

Tolcsvai Nagy Gábor

Isten, nyelv és irodalom

„A jó művész alkotása szükségszerűen drámai és kereső. Ahogy az igaz hit is az. Mert megszokhatunk, sőt szeret-hetünk is egy konvencionális szobrot, de hitünk sose lehet konvenció, dédelgetett szokás, ha valódi kíván maradni”

Pilinszky János¹

■ **1.** Nyelven szólalunk meg. Nyelven beszélünk. Az irodalom nyelven szól.

Istenhez teljes emberi lényünkkel viszonyulunk.

Emberi lényünknek és lényegünknek csak egyik megnyilvánulása a nyelvi közeg. Ez egyszerre személyes, mentális tudás és dialogikus közeg. A nyelvet egyszerre belülről és kívülről is láthatjuk. Kívülről is mint saját magát az ember, miközben ez a közeg mi magunk vagyunk, tudásunkkal és cselekvéseinkkel.

A nyelv emberi jelenség. E világi tudás és cselekvés, hiszen a tudás mindig valamely humán műveltségben mutatkozik meg. A magában álló tudás a polcon álló kézikönyv statikusságával vár arra, hogy mozdulhasson. A nyelv a beszélgetésben él, abban a mindennapi helyzetben, amelyben két ember egymáshoz fordul, egymásra (is) irányítja figyelmét és szándékát. A megszólalással az egymás felé fordulás történik meg, az a cselekvés, amelyben közösen kívánunk valamit létrehozni, valamiben egyetérteni. A beszéddel a jelentést, az értelmet fejezzük ki, konvencionális és egyedi nyelvi szerkezetekkel a közös megértést, a valamiben való közösséget hozzuk létre – még akkor is, ha a tartalomban nincs egyetértés.

Tudunk-e Istenről beszélni? Tudunk-e a hitről beszélni? Tud-e a véges a végtelennel, a gyarló a szeretettel szembesülni, és e szembesülést mint saját történő, megtörténtté tett lényegét meg tudja-e jeleníteni? Meg tudja-e jeleníteni akkor, ha a nyelv e világi, tapasztalati, közösségi, és helyzethez, két beszélőhöz van kötve?

2. A nyelv mindig kéznél van, a szó hétköznapi értelmében: tudunk beszélni.

Mi a nyelv? Egyes vélekedések szerint eszköz, szerkezet. Vagy genetikailag örökölt képesség. Mások szerint az emberi lényeg része, tudás, szellem, jelentés. Van, akinek kommunikáció, fecsegés, beszéd és írás, vagy más oldalról művészet. Más szempontból hatalom, fegyver. Sokaknak közösség, nemzet vagy éppen a teljes emberi világ.

A nyelv tudás, jellegzetes funkciókkal. Ez a tudás képességeken és tapasztalatokon alapul. Szükséges hozzá többek között a szimbolizáció, a közös figyelemirányítás képessége a megismerés általános lehetősége mellett.² A nyelv csak közlésekben, dinamikus interszjektív kapcsolatokban funkcionál. A nyelv cselekvés is. Minden megszólalás társas cselekedet, hiszen minden beszéd valaki másra irányul.³ A nyelv egyszerre egyéni, személyes és közösségi. Egyszerre szubjektumalkotó és közösségképző tényező.⁴ A nyelv egyszerre rendszer, vagyis sémák konvencionált hálózata és használat, vagyis a nyelvi sémák valószínűségi alapú megvalósulásainak szorosan vagy módosítva ismétlődő, egymáshoz is viszonyuló sora.⁵ A nyelv szellemi teljesítmény és automatizált használat. Az alkotás közege és eredménye, máskor a reflexió nélküli fecsegés. A nyelvi tudást a szocializáció során sajátítjuk el – közösségi diskurzusban, normák, szokások, értékek szerint.⁶

A nyelv nem kész eszköz (Humboldt nevezetes gondolatára utalva), hanem a megismerés műveleteiben, a konvenció és az egyéni begyakorlottság viszonyában részben mindig újraalkotják a beszélők. A rendszer magában foglalja a használat rendszerszintű tényezőit, főképp a kategorizáció, a konstruálás, a perspektíváltság és a megértett beszédhelyzet funkcionálásában. A nyelv olyan tudás, amely a környezetéhez adaptálódó, arra mentálisan megismerési műveletekkel válaszoló és egyúttal innovatív, kreatív ember tevékenységének folyamatosan alakuló eredménye. A nyelv történeti jelenség, időben változik, közösségi és egyéni változatokban működik; nyelv és kultúra szorosan összefügg.

