

Szmeskó Gábor

A távolság közelében I.

Simone Weil hatása Pilinszky János misztikafogalmára¹

Nevezhetjük-e Pilinszky Jánost a keresztény hagyomány értelmében misztikusnak? A kérdés jelzi a kutatási irány alapdokumentumának tekinthető Radnóti Sándor-szöveg (*A szenvedő misztikus*) intenciójától való alapvető eltérést.² Radnóti 1981-es művészetfilozófiai esszéje Pilinszky lírai világlátásának horizontját a marxista indíttatású Lukács-iskola belátásaira támaszkodva vizsgálja, míg jelen kérdés a költő életművének perspektívájából kíván közelíteni a problematikához, s Pilinszky életművén belülről, jelen esetben a prózai művekre alapozva vizsgálja a misztika jelenlétének kérdését. Ebből következik, hogy a misztika problematikájának egy olyan megközelítési módja dominál e kutatási irányban, mely a keresztény hagyományhoz egyébként is ezer szállal kötődő életművet egységben látó szempontrendszerként kíván működni. Ennek teljes bemutatására természetesen nem vállalkozhatom, csak arra szeretnék rámutatni, hogy milyen csomópontok mentén értelmezhető Pilinszky prózájából kiindulva a misztika kérdése, valamint arra, hogy ez egyfajta keresztény misztikafogalomhoz kapcsolható.

A problematika vizsgálatában Pilinszky publicisztikája alapján két pontban érdemes feltárni a költő misztikához való viszonyát, róla alkotott elképzelését: egyfelől a misztika és a költészet, másfelől a misztika és a keresztény realizmus³ kapcsán. A következőkben misztika és költészet egymásba fonódását Simone Weil Pilinszkyre gyakorolt hatására fókuszálva vizsgálom. Az elemzések tanulsága alapján úgy tűnik, hogy a Pilinszky-életmű – a 20. században teret nyerő – hétköznapi misztika fogalmához közelít.⁴

1 Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3-SZTE-286 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

2 Radnóti Sándor, *A szenvedő misztikus*, Bp., Akadémiai, 1981.

3 A „keresztény realizmus” fogalmát Pilinszky döntően 1961–64 között használja. A fogalom a tanulmány következő részében válik vizsgálat tárgyává.

4 A hétköznapi misztika fogalmáról ld. Görföl Tibor, *A keresztény misztika néhány problémája*, Vigilia, 2015, 7. sz., 488–497.

Misztika és költészet

Misztika és költészet rokonsága kapcsán három szöveghelyet érdemes idézni Pilinszkytól. A két főszövegnek tekinthető szakasz között szoros kapcsolat van, ugyanis az *Egy lírikus naplójából* című⁵ esszé A „teremtő képzelet” sorsa korunkban című⁶ előadás átirata. Noha a szövegek fő állításai megegyeznek, vélhetően a célközönség változása miatt át/újraírt szöveget is érdemes idézni. „Sokat írtak misztika és művészet rokonságáról. Valójában a kettő 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, az odaadó engedelmességnek és a fölszabadult extázisnak dinamikus egyensúlyában, kifürkészhetetlen békéjében. Jákob létrája: Isten föl-alá szálló angyalaival a képzelet hazatalálásának közös és egyetlen módja.”⁷

Pilinszky később ehhez a szövegrészhez a *Beszélgetés Sheryl Suttonnal* című írásában kommentárt fűzött: „Maradjunk a megtestesülésnél. Bukásunk és a Paradicsomból való kiűzetésünk óta tovább forog a világ, továbbra is megszületünk és megtestesülünk. Megtessesülünk, de nem egészen. Értelmünkbe, akaratumkba, képzeletünkbe, egész világunkba valami módon beszívárgott a semmi. Egyszerre lettünk üresebbek és nehezebbek a kelleténél. Innét, hogy – legalábbis a képzelet síkján – egy remekmű attól, mert valóban megttesült (vagyis a képzelet, az akarat és az elme veritékes munkájával visszatalált az eredendő engedelmességbe), tud ismét szabad lenni. Eljutni az extázisig. A megttesülés alászálló engedelmissége így lehet azonos a misztika fölszálló önkívületével. Jákob létrája.”⁸

A poigny-i konferencia szövegét a következőképpen írta át Pilinszky: „Sokat írtak a költői alkotás, közelebről a költői ihlet és a misztikus elragadtatás rokonságáról. Lényegében ugyanazt az utat járja mindkettő, csupán ugyanannak a keskeny útnak ellenkező oldalán, s ellenkező irányában haladva. A teremtésben és a megttesülésben alászálló Istenség útjának lefele szálló ága: a költészeté, a fölfele szálló ága: a misztikáé. Ami persze nem zárja ki a költészet misztikus és a misztika költői lehetőségeit. Hiszen ezen az úton – mint Jákob lajtorjáján – végül is mindkét mozgás egy és ugyanaz, ahogyan az istenszeretet és a felebaráti szeretet is egy.”⁹

5 A Szent István Társulat éves közgyűlésén (1970) hangzott el. Vö.: Pilinszky János, *Publicisztikai írások*, szerk. Hafner Zoltán, Bp., Osiris, 1999, 894. Továbbiakban: Publicisztika.

