

mint maradék parázs éjszaka a sötétben,
az is úgy hunyorog és csillog majd odalenn:

milyen volt és hol állt a régi házunk (a nagyret
ott kezdődött mindjárt mögötte, ott, ahol ma
azok az undok tömbházak állnak). Gyerekként
mennyit játszottam ott! A kertünk végében folyt a
patak, a partja végig valami sárga gyom,
a hólyagos lapu közt, akár a gyufaláng...

Egyszer, hétévesen, hogy történt, nem tudom,
beléestem ruhástul, bizony. Szegény anyánk
úgy megijedt, még megpofozni sem bírt,
ahogy csöpögve és bőgve elébe álltam,
misére készültünk vagy talán látogatóba,
én, persze, addig sem bírtam ki a szobában,
olyan meleg idő volt... soha azóta nem nyílt
orgona márciusban! Mintha tegnap lett volna...

Földényi F. László

A HALÁL ÉS A MARIONETT*

Gondolatok Marquis de Sade JUSTINE-jéről és JULIETTE-jéről

„Éljen a halál!”

*(Egy francia forradalmár kiáltása
Párizsban, 1792-ben, a szeptemberi
vérengzések idején, a 2-ról 3-ra vir-
radó éjszaka, a naplóját vezető Restif
de la Bretonne lakásának ablaka
alatt.)*

(Miért nem öli meg Justine Roland-t?) Elevenítsük fel az epizódot. Miután fogva tartói kénye-kedvének kiszolgáltatta Justine – eleven holttestként – öt hónapot töltött el egy föld alatti barlangba bezárva, a sors szeszélyének köszönhetően kiszabadul, s Grenoble felé veszi az útját. Egy mezőn szemtanúja lesz annak, hogy két lovas miként tipor eszméletlenné egy szerencsétlen férfit. A lány, feledve korábbi csalódásait, és félrevetve minden óvatosságot, az otthagytott férfihoz siet, bekötözi sebeit, s gondjaiba veszi. Miután az az „angyalnak” hitt lény karja között magához tér, Justine, immár ki tudja,

* Előszó a JUSTINE és a JULIETTE német kiadásához

hányadjára, újra elmeséli történetét, a szerencsétlenségek sorozatát, amelyet immár befejezettnek hisz. A férfi, akit Roland-nak neveznek, meghívja magához Justine-t. A lány, hiszékenysége csapdájába esve, elfogadja a meghívást, s a férfi mellé szegődik. A hegyek közé érve Roland egyre hallgatagabbá válik, amitől Justine megrémül; amikor pedig megpillantja a kastélyt, amely a világtól elzárva, egy sötét hegyszoros mélyén áll, gyanítani kezdi, mi vár rá. De nincs visszaút. A kastélyba érve Roland leveti álarcát, s valódi mivoltában mutatkozik meg: libertinus ő is, mint mindenki, akivel Justine valaha is találkozott. A lány csalódott, noha nem lenne rá oka: ha eddigi élete szerencsétlenségek sorozata volt, akkor Roland-nal való találkozása ennek várható folytatása. Akkor kellene csalódnia, ha a jóságra bukkant volna. Roland ezután éveken át (!) fogóságban tartja a lányt, aki nemcsak a bántalmaktól szenved, hanem a folytonos haláltól is, amelynek szemtanúja: társnői úgy pusztulnak el körülötte, mint a rovarok. Egy leállíthatatlan gépezet áldozatai valamennyien.

Roland egy nap különös ötlettel keresi fel Justine-t. Egy korábbi kínzás alkalmával észrevette, hogy miközben fojtogatni kezdte Justine-t, a lány önkéntelenül is elévezett a szorítás hatására; s amikor később egyszer Justine-t felakasztotta, megparancsolva neki, hogy az utolsó pillanatban vágja le magát a kötélről, meggyőződött róla, hogy Justine újra majdnem elévezett. Mivel sejt, hogy valószínűleg kötélben fogja végezni az életét, s fél a haláltusa gyötrelmeitől, szeretné előre megtapasztalni, milyen is lesz az, ha majd felakasztják. Justine példáján felbuzdulva úgy dönt, hogy a várható élvezet reményében a sorsot is kihívja maga ellen. Ehhez segítőtársra van szüksége, és Justine-t szemelte ki, mivel – mint bevallja a lánynak – kevésbé tartja bosszúra éhesnek, mint társnőit. Meztelennül egy zsámolyra áll, s kiadja a parancsot: miután Justine magasba rántja, figyelje gondosan az arcát. Ha a gyötrelmem nyomát fedezi fel rajta, azonnal vágja el a kötelet; de ha az élvezet tűnne fel, akkor hagyja, hogy a természet elvégezze a dolgát, s csak ezt követően oldja le a kötélről. Munkához látnak. Justine hátraköti Roland kezét, majd megcsomózza a nyakán a kötelet, s a magasba rántja. Roland arca, mint az várható volt, kéjbe torzul, s égnek meredő nemi szervéből rövidesen a mennyezetre csap fel élvezetének bizonyítéka. Justine ezután gyorsan odasiet, és elvágja a kötelet. Roland ájultan zuhan le, de a lány gondoskodásának köszönhetően hamarosan magához tér, hogy annak jótettét egyből meghálálja: a lány megajándékozta őt az étellel, ezért cserébe ő megfosztja Justine-t az életétől. Folytatódnak a kínzások és kegyetlenkedések, míg végül a lány – a sors újabb szeszélyének köszönhetően – kiszabadul, hogy röviddel később újabb poklokba zuhanjon.

Miért vágja el a kötelet Justine? A legkézenfekvőbb válasz: hiszékenységből. Roland szabadságot és szerencsét helyez kilátásba, ha a lány engedelmesen végrehajt minden parancsot. A hiszékenység ezúttal bárgyúságot jelentene csupán; vajon éppen ő ne sejtene, hogy mi lesz a hála? Justine nem bárgyú: engedelmes ugyan, mint egy felhúzott bábu, de nem azért, mert hiányzik belőle az élet, hanem mert határtalanul retteg. Nem azt bizonyítja-e valamennyi kalandja, hogy az élet minden pillanata egy nem várt csapást tartogat a számára? Nincs, ami ne keltene csalódást benne; de ha csak csalódás van, akkor fordulhat-e bárhová is bizalommal? Ólomtömbként nehezedik rá az élet; de mert ez az élet az ő élete, nincs hová menekülnie előle. Eleve tudni, mi fog történni vele; nincs, ami ne lenne kiszámítható. Ez kelt benne rettegést; a reménytelenség bénítja meg.

Az olvasó mégis azt várja, hogy a lány ne vágja el a kötelet, s ezzel adja szabadságának tanújelét. Justine mintha bölcsebb volna az olvasónál: nem mindegy, hogy

elvágyja-e a kötelet vagy sem? Ezt persze onmagának sem vallaná be; ha megkérdeznék döntése indítékáról, minden bizonnyal a veleszületett jóságra hivatkozna s arra, hogy a szabadság a szenvedés megakadályozását jelenti, mégannyira az ellenkezőjét hirdesse is minden. A jóságba vetett hitében felesleges kételkedni; magát Sade-ot sem Justine hite foglalkoztatja, hanem a jóság gyökere. Ha a világ minden ízében, maradéktalanul rossz – márpedig a regény ezt kívánja bizonyítani –, akkor mivel magyarázható a *jóság*? Justine számára érthetetlen a világ (vagyis a rossz), s ezért okulni sem tud a kalandokból; de vajon a világ szemszögéből nézve nem éppilyen érthetetlen a lány makacs kitartása a jó mellett? Jósága nem e világi; a rossz *hézagatlan* világában nem volna szabad megjelenie. És mégis, újra meg újra előtűnik. Úgy látszik, Justine figurájával Sade-nak nem az az elsődleges célja, hogy a lányt egyre több kalandon vezesse át (és ennyiben az üldözött jóság – ORLANDO FURIOSO, CLARISSA stb. – irodalmi hagyományához kapcsolódjon), hanem hogy *ingerelje vele a világot*. Justine maradéktalanul jó, a világ maradéktalanul rossz. De vajon akkor is gonosz lenne a világ, ha Justine nem létezne? Jósága nem arra szolgál-e vajon, hogy *előcsalogassa a gonoszt*? S ha igen, akkor jónak nevezhető-e még ez a jóság? Nem lehetséges, hogy maga is a gonoszság elferdült változata, eszköz, amellyel az egyetemes rossz önmagát izgathatja? Ha pedig nem, akkor honnan ered a jósága? Semmiképpen sem ebből a világból, ahol állítólag minden rossz. Justine jósága – amennyiben elfogadjuk, hogy nincs alárendelve az egyetemes gonosznak – megmagyarázhatatlan; a lány *egy nem létező világ küldötte*, a nemlét hírnöke, a semmi angyala. Jósága maga a tetet öltött *semmi*; személye egy törés a világ testén, egy lyuk, amit be kell tomni (meg kell erőszakolni). *Ebben a világban elképzelhetetlen, hogy Justine-t ne bántsa mindenki: a semmit – mivel szigorú értelemben véve nem létezik – valamivé kell átválttatni, a semmit meg kell semmisíteni.* S ez újra felkelti a gyanút: Justine-nek talán mégsem az a célja, hogy Krisztusként megváltsa a gonoszt, hanem ellenkezőleg: hogy azt provokálja, felkeltse benne a pusztítás ki nem élt vágyait, s ily módon segítse hozzá a beteljesüléshez. Végső halála mi mást bizonyítana, mint azt, hogy a gonosz váltotta meg a jót.

„Jóság” a maga módján éppúgy mozgásba hozza a gonosz világot, amely nélküle talán mozdulatlan és halott volna, mint a hagyományos keresztény világban a „gonosz” a jót, amely nélkül ez a jó maga is halottian sápadt volna. Azzal, hogy Justine a saját halálos ellenségét megmenti, azt árulja el, hogy bensőséges viszonyban áll a gonoszsággal: ha a libertinusok a tökéletesen *mást*, a teljességgel különbözőt jelenük számára (a jóságtól érintetlen törésmentes gonoszt), akkor ő maga ugyancsak a *mást*, az *idegent* képviseli azok világában. Mindegyik felfoghatatlan a másik számára; egyik sem érti a másikat. És mégis, éppen ettől a *másságtól*, ettől a radikálisan idegentől tűnnek hasonlóknak: a következetesség és a megingathatatlanság teremti közöttük tükros rokonságot. A libertinusok az áldozatok közül ösztönösen is mindig Justine-t emelik ki. Justine szemébe pillantva saját gonoszságuk is fényesebben csillog; könnyeinek tükre növeli végtelenné az élvezetüket.

Justine soha nem próbálja megölni magát. Talán ezért mentü meg Roland-t is. Az életet – talán a parancsnak is engedelmeskedve – többre tartja a halálnál. Pedig Roland, a többi libertínushoz hasonlóan, nem az életet, hanem a halált jelenti számára. Azzal, hogy Roland-t megmentü a haláltól, nem az életnek, hanem a halálnak tesz szívességet: *élni engedi a halált*. A libertinusok életét a mértéktelen tagadás tölti ki; az életet a halálba akarják alámeríteni. A halál élő követei valamennyien. Justine-t ösztönös, be nem vallott, sőt elfojtott vonzalom köti Roland-hoz; megmentü a férfit, hogy az to-

vább terjeszthesse maga körül a halált. Egy „puszta” halott erre alkalmatlan volna. A jóság, amelyről Justine ezáltal tanúbizonyságot tesz, gyanús: a halálnak kötelezi el magát. Fogadjuk el, hogy Justine jó, s ne kételkedjünk benne; de mert jósága nem e világi, s kizárólag úgy tud megnyilvánulni, hogy életre korbácsolja a gonoszt, ezért kongó űr csupán ez a jóság: a gonosz nélkül maga sem létezhetne, vagyis *kizárólag önmön hiánya általi*. Az egyik oldalon a halál követői állnak, a libertinusok; a másik oldalon pedig egy élőhalott, Justine, ez a nem e világi lény. Jósága *halálos*; ahhoz, hogy megnyilvánulhasson, szüksége van a halálra. De mert „jó”, ezért nem ölhet meg *másokat*; nem marad számára más hátra, mint hogy *saját* halálából táplálkozzon.

