

MÁRTONFFY MARCELL

Ikon és intertextus

Pilinszky teológiai recepciója az értekező Borbély Szilárdnál

A Borbély Szilárd prózai írásait és interjúit átszövő kifejezett hivatkozások vagy közvetettebb utalások Pilinszky János életművére komplex hatástörténeti összefüggést érzékeltetnek a két költő gondolatvilága között. Egyfelől a Borbély-líra „a Teremtő autoritásának abszolút érvényét”¹ kétségbe vonó gyilkosság tapasztalatával szembe-síti Pilinszky megváltáshitét. Kétségtelen, hogy a versekben ébredő trológiai és teológiai feszültség, „a nyelv saját belső képszerűségéből, figuralitásából” kibomló „allegorikus metamorfózisok”² jelentésteremtő energiája erőteljesebben jeleníti meg a keresztény kérügma befogadhatóságának gyökeresen megváltozott nyelvi-poétikai és kulturális feltételeit, mint az irodalomtudós költő esszéinek, kritikáinak, interjúinak és publicisztikáinak korpusza. Másfelől viszont Borbély Szilárd versei – amelyeket a *Halotti Pompa* szekvenciáitól kezdve nemcsak a referencialitás, a szövegközi viszonyok és az egymáshoz rendelt mitikus architextusok, hanem a műfaji karakter és az alakzatiság is a szerző szülei ellen elkövetett rablógyilkosság emlékezetének (rituális) megjelenítéseként, a trauma lírai feldolgozásaként tesznek értelmezhetővé³ – a tragikus élettrajzi esemény kényszerítő ereje folytán kiszakíthatatlanok abból a diszkurzív hálózatból, amely a lírai, a drámai és az elbeszélő művek, valamint az értekező-okfejtő prózák, a szerkesztett beszélgetések,⁴ vagy akár a rögtönzöttség jegyeit magukon viselő megnyilvánulások egymásra vonatkozásából képződik.

Az alábbi vizsgálódás kiindulópontja az az előfeltevés, hogy Borbély alapvető felismerésekkel tágitja ki az irodalom és a zsidó-keresztény vallási tradíció között elképzelhető – lehetőségeit az irodalmi nyelv nyitott eseménytörténetének függvényében aktualizáló – kölcsönösség horizontját, amikor a Pilinszky és Kertész Imre kijelölte irányban

¹ BORBÉLY Szilárd, *Egy gyilkosság mellékszálai*, Bp., Vigilia, 2008, 10.

² BORBÉLY Szilárd, „A tovább gondolkodó olvasó...” = B. SZ., *Árkádiában*, Debrecen, Csokonai, 2006, 41. – Vö. SZÜCS Teri, *A felejtés története: A Holokauszt tanúsága irodalmi művekben*, Pozsony – Bp., Kalligram, 2011, 185.

³ Vö. KERESZTESI József, *A testről: Beszélgetés Borbély Szilárddal*, Jelenkor, 2014/4, 478–486. „A Testhez című kötet akkor érthető, meg a benne lévő versek is, hogyha a *Halotti Pompa* című könyv utótörténetéhez kapcsoljuk, amely előző könyvben a gyilkosság kérdése volt a legfontosabb számomra. Aztán pedig monomániásan vissza-visszatértem hozzá, és nem tudtam szabadulni attól, hogy a költészetben mit lehet kezdeni ezzel a dologgal, a gyilkossággal.” *Uo.*, 479.

⁴ A következőkben főként Borbély Szilárd *Egy gyilkosság mellékszálai* című kötetének írásaira, valamint Pilinszky-esszéire támaszkodom.

keres választ a rossz abszolútumának kérdésére. Az újra- és újraolvasott Pilinszky-költészet és -próza polemikus ütköztetése Kertész Auschwitz-tapasztalatával a bevallottan töredékes gondolat kísérletekben – az esetlegesség és szakszerűtlenség ismételt bejelentése dacára – a poétikai, a teológiai, a történelmi és társadalmelemző reflexió eredeti konstellációját hívja létre, összhangban a holokausztnak s „a világ szenvedéstörténetének”⁵ nem pusztán az emlékezetét fenntartó, hanem a klasszikus teodíceai magyarázatok kudarcát is tudomásul vevő újabb teológiai megfontolásokkal.

Borbély 2000 után keletkezett műveiben a gyászmunka lezárhatatlanságának melankóliája nem leszűkíti, hanem kiterjeszti az egyetlen középpontra irányuló kérdés hatókörét. A költő szülei ellen elkövetett rablógyilkosság „alkalomként”⁶ indítja el a közvetítés folyamatát az egyéni trauma és a történelmi-kulturális emlékezet között. Borbély számára a hittörténet kierkegaard-i fordulata, „a megváltásba vetett hit keresztény kétségének”⁷ megjelenése után bontakozik ki, majd a keresztény tanítás és gyakorlat történetében is radikális törésnek bizonyuló 20. századi népirtás utókorában válik világállapottá⁸ az a történelmi szituáció, amelyben az erőszakos halál testközelségbe jövetelének eseménye az „egyre kisebb számú, főként rutinszerű kapcsolódáson keresztül” hozzáférhető biblikus tradíció⁹ újraértelmezésére készteti a hitreflexiót. Szirák Péter mértékadó Kertész-monográfiájának meglátása, miszerint az irodalmi szövegek „poétikai potenciálja [...] az ideológiai támpontok »gyöngítésével«, a logika felfüggesztésével lezárhatatlanná teszi az olvasás jelentéstulajdonító műveleteit”,¹⁰ Borbély Szilárd korán lezárult, összetettségében is megrendítően befejezetlen művére alkalmazva a szövegértelmezés igazolhatatlan redukciójának veszélyére figyelmezteti a teológiai szempontú megközelítés szándékát. Pilinszky vallásos prózája „egy íratlan keresztény esztétika”¹¹ feltételezésével, megnevezésével és végső soron tézisekben összegződő konstrukciójával ösztönzést adhat a hitértelmező hagyomány apparátusának munkába állítására és az „evangéliumi esztétika” mint művészetelméleti rend-

⁵ Johann Baptist METZ, *Mystik der offenen Augen: Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2011², 15.

⁶ Vö. Dieter RITSCHL, *Emlékezet és anticipáció: Lélektani és teológiai észrevételek*, ford. MÁRTONFFY Marcell, Műhely, 2015/5–6, 53–65. Ritschl szerint az „alkalmak” (*occasions*) a személyes emlékezet felülvizsgálatát (vagy önkéntelen újjáíródását) kiváltó események, „amelyekből új utak nyílnak emlékezetem lappangó tartalmai felé és ösztönzések érkeznek arra, hogy újraértelmezem gazdag hagyományom és kultúráim bizonyos részeit”. *Uo.*, 54.

⁷ BORBÉLY Szilárd, *Az igazi nevem nem ismerem: Beszélgetés Lucie Szymanowskával és Kiss Szemán Róberttel* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai*, i. m., 88.

⁸ Vö. BORBÉLY Szilárd, *Tűnődések és megfontolások a Kaddisról* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai*, i. m., 21. – Lásd még pl. KERTÉSZ Imre, *A látható és a láthatatlan Weimar* = K. I., *A száműzött nyelv*, Bp., Magvető, 2001, 126.

⁹ RITSCHL, i. m., 54.

¹⁰ SZIRÁK Péter, *Kertész Imre*, Pozsony, Kalligram, 2003, 67.

¹¹ PILINSZKY János, *Tűnődés az „evangéliumi esztétikáról”* = P. J., *Publicisztikai írások*, Bp., Osiris, 1999, 199.

szer¹² leírására, illetve elhelyezésére a katolikus hittudomány konvencionális fogalmi keretében. Borbély Szilárd teológiai kezdeményezései viszont – éppen ellenkezőleg – nem doktrinális rendszerezésre szólítanak fel, hanem a doktrinális tradíció és a történelmi tapasztalat feloldatlan konfliktusát világítják meg, s ezért a művészi szövegek megértésének totalizáló eljárásaihoz sem kínálnak támaszt. A keresztény üdvtörténet (szerkezeti értelemben mindenképpen) mitikus narratívája és a jelenlét-metafizika felől elgondolható megbékítő üdvtörténet, a misztikus jóvátétel, a „múltban való hatékonyság”¹³ képzeleti szcenikája és megváltástani igazolása mögött eltűnő – elfeledett és elfojtott – történelem a teológia és a vallási praxis vakfoltjaként tudatosan gondolkodásában. Amelynek súlypontja ugyanakkor Isten megtapasztalhatóságának kérdése, távollétének a vallási nyelv kiüresedésében is megmutatkozó tényszerűsége, a róla való beszéd történeti alakulása, megszólításának érvényes módja és a gonoszság transzcendenciája – az isteni „autoritás gondolatának lényegi és veszélyes sebezhetősége”¹⁴ –, voltaképp tehát „a keresztény gondolkodás zavarba ejtő nagy krízise”,¹⁵ amelyet a 20. század civilizációs katasztrófája csupán nyilvánvalóvá tett.