6 Az előadás az 1970-es poigny-i „Teremtő képzelet” (*L’imagination créatrice*) konferencián hangzott el (1970.10.13). A konferencia főszervezője Robert Marteau volt. Pierre Emmanuel Pilinszky jegyzetével ellentétben nem pusztán másik előadója volt a témának. Az 1970.10.9–13-a között elhangzott előadások – mind – a teremtő képzelet problematikáját tárgyalták (többek között Jutta Scherrer is előadott). Emmanuel mindennap részt vett kerekasztal-beszélgetésen, de önálló előadást valóban Pilinszkyvel egy napon tartott, azonban külön szekcióban. Pilinszky Mando Aravantinouval és Jože Javoršekkel adott elő. Vö.: *L’imagination créatrice*, szerk. Roselyne Chenu, Neuchâtel, Baconnière, 1971. Köszönettel tartozom Hafner Zoltánnak, hogy a kötetet rendelkezésemre bocsátotta.

7 A „teremtő képzelet” sorsa korunkban, In: Pilinszky János, *Pilinszky János összes versei*, szerk. Hafner Zoltán, Bp., Magvető, 2015, 88. Továbbiakban: Versek.

8 Pilinszky János, *Szép próza*, szerk. Hafner Zoltán, Bp., Magvető, 2015, 199–200. Kiemelés az eredetiben. Továbbiakban: Szép próza.

9 *Egy lírikus naplójából*, Publicisztika, 622–623.

Az idézetek alapján az alábbi modell állítható fel: amikor Pilinszky a misztika és a költészet rokonságáról beszél, a két terület hasonlóságának megvilágítására Jákob létrájának ószövetségi képét idézi.¹⁰ A létra – talán első elképzelésünkkel ellentétben – nem az ember, hanem Isten mozgásának színtere. E mozgás különböző irányainak felelteti meg a két területet, ahogy írja: a „*teremtésben és a megtestesülésben alászálló Istenség útjának lefele szálló ága: a költészeté, a fölfele szálló ága: a misztikáé*”. A kommentár alapján az extázis a misztikához csatolható, ebből következően az engedelmesség lenne a költészet sajátja.¹¹ Vagyis a létrán, amely az ószövetségi leírás szerint az ember és Isten közötti kapcsolatot szimbolizálja, ami Isten alászállásának színtere, kétféle út van: a lefele szálló költészeté, melyhez engedelmesség társul, s a felfele szálló ág, a misztikáé, melyhez az extázis tartozik. Az idézetek szerint az engedelmes költészet extázisba fordul, vagyis a két terület összeolvad, illetve a misztika és a költészet úgy azonos, ahogy az istenszeretet és a felebaráti szeretet is egy. Kérdéses, hogy melyik szeretet, melyik ághoz tartozik. Az idézetek alapján abban sem lehetünk biztosak, hogy Pilinszky szerint lényegi különbség van misztika és költészet között.

Pilinszky tömény leírásának mélyebb megértésének reményében érdemes figyelembe venni azt a két hatástörténeti szálát, mely az idézetekből kiolvasható. Egyfelől, az istenszeretet és a felebaráti szeretet fogalmának összefonódásában ráismerhetünk Simone Weil egyik esszéjének a *Formes de l'amour implicite de Dieu* (Isten rejtett szeretetének formái) kulcsfogalmaira. Másfelől Jákob létrájának misztikus elemzésében Keresztes Szent János *A lélek sötét éjszakája* című kommentárját is fölfedezhetjük. Ezenkívül Pilinszky önkomentárjában és a kommentált szakaszban is olvashatunk a képzelet hazatalálásának és a modell egyes szakaszainak kapcsolatáról. E két utóbbi probléma tárgyalása szétfeszítené jelen tanulmány kereteit.

A Weil-hatás

A misztika és a költészet kapcsolatát tárgyaló, 1970-ben írt szövegek keletkezésekor Pilinszky filológiailag bizonyítható módon ismerte Simone Weil *Attente de Dieu* (Istenvárás) című kötetét, és az ebben olvasható *Formes de l'amour implicite de Dieu* (Isten rejtett szeretetének formái)¹² című tanulmányt is.¹³ A Weil által is

10 „Álma volt [ti. Jákobnak]: íme, egy létra volt a földre állítva, s a hegye az eget érte. S lám, Isten angyalai fel és lejárta rajta.” (Ter 28, 12)

11 Vö.: „Innét, hogy – legalábbis a képzelet síkján – egy remekmű attól, mert valóban megtestesült [...], tud ismét szabad lenni. Eljutni az extázisig. A megtestesülés alászálló engedelmessége így lehet azonos a misztika fölszálló önküvetével.” Széppróza, 199–200.

12 Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, 91–150. Magyarul Reisinger János fordításában: *Ahol elrejlük az Isten = Uő., Ami személyes, és ami szent, vál., jegyz.* Reisinger János, Bende József, Bp., Vigília, 1998, 105–174. Továbbiakban: *Ahol elrejlük az Isten*.