Ha Justine megölné Roland-t, gonosz lenne. De nemcsak Roland-nal szemben lenne az, hanem önmagával szemben is: a férfi halála által megfosztaná magát a folytonos halálfélelemtől, amely nélkül éppúgy megfulladna, mint ha a levegőtől fosztaná meg. Szüksége van Roland-ra, úgy, mint egy mazochistának a szadistára. De vajon ez nem azt jelenti – amiről egyébként Roland megpróbálja őt felvilágosítani –, hogy a maga módján ő is csak az élvezetet keresi? Többször is szó esik róla, hogy Justine időnként elélvez – méghozzá nemcsak Roland keze között; s ha Sade hozzáteszi, hogy ez a lány akarata ellenére történt, akkor vonakodása a határátlépés okozta eksztázis előtti utolsó pillanatnak felel meg: a késleltetés csak fokozza az élvezetet. „*Az idegen kéz nem mocskol be – írja Szent Ágoston –, s ha ez mégis megtörténik, úgy a kéz nem idegen többé*”:¹ az ember csakis akkor érzi magát „*bepiszkoltnak*”, ha a „*bűn*” (az idegen vágy) őt magát is „*belülről*” érintette meg. Justine még a Roland-epizód előtt egy alkalommal beleszeret az őt folytonosan megalázó Bressacba: „*szerette volna elfojtani lelkében a szörnyű szenvedélyt, amely rabul ejtette... de minden ellenállás csak arra volt jó, hogy lángjál még jobban felszítsa: az aláváló Bressac soha nem tűnt szeretetreméltóbbnak a szegény lány szemében, mint most, amikor pedig minden oka meglett volna rá, hogy gyűlölje*”. (OC VI. 199.) Nem más ez a szerelem, mint a halálfélelemnek, sőt az egyszer elkerülhetetlenül bekövetkező halálnak a *szenvedélyes élvezete*: a libertinusban *feltámadó halál* iránti ellenállhatatlan csodálat. Roland nyugodtan rábízhatja az életét a lányra. Nincs szükség parancsra, mivel a lánynak a halál iránti belső elkötelezettsége parancsolóbb minden külső felszólításnál. Roland-t felakasztva saját hóhértól fosztaná meg magát. A halál iránt érzett szerelmét árulná el ezzel.

(Az áldozat) Az ismeretlen, csupán hírből hallott kéz érdekében Roland kész feláldozni magát; de Justine is áldozatot hoz azzal, hogy kínzóját nem öli meg: a másik helyett önmagát áldozza fel. A JUSTINE és a JULIETTE az *áldozatok* sorozatáról szól; szertartás szertartást követ, amelyek mindegyike a halált idézi meg. A nők véreztetése, a gyermekek lemészárlása, az élvezettől még remegő testek feldarabolása nemcsak a mértéktelenné váló kegyetlenségről árulkodik, hanem arról a parancsoló vágyról is, hogy az eleven testet olyan állapotba juttassák, amely híján van az életnek. A hús némaságába akarnak behatolni a libertinusok; abba a csendbe, amely megelőzi az életet, és amely ezért a zaj hiányának sem nevezhető. Ember előtti csend ez, amilyen a teremtést is megelőzhette.

Minden kegyetlenségük ellenére valamilyen gyermeki ártatlanság is jellemzi Sade hőseit: gyilkolnak és pusztítanak, de ezt ugyanazzal az őszinte kíváncsisággal hajtják végre, amellyel a gyermek is tépkedni kezdi a bogár szárnyát, lábát, kiszúrja a szemét, majd pedig eltűnődve feldarabolja a maradványait. Nemcsak a természet rejtelmét próbálják megismerni; a halált megidézve magára a nemlétre kíváncsiak, arra, ami szigorú értelemben véve nem létezik, és különösen azok számára nem, akik élnek,

mozognak és éreznek, egyszóval akik léteznek. Az áldozatot megölve a libertinus nem egyszerűen egy *másik* lény halálára vágyik, hanem arra, hogy e másik lény halálának a kerülő útján *létezőként megtapasztalja a nemlétet*. A libertinusokat nem annyira az érdek vagy a bosszú vezérli (Juliette-et társai gyakran figyelmeztetik majd, hogy ne szenvedélyből, elvakultan, pillanatnyi fellángolásában öljön), mint inkább a *beavatódás* vágya. Az a körültekintés, amellyel a gyilkosságokra és kegyetlenkedésekre felkészülnek, és az a gond, amellyel azokat megrendezik, bizonyítja, hogy szertartásról van szó.

E szertartás a szó eredeti értelmében véve áldozat: az áldozó meghajlik az előtt, ami a szertartás kezdetéig még nincs jelen, és még nem létezik, s így az ismeretlennel próbál kapcsolatot teremteni. Sade hősei az áldozati szertartások során különös ellentmondásba keverednek önmagukkal: egyfelől – megrögzött szenzualistaként – tagadják, hogy bármi olyasmi létezzon, ami nem érzékelhető; másfelől viszont – a halál megidézésével, sőt már eleve a szertartás megrendezésével – mégis a nem érzékelhetővel, sőt a nem létezővel próbálják felvenni a kapcsolatot. Nem mágikus praktikák, varázslatok vagy boszorkánykodás segítségével (amíg a XV. században Gilles de Rais a gyilkosságok után ideje jelentős részét még az ördög megidezésére és az ezzel kapcsolatos ismeretek megszerzésére fordította, addig ez Sade-ot, a XVIII. század polgárát egyáltalán nem vonzza), hanem azáltal, hogy *a mértékeket álléplik*, és, mint az egyik libertinus, Gernande beismeri, a mértéktelenség válik istenükké (OC VII. 139.). Az a hév, amellyel Bandole, Madame Delbène vagy bármelyik más libertinus tagadja, hogy a halálon túl bármi is létezzon, nem a közönyről, hanem a szenvedélyről árulkodik; s mert e szenvedély a halálra irányul, ezért nem nehéz felfedezni benne a halálfélelemnek, minden áldozati szertartás rugójának a jelét. *A gondosan leplezett halálfélelem készletli a libertinusokat arra, hogy „előbe szaladjanak” a halálnak, és onnan tekintsenek vissza rá, ahol már semmi sem létezik: a semmiből*. Ebben berendezkedve a halál sem tűnik félelmetesnek; miként a hívónek Isten, úgy a libertinusnak a *semmi* gondolata nyújt vigaszt.

Az áldozati szertartások – valamennyi úgynevezett „szadista” elemmel együtt – a halál mazochista megidézései; egyedül a halál nyújt végleges megváltást a halálfélelemtől. Nem véletlen, hogy az áldozatok szinte kivétel nélkül mind arctalanok: nem az ő szenvedésükön van a hangsúly, hanem azon, hogy a libertinusok általuk próbálják megtapasztalni a halált, úgy, hogy ők maguk közben életben maradnak. Az áldozatok „csupán” *meghalnak*; az áldozók *megélik a halált*. A kielégülés, amelybe a szertartások torkollanak, e tapasztalat eredményességéről ad hírt; a vágy, ami az áldozat megtartására készletli őket, hamar átlépi a szexualitás határait (vagy talán a szexualitásban ott lappangó mértéktelenséget szabadítja fel?), s az eredmény nem „egyszerű” szexuális kielégülés. A kék tetőfokán a libertinusok örjögének, ordítanak, „mint a szamarak”, kábulatba zuhanak, végtagjaik kitekередnek, elveszítik eszméletüket, sőt időnként a tetszhalál állapotába kerülnek. Az erotika Sade jeleneteiben a halál előtt nyitja meg a kaput; ha a szexualitás az embert létezése alapjához juttatja közelebb, akkor ez az alap Sade szerint szakadékszerű: *a keletkezést és az elmúlást egyaránt felülmúló lét* élményébe merít alá minden embert. Sade-ot mindenekelőtt ez az élmény foglalkoztatja, és nem a szexualitás vagy a „szadizmus” enciklopédikus bemutatása.

Libertinus hősei nem kevesebbre vágnak, mint hogy a *létezés hiányába* merüljenek alá, abba, amit egyesek Istennek, mások tiszta létnek, ismét mások káosznak neveznek, de aminek a semmisségében – megfoghatatlanságában, megnevezhetetlenségében – mindenki egyetért. Létezőként átélni a létezés hiányát (alapját, szakadékát): ehhez kell az áldozati szertartás, amelynek során az áldozó saját hiányának az élményében kíván

részesülni, de úgy, hogy ez ne kiürüléssel (végső soron tehát halállal) végződjön, hanem beteljesüléssel (a halhatatlanság eksztatikus tapasztalatával). Szükség van tehát valakire, akit fel lehet áldozni – egy áldozatra –; de ennek az áldozatnak a szerepe a pusztá közvetítésre korlátozódik: neki kell hozzájuttatnia az áldozót annak élményéhez, hogy a másikat megölve ő maga is áldozat csupán: az élet előbb vagy utóbb mindenképpen bekövetkező hiányának az áldozatára ismer önmagában. Az áldozó számára az áldozati szertartás során válik élményszerűvé az, hogy minden, ami létezik, olyasminek köszönheti keletkezését, ami nem azonos vele, vagyis hogy a létezés önnön hiányával, a nemlétezéssel terhes. Minél erőszakosabb a szertartás, annál elsőpróbb ez az élmény, és annál mélyebbre merülnek le a libertinusok ebbe: a nem létező, időnként mégis élményszerűvé váló „valamibe” (létbe, káoszba, Istenbe, természetbe, semmibe). Az áldozatok tetőpontján ettől érzik magukat kivételes, már-már isteni lénynek. Sade hősei nem egy istennek áldoznak, hanem az áldozat során szembesülnek önnön kaotikus, megsemmisítő isteni mivoltukkal.

(**Továbbra is az áldozat**) Valamennyi libertinus megegyezik abban, hogy tagadja Istent; az európai kultúrában se korábban, se később nem utasították el ilyen hévvel Isten létét. És mégis, az az őrjöngő düh, amit ez a nem létező Isten képzete felkelt bennük, s mindaz a kegyetlenség, amellyel nemcsak a természetet akarják megcsúfolni (vagy éppen szolgálni), hanem Isten hiányát is bizonyítani próbálják, Pierre Klosowski feltételezését támasztja alá,³ aki szerint Sade szenvedélyes istentagadása az Isten utáni vágyának a jele. E feltételezés még tovább mélyíthető: a libertinusok szadista orgiáiban nemcsak az Isten utáni vágy tűnik fel, hanem *maga Isten is megjelenik* – igaz, más álarcban, mint amit a keresztény kultúra vagy akár maga Sade is tulajdonítana neki. Ez az Isten a hagyományos istenkép tagadása nyomán támad fel, és magukban a libertinusokban ölt testet.

Mégannyira vitassák is Isten létét e hősök, a szexuális színjátékok, valamint az áldozatoknak a kínzása és lemészárlása mégiscsak *áldozati szertartás*, amely függetlenül attól, hogy névvel illetük-e, szerkezete, menete, iránya, de leginkább a hatása által az istenit idézi meg és varázsolja jelenlévővé. Minden áldozat eredendően mitikus gyökerekből táplálkozik: az áldozat során az áldozó mintegy felülmúlja magát, s abban talál rá önmagára, ami hozzá képest idegen és ezért fenyegető is. Az ismeretlenbe (Istenbe, természetbe, semmibe) való belefeledkezés igénye élteti az áldozati szertartást, és az ebbe az ismeretlenbe vetett *hit* ad erőt az áldozónak ahhoz, hogy a szertartás során egy időre elveszítse magát. A libertinusok, azáltal, hogy válogatás nélkül gylkolnak, illetve hogy minden társadalmi tilalmat megszegnek, arról adnak tanúbizonyosságot, hogy ők is *hisznek* valamiben. Ez a hit teszi képessé őket arra, hogy bármit megtegyenek. És ha a halál végérvényességét hirdetik is, akkor az egyre szenvedélyesebb és ingerültebb hangnem maga is annak a jele, hogy a *végérvényességre* fektetik a hangsúlyt, nem pedig a halálra – a *nincs továbbra, a megváltoztathatatlanra, a megfellebbezhetellenre*, ami a libertinus tirádákban időnként istenszerűen önálló „testet” kap.

