

A „lélek” az eszkatológia egyik kulcsszava, a lélek halhatatlansága pedig a hit támaszául szolgáló tétel. A halhatatlanság fogalma viszont a test–lélek problémától eltekintve is további pontosításra szorul. Már az ókori egyház is azzal

10 Kontra Attila

A LÉLEK HALHATAT- LANSÁGÁNAK PROB- LÉMÁJA PILINSZKY JÁNOS PUBLICISZ- TIKÁJÁBAN

vel feltételezésem szerint a lelket ő nem szubsztanciálisan, hanem relacionálisan gondolta el.

Két levélrészlet (egy 1947-es római tartózkodása alatt, illetve egy közvetlenül azt megelőzően írt) tanúsítja, hogy a kérdés nemcsak költőként és publicistaként, hanem magánemberként is komolyan foglalkoztatta. Az elsőben, amelyet édesanyjának küldött, ez áll: „Genfi napjaim meglehetősen zsúfoltak voltak. Itt van most Illyés, délutánonként, esténként csaknem mindig együtt vagyunk vele. Volt egy pár érdekes vitánk és beszélgetésünk. Egy alkalommal egészen az üdvözülés kérdéséig is elkalandoztunk, képzelheted, mennyire elememben éreztem magamat.”²

A másodikat Kardoss Bélának címezte Rómából: „Itt a Collegium Hungaricumban, ahol lakom, valósággal rajzanak a költők: Takáts Gyula, Weöres Sándor, Károlyi Amy, Nemes N. Ágnes, Csorba Győző, Berczelli, Toldalaghy meg jómagam. Kerényi is itt van, Szervánszky és Ferenczy Béni a feleségével. Képzelheted milyen nagy a nyüzsgi, bár én legtöbbször magamban csatangolok a városban. Most is egy kis kávéházban ülök – a kávé olcsó és kitűnő! –, s a lélek halhatatlanságán tűnődöm.”³

Egy interjúban is beszámol egy ezzel kapcsolatos vitáról, amelynek a benne elmondottakon kívüli részleteit nem ismerjük: „Én vitakoztam egyszer valakivel, aki a lélekvándorlásban hisz, és azt mondtam neki: igaz a lélekvándorlás, de ez olyan, mint az ábrázoló geometria. Tehát olyan, mintha egy kockát kibontanék, és az fölvenne egy kereszt alakot. Az, hogy bennünk ezer élet van, de egy kockát sem tudunk megpillantani, hisz mindig a képzeletünkkel kell kiegészítenünk. Egyszerűen nem látunk egy kockát, és az mégis valóságos. Én ezért érzem, hogy az egyszeri lét az olyan gazdag, hogy ehhez

a kérdéssel találta szembe magát, hogy vajon kegyelmi-szótériológiai, vagy inkább természetes-ontológiai halhatatlanságról van-e szó.¹ Ebben a tanulmányban azt szeretném kimutatni, hogy bár a közzelfogásban inkább az utóbbi az elterjedt nézet, Pilinszky János publicisztikai írásaiban sehol nem találkozunk vele, mi-

viszonyítva egy végtelen lélekvándorlás csak ennek a végtelen gazdagságnak egy ábrázoló geometriává való lefokozása. Tulajdonképpen ezen a fokon, ezen az ábrázológeometria-fokon a lélekvándorlás igaz. Na már most, ha mindannyian ilyen kockák vagyunk, akkor nem hiszek a lélekvándorlásban, de hiszek az eleve tudásban. Hiszek abban, hogy eleve mindenki mindent tud. És ez a valami egyszer betemetődött. Egy nagy kataklizma. Ezt nevezhetjük bűnbeesésnek, vízőzönnnek. [...] Az is érdekes, csak azt értjük meg, amit valamelyest már tudunk. Ha valakinek magyarázok valamit, bármilyen világosan is, és azt nem tudja már valamilyen fokon, az nem tudja megérteni, amit mondok.”⁴ 11

Ahogy Pilinszky, éppúgy az Egyház is mindig elutasította a reinkarnáció (*metempsychosis*) hipotézisét. Védelmeszői közül sokan ugyanakkor már az Újszövetségben is ezen felfogás nyomait vélik felfedezni.⁵ Az élet halál általi végérvényesítésére, valamint a különítelekre vonatkozó katolikus tan azonban eleve kizárja a lélek továbbélésének ezt a lehetőségét. A halálban különválnak egymástól a test és a lélek, ám a test nem csupán másodlagos, hanem az ember és az emberi élet mikéntje szempontjából konstitutív tényező.⁶

A lélekvándorlás problémáján kívül az „eleve tudás” a részlet másik meghatározó szegmense, amely azonban nem annyira teológiai, hanem sokkal inkább egy klasszikus gnoszeológiai kérdéshez kapcsolódik. Ha „eleve mindenki mindent tud”, és fogalmainkat nem a tapasztalásból merítjük, akkor ez azt jelenti, hogy szellemünk eleve rendelkezik velük.⁷ Pilinszky megállapítása kapcsán viszont egyáltalán nem muszáj tematizált tudásra gondolnunk. Magára a létre írányuló transzcendencia ugyanis az ember alapvető antropológiai alkata. A lét az ember számára már mindig is nyilvánvaló és ismert, de nem *megismert*. A létezők léte és a megismerés pedig azért függ össze, mert ezek eredendően, alapjukban ugyanazok.⁸

Weissmahr Béla szerint az ember természeténél fogva rá van hangolva az igazságra, és ezáltal a feltétlenség területén mozog. Ha nem lenne meg eredetileg ez a képesség és a nyitottság arra vonatkozóan, ami örökké érvényes, vagyis feltétlen, akkor soha nem is juthatnánk el hozzá.⁹ Megismerésünk komplex struktúrájában már mindig is jelen van egy ismeretmozzanat, amely által létrejön a tudat és a valóság azonossága, azaz a valóság közvetlen megtapasztalása. Ez a valóságismeret el van rejtve a fogalmi világosságát kereső értelem számára. Egyfajta kettősség jellemző rá: egyrészt igen tökéletes, hiszen a valóságot minden közvetítés nélkül ragadja meg, másrészt viszont nagyon tökéletlen, mivel nem jelenít meg semmiféle tárgyat úgy, ahogy azt az empirikus megismerés esetében megszoktuk. Ez a „lényeglátás” éppen ezért mindig csak a megismerés aktusának kísérőjelenségeként lehet tudatunkban, és mint ilyen, nem tárgyiasítható.¹⁰

Rahner is úgy véli, hogy a *kérdezett lét* minden kérdésességében már mindig is *tudott lét*. Ha a megismerhetőség a lét belső ismertetőjegye, akkor az egyedi megismerés nem ragadható meg a maga metafizikai lényegében, ha úgy fogjuk fel, mint a megismerőnek valamely tőle különböző tárgyra való vonatkozását, vagyis mint intencionalitást. A támpontot inkább abban kell keresni, hogy a lét eleve megismerés és megismert-ség (önmagánál-való-lét). Ez pedig azt jelenti, hogy az intellektus teljes, létszerű valósága az aktuálisan megismert valóság.¹¹ Pilinszky a létmegismerésnek erre a nem-intencionális voltára érzett rá, amikor egy másik beszélgetésében így fogalmazott: „az igazi gondolkodás az a *semmire koncentrálni* – tudniillik mindaddig, amíg tudod még, hogy mire koncentrálsz, addig *ismert* dologra koncentrálsz. Az igazi gondolkodás az a semmit se gondolás, *de* egy problematika közepébe érve, és ott ragadva meg a semmit.”¹²

A lélek kérdéseivel kapcsolatos publicisztikai írásokat két lépésben tárgyalom.¹³ Először a lélek anyagra való vonatkozásáról és a lélek végső céljáról, majd pedig a lélek egy másféle, a szubsztanciálistól eltérő interpretációjáról lesz szó, méghozzá az Istennel folytatott párbeszéd, az imádság felől közelítve.