13 A könyv ismeretét támasztja alá, hogy több 1964–65 között írt esszéjében többször használja Weil gyűjteményes kötetének szövegeit (vö.: *Publicisztika*, 871., 872., 874., 876.). A *Jótekonyság és felebaráti szeretet* című esszéjében (*Publicisztika*, 397–398) elemzi a felebarát fogalmát, Weilre is utal (műcímre való hivatkozás nélkül). Ezenkívül az MS 5938/6 jelzetű füzet (MTA Kt) 5. lapján olvasható katalógus, amely egy a költő tulajdonában lévő Weil-kötetből lett kimásolva (*La condition ouvriere*), bizonyítja,

használt fogalmak – istenszeretet (*l'amour de Dieu*), felebaráti szeretet (*l'amour du prochain*) – vizsgálata képes megvilágítani Pilinszky misztika és költészet kapcsolatát jellemző megjegyzését: „mindkét mozgás egy és ugyanaz, ahogy az istenszeretet és a felebaráti szeretet is egy”.¹⁴

Az istenszeretet és a felebaráti szeretet a weili filozófiában

Formes de l'amour implicite de Dieu című esszéjében Weil amellett érvel, hogy a felebarát az istenszeretet egyik közvetlen-közvetett tárgya. Az istenszeretet – vagyis az ember Istenre irányuló szeretete – Istenhez nem, mint szeretetének közvetlen tárgyához viszonyul, hiszen Weil szerint „Isten nem jelenvaló és sohasem volt az” számára,¹⁵ hanem közvetlen tárgyakon keresztül, melyekben Isten közvetlenül van jelen. Eközben az ember alkalmassá válik arra, hogy Isten szeretetét jelenítse meg a világban – ahogy Weil írja: „sorsa [...] az, hogy Isten szeretetétévé váljék”.¹⁶ A francia gondolkodó Isten közvetlen-közvetett szeretetének négyféle közvetlen tárgyát elemzi: az egyházi szertartásokat, a szépséget, a barátságot és a felebaráti szeretetet.¹⁷ A felebaráti szeretet – és a többi tárgy – azért lehet közvetett és ugyanakkor közvetlen viszonyban az istenszeretettel, mert konkrétan nem Istent veszik szeretetük tárgyaként (emiatt a közvetettség), mégis az ember szeretettili cselekvésében (közvetlenség) és annak tárgyában – Jézus Krisztus egyik utolsó ítéletről szóló példabeszéde alapján¹⁸ – Isten van jelen (közvetett-közvetlenség). A közvetett-közvetlenségben az ember a dolghoz való viszonyuláskor nem csak Istenhez, hanem Istennel közösen fordul (felebarát, barát, szépség, szertartás).

Vagyis Weil úgy véli, az ember Istent nem szeretheti, hiszen nem konkrét, közvetlen módon van jelen számára. A későbbiekben látni fogjuk, hogy az akarat alapvető mechanizmusának következménye, hogy a közvetlen tárgyakat sem képes szeretni. Ebből fakadóan Weil rendszerében az ember nem képes a szeretetre. Arra van lehetősége, hogy inautentikus létezését belátva vágyjon és várjon Istenre, ily módon a szeretetcselekedet Isten kegyelméből jön létre, mely egyben istenszeretet, mivel a rászorulóban Isten van jelen. Következésképpen Weil szerint az autentikus létben Isten önmagát szereti. Ennek az összefonódásnak a megvilágítására törekszem a következőkben. Először a közvetlen, felebaráti viszony weili megközelítését vázolom fel, majd a szeretet közvetettségének háttérben álló weili filozófiát és teológiát mutatom be.

hogy a költőnek 1965-ben már bizonyosan megvolt Weil *Attente de Dieu* című kötete. A datálás a füzetben olvasható fogalmazványok alapján (11–21., 49–63.) alátámasztható.

14 Egy lírikus naplójából, *Publicisztika*, 623.

15 „*Dieu n'est pas présent et ne l'a encore jamais été*” Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, 91. Az idézet Reisinger János fordításában olvasható. Ahol elrejlük az Isten, 105.

16 Ua.

17 Vö.: Ua.

18 „*Mert éheztem, és ennem adtatok [...]. Akkor így válaszolnak neki az igazak: Uram, mikor látunk téged éhezni, hogy enned adtunk volna [...]. A király így felel majd nekik: Bizony, mondom néktek, amikor megtettétek ezeket akárcsak egygel is a legkisebb atyámfiai közül, velem tettétek meg.*” Mt 25., 35–40. Weil idéz a szakaszból: Uo., 106.

