

VIGILIA

2006 / 5



Szabadság – krisztusi szabadság

FILA BÉLA: **Az emberi szabadság
teológiai értelmezésének néhány szempontja**

CZAKÓ ISTVÁN: **Søren Kierkegaard**

szabadságértelmezésének alapvonalai

JAN-HEINER TÜCK: **A szabadság szédítő mélysége**

TRINGER LÁSZLÓ: **A szabadság mentális korlátjai**

Albert Zsuzsa, Nagy Gáspár és Vasadi Péter verse
SZÁVAI JÁNOS: **Aletheia, avagy nem találunk szavakat**

Beszélgetés Poszler Györggyel

71. évfolyam	VIGILIA	Május
---------------------	----------------	--------------

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Az elbocsátott vad	321
----------------	--------------------	-----

SZABADSÁG – KRISZTUSI SZABADSÁG
--

FILA BÉLA:	Az emberi szabadság teológiai értelmezésének néhány szempontja	322
CZAKÓ ISTVÁN:	A választás választása. Søren Kierkegaard szabadságértelmezésének alapvonalai	331
JAN-HEINER TÜCK:	A szabadság szédítő mélysége. Az Isten és ember közötti dráma — kísérlet öt felvonásban (<i>Görföl Tibor fordítása</i>)	342
TRINGER LÁSZLÓ:	A szabadság mentális korlátjai	350

SZÉP/ÍRÁS

VASADI PÉTER:	Az arc (<i>vers</i>)	360
BOHUMIL HRABAL:	Soha már... (<i>elbeszélés</i>) (<i>Kiss Szemán Róbert fordítása</i>)	362
NAGY GÁSPÁR:	Az álom szándékai felől...; Expedíció (<i>versek</i>)	366
ALBERT ZSUZSA:	Örvény (<i>vers</i>)	368
SZÁVAI JÁNOS:	Aletheia, avagy nem találunk szavakat (<i>tanulmány</i>)	369
GREINER ÉVA:	Ég a város, ég a ház is... (<i>novella</i>)	377
NAGY FARKAS		
DUDÁS ERIKA:	Fénykép — A nő; Fénykép — A férfi; Az özvegy estéje (<i>versek</i>)	379

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	Poszler Györggyel	381
--------------------	-------------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

BORIÁN ELRÉD:	Jónás jelében	390
---------------	---------------	-----

KRITIKA

ÉRFALVY LÍVIA:	Rónay László: <i>Márai Sándor</i>	394
----------------	-----------------------------------	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	396
---	-----

Az elbocsátott vad

Ki a szabad? Mi az igazi szabadság? A kérdést régóta feszegetik filozófusok és teológusok, szociológusok és pszichológusok, írók és gondolkodók, az emberi lét és lélek, a társadalom, a gazdaság és a politika kutatói. Babits Mihály versében saját életérzését elemezve adja meg a választ, akárcsak Szent Ágoston a *Vallomásokban*. Mindketten arra a következtetésre jutnak, hogy az ember önmagában nem tud igazán szabaddá válni.

„Szabadon sem vagyok szabad”, összegzi Babits keserű, mégis felszabadító tapasztalatát, amelyet két önirónikus képpel illusztrál: „mert szabad vagyok: oly szabad, / mint a bolond bogáncs a szélben / vagy vad bozót között a vad.” E cél és tartás nélküli látszatfüggetlenség valójában rabság. A szélfúttá bogáncsnak se tartása, se kapaszkodója, lebegve sodródik minden áramlattal; a bozótba belegabalyodott vad pedig éppen ellenkezőleg: szabadulni képtelen a tövises ágak közül.

A szabadságot sok minden veszélyezteti, kívülről és belülről is. Belülről saját korlátaink, testi-lelki betegségeink, legfőképp azonban végességünk. Kívülről elsősorban a gazdasági-politikai viszonyok, hétköznapjainkban pedig talán leginkább az emberi konfliktusok, amelyekbe belegabalyodtunk.

Babits azonban tudja, hogy az igazi szabadsághoz még nem jut el az, aki ezektől a veszélyektől megszabadul. E veszélyek hiánya még kevés ahhoz a szabadsághoz, amely valóban boldoggá tudja tenni. Ezt csak az emberi dimenziókon túl, az Abszolút szeretetben találhatjuk meg. A vers így fohászba torkollik, Ahhoz, aki egyedül tudja teljesen szabaddá és így önmagává tenni: „Vezessen Hozzád a szabadság!”

Ezt ismeri fel Ágoston is. Éveken át gyötéri akarátának erőtlensége. Nem tud szabadulni „ágas-bogas” vágyaitól és indulataitól, egyre fájdalmasabban éli meg tehetetlen vergődését. S akkor egy ismeretlen erő keríti hatalmába. Ágoston vallomása is imádság: „Átütötted igéddel szívemet, és megszerettelek.” Majd leírja e szeretet szabadító erejét, amely új gravitációs térbe helyezi, és az egyetlen igazi szabadságba emeli fel: „Szeretem a súlyom. Ez ragad engemet, bárhová igyekszem. Ajándékok lobbant lángra minket, és fölfelé törekszünk. Lángra kapunk és magasba lobogunk. Tüzeddel, jó tüzeddel lángra gyúlunk és haladunk, mert magasba lépkedünk. »Örvendezünk, mikor azt mondják nekünk: az Úr házába megyünk.«”

Szabadságra éhes korunk vajon mikor növi ki a kamaszlázadás naiv képzelgéseit, és indul el a szeretet magasába, az egyetlen igazi szabadság felé?

Az emberi szabadság teológiai értelmezésének néhány szempontja

FILA BÉLA

1. A teológiai értelmezés

1933-ban született. Teológus, filozófus. A PPKE HTK nyugalmazott dogmatikaprofesszora. Legutóbbi írását 2004. 3. számunkban közzétük.

A teológia fő feladata

A tanulmány alapgondolatait Karl Rahnernek, a 20. század egyik jelentős német teológusának az írásaiból merítem, igyekezvén azokat egyszerűen, érthetően közvetíteni. Mielőtt a szabadság teológiai értelmezését megkezdjük, először röviden be kell mutatnunk magát a teológiai értelmezést. A teológus elgondolkodik a keresztény hit állításain, azokat értelmesen igyekszik megfogalmazni és kifejezni. A keresztény kinyilatkoztatás történelmileg kimutatható folyamatban jelent meg. A történelem végeredményben az ember transzcendens létezésének története. Az ember transzcendenciája nem fogható fel a történelemtől függetlenül. Isten szabad kinyilatkoztatása által az ember részesül Isten önközlésében. Az ember sajátos lényegét csak a történelem tudja megvalósítani, s az ember így tudja azt szabadon vállalni. Az ember képes arra, hogy meghallja Istennek a világtörténelemben bekövetkezett szóbeli-egzisztenciális kinyilatkoztatását, és arra reflektáljon. A teológiai értelmezés tehát hozzá van kötve Isten kinyilatkoztatott Igéjéhez, amint az maradandóan jelen van az egyházban. A teológus úgy gondolja el, úgy értelmezi a kinyilatkoztatott tényeket és igazságokat, hogy azok megfeleljenek a hívek közösségében ténylegesen megélt hitnek, továbbá az egyházi Tanítóhivatal irányításának, valamint egy adott korban kialakult gondolkodásmód követelményeinek. A teológus első és fő feladata, hogy fölmutassa a keresztény hit aktusát és tartalmát, amelyeket módszeres reflexióval megvizsgál. Az elkötelezett hívő reflexió párosulhat kritikai reflexióval is. A teológia tulajdonképpen az egyház funkciója, a célja az, hogy kritikával vizsgálja az egyház tanítását és hittételeit. Fő feladata tehát, hogy középpontba állítsa és megvizsgálja az egyház tanítását és hittételeit.

Teológia és bölcselet

Hitigazság, hogy az ember szabadon megvalósíthatja magát az üdvös és a bűnös cselekedetekben. Az is hitigazság továbbá, hogy az ember, mivel az abszolút jót csak feltételesen, részlegesen tudja megragadni, a részleges javak választásában szabad. Sőt nemcsak az egyes emberi cselekedetek szabadok, hanem valójában maga az ember mint személy szabad, aki rendelkezik önmagával, s véglegesen meghatározhatja életének alapdöntését és irányát. A teológus erőteljesen védi az ember szabadságát. Szövegségest is keres ehhez az értelmezéshez. Természetszerűen hívja segítségül a bölcseletet, egyrészt azért, hogy korrigálja azok nézeteit, másrészt, hogy segítségükkel elmélyülhessen saját tanában. Védi-támadja-megítéli a ténylegesen felmerült nézeteket és magatartásokat. Csak néhány esetet említsünk a sok közül. A történelem folyamán a teológusok kemény küzdelmet vívtak a fatalistákkal, az asztrológusokkal, a sztoikusokkal, a gnosztikusokkal, a manicheusokkal, a determinizmus sokféle formájával és a panteizmussal. A teológia napjainban is súlyos vitát folytat az emancipáció, a liberalizmus, a pszichikai-szociális deterministák nézeteivel. Az újkor elején a teológiai értelmezés a protestáns teológiával is szembekerült, napjainkban pedig a felszabadítás teológiával is kritikai párbeszédet folytat.

Teológiai antropológia

A bölcselet segítségével a teológus arra tesz kísérletet, hogy megbízható, korszerű antropológiát dolgozzon ki, építsen fel, azaz megfelelő emberképet alakítson ki. Különlegesen fontos számára a szellem nyitottságának, a megismerés és az akarat transzcendenciájának a védelmezése. Feloldhatatlannak tűnő metafizikai jellegű feszültségekkel is szembe kell néznie, amelyek a szellemi-egzisztenciális életben kiéleződnek. Gondolhatunk itt a szubjektum-objektum, a lényeg-létezés, az immanens-transzcendens, a szükségszerűség-szabadság, a lehetőség-valóság többdimenziós feszültségében megjelenő tényezők különbségére és egységére. Külön feladat kidolgozni a teológiai antropológia lényeges tételeit: az ember teremtettségét, istenképiségét, bűnbeesését, kegyelmi felemeltetését, és feladat a kegyelem és a szabadság összhangjának biztosítása is.

Az emberi szabadság abszolút alapja

Empirikus módszer alkalmazásával az ember szabadságának ténye és lényege nem mutatható ki, hiszen itt minden meghatározottnak tűnik. Ebben a szemléletben az ember egyszerűen beletagozódik a természet világába. A bölcselet síkján, különösen keresztény hatásra már felbukkan a szabadság kérdése, de ambivalens valóságnak tűnik. Egyértelműleg ugyanis bölcseleti síkon nem mutatható ki, hogy mi az, ami feltétlen megragadja az embert, ami megalapozhatja a szabadságát. Az alap, a feltétlen tényező lehet maga a szubjektum vagy valamilyen mesterségesen és önkényesen konstruált abszolútum. Kitérni is lehet ez elől a feladat elől. Lehet továbbá valamilyen indirekt vagy nem objektíválható rejtett tényezőt feltételezni. Csak a teológiai értel-

mezés képes a történelmi kinyilatkoztatás birtokában konkrétan és végérvényesen meghatározni, megalapozni az emberi szabadságot, kimutatni azt az abszolút tényezőt, amivel az ember már nem rendelkezik, de az viszont föltétlenül rendelkezik vele. Ezen a ponton jelenik meg az a felelős szabadság, amely képes önmagával úgy rendelkezni, hogy egyben vele is rendelkeznek. Csak az abszolút alap képes az embert belülről megragadni, irányítani, és szabadságát végső beteljesedés felé kormányozni.

2. A szabadság teológiai értelmezésének kontextusa

Mivel a teológiai és bölcséleti értelmezés a katolikus teológián belül bensőséges és elválaszthatatlan kapcsolatban áll egymással, a szabadság értelmezése során szükségképpen föl kell vázolnunk a történelmi összefüggéseket, az értelmezési kontextust és a különböző értelmezési horizontokat.

A klasszikus görög gondolkodás

a) A klasszikus görög gondolkodásban nem mutatható ki az ön maga erejében, önállóan, személyes szabadsággal dönteni képes ember, a személyes, szabad akarat. A gondolkodás keretét itt a polisz élete határozza meg, ezért az ember választása döntően a politikai szférában megy végbe. A görög gondolkodás szerint az az ember szabad, aki a polisz közösségében él, harmóniában van vele. Olyan egyed az ember, akit a közösség élete meghatároz. Az állam alkotja a törvényeket, amelyeket az egyednek önként magára kell vállalnia. Az egyén csak a közösségben szabad, amennyiben pozitív vonatkozásban van vele. Az önkényuralom keretei között már nem létezik szabadság. A polisz az *autarkeia* alapja. A klasszikus görög ember mint egyed közösségben él, és ezt elfogadva valósítja meg önmagát. Arisztotelésznél már megjelenik az isteni, az abszolút akarat, amely azonban egyedül, önmagában és izoláltan létezik, önmagát gondolva ön maga felé irányít mindent, de az isteni és az emberi között nincs személyes és szabad kapcsolat.

A keresztény szabadságtapasztalat

b) A keresztény szabadságtapasztalat a szabadon teremtő Isten és a szabadon engedelmeskedő ember kapcsolatán alapul. Az ember már nem csupán meghatározott természettel bír, nemcsak politikai összefüggésben létezik, nemcsak egy láncszeme az életnek, hanem lényegét szabadon valósíthatja meg, üdvözítheti, illetve kárhóztathatja. Az ember nyitott lehetőségek elé van állítva, és az a feladata, hogy szabadon rendelkezzen önmagával, hagyja, hogy rendelkezzenek vele. Személyesen kell vállalnia a szabadságra szóló meghívást és megbízatást. A világban élő személyes létmóddal együtt jár az úgynevezett kategoriális, konkrét, tényleges adatokkal és helyzetekkel számoló választási lehetőség (az ember cselekszik vagy nem cselekszik; ezt vagy azt cselekszi). Választási szabadságunkkal együtt jár a bűn lehetősége. A keresztény értelmezés szerint az ember szabadon valósítja

meg a kegyelmi önközlést az újjászületési folyamatban, amikor hittel, reménnyel és szeretettel elfogadja Isten üdvözítő akaratát, mint létezésének alapját és végső irányulásának horizontját. Ebben az értelemben már feltárul a szabadság végső alapja, és megmutatkoznak kategoriális mozzanatai.

A szabadság fokozatai

A keresztény szabadságértelmezéssel összefüggésben érdemes egy pillantást vetni a sztoikus felfogásra, amely egy ténylegesen világnélküli, negatív jellegű emberképet igyekszik megkonstruálni, amelyben autarkiaja alapján az egyed megkísérli, hogy visszahúzódjon lényegének legbensőbb magába, és izolálódjon a világtól. A keresztény hit felszabadítása nyomán azonban az ember újra szabadon érvényesítheti a világban szellemének, megismerésének és akaratának végtelenre irányítottágát. Urunk Jézus által kinyílt létezésünk végleges isteni horizontja. Ugyancsak meg kell említenünk Aquinói Szent Tamás szintézisét. Szerinte a létfokozatok különböző szintjein egyre magasabb létfokokon bontakozik ki az egyre magasabb rendű szabadság. Minél nagyobb egy létező lét tökéletessége, annál jobban képes önmagát megvalósítani. A következő létfokozatok jelennek így meg: az élettelen dolgok, a növények organikus, az állat helyváltoztató és az ember tudatos, szabad mozgása. Az ember már eljutott a spontán, természetszerű mozgástól a szabad mozgásig. Ennél magasabb szinten helyezkedik el a véges, tiszta szellemek, az angyalok mozgásteré, akik egy pillanatban és végérvényesen képesek önmagukat teljes módon megvalósítani. A legvégső és leg-tökéletesebb szabad megnyilatkozás akkor következik be, amikor Isten önmaga életéből szabadon kilép, és önmagát közli az emberrel. Az ember Istentől való függése egészen másképpen valósul meg, mint a világon belüli okság. A teológiai értelmezés egyedüli és páratlan helyzetet tár fel.

A szekularizált szabadságfogalom

c) A szekularizált szabadságfogalom. A keresztény szabadságértelmezés az újkorban alapvetően átalakult. A keresztény értelmezésnek új kihívásokkal kellett szembenéznie. Az ókori görög tapasztalat a kozmosz változhatatlan rendjén, az abba való beilleszkedésen alapult, illetve a személytelen istenivel való kapcsolat. Ezzel a nézettel az első teológusoknak sikerült eredményes párbeszédet folytatniuk, és át tudták értelmezni azt. A középkori teológusok az analógia tanának segítségével értelmezték a szabadság alapját, mint a minden esetleges létet lehetővé tevő nem-esetleges és abszolút személyes isteni szabad létet. A reformáció teológusai szerint az eredeti bűn miatt teljesen megromlott a szabad akarat, Isten előtt az ember elveszítette a szabadságát, bár a reformátorok is elismerték az ember szabadságát a világi dolgokban. Az értelmezés ekkor a szubjektív-egzisztenciális szempont felé kezdett eltolódni. Az újkori fordulatban ilyen előzmények után logikus módon a következő értelmezési helyzet állt elő: Isten lehetősége vagy akadálya az emberi sza-

**Az önmagát
megalapozó
szabadság**

badságnak. Az értelmezés súlypontja egyértelműen a világi létező, az emberi szubjektum felé tevődött át. Ennek következtében merőben immanens, evilági módon értelmezték a szabadságot.

Descartes még azt állította, hogy cselekedeteinkben a tévedés a bűn miatt jelentkezik. A téves megismerés oka a szabad akarat téves alap-beállítottsága. A bűn az ősbűn miatt létezik, és ennélfogva küzdelem áll fenn az önmagát állító egyén egoizmusa és a helyes szabadság felhasználása között. Újabb lépést jelentett ebbe az irányba Rousseau-nak a társadalmi szerződésről kidolgozott elmélete. A szekularizált szabadság bölcséleti alapját Kant dolgozta ki. Szerinte a tiszta értelem a priori értelmezésében mutatható ki az ember szabadsága mint már nem tárgyiasítható, tudományosan meg nem ragadható, noumenális adottság, mint tevékenységének végső lehetőségi előfeltétele. Fenomenálisan az akarati tevékenység önmagának szabja meg a feltétlen posztulátumot. Az akarat önmagáért és önmagára való tekintettel szab törvényt. Így jött létre az autonóm, modern szabadságtapasztalat. Az önmagát megalapozó szabadság a tiszta ész keretén belül elszakadt a keresztény értelmezéstől, illetve nem vette figyelembe azt. Az így megkonstruált szabadságban az ember spontán és mégis feltétlenül valósítja meg önmagát. További lépések is következtek Kant értelmezése után. Hegel kidolgozta a világtörténelem dialektikus önmozgását, amelyen belül fontos tényező az önmagára ébredt és önmagától kibontakozó, önmagához visszatérő szabadság. A végső lépéseket Marx és Nietzsche tette meg, akiknél az ember szabadsága kollektív vagy egyéni lázadás keretében valósul meg. Azonban sem a kollektív, sem az individuális lázadás nem szabadította fel az embert, sőt minden addiginál nagyobb katasztrófákkal sújtotta az emberi létezést. Abszurd, megoldhatatlan problémák jelentkeztek a szekularizált értelmezésben. Az ember vagy föloldódik a közösségben, vagy egzisztenciálisan abszurdá válik, és belefullad önmagába.

**A szabadság
20. századi
újraértelmezése**

A 20. századi tájékozódás során a teológusok, főként Karl Rahner újra életre keltették, illetve teológiai szempontból újraértelmezték a szabadság kérdését. Ebben az értelmezésben Isten úgy jelenik meg, mint egyetlen lehetséges felelet az ember megoldhatatlan kérdéseire. Az újraértelmezés alaptételei: az emberi élet sajátos megvalósulási lehetőség, szellemi dinamizmusunknak határtalan nyitottsága van. A valóság elvileg jó és rendezett. Feltárható az emberi élet értelme és végső célja. Mindenkinek szabadon joga és kötelessége saját lényegének megvalósítása. Komoly erkölcsi kötelességet jelez a felebaráti és az isteni szeretet összefüggése. Az abszolút személyes lét biztosítja az emberi szabadságot, az erkölcsi kötelezettséget, a felebaráti szeretetet, az élet értelmességébe vetett bizalmat minden fenyegetettségünk és veszélyeztetettségünk ellenére. Isten úgy nyilatkozott meg felénk, mint feltétlen szabadság, személyes odafordulás, az életet lehetővé tevő alap.

3. A szabadság teológiai értelmezése

Transzcendentális szabadság

Teológiai perspektívában a szabadság három szempontját vizsgálhatjuk meg: a szabadság mint az Istennel való viszony eldöntése; mint a végérvényesség megvalósítása és mint önmagunk fölött való végleges rendelkezés; vallási tett, amely egyben magában foglalja a világban való létezésünket.

A kategoriális szabadság lényegi feltétele az úgynevezett átfogó, megalapozó jellegű (transzcendentális) szabadság, amely az egyes létezők létükéletelességével együtt adott ontológiai mozzanatot. Ezt nevezi a teológiai értelmezés voltaképpeni szabadságnak, amely által az egyes létezők szabadon valósítják meg önmagukat. Ha ez a szabadság eléri a szellemi, személyes tökéletesség szintjét (ismerés és akarat), akkor a személy önmagáért lesz felelős létadottságának szintjén. Paradox, de valóságos módon az ember teremtményi szabadsága a Teremtőtől való szabad függhet, illetve az ember az Ő abszolút rendelkező akarata révén nyerheti el szabad megvalósulását, önállóságát és önrendelkezését. Isten szabadnak akarta teremteni az embert. Olyan dialógus jön ekkor létre, amely mindkét részről szabad. Az üdvösség és a kárhozat rendjében Isten szabadon akarja a teremtett, személyi méltóságon alapuló szabadságot, mert ez teszi lehetővé a szabad partnerek között létrejövő kapcsolatot, a szabad isteni önközlést. A választási szabadságnak végső, abszolút, átfogó alapja van, amelyet az isteni önközlő szeretet határoz meg. Az isteni ajándékhoz, szeretethez szükséges a partner részéről a szabad, szerető elfogadás.

A szabadság kinyilatkoztatáson alapuló értelmezése

A szabadság teológiai értelmezése természetesen a kinyilatkoztatáson alapul, illetőleg annak irodalmi lecsapódásán, a Szentírás adatain, valamint a Tanítóhivatal által kifejtett meghatározáson. Az Ószövetségben egészen világosan kitűnik Isten kiválasztó, szövetséget kötő, rendelkező ajánlata és magatartása, amely feltételezi az ember engedelmes, törvénytisztelő szabad magatartását. Csak akkor teljesednek be az isteni ígéretek, ha maga a közösség és egyes tagjaik szabadon teljesítik az ígéret követelményeit. Az újszövetségi írások az istengyermekségnek, illetve a bűn szolgaságának a magatartását tárják föl. Jézus tanításának ismerete és megtartása, a tanítványság vállalása szabaddá teszi az embert. Urunk Jézusnak, a Fiúnak az üzenete Isten gyermekeinek szabadságáról szól, szabad utat nyit a megbocsátó Atyához. A szabadság itt a Jézusban megvalósuló megváltás gyümölcse, a tőle kapott Lélek által kibontakoztatott lehetőség. Az örömhír felszabadítja a szív eleveenségét, a hitet, a reményt és a szeretetet, amelyek a legnagyobb kegyelmi adományok. Földi életünkben ez a szabadság mindig veszélyeztetett, és végső befejeződött formájára türelmesen, szabad tettekkel, mint válaszadással kell várakoznunk.

Isten szabadon lép ki önmagából, szabadon teremt és szabadon vállalható föladatokat ajánl az embernek. Egészen új tényállás jön így létre: a Teremtő és a teremtményének szabad kapcsolata, párbeszéde. A teremtés abszolút kezdet, és természetesen a Teremtő uralma, rendelkezése is abszolút, mert ő abszolút akarja, hogy az ember szabadon vállalja az ő tervét. Fontos annak megállapítása, hogy a teremtés nem Isten lényegének szükségszerű kiáradása, hanem szabad elhatározásán nyugszik. Az ember szabadsága nem vezethető le a teremtés általános lényegéből, mert egészen új, eredeti lehetőséget jelent. Az ember egzisztenciális szabadsága konkrétan az Istennel való partnerséget, szövetséget valósítja meg. A teremtéssel kezdődik meg Isten és az ember szabadságának története. Sajátos módon Jézus által Isten története az ember történetévé lesz, az ember története pedig belekerül Isten benső történetébe. A szabad döntés pozitív és negatív értelemben alkotja szabadságunk lényegét.

Az ember szabadsága kettős értelemben is véges. Szabad tette mindig felelet az isteni ajánlatra. Meghatározható a szabadság belső tere, melynek dimenziója, korlátja a „valamitől eredő és a valamihez viszonyuló” szabad szellemi tér. Az ember nemet is mondhat Istennek. A teremtés kezdetén megvalósult az eredeti bűn, elbukott, belső képességei megsebződtek, s az ember saját erejéből már nem állíthatja helyre őket. A megsebzett szabadság rászorul az isteni kegyelemre. Előállhat a bűn rabsága, a nem-szabadság állapota, a rabszolgaságba süllyedt ember állapota.

Ebből a tényállásból szabadságunk három jellemzője következik. Először is az abszolút determinizmus, illetve a teljes indeterminizmus megkerüli, eltorzítja vagy két szélsőséges véglet felé tolja a szabadságot. Elvétik a szabadság értelmezését, akik az embert pusztán evilági lényként értelmezik, s nem veszik figyelembe az ember eredeti rendeltetését, a próbára tett és elbukott, megsebzett, de újra fölemelt és újjászületésre képes emberi szabadságot. Másodszor az ember minden tetteben kegyelemre, isteni segítségre szorul. Az autonóm liberális humanizmus kiindulópontja utópisztikus. Ugyanígy elvétik az ember reális helyzetének fölmérését az ateista, főként a természettudományos determinizmus. Végül Urunk Jézus a történelem egy konkrét pillanatában végérvényesen helyreállította Isten és az ember szabad kapcsolatát. Megjelent a történelemben Isten gyermekeinek szabadsága. Isten újra felajánlotta megszabadító kegyelmét, és ha ezt az ember elfogadja, akkor újra önmagára találhat az evilági tényezők örvénylő, mindent elnyeléssel fenyegető sodrában, vagy az emberi önzés, kegyetlenség fojtogató légkörében. Minél inkább aláveti magát az ember Isten kegyelmi rendjének, annál inkább önmagára talál.

A konkrét, kategoriális szabadság megismerése eredendően az ember transzcendens sajátosságának továbbértelmezésén alapul. Ezt a kettősséget nem oldhatjuk föl, mert az ember nemcsak vi-

lági lény, nem csupán kategoriálisan érvényesítheti szabadságát, hanem isteni életre rendeltetett lény is, aki fölülmúlja evilági létezését. Ha ezt a kettőséget megszüntetnénk, az ember lényegét szüntetnénk meg. Az ember személyes méltósága fogja egybe a kettő feszültségét, aki mint evilági, teremtett létező rendelkezik önmagával, de ugyanakkor felelős is önmagáért Isten előtt. Konkrétan kell megvalósítanunk kategoriális feladatainkat, és ugyanakkor hálásan kell elfogadnunk Isten legnagyobb ajándékát, a szabadságot. Az emberi szabadság a Föld és Isten felé fordul, és így valósítja meg feltáruló lehetőségeit.

A keresztény típusú szabadság képviselője elsősorban Urunk Jézus, és azután nyomában a szentek megszámlálhatatlan serege, és az örök életre meghívott minden ember.

4. Teológiai értelmezés és annak gyakorlati alkalmazhatósága

Utolsó kérdésünk az, hogy milyen segítséget, támpontot nyújthat a teológiai értelmezés a mai embernek, az emberrel kapcsolatos tudományoknak. Nem csupán elméleti megalapozást nyújt a szabadság teológiai értelmezése, hanem a szabadság felvázolt lényegét megértve a konkrét testi, földi adottságokban létező ember számára segítséget és támpontot is adhatunk, eligazítást az emberek közös szabadságterében megvalósuló személyes szabadságnak a szabadságban való helytálláshoz. Eredetileg a szabadság a szubjektum önmegvalósító képessége, azonban ez tér-időbeli, evilági koordináták között aktualizálódik. Szabadságunk mintegy megtestesül az egyéni, társadalmi és történeti dimenziókban. Ez a tényállás meghatározza a szabadság közösségi terét. A belső, szabad aktus egyben külső és nyitott is mások felé. A másik ember bővítheti, megváltoztathatja, korlátozhatja, érvényesítheti és elnyomhatja a szabadság nyitott terét. Ha sok szabad ember egymással érintkezik, a szabadságnak egészen új lehetőségei, feladatai lesznek. Olyan pluralista helyzet jön létre, amellyel az egyéni szabadság már nem rendelkezik; ekkor figyelembe kell vennie másokat, hagynia kell, hogy mások is szabadon rendelkezzenek vele.

**A szabadság mint
„szent titok”**

Ha mindent egybevetünk, a szubjektív és a társadalmi, valamint a világi tényezőket egyaránt, akkor kiderül, hogy a szabadság kiszámíthatatlan adottság, és ha Istennel is számolunk, akkor végeredményben szent titok. Sok esetben mások szabadságával manipulálni is lehet. Az emberi kultúra és a technika változásainak következtében átalakult, kibővült, de egyben korlátozottabbá és veszélyeztetettebbé is lett szabadságunk tere.