Teológiai és poétika összjátékát köztudottan korlátozza a kétféle beszédmódhoz tartozó igazságképletek különbözősége. Az európai kultúra történetében konstitutív szerepet betöltő keresztény értelmezőrendszerek – „az igaz hit szelekciós és diszkriminációs szabványai”¹⁶ – jelentéstartalmaik rögzítésére és megőrzésére törekedve kiküszöbölni igyekeznek a kanonikus szövegek irodalmi bírádásainak ellenőrizhetetlen hatását és a már megértett elővételezhetetlen transzformációit. Feltételezhető azonban, hogy a hagyomány dekonstrukciója Borbély Szilárd költészetében, valamint az értekező szövegeinek kritikus keresztény alapállása nem csak öntörvényűségével játszik ki olvasási szokásokat és vallási konvenciókat.¹⁷ Annak ellenére sem, hogy Borbély bevallottan kételkedik a doktrinális megfelelés szükségességében.¹⁸ Inkább a vonatkozó szövegrészek szóródása és tematikus rétegzettsége tehetné kérdésessé – főként a *Halotti Pompa* szubverzív (hagyomány)poétikájának szövevényességével és hatásintenzitásával összevetve – a hitről szóló és a zsidó-keresztény vallástörténe-

¹² Vö. HANKOVSKY Tamás, *Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika*, Bp., Kairosz, 2011, 12.

¹³ *Uo.*, 89. – „Az év elején Auschwitzban jártam. Az egyik fotó hozzásegített szemléletem bizonyos újrafogalmazásához. [...] megértettem, hogy semminek sincs értelme, ha nem tudjuk jóvátenni azt, ami már megtörtént.” PILINSZKY János, *Egy lírikus naplójából* = P. J., *Publicisztikai írások*, i. m., 438.

¹⁴ BORBÉLY Szilárd, *Törédek a gyilkosságról* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai*, i. m., 11.

¹⁵ BORBÉLY, *Az igazi nevem nem ismerem*, i. m., 88.

¹⁶ GILES GUNN, *The Interpretation of Otherness: Literature, Religion, and the American Imagination*, New York, Oxford UP, 1979, 19.

¹⁷ Például Hankovszky Tamás szerint Pilinszky művészetelméleti nézetei némely, „a keresztény dogmatikától elhajló” kitételől eltekintve belefoglalhatók egy hagyományos metafizikai teológia fogalomrendjébe. Vö. HANKOVSKY, i. m., 17, 70.

¹⁸ Vö. BORBÉLY Szilárd, *Ráérő idő: Beszélgetés Molnár Csabával* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai*, i. m., 168.

tet érintő szakaszok teológiai megalapozottságát. Az *Egy gyilkosság mellékszálaiban* közreadott írások azonban mindvégig belül maradnak a poétika és kultúrabölcselet illetékességi körén. Az interjúkban a válaszadó tárgyilagos – gyakran az élszó szigorú tárgyyszerűségének öniróniájával előadott – hivatkozásai saját teológiai és filozófiai képzetlenségére határozott állásfoglalásokkal váltakoznak. A bennük megfigyelhető nyelvi mozgás azonban, amely újra és újra visszatér a kezdeti kérdéshez, mégsem az érdeklődő laikus beszédpozícióját jelöli ki, hanem azokat a pontokat, ahol az egyéni és a kollektív tapasztalat érintkezése a teológiai hagyományban és a hit közösségi praxisában megtalálható válaszokat legitim módon, a hozzáférhető tudás alapzatán teszi kérdéssé. A radikális rossz 20. századi tapasztalata és a vele szemben elnémuló teológia közös válasznélküliségének horizontján értelmetlenné válik a kérdésirányok diszciplináris kisajátítása (vagyis az a zárt tudásforma, amely „a vallás dogmatikai elveinek összességét”¹⁹ elkülöníti a tanúsítás poétikáját mintegy szükségképpen feltételező beszédcselekvésétől), és ezzel együtt az ítéletalkotás szakteológiai és szekuláris felhatalmazottságának kategorikus szétválasztása is.

A *Kereszt kiüresítése* című hosszabb esszéjének Borbély a *Pilinszky apokrif teológiája* alcímet adja,²⁰ de saját „blaszfém” költészetét is az *apokrif* jelzővel illeti.²¹ A rokonítás általános érvénnyel határozza meg a későmodern és posztmodern keresztény líra jellemzőjét abban a határozatban, ahonnet a Biblia és a vallási kultúra szövegeiből merítő költészet a hagyomány saját idegenjeként vonja kérdőre a kanonikus nyelvi formák hordozta identitásképletek közlőképességét:

Azt gondolom, hogy a költészet, az irodalom, általában a művészetek a kultúszon és a kultúrán »dolgoznak«. A mi kulturális gyakorlatunkhoz hozzátartozik a kereszténység is, akárcsak a zsidóság. A művészetek akarva akaratlanul a vallási hagyományon is »dolgoznak«, hiszen a kulturális hagyomány és a vallási hagyomány érintkezik, átfedi egymást. Nem hiszem, hogy vakmerőség vagy túlzott elbizakodás azt gondolni, hogy mindannyian hatással vagyunk a kultúra alakulására, akik itt élünk ezen a földön, csak különböző mértékben. És azt gondolom, nem lehet kevesebbet akarni, mint azt, hogy valamiképpen hatással legyünk erre.²²

A rögzült jelképrendszerhez és jelentésrendhez képest kívülről érkező értelemajánlat a tradíció időbeli alakulásának nélkülözhetetlen feltétele.

¹⁹ *Uo.*

²⁰ Vö. BORBÉLY, *A kereszt kiüresítése* = B. SZ., *Hungarikum-e a líra?*, i. m., 58.

²¹ „Az általam művelt blaszfémia apokrifé próbálja alakítani a hagyomány rögzített értelmezését.” BORBÉLY, *Az igazi nevem nem ismerem*, i. m., 99.

²² *Uo.*, 100.

Vakmerően valóban azt is gondoltam, hogy azokat a szimbólumokat, allegóriákat, amelyeket a keresztény költészet felkínál, a magam céljaira használom, és ezzel a correctio több értelmű felhasználását hajtom végre. Úgy hiszem, nem követek el szemtelenséget vagy tiszteletlenséget. A kultusz akkor tud élő maradni, ha provokálják, ha megkérdőjelezzik.²³

A *Halotti Pompa* verseiben a *Cantus catholici* című népénekgyűjtemény,²⁴ s tágabban a barokk közösségi hitvallás és ima felhasználása – a halál elfogadásához nyújtott vigasztalás archaikus egyházi, illetve gyülekezeti nyelvének (a hallásból származó hit megerősítő beszédaktusainak²⁵) felidézése – a kultusz és a kultúra provokatív kiigazításának műveleteként – a kereszténység jelenkori önreprezentációjára is irányul. A 2004-ben keletkezett *Töredékek és megfontolások a Kaddisról* című szöveg a Kertész-mű olvasását vezérlő műfaji kód, a zsidó gyászima²⁶ és a „benne megszólított Te, a félelmetes Isten” ellenpontjaként említi a keresztény liturgia ellenállását a történelmi tapasztalat befogadásával szemben:

A szenvedés, a meggyötört és elpusztított Test keresztény kulturális jelentősége mintha maga is csorbát szenvedett volna a Holocaust után. Mintha eltűnt volna a szenvedés tapasztalatából kicsikarható tudás iránti érzék, mintha a szenvedést Istennek felajánló keresztény egyház a Holocaust óta elveszítette volna az emberi jelenség és a világ megértése felé forduló egyetemesség igényét. [...] Az emberiség történelmét egyetemes nézőpontból szemlélő egyház az Auschwitz által az időben bekövetkező egyetemes törésben mintha nem ismert volna fel semmiféle, a világnak és az egyháznak szóló üzenetet, és ebben az emelkedett értelemben a Holocaust szentségének gondolata sem kapott szerepet, formát a liturgikus rendben, sem az emlékezésnek szóló helyet az ünnepek sorában.²⁷

Mivel a műalkotások esztétikai hitelessége független attól, hogy olvasataik milyen mértékben egyeztethetők össze vallási tételekkel, valószínűtlen, hogy az irodalom egyedi konfigurációi és a hit kollektív kifejezőmódjai közti hermeneutikai feszültséget épp Borbély Szilárd költészetének sikeres irodalmi recepciója enyhítené. Az olvasástapasztalat és a konfesszionális elvárások közti közvetítés nyelvi regiszterét a költő – hasonlóan más keresztény alkotókhöz, akik a tradíció nyelverteremtő működését elválaszthatatlannak tekintették az egyházi beszédmódoktól, a liturgikus jel-

²³ Uo.