Weil szerint az interperszonális kapcsolatoknak két típusa van: vagy egyenlő felek vesznek benne részt, vagy az egyik uralkodik a másikon. A francia gondolkodó axiómája szerint a szeretet igazságosság.¹⁹ Ennek megfelelően a felebaráti szeretet a másikon való uralkodás lehetőségét elutasítja, s felkínálja a másiknak az egyenlő viszonyt, meghagyva ezzel a másik szabad beleegyezési jogát. Vagyis a kapcsolat két ember között jön létre amelyben a felebaráti szeretetet gyakorló ember cselekvése nem Istenre irányul, hanem a másik emberre. Az aszimmetrikus viszony elemzésére használja fel Weil az irgalmas szamaritánus újszövetségi példabeszédet,²⁰ melyben a gyengébb felet – a szamaritánust – szerencsétlennek (*malheur, malheureux*) nevezi.²¹ A francia gondolkodó talán legismertebb fogalma, a szerencsétlenség,²² az ember teljes bukását jelöli, mely testi és lelki szenvedéssel, valamint társadalmi elmagányosodással jár.²³ Az *Ahol elrejlük az Isten* című szövegben viszonyfogalomként megjelenő szerencsétlenség, s így a szerencsétlen egyenlő partnerként, de egyáltalán emberként való észlelése Weil szerint nem evidencia – a bibliai parabolában a pap és a levita épp ezért megy el a szerencsétlen mellett. Találónan támasztják alá ezeket a meglátásokat az alábbi idézetek:

„Kettejük közül az egyik [a szerencsétlen] nem több vékonyka, póre, halott és vérző testnél, kint az árokparton, névtelenül, kiről senki nem tud semmit. Akik elhaladnak e jelenség mellett, alig veszik észre, s néhány pillanattal később el is felejtik, hogy észrevették.”²⁴ Másol: „Az út szélén heverő névtelen test életteleniségében nincs ember.” Majd folytatja: „a szamaritánus, aki megáll és ránéz, mégis erre a hiányzó emberre szegezi a figyelmét, s nyomon következő mozdulatai tanúsítják, hogy figyelme valóságos volt”.²⁵

Az újszövetségi parabola alátámasztja azt a korábbi meglátást, hogy a felebaráti szeretet nem Istenre, hanem a másokra irányul (vagyis csak Isten közvetett szeretete lehet). Ennek feltétele a figyelem valóságos működése, következménye pedig egy etikus cselekedet. Kérdéses, hogy mi teszi szükségessé, mi a sajátossága, és mi az eredete a figyelemnek. Ennek vizsgálata vezet el a felebaráti szeretet és az istenszeretet közvetlen kapcsolatának elemzéséhez.

A figyelemfogalom kiemelt pozíciójának megértéséhez először fel kell tárni Weil sajátos teológiájának horizontját. Eközben a „Krisztus segít Krisztuson”, vagyis Isten önszeretetének kérdését is érdemes elhelyezni Weil filozófiájában. A francia gondolkodó a már hivatkozott újszövetségi szakaszra utal,²⁶ amikor a

19 Uo., 107.

20 Vö.: Lk 10, 31–33. Ld.: <http://szentiras.hu/SZIT/Lk10> (Utolsó letöltés: 2019. 10. 17.)

21 Uo., 113–117.

22 Vető Miklós, *Simone Weil vallásos metafizikája*, Bp., L'Harmattan, 2005, 92–116., Vincze Krisztián, *A szenvedés realitása és méltósága Simone Weil filozófiájában*, In: *A szenvedő ember Isten színe előtt*, szerk. Puskás Attila, Bp., Szent István Társulat, 2014, 147–162.; Szemeskó Gábor, *Szerencsétlenség és szeretet kapcsolata Simone Weilnél*, Ütközéspontok V., Szeged, JatePress, 2019, 128–138.

23 Vö.: Emmanuel Gabellieri, *Simone Weil*, Párizs, Ellipses 2001, 60.

24 Uo., 113.

25 Uo., 115.

26 Mt 25, 33–46. Ebből idézi: „Éheztem és ennem adtatok”. Mt 25, 35a. Ahol elrejlük az Isten, 106.

segítséget kapó emberben Jézus Krisztust ismeri fel, melynek kapcsán igyekszik bebizonyítani, hogy nemcsak a segítséget kapó, hanem az autentikus módon cselekvő emberben is Krisztus van jelen.²⁷ Ez utóbbi kapcsolódás szükségszerűsége Weil teremtésteológiájában és antropológiájában gyökerezik. A francia gondolkodó szerint az ember teremtettségétől kezdve bűnös: „Csakhogy a teremtéskor a teremtmény jobban szerette magát Istennél. Máskülönből lett volna teremtés? Isten azért teremtett, mert jó volt, a teremtmény azért hagyta, hogy megteremtsék, mert rossz volt.”²⁸ Az ember bűne, hogy akarta létezését. Weil szerint az akarat, amely az embert saját maga, a világ és Isten feletti uralkodás hamis képzetével ruházza fel, legalapvetőbb módon jellemzi az embert, ily módon létezése inautentikus.²⁹ Az ember feladata, az Istenhez vezető úton, hogy lemondjon képzelt hatalmát megalapozó akaratáról, és belássa, hogy teremtmény – vagyis egy őt meghaladó lénytől függ. Ez a belátás lemondásként valósul meg, s nem az akarat tevékenységeként megy végbe, mely Weil szerint nem számolhatja fel magát.³⁰ Ennek megfelelően, amikor az ember belátja akaratának inautentikus működését, csak könyöröghet Istennek, vágyhat megérkezésére. Így Isten érkezik el hozzá – aki eddig is erre, a szabad beleegyezésre várt – s kezdi el munkálkodását. Vagyis az autentikus világhoz való viszonynak és minden autentikus cselekedetnek Isten az eredője. Sőt, Weil szerint nemcsak az Istennek átadott élet cselekedetei, vagyis Isten akaratába való beleegyezés tekinthető isteni eredetűnek, hanem az oda vezető út gesztusai is Istent utánozzák. Ugyanis a francia gondolkodó szerint a teremtés Isten számára – a szeretet egységének megtörése mellett – hatalmáról való lemondás és várakozás,³¹ annak érdekében, hogy az ember akarata is érvényesülhessen a világban, s ne Isten uralja az embert. Az ember akaratának alapvetően inautentikus működése akkor válik autentikussá, ha lemond akaratáról és várakozik Istenre – ahogy Isten a teremtésben.