Komoly szempontként ki lehet itt emelni egyrészt a mai civilizációs-technikai fejlettséget, másrészt a polgári társadalom liberalizálódását, emancipációs törekvéseit, a tolerancia követelményét. A keresztény értelmezés határozottan igent mond erre a megváltozott helyzetre. Keresztény szempontból is újra kell ér-

Szabadság és önkorlátozás

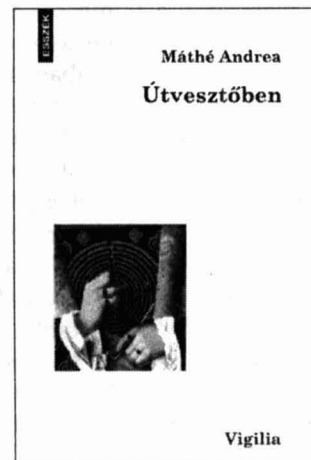
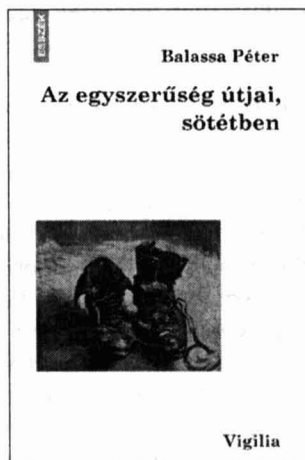
telmeznünk a szabadságot, és az embereket a korunkban körvonalazódó új feladatra kell nevelni. A liberalizmust keresztény módon is lehet értelmezni, hiszen a szabadság Isten ajándéka, és az ember Isten előtt felelős tetteiért. Ehhez azonban alázatra és engedelmességre van szükség.

Úgy gondolom, igazán csak a keresztény beállítottságú ember képes eleget tenni annak az igen nehéz feladatnak, hogy a másik ember javára korlátozza saját szabadságát, vagy ha kell, le is mondjon róla. Alázat és bátorság kell ahhoz, hogy a világ és az emberek érdekében vállaljuk kööttségeinket. Sok esetben meg kell teremtenünk az egyensúlyt saját akaratunk érvényesítése és a másokra való ráhagyatkozás között. Ténylegesen a személyes szabadságot össze kell egyeztetnünk az összes ember szabadságterével. Tudomásul kell vennünk az alapvetően megváltozott szabadságteret, és őszintén igent kell rá mondanunk. Ha nemcsak önmagában értelmezzük a szabadságot, hanem társadalmi vonatkozásában is, akkor érdekes módon a szabadság mint a kööttséghez, korlátok vállalásához való bátorságot jelenti. Akkor élhetek szabadon, ha úgy fogadom el szabadságom, mint Isten egyik legnagyobb ajándékát, és csak akkor valósíthatom meg, ha másokért feláldozom szabadságomat: így teremtem meg önmagam, mások és a világban való élet szabad terét.

„Vigilia/Esszék” című új sorozatunk kortárs írók, költők, esztéták kötetait adja közre. A szerzők nem képzett teológusok, nem tudományos igénnyel tárgyalják a keresztény hit kérdéseit, ám hit, kultúra és modernitás viszonyainak újszerű értelmezései rajzolódnak ki esszéikből. Képet kaphatunk az elmúlt évtizedek hazai egyházi életéről és a keresztény gondolkodás, közbeszéd mai problematikus kérdéseiről is, ugyanakkor az esszéírók az aktualitásokon túllépve hangsúlyosan hitünk alapjairól és a zsidó-keresztény hagyomány lényegéről szólnak.

MÁJUSBAN MEGJELENIK:

Balassa Péter: *Az egyszerűség útjai, sötétben*
Máthé Andrea: *Útvesztőben*



A választás választása

CZAKÓ ISTVÁN

Søren Kierkegaard szabadságértelmezésének alpvonalai

1968-ban született Győrött, a PPKE BTK Filozófiai Intézetének docense.

¹Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. (Ford. Dani Tivadar.) Osiris, Budapest, 1994 (a továbbiakban: *VV*) 483f. (kiem. Cz. I.) Lásd Niels Jørgen Cappelørn et al. (szerk.): *Søren Kierkegaards Skrifter*. Gads Forlag, Koppenhága, 1997-től (a továbbiakban: *SKS*), 3. köt. 172, 16–19.

²A levelet Henriette Wulff intézte 1843. február 20-án a Németországban tartózkodó Andersenhez. Idézi: Joakim Garff: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard*. (Ford. Bogdán Ágnes és Soós Anita.) Jelenkor, Pécs, 2004, 163.

³Gregor Malantschuk: *Frihedens problem i Kierkegaards Begrebet*. Angest. C. A. Reitzel, Koppenhága, 1995, 9.

⁴A teológiatörténeti vonatkozásokhoz lásd:

„Ami vagy-vagy-om révén megjelenik, az az etikai. Ezért még nem valaminek a választásáról van szó, nem a választott valóságáról, hanem a választás valóságáról. De ez a döntő dolog, és arra törekszem, hogy ráébredjétek”¹— olvassuk egy terjedelmes fiktív levélben, melyet egy bizonyos Wilhelm törvényszéki tanácsos intéz az esztétikai életszemléletet képviselő fiatal barátjához a 19. századi dán szépirodalom és filozófia egyaránt jelentős darabjában, a *Vagy-vagy*ban. A műben sokszorosan és rafináltan, ám távolról sem öncélúan alkalmazott szerző- illetve kiadófikció következtében ugyan egészen sajátos, a szöveg értelmezése szempontjából is jelentős inkognitó létesül a valódi szerző körül, mindazonáltal — miként egy, a mű megjelenése napján Hans Christian Andersennek küldött levélből kitűnik — a korabeli Koppenhágában e személy kiléte nem maradhatott sokáig ismeretlen: „A napokban megjelent egy könyv, a címe: *Vagy-vagy!* — Elég különös lehet, az első rész csupa donjuanizmus, szkepticizmus, a második rész lágyabb, engesztelő hangvételű, és egy állítólag egészen kiváló prédikációval ér véget. Nagy port vert fel, még senki sem beszél róla nyilvánosan, de ennek is eljön az ideje. Azt mondják, valami Kierkegaard írta álnéven; Ön tán ismeri?”²

Természetesen távolról sem a *Vagy-vagy* a terjedelmes *œuvre* egyetlen darabja, melyben a szabadságproblematika (a döntés illetve a választás kategóriájának elemzésén keresztül) kitérített figyelmet kap. Éppen ellenkezőleg: Malantschuk aligha vitatható megállapítását idézve „az életműben egyetlen olyan írás sem található, melyet valamiként ne hatna át a szabadság kérdése”.³ Így a jelen keretek között egy olyan vállalkozás, amely Kierkegaard szabadságkoncepciójának átfogó ismertetését szabja feladatul önmaga számára, aligha számíthat sikerre. Talán helyesebben járunk el, ha figyelmünket a filozófiatörténeti összefüggések⁴ vázlatos áttekintése után néhány, a tárgyalt kérdéskör vonatkozásában kiemelkedő jelentőségű szövegrészre irányítva kíséreljük meg a dán gondolkodó szabadságkoncepciójának főbb mozzanatait rekonstruálni.

Christine Axt-Piscalar:
Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Søren Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher.
 Mohr, Tübingen, 1996, 141–173.

⁵F. W. J. Schelling:
Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról. (Ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes.) T-Twins, Budapest, 1992.

(a továbbiakban: FV)
⁶Lásd Fehér M. István:
Schelling, Kierkegaard, Heidegger – rendszer, szabadság, gondolkodás. A poszthegeiánus filozófia néhány közös motívuma és filozófiai témája. Pro Philosophia Füzetek, 1997, 11–12, 11.

⁷Martin Heidegger:
Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809). (Ford. Boros Gábor.) T-Twins, Budapest, 1993 (a továbbiakban: SÉ), 207.

⁸Lásd Jon Stewart:
Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered.
 CUP, Cambridge, 2003, 596.

⁹G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.* (Ford. Szemere Samu.) Akadémiai, Budapest, 1979 (a továbbiakban: EVF), 36.,

A német idealizmusban Kanttól Hegelig ívelő fejlődést a historiográfia az utóbbi évtizedekig lényegében belső szükségszerűség által vezérelt egységes folyamatként írta le, melynek célja és betetőzése a hegei rendszer. A hegei iskola felbomlása időszakának fejleményei, köztük Kierkegaard filozófiája azután úgy jelentek meg, mint az idealizmus, kiváltképpen pedig a hegei rendszer sajátos antitézisei. Ez a megközelítés azonban mára több szempontból is problematikussá vált. Mindenekelőtt Schelling késői filozófiájának tanulmányozása vezetett arra a belátásra, hogy az idealizmus programjának hajótörése nem Hegel után kezdődik, hanem jelentős pontokon, különösképpen rendszer és szabadság összeegyeztetési kísérletében már Schelling szabadságtanulmányában⁵ bekövetkezik.⁶ A Schelling által éppen az idealizmus újraalapozására kialakított szabadságfogalom Heidegger mélyreható elemzése szerint „Hegel 'Logiká'-ját már megjelenése előtt megrendítette”,⁷ mivel a rendszeralkotással általában összeegyeztethetetlennek bizonyult. Kierkegaard-t illetően pedig meggyőző érvek merültek fel amellett, hogy gondolkodása — a bevett filozófiatörténeti klisével ellentétben — távolról sem csupán egyoldalú, negatív viszonyban áll Hegel filozófiájával, és hogy a számos művére jellemző anti-hegeiánus polémia csakis abban a konkrét történeti kontextusban értelmezhető megfelelően, amely a hegelianizmusnak a 19. század harmincas éveitől végbement dániai elterjedését meghatározta.⁸ Mindezek fényében alapvető kérdésként vetődik fel, hogy egyfelől miként jellemezhető Kierkegaard szabadságfilozófiájának a viszonya Hegel szabadságértelmezéséhez, másfelől mennyiben kapcsolódik Kierkegaard koncepciója a Schelling által kialakított szabadságfogalomhoz.

Mint ismeretes, Hegel álláspontja szerint a szabadság a szellemnek nem valamely esetleges meghatározottsága, hanem szubsztanciája, önmagánál-való-léte.⁹ A hegei szellemfilozófia így *sensu eminentiori* szabadságfilozófiának, a szabadság rendszerének tekinthető, hiszen benne a rendszeralkotás alapelve, az eszme (*Idee*) magával a szabadsággal azonos. Az a tény, hogy az ember fogalmilag, magánvalóan szabad, vagyis önmagában tételezheti azt, amit akar, Hegel számára banális tény, amely nem szorul bizonyításra.¹⁰ Ám ez a szabadságnak csupán magánvalósága, melyet a szellemnek meg kell haladnia azáltal, hogy szabadságát a szabadságtudat egyre magasabb fokait elérve magáértvalóvá teszi. A szabadság ugyanis a hegei rendszerben csupán a szabadság tudataként valóságos. A szabadság teljes értelemben vett tudatára a kereszténység által ébredt először az emberiség; e tanítás szerint ugyanis „az egyénnek *mint olyannak végtelen értéke van, mert Isten szeretetének tárgya és célja*”, s ezért „a legmagasabb rendű szabadságra van rendelve”.¹¹

44. A német idealizmus szabadságfilozófiájának áttekintéséhez lásd: Emerich Coreth: *Vom Sinn der Freiheit*. Tyrolia, Innsbruck – Wien, 60–72, 86–96.

¹⁰Vö. EVF, 86.

¹¹G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, III. köt. (Ford. Szemere Samu.) Akadémiai, Budapest, 1981, 292.

¹²EVF, 87.

¹³G. W. F. Hegel: *A jog-filozófia alapvonalai*. (Ford. Szemere Samu.) Akadémiai, Budapest, 1983 (a továbbiakban: JF), 265.

¹⁴JF, 261.

¹⁵EVF, 43.

¹⁶EVF, 62.

¹⁷F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42). Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977.

¹⁸E hatás összefüggéseinek részletes feltárása a kortárs kutatás fő törekvései közé tartozik.

Lásd: Jochem Henningfeld – Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2003.

¹⁹Az előadásokon készült feljegyzéseket lásd: Søren Kierkegaard: *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*. (Ford. Gyenge Zoltán.) Osiris –

A szabadság és az önkény azonosítását „örök tévedésnek”¹² nevezi Hegel, amint azt az álláspontot is, mely az önkénynek a jog, az erkölcsiség és az állam általi korlátozását a szabadság korlátozásaként fogja fel. Mivel szellem és szabadság, ész és szabadság azonosak, ezért maga a szabadság lényegileg ésszerű, vagyis csak az ész által engedi vezetni magát, csakis arra határozza el magát, ami ésszerűen belátható. A jog és az erkölcs nem korlátai, hanem pozitív feltételei és megvalósulási formái a szabadságnak. Az állam jogrendje ezért „a szabadság megvalósítása”,¹³ „az erkölcsi eszme valósága”,¹⁴ az erkölcsiség pedig maga „az igazi szabadság”. Ezzel Hegel a szabad jogállamra utal, melynek kialakítása az ő korában kezdődött, s amely biztosítja minden ember jogait, és garantálja az egyén szabadságát. A jog és a törvények így nem korlátai, hanem biztosítékai a szabadságnak, az objektív szabadság formái, melyek az individuum szubjektív szabadságát a társadalomban lehetővé teszik.

A történelem célja és értelme Hegel rendszerében maga a szabadság: a „világtörténet haladás a szabadság tudatában”.¹⁵ A szabadságtudat ugyanis a szabadság megvalósításának előfeltétele. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a szabadságtudatnak a történelemben egyre inkább el kell mélyülnie és ki kell teljesednie, másrészt pedig hogy a szabadság nem önkény, hanem ésszerű szabadság: egy szabadon megvalósított erkölcsi és jogrendnek kell a történelemben kibontakoznia. Ez Hegel számára nem csupán a történelem értelme, hanem — az ésszerűségből adódóan — a történelemben rejlő belső szükségszerűség is.

Hogy mennyiben és miként szünteti (s egyszersmind őrzi) meg Hegel (az *Aufhebung* jelentéseinek megfelelően) az individuális emberi szabadságot az abszolút szükségszerűségben, mennyiben fogja fel a történelem előrehaladását az abszolútum fejlődésének és önkibontakoztatásának szükségszerű folyamataként, és milyen mértékig vonja be ezáltal a történelem egészét az abszolútum szükségszerűségébe, nyitott kérdés. Midőn Hegel a világtörténelmet a világszellem felől ragadja meg, amely az egyén céljain és érdekein túlhalad, s az egyént (az abszolút szellem közvetítésének) pusztá eszközeként használja céljai eléréséhez,¹⁶ akkor a szabadság és a szükségszerűség közötti közvetítés hegeli kísérletének problematikus, a filozófus halálát követő évtizedekben jelentős vitákat generáló pontjai is szembeütően megmutatkoznak.

Ha figyelmünket ezek után Schelling késői filozófiájának és szabadságértelmezésének gondolati összefüggései felé fordítjuk, azt találjuk, hogy egyfelől — az 1809-ben közzétett szabadságtanulmányban — merész kísérlet történik az idealizmus szabadságfogalmának alapvető átalakítására, másfelől — a kinyilatkoztatás filozófiájáról tartott 1841/42-es berlini előadásokban¹⁷ — éles különbségtétel bontakozik ki pozitív és negatív filozófia kö-

Gond, Budapest, 2001.
(a továbbiakban: BT)
²⁰Søren Kierkegaard:
A szorongás fogalma.
(Ford. Rácz Péter.) Göncöl, Budapest, 1993. (a továbbiakban: SzF)
Kierkegaard és Schelling szabadságértelmezésének összehasonlításához lásd: Günter Figal: *Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff.*
In: Heinrich Anz et al. (szerk.): *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit.* Kopenhagen – München, 1980, 112–127.; Vincent A. McCarthy: *Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall.* In: R. L. Perkins (szerk.): *International Kierkegaard Commentary*, 9. köt.: *The Concept of Anxiety.* Macon, Georgia, 1985, 89–109.
²¹FV, 33.
²²FV, 51.
²³FV, 74.
²⁴FV, 101.
²⁵E tekintetben Schellinget az különbözteti meg a posztidealista Kierkegaard-tól és Marx-tól, hogy szerinte „az ész végül is diadalmaskodik, és hogy a történelem ily módon mégis mint értelmes folyamat tárul fel”. Walter Schulz: *Szabadság és történelem Schelling filozófiájában.* In: FV, 8.
²⁶FV, 109.

zött, mely (az absztrakt fogalmi gondolkodás értelmében vett) filozófia és a valóság viszonyát alapvetően új megvilágításba helyezi. Mindkét vonatkozásról megállapítható, hogy jelentős mértékben hatott Kierkegaard szabadságkoncepciójának és egzisztenciafilozófiájának, valamint a hegeli rendszerrel szembeni kritikai attitűdjének az alakulására.¹⁸ Ezen a ponton nem csupán arra az ismert biográfiai tényre utalhatunk, hogy Kierkegaard jó két hónapon keresztül maga is látogatta Schelling berlini előadásait,¹⁹ hanem arra a belső összefüggésre is, amely — mindenekelőtt — *A szorongás fogalmáról*²⁰ szóló értekezés szabadságértelmezését Schelling álláspontjához fűzi. Nem lesz ezért érdektelen főbb vonalaiban áttekintenünk az eredeti schellingi koncepciót, valamint annak későbbi asszimilációját Kierkegaard filozófiájában.

„A régi, de korántsem végleg elavult hiedelem szerint a szabadság fogalma összeegyeztethetetlen a rendszerrel általában, és minden az egységre és egészre igényt támasztó filozófiának a szabadság tagadásához kell vezetnie” — állapítja meg Schelling tanulmánya kezdetén.²¹ Bár a mű — szerzőjének intenciója szerint — épp a fenti állítás ellenkezőjét igazolja, az a „*realis és eleven*” fogalom, melyet Schelling az idealizmus addigi pusztán *formális*, autonómiaként, illetve önmeghatározásként értett szabadságfogalmának meghaladására kialakít, mégpedig az idealizmus mélyebb alapokra helyezésének szándékával, valójában az idealizmus programjának egészét válságba sodorja. Schelling számára a szabadság ugyanis nem más, mint „a jóra és a rosszra való képesség”.²² Márpedig ha az individuális emberi szabadság nem állhat szemben az abszolútummal, akkor a rossz *alapjának* az abszolútumban fenn kell állnia — anélkül, hogy *maga* az abszolútum rossz lenne. Istenben magában „irracionális elv” rejlik, amely „ellenszegül az értelemnek vagy egységnek és rendnek”.²³ Abban a tételben, hogy „az isteni értelem van ugyan rendszer, de Isten maga nem rendszer, hanem élet”,²⁴ kimondatlanul a rendszer és a szabadság elvi összeegyeztethetlensége is megfogalmazódik. Schelling késői filozófiájában végső soron ingataggá válik a német idealizmusnak az észbe vetett feltétlen hite.²⁵ A minden alap és egzisztáló (vagyis minden dualitás) előtt létező végső instancia, feltétlennek tekintett ősalap (*Urgrund*) valójában az értelem számára hozzáférhetetlen alaptalanság (*Ungrund*).²⁶

Ha most a szabadságtanulmány után a berlini előadások első részét vesszük szemügyre, éles, a gondolatmenet egészén végigvonuló megkülönböztetést találunk lényeg és lét között: „Mindен valóságosnak két oldala van: *quid sit* (ami van) és *quod sit* (hogyan van). A filozófia tehát kettős viszonyba kerülhet vele; alkothatunk fogalmat megismerés nélkül, de nincs megismerés fogalom nélkül.”²⁷ Az *a priori* észtudományként felfogott filozófia (mely Schellingnél mindenekelőtt saját korábbi azonosságfilozófiáját, valamint Fichte *Tudománytanát* jelenti) a gondolkodásból

²⁷BT, 8.

²⁸Megjegyzendő, hogy Schellingnél a „negatív filozófia” (Kierkegaard-ral ellentétben) nem értékelő megjelölés: a negatív filozófia szükségszerű előfeltétele a pozitívnak, s az egymásba való átmenetük is szükségszerű.

²⁹BT, 14.

³⁰Søren Kierkegaard:

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler.
In: SKS 7. köt., 105.

³¹SKS 7 114,16f.

³²Formálisan teljesen megegyezik ezzel az én és a szabadság identifikációja Vagy-vagy második részében: „De mi hát ez a saját énem (Selv)? Ha ennek első pillanatáról, első kifejtéséről beszélnek, akkor ez a válaszom; mindezek közül a legelvontabb, mely azonban önmagában mindenek közül a legkonkrétabb is egyszersmind — a szabadság.” VV, 512.

Ugyanez a felfogás érvényesül

Anti-Climacusnál is: „Az Én végtelenségből és végességből képződött. Ez a szintézis azonban viszony, mégpedig olyan, ami, ha közvetve is, önmagához viszonyul, s ez a szabadság. Az Én — szabadság.” Søren Kierkegaard: *A halálos betegség.* (Ford. Rácz Péter.) Göncöl,

indul ki és a fogalom elérésére törekszik, tárgya tehát a *quid sit*, a dolog fogalmi lényege (*Wesen*). E filozófia tehát a gondolkodás immanenciájához kötött és számára a dolog valós léte (*quod sit*) transzcendens: a valódi léttel szemben csupán a lehetőséget ismeri meg. Épp a valósághoz való negatív viszonya miatt kapja ez a módszer Schellingnél a negatív filozófia elnevezést.²⁸ Ezzel szemben a pozitív filozófia számára „az egzisztencia a *prius*, és a potencia a *posterius*”.²⁹ Ennek a filozófiának a tárgya az *a priori* el nem gondolható lét (*unvordenkliches Sein*), mely mindig aktus, és csak a tapasztalat közvetítésével érhető el. Schelling hallgatói közül bizonyára kevesen fogadták nagyobb lelkesedéssel a német idealizmus apriorizmusának eme mélyreható kritikáját, mint az akkoriban még ismeretlen, ám az előadások idején a *Vagy-vagyon* már intenzíven dolgozó Søren Kierkegaard.

Szabadság és rendszer viszonya: mint láttuk, a német idealizmus egyik legalapvetőbb problémája ez. Ha Hegel számára a rendszer végső soron a szabadság rendszere, akkor Kierkegaard — Schellinghez kapcsolódva — ezen a ponton, ontológia és logika azonosítását illetően döntő jelentőségű ellenvetést tesz: „logikai rendszer lehetséges, ám a létezésnek nem lehet rendszere”.³⁰ Abszolút álláspont csak az abszolútum számára adott: „[a] létezés rendszer — Isten számára, de nem egy egzisztáló szellem számára”.³¹ Bár Kierkegaard messzemenően egyetért Hegelnek azzal az állításával, hogy a szellem lényege a szabadság,³² mindazonáltal ez szerinte csupán *formális* meghatározásnak tekinthető: a szabadság *valósága* rendszerbe foglalhatatlan. Ehhez ugyanis a valóság fogalmi megragadására volna szükség — ami viszont lehetetlen, mivel a fogalom ontológiailag a potenciálisat jelöli: „A ‘valóság’ (*Virkelighed*) fogalmilag nem megragadható. (...) A fogalmi megragadás azt jelenti, hogy a valóságot feloldjuk a lehetőségben — ám akkor e megragadás éppenséggel lehetetlen, mivel a valóság lehetőséggé változtatását jelenti, vagyis azt, hogy a valóságot mint olyat nem tartjuk meg.”³³ Ha pedig ez így van, akkor az a mód is félrevezető, ahogyan Hegel az egzisztencia fogalmát kezeli: „Ami a *Logikában* a ‘lényeg’ egész tanát összezavarja, az a következő: nem ügyelnek arra, hogy állandóan az egzisztencia ‘fogalmát’ használják. Ám az egzisztencia *fogalma* idealitás, és a nehézség éppen abban rejlik, hogy az egzisztencia a fogalomba felvehető-e. (...) Az egzisztencia az egyesre vonatkozik, és az egyes, miként már Arisztotelész tanítja, kívül esik a fogalmon, vagy legalábbis nem oldódik fel benne. (...) [A]z egyes embernek nincs fogalmi egzisztenciája (*Begrebs-Existents*).”³⁴

Számomra úgy tűnik, hogy ezek az érvek a hegeli filozófia immanens kritikájaként aligha érvényesíthetőek, ám vélhetően szerzőjük sem annak szánta őket. A Schelling nyomán Kierkegaard által kialakított álláspont nem annyira cáfolatként, mint

Budapest, 1993, 36

³³P. A. Heiberg – V. Kuhr – E. Torsting (szerk.): *Papirer*, vol. I–IX, tom. 1–20., Koppenhága, 1909–1948 (a továbbiakban: *Pap.*), X,2 A 439.

³⁴*Pap.* X,2 A 328.

³⁵Mint Arne Grøn felhívja

rá a figyelmet,

a szabadság (*Friheden*)

A szorongás fogalmában

több helyen önálló szub-

jektumként jelenik meg,

és végső soron magát

az embert jelenti. Lásd:

Arne Grøn: *Begrebet*

Angst hos Søren

Kierkegaard. Gyldendal,

Koppenhága, 1994, 84.

³⁶Lásd ehhez: Stewart:

i. m. 182–237.

³⁷VV, 483.

³⁸VV, 479f. (kiem. Cz. 1.)

³⁹JF, 23.

⁴⁰„A filozófia a múlthoz

fordul, az egész átélt

világtörténelemhez, és

azt mutatja be, hogyan

egyesülnek a diszkurzív

mozzanatok magasabb

egységben, vagyis a filo-

zófia mindig csak közve-

tít. Viszont úgy látszik,

hogy egyáltalán nem ad

feleletet arra, amit én

kérdezek; mert én

a jövőre kérdezek.”

VV, 479.

⁴¹VV, 481.

⁴²SKS 7 321,15.

⁴³HB, 53.

⁴⁴Hangsúlyozni kell,

hogy a szabadságnak,

minthogy egzisztenciális

kategóriáról van szó,

inkább új kiindulópontként közelíthető meg konzisztensen. Ennek lényege a valóság és a mindenkor individuális egzisztencia fogalmi levezethetetlensége, a lét és a fogalom közötti éles különbségtétel: ennyiben tehát maga az álláspont formálisan negatív. Elhamarkodott volna azonban emiatt e felfogást irracionálisnak bélyegezni: a fogalmi gondolkodás illetékességi körének lehatárolása nem jelenti *ipso facto* annak tagadását. Ha a szabadság — mint látni fogjuk — Kierkegaard értelmezésében végső soron az egzisztenciával azonos, vagyis ha nem annyira az az állítás az igaz, hogy „szabad” (a szabadságnak mint tulajdonságnak a birtokosa) „vagyok”, mint inkább hogy „szabadság vagyok” (vagyis hogy legsajátabb létem illetve lenni-tudásom a szabadság által konstituálódik),³⁵ ha tehát szabadságom nem csupán a szükségszerűség által meghatározott jelenségvilágtól való transzcendentális függetlenséget, autonómiát, az önmeghatározás formális képességét jelenti, mint Kant ismert felfogása szerint, hanem lényegében az ember létmódját, akkor e ponton a kierkegaard-i álláspont tartalmi pozitivitása (és a hegeli szabadságértelmezéssel való formális, valamint a schellingi állásponttal való tartalmi rokonsága) is egyértelműen megmutatkozik.

Vagy-vagy: a szabadság fenomenológiája

Bár a *Vagy-vagy* — filozófiai vonatkozásainak egészében — aligha érthető Hegel *Fenomenológiája* nélkül, már a mű címe is a hegeli rendszer alapjával, a közvetítéssel szembeni polémia jegyében koncipiálódik. Annak bemutatása, hogy mennyiben függ össze Kierkegaard álláspontja a Hegel filozófiai módszerével kapcsolatosan kialakult kortárs dániai diszkusszióval, itt nem lehet feladatunk.³⁶ Látnunk kell azonban, hogy a műben a — hegeli rendszerrel azonosított — filozófiát éppen a szabadság védelmében éri a legsúlyosabb támadás.

Az alapvető tévedés, amely Kierkegaard meggyőződése szerint a spekulatív filozófiában rejlik, nem más, mint a gondolkodás és a lét dialektikus azonosítása. Nézete szerint ugyanis a lét transzcendenciája szüntelenül meghaladja a gondolkodás immanenciáját. Ez a Kierkegaard feljegyzéseiben a korai időktől jelen lévő meggyőződés a *Vagy-vagy* második része gondolatmenetének egyik legalapvetőbb szervezőelve. Ha ugyanis a „valóságos” és az „ésszerű” azonosak volnának, akkor lehetséges volna az abszolút közvetítés, vagyis az ellentétek totális föloldása egy végső szintézisben, ám ez egyszersmind a döntés, a választás vagy-vagy-ának, vagyis — Kierkegaard fölfogásában — magának a szabadságnak a megszüntetését jelentené. Nem véletlenül állítja magáról „B” papírjainak narrátora, az etikai életszemléletet képviselő Wilhelm törvényszéki tanácsos, hogy „a szabadságért harcol”.³⁷ E szabadságharc során, miközben nem győzi hangsúlyozni, hogy nem filozófus, valójában filozófiailag argumentál az

Kierkegaard értelmezésében nincs zárt, definíciószerűen rögzíthető „fogalma”. Részben ezzel magyarázható konzekvens polémiaja a *liberum arbitrium indifferentiae* klasszikus fölfogásával: „semmi esetre sem cserélem fel a *liberum arbitriumot* az igazi, pozitív szabadsággal” (lásd: *VV*, 481.), melyet *A szorongás fogalmában* egyenesen „gondolati képtelenségnek” (*Tanke-Uting*) nevez. Lásd: *SzF*, 60. (*SKS* 4 355,4) (Ennek értelmezéséhez lásd: *Axt-Piscalar*: i. m. 160f.)