²⁴ Vö. Szűcs, *i. m.*, 188.

²⁵ Vö. Róm, 10,17.

²⁶ Vö. BORBÉLY, *Tűnődések és megfontolások a Kaddisról*, *i. m.*, 16.

²⁷ Uo., 23–24.

használatától és a vallás politikai-társadalmi kontextusaitól – olyan közérthető közlésformákban találja meg, amelyek egyszerre adnak számot poétikai belátásairól és kapcsolódnak be a közgondolkodásba. Ezért is fordít kitüntetett figyelmet Pilinszky esszéisztikájának apologetikus szólamára és figyel fel benne a háborús élmény emlékezetének korfüggő mozzanataira, különös tekintettel a vallásos világmagyarázatnak arra a készítésére, hogy – Johann Baptist Metz-cel szólva – „Auschwitz poklát” is felemelje a „teológia logosának történelemnélküliségébe”.²⁸

*

A Pilinszkyvel folytatott vita paradigmaticus jelentőségű nézőpontváltásról árulkodik. Bár olvasmányairól Borbély Szilárd nem számol be részletesen, s „teológiai fogalmait” egy helyütt „szánalmas törmelékeknek”²⁹ nevezi, szemléletének egyezései a soá utáni keresztény teológia kortárs változataival – amelyek nemcsak a helyettesítés-elmélet (a régít érvénytelenítő új szövetség) antijudaista hagyományát, hanem az isteni „üdvösségterv” átláthatóságára vonatkozó vélekedést is elutasítják, a szenvedés értékének és a meggyilkoltak krisztusi sorsának hangoztatásához társított együttérzést pedig elégtelennek és megtévesztőnek tekintik – elmélyült tájékozódásra utalnak. Mindazonáltal visszatérő kijelentései arról, hogy Auschwitz „a keresztény világ tragédiája” és „a zsidó-keresztény kultúra közös, nagy ügye”,³⁰ aligha vezethetők vissza szakirodalmi forrásokra. Sokkal inkább alaposan végiggondolt személyes tapasztalatát foglalják össze, a vallási emlékezet felé küldött inspirációjuk ezért lényegesebb, mint az, hogy kikristályosodásukat milyen tanulmányok segítették elő. Az a megállapítása pedig, hogy „még a kereszténységben sem történt makacs kísérlet Auschwitz üdvtörténeti jelentőségének, krisztológiai összefüggéseinek értelmezésére az Írás keretei között”,³¹ hiperbolikus voltában messze nemcsak halálának fájdalmas jelenvalósága miatt fogadható el, hanem a tényállás közép-európai cáfolhatatlansága miatt is csak a feladat arányait alábecsülve utasítható vissza.

Pilinszky az információhiány évtizedeiben kivételes olvasmányokhoz férhetett hozzá – az áldozatokkal való spirituális azonosulás eszményét Simone Weilnek köszönhette. A korszakos különbségre Borbély Szilárd is utal.³² Az ő tájékozódásában viszont, nagyjából a politikai pluralizmus és a nyilvános megvitathatóság feltételei között, hit és katasztrófa viszonyának spekulatív kérdése mellett már az emlékezet

²⁸ METZ, *i. m.*, 100., 33.

²⁹ BORBÉLY Szilárd, *Valamiféle mintázat: Beszélgetés Tillmann Józseffel* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai*, *i. m.*, 142.

³⁰ *Uo.*, 137.

³¹ BORBÉLY Szilárd, *Auschwitz holnap* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai*, *i. m.*, 116.

³² Pilinszky és Kertész „tapasztalataihoz nyelvet kereső munkája [...] az egzisztencializmus által kínált keretek között formálódott a hatvanas években”. BORBÉLY, *Tűnődések és megfontolások a Kaddisról*, *i. m.*, 25.

társadalmi relevanciájának tudatosulása és a regionális adottságok történelmi mérlegelésének igénye is közrejátszott, s kritikai álláspontját is ez alapozta meg. A *kereszt kiüresítése* című szövege a legáltalánosabb keresztény szimbólum allegorizálásának időszerűtlenségét rója fel Pilinszkynek. A háború utáni nyugat-európai „múltfeldolgozás” katolikus és protestáns környezetében a holokauszt felemelése Krisztus szenvedésébe – amely az „Auschwitz utáni teológia” kifejezést meghonosító Jürgen Moltmann „megfeszített Isten”-koncepciójának³³ is lényeges összetevője – hosszú ideig a legelterjedtebb és (a bűnösség–büntetés–szenvedés oksági láncot elfogadó nézetek antijudaista örökségével szemben) egyértelműen progresszív elképzelésnek számított. A keresztteológiai interpretáció azonban – így Pilinszky megközelítése is – még a tételes hit igazolásához ragaszkodva fáradozott a keresztény ortodoxia értelmező kereteit szétfeszítő történelmi tapasztalat előidézte tanácstalanság legyőzésén.³⁴ A krisztológiai tradíció megőrzését célzó magyarázatok után a népirtással szembeni szótlanúság és az Isten tehetetlenségét felpanaszoló „kiáltás” teológiai helyét először Johann Baptist Metz dolgozza ki részletesen.³⁵ Az Auschwitz-cal való teológiai konfrontációban csak ekkor, a teodícea-kérdés időszerűségének és a rá adott válaszok egyidejű tarthatatlanságának észlelésével áll be valódi fordulat, amelynek nyomán Borbély meggyőződésének rendszerelvű hittani minősítése is okafogyottá válik.

„A kereszt nem az evangélium, hanem a teológia jele.”³⁶ A Pilinszkyről szóló terjedelmesebb esszé ezzel az állítással vezeti fel nagy ívű allegóriatörténeti kitekintését, amelyben a kivégzőeszköz materiális valóságát jelölő név, a *kereszt*, eredeti jelöltjétől való elkülönöződésének időbeliségét írja be a kereszténység önértelmezésének a vallás politikai terével együtt alakuló történéseibe. Ami a zsidó Jézus szemében még „a gyalázat jelének számított, akárcsak az istenként tisztelt császár szobra”, és Jeruzsálem határolt, de valóságos terében csupán a saját nép és az idegen hatalom, a szent és a tisztátalan, a Város és a Koponyák hegye oppozícióján belül bírt jelentőséggel, az a „Jézust követő fiatal zsidó szekta” számára³⁷ önálló jelentést ölt: a zsidó háború utáni száműzetésben a vértanúság jeleként alapozza meg a közös térből kiszakadt és a vallásilag is egyre inkább különváló csoportok új identitását. „A gyalázat és a tisztátalanság jele metonimikus áthelyezés következtében Krisztus-jellé, a korábbi tisztátalan hely a szentség helyévé vált. A tiszta megtisztítja a tisztátalant, ahogy a szent megszenteli a szentségtelent.”³⁸ Az allegorizáció a jel azonosságát fenntartó áttevődések

³³ Vö. Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, Kaiser Verlag, 1972.

³⁴ „Az Evangélium irodalmi szövegek által újra olvashatóvá tett felnyitása a hitvédelem kísérlete is.” BORBÉLY, *A kereszt kiüresítése*, i. m., 61.

³⁵ Vö. METZ, i. m. Lásd még Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*, ford. GÖRFÖL Tibor, Bp., Vigilia, 2008.

³⁶ BORBÉLY, *A kereszt kiüresítése*, i. m., 61.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo., 62.

sorában végül a „Szent Birodalmat” is hatálya alá vonja. Az új térfoglalás nyomán „a Leviátán szívébe, Rómába” áthelyeződött kereszt a térvésztes idején kialakult teológiai jelentésébe, a mártírhálal és a feltámadás szimbolikus egységébe a megszentelés rituális aktusát kiterjesztve felveszi a birodalmi kereszténység politikai alakzatát: „[A] kultusz és a térfelfogás mindig szorosan összekapcsolódik, ahogyan a nyelv a figurális mozgás által új jelentéseket avat realitássá.”³⁹