Vagyis kijelenthető: Weil megközelítésében a megsegített emberben (szerencsétlen) és a segítőben egyaránt Krisztus van jelen. Az ebből következő állítás szerint megérkezünk Weil intenciójához: ha egy ember autentikus cselekedetet hajt végre, akkor Krisztus segít Krisztuson.³² Azt is láttuk, hogy a segítőben azért van jelen Krisztus, mert ugyanazok a viszonyulások jelennek meg az én-másik kapcsolatban, mint Isten teremtő gesztusában.

Amint említettem, az autentikus viszony kialakulása az akarat helytelen működésének belátását feltételezi. Ez a belátás pedig a figyelem helyes műkö-

27 „De ki lehet jótevője Krisztusnak, ha nem maga Krisztus? Ember hogyan adhatna enni másképp Krisztusnak, ha legalább egy kiváltságos pillanatra nem jut el abba az állapotba, melyről Szent Pál beszél, hol nem önmaga él már önmagában, hol egyedül Krisztus él őbenne.” Ahol elrejlik az Isten, 106.

28 Amerikai füzetek, In: Simone Weil, Szerencsétlenség és istenszeretet, ford. Bende József, Bp., 1998, Vigília Kiadó, 88. Továbbiakban: Amerikai füzetek. Ld. még: „Bűnünk az, hogy létezni akarunk, s bűntetésünk, hogy azt hisszük: létezzünk.” Uo., 92.; „Istentől loptunk egy kis létet, hogy magunkévá tegyük. Isten nekünk adta. Csakhogy mi úgylis loptuk. Vissza kell hát adnunk.” Uo., 96.

29 Vö.: Ahol elrejlik az Isten, 171.

30 Vö.: Amerikai füzetek, 96.

31 Vö.: Ahol elrejlik az Isten, 112.

32 Vö.: Uo., 106.

désével van kapcsolatban. Erre utal a korábban idézett mondat: „a szamaritánus, aki megáll és ránéz, mégis erre a hiányzó emberre szegezi a figyelmét, s nyomon következő mozdulatai tanúsítják, hogy figyelme valóságos volt.”³³ Weil külön esszét szentel a figyelem problematikája körüljárásának. Eszerint a figyelem egy fejleszthető képesség, amely (autentikus módon) a másikhoz várakozással, önmaga felé pedig lemondással – akaratának visszaszorításával – viszonyul.³⁴ A másokra irányuló várakozás a másik alteritásának elismerését jelenti, amelyben az erősebb meghagyja a másik szabad beleegyezési jogát az egyenlő kapcsolatra vonatkozóan. Ebben az önmagát felfüggesztő cselekedetben Weil Isten teremtő gesztusát fedezi fel. Hiszen Weil teremtésteológiájában Isten fogyatkozását, önmagáról való lemondását jelenti a teremtés, melyben hagyja, hogy más akarat is működjön a világban, mint az övé. Ez a más akarat – az emberé – alapvetően inautentikus, s mikor autentikussá válik – Weil szerint –, ugyanaz a lemondás nyilvánul meg benne, mint Isten részéről a teremtésben. Ily módon az akaratról való lemondás, mely a figyelem helyes működésében nyilvánul meg – vagyis lemondás és várakozás – Istennel való összekapcsolódás.