Másrészt az a meggyőződés áll az érvelés hátterében, hogy a szabad akarat a jó és a rossz vonatkozásában meghatározatlan, absztrakt kategória, amely valóságosan, vagyis egy egzisztáló individuumban soha nem létezik. Az igazi, pozitív szabadság ugyanis mindig meghatározott azáltal, hogy a rossz lehetőségét önmagán kívül bírja. Ez nem választási szabadság, hanem egy választás által, mégpedig a jó választása által létesülő szabadság. Lásd: *Grøn*: i. m. 77.

⁴⁵*VV*, 32.

⁴⁶[A]z esztétikai az emberben az, ami által az ember közvetlenül az, ami; az etikai pedig az,

abszolút rendszer lehetőségével szemben. Érvelésének alapját azonban nem egy másik rendszer vagy általános elvek képezik, hanem egy — az időbeliség horizontján értelmezett — konkrét, faktikus élettapasztalat, melynek fényében maga a rendszer s annak alapelve, a közvetítés tarthatatlannak mutatkozik. Amíg ugyanis a cselekvés általában és a vagy-vagy, a döntés, a választás, vagyis maga a szabadság sajátosan a *jövőre* vonatkozik, addig „a filozófus a *múltat* közvetíti és ebben él, oly gyorsasággal veti magát a múltba, hogy — amint a költő mondja egy antikváriusról — csak kabátjának szárnyai maradnak a jelenben. (...) A filozófus számára a világtörténelem lezárt, ő pedig közvetít. Ezért megszokott korunkban azon fiatal emberek egyáltalán nem örvendetes látványa, akik közvetíteni tudják a kereszténységet és a pogányságot, akik játszani tudnak a történelem titáni erőivel, és akik képtelenek az egyszerű embereknek megmondani azt, hogy mit tegyenek itt az életben, akik még azt sem tudják, hogy ők maguk mit tegyenek. (...) [V]alóban rettenetes érv a filozófia ellen, hogy semmit nem tud válaszolni.”³⁸ Ha — Hegel híres diktuma szerint — „Minerva baglya csak a beálló alkonyat kezdi meg röptét”,³⁹ vagyis ha a filozófia *scientia vespertina*, akkor az olyan sajátos jövőstruktúrával rendelkező aktusok, mint a döntés, a választás vagy maga az egzisztencia aligha értelmezhetők a segítségével.⁴⁰

Az önmagát zárt, abszolút rendszerként értő filozófiában, mely a valóság maradéktalan értelmezésének igényével lép fel, „felcserélnek egymással két szférát, a gondolkodás és a szabadság szféráját. A gondolat számára az ellentmondás nem létezik: az egyik átmegy a másikba, hogy aztán magasabb egységbe olvadjanak össze. A szabadság számára létezik az ellentmondás, mert a szabadság kizár és fölvesz.”⁴¹ Nem szorul közelebbi magyarázatra, hogy itt nem a kizárt harmadik arisztotelészi elve melletti elméleti állásfoglalásról van szó. Míg a *Lezáró tudománytalan utóiratban* Kierkegaard azt rója fel a spekulatív filozófiának, hogy gondolkodás közben megfeledkezik a gondolkodóról, vagyis annak egzisztenciájáról,⁴² majd a *Halálos betegségben* olyan palotaként aposztrofálja a rendszert, melynek tulajdonosa a mellette álló kutyaólban lakik,⁴³ addig a *Vagy-vagy* éppen arra példa, hogy a gondolkodó egzisztenciális érdeke miként kapcsolódik össze elválaszthatatlanul gondolkodása tartalmával, a szabadság levezethetetlen, egzisztenciális faktumával.

Ha ezek után megkíséreljük a választás kategóriáját Kierkegaard cselekvéshermeneutikájának az összefüggésében leírni, hogy ezáltal szabadságértelmezésének alapvonalai feltáruljanak előttünk,⁴⁴ akkor kézenfekvőnek tűnik, hogy mindenekelőtt a *Vagy-vagy* második részében, az etikai életszemlélet álláspontjáról kifejtett gondolatokat vegyük górcső alá. Természetesen a mű első részének témája is a választás, a vagy-vagy: „Házasodj meg,

ami által az ember az lesz, ami lesz." *VV*, 485.

⁴⁷*VV*, 511.

⁴⁸Walter Dietz: *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Hain, Frankfurt am Main, 1993, 216.

⁴⁹*VV*, 476.

⁵⁰*VV*, 477.

⁵¹Walter Dietz az etikai választás tíz szintjét különbözteti meg a szövegben az „önmagát választás” jelentéseinek megfelelően. Lásd: Dietz: i. m. 217.

⁵²„A megbánás révén kiszakítom magam az egész létezésből. A megbánás ugyanis kifejezi, hogy a rossz lényegileg hozzám tartozik, s ugyanakkor azt is kifejezi, hogy nem tartozik hozzám lényegileg.” *VV*, 519.

⁵³Vö. *VV*, 531.

⁵⁴„Aki etikailag választja önmagát, konkrétan, mint e meghatározott egyént választja önmagát, és e konkrétót úgy éri el, hogy választása azonos azzal a bünbánattal, mely a választást jóváhagyja.” Miközben az egyén adottságaival „tudatosan önmaga számára, mindenért felelősséget vállal. (...)

A választás pillanatában tehát a legteljesebben elszigetelt, mert kilép a környezetből, s ugyanakkor abszolút folytonosságban leledzik, mert

meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni, házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod. Ne vess a világ ostobaságain, meg fogod bánni; sirasd el, azt is meg fogod bánni; ne vess a világ ostobaságain vagy sirasd el, mindkettőt meg fogod bánni.”⁴⁵ — Bár a sort hosszan folytatja az esztétikai életszemléletet képviselő „A” papírjainak a szerzője, nincs szükségünk ennek áttekintésére ahhoz, hogy belássuk: az esztétikai választás az etikum szempontjából aligha tekinthető választásnak. Az esztétikai,⁴⁶ vagyis közvetlenül, külsőleg meghatározott ember valójában nem választ, még ha érzése szerint szüntelenül választ is, éppen a külső meghatározottsága folytán.

Annak a választásnak, amelynek fontosságáról „B” papírjainak szerzője kísérli meg meggyőzni az esztétikai életszemléletet reprezentáló ifjú barátját, a tárgya nem valamely külső dolog, hanem — a választás maga. „Mi az hát, amit választok, ez vagy az? Nem, mert abszolút módon választok, és éppen azzal választottam abszolút módon, hogy nem ennek vagy annak a választását választottam. Az abszolútat választom, és mi az abszolút? Az abszolút én magam vagyok, a magam örök érvényességében. Soha nem választhatok semmi mást, csak önmagam, ha az abszolútat akarom választani, mert ha valami mást választok, akkor ezt mint végességet választom, tehát nem abszolút módon választom.”⁴⁷ Az esztétikaiból az etikaiba való minőségi ugrás az önmagát (mint választót) választás által történik. Ez a választás abszolút, mivel nem függ semmilyen külső feltételtől és a személyiség egészét érinti, s az ember ebben nyeri el örök, etikai énjét, mely számára tetteink örök, etikai érvénye megjelenik (az esztétika stádium — Nietzsche egy művének címét átalakítva — nem *túl* van jón és rosszon, hanem *előtte*).

A szabadság tehát nem kívülről járul az énhez, hanem egzisztenciálisan konstituálja azt: a választás választása által leszek etikailag önmagam (az esztétikailag élő embernek valójában nincs énje) — és szabad. Választás nélkül nincs igazi, önmagára vonatkozó szabadság: „a szabadság választása alapozza meg a választás szabadságát”.⁴⁸ Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy szabadnak lenni annyi, mint szabaddá válni: hegeli kifejezéssel a szabadság szüntelenül a levés (*Werden*) mozgásában van. Mint-hogy a választás az egzisztáló szubjektivitás önmegvalósítása, ezért „a választásnál nem annyira az a fontos, hogy a helyeset válasszuk, hanem sokkal inkább az energia, a komolyság és a pátosz, amellyel választunk. A személyiség ebben nyilvánítja ki a maga belső végtelenségét, és ezáltal konszolidálódik.”⁴⁹ A választás tehát, még ha etikai kategória is, elsősorban nem erkölcsi törvények választása. Ezeket ugyanis akkor választhatjuk valóban, ha magát a választást választottuk már, vagyis ha szabaddá váltunk arra, hogy etikai értelemben szabadok legyünk. Ennek

önmagát mint terméket választja, és választása a szabadság választása.” *VV*, 540. Lásd ehhez: Grøn: i. m. 82.

⁵⁵Lásd ehhez a néhány hónappal a *Vagy-vagy* után megjelent, a vallási egzisztencia leírásában alapvető műveket: *Félelem és reszketés*. (Ford. Rácz Péter.) Európa, Budapest, 1986; *Az ismétlés*. (Ford. Gyenge Zoltán.) Ictus, Szeged, 1993. Értelmezésükhöz lásd: Czako István: *Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitelfogásáról*. L'Harmattan, Budapest, 2001, 51–95.

⁵⁶Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*. i. m. 93f.

⁵⁷I. Kant: *A vallás a puszta ész határain belül*. In: uő.: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. (Ford. Vidrányi Katalin.) Gondolat, Budapest, 1980, 139–180.

⁵⁸*FV*, 62. Schelling és Kierkegaard szorongás-és bűnbeesés-értelmezésének összehasonlításához lásd: Jochem Henningfeld: *Angst — Freiheit — System*. Schellings *Freiheitschrift und Kierkegaards Der Begriff Angst*. In: Henningfeld-Stewart: i. m. 103–115. Henningfeld mélyreható elemzésekkel mutatja ki,

fényében érhető az etikai stádiumban élő Wilhelm tanácsos álláspontja: „Az én vagy-vagy-om nem a jó és a rossz között választást jelenti elsősorban, hanem azt a választást, mellyel jót és rosszat választunk, vagy amellyel ezeket kizárjuk. Itt az a kérdés, hogy milyen meghatározások mellett szemléljük az egész létezést, hogy milyen meghatározások mellett akarunk élni. (...) Ezért nem annyira arról van szó, hogy a jó és a rossz akarása között választunk, mint inkább arról, hogy az akarást választjuk, ám ezzel a jó és a rossz ismét tételezve van. Aki az etikait választja, az a jót választja, de a jó itt teljesen elvont, léte ezzel pusztán tételezve van, és ebből egyáltalán nem következik, hogy a választó nem választhatná ismét a rosszat, bár a jót választotta. Ebből ismét láthatod, hogy milyen fontos a választás, és hogy nem annyira a megfontolás a lényeges, mint inkább az akarat keresztisége, amely az akaratot az etikaiba felveszi.”⁵⁰

Szembetűnő, hogy a „választás” kifejezés az etikai életstádium összefüggésében többféle értelemben szerepel.⁵¹ Bár vezető jelentése szerint, mint láttuk, megelőzi a jó és a rossz közötti választást, távolról sem szubjektív önkényt jelent, hanem az egzisztenciának azt a mozgását, melyben az egyén felelős etikai szubjektumként megtalálja, átveszi és meghatározza önmagát. Az etikai választás kettős mozgás: egyrésztől a megbánás révén megvalósuló tökéletes *izolációt* jelent a világtól.⁵² Ebben az egyén mintegy „kiválasztja magát a világból”: ennek eredményeként absztrakt azonosság jön létre az én és az etikum között, vagyis absztrakt etikai én jelenik meg.⁵³ Másrésztől a választás *identifikációként* megy végbe, melynek során az egyén a konkrétionokon keresztül „visszaválasztja magát a világba”, azonosul faktikus önmagával és konkrét etikai énné válik.⁵⁴ Ezek a mozzanatok természetesen egységet képeznek és magában a választásban nem különülnek el egymástól.

Összefoglalva: esztétikailag a szabadság spontaneitást jelent, a különféle külső dolgok közötti választás lehetőségét és az abban való feloldódást, vagyis az én kontinuitásának a hiányát, ami etikailag éppenséggel a szabadság hiányával azonos. Etikailag a szabadság önmagát-választásként ténylegesül, melyben az egyén szert tesz saját örök érvényességének a tudatára. Ha a szabadság magánál-való-lét, akkor az a forma, melyben a szabadság az esztétikai stádiumban megjelenik, nem lehet autentikus, hiszen itt a szubjektum tisztán magán-kívüliként meghatározott. Az etikai stádiumban a szabadság mint önmagát megalapozó, valóságos, pozitív szabadság jelenik meg, melyet azonban az individuum az etikum általános törvényeinek a fényében realizál. A *Vagy-vagyban* ugyan szinte csak utalásszerűen jelenik meg, mindazonáltal Kierkegaard gondolkodásának centrális témája a vallási egzisztencia és a szabadság összefüggése. A vallási stádiumban az egyén az abszolúthoz fűződő abszolút kapcsolata által az ál-

hogy a szorongásnak mint az emberi egzisztencia alaphangoltságának az egzisztenciafilozófiai tézise Schelling metafizikájából származik.

⁵⁹Hegel bűnbeesés-értelmezéséhez, valamint Kierkegaard és Hegel koncepcióinak összefüggéséhez lásd: Czako István: *Az ártatlanság dialektikája. Kierkegaard és Hegel a bűnbeesésről*. In: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz* 2–3. A bűn.

Pro Philosophia Szegediensi-Librarius, Szeged, 2004, 169–179.

⁶⁰A szabadság és a szorongás viszonyának részletes tárgyalásához lásd: Dietz: i. m. 253–361.

⁶¹Az ártatlanság állapotában béke és nyugalom honol; de ugyanakkor még valami más is, de az nem békétlenség vagy harc; hiszen itt semmi sincs, amivel harcolni lehet. Mi van akkor? Semmi. De mi a hatása e semmi-nek? Szorongást szül. Ez az ártatlanság nagy titka, az, hogy egyben szorongás is. A szellem álmában tervezi saját valóságát, ez a valóság azonban a semmi, viszont ez a semmi állandóan látja az ártatlanságot önmagán

talánosnak (ekként az etikumnak) nem alá-, hanem fölrendelve, azt meghaladva egzisztál.⁵⁵ Ily módon szabadságának egyedüli vonatkozási pontja az Istenhez fűződő kapcsolata. Ez a szabadság (s így maga a vallási egzisztencia) az etikai önmagát választáshoz hasonlóan szintén egy minőségi ugrásban, egy abszolút választásban konstituálódik. A *hit* voltaképpen nem más, mint ez választás maga, melyben az egyén a létének egészét érintő legradikálisabb döntést hozza meg, s amely — az általános fölötti egzisztálás paradox létállapotából adódóan — a magány, az izoláció állapotát jelenti. Hinni Kierkegaard felfogása szerint annyi, mint egyedül állni Isten előtt (*for Gud*).⁵⁶

A szorongás fogalma: szabadság és bűnbeesés

Míg a *Vagy-vagyban* az életstádiumok összefüggésében kerül sor a szabadság témakörének a tárgyalására, addig *A szorongás fogalma* címet viselő, néhány évvel később megjelent nagyhatású mű egy dogmatikai problémához, a bibliai bűnbeesés-történet (Ter 3) teológiai interpretációjához kapcsolódva, pszichológiai irányú vizsgálódásként közelíti meg a szabadság kérdését. A mű újszerűsége elsősorban nem abban jelölhető meg, hogy filozófiailag reflektál a bűnbeesésről szóló bibliai elbeszélésre, hiszen ismeretek Kantnak a radikális rosszról,⁵⁷ Schellingnek a teremtmény önös akarataról (*Eigenwille*)⁵⁸ vagy Hegelnek a megismerés eredetéről szóló,⁵⁹ alapvető filozófiai koncepciói. Inkább az a mód tekinthető újnak, ahogyan Kierkegaard a szorongás pszichikai fenomenjét az egzisztencia eredeti feltárultságaként, alaphangoltságaként mutatja be, mely strukturálisan összefügg magával a (szellem által tételezett test-lélek szintézisként fölfogott) emberi léttel, s amely a semmivel és egyúttal a szabadságra való szabad létével szembesíti az embert. Az alábbiakban, vizsgálódásunk lezárásaként néhány, a szabadságproblematika vonatkozásában releváns megállapítást kísérlünk meg a műből vázlatyszerűen bemutatni.⁶⁰

A bűnbeesés-történethez kapcsolódó egyik legalapvetőbb filozófiai kérdés kétségkívül az ártatlanságból a bűnbe való átmenet problémája. Miért és miként válik bűnössé az individuum? Míg Hegel az ártatlanságot közvetlenségként írja le, melyet a szellem természetéből fakadó szükségszerűséggel meg kell haladni, hogy a szellem a közvetítésen keresztül a második ártatlanságba jusson, vagyis: az embernek spekulatív értelemben bűnösnek *kell* lennie, addig Kierkegaard a szabadság egy másik, a szellem szükségszerűsége által nem meghatározott fölfogásából kiindulva a bűn levezethetetlensége, fogalmi megragadhatatlansága mellett foglal állást. Nézete szerint a bűnössé válás minőségi ugrásában nem tárható fel semmilyen szükségszerű mozzanat, a bűn valósága lényegileg transzcendálja a gondolkodás immanenciáját — s éppen ezáltal szabad.

kívül." SzF, 51.

⁶²SzF, 52.

⁶³SzF, 133.

⁶⁴Éppen ezért a szorongás „szimpatizáló antipátia és antipatizáló szimpátia”. SzF, 52.

⁶⁵„A szorongás tehát a szabadság szédülete, amely akkor jön létre, ha a szellem tételezni akarja a [test-lélek] szintézist, a szabadság pedig saját lehetőségeinek mélyére néz, ott megragadja a végességet, hogy ahhoz tartsa magát.” SzF, 73.

⁶⁶SzF, 183.

(SKS 4 456.6)

⁶⁷Ezen a ponton világosan megmutatkozik a szorongás kategóriájának Kierkegaard által képviselt, valamint a 20. századi egzisztenciafilozófiában kidolgozott jelentése közötti döntő különbség.

⁶⁸Vö. SzF, 181.

⁶⁹SzF, 29.

⁷⁰I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. In: uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. (Ford. Berényi Gábor.) Gondolat, Budapest, 1991, 101.

Vajon miként viszonyul ez a szabadság az ártatlanság állapotában saját végtelen lehetőségéhez? Egy szóval válaszolva: szorongásként. Az ártatlanság mélyén Kierkegaard elemzése szerint valójában szorongás rejlik,⁶¹ amely „a szabadságnak mint a lehetőség számára való lehetőségnek a valósága”.⁶² Az első pillantásra talán kissé bonyolultnak tűnő megfogalmazás mindössze az ártatlanság állapotában lévő, tehát még nem realizált, ugyanakkor „végtelen és a semmiből eredő”⁶³ szabadság (amely maga is lehetőség) önmagához való viszonyát írja le. Ez a viszony éppúgy ambivalens, mint maga az ártatlanság és vele a szorongás. A szorongásban ugyanis a szabadság lehetősége egyfelől taszítja az embert, mivel a test és a lélek közötti közvetlen (vagyis nem a szellem által közvetített) egységet, mi több — a semmi lehetőségeként — magát az embert fenyegeti; másfelől ugyanakkor vonzza is az ártatlan embert, mivel a szellem lehetőségét érzi benne, vagyis azt a képességet, hogy megismerjen és hogy meghatározza önmagát.⁶⁴

A „szabadság szédületeként”⁶⁵ felfogott szorongás lényegében anticipáció, az individuum előtt feltáruló lehetőségek elővételező megjelenítése, s ekként strukturálisan egybevethető azzal az anticipációval, amely — Hegel szavával — „a végtelenséget elővételezi”:⁶⁶ ez nem más, mint a *hit*. Bár a hit végül is győzelem a szorongás felett,⁶⁷ a szorongáshoz való viszonya mégsem tisztán negatív, a szorongás ugyanis a hit által nevelő hatású: kinyilvánítja a véges végességét⁶⁸ és az individuumot arra készíti, hogy saját, a végesség dimenziójától elválaszthatatlan létezéséhez „Isten előtt”, a végtelen perspektívájában viszonyuljon.

Visszapillantva a fenti fejtegetésekre, talán azt állapítjuk meg, hogy az eredmény egyszerre sok és kevés. Bár Kierkegaard gondolkodói művének egésze a szabadság kérdése körül forog, a szabadság lényegmeghatározásával, úgy tűnik, adósunk marad. De ez a negativitás talán mégsem hiányosság. Az állítás ugyanis, hogy „a szabadság sosem lehetséges, mert mihelyt van, rögtön valóságos”,⁶⁹ éppen arra utal, hogy a szabadságnak nincs a potencialitás szférájához tartozó, fogalmilag rögzíthető lényege, amint az egzisztenciának sincs — ha volna, akkor Kierkegaard felfogása szerint megszűnne annak lenni, ami. A gondolkodás e vonatkozásban ugyanazt tapasztalja, mint amit Kant a szabadság legfőbb törvényeként felfogott morális imperatívusz feltétlen gyakorlati szükségyszerűségéről állított: „meg nem értjük ugyan, felfogjuk viszont *felfoghatatlanságát*”.⁷⁰

A szabadság szédítő mélysége

JAN-HEINER TÜCK

Az Isten és ember közötti dráma — kísérlet öt felvonásban

1967-ben született, a freiburgi egyetem dogmatikai és liturgiatudományi tanszékén tanít. Alábbi írása a PPKE Hittudományi Kar és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola által Hans Urs von Balthasar tiszteletére, születésének 100. évfordulója alkalmából 2006. február 23–24-én tartott tudományos konferencián elhangzott előadásának a részlete.

Prológos: Miért értelmezendő a kinyilatkoztatás drámai kategóriákkal?

Irodalomtudományi tanulmányainak köszönhetően Hans Urs von Balthasar már fiatalon megismerkedett a színházi hagyományokkal. 1946/1947-től fogva a színházi metaforát előadásai során is megpróbálta kamatoztatni a kereszténység értelmezésében.¹ Németre fordította Paul Claudel *Selyemcipőjét* és Calderón *Nagy világszínházát* (mindkét darabot bemutatták a zürichi színházban), s különösen a görög tragédiaköltők tanulmányozása nyomán jutott arra a meggyőződésre, hogy „hogyan az ókor és a kereszténység közötti párbeszéd lényegi formája nem a platonizmus és a patrisztikus-skolasztikus teológia évszázadokon átnyúló közeledése-távolodása, hanem a tragikusok és a keresztény szentek között, az emberi létezés értelméről folyik”.² A *Theodramatik* első kötetében Balthasar az európai szellemtörténet teljes drámairodalmát áttekinti, Aiszkhülosztól, Euripidésztől, Szophokléstől kezdve Brechtig, Pirandellóig és Ionescóig, s olyan drámai eszközkészletet dolgoz ki, amely lehetővé teszi a bibliai kinyilatkoztatás megfelelő értelmezését. Balthasar elsősorban a spanyol barokk drámairodalomban — különösen Calderónnál — megjelenő „világszínház” szimbolikájának juttat nagy szerepet. A metafora lényege — Quevedo nyomán — a következőképpen foglalható össze: „Az élet színjáték, a világ színház, az emberek színészek, Isten a szerző. Istent illeti, hogy kiossza a szerepeket, az emberek feladata pedig, hogy jól eljátsszák azokat.”³ Jóllehet a színház metaforája nem képezhető le egy az egyben a teológia területén, mindenképpen értékes lehetőségek rejlenek benne a teológia számára.

Mielőtt rekonstruálná a teodráma cselekményét, Balthasar először a „darab szereplőit” mutatja be, úgyszólván egy hosszúra nyúló színlapon (TD II/1 és 2). A célja ezzel elsősorban a véges és a végtelen szabadság közötti interakció lehetőségének filozófiai és teológiai megvilágítása. Teodráma ugyanis csak akkor létezhet, ha Isten cselekszik, és valamiképpen engedi, hogy az emberi történelem hatást gyakoroljon rá. Az Írás tanúsága szerint pedig Isten ténylegesen elkötelezetten cselekedett az Ószövetség

¹Az életrajzi háttérrel illetően lásd P. Henrici: *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*. In: K. Lehmann – W. Kasper (szerk.): *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*. Köln, 1989, 18–61., 50.; Th. Krenski: *Krisztus minden felől. Hans Urs von Balthasar párbeszédei*. (Ford. Lázár Kovács Ákos.) Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005, 67–99.

²H. U. von Balthasar: *Számvetés*. (Ford. Görföl Tibor.) Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 64. sk.; az idevágó ta-

nulmányok közül fontos:
 uó – M. Züfle (szerk.):
Der Christ auf der Bühne. Einsiedeln, 1967,
 7–32.; *Die Tragödie und der christliche Glaube*.
 In uó: *Spiritus Creator*.
 Einsiedeln, 1988³,
 347–365. Vö. H. Meier:
Theater, theologisch. In:
 Hans Urs von
 Balthasar-Stiftung
 (szerk.): *Vermittlung als Auftrag. Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*.
 Freiburg, 1995, 53–70.;
 H. Zaborowski: *Tragik und Erlösung. Hans Urs von Balthasars Theodramatik im Kontext. Internationale Katholische Zeitschrift* 34 (2005), 128–135.
³Az idézet forrása:
Theodramatik [TD] I, 148.; ugyanitt megtalálható Calderón Nagy világszínházának rövid vázlat (149.).
⁴Vö. TD II/1, 172.
⁵Vö. H. von Hofmannsthal: *Das Salzburger große Welttheater*. Frankfurt/M., 1990³, 19. skk., ahol egy lélek nem hajlandó eljátszani a koldus szerepét, és tiltakozik a szociális egyenlőtlenség ellen: „Ezt a nyomorult szerepet ugyan el nem játszom! És ne is játssza el senki más sem! Összegyűri a szerepet” (uo. 21.).

történetében, a legteljesebb formában azonban Jézus életében és halálában. És Jézus Krisztus *personájában*, személyében nem álarcot ölt magára (ahogyan a korai dokéták állították), hanem egy ember testében megjelenik a történelem színpadán. Azt a tényt, hogy Isten képes megjeleni a történelemben, csak akkor tudjuk értelmezni, ha elővigyázatosan kiigazítjuk a „statikus, esszenciális teológiát”, amely ontológiai kategóriákkal igyekszik megragadni Isten és a világ viszonyát. Balthasar szerint ugyan a görög ontológiát feldolgozó egyházatyák összességében nem hamisították meg az evangéliumot, hanem azt tették, amit tenniük kellett: inkulturálták azt,⁴ de rámutat, hogy az Isten transzcendenciáját és változhatatlanságát hangsúlyozó filozófia feszültségben áll az isteni és az emberi szabadság drámai interakciójára vonatkozó bibliai elgondolással. Balthasar ugyanakkor teljességgel elismeri az ókori mitológián gyakorolt filozófia kritika jogosultságát is. Elfogadhatatlan ugyanis számára az a szellemiség, amely szerint Isten beleszövődik a világ történetébe. „A teodramatika Istene nincs alávetve a változásnak (mint a mítosz szerint), de nem is »változhatatlan« (mint a filozófia szerint” (TD II/1, 9.).

Balthasar tisztában van azzal, hogy a drámai eszköztárat nem veheti át egy az egyben, *csakis teológiai transzpozíció révén*. A Biblia nem egyszerűen a játék menetét megszabó szöveggönyv, és a „szerző — színész — rendező” hármasa csak fenntartásokkal vonatkoztatható Istenre. Magától értetődik, hogy a világ Teremtője és létben tartója lévén Isten a „szerzője” a darabnak, de nem vonja ki magát a drámából (mint egy néző), hanem Fiának megtestesülésével kiszolgáltatja magát a játéknak, és nem tudja előre szavatolni, hogy az általa küldött Fiút küldetésének megfelelően fogják-e fogadni a többiek. A többi színész ugyanis nem pusztán a szerző alkotása, mindannyian szabadon viszonyulnak ahhoz a szerephez, amelyet a szerző nekik szánt: elfogadhatják, de el is utasíthatják azt.⁵ Hogy csupán rögtönzött betétekre van-e módjuk, vagy talán a darab „társalkotói” is lehetnek, annak a teológiának behatóan utána kell járnia. Akárhogy is, a teodráma sikeréért Istent terheli a végső felelősség,⁶ és ennek következtében, a konkrét történelem felszakadó mélységei nyomán, megjelenik a színen a teodicea problémája.

A teodráma során megszűnik a különbség a színpad és a nézőtér között. Senkinek nem áll módjában, hogy pusztán passzív szemlélő legyen. Mindenkinek vállalnia kell a szerepét, és Balthasar szerint mindenkinek abban a mértékben alakul ki a személyes identitása, ahogyan vállalja azt a szerepet, amelyet Isten szánt neki. Ha az ember elutasítja a szerepét, akár el is veszítheti az identitását; feszültségek alakulnak ki a szerző/rendező és a színészek, Isten és az ember között — és megkezdődik a drámai cselekmény. Vajon segíthet-e még az isteni rendezés azon az emberen, aki kiesik szerepéből, és nem hajlandó teljesíteni

⁶Vö. TD II/2, 176.: Isten „kétségkívül több pusztán nézőnél. Személyesen felelős a drámáért, de ha az ember rosszul játszik (erre megvan a szabadsága), akkor nem terheli felelősség, de mégis kitart kezdetben vállalt felelőssége mellett.”

⁷Th. Krenski: i. m. 79.

⁸Mondanunk sem kell, hogy a teológiai anyag öt felvonásra való felosztását nem kell túlságosan szigorúan vennünk; pusztán megközelítési kísérletekre vállalkozunk.

⁹H. U. v. Balthasar: *Schöpfung und Trinität*. Internationale katholische Zeitschrift 17 (1988), 205–212.

¹⁰A menny és a föld között kifeszülő színpadnak lényegi jelentősége van a teodrámban.

A mennyet és a földet Balthasar mindamellet nem kozmológiai síkon értelmezi, hanem az egymással interakcióra lépő Isten és ember különbségének elengedhetetlen „hasonlatként” fogja fel. A színpad – egészen az „alvilágig” nyúló – dimenzióit Jézus Krisztus „lealacsonyodása” és „felmagasztalása” (Fil 2) méri ki. Vö. TD II/1, 155–169.