Az első kérdést illetően vissza kell kanyarodnunk Pilinszky egy korai, *Genezissel* foglalkozó jegyzetéhez. A Jákob álmáról szóló szöveg az Őszövettség „megragadóan gazdag helyé”-nek nevezi a pátriárka történetének e részletét, és Keresztes Szent János értelmezését foglalja benne össze: „E látomás legegységesebb érvényű, misztikus kifejtését találjuk Keresztes Szent Jánosnak a *A lélek éjszakája* című könyvében. Jákob létrájának fokai a lelki tökéletesedés fokozatai, »mivel – írja Keresztes Szent János – ama létfokokatok, mik a fölszállásra szolgálnak, ugyanazok a fokok alkalmasak az alászállásra is: ugyanazok a fölismerések, mik lehetővé teszik a lélek Isten felé való föl-emelkedését, alkalmasak arra is, hogy a lélek alázatossá váljék. Mivel a valóban Istentől származó sugalmazások sajátja, hogy egyszerre teszik alázatossá s emelik fel a lelket.« [...] Alászállás és felemelkedés kettős mozgása lényegében: Isten és önmagunk kölcsönös és fokozatos megismerését jelenti. Isten megismerése: fölemel. Önmagunknak megismerése: alázatra, s egyre mélyebb alázatra int. S e feszültség tart mindaddig, míg a lélek tökéletesen s véglegesen nem egyesül Istennel, ki »a lajtorja végére támaszkodik.«” A lelki tökéletesedés fokozatainak felsorolása végén ez áll: „A tizedik fokon túl van a világon s a test körén. A lélek színről színre látja Istent, hasonul hozzá és részesül benne.”¹⁴

A végkövetkeztetés, amelyet Pilinszky megfogalmaz, nagyon hasonló egy töredékéhez: „A valóság a lélek, az illúzió a világ. Ténynek hisszük a világot, mivel merevebb, közönyösebb és »tényszerűbb«. Holott csak formája a rugalmas léleknek, mint a pohár víznek a pohár. A valóság csodálatosan

rugalmas! A lélek a valóság, s a világ az elnehezült látszat. [...] El kell veszítenünk a világot? Ó nem! Csupán a látszatát kell elveszítenünk, hogy szívünkre szoríthassuk lényegét.”¹⁵ Egy rövid filozófiatörténeti kitekintést kell tenni ahhoz, hogy megértsük, mit jelent az első szövegben a lélek „test körén” történő túllépése, illetve a másodikban a „világ látszatának elvesztése.” 13

Platón tanításában nem az általa annyit ünnevelt Szókratész a lényeges, hanem az Ember, melynek ideája örök, változhatatlan, szükségszerű. Mint minden individuum, Szókratész is időbeli és esetleges, és pillanatnyi lénye eloszlik a változás áramában.¹⁶ Arisztotelész filozófiája kétségtelenül nagyobb hangsúlyt helyez az individuumok realitására, hiszen nála az ideák elvesztik saját szubzisztenciájukat. Az egyének sokaságát azonban úgy tekinti csupán, mint a faj egységének helyettesítőjét: egy önmagában létezni képes „Emberi Mivolt” hiányában tulajdonképpen megelégszik ennek aprópénzre váltásával, vagyis az emberekkel.¹⁷ Különbözőségük ellenére tehát mindkettőjüknél az egyetemes a fontos. A keresztény gondolkodásban ezzel szemben az individuális létező olyan méltóságot kap, amely lényege szerint állandó és romolhatatlan.¹⁸ Az ember egész belső élete arra irányul, hogy a személyeséget, amely a maga teljességét csak az eljövendő életben fogja elérni, fokozatosan megalkossa, szüntelenül javítsa, és fáradhatatlanul tökéletesítse.¹⁹ Aquinói Szent Tamás szerint egyszerre igaz az, hogy az ember nem egyszerű szubsztancia és az, hogy oszthatatlan. Az ember ugyanis sem nem a lélek, sem nem a test, hanem a kettő összetétele.²⁰ Nem pusztán térben és időben tartozik össze test és lélek, hanem e kettő egyesüléséből ered az ember. Szellem és anyag együtt alkotja az egységes harmadikat: az embert. Az emberi lélek természetesen szellem, de csak azért, mert egyesült az anyaggal.²¹ A halálban a lélek nem szakad el teljesen az anyagi világtól, hanem egészen magához tér – nem a tér–idő meghatározott pontjaival, hanem az anyagi világ alapjaival kerül kapcsolatba.²² A lélekről éppen ezért minden különösebb nehézség nélkül állíthatók továbbra is anyagi természetű kijelentések.²³ Az emberi lélek tehát nem teljességgel anyagtalan. Másként fogalmazva: anyagtalansága ellenére a lélek mindig anyagi is.²⁴

A lélek természetének meghatározásától elválaszthatatlan végső céljának horizontja. Pilinszky ezt néhol a személyes szféra megtalálásának,²⁵ máskor pedig interperszonális felülmúlásának szemszögéből látta meg esszéiben.²⁶ Egy 1971-ből származó írásában viszont olyan bibliai jelenetet idéz fel, amely a két, látszatra ellentétes irányt dialektikusan egybefűzi: „Eszembe jut egy gyönyörű kép: a világ halála után az üdvözültek fehér kavicsot kapnak a kezükbe, melyre rá lesz írva *valódi nevük*.”²⁷ S a másik kép, gyermekkori

emlék, amikor a folyóparton kavicsot kerestünk, s ezer és ezer közül kiválasztottunk egyet.²⁸ Mit is kerestünk a gyermekkor mitologikus partjain? Nyilván nem egy kavicsot, hanem a mi kavicsunkat, valódi nevünket, azonosságunkat, identitásunkat – amit azóta is keresünk minden valódi érzelmünkben és gondolatunkban.”²⁹