A nyelvi tevékenység, a nyelv általi kifejezés mint művelet, az általános megismeréssel, a „gondolkodással” rokon kogníciós műveleteken alapul. A tudás létrehozásában, fenntartásában és gyarapításában a nyelv nem külső eszköz, mint a toll vagy a billentyűzet, hanem a felidézés és az innováció, a tudáskumuláció funkcionális közege. A tudás autentikus megformálása olyan nyelvi körülmények között történik meg, amely körülmények a konceptualizáció általános mentális jellemzőinek megfelelnek.

A különböző emberi tevékenységek végzésében a konceptuális fluencia (a fogalmak tagolt és begyakorolt ismerete és használata) elválaszthatatlan a nyelvi fluensségtől (a fogalmak és összefüggéseik autentikus kifejezési képességétől), a kettő pedig a nyelv potenciáljától és variabilitásától, vagyis a nyelv variabilitásában, lehetőségrendszerében való eligazodási képességtől.

Ebben az emberi viszonyrendszerben a fuzzy edge, a szemantikai, grammatikai bizonytalanság és a pontosság, a szabatoság, az autentikusság lehetőségének a felismerése, reflexív kidolgozása teszi lehetővé a helyzethez igazodást, tehát adott esetben a rendkívüli pontosságot, részletességet, tömörséget, nyelvi hatékonyságot. Az az egyén és közösség, amely tisztában van a nyelv nem teljesen kész voltával, és erre a körülményre alkotó módon tud válaszolni, vagyis tud élni a potenciálban rejlő lehetőségekkel, nyilvánvalóan cselekvőképes és alkotó, önalkotó jellegű marad, tudását magas szinten képes nemcsak megszerezni és megtartani, hanem folyamatosan alakítani is.

A nyelv fő funkciója a jelentések, az értelem hozzáférhetővé tételében, dinamikussága a jelentéstartalomban való egyetértés kialakításában áll.⁷ Ezért a jelentés, a jelentésképzés a nyelv és a nyelvi tevékenység központi tartománya. A jelentés tapasztalaton alapul: a világ dolgait a megismerő ember entitásokként megtapasztalja, azokat zavarba ejtő sokféleségükben az elméje csoportosítja sematizálás és absztrakció révén. A nyelvi jelentés tapasztalati alapú, kategorizáció és konceptualizáció révén alakul ki. A nyelvi kifejezések jelentése túlnyomórészt a „népi” kategorizáció révén jön létre, tehát a mindennapi tapasztalatok nem tudományos feldolgozásával. Amikor az így kialakított fogalmak egyikét-másikat valamilyen hangzó szerkezettel összekapcsoljuk szimbolikus viszonyban, akkor hozunk létre nyelvi struktúrákat, például szavakat. A magasabb szintű, összetett nyelvi szerkezeteket a kifejezendő jelentés, értelem szerkeszti, s ezek a reprezentációk inkább emergensek, mint rögzített egységek: a kisebb elemek jellemzőiből nem jósolhatók meg a nagyobb szerkezetek funkciói. A világ pár-

huzamosan fogalmi és nyelvi leképezése, megismerése kultúraspecifikusan valósul meg, tehát egy-egy közösség hosszú évszázadok vagy évezredek során halmozza fel a tudását – egyetemes elvek alapján a lehetséges több nézőpontból egyet-egyét érvényesítve, kultúrájában önmagát folyamatosan létrehozva.

3. Miként alkalmas a nyelv ezek után transzcendens élmények, fogalmak kifejezésére? Hiszen a nyelv és a beszéd jellegzetesen e világi emberi jelenség. Megválaszolható a kérdés a világ és az ember teremtett voltával. Azzal, hogy a teremtett ember már eleve a beszédre, a párbeszédre, a nyelvre, a szimbolikus nyelvhasználatra beállítva formálódik meg, már eleve így jön világra. Valóban, ám e válasz csak általánosságban világít rá a kérdésre: hogyan lehet Istenről, Isten és ember kapcsolatáról beszélni.

A nyelven való beszéd különböző változatokban, helyzetekben és szerepekkel valósul meg. Az Istenről való beszédnek három tartományát jól el lehet különíteni, s összefüggéseiket is természetesen fölismerni. Az itt említendő mindennapi, a teológiai és a művészi beszéd másképp szólal meg. Ugyanazon a nyelven, de mégis eltérő jelentés- és mondattannal, más-más retorikával és szövegszerkezettel. E különbségek természetesen, funkciójuk van, a róluk való tudásunk, vagyis mindenek reflektáltsága azonban alacsony szintű a mai kultúrában. Az Istenről való beszédnek természetesen további tartományai, fajtái vannak: ilyen a vallomás, a hitvita, a világnézeti megnyilatkozás és számos további.