Az ember nem képes a szeretetre,³⁵ mivel az akarat vezérli. Mikor megszületik benne a vágy, hogy ez ne így legyen, akkor alkalmassá válik arra, hogy autentikus figyelemmel forduljon – jelen esetben – a másikhoz (felebarátjához). Ennek eredményeként válik láthatóvá az én-te viszonyban megnyilvánuló egyenlőség és az etikus cselekedet. Ezt látjuk, és ezt nevezük felebaráti szeretetnek. Weil szerint azonban ennél több történik. Jézus kijelentette a rászorulókkal való egységét (Mt 25, 35), Weil pedig amellett érvelt, hogy nemcsak a rászorulóban, hanem a segítőben is Jézus van jelen. Vagyis a segítő mint Jézus, a bajba jutotton mint Jézuson segít. Ilyen módon a felebaráti szeretet (a konkrét másikon való segítség) megegyezik az istenszeretettel, azonban nemcsak ezzel, hanem Isten emberre irányuló szeretetével is egybeesik. A teremtésben önmagáról lemondó, és az ember beleegyezésére várakozó Isten viszonya az emberhez ugyanaz, mint az ember figyelme – mely a viszonyulás autentikus módját bizonyítja – a másokra vonatkozóan. Tehát a felebaráti szeretet, az istenszeretet és Istennek a szeretete ugyanaz, mégpedig a viszonyulás módjában (lemondás, várakozás). Ezen belül a három szeretet abban is azonos, hogy ugyanabban a konkrét cselekedetben – Weil példájában a rászoruló megsegítése – van jelen mindhárom szeretet.

A felebaráti szeretet és az istenszeretet különbsége logikai érven alapul. Ha nincs felebaráti szeretet – vagyis nincs az ehhez szükséges világhoz való viszony

33 Uo., 115.

34 „A figyelem azt jelenti, hogy leállítjuk gondolkodásunkat és disponibilissé (befogadásra képessé) tesszük; üressé és áthatolhatóvá minden tárgy részére, amelyre figyelünk kell. [...] [A] szellemnek üresnek kell lennie, hogy a maga igazságában befogadhassa a tárgyat, amely beléhatol.” Simone Weil, *Iskolai tanulás és istenszeretet*, ford. Barsi Balázs, Vigília, 1985, 9. sz., 751. Weil középpontba állított művében: „E figyelem teremtő figyelem. Am mihelyt bekövetkezik, lemondás lesz belőle. [...] Az ember úgy fogadja el fogyatkozását, hogy közben már arra figyel, hogyan induljon meg anélkül, hogy kiterjesztené hatalmát, pusztán azért, hogy életre keltsen egy tőle különböző és független embert.” Uo., 113.

35 Meg kell jegyezni, hogy Weil beszél egyfajta megelőző szeretetről (*amour antérieur*), de ez sokkal inkább tekinthető a szeretetre való vágynak, mint szeretetnek.

–, akkor nincs istenszeretet sem, mivel az istenszeretetnek csak közvetlen-közvetett tárgyai vannak. Ugyanakkor, ha létrejön a felebaráti szeretet, akkor az istenszeretet is megnyilvánul a világban, illetve istenszeretet csak akkor jön létre, ha közben a felebaráti szeretet is megvalósul. Mindeközben, ha a felebaráti szeretet megvalósul, az csak Isten szeretetének közreműködésével történhet, mivel az ember csak lemondásra képes, a felebarát felé forduló szeretet már Isten világ felé forduló szeretetét hordozza.

Misztika, költészet és Weil

Hogyan értelmezi Weil elmélete Pilinszky misztika és költészet azonosításáról elmélkedő modelljét? Érdemes újra idézni a költő megvilágításra szoruló mondatát: „mindkét mozgás egy és ugyanaz, ahogy az istenszeretet és a felebaráti szeretet is egy”.³⁶ Alapvető probléma, hogy vajon a lefelé szálló költészethez, illetve a felfelé szálló misztikához melyik szeretet kapcsolható. A párosítás kialakítását az egyéni jellemzők, vagyis a különbségek meghatározása teszi szükségessé. Weil megközelítésében az istenszeretet gyakorlásának módja a felebaráti szeretet, a felebaráti szeretet pedig hordozza az istenszeretetet. Amennyiben a misztikának azt az általános meghatározást adjuk, hogy nem más, mint a transzcendens bensőséges megtapasztalása, akkor párja nyilvánvalóan az istenszeretet, mivel nem a mód, hanem a cél foglalkoztatja (mire vonatkozik a szeretet). Így a felebaráti szeretetnek a költészet feleltethető meg.

Így Weil értelmezésénél maradva – habár a fogalmak párosítása mellett igen kevés érv, sokkal inkább a megézés vezeti a befogadót – a következő struktúrát kapjuk a misztika és a költészet összefonódása kapcsán: a költészet gyakorlása – vagyis a költői tevékenység – alapvetően misztikus, ahogy a felebaráti szeretet nem valósul meg az istenszeretet nélkül. Ugyanakkor, a misztika csak akkor lehet az, ami, ha költészetként valósul meg, ahogy az istenszeretet felebaráti szeretetként valósul meg. Valamint mind a misztika, mind a költészet csak akkor lehet az, ami, ha lemondás és várakozás jellemzi a külsővel szemben, s így módon Isten szeretete jelenik meg általa.

Habár Pilinszky a misztika és a költészet párhuzamba állításában nem nevezte meg céljaként, Isten szeretetének megjelenése a weili megközelítésben magyarázhatja Pilinszky modelljének azt a részletét, miszerint a létrán Isten halad lefelé (Vö.: a „teremtésben és a megtestesülésben alászálló Istenség útjának”).³⁷ Weilnél mind az istenszeretet, mind a felebaráti szeretet Isten szereteteként valósul meg. Ennek megfelelően azért Isten halad lefelé a létrán (és nem az ember felfelé), mert Isten a szeretet ősképe, akinek a másikkhoz való viszonyát utánozza az ember.