Amint azt a szöveg is sejteti, az ember nem válhat önazonosság a többiektől elszigetelten, hiszen személyiségét épp a másokkal való kapcsolatainak bonyolult szövedéke határozza meg. A kapcsolatok halálon átívelő fenntartásához azonban megváltásra van szükség, hiszen nélküle az identifikáció élethosszig tartó folyamata viszonyrendszerével együtt elháríthatatlan akadályba ütközik. Erről elmélkedik Pilinszky a két évvel későbbi, *Ami elveszett* című írásában: „A szeretett lény a szerető lélek számára: abszolút érték, örök és halhatatlan. De a szeretet, épp mivel tisztánlátó, először fogja föl igazán a másík és ezzel mindannyiunk veszendőségét, földi halandóságát is. Ebben az összefüggésben érhető csak igazán Jézus kinyilatkoztatásának súlya, amikor is arról beszél, hogy az Emberfia azért jött a világra, *hogy megkeresse, ami elveszett*.³⁰ Mert ez az ígéret nemcsak az egyes bűnösökre vonatkozik, hanem éppen a szeretet eleve való egyetemességével mindarra, ami mindannyiunkban elveszett. A szeretet eleve isteni, tragikus boldogsága számára valóban Isten szájából hangozhatott csak el ez a »kiegészítés«. S hogy ez a megváltott öröm és megváltott szeretet mit jelenthet, földi szív azt valóságában föl nem foghatja.”³¹

Radnóti Sándor Pilinszky lírájának misztikával való összefüggéséről szóló tanulmányában fejti ki, hogy az *én* és a *másík* viszonyának kérdésében a szeretet esélyével szembesített magány két megoldást kínál: a tiszta, kommunikálhatatlan magányt és a tiszta, tárgy nélküli szeretetet. Amint írja, a misztikus istenélményben ez a kettő egybeesik. A misztikus emberélmény ugyanakkor antinomikus. Egyrészt regisztrálja minden ember lehetőségét a misztikus élményben való részesedésben, másrészt viszont tanúsítja az ember és ember közötti teljes közvetlenség lehetetlen voltát.³² Ennek meghaladása éppen ezért csak az immanencián túllépő tartományban lehetséges.

Egy 1964-ből származó cikkében Pilinszky a modern ember speciális életérzéséből, az unalomból kiindulva próbálja az „emberi személyiség” fogalmának lényegi jellemzőjét feltárni: „A kérdést legszemléltetőbben talán Romano Guardini vetette föl. Az elmúlt 100–150 év társadalmát szerinte a »nagy egyéniségek« és a névtelen tömegek jellemezték. Az egyén e két, lényegében torz pólus között hánykódott: az üres ragyogás és a sűrke massa között. S mi az, ami e két pólus között veszélybe került? Az *emberi személyiség*. [...] A keresztény szemléletnek középpontjában a látszatra szerényebb emberi személyiség áll, mely sérthetetlen, elidegeníthetetlen jogaival egyedül képes az élet kereteit betölteni. Aki valóban keresztény: gyökeréig kell

hogy érezze életének, személyiségének súlyát. Lehet bűnös, lehet kétségbeesett, üdvözülhet vagy elkárhozhat, de létének állandó közegét nem érezheti se légüres térnek, se nyomasztó masszának.”³³

Guardini *A megtámadott hit* című könyvében arról beszél, hogy az ember nem tud egyedül választ adni azokra a kérdésekre, amelyekben a *miért* és az *én* szerepel, mert önmagából kiindulva nem tudja magát megérteni. Keresztény szempontból a személy csak akkor lehet *önmaga*, ha a kezdeti *éntől* a beteljesedés felé halad. „Ha adva vagyok önmagamnak, akkor életlehetőségem is adva van. Ha pedig az, aki engem önmagamnak adott, bölcs és jóságos, sőt Atyám is, amint Krisztus mondja,³⁴ akkor Ő – ugyancsak Krisztus szavaival – azt is akarja, hogy »éljek, és életem teljes legyen.«”³⁵ Az *Isteni színjáték* utazója például a mű végén nemcsak azt érti meg, ami „földöntúli”, hanem önmagát is. Miután megismerte Krisztust, már azt is tudja, ki Dante.³⁶ A lélekkel kapcsolatban azonban van még egy alapvető kérdés, ez pedig a halálban el-nem-pusztított-lét közvetlen bizonyosságának lényegi karaktere. A halhatatlanság (keresztény szempontból problematikus) szubsztanciális megalapozásának elvetését csak úgy lehet véghez vinni, ha feltesszük, hogy az ember halálán túli élete párbeszédés meghatározottságú.

Szavai Dorottya megállapítása szerint Pilinszky-nél az imádság mint téma viszonylag ritkán jelenik meg a költeményekben, annál gyakrabban viszont a publicisztikai írásokban és a naplóbejegyzésekben. Nála a költői imádság eredetisége ugyanis elsősorban nem a tematikus megidézésben ragadható meg.³⁷ Az ima mint költői forma ugyanakkor az *önreflexió* szempontjából is valóban jelentős, mivel benne a Pilinszky-költészet vallásos-keresztény önszituálásának egészen sajátos jellege mutatkozik meg.³⁸ Vonatkozó írásai a modern imádságteológiákkal párhuzamosan szoros összefüggést tételeznek a bűn és az imádság határtapasztalata között. *Vallomások az imádságról* című cikkében először Julien Green naplóját, azután Bernanos-t idézi: „Vannak percek, amikor lehetetlen nem iszonyodnunk önmagunktól, s amikor készek volnánk egyetérteni vádlóinkkal. Csakhogy a világ nem is sejti, mi történik egy lélekben.« [...] »Vajon alkalmasak vagytok-e megfiatalítani a földet, igen vagy nem? Az Evangélium örökké fiatal, csak ti vagytok öregek.«” Majd e két, egymás mellé tett gondolatot kiegészíti saját meglátásával: „Igen, az imádság lényege szerint istenközelséget jelent, örök fiatalságot. [...] A hívő számára az ima jelenti a teljes valóságot. Rettenetes a súlya, de nem szabad félni tőle: Jézus az imában rakja ránk *édes igáját*.”³⁹

Az Istennel folytatott dialógusban bontakozik ki tehát Pilinszky szerint a lélek tulajdonképpen mibenléte. Ennek a belátásnak még konkrétabb példája az alábbi szöveg: „Az imádság szavakba foglalt, vagy néma kapcsolat

és párbeszéd Isten és ember, Isten és az imádkozó egyén között. Ugyanakkor egyéb is. Mivel Istenen keresztül az imádság szükségképp kapcsolat, méghozzá a legmélyebb kapcsolat, párbeszéd a teljes létezéssel, minden egyes – élő és halott – emberrel. Egyfajta metanyelv, némaságában is egy-
16 féle beszéd fölötti beszélgetés mindennel és mindenkivel. E párbeszéd fölmérése persze lehetetlen, de létezése minden imádkozó teremtmény számára alapvetően igaz és valóságos. Az imádság értelme így kettős. Annyi, mint egyedül maradni Istennel, ugyanakkor találkozni mindenkivel, a teremtés egész teljességével, méghozzá egyszerre térben és időben, s túl téren és időn, Isten szívében, az öröklét dimenziójában.”⁴⁰