A hétköznapi beszédre a mindennapi cselekvésekben való részvétel jellemző. A mindennapi helyzetben tevékenykedő ember arra törekszik, hogy cselekvése eredményes legyen. Ennek része a beszéd, amely ezekben a helyzetekben általában egyértelműsége, célszerűsége, hatékonyságra törekszik. Ennek feltétele a nyelvi közlés értelmi és szerkezeti egyértelműsége. Az a jellemző, amelynek alapján a hallgató beszélőtárs úgy (vagy nagyjából úgy) érti a beszélő megnyilatkozását, ahogy azt ő maga szándékozza. A beszédnek, a nyelvi érintkezésnek ez a fajtája együtt jár a lehetséges értelmezések leszűkítésével, egyfajta leegyszerűsítéssel, amely a beszélőtársak figyelmének kis fogalmi területre irányításával valósul meg. A mindennapi beszédben a társak arra figyelnek, ami pillanatnyilag szükséges számukra, minden más figyelmen kívül marad.

Hétköznapi helyzetben az Istenre való utalások gyakorikoriak: *ha az Úr megengedi, Isten segítségével, Isten tudja.* Ezek a kifejezések teljes mértékben konvencionáltak,

tehát a közösség tagjai ismerik, és nagy gyakorisággal használják, mondják őket. Ugyanakkor az adott helyzetek javában az említett kifejezések és társaik jelentéstana nem túl mély; mintegy fogalmi Gestaltként, egészként működnek, így idéznek föl valamilyen összetett fogalmi tartalmat egységként, a részletek különösebb aktiválása nélkül. Az Isten és ember közötti viszony a maga közvetlen, reflektálatlan egyszerűségében képeződik le ekkor, további részletek nélkül. Ekkor a beszélőtársak az istenértésben megvalósuló önmegértést rövidre zárják, ontikusan cselekednek, vagyis e transzcendens viszonyt saját, e világi helyzetükre vonatkoztatják úgy, hogy maga a transzcendens valójában háttérbe kerül, előtérben a pillanatnyi élethelyzet marad. Hasonló beszédmód érvényesül a bibliai és teológiai eredetű szólások, közmondások, szállóigék használatakor. Az ember mint létező beszédmódjának ontikus jellege nyilvánul meg a „van Isten” vagy „nincs Isten” kijelentéseiben vagy kérdéseiben. Hiszen e kijelentések a mindennapi konceptualizáció és nyelvi leképezés módján tárgyiasítják Istent, miközben a lét kérdését elfedik (végső soron Isten tagadása is Istenről való beszéd,⁸ de e szemantikai látszólagos paradoxon többnyire nem jut el az ontológia szintjére). A hétköznapi beszéd Istenről természetesen különböző változatokban és elvontságban valósulhat meg.

A teológia nyelve a tudomány nyelve. A teológia tárgyiasít, de a középpontban a megértés áll, akár Karl Rahner skolasztikus okfejtéseiben, akár Paul Tillich hermeneutikai teológiai magyarázataiban. A transzcendens, az isteni megragadása e világi nyelvi közegben lehetséges. S e nyelvi közeg éppen és nagyon is humán jellegű – mint fontosabb szó volt róla –: a leképezések alapja az emberi tapasztalat és a rá épülő tudás, perspektívtan, részlegesen.

A teológia e kérdésre, e súlyos kételyeket is fölvető körülményre évezredek óta keresi a válaszokat. A biblia-magyarázat során alkalmazott quadriga, vagyis a *Biblia* négy – szó szerinti, allegorikus, erkölcsi és anagogikus – értelme vagy az analógia és a metafora nyelvi és fogalmi funkcióinak bevonása, az alkalmazkodáselmélet e válaszok közül a legfontosabbak sorába tartozik. Mindegyik azt célozza, hogy az emberi tapasztalaton és megismerésen alapuló nyelv mint humán perspektíva miképp kerül kapcsolatba a kinyilatkoztatással és ezáltal Istennel, az Atyával, a Fiúval és a Szentháromsággal.

A *Biblia* központi fogalmainak javát egyszerű főnévvel, igével, melléknévvvel nevezi meg, s ez így van a magyar változatokban is. Ez azzal is jár, hogy a bibliai fogalmakat megnevező főnevek, igék, melléknevek a mindennapi nyelvhasználat szavai, bibliai használatuk