A folyamat szemiotikai leírásában a szakrális gesztus jelentésének kitágulásával párhuzamos elkülönöződés a fejlődés kezdőpontját, az evangéliumok elbeszélésébe foglalt Hegyi Beszédet⁴⁰ ellenpólusként fordítja szembe a történelmi kereszténység jelhasználatával. A kereszttel „megszentelhető” tér növekedésének azonban maga a történelem szab határt. Az allegória időbeliségét és Auschwitz teológia-idegenségét Borbély áhítat nélkül szembesíti Pilinszky visszatérő aforisztikus mondatával: „Mindaz, ami itt történt, botrány, amennyiben *megettörténhetett*, és kivétel nélkül szent, amennyiben *megettörtént*.”⁴¹ Az európai keresztény kultúra alakulástörténetének végpontján a kereszt már alkalmatlan jelölője annak az eseménynek, amely „valami másnak a hírnöke, mint az evangéliumi elbeszélés szerint az üres sírban talált angyal.”⁴² Pilinszky csak a megváltáshit univerzalitása és a tapasztalat integrálhatatlansága közti ellentmondást vállalva és az ennek trópusaként kínákozó paradoxon⁴³ véglegesítése árán tulajdoníthat üdvtörténeti jelentőséget a haláltáboroknak. Ragaszkodását a kereszt allegóriájához a térvésztes kezdeti szituációjának apokaliptikus méretű megismétlődése idején a kereszténység forrásszövegeinek „apokrif teológiai” újraolvasása alapozza meg: „a háborúról írva valamiféle világvesztésről ír”, s ez a kozmikus tértapasztalat – maga „a világ válik olyan térré, amelyben nincs jelen Isten” – feltartóztatja az időt. A modulatlanságra Pilinszky művészete a végérvényesség jegyében vetíti rá „a misztikusok poklának” látomását.⁴⁴

E végleges állapotban viszont a „Krisztus megváltó keresztáldozatára alapozott üdvterv”⁴⁵ beteljesülésének újraelbeszélése a sötét látomást feloldó végkifejlet metaforáinak variációiban már nem hordozza az ígélet performativitását, hanem pusztá kijelentés marad. Pilinszky, akinek felfogása a líra rendeltetéséről erős szállal kötődik az egyházi tanrendszerhez, a hitvallás Auschwitz utáni tanúsítását szem előtt tartva ruhazza fel üdvösségközvetítő funkcióval a líra nyelviségét. Amikor saját költésze-

³⁹ Uo.

⁴⁰ „...ahol egy fiatal rabbi egy új zsidó tan körvonalait vázolja.” Uo., 61.

⁴¹ PILINSZKY János, *Ars poetica helyett* = P. J., *Kráter: Összegyűjtött és új versek*, Bp., Szépirodalmi, 1981², 108. (Kiemelés az eredetiben.)

⁴² BORBÉLY, *Tűndések és megfontolások a Kaddisról, i. m.*, 25.

⁴³ „Pilinszky szövegeiben ez a térvésztes a paradoxon figurális alakzataiban próbál kezdetől fogva alakot ölteni.” BORBÉLY, *A kereszt kiüresítése, i. m.*, 58.

⁴⁴ Uo., 59–62.

⁴⁵ Uo., 62.

tét mint „első lépést a képtelenség e sötétjébe”⁴⁶ definíciószerűen összekapcsolja a szenvedőkkel való krisztusi azonosulás retroaktív képességével, a teológiai tétel aktualitását az irodalomtól mint a cselekvés sajátos módjától teszi függővé. És viszont: „az alkotás tökéletes csendje”, amelyhez „a legnagyobbak még személyiségüket is lebontották”,⁴⁷ legmagasabb rendű küldetését teljesítve bocsátja az irodalom médiumát a megváltó tett rendelkezésére. Borbély éleslátóan ismeri fel, hogy az evangéliumok Pilinszky publicisztikai írásaiban felvázolt esztétikai arculata nem forrása, hanem következménye az isteni szabadítás személytelenítő poétikájának:

az *Evangélium* szövegének olvasási kódjait Pilinszky irodalmi szövegek olvasásmódjára alapozta, ezért például a »mezítelenség« a szövegalakítási technika leírására szolgál. Az irodalmi szöveg mezítelensége, a mindenkori szerzőtől való elhagyatottságát jelenti: a személyesen túlit, a nyelv által az elveszett tér visszanyerését.⁴⁸

Az egyszerűség és szegénység nem az evangéliumok nyelvét jellemzi – bár kétségkívül illeszkedik főként a szinoptikus elbeszélések eszköztelen retorikájához –, hanem a háborús pusztítás látványának lírai transzformációját. A metaforizált világérzékelés olvasásmintája a szenvedés keresztény jelképét is átértelmezi:

A kereszt teológiája Auschwitz botrányában áthelyeződik, a feltámadás hite és az önátadás, az önkiüresítés áldozata meginogni látszik. Helyébe lép a kereszt önkiüresedése, amelyen nincs rajta Krisztus, a Megváltó. A kereszt a szenvedés helye, a tér és idő jelképe, a teremtett világ jele pusztán. A térfogalmak átváltozása megy végbe, a tapasztalatokat ismeretté rendező szemléleti keret formálódik át lényegesen. „A halott Jézus a kereszten: iszonyatos erejű tény. Iszonyatos erejű látszat.”⁴⁹

A tény átfordulása látszattá és a látszat mögött a megváltás isteni dramaturgiájának tételezése azonban „Pilinszky hitvédelmében”⁵⁰ nemcsak tanúsító erejű teopoétikai eljárásnak, hanem egyúttal a történelem realitását kiiktató metafizikai redukciónak is bizonyul.⁵¹ Borbély 2011-ben keletkezett, *Pilinszky hagiográfiájához* című írására az evangéliumi esztétika korábbi újraolvasásának önéletrajzi vonatkozásainál félreérthetlenebbül vetül rá az elszenvedett gonoszság tapasztalata, az ezredforduló ka-

⁴⁶ PILINSZKY, *Egy lírikus naplójából*, i. m., 438.

⁴⁷ PILINSZKY János, *Jegyzetlap az alázatosságról* = P. J., *Publicisztikai írások*, i. m., 237–238.

⁴⁸ BORBÉLY, *A kereszt kiüresítése*, i. m., 60. (Kiemelés az eredetiben.)

⁴⁹ *Uo.*, 61.

⁵⁰ *Uo.*

⁵¹ Vö. KERESZTESI, i. m., 485–486.

rácsonyán történt rablógylókosság emléke. A személyes érintettség hangsúlyos jelzése azonban torzítás nélkül teszi kézzelfoghatóbbá – társadalomtörténeti háttérének felvilantásával is – az üdvtörténeti elvonatkoztatás tragikusnak mondható hiátusát:

Az Apokalipszis égett bele csak, a pusztulás képeit látta és az összeomlott világ metafizikai jelentését kereste. Egy kimerevített pillanatot látott. A Passióból a tetanuszt. Mintha nem látta volna az oda vezető utat. Mintha bánatos angyalként elfordította volna fejét az események számára elviselhetetlen brutalitásától. Mint aki fal felé fordult és csak a háta mögött történő borzalmaknak a falra vetett árnyékát látta volna. A Gonosz félelmetesre nőtt árnyának fekete és fehér képét, de nem a véres és vicsorgó ábrázatát.⁵²

Pilinszky líranyelvi ökonómiája itt nem szegénységként, hanem egyenesen a polgári (s kimondatlan általánosságában az intézményesült) keresztény fogalomkészlet deficitjeként mutatkozik meg:

A szocializmus négy évtizede alatt a keresztény középosztály, a magyar katolikus középosztály dőbbenete és világ-nélkülisége megrázó volt: a háború és az azt követő diktatúra sokkjához nem találtak szavakat. Pilinszky a háborút egy nyelv, egy kultúra, egy szellemiség, egy értékrend összeomlásaként élte meg. [...] Nem beszélt a holokausztról, a zsidók megbélyegzéséről, az antiszemitizmusról, a diktatúráról, az antihumanizmus gyakorlatáról, a szabadság fájdalmas hiányáról, a magyar hagyományok erőszakos megtöréséről. Semmiről, ami konkrét.⁵³

Borbély Szilárd az esedékessé vált korszakváltás tudatában kanyarodik vissza időről időre a kereszténység történelmi felelőségének problémájához és száll vitába Pilinszkyvel, akinek elmélkedő prózája nemcsak hatástörténeti előzményként, hanem megbízatásként is beíródik esszéisztikájába. Bár

a kereszténység az ártatlan emberi szenvedésben mindig megpillantotta Krisztus főpapi arcát, az elesettség és megvetettség alakjaiban pedig Jézus emberi arcát, sőt a teológiailag és metafizikailag érzékenyebbek, a vallási zsenialitás csodált példái, Pilinszky kedvenc »szentjei«, mint Simone Weil pedig magukra vették a megalázottság sorsát,

arra a kérdésre, hogy miért nem „illeszkedik bele szervesen Auschwitz a keresztény kultúrába”,⁵⁴ Borbély félreérthetetlenül a közelmúlt történeti tapasztalatának az

⁵² BORBÉLY Szilárd, *Pilinszky hagiográfiájához* = B. SZ., *Hungarikum-e a líra?*, i. m., 67.

⁵³ *Uo.*, 67–68.