Az áldozat során az áldozó meghajlik valami előtt, amin nem képes túllépni, és amit ezért a mindenség sarkkövének tekint. Az áldozónak nem is kell feltétlenül tudatában lennie annak, hogy egy áldozati szertartásban vesz részt. Mivel az áldozat során az derül ki, hogy az ember nem azonos maradéktalanul önmagával, és az ismeretlennek, a másnak („Istennek”) a tükrében képes csak „egészben”, „színről színre” látni önmagát, ezért az élet számos olyan pillanata és helyzete áldozatnak tekinthető, amelyben

az embernek az „áldozat” fogalma meg sem fordul a fejében: a szeretkezés pillanatában (Csáth Géza a naplójában rendszeresen „áldozni” szóval utal a szeretkezésre), a harag, a csodálat, a kék, a szédület vagy az undor pillanataiban. Ha az ember mértéktelenné válna – önnön belső határait átlépve – az ismeretlenben, a lényét kitöltő hiányban talál rá magára, áldozatban van része. Az áldozat során az áldozó ezzel a hiánnyal kerül bensőséges kapcsolatba; áthidalódik az áthidalhatatlannak vélt távolság az ember és saját szakadékszerű alapja között. Az áldozat révén az áldozó „Istent” igyekszik megidézni (az idézőjel, mint Ortega mondja, eleve gyanússá teszi a szót), de a lelkesülés, az ekstazikus szédület nem következne be, ha Isten nem magában az áldozóban támadna életre. Nem kell feltétlenül Isten névvel illetni; mint Sade libertinusainak a példája mutatja, az áldozat akkor teljeseedik be, ha az áldozó szembesül a lényét fenntartó hiánnyal, ezzel a *végérvényes* alappal (ami, lévén hiány, alaptalan – vagyis feneketlen – szakadék), ha belemerül abba, ami nem azonos vele, ha a *más*, az *idegen* által teljesül be. Az áldozat során az áldozó a lét (Isten) megfoghatatlan és mindig elillanó, „túlparti” *másságába* belemerülve talál rá önmagára.

(Az istenélmény nyomában) A sade-i orgiák helyszíne és elrendezése önmagában is egy istentiszteletről emlékeztet: a *hiány* istenének a miséjét celebrálják a libertinusok. A helyszín rendszerint a föld mélye, egy távoli kriptá vagy egy, a világtól elzárt kastély vagy kolostor, amely többnyire egy sötét erdő közepén vagy a hegyek és szirtek közötti mély szakadékokban áll. Gyakran szó esik a „föld alatti” istenekről, akiknek áldoznak; ám ezek az istenek távolról sem emlékeztetnek az antik khtonikus istenekre, akik a föld mélyén laktak ugyan, de a termékenységnek is az istenei voltak: Sade föld alatti istenei kizárólag a halál istenei. Nem halottak (ellenkező esetben nem áldoznának nekik), hanem elevenek. Eleven hullaistenek. Az orgiák egyik színhelyére, egy kolostor kriptájába Madame Delbene ezekkel a szavakkal vezeti le Juliette-et: *„Ha leereszkedünk a halálnak e régiójába, akkor ezt azért tesszük, hogy a lehető legtávolabb legyünk az élőtől. Ha valaki olyan szabadon és olyan romlott, mint mi, akkor a legszívesebben a föld belsejében szeretne tartózkodni.”* (OC VIII. 63. Az én kiemelésem.) *„A bűnözés híveinek a társasága”* pedig lehetővé teszi a tagoknak, hogy a kertben némelyik fa tövében egy létra segítségével egy föld alatti üregbe ereszkedjenek le a kiszemelt áldozattal, hogy ott teljes *csendben* és *nyugalomban* kegyetlenkedhessenek, *„mintha a föld belsejében lennének”* (OC VIII. 409.). A föld mélye, a barlang, amely már a püthagóreusok, majd Platón szerint is a világmindenség jelképe, a fentü világot tagadja: a magasság helyett, a mélység várja a leereszkedőt, a tágasság helyett a zártság, a világosság helyett a sötétség vagy a mesterséges fény, a szellősség helyett a fülledtség. A világtól távoli, föld alatti szertartás a halálba avatja be az áldozót; a föld mélye, a halálnak ez a szájürege az élet hiányával szembesíti a leereszkedő libertinust, aki, kiszemelt áldozatát kínozza és gyötörve egyértelmű választ próbál kicsikarni a szórabírhatatlanból.

A JULIETTE egyik tetőpontján, a Szent Péter-bazilika oltárán lejátszódó orgia során a pápa bevallja a *széklet* iránt érzett ellenállhatatlan imádatát: a széklet az ő istene, ez számára a legfőbb úr. Ám ez esetben nem Isten kigúnyolásáról van szó (mint egyébként oly sokszor, ha egyházi személyek kezdik „tisztelni” Istent Sade jeleneteiben), hanem a lehető legőszintébb istentiszteletről: a széklet elfogyasztása és lenyelése egy olyan belső elszántság megnyilvánulása a pápa részéről, ami saját határaihoz közelíti őt. A székletet lenyelve a pápa határátlépővé válik, s ezzel együtt istenivé: az ürülék megevése segíti őt hozzá, hogy egy hullaisten feltámadjon benne. A pápa a széklet-

isten földi helytartója. A széket természetes helye a föld mélye; s ha a pápa a római bazilika oltárán lenyeli a székleter, akkor rá is illik Paracelsus mondása, amely szerint az ember abból áll, amit megeszik. Ő maga is a *fold gyomrává* válik. Nemcsak helytartója, de megtestesítője is a halálnak.

Mind a JUSTINE-ben, mind pedig a JULIETTE-ben úton-útfélen megidézik Istent. A férfiak nemi szerve rendszeresen az „égnek” mered, és a „mennyet” fenyegeti; Verneuil a legszívesebben „*az Atyaistent is megbaszná, ha megjelenne előtte*” (OC VII. 173.). A keresztény-katolikus szertartás rekvizitumai újra meg újra előbukkannak, hogy a hősök megbecsteleníthessék őket. Ez persze sokszor az egyházi értékrend hallgatóságos elismerését jelenti, még ha ez az értékrend megfordításában nyilvánul is meg. Ha például a pápa a Szent Péter-bazilika oltárán a megszentelt ostyát a nemi szervével Juliette végbelébe benyomja, s az ettől elélvez, akkor Juliette arcvonásaiban nem nehéz ráismerni Bernininek az ugyancsak Rómában látható Szent Terézének az arcvonásaira.

A libertinusok a vallást összeegyeztethetetlennek tartják a szabadsággal. És mégis, a feltartóztathatatlan káromkodásözön, ami Georges Bataille szerint az áldás legillúziótlanabb megnyilvánulása, vagy magának Istennek a felforrósodott pillanatokban történő megidézése azt mutatja, hogy *ha a vallást elutasítják is, a vallásosságot, az istenélményt nem tudják megkerülni*. Az embernek vallásos élményben lehet része akkor is, ha semmilyen vallásban sem hisz. Ez nem „kiskorúságának”, „felvilágosulatlanságának” a jele, hanem azon rejtélyes kiszolgáltatottságának, ami az élet úgynevezett áldozati pillanataiban a legnyilvánvalóbb. Klossowski figyelt fel arra, hogy ahol az „isten” szó Sade szövegeiben megjelenik, a szöveg mindig felforrósodik, és a hangnem szenvedélyessé válik („*neve hallatán forr a vérem*”, mondja Juliette-nek Madame Delbène (OC VIII. 30.); ez kiegészíthető azzal, hogy *az eksztatikus pillanatokban a szenvedélyes istentagadás nem az istenhítnek, hanem az istenélményből fakadó vallásosságnak adja át a helyét* – annak a vallásosságnak, amely minden vallás alapjául szolgál ugyan, de amely mégsem szűkíthető le egyetlen kanonizált vallásra sem.

„*Az ember gyilkol, lop, rabol, megnérgez vagy eléget másokat; mi sem egyszerűbb ennél; de elélvez tőle, s ettől mindez isteniévé válik*”, mondja társainak Gernande (OC VII. 123.). Az élvezet nem azért isteni, mert olyan jó, hatalmas, nagyszerű stb.: mindez összehasonlítás csupán. Attól valóban isteni, hogy összehasonlíthatatlan. A mértéktelenség isteni (vallásos) élvezetét hajszojják a libertinusok; nem a köznapi értelemben vett élvezetet keresik, ami rendszerint a meglévő mértékek élvezetét jelenti (ez a rabságnak vagy – emelkedettebb nyelven szólva – a „felismert szükségszerűségnek” az élvezete), hanem azt az élményt, ami kiveti őket önmagukból, s a hozzájuk képest tökéletesen máshoz közelítü őket. Az élvezet ezért nem zárja ki a fájdalmat sem (a libertinusok kivétel nélkül szívesen korbácsolatják meg magukat): mint Borghese hercegnő Juliette-nek bevallja: „*A máglya lenne számomra az élvezet trónusa*.” (OC IX. 70.) Ha az élvezet a határok átlépését jelenti, akkor a hozzá vezető utak nem láthatók el pozitív vagy negatív előjellel. Justine és Juliette voltaképpen ugyanazt az utat járja be: mindkét lány hasonló tapasztalatokban részesül, és mindketten rendszeresen megsértik az öntudat határait. Ha Justine időnként elélvez, úgy élvezete semmiben sem különbözik Juliette-étől: nincsen rossz vagy jó, erényes vagy bűnös élvezet. Juliette perspektívájából nézve Justine nem attól válik szerencsétlenné, hogy mindenki megerőszkolja és bántalmazza, hanem attól, hogy fél a határtalantól. Istenhitét nem hajlandó felcserélni az istenélményre. Átéli ugyan azokat az élményeket, amelyek az eredendő, szubverzív vallásosságot

felébreszthetnék benne, de ezt egy szűken értelmezett vallás keretei közé próbálja kényszeríteni. Önmagát erőszakolja meg így; ahelyett, hogy élményeiből a létezés eredendő elhibázottságára következtetne, vagy legalábbis arra, hogy pusztá léte által mindig is ki lesz szolgáltatva az őt mérhetetlenül felülmúló ismeretlennek (amit ezért jónak sem szabad nevezni), a mértéktelent a mérték, a felfoghatatlant a felfogható szolgálataiba szeretné állítani. A kettős regény univerzumának modellszerűsége azt bizonyítja, hogy Sade nem annyira a bűnözésre (a „szadizmusra”) szeretné felszólítani olvasóit, mint inkább a határtalanságot eredményező vallásos élménynek akarja megnyerni őket. Az önmaga ellen erőszakot elkövető Justine-t – mint az életben is mindenkit, aki ebbe a gyakori „bűnbe” esik – a mérték görcsös tisztelete miatt könnyű megerősokolni: pusztá létével is kihívja maga ellen a sorsot, és majd hogyan nem ő maga provokálja, hogy bántsák és megbecstelenítsék. Egy ördögi csapdát állít fel magának Justine: mint mindenki, aki fél az élettől, a folytonos hátrálás miatt ő sem veszi észre, hogy az ellenség már régen a háta mögött van, s hogy igazi önsorsrontóként önként szalad annak karjai közé. A perspektíva eltolódásától függ, hogy miként éli át valaki a Justine által is megtapasztalt élményeket. Juliette első felvilágosítója, Madame Delbène például bizonyára irigyelné Justine-t az élményeiért. Így sóhajt fel: „Szeretném, ha mindenhová ki lenne írva nagybetűkkel, hogy kurva vagyok... szeretném, ha nyilvánosan prostituálhatnám magam, szeretném, ha úgy becstelenüléne meg, mint a legutolsó nőt. Irigyelem azoknak az isteni teremtményeknek a sorsát, akik az utcasarkokon az első jöttment lény piszkos vágyait kielégítik... A mocskban és a sárban henteregnek... Micsoda boldogság!” (OC VIII. 95.) Önmaga lealacsonyításának a vágya az ekstázis utáni vágyáról árulkodik. Saját magából kilépve nincsenek többé irányok. Eldönthetetlen, hogy ilyenkor felülmúlja-e önmagát, vagy alatta marad saját énjének: istenivé válva megszűnik számára a mélység (a prosztitúció) és a magasság (a szentség) különbsége.

(A bűn gyökere) Nincs, ami jobban lelkesítené a libertinusokat, mint a zsarnoki Istennek a tagadása és a szükös intézményeken alapuló vallások cáfolata; és az elemi élmények hajszolása ugyancsak a lehető legtágabb alap (a lét? a semmi?) utáni természetes emberi honvágyról árulkodik. Mégis, különös, hogy ez kizárólag *bűnök* formájában tud megnyilvánulni. A JUSTINE és a JULIETTE ebben a vonatkozásban nemcsak a kegyetlenkedések és a mértéktelen vágyak regénye, hanem a mérték iránt elkötelezett és magát humánusnak tartó európai kultúra negatív lenyomata is. Freud analogikus elemzése kínál magyarázatot. A pusztító és szadista ösztont elemezve Freud ezt nem választotta el az életfentartó Erősztól, hanem a kettő belső rokonságát igyekezett feltárni: „Miként vezethető le a szadista ösztön, amely a tárgy elpusztítására irányul, az életfentartó Erősből? Nem azt sugallja-e minden, hogy ez a szadizmus tulajdonképpen halálösztön, amelyet a narcisztikus libidó hatására elfojtottak, úgyhogy csak egy tárgyra irányulva tűnik elő? Ezt követően azután a szexuális funkció szolgálatába lép.”⁴ Miként a szexualitás vonatkozásában a szadizmus egy természetes és eredendő ösztönnek (a halálösztönnek) az elfojtásából ered, úgy Sade regényeiben a bűn (a szadisztikus cselekedet) ugyancsak egy elfojtás eredménye. Ahhoz, hogy a vallás intézménnyé szerveződhessen, kénytelen korlátok közé zárni az eredendő vallásosság élményét; ahhoz, hogy a kultúra célirányossá válhasson, el kell utasítania a korlátlan élvezetet mint legfőbb értéket; s ahhoz, hogy minden értelemben a hasznosság elve szerint szerveződhessen meg, ki kell jelölnie a határokat és a korlátokat, és meg kell feledkeznie a halálnak, minden haszontalanság gyökerének a végérvényességéről. Ha megszilárdul a kultúra, akkor a szabá-

lyok megsértése bűnné válik: az eredendő vallásos élmény nemcsak a létezés megfoghatatlanságával szembesíti ekkor az embert, hanem fokozatosan félelemmel is eltölti; az élvezetnek átadva magát nemcsak elveszíti onmagát, hanem rossz lelkiismerete is támad; s a határok átlépése nemcsak a határtalanság természetes élvezetével tölti el, hanem az intézményesült élettől való rettegést is felkelti benne, és a halál szenvedélyét halálfélelemmé szürkíti.