a mindennapi jelentésük kiterjesztésén alapul. A szavak általában közvetlen, tapasztalati eredetű elsődleges jelentéseik elvontabb fogalmi kiterjesztései a legkülönbözőbb intellektualizációs folyamatokban valósulnak meg egy nyelv története során. Így tehát az *atya, úr, fiú* szavak egy adott nyelvben a mindennapi ismereteket, az ősi tapasztalaton alapuló archetipikus tudást aktiválják, s azon keresztül, annak legalábbis háttérben tartásával, vagyis róla el nem feledkezve lehet eljutni Istenhez e világi beszédben, azaz e világi megértésben. A nyelvi konvenciók, a népi tudás ismeretében és felhasználásával dolgozza ki az emberi elme és teszi hozzáférhetőbbé e szavak elsődleges jelentése révén Isten fogalmát. Az *atya, fiú, úr* szavak például olyan szövegkörnyezetben értelmeződnek mindig újra a *Biblia* szövegében, amely kontextusok az e világi szavak értelmét egyre jobban közelítik a kimeríthetetlen transzcendens értelem befogadhatósága felé. A teológia ezt a nyelvet, pontosabban ezt a nyelvi és mentális tevékenységet használja föl és elemzi, értelmezi adott esetben, tárgyias, rendszerszerű, meghatározásokat és összefüggéseket szabatosan leíró kifejtésekben, egyértelműen ontológiai válaszokra irányulva.

A keresztény szertartás nyelve általánosságban a teológia tárgyias, definitív és ontológiai, valamint a mindennapi nyelv közvetlenül helyzeti és eseti, népi és ontikus természetét együttesen alkalmazza gyakorlatában.

E kérdéskör áttekintése nem lehet a jelen írás további tárgya. Meg kell azonban említeni, hogy Paul Tillich a legteljesebb indokoltsággal hívja föl a figyelmet a teológiai szemantika kidolgozásának követelményére és jelentőségére. Hiszen: „Az az esemény, amelyen a kereszténység alapul, nem vezethető le a tapasztalatóból; ez az esemény történelmi adottság. A tapasztalat nem forrás, ahonnan a rendszeres teológia tartalma jön. A tapasztalat közvetítő, amelyen keresztül a teológia tartalmát egzisztenciálisan elnyerjük.”⁹

A tapasztalati alapú nyelv mint tudás és az Istenről, a megváltásról, a szeretetről való tudás között feszültség áll fenn, amelyet – mint látható – a mindennapi beszéd másképp kezel, mint a teológia. Mindegyik esetben az ember önmagát is értelmezi, önmaga megértését végzi alkotó műveletekben, történetileg meghatározott körülmények között.

4. Hogyan lehet az előzőekben jelzett ontológiai és ontikus körülményeket, véges és végtelen, tapasztalat és részesültség jellegét és viszonyát az irodalmi szövegekben, poétikai keretben megjeleníteni és befogadni? Tárnya-e ez az irodalmi műnek, netán kerete? Vagy ellenkezőleg, itt egy-

mástól elkülönülő életvilágbeli tartományokról van szó? Kockázatos vállalkozás általános kijelentéseket tenni e kérdések válaszára. Annyi azonban az alább következő bemutatások előtt megjegyezhető, hogy az irodalmi mű, mint esztétikai alkotás, alapvetően az ember létével szembesíti a befogadót. A szerző, illetve a műben megszólaló személy és a befogadó szöveg általi dialogikus viszonya megkerülhetetlenül tartalmazza a létező, az önmagáról tudó ember, a Dasein egzisztenciális dilemmáit, önmegértését és önalkotását másokkal viszonyban. S ebben az egyetemes helyzetben a végső kérdések jelen vannak: a véges létezésnek a végtelenre, a korlátozott létmódú embernek az örökkévalóra való viszonyában.

Vannak hitvalló művek, amelyek Isten meglétét, a beszélő hitét vagy kétségeit a nyelv tapasztalati alapjaira hagyatkozva fejezik ki, például irodalmi vallomások formában (a vallomások itt irodalomtörténeti értelemben egy tipikus lírai alapállást jelöl, amely a lírai hős bármilyen lelki beállítódásának megformálásában mutatkozik meg). Reményik Sándor életműve ebből a poétikai és antropológiai nézőpontból épül föl. Ez ontikus megközelítés, amelyben az egyén és a közösség saját tapasztalású létezmódja a fő kérdés. Az egyén, a közösség és Isten, valamint viszonyuk értelmezése itt nyíltan történik meg, a hit vagy éppen a hitbéli kétely, a szenvedés nyílt szemantikájú és egyértelmű poétikai bemutatásával: „hiszek, megküzdök a hitért”.

Főképp a XIX. század második felétől a hithez, a valláshoz való irodalmi viszonyok más változatai is kialakultak.

Ennek az európai irodalomban, bölcséletben és kultúrában lezajlott folyamatnak több oka is volt. A szépirodalom alakulástörténetében a vallomások, a személyiség belső érzelmi kitárulkozása már nem bizonyult autentikus megszólalási módnak. Ezt nemcsak Baudelaire nevezetes kötete mutatta be, hanem Arany János költészetének talán legkiemelkedőbb korszaka, az 1850-es években írt lírai versei is. Innentől leginkább a személyiség önalkotása és önértelmezése, egységességének megléte vagy kétséges volta került a lírai beszélő figyelmének középpontjába. Ez a lírai alapállás a Nyugat költészetében határozottan megmutatkozott, majd József Attila és Szabó Lőrinc, illetve Pilinszky János és Nemes Nagy Ágnes lírájában újabb csúcspontokat ért el – Rilke és Eliot vagy Benn és Celan költészetével párhuzamosan.