⁵⁴ BORBÉLY, *Tűnődések és megfontolások a Kaddisról*, i. m., 24.

ontoteológiai spekulációval szembeni elsőbbségét kínálja fel válaszként. A szervesség követelménye itt megtévesztő lehet: poétika és teológia illeszkedésének hasonló premisszájából kiindulva teljesítette be a Pilinszky-filológia a költő Auschwitz-tapasztalatának harmonizációját a katolikus egyház dogmatikai és liturgikus hagyományának egy olyan – a feltételezett örök rituális forma és a rendíthetetlen tantétel kölcsönös megfeleltetésén nyugvó – historizáló alakzatával, amely hatását tekintve az üdvösségtörténet epizódjaként tünteti fel a teológiai rendszerezésnek ellenálló történelmi eseményt.⁵⁵

*

A Pilinszky és Borbély közti megszakított folytonosság mibenlétének kérdése tömören talán így vehető fel: hogyan alakul a „teremtő képzelet sorsa” a két alkotó között? Bővebben és részaspektusait tekintve ez a kérdésfelvetés elkerülhetetlenné teszi a jóvátétel eszméjére alapozott művészetelmélet poétikai relevanciájának és etikai implikációinak számbavételét. A művészet értékteremtése hívó nézőpontból kétségkívül előhívja a transzcendens eredetű világteremtés analógiáját és közel hozza az ebben való részesezés lehetőségét – de az alkotás etikai intencionalitása csakugyan egyedül „vallásilag értelmezhető”-e „adekvát” módon? S vajon maga a vallásos értelmezés feltétlenül igényt tart-e a „vallásos metafizika” fogalmiságára?

A *correctio* alakzata, melyre az *Egy gyilkosság mellékszálai* poétikai fejtegetései reflektálnak, mintha – Pilinszky jóvátétel-vízióját felelevenítve – szintén átjárhatóságot sugallna a művészi munka és a megváltás (jobbító vagy helyreállító) művében való aktív részvétel között. Borbély Szilárd egy kifejtetlenségében enigmatikus megállapítása szerint „a Krisztus-követés alakzata valóban megtévesztésig hasonló a retorikai szövegformálás állomásaival”.⁵⁶ A *Halotti Pompa* lírai gyász munkája azonban, amellyel a személyes visszaemlékezés párhuzamba állítja a gyilkosság helyszínének megtisztítását – a könyörtelenül szó szerinti helyreállítás (*correctio*) cselekedetét⁵⁷ –, nem előfeltételezi a végbement isteni jóvátétel hitének realizmusát, a dogmatikai tétel vallási igazságként való elfogadását. Borbély több ízben is Messiás-mítoszról, illetve a jó mítoszaról beszél, egy helyütt pedig – mintegy a krisztusi passió átélésének spirituális hagyományával szembefordulva – kijelenti:

⁵⁵ Pilinszky evangéliumi esztétikája, miként Hankovszky Tamás monográfiája fogalmaz, „a művészet elé végső soron a »jövátétel jövátételének« feladatát állítja, amelynek végrehajtásában az alkotó csak akkor reménykedhet, ha nemcsak saját immanens hatékonyságára számíthat, hanem valamiképpen bekapcsolódhat a világ megújításának adekvátan csak vallásilag értelmezhető és csak a vallásos metafizika fogalmaival megragadható folyamatába.” HANKOVSKY, *i. m.*, 256.

⁵⁶ BORBÉLY, *Az igazi nevem nem ismerem, i. m.*, 100.

⁵⁷ „amikor napokig mostam a vért a szüleim lakásában, aztán végignéztem a bírósági eljárás során az emberi nyomorúságnak, a butaságnak a színjátékait, akkor azt gondoltam, nem szabad ehhez a dologhoz soha úgy nyúlnom, hogy ez a sok mocsok a haláluk emlékéhez tapadjon. Csak ha valami tisztát és szépet tudok létrehozni, akkor lehet hozzányúlnom. Ez is a *correctio* egyik jelentése.” *Uo.*, 101.

A szenvedés mítoszaihoz tartozik, hogy nemesít, mint a munka, hogy fel-emel. Csak a nevetés, a játékosság, a szeretet képes ilyesmire. [...] A Soában a kereszténység lerombolása, Krisztus halálának értelmetlenné válása lehet a kereszténység nyugtalanító tapasztalata, amivel aligha lehet őszintén és bátran szembenézni. Az ilyesmit nem szereti senki. A szenvedés komolysága alibi, ha tetszik, perverzció.⁵⁸

Ha mindezt kiegészítjük azzal a kétellyel vagy tanácsstalansággal, amellyel az alkotó a történeti idő és az üdvtörténeti idő közkeletű, vallási evidenciának számító kölcsönösségéhez viszonyul,⁵⁹ akkor úgy tűnhet, mintha Pilinszky rendíthetetlen hitvallása fogyatékos vagy csonkolt formájában térne vissza elmékedésében. Borbély teológiai fragmentumai azonban nem kevésbé meggondolt felismerésekre épülnek. Az Auschwitzra adott keresztény válaszok differenciálódása után sokkal inkább az újszövetségi elbeszélésre visszavezetett művészetelméleti elképzelések idealizáló rendszerezése szembesülhet saját „hajlamával a világ égbekiáltó szerencsétlenségének mitikus vagy metafizikai elkendőzésére” és arra a „kulturális feledékenységre, amely ma is láthatatlanná teszi a múlt szenvedőit és elnémítja kiáltásaikat”.⁶⁰

A történelmi időt transzcendáló s ezáltal a megtörtént múltba is behatolni képes szabadító tett dramaturgiája olyan – az érzékfeletti történet látványként megjelenítő – hipotézis, amelyben az egyetemes megváltásnak (mint a teremtett és bűnbeesett valóság Isten felé fordításának) a művészi hatékonyság segítségét⁶¹ is mozgósító folyamata az értelmező nyelv közreműködésével válhat bizonyossággá a keresztény hit számára. A hittételt idéző megállapítás, mely szerint „a megváltás művével [...] Jézus maga is a világnak (pontosabban az Isten nélkül nem létező világ istenkapcsolatának) a megújítását hajtotta végre”,⁶² a művészi alkotómunka látóhatáráként a katolikus teológia diskurzusán belül sem formálhat igényt szélesebb körű elfogadásra. Pilinszky a hitbuzgalmi instrumentalizációtól messze távolodó nagylelkűséggel tárja ki felekezeti hagyományát az irodalom előtt,⁶³ közvetve tehát költészetének megváltástani megalapozása is el- és befogadható teoretikus felvetésként szólíthat meg bármely olvasót. A múlt transzcendens hatékonyságú üdvrendi integrációja azonban épp teológiaiailag minősülhet olyan önkényes metafizikai-teológiai stratégiának, amely idegen a

⁵⁸ BORBÉLY, *Valamiféle mintázat*, i. m., 146–148.

⁵⁹ „Csak nem tudom, hogy a történeti idő vajon egybeesik-e az üdvtörténeti idővel, vagy a kettő két párhuzamos idősíki, amelyek elkerülik egymást.” BORBÉLY, *Az igazi nevem nem ismerem*, i. m., 99–100.

⁶⁰ METZ, *Mystik*, i. m., 17.

⁶¹ Vö. HANKOVSKY, i. m., 20.

⁶² *Uo.*, 12.

⁶³ „Ha igaz az, mint ahogyan sokan vallják, és köztük magam is, hogy minden művészet eredete szerint vallásos, ennek az egyszerű és fundamentális elvnek az alapján a világlíra teljes történetét is fel lehetne térképezni, mint az istenkeresés közvetlen vagy közvetett, közelítő vagy távolodó törekvéseit.” PILINSZKY János, *Három magyar költő* = P. J., *Publicisztikai írások*, i. m., 526–527.

keletkező művek jelentésmozgásától, és e mozgást egy nagyon is vitatható dogmatikai derivátum feltételezett valóságmagyarázó autoritásának, végeredményben pedig a túláradó rosszról és a győzedelmes jóról való beszéd egyházi szabályozásának veti alá.

Amellett, hogy a „paradicsomi állapot visszahódításának”⁶⁴ szolgálatában álló evangéliumi esztétika irodalomelméleti alkalmazhatósága is kérdéses,⁶⁵ már az evangélium jelentéstartalmai sem pusztán a képzelet engedelmességére apellálnak. Borbély Szilárd pontosan látja, hogy a rossznak a 20. században túlnövekvő mértéke nem uralható a bűnösség és a megváltás szekvenciális sémájával. *Auschwitz holnap* című esszéje szerint „[a] Sötétségről, a Gonoszszágról nem lehet az írás által emléket állítani, hiszen az Szent, és Fény lakik benne. Az a radikális Gonosz, amitől visszarettenünk, ha Auschwitzra gondolunk, nem lehet az Írás része”⁶⁶ – s nem azért nem, mert a „világ bűnéből” való, egyetemes érvényű megszabadítás önmagában elképzelhetetlen és el- vagy végiggondolhatatlan volna, hanem mert az Írás nem „önmagában”, hanem növekedésében, továbbgondolásának folytonosságában adhat lehetőséget (létesülő) igazságának megtapasztalására; márpedig ez a tapasztalat nem a befejeződött megváltás tapasztalata, s kivált nem az erről való tudás bizonyossága.