Kultúránk, kidolgozva a haladás egyre rafináltabb és egyre despotikusabb képzetét, amelyre hol keresztényi, hol evolucionista, hol pedig „objektív tudományos” álarcot húzott, végső soron megtagadta az eredendő vallásos élmény varázsát, hátat fordított annak az idegenségnek, amibe minden élet beleágyazódik, elutasította a fokozhatatlan intenzitást mint értéket, megbélyegezte azokat, akik az ismeretlent akarták szolgálni, és nem törekedtek a megfejthetetlennek a mindenáron való megfejtésére (hogy azután kiagyalt konstrukciók és ideológiák kalodájába kényszerítsenek bele mindent), végül pedig kiszorította a halálnak mint végérvényes megsemmisülésnek a gondolatát. A korai egyházatyák, ha a misztériumok kerültek szóba, ingerülten átkozódtak, ha pedig a gnosztikusok, akkor végeláthatatlan szofisztikához folyamodtak; a középkorban a kételkedőket ténylegesen őrutletbe kergették, a mágusokat sarlatánoknak kiáltották ki, a rajongókat kiközösítették; amikor Isten kezdett elszemélytelenedni, boldognak tartották azokat, akik a tudománynál is jobban híztak saját tapasztalataikban; holdkórosoknak nevezték, akik túl sokat töprengtek haszontalan dolgokon; széplelkeknek, akik visszavonulót fűjtak; irracionalistáknak, akik rosszul érezték magukat a hierarchiában; nihilistáknak, akik nem akartak együttműködni; és terroristáknak, akik az egész életet egyetlen hatalmas pillanatba akarták belesűríteni.

A kiközösítettek sorstársa Sade; azoké a lázadóké, akik hozzá hasonlóan egész életüket a lázadásra tették fel, vállalva a korai vagy erőszakos halált, a börtönt, az elmeeggyógyintézetet vagy a teljes kítaszítottságot – azaz a tökéletes értetlenséget a világ részéről. Sade libertinusai bünt bűnre halmoznak, mert nincs egyéb választásuk: kétezer év kultúrájának a terhével a vállukon csakis bűn formájában képesek könnyíteni e terhen. E kultúra az „öszönökbe” is beépült; ahhoz, hogy tagadhassák, önmagukat is meg kell tagadni, ami – Freudra visszautalva – mások tagadásának (szadizmus) a kerülő útján megy végbe.

Azáltal, hogy Sade a *bűn* pártjára áll, kimondatlanul is a keresztény kultúrából következő elfojtásokra hívja fel a figyelmet. Ám ha ennél megtekedne, akkor a JUSTINE és a JULIETTE társadalom- és kultúrkritikai mű lenne csupán, s a pusztá *tagadásra* korlátozódna az ereje. Bár a regénynek ez a kritikai éle sem elhanyagolandó szempont, valódi nagyságát mégsem ez biztosítja, hanem a könyv egészére jellemző *állítás*. Mint a nagy művek és a nagy lázadók (Nietzsche, Rimbaud, Lautréamont, Van Gogh, Artaud) esetében megfigyelhető, a világot elutasító tagadás, a maradéktalan *nem* egy hatalmas *igenné* tornyosul, ami az erőnek és a szuverenitásnak a jele. Sade valódi nagysága és teljesítménye abban mutatkozik meg, hogy miközben bemutatja azt, hogy a bűn a keresztény kultúrának mintegy a negatív lenyomata, ezt a negatív lenyomatot pozitívvá is változtatja. Nem abban a szűk erkölcsi értelemben, hogy a bűnt erénynek tünteti fel (noha erre is bőven találni nála példát), hiszen *ez* az értékrend mechanikus megfordítását jelentené csupán. Nem, Sade-nál maga a negatív lenyomat tesz szert mindentől független létre, s oly önállóvá válik, hogy immár negatívnak sem nevezhető. *A bűn többé nem egyszerűen a keresztény kultúra megsértése, hanem magának a létezésnek a kiiktathatatlan megnyilvánulása.* S Sade ezen a ponton csatlakozik az európai gondolko-

dás „legsötétebbik” ágához, a *gnoszticizmushoz*. Annak ellenére ugyanis, hogy a bűnt kizárólagossá teszi, s egyfajta „pozitív” létet tulajdonít neki, egy pillanatilag sem tagadja azt, hogy a bűn ne lenne bűn. A bűn mindig valamihez képest tűnik bűnnek; ám ha végül csak bűn létezik, ami immár semmitől nem függ, és semminek sem lenyomata, sőt mindenfajta összehasonlításnak ő az alapja, akkor ebből magának a létezésnek az elhibázottságára lehet következtetni. A keresztény kultúrának vagy a polgári civilizációnak a bírálata észrevétlenül a teljes létezés bírálatává mélyül el. Elkerülhetetlen a végső következtetés: Sade nem a morális bűn pártjára állva bírálja a keresztény-polgári társadalmat, hanem a „kozmosz” jónak a nem létező, de mégis megidézhető alapjára helyezkedve bírálja a kozmosz, a létezésből kiiktathatatlan elhibázottságot, mindenfajta bűnnek ezt az egyetemes gyökerét.

(A halálos természet) A természet ebben az összefüggésben jut döntő szerephez. A természetről vallott gondolataival mégannyira kapcsolódjon is Sade a XVII–XVIII. század filozófusaihoz (Hobbes, Mandeville, Holbach), az út, amelyre rálép, kivezeti őt a körükből, s azokhoz közelíti, akik ugyancsak a jó és a rossz kozmosz, áthidalhatatlan meghasonulásától szenvedtek és szenvednek: a *gnosztikusokhoz*.

A természetre való hivatkozás egyfajta categoricus imperativusként bukkan fel újra meg újra Sade szövegeiben. Mégis, ha figyelembe vesszük, hogy Sade milyen sok és egymástól eltérő értelemben használja a „természet” szót, akkor kiderül, hogy ez számára nem a szubverzivitást lehetővé tévő alap, amely maga nem szubverzív, hanem ez maga a szubverzivitás. Nem korlátozható az érzéki jelenségek körére, mert azokat úgy múlja felül, mint a lét a létezőket; de nem is pusztán eszme, mivel akkor korlátozott istenfogalomná válna. Ha párhuzamot kell keresni, akkor ugyanazt jelenti számára a természet, amit a gnosztikus valentinianusok számára a *világ*, a gonoszok ez a teljessége, a gonosz álomok ez a birodalma, amelyben „*az ember vagy menekül, maga sem tudja, hová, vagy hiábavalóan keres, maga sem tudja, mit*”,⁵ vagy amit a fiatal Hegel számára a *tiszta élet*, amit éppúgy nevez „*létnék*”, mint „*istennek*”,⁶ vagy mint Holderlin számára az, amit *aorgikusnak* nevezett, és amit „*felfoghatatlannak, érzékelhetetlennek, határtalan-nak*” tartott⁷ – vagy ami Nietzsche számára a *káosz*, vagy az idős Heidegger számára az áthúzza leírt *lét*. A természet nem a létezés otthona vagy anyaole, hanem az azt önmagából folytonosan kivetkőztető örvény, megállíthatatlan forgatag, feneketlen szakadék, amely egy hártávékony papírlapban éppúgy ott tátong, mint a legmélyebb tengerben. „*Ó, Justine – mondja Clément Justine-nek –, rendkívül csodálkozna ez a természet, ha beszélni tudna velünk, s mi közölnénk vele, hogy az emberi törvények megbüntetik azokat a bűnöket, amelyek őt szolgálják. Bolond!, válaszolná, gyilkolj, lopj, rabolj, öld meg apádat és anyádat, a gyerekeidet, keféld, ahogyan csak tudsz, előlről és hátulról, ne féj megtenni bármit is, ami jólesik: e feltételezett gonoszságok kedvemre valók, szükségem van rájuk.*” (OC VI. 401.)

Ám ha megkérdeznénk a libertinusokat, hogy hol van ez a természet, amelyhez – mint egy beszélgetőtársához – így hozzá lehet fordulni, nem tudnának válaszolni. A természet Sade számára nem szűkíthető le a felfoghatónak, az érzékelhetőnek vagy az elgondolhatónak a világára; mint Juliette egy alkalommal kifejti, a természet még akkor is létezne, ha a teljes létezés megszűnne. A természet Sade szerint nem más, mint mindennek a folytonos meghasonulása, a keletkezés és az elmúlás feltartóztatatlanságából következő *tagadás*, ami magába a tagadóba is befészkei magát; az önpusztítás megnyilvánulása. Nem *főnév*, mivel nem lehet rámutatni; nem *állítvány*,

mert senki nem helyezkedhet vele szembe alanyként; de nem is *alany*, mert mindenkől kivonja magát, önnön hiányát hagyva csak maga után. „*A pusztítás a legfőbb törvénye, mivel enélkül semmi nem jöhet létre, s ezért ez inkább kedvére való, mint a keletkezés*”, mondja az egyik libertinus (OC VI. 140.); később azonban ennek az ellenkezője is elhangzik: „*Isten nem más, minél maga a természet*” (OC VIII. 519.). Ellentmondások övezik a „természet” szót Sade-nál; ha erre terelődik a szó, a nyelvhasználat éppoly kígyózóvá válik, mint amikor a misztikusok Istenről kezdenek beszélni. És mégis, a rengeteg ellentmondás egy „egységes” képpé áll össze; azzal, hogy az ellentmondásokat nem próbálja meg feloldani, Sade a minden vallásos élmény mélyén ott dülő paradoxitáshoz és szubverzivitáshoz marad hű.

Kanyarodjunk vissza a feltételezett jó gondolatához. Beszélhetünk-e valóban Sade-nak az ez iránti titkos vonzalmáról? Ez sehol nem jut nyíltan érvényre; inkább csak következtetni lehet rá. Mindenekelőtt abból a hévből, amellyel a szubverzív természet pártjára áll, annak veszélyét is vállalva, hogy ez a természet őt magát is kivetí önmagából, és a semmi – azaz a gonosztól érintetlen nemlét prédájává teszi. A bűn egyetemességébe vetett meggyőződésében nem nehéz felfedezni az emiatt érzett *elkeseredettség*. Minél teljesebbnek szeretnék tudni a libertinusok a bűnt, annál érezhetőbb az önpusztításnak a vágya, amely – Freud szadizmusfelfogásának az analógiájára – a teljes létezés elpusztítása által teljesebben be maradéktalanul. A természetre hivatkoznak a libertinusok, ha *másokat* pusztítanak el; ám ugyancsak a természet szólítja fel őket arra is, hogy magát a természetet is megsértsék, *önmaguk* létét kérdőjelezve meg ezáltal. „*Szeretném megsérteni a természetet – mondja Juliette. – Szeretném összezavarni a terveit, keresztezni a menetét, feltartóztatni a csillagok pályafutását, ledönteni a bolygókat, amelyek az űrben lebegnek, szeretném megsemmisíteni azt, ami óvja őket és védeni, ami árt nekik, s felépitni azt, ami elpusztítja őket – egyszóval szeretném meggyalázni az alkotásait.*”¹⁶ S ha azt olvassuk, hogy „*véleményem szerint az a legnagyobb kín az ember számára, hogy képtelen megsérteni a természetet*” (uo.), akkor ebben a panaszban nem nehéz meghallani a jó hiánya miatti panaszt. A libertinust, mégoly paradoxul hangozzék is, a mindenhol visszahúzó jó hiánya készíti arra, hogy bűnt bűnre halmozzon. Egy negatív erő testesül meg bennük. Ettől ördögiek, de időnként ettől olyan tanácstalanok is: érezni, hogy csak azért találunk ki újabb meg újabb terveket, nehogy tétlenül maradjanak, hiszen akkor megszédülnének saját negatívitásuktól – a végén még esetleg jók lennének. Mint a gyermek, aki látszólag bestiálisan darabolja fel a lekötözött állatot, pedig csak a fájdalomnak (vagyis az életnek) fészket keresi, hogy azt kiirtsa – úgy a libertinus is szisztematikusan, egy mindent felemészítő gépezet módjára halad előre, azzal a nem titkolt céllal, hogy a teljes létezést elpusztítsa, de közben, a benne rejlő tehetetlenség folytán, az egyetemes rosszat, a kozmikus bűnt is megpróbálja felszámolni. „*A romlottság csakis azért veszélyes, mert nem egyetemes*”, mondja az egyik libertinus, Chrysostome (OC VII. 37.) – a rossz betetőzésével veszélytelenné válna a romlottság. Nemcsak azért, mert mindenki a rossz pártjára állna, hanem mert – miként némely gnosztikus szekta hívei vallották – az egységessé s ezáltal könnyedén kibillenthetővé válna. Maurice Blanchot helytállóan állapítja meg, hogy Sade azért akarja megsérteni magát a természetet is, mert az egyfajta abszolútummá vált számára.¹⁷ Ez kiegészíthető azzal, hogy ha a *sértés vágyának* nincsen alapja (hiszen bármilyen alapot találjon is Sade, az maga is azonnal tagadás tárgyává válik), akkor Sade végül is a *semmi* alapjáról tagadja a természetet. A totális tagadás, mint szó volt róla, a halálvágy megnyilvánulása; a mindenség elpusztításával lehet csak felszámolni az egyetemes meghasonlottságot, minden bűnnek ezt

a gyökerét. Így módon lehet csak megmenteni a végső, megingathatatlan alapot, a *semmit*, a *jónak* a „lét fölötti” (nem létező) gyökerét.