A weili elmélet alapján misztika és költészet között nem lehet különbséget tenni. Sőt, a fogalmak egymáshoz rendeléséből adódó látszólagos különbségek a misztika és a költészet egységét erősítik. Amennyiben a misztika mint istenszeretet és a költészet, mint felebaráti szeretet kerül értelmezésre, a weili gondolatvilág

³⁶ Egy lírikus naplójából, Publicisztika, 623.

³⁷ Egy lírikus naplójából, Uo., 623.

értelmében, azt látjuk, hogy a költészet, amikor tárgyhöz viszonyul (költői tevékenységet folytat), akkor egyben misztikus is, sőt a költői tevékenységben Isten teremtő gesztusa nyilvánul meg.

Érdekes, hogy a weili megközelítés nem képes rámutatni misztikának és költészetnek – a modellben rejlő – különbségére. Úgy tűnhet ugyanis, hogy a felfelé szálló istenszeretet, mint misztikus út, abban különbözik a lefelé szálló felebaráti szeretettől, mint költészettől, hogy – evidens módon – más az iránya. Ez az irány, vagy inkább irányultság a misztika transzcendensre irányuló elkötelezettségében, valamint a költészet a világban megbúvó transzcendenciát kutató törekvésében lenne megragadható. Úgy tűnik, ennek a különbségnek a kibontását máshol kell keresni.

Weil és Pilinszky

Milyen pontokon kapcsolható Weil koncepciója Pilinszky életművéhez?³⁸ Alátámasztják-e a fogalmak párba állítását a költő szövegei? A következőkben amellet érvelek, hogy a Weil alapján értelmezett modell a költőhöz közelíthető. Egyfelől jelzem, hogy az Isten szeretetének kérdése kapcsolatban van Pilinszky esztétikájának megújuló tendenciájával. Másfelől a weili felebaráti szeretetnek a modellben a költészethez való csatlakozására mutatok rá.

A felebaráti szeretet és az istenszeretet, mint Isten szeretetének megnyilvánulása, amely Pilinszky modelljében Isten megelőző módon közeledő mivoltával állítható kapcsolatba,³⁹ a költő esztétikájában a '60-as években lejátszódó hangsúlyeltolódással is kapcsolatban van. Ahogy Pilinszky 1962-ben fogalmaz: „Az előző kor irodalma a kegyelemről írt. Nekünk kegyelemből lehet csak írunk. Egyedül Isten irgalmából.”⁴⁰ Vagyis az idézet alapján a költői tevékenységet mozgásba hozó dinamizmusnak gondolja el a kegyelmet. Ez megfelel annak a megközelítésnek, mely a modellben szerepel – a létrán Isten közelít az emberhez. A weili gondolatvilág alapján értelmezett modell újabb kapcsolódási pontja a költő életművéhez jelzi, hogy a francia gondolkodó hatása nem radikális újdonságként jelentkezik, hiszen a Pilinszky-filológia jelenlegi állítása szerint a költő '64-ben kezdte el olvasni Weil szövegeit, hanem az életmű változásait felerősítő hatásként.

Pilinszky költészet és misztika összefüggésének modelljét leíró esszéiben a költészet eredendően vallásos eredete, nem pedig vallásos tematikája mellett foglal állást. Ahogy írja: „Meggyőződésem ugyanis, hogy a költészet vallásos értelmezésének másod-, vagy talán harmadrendű kérdése a tematika. A művé-

38 A fejezet szándékosan nem foglalkozik a különbségek feltárásával – terjedelmi okokból – pl. Isten világban való jelenlétének problematikája, valamint kérdéses, hogy a „*Krisztus segít Krisztuson*” weili modell befogadását alátámasztják-e Pilinszky szövegei.

39 Vö.: a „*teremtésben és a megtestesülésben alászálló Istenség útjának...*” Egy lírikus naplójából, Publicisztika, 623.

40 Napló, 20. A kegyelem esztétikájának a szeretet esztétikájába való átfordulásáról ld. Hankovszky Tamás, *A megváltozott lét hermeneutikája*, Bp., Kairosz, 2015, 250–257. Köszönettel tartozom Hankovszky Tamásnak, aki a szöveg formálását kérlelhetetlenül pontos kritikáival segítette.

szet vallásos gyökere, alapja ennél sokkalta mélyebb fogantatású.”⁴¹ Az idézetből a vallásossághoz való kapcsolódás közvetett viszonya olvasható ki, amennyiben a közvetettség a vallásosságnak a költeményben nem explicit – nem tematikus – módon megjelenő jelenlétére utal.⁴² Ahogy a misztika elsősorban felebaráti szeretet, s csak másodlagosan, nem nyilvánvaló, de lényegénél fogva jelenvaló módon nyilvánul meg, úgy Pilinszky költészetének tematikájára vonatkozóan is ezt a közvetlen-közvetettséget várja el.