Borbély Pilinszky esztétikájának szisztematikus értelmezésével ellentétes módon ragadja meg keresztény hagyomány és történelem viszonyát: „Miért nem érinti mélyen a holokausztról való gondolkodás a krisztológia megfontolásait, *holott akár meg is rendíthetné.*”⁶⁷ Auschwitz nem megerősíti, hanem kihívja a mindenek helyreállításának hitében fogant teológiai sémát: elhelyezhetetlensége erősebb tény, mint az „objektív” vallási tétel helytállósága. Utóbbi akarva-akaratlanul az isteni mindenhatóság igazolásának meghaladott teodíceai igyekezetét szolgálja, azt a fáradozást, amelynek aktorai a radikális rossz problémájának megoldatlanságában úgyszólván „a kétezer éves kereszténység szegénységi bizonyítványát látják.”⁶⁸ Joggatlanul, hiszen a megoldatlan kérdés magában a megoldatlanságban hordozza nem az egyetlen és végleges, hanem a sokféle és – temporálisan megjelölt – lehetséges válasz gazdagságát. Az a teológia, amely „a világról már nem kizárólag mint kozmoszról, hanem mint történelemről vesz tudomást”,⁶⁹ Auschwitzra nem elsősorban a horizontális történelmi sík és a történelemre merőleges misztikus intuíció kettősségét – és e kettősségben a képzelet passzív önátadását – előírányozva tekint, hanem a cselekvés jelenkori és jövőbeli lehe-

⁶⁴ HANKOVSKY, *i. m.*, 256.

⁶⁵ Eldönthetetlen, hogy értelmezési tartományába milyen művek vonhatók: csak Pilinszky alkotásai és esetleg még egy reduktív (keresztény, illetve a „jelenlét” igazságának megfelelő, óhatatlanul tetszőleges) kánon alkotóelemei, vagy kategoriális megkülönböztetés nélkül minden jelentős (azaz előírhatatlanul „viselkedő”) irodalmi szöveg.

⁶⁶ BORBÉLY, *Auschwitz holnap, i. m.*, 111.

⁶⁷ *Uo.*, 113. (Kiemelés tőlem. M. M.)

⁶⁸ Peter KNAUER, *Eine andere Antwort auf das „Theodizeeproblem“: Was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht*, Theologie und Philosophie, 2003, 193.

⁶⁹ METZ, *Mystik, i. m.*, 177.

tőiségeinek kérdését állítja előtérbe. Amennyiben „a szenvedés keresztény emlékezete elővételező emlékezés”,⁷⁰ úgy ez az emlékezés nem a *visszamenőleges* jóvátétel imaginárius teljesítése, hanem a figyelem, a „virrasztás” *proaktív* működése az együttélés struktúráiban. Borbély szavaival:

a ma virrasztói számára az egyik legfontosabb feladat Auschwitz tapasztalatának fényében újrafogalmazni az embert mint jogi szubjektumot. Az emberi jogok után újra előtérbe kellene kerülnie az individuális méltóság gondolatának. Az emberi test védelméről is manifesztumnak kellene születnie, hiszen ahol ezt sérelem éri, ott a keresztény tapasztalat örököseinek határozottan tiltakozni kell.⁷¹

A tárgyilagosság szándékával rögzített teológiai afirmáció és az értelmezés történetisége közti kitölthetetlen rés a bibliai hit és az esztétikai kommunikáció viszonyát is termékeny konfliktusként láttatja. Amikor Pilinszky művészetfilozófiájának elemzője a kereszténység központi rítusa és a láthatatlanban való részesedést közvetítő művészet rokonságára utalva leszögezi, hogy „a misében objektíven, a világ sorsát is eldöntően” végbemenő történéshez hasonlóan „Pilinszky esztétikája nem befogadás-esztétika, és szinte teljesen érdektelen a műalkotás recepciójának, értelmezésének, hatásának vagy hatástörténetének kérdéseivel szemben”,⁷² akkor, bár megállapítása cáfolhatatlan, az irodalmi szöveg létmódjáról éppúgy megfeledeznek, ahogy a mintául vett miseliturgia performativitásának végig gondolásáról is lemond. A valóságos jelenlét, amelyen a mise hatékonyságának objektivisztikus-realista tézise alapszik, ugyanúgy időhöz kötött, jelentéseiben értelmezéseinek történetétől függő nyelvi tény, ahogy a műalkotás önazonossága sem a befogadás dinamikájáról leválasztható szubsztancia. Megkockáztatható, hogy Borbélynál a hagyomány – jelentéseket megtöbbszöröző és váratlan irányokba terelő – poétikai korrekciója nem csupán az irodalmi térben, a gyülekezeti ének konvenciójának a *Halotti Pompában* alkalmazott szétírásával, hanem az (aktuális) egyházi szertartás jelenlét-aspektusának praxisteológiai újragondolásához is hozzájárulva idézi fel a kinyilatkoztatásra visszautaló közösségi aktus jelentőségét a vallási tapasztalat számára.

Az ismert teológiai képlet, amely szerint az isteni szabadítás jelenlétét a „»már igen« és a »még nem« dialektikája”⁷³ írja le, kiegyensúlyozottságával elmulasztja annak hangsúlyozását, hogy e dialektikának csak a hiányt jelölő pólusa állhat elő tapasztalatként. A „már igen” a krisztusi önfeláldozásról megemlékező szertartás reprezen-

⁷⁰ Johann Baptist METZ, *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, ford. GÖRFÖL Tibor, Bp., L'Harmattan, 2005, 112.

⁷¹ BORBÉLY Szilárd, *Virraszt, virrasztás, virrasztó* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai*, i. m., 155–156.

⁷² HANKOVSKY, i. m., 16–17.

⁷³ *Uo.*, 254., 256.

tatív aktusával, az eredeti cselekmény megjelenítésével sem vág rendet az alapító szavak deixisének („*ezt cselekedjétek az én emlékezetemre*”) sokféleképpen konkretizálható szimbolikus sűrűségében, azaz értelmezhetősége nem szavatolja a jelenlét *metafizikai* azonosságát. A „valóságos jelenlét” egyfelől az egyházi tradíció tekintélyével megerősített nyelvi alakzat, másfelől a szertartás résztvevőinek, kontextusainak, történeti fejlődésének és politikai-társadalmi környezetének ugyancsak sokrétűen tagolt nyelvi kozmoszában létrejövő megértésfolyamatok függvénye. A jelenlét hitét és a jelek befogadásában konstituálódó vallási tapasztalatot olyan episztemológiai különbség választja el egymástól, amelynek – mint a transzcendencia fölött örökdő negativitásnak⁷⁴ – a tagadása a szubjektum önazonosságába olvasztaná be az abszolút Másik másságát. A jelenlét valóságosságának ráutaltsága a liturgikus jelstruktúrák közvetítő működésére a megértés utólagosságában jelöli ki a mindenkor (nyelvi) eseményként jelentkező tapasztalat helyét: azokhoz az értelmező kontextusokhoz rendeli, amelyeket a megszólításként azonosított szótörténés az ünneplésben és körülötte létesít.

Pilinszky abban a rituális színjátékban merítkezik meg, amely a szakrális nyelv konstans alakzatainak ismétl(ődés)ével a kontempláció „hasonlíthatatlan csendjébe” vezet be és, a katolikus költő elképzelése szerint, „a tiszta lényeket” kínálja fel.⁷⁵ Borbély korrektív lírai műveleteiben viszont az inspiráló liturgikus forma újrahasznosítása „interkommunikatív retorikával” váltja fel a metafizikai dráma szemlélésének „szubjektumközpontú retorikáját”.⁷⁶ Nem kétséges, hogy a hit közösségi vigasztalást megidéző versek tapasztalata a keresztyén istentisztelet (értelemszerűen korszpecifikus, tehát megújítható) nyelvi potenciálján nyugszik, amely nem jelenlétet hordozó véglegességével, hanem a rituális jelhasználatnak a kulturális tradíciók kiterjedt összefüggésrendszerében szüntelenül alakuló összetettségével válhat közvetítővé. Olyan cselekvésformák médiumává és katalizátorává, amelyek – szemben a bevégzett

⁷⁴ Vö. Thomas RENTSCH, *Transzendenz und Negativität: Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2011. A szerző szerint bár „a transzcendencia nyelvkritikai reflexiója elsőként negatív értelemkritériumokhoz vezet el” – megkerülhetetlenné teszi Isten jelenlétének és tulajdonságainak tagadását –, „az életünk uralhatatlan értelemkritériumait, így a »kegyelmet« és az »üdvösséget« paradigmatikusan szóvá tevő vallási nyelv az értelem feltételeinek meghatározatlan negativitását teremtő módon transzformálja élhető gyakorlattá pl. a hitben, a szeretetben, a reményben és a hálában” (Uo., 211–212.). A vallásos metafizika „objektív” posztulátumainak (itt csak futólag jelezhető) nyelvi kritikája ily módon magában a nyelvben azonosítja „a transzcendencia helyét és médiumát” – abban az eredendő sokféle nyelvben, amely „konstitutív módon fonódik össze a szabadsággal, a monológok és szubjektívizmusok felszabadító meghaladásával”. (Uo., 216.)