Ez a gondolatmenet szinte teljesen egybevág a dialogikus halhatatlanság ratzingeri modelljével. Ratzinger úgy gondolja, hogy nem egy viszonyok nélküli „önmagaság” teszi halhatatlanná az embert, hanem éppen a viszonyban állás, vagyis az Istenre irányuló viszonyképesség. Egy lény annál inkább önmaga, minél inkább viszonyban áll, az ember pedig teljesen és lényé alapjáig nyitott lény, és ezáltal önmaga.⁴¹ Az ember tehát nem önmagában halhatatlan, hanem mint Isten dialóguspartnere. Ez az istenkapcsolat az ember definíciójához tartozik, és ha ezt kitöröljük, akkor az ember helyett csak egy jobban kifejlődött állat marad.⁴² A lélek fogalma azonban pontosan ezt a (csak az emberre jellemző) kapcsolatot fejezi ki. „Amit mi a szubsztanciális gondolkodás nyelvén így mondunk: »lelke van«, azt a történeti, aktualisztikus nyelven így fejezzük ki: »Az Istennel folytatott párbeszéd részese.«”⁴³

Pilinszky szerint az imádság egyfajta metanyelv, beszéd fölötti beszéd, az emberiség sértetlenül maradt anyanyelve, „amit még Bábel leomló tornya sem tudott maga alá temetni.”⁴⁴ Másutt, például „*Fiat*” című írásában, az imádságot (mint az emberi lélek szabadságában fogant Istenhez való odafordulás aktusát) összekapcsolja a tökéletes engedelmességgel: „Minden gyökeres és szerető igen, amivel állapotunkat elfogadjuk, Isten megtestesülése bennünk. Más szinten persze, de mégis valóságos megisméltése annak az üdvtörténeti pillanatnak, ami Mária igenjét követte. [...] Miért késlekednénk, kicsinyhitűen, miért válogatnánk tovább? Szabadságunkat félténénk? Csakhogy szabadságunk kötöttségből kötöttségbe, idegenségből idegenségbe vándorol mindaddig, míg meg nem leli méltó tárgyát. Anélkül, hogy sérelem esnék rajta, szabadságunk egyedül a tökéletes szeretetben, Isten bensőségességében található meg korlátlan kibontakozását.”⁴⁵

A tizennégy évvel későbbi „*Egyek lesztek...*” ugyanezt a kérdést fejti ki részletesebben, zárlatában mintegy megoldást kínálva a teremtésproblematika nehézségeire, ám ezzel összefüggésben már trinitológiai és teológiai-antropológiai kérdéseket is érint: „Jézus legfőbb ígérete, hogy *egyek* leszünk a szeretetben, egyek a Fiúban, a Szentlélekben és az Atyában. Jézusnak ebben az ígéretében föltétlenül meg kell jegyeznünk a többes számot;

azt, hogy *egyek* leszünk Benne. Ez a többes szám látszatra jelentéktelennek tűnhet, de belegendolva rendkívüli fontosságot nyer. Szöges ellentéte ugyanis a fanatizmusoknak, melyek látszatra szintén valami hasonlóra törekzenek. A perdöntő különbségre akkor figyeltem fel, amikor valaki megkérdezte: »Hogyan részesülhetnék én, személy szerint az üdvösségben, ha ennek föltétele az Istennel való egyesülés, az isteni szeretet mindent olvasztó kemencéje?« Bevallom, zavarba jöttem, holott a válasz tökéletesen evidens. Földi példával élve: Bach alkotó eksztázisában, ihlete önkívületében volt *igazán* Bach. E gondolatra, vitathatatlan valóságra az Evangélium számos mondata utal. Például: »Aki meg akarja nyerni életét, elveszíti azt.« Éppígy mondhatnánk: Aki meg akarja nyerni önmagát, mondjon le róla. Ezt példázza lényegében már a Szentháromság is. És ezért mondotta Jézus, hogy *egyek* leszünk vele. Nem a fanatizmus présében, hanem Isten szeretetének véghetetlen tágaságában és szabadságában. [...] Ez a szeretetnek természetéből fakadó, és semmivel se kisebb misztériuma, mint maga a Szentháromság. Éntudatunk csodálatos metamorfózisa, a szeretet egyedi titka, s talán magának a teremtésnek is kulcsa.”⁴⁶

A szövegben látható módon az a meggyőződés jut kifejezésre, amely szerint az isteni életben való részesedésre irányuló remény nem homályosítja el az emberi remény többi tartalmát. Épp ellenkezőleg. Itt is érvényes mindaz, ami a Teremtő és a teremtés viszonyáról alapvetően elmondható: az Istennel való találkozás a teremtmények minden reményét beteljesedésre vezeti.⁴⁷ A más emberekkel való közösség, az elszakítottak viszontlátása, az egyén azonossága és épsége, illetve az egész világ teljességhez-jutottságából fakadó öröm mind a divinizált létmódban kulminálnak.⁴⁸ Egy konfúzió nélküli fúzióról van szó, amelyet Pilinszky egy, az alkotás önkívületére vonatkozó analógiával világít meg, majd egy mindhárom szinoptikusnál előforduló jézusi mondattal támaszt alá.⁴⁹

Ezekből a sorokból kiviláglik, hogy háttérükben nem a szubsztanciális, hanem a relacionális lélekfogalom áll. Pilinszky cikkeiben nyilvánvalóan nem az ilyen kifejezések tudományos értelemben vett fogalmi tisztázására törekedett. A lap olvasóinak szóló köznapibb nyelven mindössze annyit mond, hogy az Istennel folytatott párbeszéd az öröklét dimenziójába helyezi az embert, és lehetővé teszi számára a létezés alapjával (és ezáltal a mindennel és mindenkivel) való transzcendens kapcsolatot, illetve hogy Isten bennünk történő megtestesülése egyenlő a meghívására adott válasz pozitív tartalmával.

A dialogikus halhatatlanság modellje megszünteti azt az (azonosság elvét alkalmazó értelem számára elfogadhatatlan) antinómiát, amely szerint a lélek egyfelől teljességgel az anyagi világhoz tartozik, másfelől azonban

mégis felülemeli ezt a világot saját magán. Az anyagi világ ugyanis éppen azért tér vissza eredeti önmagához, hogy az emberben Isten után nyúl. Az ember tehát nem más, mint az Isten ismeretére és szeretetére képes, és az ebben a szeretetben való osztozásra meghívott lény.⁵⁰ A lélek halhatatlanságának kérdése ezért torkollik Pilinszkynél a háromságos Isten életének teljességéről való beszédbe.

¹ Vö. Anton ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben: Eszkatológia* = Leo SCHEFFCZYK, Anton ZIEGENAUS, *Katolikus dogmatika VIII.*, ford. SZALAY Máttyás, Bp., Szent István Társulat, 2008, 111–114.

² Pilinszky János – Pilinszky Jánosnének, Genf, 1947. december 14. = P. J. *összegyűjtött levelei*, szerk., jegyz., mutatók, utószó HAFNER Zoltán, Osiris, Bp., 1997, 21.