¹¹A szabadság tereit Balthasar nem fizikai síkon értelmezi, hanem

küldetését? „Mi történik, ha valaki, belefásulva eredeti küldetésébe, kivonja magát annak hatálya alól, amire szánva van, és valaki más akar lenni?”⁷ Számít-e valamit, ha a szerző maga is fellép a színpadra, hogy a darab szándékára emlékeztessen, és játékra ösztönözze munkatársait? Vagy egy sorba állva a többiekkel azt kockáztatja, hogy elveszíti tekintélyét? E kérdések a teodráma belső terébe vezetnek, amelyet a következők során öt felvonásban vázolunk fel.⁸

1. felvonás: mennybeli előjáték — az Istenben játszódo „ősdráma” mint a végtelen és a véges szabadság drámai interakciójának feltétele

Isten nem azért állítja fel a világ színpadát, hogy mennyei páholyából figyelje az ember színjátszását, és csetlés-botlásain mulasson. Nem méltó Istenhez az a felfogás, mely szerint a *theatrum mundi* nélkül Istent unalom kínozná, jóllehet a filozófusok számtalan alkalommal előálltak efféle elgondolásokkal. Annak érdekében, hogy a hiány, a rászorultság látszatát a legteljesebben távol tartsa Istentől, Balthasar leszögezi, hogy Isten öröktől fogva az élet teljessége, s nincsen szüksége a világra, nem a világ miatt gazdag, ellenkezőleg: szabadon és szeretetből hozta létre a világot. Isten, az egy Isten azért hozhatja létre a tőle különböző másikat, mert önmagában eleve az egyik, a másik és a kettő egysége. Ennek értelmében Isten szentháromsági lényege előfeltétele a világ megteremtésének. Isten öröktől fogva az élet és a szeretet teljessége, s csak ezért hozhat létre más életet — állítja Balthasar — úgy, hogy közben nem veszíti el önmagát. Az a tény, hogy *Istenben* létezik a *másik*, vagyis hogy az Atya, a Fiú és a Lélek személyével Istenben megvan a Másik pozitivitása, előfeltétele annak, hogy létezzék olyan, ami különbözik Istentől, hogy létezzék a *más-mint-Isten*.⁹

Annak érdekében, hogy a világ színpadán kibontakozó történelmi drámát¹⁰ Isten által megnyitott lehetőségként értelmezhesse, Balthasar magát az isteni életet is drámai fogalmakkal írja le. Meggyőződése szerint a kinyilatkoztatás alapján lehetőségünk van arra, hogy „a Szentháromságon belül a szabadság tereinek” létét feltételezzük.¹¹ Isten belső életét ennek értelmében az önmagát ajándékozó szeretet kölcsönös cseréjeként kell felfognunk. A szeretet pedig hozzátartozik, hogy teret enged a másoknak. Az Atya átadja önmagát, amihez a szabadság önálló terére van szükség, a Fiú az Atyától kapja önmagát, az Atyának köszönheti létét, ami szintén önálló szabadságot kíván, csakúgy, mint a Lélek eredésének aktusa, aki megvilágítja az Atya és a Fiú szeretetét. A Szentháromság életében zajló kölcsönös csere tehát az isteni lényeg *egysége* ellenére is a *különbözőség megmaradását* foglalja magában. Ha pedig a másik lenni-hagyása hozzátartozik az isteni szabadság lényegéhez, akkor kétféle válaszlehetőség is élénk

a teremtmények közötti
interszónális találko-
zás terének transzcen-
dens előfeltételeként
fogja fel őket.

táru a kérdéssel kapcsolatban, hogyan létezhet véges sza-
badság a végtelen szabadság mellett: egyrészt a létrejövés te-
remtményi folyamatát az Istenen belüli „eredendő élettelség”
leképződéseként foghatjuk föl, másrészt a végtelen szabadság-
nak véges szabadságok létrehozására irányuló mozgását nem
kell abszolút paradoxonnak látnunk, hiszen a személyek relatív
szembenállásánál fogva a különbözőségnek Istenben eleve végte-
lenül pozitív értelme van. Mivel „eredendő dráma” létezik Isten-
ben a személyek között, a történelem színpadán megvalósulhat
a végtelen és a véges szabadság drámai interakciója.

2. felvonás: a véges szabadság fiziognómiája — az ember megjelenik a színpadon

¹²A véges szabadság
elemzése során
Balthasar először annak
kettős struktúráját emeli
ki (önbirtoklás – önálló
cselekvés a történelem
terében), majd közeleb-
ről is megvilágítja az
„önálló mozgás” és az
„egyértés” mozzanatát.
Vö. TD III/1, 186–219.

A szabadság, amelynek az ember csak más szabadságokkal kap-
csolatba lépve ébred tudatára, egyszerre adomány és feladat a szá-
mára. Igaz ugyan, hogy a szabadság kibontakozásának konkrét fo-
lyamatára hatással lehet az ember genetikai öröksége, nemi identi-
tása és testhez kötöttsége, neveltetése és életközege, mindez azon-
ban még nem szünteti meg önmeghatározásának képességét. Az
embernek módjában áll, hogy mindenhez viszonyuljon, és mivel
bár szabad, mindig is csak úton van szabadsága felé, a történelem
folyamán kell megvalósítania identitását.¹² De konkrétan mégis
hogyan kell felhasználnia szabadságát, milyen szerepet kell vállal-
nia, amikor a többi szabadsággal együtt cselekszik?

A véges szabadság nem önállóan hozta létre magát: szembe-
sül létével, és csak annak köszönhetően ébred önmaga tudatára,
hogy más szabadságokkal találkozik. Felismervén, hogy nem ő
maga hozta létre önmagát, hálával kellene eltelnie az iránt, aki-
től létét kapta, és belátva, hogy tudata más szabadságok elisme-
rése nyomán gyűlt ki, el kellene ismernie a többi szabadságot, és
akarnia kellene létüket. Ténylegesen azonban az emberi szabad-
ságtörténet a bűn pecsétjét viseli, és mivel az ember nem hajlan-
dó elismerni, hogy önnön szabadságának forrása és célja Isten,
önmagához való viszonya is megsebződik, és összezilálódnak
azok a struktúrák, amelyekben az embereknek kölcsönösen el-
 kellene ismerniük egymást.

Ha az ember felismeri, hogy szabadsága ajándék, amelyet
nem saját erejéből hoz létre, akkor lehetősége nyílhat a megté-
résre is, és elfogadhatja azt, akitől szabadságát kapja. Aki tuda-
tában van annak, hogy a szabadságban olyan dinamika mozog,
amely túllép minden történelmi képződményen, abban megerő-
södhet a vágy egy olyan transzcendens instanciára, amelynél
belső nyugtalansága célba jut. Az önmagát meghatározó véges
szabadságnak sajátjává kellene formálnia a végtelen szabadság-
tól érkező meghatározását, amely nem fenyegeti és nem nyeli el
identitását, hanem azt akarja, hogy önálló identitása legyen,

¹³TD II/2, 190. Lásd továbbá Balthasar: *Wer ist der Mensch* i. m. 24.

¹⁴Vö. H. U. von Balthasar: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I.* Einsiedeln, 1960; *Theologik II*, 201–288.

¹⁵TD II/2, 206.

¹⁶TD II/2, 148.

¹⁷H. U. von Balthasar: *Csak a szeretet hiteles.* (Ford. Adamik Lajos.) In: *A szeretetről.* Vigilia, Budapest, 1987, 353.

¹⁸H. U. v. Balthasar: *Die neue Theorie von Jesus als Sündebock. Inter-Geheimnis. Gesammelte Beiträge.* Paderborn, 1996, 286–315.; K.-H. Menke: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie.* Freiburg, 1997² nationale katholische Zeitschrift 9 (1980), 184. sk., 185.

¹⁹Vö. M. Hengel: *Die stellvertretende Sühnetod Jesu.*

Internationale katholische Zeitschrift 9 (1980), 1–25., 135–147.;

K. Lehmann: „Er wurde für uns gekreuzigt“. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie.

Theologische Quartalschrift 162 (1982), 298–317.;

H. Schürmann: „Pro-Existenz“ als christologischer Grundbegriff. In uő:

Jesus – Gestalt und

mert csak így ajándékozhatja és adhatja oda magát neki. Arra a kérdésre, hogy „ki vagyok” és „miért vagyok én én, nem pedig más”, Balthasar szerint az ember végső soron nem tud önállóan választ adni. Mástól kell megtudnia, hogy kicsoda, és miért létezik. „Ha Isten közli a szellemi szubjektummal, hogy számára, az örökké megmaradó és igaz Isten számára ki is ő, s ha egyúttal azt is közli vele, hogy miért létezik, vagyis ha ráruház egy általa hitelesített küldetést — a szellemi szubjektum akkor nevezhető személynek.”¹³ A személyes identitást többé nem fenyegeti veszély, ha Istenben gyökerezik, és engedi, hogy Isten teljességre juttassa. Ha pedig a véges szabadság megnyílik a felé, akitől szabadságát kapja, akkor küldetést nyerhet tőle.

3. felvonás: Jézus Krisztus — színre lép a főszereplő

Az az ember, aki fenntartások nélkül nyitott volt a neki szánt küldetésre, nem más, mint a Názáreti Jézus. Mint az Atya Fia ő a teodráma voltaképpen „főszereplője”. Jézus történelmi cselekvésében két dolog mutatkozik meg. Egyrészt megvilágítja az emberek számára Isten lényegét, és nem csupán kifejtett állításaival, hanem elsősorban konkrét egzisztenciájával: ő az Atya megtestesült Igéje.¹⁴ Jézus megmutatja, hogy Isten nézőpontjából „milyennek kellene lennie az embernek, hogy milyen valójában, és milyenné kell alakulnia (Krisztus helyettesítése által)”.¹⁵ Mint az az ember, aki tökéletesen eleget tesz Isten küldetésének, azok érdekében lép fel, akik szembeszegülnek isteni küldetésükkel, s ezáltal az üdvösség távlatát nyitja meg számukra. Jézus minden más bizonyosságról lemondva hagyja, hogy Isten akarata szabja meg útját, semmi másért nem él, és nem is akar élni, mint a neki kimért küldetésnek, s a feltámadásban olyan életet nyer, amelyhez már nem fér hozzá a halál. Ő, aki nem foglalkozott saját nevének dicsőségével, „minden néven felül álló nevet” kap. A Filippi levél Krisztus-himnusz, amelynek óriási jelentősége van Balthasar kenotikus teológiájában, feljogosít arra az állításra, hogy a lealacsonyodás és a felmagasztaltatás krisztológia mozgása átfogja a teodramatikus játéktár két szélső pontját. „A kettő között elvégre olyan állapot húzódik, amelyben elhasználódik [Krisztus] minden ereje, miközben szenvedve elviseli az összes istenellenes hatalom támadását, olyan végre jutva, amely túl van az ember számára elviselhető tragédiákon, és éppen ezért — mint tragédiafeletti tragédia: Istentől való végső elhagyatottság, a pokolba, »Isten elvesztésébe« való alázuhanás, amely megfosztja saját nevétől (vagyis a küldetése során érvényesülő öntudatától) — ahhoz vezet, hogy minden fölé emelkedik, és »minden nevet felülmúló nevet« nyer (Fil 2,9). Ezért magában az alásüllyedése és felemelkedése során identitását megőrző Krisztusban zajlik le az abszolút dráma, személyes küldetésében vagy küldetés meghatározta személyében, ami egyértelművé te-

Geheimnis. Gesammelte Beiträge. Paderborn, 1996, 286–315.; K.-H. Menke: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie.* Freiburg, 1997².

²⁰Balthasar: *Schöpfung und Trinität* i. m. 209. sk.; Balthasar szentháromságtanával kapcsolatban lásd Lösel: *Kreuzwege* 148–158.

²¹Vö. H. U. von Balthasar: *A három nap teológiája.* (Ford. Göröl Tibor.) Osiris, Budapest, 2000; *TD IV*, 273–288.

²²Értelmezésének háttérét illetően lásd Th. Krenski: *Spekulativer Karsamstag. Hans Urs von Balthasars originärer Beitrag zur Relecture des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im 20. Jahrhundert.*

In: M. Delgado (szerk.): *Das Christentum der Theologen des 20. Jahrhunderts.* Stuttgart, 2000, 148–163.;

H. Dieser: *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar.* Trier, 1998.

²³H. U. v. Balthasar: *Umriss der Eschatologie.* In uő: *Verbum Caro* i. m. 282.

²⁴Balthasar bírálattal illeti azokat a teológiai el-

szi, hogy ez a személy csak akkor őrizheti meg identitását, ha szentháromsági személy, azaz önálló létehez szüksége van az Atyára és a Lélekre, másrészt viszont megnyitja magában azt a teret, amelyben (és sehol másutt) más, teremtett személyes teológiai szempontból jelentős drámái lejátszódhatnak.”¹⁶

4. felvonás: A dráma tető- és fordulópontja: a kereszt és a descensus

Balthasar szerint az isteni szeretet feltétlen súlya végső soron a keresztben látható meg. A kereszt a dráma fordulópontját jelenti, mivel Krisztus itt a bűnösök helyére lép, akik bűnös módon elzárkóztak felebarátaiktól és Istentől, és olyan szabad teret nyit meg számukra, amelyben újra találkozhatnak Istennel. Balthasar abból indul ki, hogy Jézus egész tanítása „mindabban, amit kimond, ígér és követel, (...) csak egész életének a kereszt felé irányulásából válik érthetővé.”¹⁷ A kereszt eseménye áll Balthasar megváltásának középpontjában. Nézete szerint a világ bűnének kiengesztelése nem úgy történik, hogy az emberek a bűnbak szerepét betöltő Jézusra vetik bűneiket, aki magára veszi és magán tartja az emberi bűnt, hanem úgy, hogy „Jézus a világ bűnét hordozza”.¹⁸ Csak akkor láthatjuk meg, hogy Jézus Krisztus halála fordulópontja a teodrámanak, ha figyelembe vesszük az Újszövetségnek azokat az állításait, amelyek szerint Jézus „barátaikért” (Jn 15,13), „sokakért” (Mt 10,28; Mk 10,45), sőt „mindenkiért” (Jn 12,32; 17,21) halt meg. Életének proegzisztenciája halálában csúcsonyul ki, amelyet az utolsó vacsora szavaival és aktsaival már előre értelmez, és önként vállalja a világ bűneiért. Krisztus *értünk* vállalt önfeláldozása Balthasar szerint az újszövetségi szótériológiák tengelye.¹⁹

A Megfeszített halálában csak akkor lehetett meg az a megmentő és kiengesztelő erő, amelyet a keresztény hit kezdettől fogva neki tulajdonított (vö. Róm 4,25; 1Kor 15,3–5 stb.), ha a Megfeszített nem pusztán a többi emberhez hasonló vagy a többiekért élő ember. Ez pedig azt jelenti, hogy a kinyilatkoztatást közlő kereszt alakja nem érthetjük meg helyesen, ha nem látjuk mögötte a Szentháromságot: „A Szentháromság az egyetlen előfeltétele a kereszt teológiájának; másrészt csakis a keresztben igazolódik a Szentháromság léte, mivel abban, hogy az Atya átadja a Fiút, kettejük Szentlelke által a szeretet legfőbb formájaként végbevitt és a bűnt legyőző »elszakadásukban« megmutatkozik, hogy Isten egysége oly nagy, hogy magába olvasztva még azt is le tudja győzni, ami ellentétes Istennel. A kereszt éjszakája nem a pokol, hanem legyőzi a poklot.”²⁰

A kereszt teológiáján kívül Balthasar a nagyszombat alapvető jelentőségére is felhívta a figyelmet. Nagyszombaton a halott Krisztus szolidáris a halottakkal, s elmegy hozzájuk, oda, ahol tartózkodnak, Istentől való elhagyatottságukba.²¹ Nézete szerint

méleteket, amelyek korlátok közé szorítják a *descensus* kegyelmi jelentőségét, és azt állítják, hogy Krisztus semmit sem vitt végbe a voltaképpen-i pokolban (*infernus damnatorum*).

Vö. uő: *A három nap teológiája* i. m.

²⁵TD III/1, 175.

²⁶Ezzel kapcsolatban

J. Werbick azt a kérdést fogalmazta meg, hogy „valóban megalapozható-e Istenben Isten elutasítása, az Istennel azonos szeretet elutasítása”. Werbick szerint az

emberi szeretethiány lehetősége nem gyökeres lehet az isteni szeretetben, és amikor Balthasar az önátadás kenotikus metaforájára korlátozza szentháromságát, a célja csak az, hogy kiiktassa a teremtés kudarcának kockázatát. Vö. J. Werbick:

Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen

Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie.

Theologische Quartalschrift 176 (1996), 225–240., 235.

²⁷Vö. Ágoston: *De civitate Dei* XX, 12: *Quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto maiore impietate dereliquit Deum et factus est malo dignus e*

kiigazításra szorul az az elgondolás, mely szerint Krisztus azért száll le a pokolra, hogy megnyissa az alvilág kapuit, és a holtakat kiszabadítsa a sátán láncai közül. Az alászállás mozzanata Balthasarnál mindenestől ahhoz kapcsolódik, hogy Krisztus halott, és szolidaritást vállal a meghaltakkal; Balthasar ezzel áttételesen azoknak is válaszol, akik az alászállást mitologikus mozzanatként tartják. Ugyanakkor — minden kritikája ellenére — megpróbálja kimutatni a *descensus* teológiai tartalmát. Balthasar szerint a korai egyház pontosan Krisztus pokolra szállásában látta a holtak megmentésének voltaképpen-i okát. Balthasar ehhez a szótériológiai szándékhoz kapcsolódik, azt hangsúlyozza ugyanis, hogy a teodráma fordulópontjához tartozik, hogy a halott Krisztus szolidáris a halottakkal.

Hogy helyesen értsük Krisztus pokolra szállásáról kidolgozott újszerű értelmezését,²² ahhoz látnunk kell, hogy összefügg az üdvösség egyetemességének reményét hangsúlyozó meggyőződésével, amely ahhoz a kérdéshez kapcsolódik, hogy Istent vajon kudarcra juttathatja-e a teremtés, ha akár csak *egyetlen* teremtménye is elvész. Véges, önálló szabadság megteremtésével Isten vállalta annak kockázatát, hogy teremtménye szembefordul vele: és mi történik, ha csak egyetlen ember is elutasítja az általa felkínált kiengesztelést? Vajon tett-e Isten úgyszólván előzetes intézkedéseket, vajon el tudja-e még érne a tőle elforduló és önmagát megmakacsoló bűnöst? Itt csattan az ostor, hiszen ez a nagyszombathoz kapcsolódó krisztológia rámutat arra, hogy Krisztus nem csupán elszenvedte az Istentől való legteljesebb elhagyatottságot (a kereszten), de a halálban magára vette a kommunikáció radikális megszüntét is. Halottként olyan lett, mint a többi halott, s velük együtt tapasztalta meg Isten távollétét. A poklot Balthasar nem térben elhelyezhető területként, hanem belső állapotként fogja fel. és szigorúan *teológiai* szempontból fogja fel a „végső dolgokat”: „Isten a teremtmény »végső dolga«. Ha megnyeri, menny, ha elveszíti, pokol; ha az megvizsgálja őt, ítélet, meg megtisztítja, purgatórium. De abban a formában a végső, amelyben megnyilvánult a világnak, azaz Fiában, *Jézus Krisztusban*, akiben Isten kinyilvánul, s aki ezért a »végső dolgok« lényegi formája.”²³ Ennek tükrében a pokol Isten elvesztésének helyzeteként értelmezendő — olyan állapotként, amelynek Krisztus által immár helye van magában Istenben.²⁴ Látható tehát, hogy a kereszt és a *descensus* üdvtörténeti drámája végső soron szentháromsági kifejtést igényel. „Az ember istentelensége miatt magát Istent elhagyja Isten”²⁵ — hogy ez mit jelent, azt Balthasar a *Theodramatik* szentháromságtani szakaszaiban próbálta megvilágítani. A Fiú önküresítése, amelynek előfeltétele az Istenen belüli élet kenotikus dinamikája, a *descensus*szal a legmélyebb pontra jut. Az Atya és a Fiú között úgyszólván szakadék hasad, amely — *inferno profundior* [mélyebb lévén a pokolnál] — „alulról felfog-

peremit bonum, quod
esse posset aeternum.
Hinc est universa
generis humani massa
damnata.

²⁸Mint ismert, az apokatasztaszisz tanát, illetve az órigenistákat az 543-as Konstantinápolyi helyi zsinat elítélte (vö. DH 411). A kutatásban mindamellett vitatott kérdés, hogy Órigenész valóban órigenista volt-e, és az elítélt vélekedés nem csupán tanítványainak gondatlanabb véleménynyilvánításait tükrözi. Lásd erről H. De Lubac: „Du hast mich betrogen, Herr!” *Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20,7.* (Ford. H. U. v. Balthasar.) Einsiedeln, 1984; H. Crouzel: *Origène.* Paris, 1985, 38. skk., 331. skk.

ja” a halál és a pokol minden szakadékos mélységét. Ez a távolság csak azért nem jelent tragédiát Isten végtelen szabadsága számára, mert az Atya és a Fiú „elszakadását” áthidalja a Lélek.²⁶

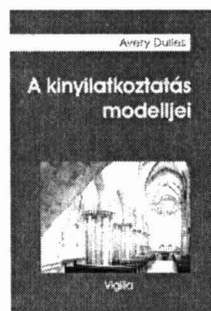
5. felvonás: A végjáték: mindenkire kiterjedő remény vagy Istent érő tragédia?

Balthasarnál annak van döntő jelentősége, hogy a kereszttel és a *descensus*szal már megtörtént az üdvösség fordulata. Krisztus vég-sőkig elköteleződő cselekvése, amelyet a hit szeme „a megroppant szeretet alakjában” fel tud ismerni, igazolja az egyetemes kien-gesztelődés reményét. Balthasar nem követi az üdvösség kérdésében pesszimista Ágoston örökségét, aki bizonyossággal állítja, hogy számos ember örökre elkárhozik,²⁷ de Órigenésznek az egyetemes megváltásról szóló elméletével sem ért egyet,²⁸ amely megfosztja etikai súlyától az emberi szabadságot, mivel az üdvösséget már a jelenben mindenki számára biztosnak tekinti; mindettől eltérően Balthasar arról a *krisztológiai* alapú reményről szól, amely révén az ember bízik abban, hogy mindenki üdvösséget nyerhet. Az ítélet kimeneteléről nincs bizonyosságunk, az eszkatologikus fenntartás erre nem ad módot; a keresztyének számára azonban megengedett, sőt elengedhetetlen az a remény, hogy az isteni szeretet végtelen lehetőségei végül még a megátalkodott bűnöst is fel tudják karolni — Balthasar szemében azonban a mindenkire kiterjesztett remény kizárólag Jézus Krisztus legvégsőkig elköteleződő cselekvésén alapul, aki a kereszten és a *descensus*ban magára vetette a bűn, a halál és a „pokol” léthelyzetét, hogy megmentő erővel közel legyen a „kárhozottakhoz”.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA

AVERY DULLES: A kinyilatkoztatás modelljei

Dulles bíboros közérthetően, mégis igényes tudományos szinten mutatja be azt az alapvető eseményt, amely meghatározta és a boldogság irányába fordította az emberiség életét



Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban:
1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.
Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444
Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

A szabadság mentális korlátjai

TRINGER LÁSZLÓ

*Nem hiszek az Elrendelésben,
mert van szívemben akarat,
s tán, ha kezem másként legyintem,
a világ másfelé halad.
(Babits Mihály: Az elbocsátott vad)*

1939-ben született. Orvos,
ideg- és elmegyógyász.
Legutóbbi írását 2005. 12.
számunkban közöltük.

A lelki jelenségekkel hivatásszerűen foglalkozó szakemberek gyakran esnek olyan kísértésnek áldozatul, hogy valamely (erkölcsileg és jogilag is minősíthető) tett mozgatórugóit feltárják, a tettet „megmagyarázzák”, s ezáltal a személy felelősségét enyhítik, vagy akár fel is mentik őt tettének következményei alól. Ilyen esetekben többnyire valamely mentális betegséget, vagy személyiségzavart állapítanak meg. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a „mentális (pszichiátriai) betegségek” kifejezésen egymástól nagymértékben különböző megjelenésű és eltérő kóreredetű állapotokat értünk. Az egyik esetben a beteg szinte semmi feltűnőt nem veszünk észre. Máskor viszont mindenki számára nyilvánvaló, hogy megbomlott lelkű embertársunkról van szó, akihez akár sürgősséggel mentőt kell hívni. Egyik esetben a lelki zavar környezeti hatások, konfliktusok, tartós stressz-helyzetek következményének látszik, más esetben a betegséget egyértelműen genetikai ártalmak hozzák létre. A betegség nemegyszer súlyos szenvedést okoz (például depresszió), máskor semmi szenvedéssel, sőt, betegségtudattal sem jár, annál inkább szenved viszont a környezet (például szkizofrénia).

Lelki betegségek

A lelki betegségek kialakulása során a valósággal való adekvát kapcsolat részben, vagy teljesen megbomlik. Az egyén cselekedeteit nem az aktuális környezet reális értékelése határozza meg többé, hanem a belsejében lejátszódó, valóságidegen információ-feldolgozó folyamatok. Ennek következtében egy adott helyzetben cselekvési játéktere beszűkül, s reflexesen, mintegy automataként cselekszik, érez, gondolkodik.

Enyhébb kórállapotokban (neurózisok, depressziók enyhébb formái, személyiségzavarok) ez a beszűkülés csak részleges. Ennek megfelelően a jogi megítélés során teljes vagy részleges „beszámíthatatlanságról” beszélünk. A lelki betegségek beszűkítik az egyénnek azt a képességét, hogy cselekedeteinek másokra való következményeit mérlegelje. Az mondhatjuk tehát, hogy a cselekedeteink szabadságát, értük való felelősségünket jogi és etikai értelemben a lelki betegségek korlátozzák, akár teljesen meg is semmisítik.

Jelen tanulmányomban nem foglalkozom azokkal a mentális állapotokkal, amelyekben a jogi és erkölcsi beszámíthatóságot nyilvánvalóan súlyos betegségek korlátozzák (ide tartoznak a szűkebb értelemben vett elmebetegségek, mint a szkizofrénia, az egyéb pszichózisok, mint súlyos depresszió, szervi eredetű agybántalom következtében kialakult elmezavarok, vagy a szenvedélyek súlyos formái). Figyelmünket azok az állapotok kötik le, amelyek az elme- és lélekgyógyászok betegforgalmának mintegy 70-80 százalékát teszik ki. Korábban nagyrészt neurózisnak nevezett zavarok jelentős részét ma depresszióknak, pánikbetegségnek, szorongásnak, személyiség-zavarnak minősítik. Más, ma már ritkán használt kifejezéssel „kis pszichiátriai” állapotokról van szó.

A lelki tevékenységnek ezekben a mindennapi torzulásaiban, mint „görbe tükörben” könnyebben felismerhetjük a szabadság érvényesülésének korlátait, ezáltal következtetéseket vonhatunk le általánosságban magára a szabadságra vonatkozóan is.

**A személyiség negatív
hangoltságából adódó
korlátok**

A különféle diagnosztikai megjelölések mögött közös zavarokat fedezhetünk fel. Az egyszerűség kedvéért a továbbiakban „depresszióknak” nevezett állapotokban az egyén megismerő tevékenysége sajátos torzulásoknak esik áldozatául, amelyek negatív színben tüntetik föl a világot, a másik embert, a jövőt, sőt, önmagukat is. E „kognitív tetrád” fogja egybe azokat a lét-tartományokat, amelyek alapvető viszonyulásainkat meghatározzák. A depressziós számára egy sikeres emberrel való találkozás azt jelenti: „Bezzeg én erre nem vagyok képes”. A viruló tavasz láttán nyugtalanság fogja el: „Mennyi tennivaló van még a kertben!” Egy csábító, vonzó kapcsolat lehetőségétől az a gondolat tartja vissza, hogy „előbb-utóbb úgyis elromlik”. A főnök reggeli, mosolytalan köszönése azt jelenti: „valami baja van velem”. Joggal vetődik fel a kérdés, hogy ezek a személyek mennyiben szabadok ítéleteikben, következményes cselekedeteikben? Nyilvánvaló, hogy döntéseiket, választásaikat a negatív hangoltság előbb vázolt mechanizmusai jelentősen befolyásolják, az alternatívák számát csökkentik. A gondolkodás ilyen torzulásai esetén egy újonnan felvetődő, egyébként neutrális eseménynek a befogadási valószínűsége nem 50 százalék (amikor az igen vagy nem esélye egyforma), hanem ettől eltérően a „nem” típusú válasz esélye nagyobb. E negatív torzulás (*negative bias*) tehát nem a valóság adekvát percepciójából ered, hanem a személyiség tartós negatív hangoltságából. Joggal állíthatjuk tehát, hogy a mentális betegségeknek fent jellemzett csoportjában a lélektani értelemben vett játéktér beszűkül.