⁷⁵ Egy a történelem eleven emlékeztet és saját kulturális környezetének nyelvi tapasztalatát magába építő liturgikus anamnézis némiképp utópisztikus perspektívájában a „teremtő képzelet” alkalomadtán – a látáhatatlan jelenlét fenomenalitásához ragaszkodva – igazolhatatlanul anakronisztikus módon vizionál isteni drámát például egy templom elhagyott és üres mellékoltárára. Vö. PILINSZKY JÁNOS, *Szakrális csendélet* = P. J., *Publicisztikai írások, i. m.*, 261.

⁷⁶ Vö. Michael SCANLON, *The Humiliated Self as the Rhetorical Self = Questioning God*, ed. John D. CAPUTO, Mark DOOLEY, Michael J. SCANLON, Bloomington – Indianapolis, Indiana UP, 2001, 271.

megváltás tételes hitének szemlél(őd)ő passzivitásával – a szenvedőktől, az igazságatlanság ártatlan áldozataitól érkező parancsolat tekintélyének⁷⁷ engedelmeskednek, s a „még nem” hangsúlyos fenntartásával figyelmeztetik beváltatlan ígéreteire a gonoszság manifesztációinak következtében a saját történetének mélypontja után is csak részlegesen boldoguló keresztény kultúrát.

*

Mintegy feleletképpen Pilinszky auschwitzi fotográfiájára⁷⁸ Borbély Szilárd is felmutatja a maga emblematikus fényképét. *Különös centenárium* című esszéje műfaja és alcíme szerint is fényképleírás: egy zsidó házaspár 1903-ban készült esküvői képének és a házasságuk századik évfordulója alkalmából egy „országos napilapban” közölt rövid megemlékezésnek a bemutatása. Az esszé, bár mind a dokumentummal való találkozás elbeszélése („Rég találkoztam megrendítőbb hatású szöveggel”), mind az „országos napilapban” olvasható közlemény egy részlete által rájátszik Pilinszky életművére („Végül köszönjük, hogy nem engedted el a kicsik kezét, és együtt mentetek az auschwitzi gázkamrába”), nem az ikon mint az üdvtörténet jelenvalóságára ablakot nyitó reálszimbólum teológiai vizualitását idézve közelít a látványhoz, hanem metonimikus emlékeztetőként aprólékosan rekonstruálja a fénykép élettrajzi és kortörténeti hátterét.⁷⁹ Az ikon, amelynek metafizikáját Hankovszky orosz teoretikusok műveikhez folyamodva ismerteti, és amelynek hierofánikus hatását – áttételekkel – Pilinszky művészetfelfogásában is kimutathatónak véli, alátámasztani látszik azt a meggyőződést, mely szerint a művészet „a túlvilágról az ihletben szerzett látomását saját speciális anyagában is realizálhatja, mintegy inkarnálhatja”.⁸⁰ Más oldalról azonban az ikon transzcendens jelöltje éppoly kevésbé fenomenalizálható, a kultikus festmény teológiai-spirituális transzparenciája az isteni jelenlét felé éppoly esetleges és éppúgy értelmező közösségek nyelvi normájához kötött, mint a liturgiáé vagy mint a mindkettő idealitásával szemléltetett művészi reprezentációé.⁸¹ Túlsorduló

⁷⁷ Vö. METZ, *Mystik, i. m.*, 23. Ezt az „engedelmességet” figyelembe véve Pál Római levelének nevezetes mondatában – „A hit hallásból ered, a hallás pedig Krisztus igéjéből” (lásd 25. lj.) – a „hallást” a nyelvi megelőzöttség tapasztalata, illetve a transzcendencia-tapasztalat nyelvre utaltsága korántsem pusztán a hírhirdetés konfesszionális keretei közt, hanem legfőképpen a tanúság előreláthatatlanul formálódó makrokontextusaiban teszi értelmezhetővé: mint etikai és politikai jelöltű választ a történelem áldozatainak kérdésére.

⁷⁸ Vö. PILINSZKY, *Egy lírikus naplójából, i. m.*, 438.

⁷⁹ BORBÉLY Szilárd, *Különös centenárium* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai, i. m.*, 107.

⁸⁰ Vö. HANKOVSKY, *i. m.*, 213.

⁸¹ „Úgy tűnik, az ikon lehetőségek egész sorát kínálja fel: talán nem utal semmire sem önmagán túl; referense talán a néző rávetített illúziója; utalhat a keresztény (vagy valamilyen más) Istenre; vagy akár festőjének látomására.” Robyn HORNER, *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham UP, 2011, 172.

közléstartalmainak, esztétikai telítettségének (*szaturációjának*⁸²), adományának léte és mibenléte eldönthetetlen, illetve a keresztény hagyományon belül sem evidencia, hanem eldöntendő kérdés. A kereszténység önvizsgálatát tekintve pedig a magyarázó ereje melletti teológiai-poétikai döntés válasz nélkül hagyja a keresztény egzisztencia sarkalatos kérdését, amely a szemlélés intimitásából kilépő cselekvésre irányul.

Az evangéliumi esztétika lényegre törő, de önmagára záruló teoretikus vázlata után Borbélynál a keresztény beszédhagyomány érvényének tanúsítása szempontjából egyedül releváns közösségi-társadalmi praxis – a szeretetvallás manifesztációjának helye – mellőzhetetlennek tünteti fel a történelmi emlékezet teológiai munkáját.⁸³ A zsidóság hittapasztalatának és szenvedéstörténetének beépülését az alkotó vallási vonatkozású textusaiba ekként korántsem csak családtörténeti adatok indokolják, és az esszék társadalom- és emlékezetpolitikai utalásait is a szolidaritás mint a keresztény felelősség megkérdőjelezhetetlen konzekvenciája teszi kézenfekvővé. A szolidaritás hiánya központi helyet foglal el az *Egy gyilkosság mellékszálai* szövegeinek Magyarország jelenéről alkotott diagnózisában. A könyörület bibliai fogalmával rokon értelmű szolidaritás jelei talán épp ezért viszonylagosítják a különbséget hívők és nem hívők között: a kereszténység feladata társadalmi kontextusban nem különálló, hanem – a keresztény kultúra utókorában, amelyet „[a]z ember fogalmának a holokauszt idején végbement átalakulása”⁸⁴ jelöl meg – mindenkivel társiasságban elvégzendő politikai feladat. Borbély Szilárd hagyományinterpretációjának nem járulékos, hanem esszenciális eleme a dialógus. Az a körülmény, hogy a 18–19. században egy zsidó közösség, „a haszidok mozgalma izgalmas és kihívó párbeszédet kezdett a kereszténységgel”,⁸⁵ gondolkodásában nem a kultúraközi találkozások egzotikus példája, hanem a hit alapszerkezetét befolyásoló történés:

A haszid történetek arról az örömről szólnak, hogy az ember teremtményi volta más teremtményekhez viszonyítva, mindig másokhoz, más dolgokhoz képest bír jelentéssel. És nincs abszolút értelme, kinyilatkoztatott jelentése semminek. Ahogy az írásnak sincs, úgy a dolgoknak sincs; az összefüggések folyton felborulnak, átrendeződnek. Csak a kutató elme, a nyelvre hagyatkozó fogalmazás fedezheti fel Istent. És amikor rálel, el is veszti szeme elől. És ha újra észreveszi, akkor nevet. Isten egy viccben is megmutatja önmagát nekünk vagy a szavak véletlenében. Vagy egy történetben, ha elmeséljük másoknak.⁸⁶

⁸² Vö. Jean-Luc MARION, *De surcroît, essai sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001.

⁸³ A keresztény emlékezet megújításának szükségességét Borbély az Újszövetség Pilinszky által figyelmen kívül hagyott bibliai vonatkozásteljességére is érvényesnek tartja: „Tanulságos, hogy a háború után mekkora irodalma született a történeti Jézus zsidóságára hangsúlyt helyező kutatásnak.” BORBÉLY, *Virraszt, virrasztás, virrasztó*, i. m., 155.