³ Pilinszky János – Kardoss Bélának, Róma, 1947. december 28. = P. J. *összegyűjtött levelei*, 26.

⁴ FARKAS P. József, *Nálam létszükséglet volt az alkotás*. Hangfelvétel: Dunavecse, 1979. május 13. Első publikálás: Új Írás, 1982. február = P. J. *összegyűjtött művei: Beszélgetések*, szerk., jegyz., mutatók, utószó HAFNER Zoltán, Bp., Századvég, 1994, 196.

⁵ Példaként előszeretettel említik a visszatérő Illés toposzát, aki a „forgászéllal fölment az égbe” (vö. 2Kir 2,11), és már a zsidók között is elterjedt volt vele kapcsolatban az a hit, hogy az idők végén visszatér (vö. Sir 48,10; Mal 3,23). Az Újszövetségben Keresztelő Jánost tartották a visszatért Illésnek (vö. Mt 11,14; 17,10–13; Mk 9,11; Lk 1,17). Másik hivatkozási pontjuk a Jn 3,3–7, ahol Jézus az újjászületésről beszél. A görög „anothen gennaszthai” (a Vulgata szerint *renatus, nasci denuo*) azonban nem a lélekvándorlás értelmében jelent újjászületést, hanem az Isten által való nemzést jelenti a keresztségben. A Jn 9,2–3 sem hozható fel továbbá a lélekvándorlás mellett (ahol a vakon született ember látván kérdezik Jézustól: „Mester, ki vétkezett, ez vagy a szülei, hogy vakon született?”), mivel Jézus egyértelmű választ ad: „Sem ez nem vétkezett, sem a szülei, hanem az Isten teteteinek kell rajta nyilvánvalóvá válniuk.” (Vö. ZIEGENAUS, *i. m.*, 66–68.)

⁶ A szellem csak a testben rendelkezik történetiséggel, és csak így érlelhet, hozhat vagy vonhat vissza szabadon döntéseket. (Vö. *Uo.*, 72–73.) A *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati konstitúció is utal az ember összetett voltára. Az Egyház nagy erőfeszítéseket tett, hogy a korábban megszokott dualizmus helyett (amely a görög platonista filozófia közvetítésével vált általánossá) az ember test–lélek mivoltát az eddigieknél alkalmasabban megfogalmazza. A keresztyény életérzés ugyanis gyakran lenézte a testet, mivel a bűn fészkeként tekintette. Ennek a látásmódnak ugyanakkor az égválagon semmi köze Jézus tanításához. Alapvetően nem is keresztyény, hanem gnosztikus–manicheus, amely ellen az Egyház védekezett ugyan, és el is ítélte (vö. FILA Béla, JÜG László, *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*, Örökmécs Alapítvány, Kisterenye–Budapest, 1997, 119.), a felszín alatt azonban mégiscsak átszivárgott a keresztyények tudatába. Ezzel a nézettel száll szembe nagyon élesen a konstitúció (vö. *Gaudium et Spes*, 14. = A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, szerk. Dr. DIÓS István, ford. Dr. BÁN Endre et al., Bp., Szent István Társulat, 2007, 659–660.) a test és a lélek közötti egyiséget hangsúlyozva. (Vö. Dr. GOJÁK János, *Gaudium et Spes* (Bevezetés), *i. m.*, 627–629.)

⁷ Plátón számára az érzékelés csupán alkalom arra, hogy a szellem visszaemlékezzék (*anamnészisz*) a már előzetesen tudott igazságra. Fogalmainkat (*logoi*), gondolatainkat (*ennoiai*), tudatunk tartalmait (*noémata*) és ismereteinket (*episztemai*) annak köszönhetjük, hogy a lélek – földi életét megelőzően – az istenek körében szemlélte az örök és változatlan ideákat, az érzékelhető világ pedig ezeknek a képmása. (Vö. NYÍRI Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Bp., Szent István, 1998, 71.) Plátón rendszeres olvasmánya volt Pilinszkynek. Interjúkban, naplórészletekben idézte, illetve több cikkében és levelében hivatkozott rá. (Vö. PILINSZKY János, *Publicisztikai írások*, szerk., jegyz., mutatók, utószó HAFNER Zoltán, Bp., Osiris, 1999, 539, 768; P. J. *összegyűjtött levelei*, 424; *Beszélgetések*, 66; PILINSZKY János *összegyűjtött művei: Naplók, töredékek*, szerk. HAFNER Zoltán, Bp., Osiris, 1995, 124, 127; KOVÁCS Erika, *„Mindenből költészet lesz és csend...”*: *Pilinszky-emlékek, dokumentumok*, szerk. HAFNER Zoltán, Bp., Osiris, 2003, 39.) Homérosszal egyetemben nemcsak frissebbnek, hanem értebbnek és összetettebbnek is tartotta a kései görög kultúra bármelyik