A másik ok a nyelv kulturális átértelmezésében ismerhető fel. A nyelv korábbi eszközfelfogását már a romantika idején kikezdte a zsenifogalom és a népnyelv. Az erre következő folyamatokban a tökéletesnek remélt és alkotott irodalmi nyelv (nyelvi sztenderd) kanonikus

volta kérdőjeleződött meg. Hiszen az irodalmi nyelvváltozat rögzítettsége megállította volna a történelmet, míg az irodalmi alkotás egyedisége eleve az autentikus nyelv létrehozását kívánja meg. A nyelv megbízhatósága vonódott kétségbe fokozatosan a XX. század elejére.

A harmadik ok hit és irodalom viszonyának megváltozásában művelődés-, esztétikai és bölcséleti eredetű. Itt a szekularizációs folyamattal kellett szembesülni, amelyet Nietzsche mondása foglalt össze: „Isten meghalt”.¹⁰ Az európai, nyugati kultúrában az érzékfeletti, a közvetlenül nem tapasztalható, vagyis az értékek elvont rendszere, a szellemi és érzelmi építkezés morálja és ereje mindinkább háttérbe szorult az érzéki, a tapasztalható javára. Ez a belátás, ennek a folyamatnak a fölismerése fogalmaztatta meg Nietzschével a hatalom e világi akarásának, a nihilizmusnak a megerősödését és rendkívüli kockázatát. Az Isten nélkül leképezett világban az ember így nem Isten helyét tölti be saját magával (ahogy erre Heidegger föl hívja a figyelmet,¹¹ mert az betölthetetlen), hanem új helyet jelöl ki a hatalom akarásában megmutatkozó embernek.

Mindezen hatások együttesen azt eredményezték, hogy az Istenről való irodalmi beszéd tárgya, módja és nyelve gyökeresen átalakult, sőt lehetősége megkérdőjeleződött. A transzcendensnek így új kifejező eljárásokat, megszólalási módokat kellett kidolgozni. Itt egyedül idézhetően Pilinszky János ide vonatkozó nézetei is pontosan jellemzik ezt a folyamatot és eredményeit. Pilinszky több helyen hangsúlyozza, hogy nem a hit pusztán állító megvallása a művészet, az irodalom, a líra célja. Ezt írta többek között: „Szerepe szerint megkülönböztethetünk egy kifejezetten vallásos irodalmat és egy hangvételeiben profánt. Az első feladata inkább az egyház *belső* szolgálata. Az utóbbi inkább *külső* feladat, s a hívők és hitetlenek, a szakrális és a profán világ közti szakadékot kívánja áthidalni. A modern katolikus irodalom (szerepe szerint) ez utóbbi utat választotta. [...] egyetemes érvényű művekben kell bizonyítani a hit igazságait [...], egyre inkább a közvetett út bizonyult járhatósnak [...]. Jézus szeretetében az egész világ benne háborog [...], a katolikus írónak [...] minél mélyebb a hite, annál kockázatosabb műveket fog alkotni. Szíve annál mélyebbre száll alá az idegenbe és az ismeretlenbe.”¹²

5. Három példát érdemes röviden szemügyre vennünk az Istenről való beszéd, nyelv és irodalom viszonyának legalább részleges jellemzésére a magyar irodalom közelmúltjából és jelenéből. Az Istenhez fordulás, a vele és róla való beszéd és a tapasztalaton alapuló nyelvi kon-

venció közötti feszültség pontosan leképeződik Pilinszky főntebb idézett kijelentésében: „hitünk sose lehet konvenció”. Ez lehet a hitbéli és irodalmi beszéd egyik közös tartománya.

Az irodalom az érzéki (tapasztalati és nyelviileg megformált) és az elvont különleges, egyedi és értelmében rendkívül telített összekapcsolása. Ebben a közegben a véges ember szembesülése a végtelennel, az abszolúttal, Istennel megtörténik – esztétikai közegben, a nyelv által. Itt tehát összetalálkozik a teológiai szemantika, a konvencionális e világi nyelv és a szépirodalmi poétika. Az egyedi (a történet, a személyiség) és a transzcendens, az általános a véges és a végtelen viszonyában artikulálódik, különböző válaszokat eredményezve.