⁸⁴ BORBÉLY, *Auschwitz holnap*, i. m., 112.

⁸⁵ *Uo.*, 114.

⁸⁶ BORBÉLY, *Valamiféle mintázat*, i. m., 148.

Pilinszky evangéliumi esztétikája és tűnődésének értelmező szövegekörnyezete – ahol a szubjektum önmegvonásának vagy önküresítésének (*kenózis*ának) helyén létesülő versmédiüm, mintegy költői áldozatként, liturgikus funkciót tölt be: lehetővé teszi a „személytelen” és a „szent” találkozását és áttetszővé válik az Újszövetség központi üzeneteként olvasott egyetemes megváltás felé – a magyar poétikai gondolkodás egyetlen számottevő kísérlete egy későmodern keresztény irodalomszemlélet megalapozására. A szövegek autonómiája és egyidejű heteronómiája, a művészet teremtődő nyelvének önmozgása és (a hit perspektívájában) beíródása az üdvtörténet elbeszélésébe azonban olyan egységesítő látomás, amelynek művészetelméleti artikulációja nem válaszolhatja meg általános érvénnyel az irodalmi szövegek és a teológiai beszédlehetőségek viszonyának kérdéseit. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy az alkotói öntudat visszavonulásához társított és az isteni ihlet hatálya alá helyezett nyelvi esemény észlelése – a misztika és a személytelen-inkarnatorikus líra közös intenciója – joggal hívja ki az istentapasztalat fenomenológiai kritikáját. Az alkotói szubjektivitás szabaddá tétele nem kapcsolja ki a tudatosságot – ha ezt tenné, az eredet megragadásának lehetőségfeltételét számolná fel –, és viszont: Isten azonosítása a nyelvi történésben csak az alkotó vagy olvasó szubjektum tárgyiasító aktusaként lehetséges. Igaz, ekkor a teológiai jelentéstulajdonítás épp a transzcendencia kisajátíthatatlanságát szünteti meg: a létezők rendjének immanenciájába vonja be azt, ami eredendően különbözik tőle. A teológiai konstrukció nem hidalhatja át az „egészen Más” és az önreferenciális szöveg közti távolságot, ha ugyanis „az, aminek tudatában vagyok, csak olyasmi lehet, amit tárgyként megjeleníthetek, akkor a tárgyiasításnak ellenálló tapasztalatok a tudatosságnak (és ekként magának a megtapasztalásnak) is ellenállnak”.⁸⁷ Az Isten szóval jelölt küldő és szövegbe „testesült” üzenetének – az én terhétől megszabadult – befogadója ezért nem lehet jelen egymás számára: „a küldő és a befogadó távolléte nem pusztán a jelenlét módosulata. A távollét nem megjelenítése révén elgondolhatóvá tett távoli jelenlét, hanem feltétel nélküli távollét”.⁸⁸ A végössé jelentett jelenlétének nyelvi konstitúciója, azaz szükségképpen idézetszerűsége ily módon a prezenciaelvű teológiai igazolás felszámolhatatlan akadályának mutatkozik: az irodalmi szöveg vonatkozásában maga a jelenlét afirmációjának ismétlődése válik a nyelven túli közvetlen megtapasztalásának ellentmondó (nyelvi) tapasztalattá. Az *Egy gyilkosság mellékszálai* szigorúan felépített teológiai esszéje, a kötetet megnyitó *Töredékek a gyilkosságról* szerint

Pilinszky János versei is az ismétlés tautológiáját bontják ki. Újra és újra. Nincs szabadulás. A gyilkosság nem záródik le, nem ér véget. A borzalom mozdulatlanná válik, fejtegeti esszéiben. A mozdulatlanság pedig az ismét-

⁸⁷ HORNER, *i. m.*, 49.

⁸⁸ Jochen SCHMIDT, *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren: Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2006, 17.

lés soha véget nem érő kényszere. A mozdulatlanság ugyanannak a mozdulatnak a végtelen ismétlése. A gyilkosságban Pilinszky mindig egyben, egyszerre látja Krisztus és a táborok lakóinak legyilkolását. Krisztus mozdulatlan halála nélkül nincs kultusz, nincs kultúra. Ez a tautológia szervezi a jelek rendszerét. A költői nyelv ennek a tautológiája.⁸⁹

A krisztológiai jelentéstulajdonítás nyelvének különválása a nyelven túli tapasztalattól, a szükségképpen tárgyiasító tapasztalat definiálhatatlan „túloldalától”, s az e távolságban előálló ismétlődés azonban a megváltástani hagyomány magyarázó érvényét korlátozva teológiai nézőpontból sem csupán a hiány ürességét tárja fel, hanem az istenfogalom disszeminációjával új esélyt ad a transzcendencia megtapasztalására. „Vajon a Holocaustnak a keresztény teológia felől van-e más értelmezése, mint amit a negatív teológia mondhat?” – teszi fel a kérdést Borbély a Tillmann Józseffel készült interjúban.⁹⁰ Ha egyrészt „Auschwitz, a megsemmisítő táborok a negatív teológia helyei, hisz a zsidósággal szembeni előítéletek teológiai következményeként szemlélhető a zsidó Jézus, ha úgy tetszik, »genetikai törlése« az emberi faj egészéből”,⁹¹ akkor, másrészt a gyökeres Rosszat végleg jóra fordító Isten tapasztalati hiánya, a teológia jelentettségének távolléte a Távollevő jelöléseinek végtelen játékát, a tautológia egyfajta felszabadulását idézi elő a hagyomány újraírásának legkülönfélébb változataiban.⁹² A hitelvi kontroll ezzel együttjáró ellehetetlenülése ugyanakkor nem veresége a vallási kérdezőmódnak – amely számára elsősorban az lehet botrány, hogy „a Teremtő autoritása” tehetetlen a gyilkosságra jogot formáló „Szuverén” hatalmával szemben.⁹³ Hiszen miközben összefüggései „folyton felborulnak, átrendeződnek”,⁹⁴ az ikonikus és liturgikus emlékezetű művészetelméletek utókorához továbbra is kihívást intéz „a zsidó-keresztény hagyomány által kitűntetett létezőként kezelt emberi testbe” való technológiai beavatkozás⁹⁵ – jóllehet a veszélyeztetettség korábban ismeretlen mértékének felismerése már konfesszionális meghatározottságoiktól függetlenül hívja párbeszédre a poétikai, etikai és teológiai diskurzusokat.

⁸⁹ BORBÉLY, *Töredékek a gyilkosságról* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai, i. m.*, 8.

⁹⁰ BORBÉLY, *Valamiféle mintázat...* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai, i. m.*, 143.

⁹¹ BORBÉLY, *Virraszt, virrasztás, virrasztó* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai, i. m.*, 155.

⁹² Vö. Jacques DERRIDA, *Signatur, Ereignis, Kontext* = J. D., *Limited Inc.*, hg. Peter Engelmann, ford. Werner Rapp, Dagmar Travner, Wien, Passagen Verlag, 2001, 43: „A Szigatúrának [jelen összefüggésben: az előfeltételezett transzcendens eredet nyelvi jelként való beíródásának – M. M.] ahhoz, hogy működhessen, ismétélhető, iterálható formát kell öltenie; el kell tudnia oldódnia előállításának jelenlegi és egyedi szándékától.”

⁹³ Vö. BORBÉLY, *Töredékek a gyilkosságról* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai, i. m.*, 10.

⁹⁴ BORBÉLY, *Valamiféle mintázat...* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai, i. m.*, 148.

⁹⁵ BORBÉLY, *Virraszt, virrasztás, virrasztó* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai, i. m.*, 154.

MARCELL MÁRTONFFY

*Icon and Intertext**The Theological Reception of Pilinszky in the Essays of Szilárd Borbély*

In the oeuvre of Szilárd Borbély a complex system of references relates his works to the lyrical and publicist writings of János Pilinszky. Whereas Borbély's poetry cites some canonical texts of Pilinszky often in a „blasphemous” reversal, his essays and interviews keep a polemic dialogue with the Catholic poet by using theological arguments. The debate, which primarily concerns the Christian interpretation of the Holocaust, shows a shift of pivotal importance. Although Pilinszky wrote about the Holocaust as the „abyss of history”, he, however, maintained the unchanged validity of a Christological interpretation. Borbély on the contrary, highlights the antagonistic conflict between the doctrinal tradition of Christianity and the experience of history. Although he did not strive to build a new system of thought, his utterances create an original constellation of poetical, theological, historical and social scientific reflection. His attitude is not only a more radical one than that of Pilinszky, but coincides with recent theological interpretations, in which the memory of Auschwitz proves to be inseparable from the recognition of incapability of the explanatory framework of classical theodicy.