- alakjánál (vö. PILINSZKY, *Publicisztikai írások*, 608.), sőt, egy helyen azt olvashatjuk, hogy a kegyelem munkáját vélte műveiben felfedezni (vö. *Uo.*, 786.). Ez bizonyára nem azt jelenti, hogy Platónnak a lélek preegzisztenciájáról vallott nézetét is osztotta. Az „evele tudás” megfogalmazása ennek ellenére lehet platóni hatás. Az emlékezés szónak ugyanis Platónnál nemcsak olyan értelme lehetséges, amely szerint korábban meglévő képzeteket reprodukálunk, hanem lehet „magának-belsővé-tétel” vagy „magabaszállás” is. Hegel szerint ez a szó (*Erinnerung*) mélyebb gondolati megközelítése: „Ebben az értelemben természetesen azt lehet mondani, hogy az általánosnak megismerése nem egyéb, mint emlékezés, magabaszállás: hogy azt, ami külső módon mutatkozik és mint sokféle van meghatározva, valami belsővé tesszük, valami általánossá, azáltal, hogy önmagunkba szállunk és így bensőnket tudatosá tesszük. Nem tagadható azonban, hogy Platónnál az emlékezés kifejezés gyakran az első, empirikus értelemben fordul elő. Ez onnan van, hogy Platón azt az igaz fogalmat, hogy a tudat önmagában a tudomány tartalma, részben a képzet módján és mitikusan adja elő.” (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Előadások a filozófia történetéről*, ford. SZEMERE Samu, Bp., Akadémiai, 1977, II, 133.)
- ⁸ Heidegger kijelenti, hogy ami gondolkodóba ejt, az egy történelmileg meghatározható időpontban fordult el az embertől, mivel az elgondolandó (*zu-Denkende*) kezdettől fogva az elfordulásban tartózkodik. Az elfordulás viszont kizárólag ott esik meg, ahol az odafordulás (*Zuwendung*) már megtörtént. Az elgondolandó minden elfordulás közepette már megszólította az ember lényegét. (Vö. Martin HEIDEGGER, *Mit jelent gondolkodni?*, ford. PONGRÁCZ Tibor = *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, szerk. BÓKAY Antal et al., Bp., Osiris, 2002, 170.)
- ⁹ Vö. WEISSMAHR Béla, *Filozófiai megjegyzések az igazság isteni voltáról* = W. B., *Az emberi lét értelme: Metafizikai értekezések*, szerk. SZOMBATH Attila, Bp., Akadémiai, 2012, 165.
- ¹⁰ Vö. Dr. WEISSMAHR Béla SJ, *Bevezetés az ismeretelméletbe*, főiskolai jegyzet, a Teológiai Kiskönyvtár sorozatban megjelent mű (Róma, 1978) változatlan kiadása, Szeged, 1990, 31–32.
- ¹¹ Vö. Karl RAHNER, *Az Ige hallgatója*, ford. GÁSPÁR Csaba László, Bp., Gondolat, 1991, 41–54.
- ¹² MAÁR Gyula, *Egyenes labirintus: Pilinszky-portré a televízióban*, 1978. október 16. = P. J., *Beszélgetések*, 171.
- ¹³ Az idézett szövegek kivétel nélkül az Új Ember című katolikus hetilapban jelentek meg, amelynek Pilinszky 1957-től haláláig munkatársa és állandó szerzője volt. Vö. RÓNAV László, *Pilinszky az Új Ember szerkesztőségében* = „Merre? Hogyan?”: *Tanulmányok Pilinszky Jánosról*, szerk. TASI József, Bp., Petőfi Irodalmi Múzeum, 1997, 159–162.
- ¹⁴ PILINSZKY János, *Jákob álma (Jegyzetek a Genézishez IX.)*, Új Ember, 1966. december 11. = P. J., *Publicisztikai írások*, 491–492.
- ¹⁵ PILINSZKY, *Naplók, töredékek*, 12–13.
- ¹⁶ Vö. PLATÓN, *Az állam*, X. könyv, 611a–612a, ford. JÁNOSY István, Szeged, Lazi, 2001, 337–338. Ez a szövegrész egy később kifejtendő, szabatosabb lélektanra utal, melynek tartalmát célzások formájában vetíti előre. A lélek dichotomikus szerkezetét (mely a halhatatlan és a halandó rész között húz ontológiai választóvonalat) Platón az *Államférfiben* (309c) és a *Törvényekben* (713c) világosan leírja, a *Phaidroszban* (270c) pedig nyíltan ki is mondja, hogy nem ismerhetjük meg a lélek természetét a mindenség természetének ismerete nélkül. (Vö. Thomas A. SZLEZÁK, *Hogyan olvassunk Platont?*, ford. LAUTNER Péter, Bp., Atlantisz, 2000, 86–98.)
- ¹⁷ A platóni ideák, vagyis az egyetemes fogalmak szubsztancialitása ellen folytatott polémia a *Metafizika* fő motívumainak egyike, amelyhez Arisztotelész újra meg újra visszatér. (Vö. például: ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika*, A könyv, 6–10. fejezet, 987a 29–993a 27; Z könyv, 3–4. fejezet, 1028b 33–1030b 13, ford. FERGE Gábor, Bp., Logos, 1992.) Szerinte a világ, amelyet tapasztalunk, az egymásra ható és reagáló konkrét egyedek világa, ezért nem szabad posztulálnunk az egyetemes fogalmak önálló világát. Bizonyos értelemben az ember formája tevékenykedik minden egyes emberi egyed létrejöttékor, ám az az emberi forma a létrejött egyed alapján megtestesült forma. (Vö. Sir David ROSS, *Arisztotelész*, ford. STEIGER Kornél, Bp., Osiris, 2001, 214.)
- ¹⁸ „Krisztusban megtaláljuk az *etikai szolipszizmus*, az önmagával szembeni végtelen szigor, tehát az önmagához fűződő kifogástalanul tiszta viszony, valamint a »másik« iránti *etikai-esztétikai jóság*

egyedülállóan mély szintézisét. Itt tűnik fel először a végtelenül elmélyült »önmagáért való én«, de ez az »én« nem rideg, hanem mérhetetlenül jóságos a »másikhoz«, igazságot szolgáltat a »másiknak« mint olyannak, feltárja és megerősíti a »másikban« rejlő sajátos értéket annak maradéktalan teljességében. [...] Amivé nekünk lennünk kell a »másik« számára, az nekünk Isten. Amit a »másik« rossz adottságként próbál leküzdeni és elutasít önmagában, azt elfogadjuk benne, és könyörületek vagyunk vele, a »másik« drága testével.” (Mihail BAHTYIN, *A szerző és a hős*, ford. PATKÓS Éva, Bp., Gond-Cura Alapítvány, 2004 107–108.)

20

¹⁹ Keresztes Szent János és a misztikusok esetében éppen ebből a fundamentális tényből fakad a kontempláció elsődlegessége.

²⁰ Vö. Étienne GILSON, *A középkori filozófia szelleme*, ford. TURGONYI Zoltán, Bp., Paulus Hungarus – Kairosz, 2000, 190–195. A mai ember számára talán kissé zavaró lehet az *individuális* e felfogásában, hogy az, ami által mindegyikünk önmaga, nem természetünk szellemi alkotóelemének köszönhető, hanem annak a járulékos ténynek, hogy a testünket alkotó anyag helyzete nem ugyanaz, mint az embertársunk testét alkotó anyagé. A középkori gondolkodók filozófiai reflexiója azonban sokkal messzebbre hatolt a problémák elemzésében, mint a miénk szokott napjainkban. Az egyedítés tomita tana (*principium individuationis*) magát az egyedítést próbálja magyarázni, semmi mást. Abból, hogy nem lennének individuumok, ha nem lennének emberi testek, semmiképp se következik, hogy a fizikai test adja az egyén méltóságát vagy eredetiségét. Igaz ugyan, hogy nincs konkrét szubsztancia anyag nélkül, de az ember mint összetett lény szubsztancialitását magát a *forma* közli anyagával, s így a kérdés rögtön teljesen új megvilágításba kerül. (*Uo.*, 195.) Jelenits István a *Fabula* című vers egyik sorában („Magányosabb az angyaloknál.”) ennek a skolasztikus tételnek a hatását véli felfedezni: „Szent Tamás szerint az angyalok tiszta szellemek, ennek folytán csak azért, akkor különbözhetnek egymástól, ha minden egyes angyal külön fajt alkot. Köztünk, emberek közt a *principium individuationis* az anyagi testünk. Egyazon emberi nemhez tartozunk, de más-más anyagból való a testünk, azért különbözünk egymástól. Ha az angyalok is egyazon nemhez tartoznának, nem különbözhetnének. Így hát mindegyikük magányos, egyetlen a maga nemében. Erről olvasott Pilinszky, ez ragadta meg a képzeletét.” (JELENITS István, *Farkas a Fabulában*, Vigilia, 2001/11, 818.)