**A szabad akarat
redukcionista
szemlélete**

Az „akarat szabadsága” azonban nem pszichológiai, hanem antropológiai kategória. Sőt, a gyakran megnyilvánuló pszichológiai redukcionizmus szemléletében szabad akarat nincs is. Az ember cselekedeteit ugyanis a múltból és a jelenből származó motívumok teljes mértékben meghatározzák. Sőt, a mélylélektan követői

szerint e motívumok jelentős része nem is tudatos, hanem a korai gyermekorból fakadó, a tudattalanba süllyedt erők következménye. Mások a meghatározottságok körét a szociális térre is kiterjesztik, s azt mondják, hogy cselekedeteinket jelentős részben a szociális körülmények erőviszonyai szabják meg. A szabad akarat tehát „illúzió”, a szubjektum csalafinta játéka. Úgy érzékeljük, mintha szabadon döntenénk, valójában azonban cselekedeteink determináltak. A fenti példában a személy kognitív beállítottságai képezik azokat a determinánsokat, amelyek a cselekedetek irányát megszabják. Mai ismereteink szerint e „kognitív sémák” nagyrészt a szocializáció során kialakult perceptuális csatornák, amelyek mentén zajlik a megismerő folyamat. Kialakításukban különösen a korai gyermekkori élményeknek, kapcsolatrendszereknek van szerepe. Adatok vannak arra vonatkozóan is, hogy a megismerés egyéni „csatornáit” részben genetikai befolyás alatt állnak (például éppen a negatív hangoltság).

Az akarat szabadsága

Amennyiben a biológiai, lélektani és szociális folyamatokat nem kizárólagosan (redukcionista módon) vesszük figyelembe, az akarat szabadságát a döntési folyamatokban ragadhatjuk meg. Nyilvánvaló azonban, hogy választásainkat döntően olyan motívumok, többek között érték-kategóriák határozzák meg, amelyek élettörténeti háttere kimutatható. Amikor az egyént erkölcsi vagy jogi szempontból felelősségre vonjuk, igazában azt rójuk fel neki, hogy nem elfogadható érték-prioritásokat állított fel (többek között hátulra sorolta a társadalom jogos elvárásait), és azok hatása alatt cselekedett. Igazában tehát nem az akarat, hanem a mérlegelő ész tevékenységét marasztaljuk el. Az akaratszabadság feltétele az értelem, mint ahogy Kant¹ is hangsúlyozza.

¹I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Alexander B. és Bánóczy J.) Franklin Társulat, Budapest, 1913.

A szabad akarat hívei szerint az akarat még a pszichológiai folyamatok síkján sem számolja fel az okság elvét, de egyszerre több indítóok is verseng egymással. Az akarat szabadságának végső bizonyítéka a mindnyájunkban meglévő szubjektív evidencia arról, hogy döntéseink jelentős részét szabadon, saját elhatározásból hozzuk meg.

A szabad akarat transzcendentális értelmezése

Az ember azonban nem csupán bio-pszicho-szociológiai lény. Személy mivoltából fakad, hogy olyan attribútumokkal rendelkezik, amelyek meghaladják a biológiai vagy a pszichológiai, de még a szociális viszonylatok határait is, és a személy méltóságával, szabadságával, jogaival, kötelezettségeivel, erkölcsi elveivel rendelkezünk. Céljaink, törekvéseink vannak, melyek létezésünk tér- és időbeli korlátjait is meghaladják. Szándékaink nem csupán a múltban gyökereznek, hanem a jövőbe vetülnek. Az ember intencionális lény. Az intencionalitás meghaladja az ok-okozati magyarázat lehetőségeit, csupán értelmezési lehetőségünk marad (Jaspers).² A szabad akarat az ember ezen antropológiai dimenziójának tartozéka. Minden determinációnk ellenére önmagunkat döntésre képes, és ezekért felelős személynek tételezzük. Egyértelmű élményünk,

²K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*. 7. Aufl. Springer, Berlin – Göttingen – Heidelberg, 1959.

hogy döntéseinkben szabadok vagyunk, sőt, idegen erőknek és befolyásoknak is szabadon vetjük alá magunkat. Az ember szabadságának és felelősségének szubjektív evidenciája képezi az alapját a jogrendnek is. A szabad akarat előfeltétele annak, hogy bűnről vagy erényekről beszéljünk. Szabad akarat híján értelmét veszti minden erkölcs és etika.

A pszichológiai szinten megjelenő determináltság és az antropológiai síkon megfogalmazható akaratszabadság mintha nem is érintkeznék egymással. Pedig az ember egy és oszthatatlan. Didaktikai okokból ugyan leírhatunk önálló „tartományokat”, azonban az ember egyes összetevői számtalan szállal összefonódva alkotják az egyetlen, megismételhetetlen egyedet, a személyt. Az ember alá van vetve az objektív világ törvényszerűségeinek, ugyanakkor szubjektív meggyőződése szerint szabadon teszi ezt meg ezt (a meghatározottat).³

Rahner szerint a szabadság is a nem-kategoriális fogalmak közé tartozik. A szubjektum része. A szubjektum és a szabadság nem elválasztható. Mindez akkor is érvényes, ha cselekedeteinket egyébként a kategoriális világban az anyagi, fizikai-kémiai stb. erők határozzák meg. „A szabadság és a felelősség az emberi létezés egzisztenciáljai.” Nem az ember valamely részleges képessége más képességek mellett. „A szabadság az egy szubjektum képessége, az egészé.”⁴ A szabadság az akarat és az ész együttműködése. A döntések többsége az „észben” zajlik. Az „észben” (idézőjelben, mivel az ész nem pszichológiai, hanem filozófiai fogalom) lezajló dolgok nem a valóság hű mintázatai, hanem a kognitív sémák által konstruált valóság. E sémáknak is okait tételezhetjük fel. Ez azonban a folyamatnak csupán a pszichológiai síkja, ahol szabadságról igazában még nem beszélhetünk. Csak arról, hogy a döntési folyamatok a szabadság megvalósulásának lehetőségi feltételét alkotják.

A szabadság lehetőségi feltételként megelőzi a konkrét cselekedeteket. A tér időben valósul meg, de nem az egyes tettek által, hanem azokon keresztül önmagát megvalósító egyetlen aktus.

Az akarat szabadsága tehát az ember transzcendentális dimenziójához tartozik. Ennek megértéséhez a transzcendentális differencia fogalmával kell megismerkednünk. Lényegében az alany és a tárgy viszonyáról van szó. Amikor a valóságot, benne magunkat is észleljük, egyben önmagunk észlelő mivoltával is tisztában vagyunk. Wittgenstein⁵ a szem és a látótér hasonlatával adja vissza ezt a kapcsolatot. A szem (az ideghártya) és a látótérben lévő tárgyak viszonya hasonló a reális és a transzcendens valóság viszonyához. A látótér tárgyait a szem nélkül nem gondolhatjuk el. Ugyanakkor a szem nem része a látótérnek, de utóbbi nélküle nem létezik. A valóságot csak a szubjektív észlelővel együtt tudjuk elgondolni, ugyanakkor a szubjektum nem része a valóságnak.

³K. Rahner: *A hit alapjai.* (Ford. Endreffy Zoltán.) Agapé, Budapest, 1998, 88–90.

Szubjektum és szabadság

⁴Lásd 3. sz. jegyzet.

A transzcendentális differencia

⁵L. Wittgenstein: *Philosophische Grammatik.* Werkausgabe Bd. 4. Universitätsverlag, Köln, 1984.

Az ember transzcendens valóságához sorolható jellemzőit nem írhatjuk le kategoriális fogalmakkal. A méltóság, szabadság, bűn, boldogság stb. fogalmak Rahner szóhasználatával nem-kategoriális természetűek. Nem annyira valamely objektíválható tulajdonságot jelölnek meg, mint inkább irányt, célt, törekvést, valaminek a végső (transzcendens) horizontját. Az akaratszabadság fogalma is ide tartozik.

A transzcendentális reflexió két síkja

Az ontológiai elemzés során a reális létezők színterét elhagyva a transzcendens lét felé emelkedünk. Mint láttuk, a reális létezők közé soroljuk a személy ismeret-feldolgozó mechanizmusait, legyenek azok akár torzultak is. Megállapítottuk, hogy ezen a szinten cselekedeteink végeredményben determináltak, esetenként múltunk homályába merült, idegsejtjeinkbe és ideghálózatainkba égetett, személyiségünk részévé vált élményei által. Döntéseinknek szabadsága ezen a síkon, bár nem ritkán teljesnek tűnik, végeredményben mégis korlátozott, különösen a fent jellemzett patológiás esetekben. Ugyanakkor nem hagyhat bennünket nyugton a szubjektum szilárd meggyőződése, szinte evidencia élménye arról, hogy cselekedeteinkben és döntéseinkben szabadok vagyunk.

A transzcendentális szabadság első, intencionális síkja

⁶M. Heidegger: *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály.) Gondolat, Budapest, 1989.

⁷Arisztotelész: *Eudémuszi etika*; Nagy etika. (Ford. Steiger Komél.) Gondolat, Budapest, 1975.

A dilemma megoldását az a felismerés segíti, hogy egy adott döntési helyzetben nem csupán a múltba vetített és a jelen determinánsai uralkodnak. Döntéseinket befolyásolják azok a lehetőségek is, amelyek az adott konstellációban — mint potenciális létezők — rendelkezésre állnak, amelyeket céljaink, szándékaink, törekvéseink foglalnak értelmezhető keretbe. E potenciális létezőket a jövő időtartományához sorolhatjuk, így teljes egészében a magunkéi, szubjektumunk elidegeníthetetlen részei. A személy ugyanis a jövőre feszül, a lét „ön maga előtt van”, ahogy Heidegger⁶ megfogalmazza. Nyilvánvaló, hogy az arisztotelészi⁷ értelemben vett potenciális lét birodalmában szabadságunk kitágul. A „célok”, „vágyak”, „elképzelések”, „törekvések”, „hitek” stb. kifejezésekkel a reális létbe visszarángatott (kategoriális fogalomként megjelenített nem-kategoriális) potenciális létezők szubjektumunknak a jövőből elővételezett, éppen ezért szabad attribútumai. Egy döntési helyzetben a választott alternatívát a szubjektív szabadság lehetőségei fogják közre, amelyek éppen ezért a választásban hangjukat kifejezésre juttatják. A döntésben nem csupán a múltam determinánsai, hanem a jövőm szabadságai is szerepet játszanak. Statisztikailag a döntést nem a bizonyosság egy adott, hipotetikus értéke, hanem egy Gauss-eloszlás jeleníti meg. A létbe fordított döntés ugyan az eloszlás legnagyobb valószínűségű értéke lehet, ennek helyzetét azonban a többi lehetőség görbe alatti tartománya határozza meg. Nyilvánvaló, hogy a szabadság dimenziójának mértéke függ a jövőbe feszülő lehetőségek gazdagságától. A személy mivolt egyik jellemzője az ön maga meghaladása, transzcendálása térben és

időben. Az idői önfelülmúlás szabadsága úgyszólván korlátlan, legalábbis a természetfölötti világban hívó ember számára. Önmagát transzcendálja azonban az a nem hívó kertész is, aki hetven éves korában gesztenyefát ültet, s azon fáradozik, hogy a termőre forduló majdani hatalmas lombkorona számára a helyet már most biztosítsa.

A szabadság transzcendentális vetülete: ebben az intencionális, alkotó folyamatban valósul meg. A személy megkonstruálja jövőjét, számos lehetőség (potenciális lét) lebeg előtte, amikor egy opciót valóságba hív. Bár csak egy alternatíva valósul meg, ezekben azonban benne vannak a személy meg nem valósult alternatívái is. Tehát a potenciális valóság befolyást gyakorol az aktusba hívottra. Ilyen módon mintegy híd keletkezik a transzcendens valóság (benne a potenciális létezők) és az evilági között, amelyet a személy szabadsága hidal át.

A potenciális lét „beleszól” a létbehívási aktusba. Egy mikrofizikai analógia lehet az a kísérlet, amelynek magyarázata tudomásom szerint még hiányzik: Egy résen áthaladó egyetlen elektron a rés után hullámként viselkedik. Ha azonban két rés áll az egyetlen elektron rendelkezésére (és egyiken áthalad), az így keletkezett hullám különbözik az előzőtől. Mintha az elektron „tudná”, hogy van másik lehetőség is.

Az elköteleződés

A transzcendens szabadságnak ezen az ontológiailag első, intencionális, „alacsonyabb” szintjén az emberi lét a végtelenre nyílik. A Végtelen, a Lét örvénye, a szabadság „kényszere” ismeretlen horizontok felé sodorja. A szabadság ugyanis önként vállalt elköteleződés, „rabság”. A szabadság az elköteleződésben valósul meg, a potenciális létben rejlő gazdagság aktuális létbe fordul. Az elköteleződés egyúttal nemet mondás arra, ami nem tartozik többé az én lehetőségeim birodalmába. A Francia Forradalom kései epigonjainak szabadság-értelmezéséből az elköteleződés mozzanata hiányzik (annak ellenére, hogy egyik szellemi vezérük, a száz éve született Raymond Aron⁸ is hangsúlyozta az „engagement” jelentőségét).

Az identitás fejlődésének is lényeges összetevője az elköteleződés. Elköteleződni annyit jelent, mint igent mondani egy személyre, hivatásra, életpályára, hazára, közösségre, vallásra stb. Ugyanakkor van egy negatív vetülete is: nemet mondani más elköteleződési lehetőségekre. Az elköteleződés másik összetevője: a jövőre feszülés. Az elköteleződés sok esetben egy egész életre szól (egyres hivatások, házasság, nyelvi-etnikai azonosulás stb.). Heidegger mondja: a Lét önmaga előtt van. A létezés: egy jövőbe vetett terv jelenbe fordítása. Az elköteleződés harmadik mozzanata: az aktív részvétel, a jelen aktív alakítása, szemben a passzív elfogadással, kereséssel, a „majd megtalálom a nekem valót” (társat, hivatást, munkahelyet stb.) hiú reményével. Ez utóbbi mozzanat különösen jelentős, hiszen az identitás fejlődése a szociális környezettel való intenzív kapcsolaton keresztül való-

⁸N. Baverez: Aron, de plein-pied avec le XXI. siècle. Le Monde, 13–14 Mars, 2005.

⁹E. H. Erikson: *Identity: Youth and crisis*. W. W. Norton, New York, 1968.

A transzcendentális szabadság második, ontológiai síkjá

¹⁰Hans Urs von Balthasar: *Kilenc tétel: a keresztény etika körülírása*. In: H. Schürmann – J. Ratzinger – Hans Urs von Balthasar: *A keresztény erkölcs alapelvei*. (Ford. Görfői Tibor.) L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005, 79–108.

¹¹G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée*. In: G. W. Leibniz: *Philosophischen Schriften*. C. J. Gerhardt, Berlin, 1875.

¹²W. Beinert: *A kereszténység*. (Ford. Szabó Zsuzsanna.) Vigilia, Budapest, 2005.

¹³M. Blondel: *Lettres philosophiques*. Aubier, Paris, 1961.

sul meg, olyan módon, hogy az egyén is változik, alakul (nem egyszer fájdalmasan, Erikson szerinti kríziseken át).⁹

Az elköteleződés: múltat a jövővel egybefonó szabadság. Az így kijelölt pálya akkor is szabad, ha az elköteleződés értelmében aktuálisan látszólag „kényszerhelyzetben” vagyunk, hiszen szabad döntés eredménye.

A transzcendens szabadság a továbbiakban a szubjektum önmegvalósításában, önértelmezésében ragadható meg. A szabadság: „véglegesség” abban az értelemben, hogy a szubjektum önmegvalósításának része, s amennyiben szubjektum, egyedi, annyiban végleges és nem akar „más” lenni. Tehát nem oksági folyamatok láncolatán keresztül valósul meg. A változatlanóság (ugyanaz a szubjektum) egyben az örökkévalóságra való képességet is magában rejt. A szabadság képesség az örökkévalóságra. Ahol nincs szabadság, ott bizonytalan az önazonosság, ott változás van.

A szabadság tehát ontológiai értelemben is transzcendentális természetű. Létmegvalósító folyamatban tárulkozik fel. Nem kategóriákra irányul, nem az „ezt, vagy azt teszem” választásában fejeződik ki, hanem a szubjektum önmegvalósításában. Ilyen módon további, a szubjektumban rejlő transzcendens mozzanatokhoz kapcsolható. Ilyen például az élet értelme. A szubjektív lét egyedi küldetésének, rendeltetésének felismerése. Az antropológiai apória: a „halálra ítélt élet”,¹⁰ amely lehetetlenné teszi az egyes ember szabad, személyes beteljesülését, mivel az élet értelmetlensége alapján az ember elutasíthatja minden etikai norma tiszteletben tartását. Ez az ellentmondás csak a halálon túli lét valamely formájával, például a feltámadással együtt értelmezhető ellentmondásmentesen. Ilyen transzcendens mozzanat továbbá a jó, a szép és az igaz transzcendentáléinak rejtett tudása. Honnan tudja például a szenvedő depressziós, hogy van szebb, jobb, mint amit átél? Honnan tudja, ha még soha nem érte el? (Mert nem is lehet.) Mindannyian érzékeljük a különbséget a megvalósult és az ideális között.¹¹ Ahogy nem léphetsz saját árnyékod fejére, ha ferdén tűz a nap, mert amint egy kicsit közelítesz feléje, máris tovasiklik.

A szabadság ezen kívül lényegénél fogva feltételezi a szeretetet: mivel dialogikus viszonyban valósul meg.¹² A szabadság feltétele a felelősség, mivel csak a másik szabadságának korlátai között érvényesülhet, így feltétele minden éthosznak. A szabadság transzcendentális gyökere a keresztény antropológiában azáltal is kifejezésre jut, hogy Isten ajándékaként értelmezzük.

A szabadságban nem ez vagy az a cselekvés, hanem a személy mint egy és egész nyilvánul meg. A transzcendentális szabadság nem valamely adottság, hanem irány, horizont, amely — mint fárosz a hajókét — cselekedeteink végső mozgásirányát megszabja.

Blondel¹³ „action-filozófiájában” hangsúlyozza, hogy az élet értelmének kérdése alól nem térhet ki senki. Az *action*-ban alapvető

meg-nem-felelés (*inadéquation*) áll fenn az akart és megvalósított (*volonté voulue*), illetve az akarát „spontán lendülete és vágya” (*volonté voulante*) között. Utóbbi a végtelenre irányul, ezért soha el nem érhető. A „volonté voulue” a determináltság, a „volonté voulante” pedig a szabadság birodalma. A kettő állandó eltérése-ből vezethető le az egyedül szükséges (*Unique nécessaire*), aki nem más, mint Isten. A cselekvés (*action*) sarokpontja a döntés, amikor az egyén elfogadja létének ezt vagy azt a megvalósítását, elkötelezi magát valamely opció mellett, beleegyezik a transzcendens való-lóságba. A kárhozat a léttelenség elutasítása, a saját ürességébe való tekintés, létüresség. A pesszimizmus tehát illúzió: a semmit választó önbecsapás.

A szabad és személyes Isten önközlése nélkül a szabadság a természet és társadalmi törvények rendjébe illeszkedik, és a cselekvéseket a politikai, individuális célok irányába mozdítja. A szabadság tehát korlátozott. A „világi”, nem transzcendentális szabadság-fogalom alapja az interszubjektív dialógikus kapcsolat, én-te, én-mi. A szabadság korlátlanágát itt a kölcsönös függőség korlátozza.

A lelki betegségek és a transzcendens szabadság kapcsolata

A transzcendentális szabadság nem mennyiségi fogalom. Az akarát transzcendens, ontológiai szabadságát, amennyiben a személy-mivolt attribútumaként kezeljük, a betegségek és a személyiség adottságai nem érintik. E szabadság, mint látjuk, a Lét (a hívő számára Isten) szabadságának végtelenségéből vezethető le. Ehhez viszonyítva a Nobel-díjas zseni vagy az idióta nem különbözik, hiszen bármely meghatározott számérték és a végtelen viszonya azonos. A világraszóló tudományos felfedezésben ugyanaz a végtelen Lét nyilvánul meg, mint az agysérült gyermek sikerében, amikor végre megtanulja nadrágját begombolni. Az akarát szabadsága az embernek mint személynek a transzcendentális attribútuma, amely teremtményi mivoltából, istenképiségből fakad, nem intellektusának mérőszámai, neveltetésének színvonala, vagy géállományának szerencsés konstellációja szerint méretek.

Kérdés most már, hogy a reális világhoz tartozó lelki betegségek miként befolyásolják a transzcendens valósághoz sorolható, a fent az „első sík” kifejezéssel megfogalmazott intencionális akaratszabadságot? Amikor a személy a benne rejlő vágyak, célok, szándékok értelmében valamely cselekedetet hajt végre, egyúttal a Lét egy darabkáját valósítja meg, teszi magáévá, vonja felelősségének körébe. A szabadság mozzanata nem annyira az „ezt vagy azt teszem” közötti választásban ragadható meg, mint inkább a „teszek valamit” (ahelyett, hogy ne tennék semmit) mozzanatban. A szabadság transzcendens mivolta nem csupán „választási szabadság” a különféle törekvések között, hanem a Lét végtelen lehetőségeiből egy kis szeletnek az érzékelhető világba fordítása. Amikor ezeket a szavakat a számítógépbe írom, már korábban lehetőségként meglévő szókapcsolatokat „teszek

magamévá”, egy hosszabb ideje érlelt gondolatot próbálok kifejtetni. Ezentúl e mondatokért felelős vagyok, ezek az enyéim. Amikor „szavakat valósítok meg”, a Lét nem korlátoz, nem szabja meg előre, milyen gondolatokat, milyen kifejezésekkel kívánok papírra vetni. A Lét felől szabad vagyok. Ugyanakkor iskolázottságom, neveltetésem, agyam épsége a reális világ oldaláról korlátokat állíthat annak, hogy mi kerül a papírra. Intencionális szabadságom megvalósulását, cselekedetekben való kifejeződését személyiségi és biológiai adottságaim korlátok közé szoríthatják.

A lelki apparátus, az idegrendszer biológiai és lélektani folyamatainak ép működése a döntési folyamatok szabadsága megvalósulásának lehetőségi feltétele. Nyilvánvaló tehát, hogy a transzcendentális szabadság első síkján a szabadság kifejeződését egyes mentális állapotok korlátok közé szoríthatják. A „korlátozó” mechanizmusok számosak. Említettük a súlyos mentális betegségeket, amelyek a koherens információ feldolgozás olyan súlyos zavarával járnak, hogy a személy és a környező valóság közötti adekvát kapcsolat is zavart szenved (pszichózisok). Hasonló állapotokat idézhetnek elő a szenvedélybetegségek.

**A szabadság
kifejeződésének
akadályai**

¹⁴Tringer L.:
A szenvedő lét
és az idő. Magyar
Pszichológiai Szemle
1994. 3-4. 263-266.

A „depressziók” néven összefoglalt „kis” pszichiátriai állapotokban a szabadság kifejeződésének akadályait a következőkben foglalhatjuk össze:

1) Az idő-horizont beszűkülése. A személy korlátozottan képes a jövőt léte szerves részévé alakítani, súlyosabb esetben a „napról napra élés” valamilyen formája valósul meg. Így a transzcendentális szabadság első, intencionális síkján szegényes lehetőségek állnak rendelkezésére. Súlyos esetben az egyén teljesen elfordul a jövőtől és a múlt felé tekintget (az időtengely inverziója).¹⁴

2) A negatív hangoltság következtében e személyek a Lét vonzása helyett a Semmi (a Lét kontrasztja, „antianyaga”) bűvkörében élnek, amely súlyos esetben az önpusztítás örvényébe rántja őket. „Létbehívástól” ódzkodnak, hiszen ami van, az rossz. Akcióik tehát szükségképpen rosszat hívnának elő.

3) Életük értelmét többnyire képtelenek megfogalmazni, avagy csak töredékesen. Gyakran fatális véletlenként értelmezik önmagukat.

4) Az elköteleződéstől való szinte fóbiás irtózat az intencionalitás komoly gátja lehet.

**Elköteleződni nem
tudó fiatalok**

Újabban az elköteleződni nem tudó fiatalok tömegeivel találkozunk. E „személyiségzavar” kategória mögé bújó egyének ameddig csak lehet, halogatják tanulmányaik befejezését, egyik szakot félbehagyva újba kezdenek, késleltetik a pályaválasztással kapcsolatos döntéseket, váltogatják a jövővel kapcsolatos elképzeléseiket. Ugyanígy halogatják a társ-választással együtt járó elköteleződést is. Rövidebb-hosszabb kapcsolatokba bonyolódnak, de a házasság típusú kötöttségtől, mint ördög a szenteltvíztől, ir-

tóznak. Különösen vonakodnak a gyermekvállalástól. E jelenség mögött gyakran az identitás-fejlődés, az elköteleződés harmadik elemének kognitív zavarát látjuk (aktív részvétel): a fiatal (vagy akár az idősebb korosztály képviselője is) élethez való viszonyulását a következő séma (hamis tudati elem, balhit) határozza meg: meg kell találnom az egyéniségemhez illő foglalkozást, munkahelyet, partnert, lakóhelyet... stb. Amíg ez nem sikerül, újat és újat próbálok. A szilárd, érett identitás ezzel szemben sugárzik kifelé: sokféle foglalkozásra alkalmas vagyok, egyet választva, abban kiteljesítem magam. Sokféle munkahelyen alakíthatom a körülményeket a saját képemre. A házasság sikere nem annyira szerencsés választás és megtalálás kérdése, hanem szövetség valakivel egy házasság közös megalkotására. A hivatás, a házasság nem lesz, hanem létrehozzák, megalkotják.

A transzcendentális szabadság hiánya

¹⁵V. E Frankl: *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. Huber, Bern – Stuttgart – Wien, 1982.

A szabadság individuális értelmezése

¹⁶Turgonyi Z.: *A filozófia alapjai*. Egyháztórum Alapítvány, Budapest, 1993.

Joggal vetődik fel a kérdés: mindezek az ismérvek valamely betegség következményei? A szocializációs folyamat következtében torzult kognitív sémáik, diszharmonikus emberi kapcsolataik, negatív önélményük mint egy betegség, korlátozza transzcendentális szabadságuk kibontakozását? Nem lehetséges, hogy a kérdés megfordítja (mint a depressziósok szokták) az ok-okozati viszonyt? Vagyis, hogy felnőtté érésük során nem tudták elsajátítani a lét örömét, az életüknek nem lelték meg értelmét, nem tanulták meg önmagukat értékelni, nem ízlelhatték meg a szeretetkapcsolatok formatív erejét. Ennek következtében váltak „beteggé”? Viktor E. Frankl¹⁵ mindenesetre az utóbbi álláspontra helyezkedett, s életét annak szentelte, hogy logoterápiája segítségével pácienseit életük értelmének felismerésére vezesse.

A szabadság kérdése a reneszánsz óta került a közgondolkodás előterébe, s vált egyik legfőbb érték-kategóriává. Szabadságon persze általában az egyén társadalmi mozgásterének terjedelmét értik, vagyis a szabadságnak azokat a mozzanatait, amelyekben a cselekvés lélektani, szociális és biológiai erők hatása alatt áll. A Francia Forradalom, majd a 68-as diákmozgalom után a szabadságnak egyre inkább az individuális értelmezését helyezték előtérbe, s fokozatosan háttérbe szorult a másik, a család, a közösség, a társadalom egészének „szabadsága” az individuummal szemben. Közben a szabadság egyre inkább elveszítette transzcendentális (tehát „igazi”) vonatkozásait.¹⁶ Megjelent a tömegember, aki élettere kibővülésével, fogyasztói lehetőségeinek tágulásával a szabadság illúziójában ringatja magát, ugyanakkor szabadságától megfosztva, a legkülönbözőbb gazdasági érdekcsoportok áldozataként (fogyasztói, termelői, szolgáltatói, egészségügyi stb. érdekcsoportok) futja kényszerpályáját.

Igazában tehát megfeledkeztünk a szabadságról, amelynek a transzcendens létbe való szerves belefoglalás az alapja. A szabadság ezen túlmenően egy értelmét birtokló életnek folyamatos megvalósítása, potenciális valóságok szabad létbe hívása.

VASADI PÉTER

Az arc

1

Egy sincs köztük, ki rád
 figyelne.
 Ezreknek ezreken megoszlik
 a figyelme.
 Idéznek boldog-boldogtalant
 bárkinek.
 Bámulnak rám hitetlenül: te
 elhiszed?
 Én el. Miért? Mert hiszékeny
 vagyok.
 S mert omlik már a posztmodern
 barokk.
 A láncfűrész-hazugság mindent
 ledönt.
 De a robajt átlyuggatja
 a csönd.
 A márkik? Esmék? Siker?
 A jófejek?
 Cseleznek. Félnek. Meg nem
 mentenek.

2

Egész arcom szemerkél.
 Elhomályosít saját esőm.
 Igyekeznek elérni partomat.
 Tűröm magamban léptüket.

Sötétek; hogy hinnék a sötétet?
 Csak a világosság tűzheti
 ki éjükben zászlait. Így
 ellenemre élnek s földemen.

Hadrendbe állnak reggel.
 Indulnak a nagyvíz felé.
 Útjukban ég a rozs, de partom
 nesztelen szökik előlük.

360

Csak mennek sárt taposva.

*Estére elnehezülnek. S mint
gekkó-gyík ékköves homlokával,
szavam besiklik sátraikba:*

*édes, megszúr, kegyetlen.
Mindenki alvót megtalál.
Fürge farka álmokat elsöpör.
S hajnalban nincs sehol.*

*Ég a föld, de lángtalan.
Kapnak kardjuk után.
S kiáltják: hol vagyunk?
Lovaikat megítatom.*

*Szó nélkül nézik, mit teszek.
S kint, bent a loccsanás:
szívemben tenger forgolódik.
Hallják s jönnek utánam.*

*Bennem megmosakszanak.
Megtörülködnek tekintetemben.
S az óceáni sivítás, a lelki-
ismeret lehalkul, elpihen.*

*Fölnéznek égi őrtüzekre: test,
tér, idő, s ők is te vagy?
Válaszként hallgatok. Visszatér
véres-kard-illatú ártatlanságuk.*

*S akkor sorban a lakoma.
Búzájukat bemártják borba,
fejük lehajtva nyeldesik.
Kikel a böjt hamu alól.*

*Mit hozzunk neked?
Esőmmel paskolt arcotok'.
Szál virágot szakadékból.
Nektek ültettem én oda.*

Soha már...