Elsőként Pilinszky János utolsó korszakát vizsgáljuk, utána Krasznahorkai László *Seiobo járt odalent* című kötetének transzcendens vonatkozásairól lesz szó, végül Esterházy Péter *Egyszerű történet vessző száz oldal – a Márk-változat* – című könyvét közelítjük meg az itteni szempontok alapján.

5.1. Pilinszky János a *Harmadnapon* című kötetének középpontjában a beszédbeli világkonstruálás, Isten, az univerzum, az egyén és ezek viszonya áll. A nyelvi kifejezések fő jellemzője a metaforizálás és a tárgyiasítás egyszerre. Ez a beszédmód választékos, emelkedett, biblikus. A személyiség világban benne léte a világba vettség tragikumával valósul meg, Istennel való kívánt, de el nem ért kapcsolat nélkül.

Pilinszky a *Szálkák*, de főképp a *Végkifejlet* és a *Kráter* című későbbi kötetekben a korábbi beszédmódhoz képest más nyelvet dolgoz ki, más beszédmódot szólaltat meg. Ennek a stílusnak a közvetlenül jelen lévő Istenhez jelöletlenül forduló állandó belső beszéd, monológ a fő karakterjegye. A monológ itt befelé fordul, nincsen jelölt megszólítottja, nincsen aposztrofikus perspektívája, vagy ha van, nem vagy alig jelölt. A belső beszéd máshoz fordulása impliciten Istenhez fordulás, áttétel nélkül.

A folytonos magánbeszéd megállás nélkül önmaga egzisztálását cselekszi. Ebben a folyamat-állapotban Isten nem távoli, ellenkezőleg a legközvetlenebb „környezet”. A monológ nem másra irányul, hanem Isten közvetlen beszélői érzékelését nyugtázza és válaszol erre a puszta, akármilyen megszólalással. A magánbeszéd az eredendően bűnös ember hétköznapi cselekedeteiben is megjelenő gyónás. Passzív, elfogadó verbális „vegetálás”, amely a lírai én szerint morálisan egyedül megengedhető az implicit önreflexióban, a személytelenítés beszédében.

A monológok stílusa gyakran a XX. század második felének városi értelmiségi beszédstílusához hasonlít. E beszédre jellemző a bennfoglalás, a sejtetés, a közvetlenség, a stilisztikai semlegesség, nincsen kiemelkedő stíluselem, a beszéd töredékes (csak egyes észleletek és mentális műveletek, reflexiók képeződnek le a monológban) – az egyszerű, elemi tagmondatok kezdés és befejezés nélküli sora. Ezáltal nemcsak a vágyott kapcsolat Istennel lesz közvetlen – a humán értelemben vett azonnali válasz elmaradásának elfogadásával –, hanem mindennek a megállíthatatlan folyamatjellege is.

A *Végkifejlet* című vers például egyszerű jelenet, amelyben a beszélőn kívüli más résztvevők implikálva vannak. A *talán* modálisan elbizonytalanít, szubjektívizációval, bizonytalan erőforrással: a monológban a lírai én beszédhelyzetének, humán státusának körülhatárolatlansága artikulálódik.

Végkifejlet

Magam talán középre állok.

Talán este van. Talán alkonyat.

Egy bizonyos: későre jár.

Más esetben a depoetizált beszéd közvetlen, szó szerinti értelmű hétköznapi kifejezésekkel, egyértelműsített szemantikával jelentkezik (ennek előképe a *Négy soros* 3. sora). A hasonlat uralkodik; a szöveg folyó beszéd, szabadversszerű; a tagmondatok rövidek, elemi konceptuális magot tartalmaznak. A versszöveg abszolút elemi jelenetekre szétírt spontán beszéd, folyamatszerű jelenet, annak fokozatosan megjelenő (ön)reflexív elbeszélése: az anya–fiú kapcsolat kiürülése, megszűnése (ellenpiéta), a tekintetbe kiírása.

Depresszió

Anyám fényképét nézem a falon,

s még az ő egykor szeretett

pillantása is oly merev most,

merevebb egy kavicsnál. S ami rosszabb,

épp oly közönyös, mint az én

tekintetem, mely szembenéz vele.

Pilinszky lírája a fent leírt változással, a hétköznapi beszéd egyes stíluslemeinek a lírába építésével olyan lírai beszédmódot készített elő, amely a későbbiekben mások költészetében bontakozott ki. A fennkölttség visszavonásának fő funkciója itt a véges és a végtelen közötti szakadék egyfajta áthidalási kísérlete – a magánbeszéd folyamatos, hétköznapi jellemzőivel. A lírai beszélő így éri el

a legközvetlenebbül Krisztus evangéliumi szeretetének megtapasztalhatóságát az emberi esendőségben.