²¹ A tomita lélektan számára mintául szolgáló arisztotelészi rendszerben nem találunk világos fenomenológiai megkülönböztetést az anyagság és annak értelmezhető megjelenési formája között. A lélek jelenti az anyag teljességét, és az anyag ebben a szövetségkörnyezetben teljességgel beteljesületlen lehetőségként értelmeződik. Az anyag sohasem jelenik meg a *schema* nélkül. (Vö. Judith BUTLER, *Jelentős testek*, ford. SÁRI László = *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, 542.) Szent Tamás szerint a szellem az emberben olyannyira egy a testtel, hogy a maga teljes igényével lehet rá alkalmazni a *forma* kifejezést (*anima forma corporis*). A lélek nem különálló szubsztancia és ezen felül még formája a testnek, hanem csak mint egy testnek a formája szubsztancia. A testi létezés a lélek önbeteljesítése. (Vö. AQUINÓI Szent Tamás, *Az értelem egysége*, ford. BORBÉLY Gábor, Bp., Ikon (Matúra bölcsélet, 2.), 1993, 35.) A test a lélek láthatósága, mivel a test valósága a lélek. (Vö. Joseph RATZINGER, *Végidő: A halál és örök élet kérdései*, ford. TÖRÖK Csaba, Bp., Jel, 2017, 160.) A test tehát nem egy külső tényező, amelyet a lélek nélkülözni tud, hanem lényünk lényeges alkotóeleme. (Vö. Fran ois VARILLON, SJ, *A hit öröme az élet öröme: Konferenciabeszédek a keresztény hit főbb kérdéseiről*, ford. KAPOVINÉ ECKHARDT Ilona, Bp., Márton Áron, 2001, 172.)

²² Ezt nevezték a skolasztikában *materia primának*. Ez a fogalom (az anyag észfogalma) nem tapasztalatiig eleve adott létezőként, hanem az önazonosság határoltságának elveként írja le az anyagot. Az anyag értelmi fogalma ezzel szemben konkrét, más létezőktől különböző dologként írja le. Ezt nevezték *materia secundának*. (Vö. WEISSMAHR Béla, *Az ember örök élete a természetes ész fényében: A lélek halhatatlanságának filozófiai kérdése* = W. B., *Az emberi lét értelme*, 159–160.) Ennek megértése kizárólag az *értelem* és az *ész* előzetes megkülönböztetésével lehetséges. „Az értelem is gondolkodó; de megáll az azonosságnál: a fogalom az fogalom, a lét az lét – az értelem ragaszkodik az ilyen egyoldalú kijelentésekhez; valójában azonban ezek a véges elemek már nem azonosak önmagukkal, hanem egy totális mozzanatai. [...] Az eszmét tisztán spekulatíven kell vizsgáljunk és az értelemmel szemben kell igazolnunk – az értelemmel szemben, amelyet minden vallásos tartalom megbotránkoztat.” (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Az ontológiai bizonyíték* = G. W. F. H.,

Vallásfilozófiai előadások, ford. CSIKÓS Ella et al., Bp., Atlantisz, 2000, 343. Ehhez lásd még: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A logika közelebbi fogalma és felosztása* = G. W. F. H., *Enciklopédia I.*, 79–83. §, 138–149.)

²³ Vö. NYÍRI Tamás, *Az idők jelei*, Bp., Szent István Társulat, 1971, 85–86.

²⁴ Vö. WEISSMAHR, *Az ember örök élete a természetes ész fényében...*, 159.

²⁵ Az ősegház és az első századok kereszténységének egyetemes beteljesedést váró hagyományával szemben a hangsúly korunkban inkább az egyén létének lényegi kérdéseire került át. Nem kevés keresztény szemében ezért az eszkatológiának szinte kizárólag erkölcsi szerepe van, azaz a jövőbeli büntetésre vagy jutalmazásra emlékeztetve egy meghatározott, Istentől és az egyháztól eredeztethető magatartásra buzdít. Az eszkatológiának azonban nemcsak a „túlvilág”-ról kell tárgyalnia, hanem az evilágon – már a jelenben – ható reményről is. (Vö. Franz-Josef NOCKE, *Eszkatológia = A dogmatika kézikönyve*, szerk. Theodor SCHNEIDER, ford. VÁLÓCZY József, Bp., Vigília, 1997, II, 397–399.) Erre világít rá az alábbi részlet: „Az evangélium a lélek végső céljának, legmagasabb rendű állapotának a békét tekinti. Terminológiájában a bűnre nincs jobb szava, mint a békétlenség. Ahogy elbukni is egyet jelent a szív békéjének elvesztésével. Nem játék a szavakkal: a világ békéje döntően függ az egyes ember békéjétől. Attól, hogy mi magunk is lefegyverkezzünk, földjünk minden agressziót, bennünk fegyverkező erőszakot. Felül kell múlnunk természetünket: mert egyedül azzal, hogy felülmúljuk, nyerhetjük meg életünket, önmagunkat.” (PILINSZKY János, *Leszerelés: egyes szám első személyben*, Új Ember, 1964. május 24. = P. J., *Publicisztikai írások*, 358.)

²⁶ Az egyéni eszkatológiában elsősorban az egyes emberről van szó, akinek személyes története a halállal véget ér, és akinek döntései anélkül válnak végérvényessé, hogy a történelem – amely hatott rá, és amelyre ő is hatott – végéhez ért volna. (Vö. ZIEGENAUS, *i. m.*, 59.) A történelem tehát a nem-azonosság megtapasztalása. Annak tudata, hogy nem minden úgy jó, ahogyan van, s ahogyan számunkra megmutatkozik. A történelem ezért mindig szenvedéstörténet is egyben. (Vö. MÁRTONFFY Marcell, *Az elbeszélés világossága: A teológia hermeneutikai éthoszáról* = M. M., *Folyamatos kezdet*, Pécs, Jelenkor, 1999, 82.) Pilinszky saját nemzedékéről elmélkedve a következőket írja ezzel összefüggésben: „Mi már soha többé nem térhetünk vissza úgy a »csak személyesbek«, ahogy azt a háború előtt értelmeltük. A mi nemzedékünk – ha szabad így fogalmaznom, egyetemességre van ítélve; önzetlenségre, igazságra és humánusra. [...] A fokozás igazmondásával: számomra épp a személyesen túli lett azóta a legszemélyesebb. Annak megtapasztalása, hogy épp a személyes határok átszakadásával tapasztalhatom meg egyedül önmagamat. S egészen világos számomra, hogy igaz béke is csak e tapasztalat birtokában lehetséges. Hisz előző »békénket« épp elégtelensége, éretlensége miatt kellett elveszítenünk.” (PILINSZKY János, *Háborús nemzedék*, Új Ember, 1965. április 25. = P. J., *Publicisztikai írások*, 412.)

²⁷ Vö. Jel 2,17. A részlet utalás arra a mágiák kontextusában értelmezhető népszerű felfogásra, mely szerint minden dolognak van egy *belső érje*, melynek egy titkos név felel meg. A „fehér kő” egy amulett, és az „új név” mágiikus erőt hordoz. (Vö. Adela Yarbro COLLINS, *Jelenések könyve = Jeromos Bibliakommentár*, szerk. BOROS István, ford. Dr. BENYIK György et al., Bp., Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, II, 641–642.) Krisztus a vele való egyesülés révén új ént ad a híveknek. Ez egy harmadik névadás (a születéskor történt és a meghívás általi [vö. Simon – Péter; Saul – Pál] után), melyre senki más nem mozdul „a feltámasztottak hatalmas tömegében”, csak a megszólított ént. (Vö. BARSIS Balázs OFM, *Neked adom az élet koronáját*, Sümeg, 2005, 65–66.)