Mindent tagadni – nem nehéz felfedezni ebben az abszolútum utáni vágyat, ami, a tagadás gyümölcseként, a már említett halálvágyat rejti magában. A libertinusok, miközben gyilkolnak és kegyetlenkednek, panaszkodnak is: a lehető legszörnyűbb kegyetlenség is tökéletlen mása csupán annak, amire vágnak; s ha elélveznek egy gyönyörű testtől, akkor is lemondóan utalnak arra, hogy képzeletüket mennyivel szebb és pompásabb testek töltik meg. Nikolaus Kusanushoz hasonlóan az ő életüket is beárnyékolja az a melankolikus felismerés, hogy nincs olyan tökély, aminél ne lehetne valami még tökéletesebbet elképzelni. A *misztika* logikájának engedelmességeknek, amely szerint a tagadások végtelen sora vezet csak el Istenhez, akit ezért szigorú értelemben véve sem létezőnek, sem nem létezőnek nem lehet nevezni, hanem – Dionüsziosz Areiopagita szavaival – kizárólag lét fölöttinek. S ha a misztikusok egyik legkedveltebb kifejezése: „*meghalni a világ számára*”, akkor ez a libertinusokra is vonatkoztatható: a gonosszággal nem az a céljuk, hogy a természetnek engedelmességek vagy rá hasonlítsanak (aminek végső soron nem sok értelme volna), és nem is csak az, hogy boldogok legyenek, hanem hogy *megidézék az egyetemes halált*, s abban részesülve minél hamarabb a megsemmisítő beteljesüléshez juttassák a létezést. „*Ha feltárná lelkem belseje – mondja Noirceuil Juliette-nek –, akkor az emberek annyira megrettennének, hogy talán senki élő ember nem merészkedne a közelembé. A végsőig fokoztam a szegénytelenséget, a bűnözést, a kicsapongást és a romlottságot, s ha időnként lelkiismeret-furdalásom van, akkor ez az amiatli kétségbeeséssel magyarázható, hogy még nem cselekedtem elég rosszat.*” (OC VIII. 180.) Almani és Jerôme, ez a két vitathatatlanul lenyűgöző libertinus robantások segítségével földrengést idéz elő Szicíliában; Saint-Fond Franciaország lakosságának nagy részét ki akarja irtani; a hermetikusan elzárt kolostorokban és kastélyokban a hősök egy modellszerű világot teremtenek, csak hogy azután elpusztíthassák; Lady Clairwil, ez a Juliette-nél is nagyszerűbben megformált figura pedig így szól: „*Egy olyan bűnt szeretnék kitalálni, amely további újabb bűnöket eredményezne, függetlenül attól, hogy alszom-e vagy nem létezem többé, és így egyetlen másodperc sem lenne, amelyben ne lennének valamiféle zűrzavarnak az oka, ami azután általános romlottsághoz vezetne. És ezáltal halálom után is tovább élnek.*” (OC VIII. 503.) S ugyanezt szolgálja a többi túlzás is: a vén Dubourg például három hónap alatt nyolcszáz lányt ront meg; Dubois libertinus öccse izgalmi állapotban nemi szervével egy diót meg tud törni; Minski – sok más libertinushoz hasonlóan – száznyolcvan fogásos ebédeket eszik (hozzá természetesen emberhúst); Lady Clairwil egy fiú szívét kitépi, s azt dugja fel nemi szervébe; hét libertinus (köztük Juliette és Clairwil) egy orgia során 1176 embert gyilkol le negyvenöt óra leforgása alatt, alvás nélkül; van, aki egy év alatt hárromezer gyereket ront meg; s végül egy terv: ha egy libertinus harminc év alatt kilencezer gyereket meg tudna rontani, s a gyerekek mindegyike ennek csak a negyedét is meg tudná ismételni, akkor az eredmény két generáció múlva kilencmillió bűnöző lenne.

Mindez lehetetlen. Ám a lehetetlen utáni vágy egy ponton túl megelőzi onnön tárgyát, és immár maga a *lehetetlen* szól a libertinusokból. Nem a lehetetlenre vágnak, hanem ők maguk lesznek a lehetetlen megtestesítői.

(A jó bukása) Ha minden, ami *van*, szerencsétlenséget, fájdalmat, bajt okoz, és pusztá létezése által is a halál eszköze, akkor az ember abban keres gyógyírt, ami *nincs*: a nemlétben. Ez tűnik az egyedüli, hosszú távon is megbízható jónak, noha maga is a tagadás

eredménye. E nemlét, lévén semmi, ami a létezést kizárja, éppoly homogén, amilyen homogén a rossznak a világa, a létezés is. A jónak és a rossznak ez a gnosztikus kettség jellemzi a sade-i univerzumot. Ez elsősorban nem Justine és Juliette ellentétes személyiségében nyilvánul meg (hiszen, mint a Roland-epizód is bizonyítja, Justine-t alapjában véve ugyanazok az erők mozgatják, mint Juliette-et), hanem inkább a libertinusok azon vágyában, hogy határtalanná válva, önmagukat és a világot is felülmúlják és kikerüljenek belőle. A halálvágy nem egyszerűen a halál utáni vágyak jele, hanem hogy az ember képtelen megbékélni a halál gondolatával. A libertinus minden gondolatát saját majdani elmúlása köti le, és mindent az emiatt érzett rettegés perspektívájából képes csak látni. Ez készíti arra, hogy tombolni kezdjen; és ugyanez bírja rá arra is, hogy arra vágyjon, amire mindenki más is, ha szenvedélyesen rettegni kezd a haláltól; hogy elpusztítsa a mindenséget, a halálnak ezt a melegágyát, és ezáltal próbáljon kapcsolatot teremteni azzal, ami *túl van* a mindenségen (és meg is előzi), és ahol – mivel ott semmi nincsen – a halál sem létezik. A halál elfogadhatatlansága minden gnoszticizmusnak is a forrása; és az elmúlásba való beletörődés képtelensége a gnoszticizmus termőtalaja, amely ezért se térben, se időben nem korlátozható. Sade nem feleleveníti a korai gnosztikusokat (akiket valószínűleg nem is olvasott), hanem ugyanazt éli meg, mint azok: halálra ítélt lényként ő is csalódott a létezésben, amelybe egy ismeretlen erő „beleverte” (kedvelt és gyakran visszatérő kifejezése), s ő is arra a következtetésre jut, hogy egy őt felülmúló erőt tegyen felelőssé ezért. A világban tapasztalható rossz oka maga a létezés – ha nem volna létezés, a rossz sem létezne –; nem létezne a gonosz, ha a teremtés – egy XX. századi gnosztikust, Emile Ciorant idézve – nem volna elhibázott.

És mégis, annak ellenére, hogy a rossz kizárólagosságának azt kellene eredményeznie, hogy az ember a rosszat ne rossznak érzékeld, hanem közömbösnek, egy különös és megmagyarázhatatlan képessége ezt megakadályozza, s a rosszat minden egyetemesége ellenére nagyon is rossznak érzékeli. Ez a képessége arra figyelmeztet, hogy az ember szembe tud szegülni a létezéssel, dacolni tud azzal, aminek pedig ő maga is a megtestesítője – képes kilépni önmagából. Honnan ez a képessége? Alighanem onnan, hogy magáról a mindenségről is a meghasonulás a legtöbb, ami elmondható: végső ismérve nem az egység, a harmónia, hanem a feloldhatatlan viszály. A létezés olyasminek köszönheti a létrejöttét, ami nem létező – a létnek, ami szigorú értelemben véve nincsen (semmi), de ami nélkül mégsem létezhetne semmi sem. Mint Justine, akiben ez a képesség ad absurdum fokozódik, valamennyi ember bensőséges viszonyban van a semmivel, a létezésnek e hiányával; s ha meghasonlik önmagával, akkor „*a lét pártjára*” állva ad hírt a létezés alapvető meghasonlottságáról. A mindenkiben ott lappangó halálvágy sem más, mint a világhoz képest „jónak” nevezhető semmivel való egyesülésnek a vágya – a semmibe (Istenbe, létbe, káoszba) való hazatérés óhaja.

Ha a természet a folytonos tagadás szükségét jelenti, akkor a rossz sem képzelhető el a rossz elpusztításának a vágya nélkül. A jó, ez a nem létező semmi nem kívülről támadja meg a rosszat (hiszen akkor nem semmi, hanem *valami* lenne, s ezáltal maga is rossz lenne), hanem *mint semmi* azt belülről morzsolja fel. A mindenütt jelen lévő halál, mint a létezés tagadása, ennyiben jó; s a halálvágy ennyiben szembeszegülés a rosszal, vágyakozás a kimondhatatlanba, a megfoghatatlanba. S ez felveti azt a gyanút, hogy talán a szadizmus, a halálvágnak ez a kerülő úton történő megnyitvánulása sem más, mint a jóra való vágyakozás; s a kegyetlenség (a rossz) labirintusában tévelyegve a libertinusok akaratlanul is a jót remélik megtalálni a Minótauros helyett.

Sade libertinusaitól nem idegen a platonizmus (kijelentéseikben ezt tagadják ugyan, de a cselekedeteik mégis ezt sugallják), amely szintén feltételezi a létezésen túli jót, ezt a „valóban létezőt”. Ezt a platonizmust azonban átszínezi a halálfélelemből táplálkozó radikális gnoszticizmus, a misztika logikájának ez a következetes megnyilvánulása, amely a jót mint bomlasztó, erjesztő semmit hajlandó csak elismerni. A jónak eszerint, hogy megnyilvánulhasson, bele kell vetnie magát a rosszba, sőt rosszá kell válnia. Helénához hasonlóan, akit a gnosztikusok a mennyei Szophiával azonosítottak, de aki mégis egyre mélyebbre zuhant a romlás világába, míg végül egy türoszi bordélyházba került, hogy onnan Simon Mágus kiszabadítsa, Juliette is egy bukott angyal: a rossz világába született bele, és – mivel nem egy istennek, hanem hűgához hasonlóan maga is a semminek a küldötte – azáltal tudja csak megváltani a létezést a rossztól, hogy minden létező rosszat magára vesz. *Radikális természete teszi őt angyalivá*, éppúgy, mint hűgát, Lady Clairwilt, Helénát vagy Durand-t – vagy éppen a gnosztikus Karpokratész követőit, akik a világban létező rosszat olyan gyökeresnek (radikálisnak) látták, hogy a megváltást is csak radikálisan tudták elképzelni: egyre mélyebbre vetették magukat a „természetellenes” bűnbe, hogy a bűnös létezést mintegy a saját játékszabályai alapján játsszák ki, mindaddig, amíg – Sade márki libertinusaihoz hasonlóan – el nem mondhatják magukról, hogy megváltódtak: nincs többé olyan bűn, amit ne követtek volna el. A létezést saját létük árán váltották meg.¹⁰

(A rendszerezés csapdája) Sade hajlamos rá, hogy egyszerűen és felszínesen győzze meg olvasóit a maga igazáról; túlságosan is gyakran fordul a mechanikus materializmus vagy a racionalista valláskritika érveire segítségért, hogy bebizonyítsa a természet „semlegességét” vagy Isten létének a lehetetlenségét. A libertinusok magatartása, a szadista cselekedetek pusztá végrehajtása is gyengíti azonban ezeket az érveket. Természetesen nem a naiv istenhítek vagy a rousseau-i természetszemléletnek adja vissza a maga igazát, hanem a „túlsó oldalnak”. A természetről vallott gondolatok a szadista következetesség nyomán misztikává mélyülnek, az elutasított vallás mögött pedig a gnózis szakadéka nyílik meg. A szexuálszadista jelenetek és a filozófiai értekezések élesen elválnak egymástól, és szabályos ritmus szerint követik egymást. Úgy tűnik, mintha a filozófiai betéteknek csupán az volna a céljuk, hogy megindokolják a szadista cselekedeteket, ez utóbbiaknak pedig az, hogy illusztrálják az elméletet. Ebben a vonatkozásban a XVIII. századi francia irodalom képviselője Sade; abban, ahogyan például a filozófiai értekezések hallatán izgalmi állapotba kerülő libertinusok rendszeresen előveszik égnék merevedő nemi szervüket, van valami *rokokós ártatlanság* – mintha a kalapjukat lengetnék! –; az orgiák menete, pontos és hibátlan koreográfiája pedig időnként egy udvari balett benyomását kelti.