5.2. Krasznahorkai László *Seiobo járt odalent* (2008) című kötete elsöre mintha elbeszéléseket tartalmazna. És valóban, nagyon határozott jellemű, de éppoly mértékben háttérbe húzódo elbeszélő mond el történeteket is tartalmazó szövegeket. Szembetűnő jellemzője e szövegeknek, hogy legtöbbször egyetlen vagy több, de óriási méretű, formailag jelzett mondatból állnak. E szerkezeti jellemző természetesen már eleve az elbeszélő lehetséges beszédmódjából ered: csak a teljességben lehet megszólalni hitelen, csak egyben, egészben lehet valamit elmondani, ha lehetséges egyáltalán elmondani, de legalább a fontos elemeket a beszéd humán egységébe foglalni.

Krasznahorkai művének azonban az egyik, bizonyára legfeltűnőbb és legalapvetőbb jellemzője a végesnek a saját határaival való szembesülése.

Az egyszeri látogató meg kívánja nézni az athéni Akropoliszt, részleteiben. A tökéletesség közvetlen tapasztalati megismerése azonban kudarcban ér véget, a tűző napsugár és a visszaverődő fények fiziológiailag, a szemlélő látásának megbénításával lehetetlenítik el a megtapasztalást. A tökéletes építmény, szentély, az eszményített ógörög világ fizikai tárgyként fennmaradt relikviája hozzáférhetetlen a szemlélő számára. A volt és vélt teljesség elérhetetlen marad, a végtelenre összpontosító személy („Akárki”) saját véges és esendő volta miatt nem fér a végtelenhez, az azt megtestesítő (vagy annak vélt) tapasztalathoz. Távoli, idegen marad számára.

Az egyszeri múzeumőr mindennap a milói Vénuszt őrzi a párizsi Louvre-ban. Mindennap ugyanott áll, mindennap ugyanazt nézi és látja, mindennap ugyanazt elmondja az érdeklődő látogatóknak, ha kérdik. Ez megtartja őt, ahogy rendületlenül és látszólag belefásulva csak ismétli önmaga cselekedeteit a környezetében, feladatként, hivatásként. A múzeumőr fölismeri önnön végességének határait, a végtelenhez való gyarló viszonyát. Nem kíván ezen változtatni, nem kívánja meghaladni, de nem is tragikusan vagy patetikusan éli ezt meg. Ezt tekinti a földi, e világi, halandó ember lehetőségének, létezőmódjának. Ezzel a látszólag tehetetlen, mozgás nélküli étellel – mint létezőmóddal, mely mások szemében nevetség tárgya – közel kerül a véges emberi és az örök isteni kapcsolathoz. Nem reflektál rá különösebben, de létezőmódját egyenletesen meghatározza.

A japán színházi maszkkészítő és a japán szentély építésének tervező vezetője a tökéletességre tör. Ezt a tökéletességet a hagyományozott mesterség megtanulása,

művelése és az ezzel leképezett transzcendens viszonyulás az isteni, a közvetlenül meg nem ismerhető, de örök hatalomhoz határozza meg és irányítja. A maszkkészítő és a tervező nem kételkedik a felsőbb, közvetlenül nem ismert, de az emberi létezés számára alapvető ismereteket hozzáférhetővé tevő felsőbb létezőben, Istenben. Ez őket egyszerre teszi magabiztossá a saját tevékenységük hatókörében, és egyúttal alázatossá, sérülékenységük tudatában lévő személyiségekké a végtelen és örök viszonyában.

Krasznahorkai László e munkája hangsúlyosan különböző kultúrák hagyományaiban élő változatos egyének látszólag egyedi és esetleges életvilágát és létezőmódját képezi le imaginárius keretben fikciós eljárásokkal. E szövegekben az egyén gyarló, véges és halandó volta közvetlenül szembesül a nem pontosított, nem azonosított örök, végtelen istenivel, végső soron az evangélium Krisztus által felkínált szeretetének megfeleltethető viszonyulásokkal.