²⁸ Pilinszky az *Egy szenvedély margójára* című verséből ismert képet eleveníti fel: „A tengerpartot járó kiscyber / mindig talál a kavicsok közt egyre, / mely mindörökké fogva az övé, / és soha senki másé nem is lenne.” (PILINSZKY János, *Egy szenvedély margójára*, Vigília, 1949. augusztus = P. J. *Összes versei*, Bp., Osiris, 2001, 31.)

²⁹ PILINSZKY János, *A Notre-Dame hátában*, Új Ember, 1971. október 24. = P. J., *Publicisztikai írások*, 654.

³⁰ Vö. Mt 18,11; Lk 19,10.

³¹ PILINSZKY János, *Ami elveszett*, Új Ember, 1970. július 12.; Javított újraközlés: 1973. szeptember 23. = P. J., *Publicisztikai írások*, 634.

³² Vö. RADNÓTI Sándor, *A szenvedő misztikus*, Bp., Akadémiai, 1981, 97. Erről ír Pilinszky az *Ars poetica helyett* című esszé egyik bekezdésében: „Ifjúságomban hosszú időn keresztül az álomban véltem megtalálni ez áhított megoldást. Itt minden együtt és egyben van még. Kint és bent, ember és táj, anyag és forma, érzék és szellem. Az, hogy én, alig más, vagy éppenséggel ugyanaz, mint te, vagy ő. És mégis nyomasztó e boldogság. Fölégetett földjével, maradék pázsítfoltjaival maga a tiltott paradicsom helye, ahonnet végleg kiüzettünk. De e kiüzetés azóta megmenekülésünket jelenti már. Itt kell, az ébrenlét nehéz ellenállásában megtalálnunk először a rendet, majd azon is túl az egységet.” (PILINSZKY, *Ars poetica helyett* = P. J. összes versei, 91.)

22

³³ PILINSZKY János, *Levél az unalomról*, Új Ember, 1964. június 7. = P. J., *Publicisztikai írások*, 361.

³⁴ Vö. Mt 6,9; Lk 10,22; 11,2; Jn 6,37–65; 12,26; 16,27.

³⁵ Vö. Jn 15,11; 16,24; 17,13.

³⁶ Vö. Romano GUARDINI, *A megtámadott hit*, ford. KERÉNYI Dénes, Bp., Kairosz, 2015, 95–97.

³⁷ Pilinszky erről az egyik, már korábban idézett interjújában is beszél: „Mindig félek rára káni a versre a tematikus üzenetet. Mindig félek, mert félek, hogy ez képmutatás. Nem tudom igazából megítélni, hogy a versben mekkora vallásos töltés van, de számomra ez nagyon egy azzal, hogy a valóság minél mezítelenebb legyen.” (PILINSZKY, *Beszélgések*, 256.)

³⁸ Vö. SZÁVAI Dorotty, *Bűn és imádság: A Pilinszky-líra camus-i és kafkai szöveg hagyományáról*, Bp., Akadémiai, 2005, 27–28.

³⁹ PILINSZKY János, *Vallomások az imádságról*, Új Ember, 1965. január 31. = P. J., *Publicisztikai írások*, 394–395.

⁴⁰ PILINSZKY János, *Az imádság mint metakommunikáció*, Új Ember, 1980. augusztus 3. = P. J., *Publicisztikai írások*, 812.

⁴¹ Vö. RATZINGER, *Végidő...*, 164–165.

⁴² Az öntudat csak akkor lehetséges, ha valami vele szembenálló váltja ki. A dialógus a *személy* létrejöttének feltétele. A nyelv csak azért lehetséges, mert minden beszélő szubjektumként tételezi magát, és beszédében én-ként hivatkozik magára. Az „ego” mindig transzcendens pozíciót foglal el a te-hez képest, de egyiket sem képzelhetjük el a másik nélkül. Komplementer viszonyban állnak egymással a „belső/külső” ellentét mentén. Az ember helyzete a nyelvben egyedi. (Vö. Émile BENVENISTE, *Szubszektivitás a nyelvben*, ford. Z. VARGA Zoltán = *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, 60.)

⁴³ Joseph RATZINGER, *A keresztény hit*, ford. TAMÁS Pál, Bécs, Opus Mystici Corporis, 1976, 216.

⁴⁴ PILINSZKY, *Az imádság mint metakommunikáció*, 812.

⁴⁵ PILINSZKY János, „Fiat”, Új Ember, 1966. október 2. = P. J., *Publicisztikai írások*, 483.

⁴⁶ PILINSZKY János, „Egyek lesztek...”, Új Ember, 1980. július 20. = P. J., *Publicisztikai írások*, 810–811.

⁴⁷ A görög egyházatyák a *theopoiesis* vagy *theosis* kifejezéssel jelölték az Isten kegyelméből megvalósuló megistenülést (divinizációt) csodáját, amely nem más, mint az ember lelke mélyén történő közvetlen egyesülés az Atyával, a Fiúval és a Szentlélekkel. Antiochiai Szent Ignác, Alexandria Szent Kelemen, Órigenész, Nüsszai Szent Gergely stb. hagyományának rövid összefoglalása Alexandria nagy püspökétől, Atanáztól származik: „Isten emberré lett, hogy az ember Istenné legyen.” (Vö. Henri BOULAD, SJ, *Teózis: Az ember beteljesülése Istenben*, ford. RÉVÉSZ Mária, Bp., Kairosz, 2009, 17.) Más forrás szerint az isteni életben való részesedést kifejező mondat először állítólag a 200 körül vértanúhalált halt lyoni püspök, Szent Iréneusz szájából hangzott el: „Deus homo factus est ut homo fieret Deus.” (Vö. VARILLON, *i. m.*, 15.) Maga a beteljesülés – bár irányának megfelelően a jövőbe nyúlunk – a Krisztussal való találkozásban *már most* jelen van. A menny éppen ezért elsődlegesen krisztológiai meghatározottságú: azon alapul, hogy Jézus Krisztus Istenként ember, és az emberi létezésnek helyet adott magában az isteni létben. A „menny”-et keresni azt jelenti tehát, hogy egyre mélyebben megismerjük azt a rejtett jelenlétet, amely lehetővé teszi a tényleges életet, és amellyel kapcsolatban mégis mindig újra megengedjük, hogy a *látszólagos* elfedje, és megfoszson minket tőle. (Vö. RATZINGER, *Végidő...*, 241.)

⁴⁸ Vö. NOCKE, *i. m.*, 493–494.

⁴⁹ Vö. Mt 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24; 17,33.

⁵⁰ Vö. RATZINGER, *Végidő...*, 163.

