ab ovo formátlan: túlfeszített gondolat, mivel a *misztikus látásmód eleve dialogikus*, illetve a dialógus tagolásának azon a határpontján van, amely *valóban* már-már formátlan és közvetíthetlenné teszi nyelvét. Szághat az elnémulás tartományai felé, de ha szabad ezt az értelmesnek gondolt paradoxont használni, akkor *elnémulása maga is párbeszéd formájú*, valakiben, a Másikban szűnik meg a földi hang. Maga az unio mystica: kétszemélyes, tehát erőter, tehát eleve formát rejt magában. Ide tartozik az is, hogy mivel az első tanulmány elején nincs elég világosan, hosszabban kifejtve a szeretet-misztika és a tudás-misztika különbsége, a későbbiekben önkéntelenül fölmerül bennünk, hogy lehetséges-e tudás-misztika egyáltalán, önmagában, szeretet-misztika nélkül vagy helyett? Lehetne-e beszélni a misztika „mennyei episztemológiájáról”? A kérdés azért indokolt (s a mi sejtő válaszuk nemleges), mivel Radnóti egész könyvében később a tudás-misztika felől közelít a misztikához, holott — azt gondoljuk —, ez nem lehet más, mint szeretet-misztika. Nincs kétféle misztika, illetve misztikus individuumonként van ama egyetlen misztika. Ha ugyanis a tudás-misztika felől tárgyaljuk a misztikát, és annak líráját, akkor a „misztikus személy versus személytelen isten” gondolata alapján eljutunk a „megismerő alany versus megismerendő tárgy” filozófiatörténetileg nagy múltú ismeretelméleti-logikai dialektikájához, vagyis pedig ennek teológiatörténeti párhuzamosaihoz (Canterbury Anselm tétele: *fides querens intellectum* — az értelmet kereső hit). Ezzel szemben a misztikus, úgy sejtjük, nem ismeri, nem ismerheti meg Istent, nem keresi hozzá az értelmet, nem is törekszik erre, ezért bizonyos értelemben tagad mindenfajta teológiát és dogmatikát, csupán szereti és közelíti, ha tesszük: *Isten-hermeneutika a módszere*. A közelítés, vagyis a szeretet-parancs, sőt az ellenségszeret-parancs pedig a misztikus számára nem

egyszerűen dogma, mint általában a hívők számára, hanem: dogmán túli élet. A könyv vitatható gondolatai tehát a személyes ember—személytelen isten „dogmájából” következnek a szövegben, egyben a tárgyhoz való imponáló és tiszteletreméltó közelség relatív távolságáról is tudósítanak, amennyiben az immanencia felől: *kell és muszáj*, hogy isten személytelenként tételeződjön, már csak azért is, hogy ily módon egyedül váljék lehetővé a misztika érvényes ateista megértése.

Mindezt tehát nyilvánvalóan nem a valódi eseménynek és teljesítménynek kijáró köszönettel és örömmel szemben mondtuk, hanem éppen neki; általa elgondolkodva és inspirálva. Maga is párbeszéd. Hiszen „a mélypont ünnepélyes” legföljebb körülállhatjuk — kívülről vagy belülről —, de el nem dönthetjük, meg nem ítéelhetjük: magunkban. A „cítok” és a „szemek becsukása” (mindkettő a mysztériont jelenti): *valaki igazsága*.

BALASSA Péter

ISMERETBŐVÍTÉS

Sükösd Mihály: *Babilon hercege*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1981.

Sükösd Mihály új prózakötete a könyvszerkesztésnek azokat a jegyeit mutatja, amelyek az utóbbi években a magyar irodalomban is ismertek lettek. A kötetlen fikcióit riport követi, a kitalált és a megtörtént események között olykor elmosódik a határ, az idegen szövegrészletek montázsja pedig eredeti műalkotással kiválthatatlan asszociációk elindítására pályázik. Az eszközök sem lepnek meg újdonságukkal, s a módszer sem lenyűgöző, de talán éppen a szerzői törekvés következtében nem az.

Az író ugyanis eddigi gyakorlatát folytatva civilizációnk nem eléggé ismert, háttérbe szorított vagy éppen eltűnt életjelenségeinek a tudatosítását igyekszik elvégezni. Könyvében meglehetősen sok a vallomásértékű megnyilatkozás, a saját hivatásáról azonban mégis ott árul el legtöbbet, amikor a tudományban elől járó idegeneket tanulmányozó, ismeretek szerzésében és azok népszerűsítésében egyaránt gátlástalan Apáczai Csere János szellemi arcának mozaikcempéit állítja össze. A szerepet már a „falfelirat” címe — *Az értelmiség hivatása, avagy ő az én apám* — is értelmezi. E funkció a *Babilon hercegének* tanúsága szerint a fontosnak vélt társadalmi-erkölcsi összefüggéseknek az ábrázolás általi sejtetése vagy pedig szociografikus-riportszerű feltárása. Sükösd nem bocsátkozik tehát a nyelv és a képzület kalandjaiba; amit kitalál — akár tapasztalat formájában, akár célzatosságként —, annak is van valóságfedezete.

Ciklusbeosztása meglehetősen talányos. Az *Elbeszélések*, *Falfeliratok* és a *Történetek* ugyanis a műfajjal kapcsolatos elmefuttatásra csábítják az