Ennek az egyszerű, önmagában véve egyhangú ritmusnak a mélyén azonban különös ellentmondás rejlik. A szexuális orgiák – mégoly pontosan, mechanikusan, színházszerűen, azaz áttekinthetően legyenek is elrendezve – olyasmibe torkollanak, ami *elmondhatatlan*; a filozófiai diskurzusok viszont mindent pontosan el akarnak mondani. „*A filozófiának mindent el kell mondania*”, hangzik Juliette utolsó mondata a több ezer oldalnyi terjedelmű regény végén (OC IX. 586.). Maga a regény viszont – egyebek között – arról is szól, hogy *nem lehet mindent elmondani*. Az írás végtelensége és befejezetlensége nemcsak arra figyelmeztet, hogy Sade (mint majd később Balzac) enciklopédikusan próbálja bemutatni a világot, és nem is csak arra, hogy – a hagyományos polgári regény műfaji szabályait megsértve – az individuális látásmóddal együtt járó

korlátokat át akarja lépni (ahelyett például, hogy időben bontaná ki a világot, egy olyan gömbszerű univerzumot állít az olvasó elé, amely az első pillanattól kezdve kész és befejezett), hanem arra is – és ennyiben Musil vagy Michel Leiris távoli elődjére ismerhetünk benne –, hogy egy író mégoly ésszerűen, logikusan, áttekinthetően próbálja is bemutatni a világot (a természetet, a léteezést), rendszerének mindig lesz egy védhetetlen pontja, vagyis hogy az *ábrázolhatatlanság parazita módon mindenfajta ábrázolásba befészkei magát*. Különösen feltűnő ez akkor, ha egy író, mint Sade is, *rendszerként* próbálja ábrázolni a mindenséget. A rendszer kimondatlanul is a végérvényességnek a hitével kecsegtet. Azzal, hogy az embernek olyan illúziót kínál, hogy a mindenséget rendszerezve képes kívül kerülni azon (mint semleges tárgyra tud rámutatni), végső soron a halhatatlanság illúziójában is részesíti. Ettől olyan csábító minden rendszer – de ettől olyan szomorú is: az elmúlásnak a gondolatát igyekszik kirekeszteni önmagából, megfélemlítve arról, hogy éppen a halálnak, minden rendszer legfőbb ellenségének köszönhető, hogy az *egyszeri* élet egy rejtélyes csoda, ami lehetővé teszi ugyan az embernek, hogy a rendszerezés segítségével megfélemlítkezzen erről, de ami maga mégsem rendszerezhető. Madame Delbène, Juliette első „felvilágosítója” a logika valamennyi szabályát latba veti érvként, hogy tanítványát meggyőzze a világ racionális, ésszerű szerkezetéről (érvelésének következetességét, rendszerének hierarchiáját Descartes is elismeréssel nyugtázhathatná); de ő is elszólja magát, s azzal, hogy kijelenti: az ember azért találta ki magának az erényt, a lelkiismeretet stb. (amit Delbène ugyancsak ésszerűen leírhatónak, rendszerezhetőnek tart), mert képtelen belenyugodni abba, hogy egyszer meg kell halnia, arról is tanúbizonyságot ad, hogy őt magát is a halhatatlanság be nem vallott vágya vezérli. A halálnak, a megsemmisülésnek az *ésszerű* magyarázatában nem nehéz felfedezni az *elmúlás ésszerűtlenségétől* való félelmet; miként az ábrázolásban az ábrázolhatatlanság, a rendszerben is ott kísért a rendszerezhetetlenség. A világról alkotott ésszerű magyarázatnak mindig szembe kell néznie azzal a problémával, amivel már Newton is szembesült, vagyis hogy azt, amin egy rendszer alapul (adott esetben a gravitációt), magának a rendszernek a segítségével nem lehet megmagyarázni;¹¹ s minél elkeseredettebb a világ rendszerezésének a szándéka, annál nyomasztóbb a felismerés, hogy minden rendszer alapjául valami rendszerezhetetlen szolgál.

A libertinusok a legszívesebben mindent egy zárt rendszerbe csuknának be. Amikor sor kerül egy-egy orgia megszervezésére, akkor sem a szenvedély, hanem az ész uralkodik. „*Csináljunk egy kis rendet*” (OC VIII. 218.) – ez az egyik leggyakrabban visszatérő mondat: az élvezetet is el kell rendezni. „*Egy pillanat, szól Madame Delbène, teljesen fel-forrósodva, egy pillanat, barátom, vigyünk egy kis rendet az élvezeteinkbe; az ember akkor élvez csak igazán, ha minden el van rendezve.*” (OC VIII. 1.) De nem csupán az élvezetnek a megszervezéséről van itt szó. A rend eleve megakadályozza azt, hogy az élvezet mértéktelenné váljon, márpedig a libertinusok éppen a mértéktelenségre vágyanak. Az elrendezés, a megszervezés az ő esetükben az élvezetnek nem a megnyirbálását jelenti, hanem a rejtélyes elmélyítését. A legnagyobb élvezetet nem a testi kielégülés jelenti számukra, hanem az, hogy a rendet (amire az egész világ vágyik) önnön határaiig fokozzák, és ily módon a rendszerezhetetlennek szolgáltatassák ki. *A világ rendjét a túlzott rendteremtés által bontják meg*. Ha egyszerű rendbontók volnának, akkor végül is a világnak szolgáltatnák ki magukat: akaratlanul is annak rendjét fogadnák el. De azáltal, hogy ezt a rendet önnön képtelenségével szembesítik, túl is lépnek a világon: az egyetemes bűn képviselőiként a végső rendszerezhetetlenségről adnak tanúbizonyságot.

A sade-i regények szerkezete (a filozófiai diskurzusok és a szexuális orgiák mechanikus váltakozása) ennek a paradoxonnak a megnyilvánulása: az elmondható az elmondhatatlanba, a megindokolható a megindokolhatatlanba torkollik. Úgy tűnik, a logikus diskurzusnak Sade műveiben nemcsak az a feladata, hogy a felállított tételeket igazolja, és a bünt elfogadtassa, hanem az is, hogy megmutassa a logikából kivezető utat. Az ölésről szóló *beszéd* és az ölés *aktusa* között áthidalhatatlan a szakadék; és a legemlékezetesebb jelenetek éppen azok (mint például Gernande kastélyában egy tizenéves gyermeknek a filozófiai traktátust követő meggyilkolása), amelyekben ez az áthidalhatatlanság mindennél nyilvánvalóbbá válik. Ha ölésre kerül a sor, akkor elnémul a száj; az orgiák *némaságát* csak fokozza az őket megelőző és követő feltartóztatatlan *beszédkényszer*. A cselekedetek *némasága* bírja szóra a libertinusokat; *azért beszélnek olyan sokat, mert rettegnek az elmondhatatlan tartományától; azért érvelnek és okoskodnak annyit, hogy a beszéd által rekesszék el magukat a megindokolhatatlan fenyegető kísértetétől*. S ha a kegyetlenség mellett érvelő beszédet kegyetlen aktusok követik, akkor az olvasónak időnként olyan érzése támad, hogy az ésszerű rendszer, ahelyett hogy egyetemesség tágult volna, *önmagába roskadt be*. Az orgiák ennyiben nem igazolják a rájuk vonatkozó tételeket, hanem – ad absurdum fokozva azokat – igazolatlanná teszik őket. Azáltal, hogy az ésszerű következtetés a gyakorlatba átfordul, és lehetővé válik, a ráció a lehetetlenben talál önmagára. A következetes logika nem egyszerűen a kegyetlenségbe torkollik, hanem a *lehetetlenbe*. *Ez a lehetetlen Sade hőseinek valódi otthona* – ez készíteti őket arra, hogy kegyetlenkedjenek, de arra is, hogy, mint Almani, a létezés (a természetet) saját csapdájába csalogassák, és a nemlétezésnek, a semminek, a mindenütt ott dülő lehetetlennek szolgáltassák ki. A szexuális orgia: a lehetetlen csapdája, amelyet a racionális diskurzus képtelen kikerülni.

(Az istenné válás vágya) Az ésszerű magyarázat a boldogság illúziójával kecsgetet. Azáltal, hogy a figyelmet eltereli a lehető legésszerűtlenebből, a halálról, az embert azzal próbálja kibékíteni, amibe soha nem lehet belenyugodni. A libertinusok újra és újra kifejtik, hogy nem félnek a haláltól; az érvelések végtelen lánc segítségével a létezés ésszerűvé próbálják átfesteni, hogy így leljenek nyugalomra a „felismert szükségyszerűségben”.

Kegyetlenkedéseik mégis arra figyelmeztetnek, hogy képtelenek megnyugodni; nyugtalanságuk szinte határtalan. A XVII. század eleji angol irodalom úgynevezett „bosszúálló tragédiáinak” hősei állnak a legközelebb Sade libertinusaihoz: ők is ugyanilyen érthetetlenek és megközelíthetetlenek, vérengzők és kiszámíthatatlanok. De nemcsak ebben hasonlítanak egymásra. Juliette-hez és Lady Clairwilhez, Jérôme-hoz és Almamhoz, Saint-Fond-hoz és Noirceuil-hez hasonlóan Webster, Ford vagy Tourneur hősei is a legszívesebben az egész teremtést visszavonnák, hogy így álljanak bosszút magukon a gyűlölt csillagokon is, amelyeknek ők csupán „teniszlabdái”. E gonosztevők lelke mélyén nemcsak az elvetemültségre, a bosszúvágyra bukkanunk, hanem az elkeseredettségre, sőt a szomorúságra is – s csak azért nem félünk leírni e szót, mert maguk a kortársak is így jellemezték e tragédiák hőseit: eksztatikus melankolikusoknak nevezték őket. A teremtés elhibázottsága készíteti Sade hőseit arra, hogy libertinusokká váljanak; de nem lennének oly következetesek és kíméletlenek, ha szívük mélyén nem rejtőzne ott az a be nem vallott bizonyosság, hogy ezt az elhibázottságot talán mégis helyre lehet hozni. Ha másként nem, akkor úgy, hogy mérhetetlené fokozzák: a hiba ekkor tökéllé válik, ami – mint abszolútum – a jónak is előfeltétele.

Mégsem lennének boldogok? Az egyik legkegyetlenebb libertínus, Saint-Fond, a miniszter minden elérhető hatalmat megszerzett; gazdagsága páratlan, nincs olyan vágya, ami ne teljesülne azonnal. És mégis: a szerencsétlenséget kárhoztatja, amely születésétől halála napjáig nem tágít mellőle, s az egyetemes gonoszt teszi érte felelőssé. Saint-Fond azonban a gonosznak nem a gonoszsága, hanem az egyetemessége miatt érzi szerencsétlennek magát: a gonosz tökéletes és kizárólagos, amiből egyetlen következtetés adódik számára: mégiscsak kell, hogy létezzen egy abszolútum, vagyis Isten. Elfogadhatatlan Simone de Beauvoir feltételezése, aki szerint Saint-Fond istenhite „szellemi játék” csupán;¹² az istenhit és Saint-Fond ezzel kapcsolatos titkolózása a következetes racionalizmustól elválaszthatatlan meghasonulás jele. Saint-Fond joggal panaszkodhat szerencsétlenségére: Isten racionális tagadása Isten létének a bizonyosságához vezette el, s ezen az sem enyhít, hogy a jó Isten helyett a rossz Isten került trónra: „A legszűnsőségesebb gonoszság nélkül semmi sem létezhetne a világmindenségben; a gonosz ennyiben morális, s nem teremtményi léttel rendelkezik, örökkévaló s nem átmeneti; már létezett a világ előtt... létezni fog a világot benépesítő teremtményeket követően is; ebbe megy vissza minden, hogy azután újabb és még gonoszabb létezők teremtsődjenek belőle.” (OC VIII. 386–387.)