Bohumil Hrabal (1914–1997) cseh író. Az elbeszélés a *Cartaphilus* Kiadónál a közeljövőben megjelenő Bohumil Hrabal: *Rózsalovag* című kötetből való, amely az író legutolsó elbeszéléseit tartalmazza.

Ásóval megforgatott föld, a traktor ekét húz maga után, amely kifordítja a feketés barázdát, Csehszlovákia aranyvesszejét, a megforgatott humuszt, amely fénylik, akár a holló szárnya, egyik fekete hullám a másik után, a traktor uszályában feketén csillogó rögtenger, egyik hullám a másik után, a feketeség árapálya... Hollószárnyak... A traktor behatol a mezőre, amelyet még hó takar, és fénylően termékeny, ekével megváltott föld marad utána. Az élet és halál fölcsapott kártyalapjai, válasz az emberi sors kérdésére az eke munkájából, földből földbe. Halhatatlan fölkészülés a halhatatlan gabonára. Olyan régen történt, és mégis mintha ma esett volna. Ifjúkoromban egyszer fölkerekedtem a Dög-ligetbe, oda, ahová a dögöket szokták elásni... de ahonnét a fekete cigányok kihantolták az orbáncban elhullott malacokat... Hát itt lépdeltem a februári hóval behintett és csontkeménységűre fagyott fűvön, és vigyázba merevedtek a fagyos fák, amelyeket a dér vattába pólyált, a szilfák koronáiban mozdulatlan hollóraj tanyázott, brikettel telehintett fakoronák az égen... Akkoriban már második hónapja húsz fok járta, vagy még több, néha mínusz harminc Celsius-fokra süllyedt a hőmérséklet... cipőtalppal megrúgtam az egyik fa fagyott törzsét... és az égből potyogni kezdtek a hollók, amelyek már réges-rég holtra fagytak... sziléziai szénrögök... a fehér hóban, amely az ágakról és gallyakról hullottak körös-körbe... antracitdarabok, sziléziai szénrögök... brikett-koporsók... Hollók.

Amióta az eszemet tudom, mindössze egyszer láttam elgázolt hollót. Az autók és buszok orra előtt toporognak, egészen az utolsó pillanatig... már-már elcsapják őket, mire sorra fölrebbe-
nek, meglengetik széttárt, fekete szárnyukat, öreges szemük pedig... A hollóknak mind öregember-szemük van... Tényleg nem láttam elgázolt hollót az úttesten, az autósztádán... akár százharminc évig is élhetnek... már a kétévesek is százharmincek... Szeretem őket, mert a hattyúkkal, fürjekkel, fenyőrigókkal és vadlibákkal ellentétben, amelyek alakzatban elhúznak más tájakra, a hollók nem hagynak faképnél bennünket, itt kóborognak az égen, élvezik röptüket, csak úgy... a maguk módján, a saját gusztusuk szerint, és amikor megéheznek, aláereszkednek a tarlón, és a maradék, a maradék számukra ingyencsés... járásuk akár a részegé, amikor hazaféle tántorog, ahol persze senki sem várja, döcögős, akár a kacsáké, amikor a mezőn csámpáznak, ahol tavaly gabona ringott... A hollók szeretik a temetőket, és a fák koronáiban, akár Krisztus töviskoszorúja, olyanná fonják bökös fészkeiket, a kastélyok sűrű vadaskertjei gigantikus holló-bölcsők, Chotek bárónál, Prágától nem messze láttam fészkel-

ni százezer hollót... anyai károgasuk szimfóniája olyan, akár a kút nyikorgása, mint amikor csiszorog a kenetlen parasztszekér. Amikor reggel hollóbérik hullottak a fészkekből a Veltrusy kastély fáinak koronájából, vagy amikor a báró vadászai lelődözték őket, Chotek báró hollólakomát rendezett a kastélyában, bifszteket a hollóbérik kitört mellecskéiből... mi több, a hollólakomára hivatalos volt maga Ferenc József császár is egyenest Bécsből, jött a sárga leves-kóstolóra is, és hozzá Chotek báró ribizli-ültetvényeinek borát és pezsgőjét fogyasztotta... de főként a holló-bifszteket csemegézte... Az Elba-mentén mostanában, hogy tűnőben van a mezőkről a fácán, a vadászok a hollót úgy nevezik... orosz fácán...

Én pedig huszonkilencben egy fagyos alkonyatkor a Dög-ligetben megrúgtam cipőtalpammal a szilfa törzsét, mire, akárcsak mintegy hatvan évvel azelőtt nyáron a kastélykertben a hollóbérik, rúgásomtól fagyott hollók tucatjai zuhantak súlyosan a szilfa köré a hóba és zúzmarába, mintha nehéz kalapácsok estek volna, mintha brikettek, sziléziai széndarabok, akárha régi mérlegek fekete félkilós súlyai puffantak volna... majdnem úgy jártam, mint Aiszkhülosz, akinek azt jóslták Delfiben, hogy... zuhanó tárgy fogja agyoncsapni... alig-alig tudtam félreugrani... estére járt már, közelgett a csontdermesztő, csillámos éjszaka... az előző éjjel volt a hollók Krystallnachtja... Mintha a szilfáról fagyott, fekete kandúrok potyogtak volna, Cassius, a te fivéridei, Kormosok és Svarcvaldok... ma, Cassius, egészen az autóbuszig jöttem elé, mert már nem remélték, hogy ilyen fagyban visszatérek Kerskóba... Cassius, amióta csak buszozom hozzátok, nem láttam elcsapott hollót... azért amott a kanyarban, egy nappal Szenteste előtt, megpillantottam a hóban egy fekete foltot, attól féltem, a holló elemelt egy befóttésüveget, egy húsos üveget, fölrepült vele a toronyházak közötti betonút fölé és zutty, elengedte... hogy azután az üvegcserepek közül kicsemegézte az ehetőt... A holló képes arra, hogy a betonút fölé röppül a nejlon-szatyorral, amit azelőtt elcsent az erkélyről... és ugyanakkor képes élvezettel csemegézni a cserepek közül azt, ami maradt... miért is ne? A tengeri sas a levegőbe emelkedett egy tengeri teknőssel, és a teknőc kicsúszott a karmai közül és agyonütötte a tenger partján heverő Aiszkhüloszt, aki hitt a jóslatban, hogy egy zuhanó tárgy fogja agyoncsapni, ezért, mivel hívő polgár volt, inkább kiment Athénból a biztonságos tengerpartra... ám a Sors és a tengeri sas és a teknőc, amely kicsúszott a sas karmai közül... Nos a Sors, Cassius... félek, hogy nálunk, Sokolníkyban is nemcsak kolduló hollók kódorognak, hanem olyanok is, amelyek képesek dönteni az életemről... ha mondjuk egyikük a levegőbe röppülne egy uborkásüveggel, és a magasból a fejemre zuttyintaná, amikor éppen kilépek a házból, hogy két grillcsirkét vásároljak nektek Kerskóba... puff neki! És két konténer között

találnának uborkásüvegtől szétzúzott fejfel... Ez is lehetséges, Cassius. Ez is, ezért hát vidámabb esti mesét mondok ma neked... Hollókról, amelyek annyira hasonlítanak a szétszakadt fekete hoki-kesztyűhöz, a bútól dúlt özvegyi gyászkalaphoz...

Összesen tizenhat fordítása létezik Edgar Allan Poe *Hollójának*... Fiatal éveimben rettentő mennyiségű pilzeni sört ittunk meg a Formankában és hozzá verseket szavaltunk... főleg a *Hollót*. Svatopluk Kadlec költő és a *Romlás virágainak* fordítója ugyanekkor megpróbálta lefordítani a *Hollót* tizenhetedszer, és fejenként húsz sört ittunk meg a *Holló* híres ismétlődő záró-sorának tiszteletére, és Kadlec úr ezt a sort ötölte ki... És a holló így szólt hát, Soha Soha Soha már... és csak azután ment át a Postékhhoz címzett borozóba, mert a *Holló* új változatának költője volt az utolsó művész, aki a feleségével élt együtt, és a felesége nem szerette a sör bűzét. Ezért Svatopluk a húsz sör után mindig megitta még a maga borát, és az asszony így dicsérte az ágyban... Látod, hogy megy. A bornak mégiscsak illata van... Így hát, Cassius, a *Holló* meglelte tizenhetedik fordítóját... És a holló így szólt hát, Soha Soha Soha már... Miért mondom ezt neked? Mert te vagy az én hollóm, hollócskám, sohasem mosolyogsz, merengve ülsz, mint egy fekete buktácska, bukta, szemed nyítt, öreges, akár azoké a hollóké, amelyek üldögélnek a rég learatott mezőkön, amelyek stírolnak az út kanyarulataiban, nem szóródik-e le egy marék mag a téesz-tractorokról ... Így van ez hát! Éppen így, ahogy a hollók beköltöznek a lakótelepekre, hintáznak a konténerek körüli faágakon és bokrokon, hogy összecsipegessék azt, ami hulladék... Ó, azok a hollók, Cassius, úgy szeretem őket, akár téged. Szívesen megtelepednek a hintázó gallyakon Sokolníkyban, szívesen nézem őket az ötödik emeletről, ahogyan átlósan átszelik a nagy ablaktáblát, nem is repülnek, inkább kódorognak az égen, talán már a Veltrusy kastélynál fürkészik a hatalmas tölgyeket és nyárfákat, talán a Prágán túli legelő, mező felé veszik súlyos röptüket, vagy kört leírva visszatérnek a zsidótemetőbe, oda, ahol állva vannak eltemetve a rabbik... főleg Löw rabbi... ahol a prágai hollók összejöveteleiket, gyűléseiket, zsinataikat tartják... és ahol fészkelnek... vízszintes golyó-virágjaikban, amelyek hasonlók Jézus Kristus töviskoronájához...

Kedves Cassius, Vincent van Gogh két nappal azelőtt, hogy revolvergolyót röpített a hasába és lassú kínhalált halt, megfeszítette utolsó képét *Gabonaföld hollókkal* címmel... szomorú kép ez... a túlrejt gabonaföld fölött szabadon és nehézkesen ödöngenek a hollók, hollók százai, hogy ezzel Vincent van Gogh lerója utolsó tiszteletét e tájnak, amelyet annyira szeretett, hogy szerelmében lelőtte magát. És mert napra nap elhaladok hollók raja mellett, amelyek az útkanyarulatokban várják, hogy mi hullik le a traktorokról, és mert, Cassius, napra nap üdvözljük egymást a konténereknél, amelyeket szántszándékkal kinyitogatok nekik,

hogy hozzáférjenek a maradékhoz, és a hollók tudják ezt, rikoltozzák nekem a magukét... És a holló így szólt hát, Soha Soha Soha már... így kísér engem a *Gabonaföld hollókkal* című kép ifjúkorom óta, amikor nemcsak impresszionistákat vásároltam, nemcsak Cézanne, hanem Vincent van Gogh színes reprodukciókkal teli albumait is... azok a hollók súlyosan röpülnek a föld fölött és totyognak a földön, tehát bennem is röpülnek, mert aki egyszer látta azt a képet, azt megsebezték, ahogyan van Gogh megsebezte teljesen. Ezért három évvel ezelőtt elutaztam egészen Arles-ba, egészen Rémybe, arra a vidékre, amely annyira hasonlít a képekhez, ahol a tájak úgy vannak széttaggatva a keretekbe, hogy a gyalogjáró össze tudja hasonlítani azt, amit Vincent vásznain lát azzal, ami a valóság... és az, Cassius, én feketítöm, hogy szeretlek téged, az talán csak azért van, mert gyerekkoromtól fogva szerettem a hollókat és szeretem ma is és mindörökre, mert... a holló így szólt hát, Soha Soha Soha már... és én már majdnem nyolcvan vagyok, és mindent, amit csinálok, már utoljára teszem, és azután Soha Soha Soha már...

Ezért alakítottam a hradištēki családi sírt Moody szerint... Das Leben nach dem Tode... alagútszerűre, amelyen átrepülnek azok, akik látszólag meghaltak... de, Cassius, van egy Hieronymus Bosch könyvem, és van benne egy reprodukció, amelynek eredeti-je Velencében függ... Túlvilági vízióknak hívják, vakító zöld alagút, amelyen keresztülrepülnek azok az emberek, akik valaha éltek... egyesek, a jók, angyal kíséretében, mások, a rosszak... és megint mások már a zölden örvénylő alagút küszöbén állnak, majd már csak az, aki egészen az éles fény szélén áll... Így kapcsolódik egymáshoz Bosch és Moody, mintha tudnák, hogy Edgar Allan Poe megírta a *Hollót*, a verset, amely így végződik... és a holló így szólt hát, Soha Soha Soha már... mert végül mindannyiunkat felszüröcsöl a zöld alagúton keresztül az éles napfény...

És a szimbólum, Hieronymus Bosch egyik szimbóluma is a Holló, Raymond Lully *Ars Magna* című könyvéből... a Holló, amely a misztikában a bizalmatlanságot jelképezte, a boszorkányok számára le nagicien mourri par le Diable de fausses doctrines. És az alkímiában, Cassius, la nigredo, a Holló eredendő forrást és forrongást jelentett, amelyből megszületik az androgün ember, a holló feje, a kén és a higany egyesülésében... Ennyit, Cassius, Hieronymus Bosch szimbólumjegyzékéből, és mert ezektől a mondatoktól megvadultam, úgyhogy egyedül csak te tudod megérteni... mert te fekete kandúr vagy, amely olyan szívesen üldögél a kártyavetők és az emberi sors jövendőmondóinak karján..... és a holló így szólt hát, Soha Soha Soha már...

Kersko, '93. március 7.

az ablakban látom, ahogy az eget átlósan átszelik a súlyosan szálló hollók.

Kiss Szemán Róbert fordítása

NAGY GÁSPÁR

Az álom szándékai felől...

Nem értettem miért...
nem értettem
az álom különös szándékait
miért is mondja föl nekem
miért is figyelmeztet
talán hogy mondjam tovább
ássam elő a szörnyű
csatakos ébredés után
hozzam napvilágra
mentsem az alig menthető...
mint valami
régről ittmaradt
magánhírügynökség
becsületét...

Mert ártatlan lelkek
oly elszántan akarják
a győzelmet...
s közben szívük
gonoszul megkeményedik
elvakultak lesznek
és nem válogatnak
korábban utált eszközökben
mosolyogva élezik a pengét
majd felebarátaik hátába
vágják kíméletlenül
és ájtatos mondhatni
bibliai kölcsön szavakkal
leplezik az árulást
érdekeik derék foglyai ők
mikor megértik az idők szavát
és megérik a fölséges illatokat
máris ott sündörögnek
a fortyogó kondérok
és a fontosabb tribünök körül
ahol ámító szavakba
és ígéretetekbe
csomagolva szépen
beérnek a bűnök...

*tapsos egyentömeg vonulgat
rossz díszletek között
és a győzelem pokoli lehellete
a tülekvő sokaság fölött
végigsöpör...*

*De miféle győzelem ez?
Honnan való és miért az akarása?
Hatalmat pénzt elismerést
hivatalt állást szerez majd
de jobba nem tehet
és legfőképpen nem szerez
a győzőknek üdvösséget
bár kétségtelen
egy ideig táncolhat
a legyőzött fölött...*

*csupa veríték lettem
dobszó bitófaácsolás
döngő léptekre ébredés*

*és aztán megváltó
hajnali hóesés
az üveg mögött.*

Expedíció

Szeretettel Rába Györgynek

*Sietnem kellett volna
de én nem siettem*

*egyszerre lépni velük
de én nem léptem*

*nekem egy árva mozdulat
is rettentő tusakodást okoz*

*rádásul és tán makacsul
visszacsavarodtam a múlt*

*feledett jeges zónáiba
ahol csak a hó világított*

...

*de a lábnyomok hozzák
hibátlan ép formájukat*

*és az emlékezet sem
olvad el túl könnyedén*

*hanem pontosan kibetűzi
a jég mögötti tengert*

*a térkép és zászló
itt már súlyfölsleg*

*egyetlen iránytű marad
velünk —: az Isten*

*és aztán sátrat ver
mint Amundsen...*

ALBERT ZSUZSA

Örvény

*Te hová rejtőzöl
a víz alatti csöndben
szálkásan forog a zöld
körülötted
sziklákat morzsol az örvény
és minden a nap alatt
újra kérdezi
hová lettek az értelem virágai
a lét üdesége
miért hamvadt a tűz
homok alá rejtve mi éget
és nincsen már szívémen
abroncs, se kő nincs a szívémen
csak a kút kávéjában csordul
az ismeretlen Isten.*

Aletheia, avagy nem találunk szavakat

SZÁVAI JÁNOS

Török Endre emlékére

*A szó tiéd, a fegyver az enyém,
Te csak prédikálj, Jónás, én cselekszem*

1940-ben született Budapesten. Irodalomtörténész, kritikus, műfordító. Legutóbbi írását 2001. 11. számunkban közöltük.

Két utolsó elbeszélését fantasztikus történetnek nevezi Dosztojevszkij. Első látásra talán meghökkentően, hiszen sem az egyik (*Szelíd teremtés*), sem a másik (*Egy nevetséges ember álma*) nem tűnik különösebben fantasztikusnak a modern olvasó szemében: egyik sem tartalmaz olyan csodás, természetfölötti, a hétköznapi ember számára hihetetlen elemeket, amelyek ezt a fajta irodalmat többnyire jellemzik. Bár ha jobban belegondolunk, *A nevetséges ember* bizonyos tekintetben mégis csak megfelel a fantasztikus irodalom ama alapkritériumának, amelyet a *bizonytalanság idejének* nevezhetünk. Arra a pillanatnyi — vagy akár többször is visszatérő — megtorpanásra gondolok, amely összezavarja a történet és a befogadó viszonyát, mert megakadályozza, hogy a befogadó azonnali bizonyossággal eldöntse, vajon a bontakozó történet megfelelő vagy sem a valószínűség (a realista valószínűség) elvárásainak. A klasszikus fantasztikum, mint például a Dosztojevszkij által is kedvelt Allan Edgar Poe-é, vagy akár *A gólyakalifa* Babits Mihályéé kétszeresen, a szövegen belül, valamint a szöveg és az olvasó kapcsolatában is megteremt a bizonytalanságot. Dosztojevszkij megelégszik azzal, hogy az olvasóban ébressze fel.

**A történetmondó
igazsága**

Én egy nevetséges ember vagyok. Ők most örültek neveznek. Ezzel a két mondattal kezdi a történetmondó a szöveget, határozott gesztussal kettéválasztva a világot. Ők, a többiek, a mások teljes bizonyossággal előbb nevetségesnek, utóbb örülnek bélyegzik a névtelen történetmondót. A történetmondó viszont, a narráció *Énje*, éppen azt adja elő, hasonló bizonyossággal, miként talált rá az igazságra, amelyet ezentúl már hirdetni is fog, s hogy éppen ezért tartják most már nemcsak nevetségesnek, de egyúttal örülnek is.

A szituáció azokat a Poe-novellákat idézi, melyekben a történetmondó már a szöveg indításakor kinyilvánítja, hogy ő maga — éles ellentétben a többiek, a mások véleményével — nem örült, vagyis hogy — mindig egyes szám első személyben előadott — története valamiféle igazságra épül. A bizonytalanság

ideje: tétovázásunk két lehetséges ítélet között. Az egyik felfogás az Őknek ad igazat, s így a történetmondó által előadottakat egy őrült fantazmagóriájának tekinti, a másik viszont felvillantja annak a lehetőségét, hogy létezhet az az igazság, melyet a történetmondó — állítása szerint — megtalált.

¹Dosztojevszkij: *A szelíd teremtés. Kisregények.* (Ford. Devecseriné Guthi Erzsébet és Makai Imre.) Európa, Budapest, 1975.

Innét tekintve válik érthetővé Dosztojevszkij műfaji minősítése, amely a *Szelíd teremtés* előszavában olvasható. Ebben az író azt fejt ki, hogy a realista irodalom mellett nagyon is helye van a fantasztikusnak is, és hogy az a mélyebb lényeg, melyhez a realista irodalom önmagában nem mindig juthat el, a fantasztikus segítségével — vagy a kettő együttműködésével — elérhető.¹

A nevelés ember álma, mint tudjuk, Claude Lorraine *Acis és Galatea* című festményét idézi, amelyet az író néhány évvel korábban a drezdai képtárban látott. Lorraine képe az antikvitás bukolikus világát ábrázolja, a görög szigetvilágot (a görög sziget kifejezés a novella szövegében is megjelenik), s a két szerelmes egymásra találását. A novella nem utal közvetlenül a festményre, sem annak címére. Dosztojevszkijt, mint levelezésében elmondja, inkább a kép atmoszférája nyűgözte le, a békés, boldog sziget, melyet az aranykorról azonosít. Ezen az aranykort idéző szigeten, ebben a bünt nem ismerő nyugodt és derűs világban találja magát álmában a nevelés ember.

Álom az aranykorról

Az önmagában nem különösebben érdekes, nem éppen eredeti Claude Lorraine festmény azért érdemel komolyabb figyelmet, mert Dosztojevszkij három művében is megírja, mind a háromszor e festményből merítve ihletet, ugyanazt a boldog álmot. Két regényében (*A kamasz, Ördögök*) kap jelentős szerepet ez az álom, harmadszor pedig az említett elbeszélésben, melynek már címe is kiemeli fontosságát. A büntelen, bűnbeesés előtti élet álmát, különös módon, csakis „nagy bűnösök” láthatják. Így Verszilov, a kamasz apja, aki mindenkit elárult, mindenkit becsapott, romlásba taszítva családját és a hozzá közel állókat, és Sztavrogin, aki megront és öngyilkosságba kerget egy kislányt. De mi a „nagy bűne” a nevelés embernek? Verszilovhoz, és főleg Sztavroginhoz képest, különösképpen, szinte semmi, mindössze annyi, hogy a novemberi pétervári éjszakában hazamenet elhessegeti magától azt az ismeretlen nyolc éves kislányt, aki beteg anyja számára könyörög segítségért. De hősünknek megvan a maga mentsége, mert épp akkor határozza el, hogy megteszi, amire már régóta készül, még aznap este öngyilkos lesz. És ha ő már nem lesz, akkor amúgy is „minden mindegy”.

Bűn és büntetés

Dosztojevszkij szinte minden fiktív szövege valamiképpen a bűn és büntetés kettős pólusa köré épül. Legtöbb ilyen jellegű szövegében tökéletesen egyértelmű, hogy miről is van szó. Raskolnyikov gyilkol, mert úgy vélekedik, hogy felsőbbrendű ember lévén mindent megtehet. Ivan Karamazov sugallatának engedve Szmeryakov megöli az apát, hiszen ha nincs Isten, akkor tulaj-

donképpen mindent szabad. Vagy az *Ördögökben*, a Sztavrogin elejtett szavai nyomán forradalmi teóriát megfogalmazó Verhovszkij megöleti a potenciális árulónak kikiáltott Satovot. Mindenütt vér folyik. A nevetséges ember ezzel szemben legföljebb maga ellen fordítaná fegyverét. Végül azt is csak álmában. A bűn, amit elkövet, a kislány ellökése, a bűnök lehetséges hierarchiájában jóval lejjebb helyezkedik el, mint a Szmergyakové, a Verhovszkijé, a Raszkolnyikové. Ha Karl Jaspers kategóriáit használjuk, akkor a nevetséges ember tette etikai rossz. Nem-cselekvés, a jó hiánya. A lehető legbanálisabb bűn, amelyet az elbeszélés világában nyilvánvalóan senki sem tart bűnnek. Sem *ők*, sem pedig *én* — legalábbis a történet első szakaszában.

Az álomban leírt világ

²Mihail Baktyin:
*Dosztojevszkij
poétikájának problémái.*
Osiris, Budapest,
2001, 184–193.

De hadd térjek vissza még egyszer a Dosztojevszkijt ihlető festményhez, amely sajátos háttérrel ad az elbeszélésnek. Mihail Bahtyin, aki hosszan elemzi a *Nevetséges ember álmát*, melyet rendkívül koncentrált, nagyon ökonomikusan megírt, kiemelkedő alkotásnak tekint, rámutat a szerzőnél viszonylag ritkán megjelenő antik elem fontosságára.² Abban kétségkívül igaza van, hogy a sorsfordító álomban leírt világ, amelyet az elbeszélő később mint megtapasztalt paradicsomot emleget, valóban nem az Ószövetség Édenkertjére emlékeztet. Különösen akkor nem, ha az álomtörténet mögötti festményt, azután még tovább lépve, a festmény mögött megbújó mítoszt tekintjük. Claude Lorrain képén idilli a világ: az ég, a tenger, egy liget, s az előtérben, sátoztató alatt, az ölelkező szerelmespár, még előttük két kutya. Ha viszont tovább lépünk a cím nyomán, akkor már bonyolultabb a kép. Az Ovidius *Átváltozások* című művében feldolgozott mitikus Acis és Galatea történet igazából triptichon, melynek második és harmadik része hiányzik a festményről. A két ifjú históriája ugyanis tragikusan végződik: a Galateába szerelmes küklópsz féltékeny dühében egy sziklával agyon sújtja Acist. Galatea, aki visszamenekül a tengerbe, Acis vérért vízzé változtatja, a szerelmes ifjú így forrás lesz, majd folyó, mely a tengerbe ömlik. A két szerelmes ekként találkozhat újra.

A két szerelmes tragikus története

Tragikus történet, melyet a vér vízzé válása, vagyis a természet világába való visszatérés old csak valamelyest. De miféle bűn okozza a már-már beteljesülő szerelem tragikus végkifejletét? Ovidius szerelmei nem követnek el isteni parancsba ütközőt. Bűnük, itt valóban az antikvitás világában vagyunk, pusztán a létezésük, s főként a helyzetük. Acis útjában van a Galateáért sóvárgó Poliphémosznak. Bűnük, ha van, korántsem a jó és a rossz tengelyén helyezkedik el.

A görög szigetvilág egyik szigete, ahová a nevetséges ember álmában, hosszú úrutazása nyomán eljut, hasonlít is, meg nem is a Claude Lorrain-Ovidius-féle idilli világhoz. Hasonlít abban, hogy a nevetséges ember, az első időben legalábbis, az aranykorban találja magát. A fordulat azonban egészen másként követke-

zik be Dosztojevszkijnél, mint a latin költőnél. Ovidiusnál Acisnak azért kell meghalnia, mert a vétség és a létezés — ahogyan Paul Ricoeur megfogalmazza — egymástól elválaszthatatlan, így a bűnösség már eleve adott. Dosztojevszkij nevetséges emberének idilli világában viszont megtörténik a bűnbeesés, egy büntelen világból lépünk át a bűn világába. Vagyis egyértelműen a keresztény eszmeiség alapfogalmaival körbefogott világban járunk.

Bűnbeesés előtt és után

A bűn szó (az oroszban *greh*) vissza-visszatér a nevetséges ember monológjában. A bolygó, ahová álmában megérkezik, a Föld pontos mása, leszállás közben Európa partvonalait és a görög szigetvilágot látja. Egy helyütt ki is mondja: olyan földre került, amilyen valaha — a hagyomány szerint — az emberi világ is lehetett. De az elbeszélés második szakaszában leírt utópia korántsem a múltba való visszatérés. Az időértelmezésre az író nagy gondot fordít. Az első, álom előtti szakaszban, feltűnően pontos megjelöléseket kapunk: november 3-án indul a történet, este tizenegy órakor. Eszerint a befejező rész értelemszerűen az átálmodott éjszaka után, vagyis november 4-én és a rákövetkező napokban játszódik. A hős álma viszont egészen más dimenzióba helyezi a történéseket: a történetmondó szavai szerint sok ezer, sőt, sok millió év telik el a boldog szigeten, bűnbeesés előtt, és bűnbeesés után. Ami korántsem eseménytörténetet jelent. A boldog világban nem történik semmi. A bűnbeesés után viszont beindul az események sora, a jelentéktelentől haladunk, mondja a történetmondó, az egyre súlyosabb bűnök felé. A bűnbeesés pillanata megfoghatatlan. A nevetséges ember csak abban bizonyos, hogy ő vitte be a bűnt a büntől mentes világba. Irigység, féltékenység, hazugság lehetett a kiindulás, a boldog szigetlakók innét jutnak el egészen a vérontásig.

A bűn fokozatai

Ahol Raszkolnyikov kezdte. A két mű megírása közt eltelt időben, 1866 és 1880 közt, az írói világkép módosul, jelentősen árnyaltabbá válik. Az első időben Dosztojevszkijt mintha inkább a társadalom ellen elkövetett, jogi értelemben vett bűn foglalkoztatná, a *crimen* jelentésű *posztuplénijje*. A *Bűn és bűnhődés*ben következetesen ezt a kifejezést használja. Az elbeszélésben viszont már a *peccatum* jelentésű *greh* szó szerepel, amely magában foglalja, mint a szövegből láthatjuk, a bűn minden fokozatát. Az elbeszélés logikáját követve: a kislány eltaszítása tekinthető azon áteredő bűnnek, amelyből minden más, így az aranykor világának a megrontása is következik.

Itt következhetnék a megbánás-megtérés-megbocsátás mozzanata, a metanoia. A *Bűn és bűnhődés*ben Raszkolnyikov megtér, igaz, csak az epilógusban, vagyis mintegy a regénytörténet idején kívül. A jelentős művekben az író más megoldást választ. Dosztojevszkij, Bahtyinnak ebben mélységesen igaza van, alapvetően karneváli író, legtöbbször menipposzi szatírát ír. A nevetséges ember úgy gondolja megállítani a bűnök lavináját, hogy

önmagát áldozná föl: arra kéri a szigetlakókat, feszítsék őt keresztre. Nem hajlandók. A krisztusi sors nem adatik meg bárkinak. A nevetséges embert nem csak Pétervárott nevetik ki, nevetségessé válik az álom, az utópia világában is.