Pilinszky verseinek tematikája – saját meglátása szerint – jellemzően „a világ peremére tapadó figyelem” tárgyait, a „leglényegtelenebb” dolgokat közvetíti.⁴³ Strukturálisan ez párhuzamba állítható a weili felebaráti szeretet problematikájával. A felebaráti szeretet közvetlenül viszonyul tárgyaihoz, amelyek a szerencsétlenség fogalma kapcsán lényegtelenek, bizonyos értelemben percipiálhatatlanok, pontosabban figyelemre nem érdemes objektumok, ugyanakkor közvetett módon mégis Istenre irányulnak. Pilinszky költői figyelmét – reflexiói szerint – a hétköznapi, a nem különleges tárgyakra irányítja. Úgy tűnik, Pilinszkynél a misztika és a költészet modellje, valamint a tematika kérdése arra utal, hogy költészetében a tematikával való közvetlen kapcsolatnak a háttérben közvetett módon jelenik meg Isten. Vagyis a felebaráti szeretet és a költészet párhuzamba állítása a misztikus költészet problematikájához vezet, s felmerül annak kérdése, hogy a közvetlen-közvetettség vizsgálható-e Pilinszky verseiben.

A Pilinszky-líra vizsgálata nem tartozik a tanulmány kérdésfelvetései közé. Épp ezért csak jelezni tudom kapcsolódó kérdéseimet. A közvetlen-közvetettség körül kirajzolható misztikafogalom megragadható-e a költő lírájában? Értelmezhetjük-e a közvetlen-közvetettséget mint allegóriát? Értelmezhetjük-e ikonoknak a Pilinszky-verseket?⁴⁴ A tárgyiasítás költői alakzata értelmezhető-e a közvetlen-közvetettség poétikai formájaként? Hogyan viszonyul a lírai én Pilinszky kései költészetében önmagához és a külsőhöz?⁴⁵ A *Nagyvárosi ikonoktól* uralkodóvá váló privát nyelv és a szubjektív verstémák túlsúlyba kerülése hogyan viszonyul a weili problematikához? Valóban beszélhetünk-e esztétikai fordulatról a '60-as évek második felétől, melyet az alábbi idézet fémjelez:

41 *Egy lírikus naplójából*, Publicisztika, 622.

42 Vö. egy a Weil-hatást megelőző idézettel: „A keresztény művészet nem mesteri ábrázolója kíván lenni hősének, hanem felebarátja, s nem szerencséje, hanem veresége óráiban akar legközelebb férközni hozzá. A klasszikus művészet maszkot visel, a keresztény meztelen, a klasszikus művész mester, a keresztény szamaritánus.” *Tűnődés az „evangéliumi esztétikáról”*, Publicisztika, 200.

43 Pilinszky János, *Naplók, töredékek*, szerk. Hafner Zoltán, Bp., Osiris, 1995, 69.

44 Vö. Mártonffy Marcell inspiráló mondatával: „Miképp az ikon nem képmás, hanem a szöveg sugallta kép, s feladata, hogy ablakot nyisson az érzékfeletti valóságra, úgy a szókép sem ábrázolja, hanem termékeny szabadságával jelzi és életműködésében hordozza a Logosz teremtő erejét, az »akkor majd« feltároló titok ígéretét.” Mártonffy Marcell, *A költészet liturgiája, a liturgia költészete – Szempontok egy liturgikus poétika meg gondolásához*, In: Uő.: *Folyamatos kezdet*, Pécs, Jelenkor, 1999, 139.

45 A kérdés kidolgozásához nagyban hozzájárulhat Kálec-Simon Orsolya disszertációja, mely a Pilinszky-líra elemzését a lírai szubjektum különböző viszonyaiban vizsgálta: Kálec-Simon Orsolya, *Egzisztencialista líra a közép-európai régióban, Pilinszky János és Slavko Mihalic költészetének komparatív elemzése*, ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék, Bp., 2015.

„A töredékben fölfoghatatlan alázattal jelenik meg az egész, anélkül, hogy szó szerint kimondaná magát.”⁴⁶ Korszakolható-e Pilinszky kései lírája ezen szempontok alapján?

* * *

Pilinszky prózai szövegei alapján felvázolható egy olyan modell, amely a misztika és költészet rokonságát szemlélteti. Ennek mélyebb értelmezése érdekében, jelen tanulmány Simone Weil életművére támaszkodott. A francia gondolkodó szövegei alapján istenszeretet, felebaráti szeretet, valamint Isten szeretetének összefüggése, mely a közvetlen-közvetettség fogalmában ragadható meg, a költészet és a misztika szétválaszthatatlan egymásba fonódását állította. A weili megközelítést alkalmazva a modellre a következőt látjuk: amennyiben a költészet az, ami, úgy egyben misztikus is, valamint amennyiben a misztika az, ami, úgy költészetként valósul meg. A modell esztétikai és poétikai vetületű elemzése bizonyíthatná használhatóságát.

46 *A Genézis margójára*, Publicisztika, 455. [Új Ember, 1966. január, 23.]