Saint-Fond istenhite félelmetesebb Juliette-nek vagy más libertínusoknak az ateizmusánál. A logikus érvelés belső szakadécai tárulnak fel ebben a hitben, amelynek eredményeként a lehetetlen magában az érvelőben kel életre. Saint-Fond pusztításvágyától még Juliette is visszariad. Alighanem ő is megretten a férjiban lappangó örülettől, amely azért olyan fenyegető, mert Saint-Fond istenhite azt bizonyítja, hogy az ész nem egy végtelen tartomány, hanem vékony határ, amely a felfoghatót a felfoghatatlantól, az elgondolhatót az elgondolhatatlantól választja el. Az örület nem ennek a határnak az átlépését jelenti, hanem az önállósulását: a határ, ez a szigorú értelemben véve nem létező csik magába szippantja mind az elgondolhatót, mind az elgondolhatatlant, s az embert egy ragadozó, mindent önnön hiányával feltöltő istenné változtatja. Goya rézkarainak alvó vagy némán tomboló alakjaiban ismerni rá Saint-Fondra, Almanira vagy Jerôme-ra. De a libertínusoknak a kérlelhetetlenségtől lángoló arcában Hegel tekintete is felismerhető, aki egy levelében elárulta, hogy A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJA megírása idején két éven át örültnek hitte magát,¹³ vagy éppen Descartes-é, akit egy-egy pillanatra ugyancsak megkísértett a tökéletes, isteni függetlenség gondolata: „Mert ha egyedül és minden mástól független lettem volna, úgyhogy azt a kevés tökéletességet, amellyel a tökéletes lényben részesedtem, önmagamtól kaptam volna, akkor ugyanezen az alapon magamtól kaphattam volna a többi is, amiről tudom, hogy nincs meg bennem, s így magam is végtelen, örökkévaló, változatlan, mindentudó, mindenható volnék, s megvolna bennem minden tökéletesség, amelyet Istenben gondolhatok.”¹⁴

Descartes – félelemből? – bevezette Istent, s ezzel nyugalmat szerzett magának. Sade libertínusai vele ellentétben Isten hallgatólagos feltételezésétől olyan nyugtalanok. Hogy nyugtalanóságukat enyhítsék, maguk szeretnének istenekké válni. E vágyuktól válnak valóban paradox lényekké: a megoldhatatlanság mértéktelenné – istenivé – növekszik bennük. Mert bármelyik feltételezést fogadjuk is el, mindegyik a létezés paradoxitásának a belátásához vezet: ha elismerjük, hogy egy istentől függünk, akkor ez végső soron azt jelenti, hogy nem vagyunk azonosak önmagunkkal, vagyis lényünket lényünk hiánya tölti ki; ha viszont ennek ellenkezőjét fogadjuk el, vagyis azt, hogy függetlenek és mindentől izoláltak vagyunk (ezt a fenti Descartes-idézetben is megjelenő szót az ALINE ET VALCOUR című regényben „l'isolisme”-re egészítjük ki Sade), akkor

a tökéletességnek kellene testet öltenie bennünk, aminek viszont a halandóság a cáfolata: halála által kiszolgáltatottja az ember annak, ami nem azonos vele.

E megoldhatatlanság Saint-Fond szerencsétlenségének az oka; és ennek végletes átélése kelti fel az örület (vagy az eksztatikus melankólia) gyanúját. A libertinus azáltal tudja csak tagadni Istent, hogy ő maga válik istenivé; de mivel ennek a mindenre kiterjedő tagadás az előfeltétele, ezért rákényszerül, hogy előbb-utóbb önnön isteni mivoltát is tagadja, ami egy újabb – még „negatívabb” – istenképet ébreszt fel benne. Az örvény feneketlen; a libertinus azáltal élvezzi önmaga létét, hogy ellensége önmagának. Ez nem egyszerűen mazochizmusának a jele, hanem az élettől elválaszthatatlan, a halálfélelem által irányított önsorsrontásé. A mindennek a tagadása által életre támadó Isten *halálisten*; megtestesítője, a libertinus az örök halált (*mindenkinek* a halálát) megidézve próbál megmenekülni saját halálraitéltsege elől. De nem saját megsemmisülésének a fájdalmas vágya rejlik emögött?

Sade karteziánus öröksége mutatkozik meg a libertinusokban, amikor a legszívesebben az egész létezést zárójelbe tennék, hogy minél egyértelműbben és cáfolhatatlanabban álljon előttük (vagy tornyosuljon fölébük) önnön tiszta énjük. Minden cselekedetükkel arra törekszenek, hogy szabadok, függetlenek legyenek, hogy megszabaduljanak a *ráutaltság* kényszerétől. Egy *szolipszista univerzumot* próbál mindegyikőjük megteremtteni – ettől olyan modellszerűek a helyzetek, és ettől hatnak maguk a libertinusok is nem e világi lényeknek. Az isteni élettelenység nyilvánul meg bennük: Istenhez hasonlóan ők is törvények tömegével veszik körül magukat, hogy végül – mint Nietzsche Zarathustrájával – semmi véletlen se történhessen velük, hanem maradéktalanul törvényszerűvé (élettelenné?) váljanak. Isteni létre szeretnének szert tenni, amelynek birtokában azzá válhatnak, amivé az általuk megvetett, elutasított és mégis irigyelt Isten: a tökéletesen *mássá*, a teljesen *idegenné*, önállósult negatív előjellé, amely elé más előjel már nem tehető ki. Mint a bíróság előtt tett vallomásában Gilles de Rais, ők is elmondhatnák ekkor magukról, hogy „*nincs olyan élő ember, aki valaha is meg tudná érteni, amit ő cselekedett*”.¹⁵ Mivel azonban Isten mindent tartalmaz, és – mint Franz von Baader írja – egyedül az ő esetében azonos a tartalmazó és a tartalmazott,¹⁶ ezért a *mértéktelen isteni létre vágyakozó libertinusban* Istennek a *mértéktelen hiánya is testet ölt*. Egyfelől mindent tartalmaznia kell, s az egész létezést magába kell kebeleznie (tulajdonképpen csak emberhúst volna szabad enni, vallja Juliette, és kijelentése Baader idézett tanulmányának a címét visszhangozza: *Lélekben, jó vagy rossz értelemben, minden ember emberevő*), másfelől ez a telítettség (beteljesülés) elválaszthatatlan a kiürüléstől, a kongó hiánytól. Hegeli szóhasználatával élve a libertinus egy személyben ura és szolgája önmagának. Mint *úr* azt az egzisztenciális zsákutcát képviseli, amelyre Hegelt értelmezve Alexandre Kojève hívja fel a figyelmet: ha az urat úrként ismerik el, úgy ez csak a szolgák részéről képzelhető el, ami az urat érthető módon nem vonzza; egy másik úr viszont eleve nem ismerheti el őt a maga urának. „*Az úr csakis a halálban és a halál által – saját vagy ellenfele halála által – elégülhet ki.*”¹⁷ Mint *szolga* pedig azzal kénytelen szembeesülni, hogy kiszolgáltatottja a létnek (Istennek, a semminek, a káosznak), s ezáltal újfent nem képes önmagával egységbe kerülni: „*Az emberből azért lett szolga, mert megismerte a halál miatti félelmet... Ezen animális félelem révén a szolga megtapasztalta a semmitől való ijedséget vagy rettegést. Mint semmit pillantotta meg önmagát, megértette, hogy egész léte csupán »függőben tartott« halál – egy létező semmi.*” (Uo.)

(A radikális szabadság vágya) Ez a belső ellentmondás nem engedi a libertinusokat megnyugodni. A következetesség, amellyel minden tervüket végrehajtják, a kíméletlenség, amely nem hagyja, hogy eltérjenek a kitűzött céltől, nem csupán a racionalizmusnak a megnyilvánulása, hanem azé a feltartóztathatatlan folyamaté is, amely megakadályozza, hogy a létezés megpihenjen, és a keletkezés és az elmúlás ritmusa megszakadjon. A rájuk jellemző *radikalizmustól* olyanok a libertinusok, mintha önműködő bábuk lennének: *a lét marionettjei* valamennyien, amelyek – a semmit és a halált terjesztve maguk körül – lehetővé teszik a létezést, de csak azért, hogy annak elmúlását élvezni tudják (a libertinus, ha gyerekei vannak, egyedül abban leli örömét, ha ezeket megronthatja vagy – mint Juliette – elpusztíthatja).

E *bábszerűség* a libertinusok legszembeszökőbb jellemzője; ez az oka az orgiák *halott teatralitásának*, a szenvedélytelenségnek, amely a legszenvedélyesebb jeleneteket is beárnyékolja. Időnként olyanoknak tűnnek, mintha egy idegen bolygóról érkeztek volna a földre. Valamennyien egy kutatónak, egy tudósnek a szenttelenségével boncolják embertársaikat, akiknek nem látni az arcát, és nem hallani a hangját. Justine és a többi áldozat ugyancsak bábszerű; ők sem emlékeztetnek az emberre. Az áldozatok nem urak, de nem is szolgák, hanem véglények (nem félnek a haláltól, és nem is védekeznek; engedelmesen mennek a vágóhídra, s eszükbe sem jut, hogy lázadjanak hóhéraik ellen – még akkor sem, ha több százan vannak három-négy libertinus ellen), a libertinusok viszont egy személyben urak és szolgák. Amíg az áldozatok *alatta* maradnak az embernek, addig a libertinusok *felülműlják* az embert (mint a hét láb három hüvelyk magas Minski, akinek soha le nem lohadó nemi szerve tizenhét hüvelyk hosszú, tizenhat hüvelyk kerületű, aki emberhúst eszik, mindenkit megöl, és még libertinustársaiban is félelmet kelt – vagy a varázslónő Durand, akinek klitorisza a férfiak nemi szervével vetekszik, aki a halottakat fel tudja támasztani, és varázsszereivel az egész természet fölött uralkodik). „Nem ebből a világból valók vagyunk, és a világ sincsen mibőlőlünk”, mondhatnánk a kathárokkal együtt:¹⁸ az idegenséget testesítik meg, s ezt próbálják járványszerűen elterjeszteni. Heinrich von Kleistnek a marionettekről szóló elemzése kívánczik ide, amely a libertinusok és áldozataik viszonyát is érthetőbbé teszi. Kleist beszélgetőtársa, C. úr, a táncos, a marionettekről szólva felhívja az író figyelmét arra, hogy a szerves világban annál sugárzóbban tűnik elő a grácia, minél inkább háttérbe szorul a reflexió. Azonban, teszi hozzá, „*mint ahogyan a valamely pontban egymást metsző vonalak, ha a végtelenben áthaladtak, a pont túloldalán ismét metszik egymást... ugyanúgy visszatér a grácia ott, ahol a tudat mintegy megjárta a végtelent, s így egy időben két ellentétes pontban, az emberalkat két végtelében válik láthatóvá: a bábuvá s az istenné lett emberben, mivel a tudat értéke az egyikben zéró, a másikban végtelen.*”¹⁹ C. úr fejtegetéseit hallgatva Kleist a következő kérdést teszi fel: ezek szerint „*ismét ennünk kellene a tudás fájáról, hogy a büntelenség állapotába visszajussunk?*”. És C. úr így felel: „*Úgy van... De ez már a teremtés utolsó fejezete lesz.*” (Uo.)