Az álom értelmezése

³Ugyanezt fejti ki Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése* első fejezetében.

Az álom központi helyet foglal el az elbeszélés szerkezetében. A narratív szerkezet egyébként pontosan megegyezik az álmot a megvilágosodás pillanataként ábrázoló görög mitológiai vagy bibliai történetekével: két realiztikus szakasz közt helyezkedik el az a természetfölötti álomtörténet, mely lehetővé teszi, hogy a történet hőse eljuthasson az eszmei homályból a megértésig.³ Az álom jelentést hordoz, az álom értelmezése hozza meg az eredetileg megoldhatatlannak hitt kérdések megoldását.

A nevetséges ember álma nemcsak Claude Lorrain festményével, hanem némely 18. századi szöveggel is összeolvasható. Bahtyin is említi Cyrano de Bergerac *Holdbéli utazását*, melynek alaptézise Dosztojevszkij utópiájában is megismétlődik. Cyrano szerint létezik földi világunknak egy tökéletesen hasonlatos, csak éppen annak tökéletlenségével szemben nagyon is tökéletes mása, ez regényének a Holdja. De Dosztojevszkij, hiába az egybeesés, nem Cyranoval dialogizál, aki aligha volna rá érdemes, hanem inkább a valódi ellenfélnek tekintett Voltaire-rel. Kétszer is utal Voltaire-re az elbeszélés szövege. A karosszék, melyben hősünk elalszik — az álmot tehát ott ülve látja —, egy régi, ütött-kopott, de „Voltaire-karosszék”. Vagyis stílbútor, régi, mégis nagy értékű darab. Egyértelmű ugyanakkor az ideológiai utalás is: a nevetséges ember, aki egyetemet végzett pétervári fiatalember, olyan közegben él, melyet a voltairianus eszmék határoznak meg. A másik Voltaire-utalás rejtettebb. A nevetséges embert, miután ál-mában szíven lötte magát, egy titokzatos lény a bevezető jelenetben látott csillag felé repíti. „A Szíriusz volna az?” — kérdez rá a nevetséges ember. De miért említi Dosztojevszkij éppen a Szíriuszt? Azért, mert Voltaire utópikus-szatirikus elbeszélése, a *Micromégas*, a Szíriuszon játszódik. A titokzatos lény azonban nemmel válaszol. Vagyis az álom nem Voltaire csillagára viszi az elbeszélőt.

A „minden mindegy” eszméje

A nevetséges ember, a saját magáról adott kép szerint, egyetemet végzett, fővárosi, haladó szellemű fiatalember, vagyis áthatja, ugyanúgy, mint az idősebb Verhovenszkijt vagy Ivan Karamazovot, a felvilágosodás szelleme. Olyan eszmerendszerben mozog, melynek lényege, Dosztojevszkij felfogása szerint, az áteredő bűn, sőt, mindennemű bűn tagadása. A nevetséges ember egyszerű formulában összegezi a progresszió eszmeiségéből levont következtetését: „minden mindegy”.

A történetmondó-főszereplő tehát pétervári és haladó, a többiek mégis, amióta az eszét tudja, nevetségesnek tartják. De vajon miért? Azért feltehetőleg, a szövegből legalábbis ez olvasható ki,

mert nem mindig tartja magát a „minden mindegy” alapeszméjéhez. Így, amikor a kislány eltaszítása után hazaér, kételyei támadnak, vajon helyesen cselekedett-e. Nevetségessé azáltal válik, hogy — Kierkegaard terminológiáját használva — olykor megpróbál az esztétikai szférából az etikai szférába átjutni.

Ha minden mindegy, akkor a segítségért könyörgő kislány el-lökése természetesen nem bűn. Még csak nem is fél-bűn (abban az értelemben, ahogyan Balzac használja ezt a fogalmat), a modern világban ugyanis csakis az lehet bűn, amit felfednek, amit az elkövetőre rábizonyítanak, s végül büntetéssel sújtanak. Bűnös Raszkolnyikov, és bűnös, paradox módon, Dmitrij Karamazov. A nevetséges embernek viszont, aki épp ezért válik nevetségessé, kételyei támadnak, hogy vajon szabad volt-e megtennie, amit tett. A kétely következményei utóbb álmában realizálódnak: ébren fejen lőtte volna magát, álmában viszont a szívébe röpti a golyót.

A vallomás-műfaj

Dosztojevszkij mesteri módon kezeli a novellaformát. A nevetséges ember monológja olvasható úgy, mint egy *confessio*, amely tökéletesen megfelel a vallomás-műfaj ágostoni-rousseau-i szerkezetének: a jelenből indul ki, az életút egyik nagy válsághelyzete köré épül, s a válság megoldásával (vagy a megoldási kísérlettel) tér vissza végül a jelenbe. A műfaj bevallott célja az önigazolás és a meggyőzés, ami a hangnem egyneműségét feltételezi. Dosztojevszkij elbeszélője már első mondatában jelzi, hogy meggyőzési kísérlete kudarcba fulladt: eddig csak nevetséges voltam, mondja, most már örültnek tartanak.

Az elbeszélésben — ez is a vallomás-műfaj jellemzője — viszonylag kevés az eseménytörténet, viszont a megszokottnál jóval több a digresszió. A szöveg mégis rendkívül homogén, a digressziók teljességgel hétköznapiak, amit előad, azt a nevetséges ember a lehető legegyszerűbb szavakkal, a lehető legegyszerűbb módon adja elő. Mondhatnánk úgy is, hogy a vallomás megfelel a realista kánon követelményeinek. A szöveg úgy jelenik meg, mint egy hétköznapi ember rendkívül banális monológja.

A fogalmi szférába sajátos eljárással emeli át olvasóját a szerző: kulcskifejezéseinek a rendszerével. Ezek a kifejezések, ha felfigyelünk rájuk, Henry James metaforájával élve, akár *mint a szőnyegen*, határozott formává állnak össze. A mintát formáló szavak és kifejezések akár tíz-tizenöt-ször ismétlődnek meg a monológban. A cím rögtön megjelöl három: *álom*, *nevetséges*, *ember*. Majd következik a *csillag*, a *kislány*, az említett *minden mindegy*, azután a *paradicsom*, a *bűn*, és, talán legtöbbször visszatérően, az *igazság* és a *szó*.

A nevetséges ember gondolatvilágában legfőbb érték az az igazság, amelyre álmában, a csillagon talál rá, s amelyet aztán álmából fölébredve a többieknek, mindenkinek hirdetni kíván. Dosztojevszkij szőnyegmintájában nem a hétköznapi igazságot

jelentő *právdá*, hanem az elvontabb, s itt egyértelműen az abszolút igazságot jelentő *isztényije* kifejezés tűnik fel. Még hozzá mindvégig a szóval korrelációban. Ahhoz hasonlóan, ahogyan János evangéliumában kapcsolódik össze a kettő.

A szó hatalma

A vallomását elmondó nevetséges ember szerint az igazság elérésének feltétele a szó birtoklása. Ha el tudnám mondani, milyen volt, akkor elhozhatnám ide a földre a paradicsomot, fejtegeti. De egyelőre nem hozhatja el, mert nem találja a szavakat. Különös helyzet, mert a történetmondó mégis csak elmondja történetét, azután pedig arra készül, hogy prédikáljon, hogy szavakkal próbálja meggyőzni a többieket. A szavak rendelkezésére állnak, de ezek a szavak, úgy látszik, nem azok a szavak.

A történetmondó mágikus hatalmat tulajdonít a szónak. A szó képes — pontosabban, képes volna — megváltoztatni a világot. De miféle szó? Az orosz *szlovo* egyszerre jelenti a köznapri értelemben vett szót, s a másikat, melyet a magyar bibliafordítók hagyományosan *igével* adnak vissza. A szó, amelyet a történetmondó keres, s amelynek híján egyelőre csak a köznapri szavakkal mondhatja el álmát, az a *logosz* tehát, amelyről az evangelista beszél, s amelyet jellegzetesen tömör formulában kapcsol össze az *aletheiával*, vagyis az igazsággal, nem más, mint maga az *Ige*. „A te Igéd igazság” — foglalja össze János evangelista (Jn 17,17). Az *Ige* pedig, mint tudjuk a János evangélium alapvetéséből, maga a kezdet: „az *Ige* Istennél volt, és Isten volt az *Ige*”. (Jn 1,1).

Nem itt a helye a téma teológiai értelmezései felidézésének. Az *Igének* az igazsággal való azonosítása a teológusok mai felfogás szerint azt jelentheti, hogy — Bultmant idézem a sok lehetséges közül — „az igazság nem a Jézus által Istenről közölt tanítás, hanem magának Istennek a valósága, amely Jézusban jelenti ki magát, benne történik”.⁴ Érdekesebb, ha Dosztojevszkijre gondolunk, János gondolatmenetének követése, aki első levelében ismét visszatér az *aletheia* problémájához, ezúttal máshonnan közelítve. „Ha azt mondjuk, hogy nincsen bűnünk, megcsaljuk magunkat, és nincs bennünk igazság.” (1Jn 1,8.) Vagyis az igazság a bűntelenséggel egyértelmű, ami az *aletheiát* nyilvánvalóan a földi létben egyedüli bűntelenhez, Jézushoz köti.

⁴Rudolf Bultmann: *Az Újszövetség teológiája*. (Ford. Koczó Pál.) Osiris, Budapest, 2003, 299.

Az igazság prófétája

Dosztojevszkij nevetséges emberének problematikája tehát egyértelműen a János evangélium gondolatmenetéhez kapcsolódik: ami a nevetséges ember előtt álmában feltárul, az az Evangéliumban megfogalmazott igazság. A figura ilyen tekintetben prófétai funkciót tölt be, eljut hozzá az isteni üzenetet, az üzenetet hirdetni kívánja, de a közeg, amelyben megszólal, nem hajlandó befogadni az isteni üzenetet. A próféta szó nem hangzik el Dosztojevszkij elbeszélésében, de a szituáció tipikusan a prófétáié: tudja az igazságot, prédikál, ezért kinevetik, sőt, örülnek tartják. Ugyanúgy, mint az ószövetségi próféták legtöbbször, ugyanúgy, mint a közülük legnevetségesebbet, Jónást.

Az elbeszélésben előadott történet azonban az 1870-es évek orosz fővárosában játszódik, a virtuális dialógus (hogy Bahtyin kifejezését idézzük) a voltairianus Ők és az egyedüli igazsághoz — a modernitásban az Ők szemében elfogadhatatlan módon — eljutó Én közt kezdődik meg. A Dosztojevszkij által választott narratív forma kizárja, hogy ez a dialógus szokrátessi jellegűvé váljék, vagyis hogy valamiféle megoldás felé közelítsen, a két fél ugyanis nem ugyanabban a szférában beszél és gondolkodik. A történetmondó szavai az Ők szférájában hatástalanok, következésképpen nevetségesek. Az Én heroikus törekvése viszont nagyon is érthető, hiszen ő tudja, sőt, ő egyedül tudja, hogy legalább kétféle szféra létezik, s hogy a hétköznapiból vezet út a másik felé. S tudatában van annak is, hogy létezik az a szó, vagyis az Ige, mely végigvisz ezen az úton. Álmában tudta is a szót, de ébredéskor elfeledte.

Ennél a kereszteződésnél lép be a Dosztojevszkij-szöveg abba az intertextuális dialógusba, melyet a modern irodalom nagyjai az írástudók prófétai szerepéről és szó hatalmáról folytatnak. A nevetséges ember történetének van ugyanis egy másik lehetséges értelmezése is. Méghozzá az, hogy a küzdelem a szóért folyik, de nem akármelyik szóért, hanem azért, amelyik virtuálisan magában foglalja s inkarnálja az igazságot. E tekintetben a nevetséges ember az író alter egoja. De meg is fordíthatjuk: a szó mindenhatóságára áhító író — nevetséges ember. De tragikus is egyúttal. Hiszen ennél kevesebbre törni magára adó írónak nem érdemes. De hiába, mert az isteni szót, az Igét kimondani írónak aligha lehetséges. Babits Mihály, miután a *Jónás könyvében* elmondta, hogyan válik nevetségessé a modern próféta, a *Jónás imájában* ezért a szóért könyörög. Goethe Faustja, aki nem hisz a megváltásban, a híres fordítási jelenetben a logosznak a szón túlmutató hatalmát igyekszik körülírni. De Faust nem hisz a megváltásban, következésképpen a megváltóban sem, ezért tágitja a jelentést egészen más irányban: a logosz, mely mindennek a kiindulópontja, nemcsak szó, hanem értelem is, tett is, sőt, erő.

Szöveg és olvasója

Ha valaki közületek prófétája az Úrnak, annak látomásban jelenek meg, vagy álomban szölok — mondja Isten Mózes népének (Szám 12,6). Az igazsághoz, mondja Dosztojevszkij, a fantasztikum segítségével juthatunk el. Az igazsághoz, mondja Dosztojevszkij nevetséges embere, álmomban jutottam el. A két igazság azonban nem ugyanaz az igazság; az író előszavában *pravdáról* beszél, a nevetséges ember szava az *isztyényije*. Lehet-e próféta az író? S létezik-e az az Ige, mely azonos ezzel a felsőbbrendű igazsággal? A műforma természete teszi, hogy a dialógus itt már szöveg és olvasója között indul és formálódik. Eredménye pedig korántsem előre látható. A kérdés megfogalmazódott. A válasz viszont várat magára. Következhet a talán igen, talán nem.

Ég a város, ég a ház is...

GREINER ÉVA

A szerző gyógypedagógus, Svájcban él. Legutóbbi írását 2005. 7. számunkban közzöltük.

A gyerekek hátul ültek az autóban, én pedig lassú, nehézkes ütemben vezettem. Most kivételesen nem rohantam — nemcsak azért, mert nem kellett időre érkezni, hanem azért sem, mert gyengének éreztem magam. Már hetek óta tartott ez az állapot. A szédülés nem egyforma erősséggel, inkább foltokban tört rám. Ilyenkor a színek megfakultak, mintha por lepett volna mindent. A hangok távolból, világűr-messzeségből érkeztek hozzám.

Gyerekeim, mintha megsejtettek volna valamit ebből a rosszullet-küzdelemből. Néha aggódó arc bukkant fel a visszapillantó tükörben.

— Anya, hogy vagy?

— Köszönöm szépen, kicsit gyengén. Talán ha elterelnétek a figyelmemet, az segíthetne.

A gyerekek összesúgtak, aztán kiegyenesedett háttal, magasra tartott fejjel elkezdtek énekelni. „Ég a város, ég a ház is, nem is egy ház, hanem száz is. Tűz tűz, tűz tűz, jaj de messze a kanális...”

Mikor végigénekeltek, kánonban folytatták. Olyan szépen hangzott, hogy én is kedvet kaptam az énekléshez, s megpróbáltam belépni. De hirtelen légzési zavarok jelentkeztek. Nem tudott átjárni a levegő. Abba kellett hagynom. A lehúzott ablakon át becsapódó friss levegőt próbáltam beszívni. A légszomj azonban egyre erősödött. Ekkor hirtelen megszakadt az éneklés és felváltva figyelmeztették egymást.

— Szebben énekeljünk, sokkal szebben. Érted? Sokkal szebben!

S kezdtek újra egészen előlről.

— Hangosan énekeljünk, hallod? Még hangosabban. Mondta egyik a másiknak.

Mikor a tűzhöz értek, már nem is énekeltek, hanem kétségbeesetten üvöltöttek: „Tűz tűz, jaj de messze...”

A gázpedál és a kuplung szinkronjátéka ki-kihagyott. Még volt annyi erőm, hogy jobbra jelezsek és leállítsam a motort az autópályán, a legszélső sávon.

— Gyerekek, maradjatok csendben, most ki kell szállnom, hogy folytatni tudjuk az utat.

Csak néhány lépés után vettem észre, hogy hídon álltam meg. Ráhajoltam a korlátra, s egyetlen pillanatra megpihent szemem a szétterülő szántóföldön. Mögöttem súlyos, pótkocsis teherautók,

kamionok dübörögtek erős szelet kavarva. Személyautók százai száguldoztak, valahonnan valahová. Sejtjeimmel próbáltam magamba szívni a márciusi föld leheletét. Parasztok dolgoztak odalent, az egyik mikor észrevett, hozzám kiáltott.

— Na mi van, elfogyott a benzin?

— Nem, nem fogyott el.

Azt hitte, nem hall jól. Leállította a traktorját, aztán meglepődve tett két lépést a töltés felé.

— Hát akkor mi a baj?

— Van egy kis ideje? Csak beszélgetni szeretnék.

Az ember rám nézett és rövid gondolkodás után azt mondta: „Várjon.” Bevitte a traktort az épületbe, láttam, ahogy a nyitott ajtóban átcserélte a csizmáját cipőre. Valami rongyban kezét törölte, megigazította fején a sapkát, még odaszólt az egyiknek, s felmászott a töltésen. Egy ugrással átlendült az útra, leült mellem a híd korlátjára, s összekulcsolt kézzel a térdén a legnagyobb természetességgel kérdezte:

— Hát akkor miről beszéljünk?

— Még minden olyan rettentően friss és felfoghatatlan. Két hónappal ezelőtt a férjem, egy hónappal ezelőtt az édesapám... Sűrű gyász fojtogat. Alig létezem.

Az ismeretlen nem faggatott, nem kíváncsiskodott. Alig találkoztam még valakivel, aki kevés szóból oly sokat értett volna. Lenézett a földre, a fennakadt sarat kezdte levergetni cipőjéről.

— És most hová akar menni?

— Anyámhoz, aki két napra elvállalta a gyerekeket.

— Messze lakik?

— Innen 25 kilométerre.

— Tudja mit, én elviszem és vissza is hozom. Ha nem marad sokáig.

Amikor megálltunk a ház előtt, a gyerekek előre szaladtak, én utánuk, sofőrünk tapintatosan hátramaradt.

— Ne ijedj meg — kezdtem köszönés helyett —, de egy férfi van velünk.

— Kicsoda? — képedt el anyám.

— Pontosan én sem tudom, nem ismerem.

— Micsoda?

— Légy szíves kínáld meg kávéval, majd ő elmeséli, hogy került ide. Engedd meg, hogy tíz percre lepihenjek a kyszobában.

Eltelhetett fél óra, amikor mély, eszméletlen álomból ébredtem. Azóta az idegen tisztázta magát, anyám megnyugodott és egy leheletnyivel én is jobban éreztem magam.

A visszafelé vezető úton az ismeretlen kezdett el beszélni. Először a földjéről, a tavaszi munkákról, az állatokról, a két fiáról. Ekkor érkeztünk arra a helyre, ahol felvett bennünket. Az autópálya alatt, egy elhagyatott parkolóban leállította a motort.

— Átadhatom a kormányt? — kérdezte.

— Azt hiszem, most már haza tudom vezetni az autót.

Búcsúzni akartam és hálálkodni, amikor felém fordult és hosszan, szótlánul kereste a tekintetemet. A kívülről beszűrődő lámpafény megvilágította arcvonásait.

— Magára bízhatnék egy titkot? Legfájdalmasabb titkomat?

Csak úgy dőlt belőle a keserűség. Gyónás volt ez, rendhagyó módon. Tíz éves házasság. Gyerekkori szerelem volt, együtt jártak iskolába. Szorgalmas, derék asszony volt az övé. Két évvel ezelőtt kiderült, hogy agytumora van. Megműtötték és azóta nem az, aki volt.

— Mondja, lehetséges, hogy kioperálták belőle a jót? Megváltozott, más lett. Rendetlen, nem törődik se a háztartással, se a családdal. Mindent ráhagy a gyerekekre. Azt csinálnak, amit akarnak. Ő pedig eljár csavarogni, két kézzel szórja a pénzt. Mindezt titkolnom kell. A szüleim előtt, a falu előtt. Nincs senki, akivel erről beszélhetnék. Kétszer annyit dolgozom, mint eddig, csak ne sejtsem senki semmit.

Ráhajtotta fejét a kormányra. Nem tudom, meddig ülhattünk így a sötétben. Leheletünk finom páraréteggel vont be az ablakokat. Csend volt. Sötét volt. Csak egy-egy arra tévedő autó reflektora világított ránk.

Aztán kezet nyújtott:

— Milyen jó, hogy nem ismerjük egymást. Köszönöm, hogy magával viszi titkomat az ismeretlenbe.

Tizenöt év telt el azóta. Soha többé nem láttam. Ha néha-néha arafelé visz az utam, egy pillanatra leveszem lábam a gázpedálról.

NAGY FARKAS
DUDÁS ERIKA

Fénykép – A nő

*Az öregasszony
úgy áll félúton, tél és
tűkőr között, mint*

*riadt madár a
tavalyi fészek kusza
gallyait nézve:*

*ki volt, ki ezt a
mérhetetlen pusztítást
tette, mi végre?*

Fénykép – A férfi

Úgy állt az öreg,
hogy mögötte a téli
kert lett a díszlet.

Nem szándékos a
beállítás, és ha jobban
megnézem a képet,

nincs is ott külön
kert és külön ember: csak
tél van, enyészet.

Az özvegy estéje

Ma még elvégez,
hogy holnap mi lesz, talány,
nem gondol vele.

Megfogja öreg
kapuja kulcsát, legyint,
és nem zárja be.

Magában beszél,
fákhoz szól már, füvekhez
a gyerek helyett.

Mert ma sem jön el,
tudja, de ha mégis, a
kapu nyitva lesz.

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

Poszler Györggyel

Poszler György irodalomtörténész és esztéta 1931-ben született Kolozsváron. Egyetemi tanulmányait az ELTE BTK magyar-történelem szakán végezte. 1972-től az ELTE oktatója, majd egyetemi tanára. A Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja. Őszinte tisztelettel és szeretettel köszöntjük közelgő 75. születésnapja alkalmából.

Munkásságában, másfél tucatnyi kötetében az élethez, a dolgokhoz való viszonyának változásai is benne foglaltatnak. Jól érzi az olvasó — gondoljunk csak a Duna-völgyi reálfantasztikumra —, hogy már nemcsak a szigorúan elméleti kérdésfelvetéseket, monografikus művekbe sűrítendő kutatásokat, hanem az eleven, valóságyszerű, csak látszólag oldottabb témákat, gondolatokat is egyre növekvő figyelemmel és odahallgatással engedi közel magához, újabb kötetéhez?

Pályám az értekezés, a monográfia, úgymond a tudományos igényű műfajok irányába indult. Ilyen például a Szerb Antalról írott monográfiám, a műfajelméletről írt kötet, vagy Hegel, Lukács műfajelméletéről szóló könyvem. Aztán rendkívüli módon megváltozott a világ, és ez nemcsak azt jelentette, hogy a külső körülmények változtak — tehát, hogy országunk berendezkedése változott meg alaposan —, hanem azt is jelentette, hogy azok az újdonságok, amelyek létrejöttek, elkezdtek az embernek közvetlen kérdéseket felvetni. Nemcsak olyan kérdéseket, amelyek a tudomány kérdései, amelyekre közvetetten, egy teoretikus közegen keresztül lehet válaszolni, hanem sokkal közvetlenebb, direktebb, az ember életberendezkedésére és a többi emberhez való viszonyára vonatkozó kérdéseket kezdtek feltenni. Akkor (eleinte nem tudatosan) észrevettem magamon, hogy áttértem olyan műfajokra, amelyek az értekezéstől az esszé felé haladnak, illetőleg helyenként még az is mondható, hogy az esszétől egészen a konfesszióig. Ennek természetesen van olyan magyarázata is, hogy 1990-ben 59 éves voltam. Az ember ilyenkor elkezd gondolkodni azon, hogy mit tud még megcsinálni, hogyan ossza be az idejét és a rendelkezésre álló pszichés energiáit. Ezt követte az, hogy végeredményben az esszé lett az uralkodó műfajom, aztán próbálkoztam egy közvetlenebb esszé-publicisztikai műfajjal is. Valóban, azt hiszem, hogy a legradikálisabban fordulatot a Duna-völgyi reálfantasztikum című kötet jelentette — ezek az írások már esszé-publicisztikák voltak. Úgy éreztem, hogy részben a korábbi életemre, a korábbi olvasmányaimra, részben pedig arra, amivel — idézőjelben mondva — az utcán menve találkozik az ember, ebben a műfajban tudok leginkább reagálni. Az értekezésnek a műfaja vagy a monográfia igényű tájékoztató ehhez nem megfelelő. Azért hadd jegyezzem meg még azt is, hogy én azért jobb pillanataimban — amikor az ablakon besüt a nap, és még majdnem mindig besüt a nap — arra gondolok, hogy ezek az esszéim azért elméletileg és tudományosan egyaránt megalapozottak.

Az előzőek mellett magának érzi a magyar szellemtörténeti mozgalom fejlődése megírásának feladatát is, amire már többször hivatkozott ugyan, mégis inkább az óvatosság, mintsem a magától értetődés hangján.

Igen, volt egy — félig meddig vállalásnak is nevezhető — elhatározásom, hogy kritikai, kritikátörténeti és elmélettörténeti nézőpontból megírom azt, mit jelenthetett a magyar művészet-magyarázatban, de nemcsak művészet-magyarázatban, hanem a történelem-magyarázatban is a szellemtörténeti mozgalom. Ehhez hozzákezdtém, és már részben van az 50-es évek legvégéről és a 60-as évekből származó nagy jegyzetanyagom — cédulák, kijegyzetelt értekezések, könyvek stb. Azonkívül az évek során beszereztem jó néhány fotokópiát. Részben itteni könyvtárak, részben német könyvtárak anyagából, meg könyvtárközi kölcsönzés és hasonlók révén elég nagy szakirodalmi anyagot szereztem be, és elkezdtem a módszeres anyaggyűjtést is, amelynek jó része már a számítógépemben van. Sajnos, sok olyan dolog van ugyanakkor, ami az embert eltéríti egy ilyen módszeres munkától. És itt csak kisebb súlyú tényező az órákra való készülés. A nagyobb az, hogy folyóiratoktól, különböző orgánumoktól olyan feladatokat kap az ember, amelyeket nincs szíve visszautasítani, mert érdekli a dolog, meg aztán jó kapcsolata van a szerkesztőségekkel, akik olyan szerzőkről kérnek olykor kritikát, esszérecenziót, akik nagyon közel állnak a szívéhez... Egy részét illetően megvannak a régi jegyzeteim, bizonyos dolgokat újraolvasni talán fölösleges lenne. Foglalkozni kell még az ósátyával, Wilhelm Dilthey-el, részben újra kell olvasni őt, hiszen Dilthey-t illetően közhelyek tömege van forgalomban. Műveit jórészt beszereztem, ezeket a köteteket tavaly nyáron el is kezdtem olvasni, aztán most az elmúlt késő ősszel elakadtam, mert jöttek ezek az általam visszautasíthatatlannak érzett napi feladatok. De bizonyos, hogy ezekhez vissza fogok térni.

És van itt egy újabb probléma, ami bizonyára az ember életkorával is összefügg. Ezt magamnak is megfogalmaztam, és a tanítványaimnak is mondtam, hogy azt azért tudni kell, hogy ha egy témát fel akar dolgozni az ember, hol kell a szálakat elvágni. Ha minden szálat végig akarunk követni, akkor állandóan rákmenetben mennénk. Ehhez kell a kontroll. Hogy hol kell vágni, és hogy hol kell végleg elvágni, lehet, hogy ennek tudata nem általános fejlődési, lélektani sajátosság, mindenestre külön-figyelmet azért ez is érdemel. Például: olvasom Dilthey-nek egy nagy 60-70 oldalas dolgozatát Schlosser-ről, akit ő a német történetírás nagyjának tart és úgy gondolja, hogy bizonyos francia ihletések és későbbi német ihletések az ő egyetemes történelméből sokat merítenek — történetfilozófiai és a 19. századi német történettudomány megalapozása szempontjából. Én úgy gondoltam akkor, mikor ezt a Dilthey tanulmányt olvastam, és most is úgy gondolom, hogy nekem a Schlosser munkát is el kell olvasnom. Viszont a kontroll-állapotot folyamatosan számon kell kérnem magamon. Tehát: a mozgalom történetével kapcsolatos munkát meg tudom csinálni, Lukács és Fülep Lajos Szellem című folyóiratától lényegében 1945-ig, amikor is a történelem Magyarországon mindennek véget vetett.

Az irodalom és az irodalom-közeli művek egyik nagy lehetősége a vallomás irányába történő tájékozódás. Az öngazolás és a mű tényének elutasítása között számtalan árnyalat létezik. Jelen van a vallomás irányába történő tapogatózás a magyar irodalom Ön által vizsgált területein?