5.3. Esterházy Péter *Egyszerű történet vessző száz oldal – a Márk-változat* – című könyve (2014) csakúgy, mint az előzőekben említettek, rendkívül összetett az Istenről való beszéd értelmében is. A szöveg különlegesen telített az emberi és Istenhez való viszonyok hálójában. Az elbeszélő siketnéma fiú, aki mégis érti a környezetét nyelvben is, sőt, beszélni is tud. Egyedi és egyszeri, a világ összetettségében eltűnő sorsában látszólag hangtalanul mond kijelentéseket és tesz föl kérdéseket Istenről, az emberi bűnről, a szeretetről a mai gyermeknyelv, a mentálisan sérültek és az egészséges felnőttek nyelvének vegyülékével megszólalva. Eközben azonban az elbeszélő szövegben ez a beszéd összekapcsolódik Jézus Krisztus szenvedéstörténetével (Márk evangéliuma szerint), a mai szlenges és az archaikus bibliai nyelv értelemképző vegyülékével. Ezzel a szöveg- és jelentésképzéssel az Esterházy-mű a véges, gyarló, sérült és félig tudatosan, kifelé nyíltan bűnössé váló ember (a testvérét félig önkéntelenül és öntudatlanul megölő fiú egzisztenciája) közvetlenül összekapcsolódik a végtelen isteni és tökéletes Logosz emberi megtestesülésével. S miközben megállapításai és kérdései beszédbeli elzártága miatt mintegy a semmibe hullnak egy, a napi gonoszságok és jóságok cselekvéseiben megvalósuló ontikus világban, aközben ez az elbeszélő fiú (akinek általa megölt bátyja lenne a történetek általános följegyzője) szinte meghaladhatatlan ellentmondások, megtett jóságok és eltagadhatatlan bűnök között küzd, hogy az evangéliumi szeretet közélebe jusson. Ennek a közelítő küzdelemnek a minden-

napi nyelvben kimondott, de csak alig reflektált tudatalansága, az esetlenség és esendőség, a tehetetlenség és a gyarló ártatlanság, a felszínesség és a mély átéltség, valamint az elháríthatatlan bűnösség mindig helyzethez kötött fölismerése adja a létezőhöz kötött lényegét. És – ezzel éppen együtt – mindez mégis megtalálja az útját Krisztus megváltó szeretetéhez – a maga e világi emberi ellentmondásosságával.

6. A három röviden idézett és értelmezett szépirodalmi példa áttételesen, egyedi poétikai formákban teszi hozzáférhetővé és a jelentésképzés részévé véges és végtelen, gyarló, sérülékeny és halandó, valamint örök isteni viszonyát. E művek (és további, itt nem említettek) a maguk érzékletes, közvetlenül tapasztalható jellegével nem feltétlenül könnyű, de megalapozott, érzékeny, részletekbe menő utat kínálnak a megértő befogadó számára az érzékelhető és az érzékelhetőn túli közötti kapcsolat emberi korlátok közötti megvalósítására. Itt, e művekben az ontológiai perspektíva a meghatározó, beszélőtársak dialógusa emberről és Istenről, a létező létének közvetlen közelségében és közegében, az evangéliumi szeretetre irányultságban. Ricoeur egy megjegyzésében hívja fel a figyelmet erre a viszonyra: „Úgy kell felfogni a részesedési viszonyt, hogy semmilyen előzetes fogalmat, tehát egyetlen Istennek vagy a teremtményeknek való tökéletességi egyértelmű attribúciót se foglaljon magában. Olyan értelmet kell adni ezenkívül a hatás és a hatás oka között mindig létező proportio creaturaenak, amelynek összeegyeztethetőnek kell lennie a véges és a végtelen aránytalanságával. Végül egyszerű különbözőségként kell felfogni a végesnek a végtelentől való távolságát anélkül, hogy belekeverjük ebbe az egyedül lényeges gondolatba a tér külsőségének gondolatát, melyet egyébként maga az isteni kauzalitás immanenciája is kizár.”²¹³

JEGYZETEK

- 1 Pilinszky János: *Publicisztikai írások*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 257.
- 2 Ld. pl. Givón, Talmy: *Syntax. An introduction*. Amsterdam, 2001a; Philadelphia: John Benjamins, Tomasello, Michael: *Gondolkodás és kultúra*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- 3 Luckmann, Thomas: *Theorie des sozialen Handels*. Berlin, 1992. New York, Walter de Gruyter.
- 4 Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat, 1984, 269–339.
- 5 Langacker, Ronald W.: *Foundations of Cognitive Grammar. Volume I. Theoretical Prerequisites*. Stanford, California, 1987: Stanford University Press; Lakoff, George: *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago, 1987; London, The University of Chicago Press.
- 6 Tomasello, Michael: *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*. Cambridge, MA, 2003, Harvard University Press.
- 7 Ld. Langacker i. m. Lakoff i. m.; Kemmer, Suzanne – Barlow, Michael: Introduction: A usage-based conception of language. In: Barlow, Michael – Kemmer, Suzanne (eds.): *Usage-Based Models of Language*. Stanford, California, 2000: CSLI Publications. vii–xxviii.
- 8 Rahner, Karl: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*. Szeged, Agapé, 1998, 50–55.
- 9 Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 2000, 51.
- 10 Nietzsche, Friedrich: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Budapest, Osiris Kiadó, 2000, 54 kk.
- 11 Heidegger, Martin: Nietzsche mondása: „Isten halott”. In: *Rejtektak*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 183–232.
- 12 Pilinszky János: *Publicisztikai írások*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 234–235.
- 13 Ricoeur, Paul: *Az élő metafora*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 406–407.