A JUSTINE-t és a JULIETTE-et olvasva az áldozatok pusztá bábuknak tűnnek; a libertinusok viszont „*végtelen tudatra*” tettek szert, és isteneknek is tekinthetjük őket – egy ősi mitikus történet szereplőinek, akik a világba betévedve az erejüket próbálgatják. A „*végtelen tudat*” azonban önmagát számolja fel: mindent bekebelezve hatalmas energiát egybesűrítő ponttá válik, egy „*sekete lyukká*”. Sade regényfolyamai e pont felé tartanak. Valódi erejük nem a libertinusok vérengzéseinek az ábrázolásában rejlik, nem az istenivé válás bemutatásában, és nem is a vallás vagy a társadalmi intézményeknek a mai napig gyümölcsöző bírálatában, hanem a *létezés feltartóztathatatlan ko-*

pásának és hanyatlásának az érzékeltetésében. Sade ugyanúgy ítélte meg a polgári társadalmat, mint a többi éles szemű kritikus, Hobbes, Mandeville vagy később Marx; de tőlük eltérően az „ember embernek farkasa” állapotot nem egy helytelen társadalmi-gazdasági berendezkedés következményeként ítélte meg, nem is véglegesen visszazsírozható „természetű” állapotnak, hanem a kozmikus rossz megnyilvánulását fedezte fel benne, s ezért regényében nem is keresett gazdasági vagy politikai megoldásokat. Csak egyfajta utópisztikus, messianisztikus-khiliasztikus gondolkodás révén lehet elviselni ennek a rossznak a tudatát. S itt újfent utalni kell Sade gnoszticizmusára: ha a világ rossz, akkor ez elől csak úgy lehet megmenekülni, ha a rosszat ad absurdum fokozzuk. Kant szavai kíváncsoznak ide: a világról alkotott véleménye nem áll távol Sade-étől, s a kötelesség törvényeit sem tartotta volna olyan fontosnak, ha gondolatait nem foglalkoztatta volna olyan kitartóan az egyetemes rossz fenyegető, bármikor bekövetkezhető rémképe. Ha a „kölcsonös szeretet” vagy a „tisztelet” nagy erkölcsi erőinek bármelyike is alábbhagyna, írja, „úgy a semmi (az immoralitás) hatalmasra tárt torokkal úgy nyelne el az erkölcsiség egész birodalmát, mint egy csepp vizet”.²⁰ Sade a maga következetességével ezt a fenyegető semmit veszi rendszere alapjául. Ezáltal az európai kultúrában kezdettől ott lappangó, de az intézmények, a vallások és az ideológiák által mindig visszafojtott anarchikus szabadságvágyat engedi érvényre jutni: *a halál elviselhetetlenségéből táplálkozó kétségbeesett szenvedélyt, amelynek birtokában az ember a teljes létezésre nemet mond, valamint a végtelenné táguló tagadásvágyat, amely a rabságnak abból az elemi élményéből fakad, hogy az ember még létezése egyetlen bizonyítékának, saját életének sem ura. „Minél több bűnről és romlottságról ad tanúbizonyságot az ember, annál közelebb kerül elkerülhetetlen sorsához, a gonoszsághoz”, mondja Saint-Fond (OC VIII. 385.). Az embert a létezés beteljesítésének a vágya éppúgy készítheti jó, mint rossz cselekedetekre; mint maga Kant is bevallja, ezek végső gyökere ismeretlen és kideríthetetlen.*

Sade (a gnosztikusokhoz vagy Lautréamont-hoz hasonlóan) az *anarchikus rossz* alapjáról éppúgy az egyetemes rosszal próbál dacolni, mint az anarchikus jóság hirdetői, a misztikusok, Shaftesbury vagy Kant; egyik sem képes cáfolni a másik igazát, hiszen – mint Justine-t és Juliette-et – mindkét oldalt ugyanaz a szenvedély élte: az élet megtarthatatlanságából táplálkozó radikalizmus. Mégoly ellentétes gondolkodóknak tünjenek is, az egyetemes meghasonlottság és viszály bizonyosságának a tudata rokonságot teremt közöttük, s valódi ellenségeiket nem egymás között kell keresniük, hanem azok között, akik elvétük ezt a radikalizmust: a félúton megálló, a magabiztosak, a hívók között – azok között, akik a végső béke jeleit akarják mindenütt felfedezni. Ez utóbbiak vétik el az életüket; a *radikális* jókkal és gonoszokkal ellentétben nem jutnak el oda, hogy saját életük tükrébe pillantva lássák meg a létezés végső paradoxitását. „A bűnözés híveinek társasága” mikrovilága nem egyszerűen a rossznak vélt polgári-keresztény világ ellenében felmutatott modell, hanem a teljes létezés gyökeres megváltoztatásának a kísérlete: nem reform, hanem lázadás; s a FILOZÓFIA A BUDOÁRBAN című regény pamfletbetétje, a „*Franciák, még egy utolsó erőfeszítést, ha republikánusok akartok lenni!*” nemcsak a megállíthatatlan romlás melletti állásfoglalás, hanem az örök kibékíthetenségbe vetett hit szélsőséges, önromboló megnyilvánulása is. Rilke szavait idézve: „*Aki az élet borzalmasságára egyszer egy végső elhatározással nem mond igent, sőt nem mond rá éljent, az sohasem veszi birtokába létezésünk elmondhatatlan erőit, a pálya szélén fog elmenni, s ha majd utótt a döntés órája, akkor sem eleven, sem holt nem lesz.*”²¹

A megoldás nem e világi; a megváltás reménye az embert kivezeti a világból és az egész létezésből is. Az egyetemes hanyatlás még nem a szabadság világa; de az, hogy

ezt a hanyatlást Sade hanyatlásnak érzékeli, nem pedig paradicsomi boldogságba torkolló folyamatnak, azt mutatja, hogy a szabadságnak kötelezte el magát, amelynek hite nélkül ő sem lenne sem eleven, sem holt. E szabadság feltétele a Kleist által is megidézett végtelen, isteni tudat. Ahhoz, hogy ebben az embernek része lehessen, a halál szabadságának kell elköteleznie magát. A világ történetének valóban ez lesz az utolsó felvonása. E színjáték megtekintésére hívja meg olvasóit Sade. De a halálos szabadság bűvkörébe bekerülve, Sade hőseivel együtt nem vagyunk mi magunk is már ennek a felvonásnak a szereplői?

Jegyzetek

1. Augustinus: DE CIV DEI, I. 18. In: Aurelius Augustinus: VOM GOTTESSTAAT. Artemis Verlag, München–Zürich, 1978. 32. o.
2. OEUVRES COMPLÈTES DU MARQUIS DE SADE. Édition définitive, Paris, Éditions Tête de Feuilles, 1973. (A továbbiakban: OC); JUSTINE: VI–VII. kötet; JULIETTE: VIII–IX. kötet.
3. Pierre Klossowski: SADE MON PROCHAIN. Paris, 1947.
4. Sigmund Freud: JENSEITS DES LUSTPRINZIPS. In: GESAMMELTE WERKE. London, 1940. XIII. kötet, 58. o.
5. Idézi: E. R. Dodds: HEIDEN UND CHRISTEN IN EINEM ZEITALTER DER ANGST. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. 30. o.
6. G. W. F. Hegel: GEIST DES CHRISTENTUMS. In: HEGELS THEOLOGISCHE JUGENDSCHRIFTEN, hrsg. Dr. Hermann Nohl. J. C. Mohr Verlag, Tübingen, 1907. 303–304. o.
7. F. Hölderlin: GRUND ZUM EMPEDOKLES. In: HÖLDERLINS SÄMTLICHE WERKE. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961. IV. kötet, 135. o.
8. Idézi: Mario Praz: LIEBE, TOD UND TEUFEL. DIE SCHWARZE ROMANTIK. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1970. 107. o.
9. Maurice Blanchot: LAUTRÉAMONT ET SADE. Les Éditions de Minuit, Paris, 1963. 40. o.
10. Vö. Tertullian: ÜBER DIE SEELE. XXXV. 1. In: Tertullian: DIE SEELE IST EIN HAUCH. Artemis Verlag, Zürich–München, 1986. 132–133. o.
11. Vö. Newton levele Richard Bentleyhez, 1692. december 10., illetve 1693. január 17. Vö. THE CORRESPONDENCE OF ISAAC NEWTON. Cambridge, University Press, 1961. Vol. III. 234., ill. 238. o. A természet megismerhetlensége kapcsán egy levelében maga Sade is utal arra, hogy a gravitáció törvényének alapja ismeretlen. Vö. Marquis de Sade: PHILOSOPHISCHE NEUJAHRSGRÜSSE. In: DER PFAHL II. Matthes & Seitz Verlag, München, 1988. 231. o.
12. Simone de Beauvoir: FAUT-IL BRÛLER SADE? Gallimard, Paris, 1955. 56. o.
13. Vö. Jacques Derrida: L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE. Éditions du Seuil, Paris, 1967. 372. o.
14. René Descartes: VÁLOGATOTT FILOZÓFIAI MŰVEK. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 224. o.
15. Idézi: Georges Bataille: LE PROCÈS DE GILLES DE RAIS. Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1965. 15. o.
16. Franz von Baader: ALLE MENSCHEN SIND IM SEELISCHEN, GUTEN ODER SCHLIMMEN SINN UNTER SICH ANTROPOPHAGEN. In: SÄMTLICHE WERKE. I. Abtheilung, Band IV., Leipzig, 1853. 241. o.
17. Alexandre Kojève: INTRODUCTION À LA LECTURE DE HEGEL. LEÇONS SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT. Gallimard, Paris, 1947. 174–175. o.
18. Idézi: Henri-Charles Puech: PHÉNOMÉNOLOGIE DER GNOSIS. In: Wolfgang Schultz: DOKUMENTE DER GNOSIS. Matthes & Seitz Verlag, München, 1986. 53. o.
19. Heinrich von Kleist: A MARIONETT SZÍNHÁZRÓL. In: KULTUSZ ÉS ÁLDOZAT. A NÉMET ESSZÉ KLASSZIKUSAI. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981. 100. o.

20. Kant: IDEE ZU EINER ALLGEMEINEN GESCHICHTE IN WELTBÜRGERLICHER ABSICHT. In: KANT'S GESAMMELTE SCHRIFTEN. Berlin, 1914. I. Abtheilung, Band VI., 449. o. Idézi: Th. W. Adorno-M. Horkheimer: DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG. In: Th. W. Adorno: GE-

SAMMELTE SCHRIFTEN. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981. 3. kötet, 105. o.

21. R. M. Rilke: DIE BRIEFE AN GRÄFIN SIZZO, 1921–1926. 1923. április 15. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1977. 58. o.

Szegárdy-Csengery József

EGY ELFELEJTETT KÖLTŐ, HENRI DE RÉGNIER ARCKÉPE

Ki emlékszik még, az írókon és irodalomtörténészeken kívül, Henri de Régnier nevére és verseire? Költészete, amely a múlt század utolsó évtizedében és a századfordulón bontakozott ki teljes gazdagságában és szépségében, s amely egyesítette magában a parnasszista iskola és a szimbolizmus minden nyelvi-formai virtuozitását, minden ragyogását, csillogását és fátyolos árnyalatát, fokozatosan feledésbe merült e század negyvenes és ötvenes éveiben, eltűnve a szimbolizmus talaján szaporán tenyésző izmusok – szürrealizmus, expresszionizmus és dadaizmus – ráarakódó rétegei alatt, a mulandóság sivatagában. Pedig Régnier nagy művészi becsvággyal és műgonddal megmunkált költészete a múló divattól független, időtlen értékeket hordozott; és volt egy időszak a francia líra történetében, amikor nem jelent meg, mert nem jelenhetett meg valamirevaló költői antológia Régnier versei nélkül. Albert Thibaudet „a szimbolista mozgalom legtökéletesebb, leghajlékonyabb és legváltozatosabb egyéniségét” sejtü meg Régnier költészetében A FRANCIA IRODALOM TÖRTÉNETE 1789-TŐL NAPJAINKIG (1936) című nagy szintézise lapjain, Remy de Gourmont, a regényíró és kritikus, a francia versművészet nagy hagyományainak örökösét, a

Mallarmé-kutató G.-J. Aubry pedig „a francia szellem legfőbb erényét” csodálja Régnier verskompozícióinak tisztaságában. Emellett Henri de Régnier prózairónak is jelentős volt. Gyergyai Albert mint az első világháború előtti francia novellairódalom egyik mesterét említi meg, Paul Bourget, Albert Hermant és Estaunié nevével együtt, 1935-ben, a *Nyugat* kiadásában megjelölt MAI FRANCIA DEKAMERON előszavában. Ma, napjainkban, mintha új szellők lengedeznének a költészetben, Franciaországban és talán másutt is, s mintha a feledékeny és hálátlan utókor ismét felfedezné magának Henri de Régnier verseit.

Vannak a festészetnek léleklátó és lélekábrázoló arcképei. Ilyen Manet híres Mallarmé-portréja, amely a párizsi Musée d'art moderne egyik büszkesége, ilyen Carrière sötét háttérből derengő, álomszerű Verlaine-feje, ilyen Rippl-Rónai Babits- és Bernáth Aurél Szabó Lőrinc-arcképe. S ilyen az olasz Capiello 1910-ben készült egész alakos Henri de Régnier-portréja is, amely egyszerre ábrázolja, a maga testi és lelki mivoltában mutatva meg, az előkelő, de öregedőben is elegáns és vonzó normandiai dzsentrit, zsakettben, bal szemén az elmaradhat-