Azt tapasztalom, hogy a mi nemzedékünkben meg az utánunk lévőkben megvan. De ezekben a több, nagy történelmi korszakot átélt nemzedékekben egyébként is van vallomáskényszer. Török Endre könyvei például: a 19. századi orosz irodalomtörténete is tele volt ilyen kis részletekkel, de az Újhold-évkönyvben megjelent írásai, vagy esszékötetei, az orosz vallásfilozófiáról összegyűjtött kötete, amihez tanulmányértékű rövid bevezetőt is írt, mind-mind erről a vallomáskényszerrel tanúskodnak. Ez azért sokakban benn van, és egyszer egy debreceni irodalmi napokon tartott előadás kapcsán ezt a magyar önéletrajz-irodalomból, memoáirodalomból részben irodalmi, részben politikusok memoárjaiból összeálló anyagot átnézve azt figyeltem meg, hogy a történelmi fordulatok után ez a vallomás-hullám megerősödik. Itt tudok néhány olyan munkát, akár klasszikusnak nevezhető példát is mondani, mint például Kassák monumentális önéletrajza, vagy Németh László önéletrajzi jellegű írásai, a Magam helyett, Az ember és szerep, és lehetne még sorolni őket. Aztán például Márainak kimeríthetetlen reflexió- és konfesszió-gyűjteménye arról, amit átélt, vagy a közelmúltból Vas István többkötetes önéletrajza, de a politikum területről mondhatok olyan példát is, mint Károlyi Mihály emlékiratai. Szóval létezik az a vallomáskényszer — vagyis ha Szent Ágoston-i vagy rousseau-i értelemben fogjuk fel a vallomás műfaját —, ami ott van érzésem szerint a szépirodalom, a történetírás és a direkt vallomás különböző kísérleteiben.

Lényeges kérdés aztán a szöveg tétje elől való menekülés problémája. Először is nem hiszem, hogy egy szöveg értelmezéséből a szöveg szerzője kihagyható. Én úgy gondolom, hajlandó vagyok elismerni, hogy — miért ne tévedhetnék — Roland Barthes híres, rövid dolgozata arról, hogy a szerző halott, tulajdonképpen egy metafora. Olyan metafora, amely arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy próbáljuk meg a dolgokat nemcsak a szerző felől, hanem a befogadó, a recepció oldaláról is nézni. Számomra olykor megmosolyogtató módon próbálják a művet — tudatosan mondok nem szöveget —, a szerzőjét zárójelbe tenni, vagy igyekeznek minderről elfeledkezni. A másik dolog, ami ezzel szorosan összefügg, hogy a művek, ebben az esetben nem bánom, legyenek szövegek, valamiről szólnak. És hát azért én mégiscsak azon a művészetfelfogáson nőttem fel, hogy a művészet valami olyasmi, ami az ember és a világ közötti viszonyra reflektál. Ezt rendezi el a maga számára a szerző, és ha nekem vannak ehhez antennáim, akkor egy mű, egy szöveg segítségével én is megpróbálhatom jobban elrendezni a sajátomat. Erről nem tudok letenni. Nekem Krúdy Gyula nem azért olyan nagy író, mert bizonyos metaforikus szerkezeteket valamelyik nagy francia, vagy a világirodalom egyéb nagy reprezentánsai előtt vagy azokkal egy időben vagy másképp alkalmazott, hanem azért, mert egy olyan elsüllyedt világot hoz be nekem, amelyet

én már nem érhettem meg, legteljebb csak egy-egy felvillanását. Elbeszélésében behoz olyan tájakat, amelyeket csak ő látott úgy — a Nyírség, a Felvidék, Óbuda, sorolni lehetne még. És olyan emberi viszonylatokat is, amit mi, hétköznapi emberek nem tudunk vagy tudtunk megélni, csak az ő — meg a hozzá hasonlók — írásainak tükrében tudjuk megélni. Tehát úgy gondolom, egy másik világot hoz be nekem. A fotelben ülve Krúdyt olvasni — de hát sok más példát is mondhatnék — segít nekem elrendezni az életemet. Na most, én erről tényleg nem tudok letenni, de ugyanakkor van az a dolog is, és én ezt a nagy esszéistáktól vélttem megtanulni, hogy az sem olyan nagy baj, hogyha egy művészetről szóló értekezésben (legyen esszé vagy értekezés, vagy monográfia) benne van az esszé, az értekezés vagy monográfia szerzőjének a személyiségéből is valami. Tehát hogy ő ezt így látta, és e mögött egy ilyen-olyan egyéniség van. Talán épp csak ő látta ezt így és így. Nagy dolgokat nem akarok mondani, hogy nekem ez valamiféle ars poeticám lenne, de hát most mégis ilyesmiről beszélünk.

Egy jó tíz évvel ezelőtt Önnel készült beszélgetésben hivatkozott arra, hogy egyetemi éveiben éppen mindenféle „hipnoideológia” és „hipnopedagógia” ellenében igyekezett tájékozódni. Miért van az, akár napjainkban is, hogy olyan nehéz egyéni látásmódú értelmezőket találni a különböző „iskolás” értelmezői körök peremvidékén? És hol lehet, lehet-e egyáltalán ebben a keresésben a katolicitásnak valamiféle szerepe?

Nehézség talán olyan értelemben van, hogy nálunk a háború után volt és a mai napig is létezik egy késleltetett recepció. Az rendben van, hogy napjainkban a kutató az orosz formalizmustól a dekonstrukcióig úgy nagyjából minden irányba tud tájékozódni. Korábban ahhoz, hogy ez a tájékozódás naprakész legyen, külföldi könyvtárak, kapcsolatok, egy közeg, meg nem tudom még mi kellett. Mindezen hiányosságok ellenére a 60-as, 70-es években betörték ezek az irányzatok, és nálunk nem szerves értelmezői folyamatok eredményeiként formálódtak tovább. Tehát azt hozták, hogy ránk zúdultak ugyan, és próbáltuk is őket megismerni vagy asszimilálni, de mindez egy itthoni, szerves fejlődés lehetőségét nem segítette elő, sőt részben meg is akadályozta azt. Hadd mondjam el azt — nem hiszem, hogy olyan pontatlanul fogalmaznék, hogy valaki ezért maradi nagyképűséggel vádolna —, hogy nekem az ilyen-olyan teoretikus divatok követése soha nem volt elsődleges. Amikor elkezdtem ismerkedni a korábban nem ismert irányzatokkal, engem a tudásszomj vezetett, tanári lelkiismeret; hogy hát azért ezt ismernem kell. De hogy én arra gondoltam volna, hogy nekem most egy strukturalista vagy egy posztmodern, szemiotikai vagy nem tudom, milyen igénynek mától kezdve meg kell hogy feleljek? Maradjunk ennél a példánál: a dekonstrukción nevelkedett vagy felnőtt fiatal oktató talán mondhatja azt, hogy „nohát ez azért korszerű!” — de az ebben a kijelentésben kifejeződő igény abszolút nem élt bennem.

Volt a 70-es évek második felében, meg a 80-as években a nálam fiatalabb magyar értelmiség körében egy nagy vallásos megújulás, aminek az volt a gyökere, hogy megpróbálták spirituális témák, tapasztalatok felé tájékozódni, és mondjuk olyan dolgok

felé, amelyekhez a metafizikai szemlélet felerősödése is beletartozik. Bennem a valláshoz való viszony addigra körülbelül tisztázódott. Olvastam szerzőket, mondjuk Simone Weilt, akik nem voltak korábban ismerősek. Megismerkedtem valamennyire Rahnerrel, meg azokkal, akik érdekeltek. De az igény, hogy én ebből a szempontból átstrukturáljam magam, idegen volt tőlem. Ez a „Jaj Istenem! Nehogy tegnapinak, vagy tegnapelőttinek tűnjek!” — ez, azt hiszem, nálam nem volt probléma. Korábban megírtam — szójátéknak tűnik, de nem egészen az —, én a katolicizmusnak nem hívője, hanem híve vagyok. Tehát ennek a kultúrának. E nélkül a kultúra nélkül az európai hagyományt — márpedig az európai hagyományon kívül másokat én csak hallomásból, meg olvasmányaimból ismerek — nem tudom elképzelni. Ez nem politikai kérdés, hogy az Európai Unió Alkotmányában benne legyen-e a keresztény hivatkozás, vagy ne legyen, ennek ehhez semmi köze. Én az európai kultúrát a katolicitás nélkül elképzelni nem tudom. Az alapreflexeimben ez a réteg természetesen van meg, de következetes hitet valamikor a kamasz éveim óta már nem tudok kialakítani. Ez már Kolozsváron megtörtént, egy rövid vallásos megújulás-tapasztalat után. Én azóta a katolicizmusnak — mint mondtam — híve, a katolikus egyháznak pedig szurkolója vagyok.

Ehhez hadd tegyek azért egy megjegyzést. Azt hiszem — ezt egyébként már elmondtam, éppen egy Vigilia által rendezett év végi baráti beszélgetésen is —, azt azért nem bánám, ha a magyar katolicizmus teoretikus alapja, elméleti bázisa valamivel frissebb lenne. Tehát ha a modern európai teológiai irányzatokat tekintve tájékozottabb lenne, beleértve ebbe a felnövekvő papi nemzedékek oktatását is. Én azt hiszem, végiggondolt elméleti alapok szerinti ateizmust kevesen vallanak. Inkább talán arról van szó, hogy a hit átélésének lehetősége nem érinti meg az embereket, valamint hogy a hit gyakorlásához nincs meg a belső indíték. Azt teljesen átélem, hogy a korábbi cselekvésformáló és gyakorlatot formálni akaró úgynevezett nagy elbeszélések nincsenek már meg. Ennek az a magyarázata, hogy a mi életünk, az idősebbek élete az elbeszélések feltűnésében és eltűnésében telt el. Nagyon szilárd meggyőződésem azonban, hogy az elbeszélésekre szükségünk van. Az ugyanis nem megy, hogy pusztán annak örülünk, hogy ezek már nincsenek meg, mert ha így lenne, akkor a világmagyarázataink eltűnésével együtt a világunkhoz való viszonyunk is megsérülne. Márpedig — legalábbis bennem — az az igény rendkívüli módon él, hogy egy kicsit azt a világot, ezt az ilyen-olyan, hát, itt nálunk most nagyon nem szép világot, meg hát az egész emberi létet, a *conditio humanát* valahogy mégiscsak értsem. Hogy ezt valahogy értelmezni tudjam, ehhez nagy elbeszélések kellenek. Természetesen nem is hiszem, hogy komoly lenne az a Fukuyama-i teória, hogy a liberális de-

mokrácia és annak ideológiája olyasmi, ami végképp beteljesített volna valami fejlődést. Azt persze értem, hogy ez a posztmodern állapot és ennek vonzereje hogyan jött létre és miből táplálkozik, de úgy gondolom, hogy az emberek mindig teremteni fognak a maguk számára ilyen-olyan elbeszéléseket, és ezek szerint értelmezzetik majd a világukat. Az borzasztó nehezen elviselhető, hogy egy emberi élettartam alatt az emberek ennyiszor és ilyen radikálisan megváltoznak, hogy ami tegnap jó volt, az most rossz, ami szerint tegnap élni és gondolkodni kellett, ami a napi tevékenység értelmét adta, hogy ez egy teljes tévút volt, és most valahol egész máshol kell keresnem — ezt mentálisan és etikailag nagyon nehéz végigélni, és ettől kicsit meg vagyunk keveredve, és mondjuk a konfesszió-igényünket is részben ez működteti.

A marxizmus az Ön számára élő valóság, ugyanúgy, ahogyan Lukács György, vagy Füst Milán gondolkodása. Hogyan ragadható meg e három gondolkodó szellemi irányultságnak múltja és jelene a munkáiban?

Ott kezdem, hogy úgy gondolom, Marxot időnként újra kell olvasni. Ezt akkor is úgy gondoltam, amikor Derrida könyvét Marxról még nem olvastam. Marxot újra kell olvasni, mert a 19. század kritikai gondolkodásának egyik nagy alakja. Az a marxista gondolat tragédiája, hogy brosúra-katekizmus lett belőle, meg egy olyan politikai gyakorlat, amilyen. De ez most nem változtat azon, hogy a marxi kritikai szellemet időnként elő kell venni, és újra kell gondolni, mert ez nem egyszerűen az eszmetörténethez tartozik hozzá, hanem azt hiszem, része lehet az ember kritikai éberségének fenntartásában — hogy ezeket a szövegeket időnként újra kezébe vegye és megpróbálja végiggondolni. Nekem el kellett jutni a brosúrák hipnopedagógiájától az eredeti gondolathoz, és ez idő- és idegigényes munka volt. Az ember életének egy része ezzel elment. Ezzel nagyon szorosan összefügg Lukács. Sok idő, talán nem egészen terméketlen idő, de nagyon sok idő elment azzal, hogy én bizonyos Lukács-írásokkal már gimnazista koromban elkezdtem ismerkedni, és utána egyetemistaként, majd tanárként is sokat olvastam őket. A marxista gondolkodásból nekem mint irodalmárnak készülő diáknak a lukácsi életmű mutatkozott a legizgalmasabb olvasmányoknak, tehát a marxista gondolkodás Lukácson keresztül. Azt is megjegyzem, hogyha az előbb azt mondtam, hogy Marxot újra kell olvasni állandóan, és időnként tanítani is kellene, akkor azt is mondom, hogy én úgy gondolom, nem sokáig tartható az az állapot, hogy úgy csinálunk, mintha Lukács nem lett volna, vagy úgy csinálunk, mintha Lukácsból csak rossz következett volna. Ha magyar irodalmárként nézem, akkor ez az álláspont erősebbnek látszik, mert az ő magyar irodalommal kapcsolatos tevékenysége munkásságának nem a legkedvesebb oldala volt. De hogy azt a fajta filozófiai igényt, azt a fajta filozófiai és világirodalmi tájékozottságot, és mondjuk annak az értékrendnek egy részét, ami ebből sugárzik, nem lehet sokáig nélkülözni — ebben egészen biztos vagyok. Tehát ezeket én viszem magammal, és hogy mind-

ebben nekem valami saját álláspontom is legyen, ezzel azért a fél életem eltelt. Itt van aztán Füst Milán, aki nekem azt jelentette, hogy elsőprő szubjektivitással és szuverenitással is lehet irodalmi kérdésekkel foglalkozni. Füst Milán nem tudta, mi is az, amit ma a kánon kérdésének mondanak. Nem létezett. Nem létezett számára olyan, hogy X-t, Y-t nagynak kell tartani, mert ezt úgy tartják. Tetszett neki, mikor olvasta, vagy nem tetszett, ez volt az ő kérdése. Ültünk lenyűgözötten és figyeltük őt a minden tekintélyt kizáró, ajtón kívül hagyó óriást, és valami olyasmit tanultunk tőle, hogy nem kell attól megijedni, ha valakinek olyasmi tetszik, ami sokaknak nem, vagy fordítva. Meg azt is, amit már előbb érintettem, hogy hogyan lehet a művészetről és az irodalomról művészien beszélni. Úgy beszélni ezekről, hogy a tárgy és a tárgyról való értekezés valahogy közeledjen egymáshoz.

Amár nem élő mesterek mellett fontosak azok is, akiknek szeretetében élünk. Vannak barátai?

A régi barátainak egy része sajnos már meghalt. Az előbbieken említettem Török Endrét. Nekem Török Endre nem úgy volt barátom, hogy leültünk, és egy korsó sör mellett sokat-sokat beszélgettünk, nem. De azt hiszem, hogy volt egy nagy, kölcsönös megbecsülés — és most, húsvét előtt mindez nagyon nehéz, mert mi ilyenkor, karácsony, húsvét előtt felhívtuk egymást Török Endrével. Erre legutoljára egy éve volt lehetőség. Neki a telefonhangja is összetéveszthetetlen volt. Egy kicsit sport lett közöttünk, hogy melyikünk hívja előbb a másikat. Hát most ez sincs, és hát sok barátom — diákkori barátom meg kollegám — jó része már elment. A nálam sokkal fiatalabbakkal való kapcsolatteremtés nekem nem igen megy. Valószínűleg azért, mert nemigen van igényem rá. Van azonban egy nagy dolog, és remélem, ezt nem veszítem el a hátralévő időben: minden hónap utolsó péntekjén azok a fiúk, akik együtt érettségiztünk (57 éve érettségiztünk a Fáy Gimnáziumban), összejövünk. Nem mindenki — az egész osztályból talán már húszan se vagyunk — de akik itt vannak Pesten, vagy vidékről jönnek fel, vagy akár (néha-néha) Svájból jönnek, azok itt vannak. Összeülünk, olykor csak hatan, olykor tizen, és úgy beszélgettünk, mint tizennyolc éves korunkban. Aztán szól a telefon, és megkérdezzük a másiktól, hogy „Bandi, most a cukroddal hogy állsz?” Mi valamikor a negyvenéves érettségi találkozó körül elhatároztuk, hogy gyakran akarjuk egymást látni. Márpedig ha akarjuk, akkor ez nem megy, hogy ötvenként. Így alakult ki a havi egy találkozó. Néha a kolozsvári gyerekkoromból is felbukkan egy-egy arc. A 49-es érettségihez azért az is hozzátartozik, hogy azért az egy cudar év volt. Cudar év volt, de ez a barátságunkon semmit nem változtat. És az sem változtat semmit, hogy akkor 18 éves korunkban valaki ebben a cudarságban így vagy amúgy foglalt állást. Nem fogunk haragudni egymásra, soha nem veszekedtünk össze, barátságunkat nem árnyékolja be politikai nézeteink különbözősége. De hát gondolom, ez így normális. Az az abnor-

mális, ami most körülöttünk történik. Szüntelenül azon a ponton vagyunk, hogy „Jaj Istenem, az indulatok el ne szabaduljanak.” Az indulatokkal pedig nem szabadna játszani.

Egy beszélgetésben, évekkel ezelőtt említette, hogy szeretne még egy-két helyet, várost meglátogatni. Hol tart ezekkel az utazásokkal?

Kolozsvárra viszonylagos gyakorisággal megyek. Dédelgetett elképzelésem, hogy egyszer teljesen titokban megyek majd oda. Tehát hogy senki ottani, régi és új barátomat nem értesíték a jöttöm-ről, megszállok valahol, és 3-4, nem tudom hány nap alatt végigjárrom az összes szent helyet, és aztán nem megyek többet. Párizsban néhány évvel ezelőtt voltam, és azt hiszem, elbúcsúztam Párizstól. Még egy-két könyvet vettem ott, de már csak főképpen a rítus kedvéért. Megnéztem azokat a helyeket, ahol jó lett volna diáknak lenni, ha a történelem másképpen alakul. Azt hiszem, hogy erre a családtagjaim, meg egy-két ember, aki közel áll hozzám, azt mondja, ilyet nem szabad mondani. Miért ne mennél még — kérdezik? De én azt hiszem, hogy már nem megyek. Berlini utamat állandóan halasztgatom, hogy „most talán, vagy majd csak ősszel”. Keresztury Dezső azt mondta egyszer, hogy Brandenburgban mindig hosszú és szép az ősz. Én ezt ott tavasszal és ősszel is átéltem. Gyönyörű, szeptember közepétől október végéig gyönyörű Berlin és a Berlin környéki táj. Oda mindenképpen el akarok még egyszer menni, csak nagy lélegzetet kell hozzá venni. Marosvásárhely és Brassó is hátra van még. Marosvásárhelyre van repülőjárat, az könnyebb lesz talán, Brassó nyugós — sokat kell utazni, és még nem igazán európai szintű oda az utazás. De hát Brassó volt nekem — most ezt úgy vegye, ahogy mondom — az első német város, amit láttam. Brassó egy izig-vérig német város. A régi Brassóban az emberek nagy része valamit beszélt németül, magyarul és románul, de ez ma már nincs így. Németül jóformán egyáltalán nem, magyarul itt-ott, mert Székelyföld azért közel van, illetve kilencven százalékban románul beszélnek. De ez azon nem változtat, hogy Brassó tipikus német város. Én a német városokat, de az olasz városokat is, valahogy a peremen tanultam — tehát a német városokat Erdélyben, Lengyelországban, Felvidéken. Lőcse, vagy (mindig nehéz kimondani nekem, hogy Dansk, mert úgy tanultam meg, hogy) Danzig. Vagy hát a Dalmát tengerparton tanultam olaszul. Dubrovnik. Volt egy nagybátyám, aki mindig haragudott, hogy úgy hívtuk Dubrovnikot, hogy Ragusa. Hát ezek még hátra vannak. Berlin is hátra van még. Vannak viszont a két hónapig tartó balatonlellei nyaralások. Ha Lellén a Kishegyre felmegy az ember, akkor a szőlőhegyeket látja, és onnan rálát még a Balatonra is, és ha átmegyek a gyerekekhez — ők az északi parton vannak —, akkor ugyanazt látom, csak épp a másik irányból. Ez fontos nekem. Mindaddig, amíg tehetem. És az úszás is, az elmélkedésnek az ideje, meg egy jó kis egyedüllét.

Kik a kedvenc írói, költői?

Ami az irodalmat illeti, a képek itt vannak falon. Vörösmarty Mihály — én talán most is ott tartok, hogy ő a legnagyobb magyar költő. Ezt egyébként Tihanyi Károly tanár úrtól tanultam, aki a gimnáziumban tanárom volt és nemrégiben hunyt el, kilencvennégy éves korában. Vörösmarty annyira megérint ma is, hogy is-tenigazából írni sosem merem róla, mert úgy gondolom, hogy e miatt mindig alaptalanná válik, amit én ez ügyben gondolok. Aztán Babits Mihály. Néha mondogatom is, hogy a Mihályok. Szóval a magyar költészetben nekem ők a legfontosabbak. Füst Milánról már beszéltünk, bevallom, Füst Milán prózáját olyan igazán nagy-
nak — néhány mozzanattól eltekintve — nem tartom. A líráját viszont igen, a Szellemelek utcáját, a Nyilas-havát, meg az Öregséget. Egy nagy prózai írása azért mégis van, az Őszi vadászat. Az ott egy rossz metszet Platónról, az ott pedig Madách Imre. Volt valaha egy olyan kéjes gondolatom, hogy Az ember tragédiájáról könyvet kellene írnom. Ma is azt gondolom, hogy van egy-két dolog, amit itt ki szerettem volna mondani, de hát nem hiszem, hogy ezt már meg tudom írni. Aztán Thomas Mann. Róla tavaly olvastam valamelyik magyar folyóiratban, hogy abszolút érvénytelen. Hát, letet-tem a lapot. Nem olyan régen egy rádióbeszélgetésre készülve a Buddenbrook házat lapozgattam. Ugyanúgy él a mű, ahogyan hat-
van évvel ezelőtt, amikor először olvastam. Volt egy olyan monda-
som, hogy ha idejében szólnának, hogy mikor kell befejezni, akkor aszerint olvasnám újra a Tonio Krögert, vagy hogy ha több időm lenne, akkor a Varázshegyet. Ezek óriási dolgok. Az engem nem érdekel, hogy nem tudom milyen „korszerű” nézőpontból Thomas Mann idejétmúlt. Az, ahogyan ő nézte a világot, az idejétmúlt lenne? — én ezt nevetségesnek tartom. Meg hogy a Thomas Mann-i regényforma idejétmúlt — ez engem nem érdekel. Jó, hát lehet. Nekem mégis ugyanaz, mint ami volt. Aztán Goethe, akit minden vonatkozásban nagyra becsülök. És ott van a kis szekrényen az a bronzfej, az maga Marcus Aurelius. Ők a nagy olvasmányaim. Az, hogy valaki római császár, még a birodalom felbomlásának küszö-
bén, és állandóan hadakoznia kell, s éjszaka a Garam partjánál egy sátorban írja az elmélkedéseit, ez lenyűgöző. Az ott Kolozsvár leg-
régibb ábrázolása. Egy eredeti Houfnagel metszet, ami 1617-ben készült nem tudom hány példányban, egyik az enyém. Egy Múze-um körüti antikváriumban vettem. Tudom, hogy Cs. Szabó László-
nak is volt egy, de hát istenem...

BORIÁN ELRÉD

Jónás jelében

A szerző bencés szerzetes. Legutóbbi írását 2005. 9. számunkban közzöltük.

Veszprémhez közeledve messziről feltűnik az égbe törő húszemeletes, a város bábéli tornya. Mellette üzletek sora. A nyolcvanas években a város teljhatalmú ura a sétáló utca másik oldalán levő régi házakat is le akarta romboltatni, de a múlt védelmezői nagy erőfeszítéssel megmentették.

Valamikor ott a központban állt anyai nagyszüleim háza, amelyet a hatvanas években kisajátítottak. Emlékek élednek fel bennem. Játék és halál. Egyik délután nagyapám rosszul lett, nekem kellett átfutni a szomszédba. Többet nem láttam nagyapámat. Mindent kibírt: az első világháború utáni hosszú fogságot, az előlről kezdést, a második világháborút, majd azt, hogy a győztesek kiszolgálói mindent elvettek tőle. De a családi ház kisajátítása már meghaladta erejét.

Megyek az utcán. A szétterülő üzletek után mindig meglep az evangélikus templom szinte karcsúnak mondható kis tornya. A reklámokhoz szokott szemem csodálva nézi feliratát: „Erős vár a mi Istenünk.” A felfelé vezető lépcsőkön egy térdére boruló leány szobra áll, illetve csak a meggörnyedő hátát látom. *A nagy bánat* a címe Marton László szobrának. Valóban mély lelki fájdalmat fejez ki. A leány szívének töredelmében odaborul az irgalmas Isten elé, aki erős vára a bánkódónak.

A főutcán kocsik sokasága suhan. Piros lámpát kapok, megálllok. A túloldalon, szembe velem egy másik szobor szinte ott lebeg az üres térben: *Noé bárkája*. Egykor a Lenin-szobor helyére tervezték békeszobornak. Az örmények emlékműve lett. Népek és állatok maradékai leltek menedéket a bárkában, s várták az özönvíz végét. Lassan eszembe jutnak Tóth Árpád kétségbeesett sorai:

*Ó, a vér s könny modern özönvizébe vetve
Mily szörnyű sors a sok szegény emberhajóé:
Tán mind elpusztulunk, s nincs, nincs közöttünk egy se,
Kit boldog Ararát várhatna, tiszta Nóé.
(Elégia egy rekettyebokorhoz, 1917)*

Gyerekkorom köveit koptatom. Balra a színház, jobbra ez volt a mozi. A színházkertben játszottunk az ebéd után. Egyszer az ebédre várva Latinovits Zoltán ránk kiabált, hogy ebben a zajban nem lehet dolgozni. Zajongó gyerekek voltunk.

Kedvem lenne jelet kérni, múltba és jövőbe mutatót. De milyen jelet kérhetnék? És szabad-e kérnem? Jézustól is jelet kér-

tek: „A gonosz és hűtlen nemzedék jelet kíván, de nem kap más jelet, mint Jónás prófétáét. Amint ugyanis Jónás próféta három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is a föld szívében három nap és három éjjel”(Mt 12,39–40).

Megyek az utcán. Tűnődöm. Hiszen már megkaptam Jónás jelét. Pannonhalmára kerültem gimnáziumba. A ballagási meghívónkon mottóként Babits Mihály *Jónás imájának* részlete állt. Richárd atya megtanította velünk az egész verset. Az évek múltával bencés tanárként én is feladom kívülről. A diákkoromra emlékezve a harmadik osztályom ballagási meghívójára a *mi meghívónk* sorait írtam: „*Óh bár adna a Gazda patakom / sodrának medret, biztos úton / vinni tenger felé...*”

A hajóra szálló Jónás, akinek neve „galambot” jelent, riadt madárként menekült a szívében hallott hangtól. Félt Ninivétől, félt az úttól, de talán még jobban az Úrtól, mert esetleg nem lesz elég haragtartó, és nem bünteti meg eléggé a gonosz várost. Jónás az Úr által támasztott viharban a hajó mélyére menekült, aludt, de fölfedezték, és ő felfedte bűnét. Álmában talán az Úrról álmodhatott. Mély bánatában kérte, hogy vessék a tengerbe. A vihar megszűnt, és a csoda a hajósokat Jónás Istenének félelmére vezette. Babits *Jónás könyvében* így írta le az elcsendesedő tengert: „*s a messzeségben föltűnt a szivárvány. / A víz simán gyűrűzött, mint a márvány*”.

Ebben az évben az érettségire készülőkkel meghallgattunk Petrovics Emil *Jónás-oratóriumát*, és néhány elgondolkodtató képzőművészeti ábrázolást is megemlítettem. Eszembe jutott Klosterneuburg, az ágostonos kolostor. Néhány diákkal együtt a középkor egyik legcsodálatosabb szárnyas oltárát láthattam, amelyet „verduni oltárnak” neveznek. Három sorban követik egymást a bibliai jelenetek: felül a Mózes előtti („ante legem”), alul a Mózes utáni ószövetségi képek („sub lege”), középen pedig Jézus életének epizódjai láthatók („sub gratia”). Az idegenvezetőnk részletesen magyarázta az egymással függőlegesen összefüggő, tipológikus ábrázolásokat. Jónást az alsó sorban láthattuk, amint a tengerbe vetik, és már fél teste benne van az Úrtól küldött cet gyomrában. A felső sorban az irigy testvérek kútba dobják az apjuk által szeretett fiút, az álmaival dicsekvő Józsefet. Az ószövetségi jelenetek előkészítenek bennünket, hogy figyelmünk az oltár középső képére irányuljon: Arimateai József sírba fekteti Jézust. Magyarra fordítva a felirata így hangzik: „A földnek adatik az Élet, akinek a föld és az ég is szolgál.”¹

Egy modern labirintusra is felhívtam az érettségizők figyelmét, amelyet a német testvériskolánk korábbi igazgatója, Michael Hermes bencés atya festett. Középpontjában egy összekuporodó gyermek látható, akit veszélyek fenyegetnek. Egy szót mondogat: ‘abba’, atyám. A labirintus körei kékre vannak festve, a tenger hullámain jelképezik. A labirintus kijáratánál Jónás jön elő a cet-

¹Floridus Röhring: *Der Verduner Altar*. Mayer & Comp., Klosterneuburg, 2004, 128–130.

²Peter Hofacker –
Mathias Wolf:
*Labyrinthe, Ursymbole
des Lebens. Werkbuch
für Gemeinde,
Gottesdienst und Schule,*
Herder, 2002, 129–130.

ből: csodálkozó nagy szemekkel, imádságra tárt kézzel. A képen — a hagyományos ábrázolással szakítva — csak középről indul út kifelé.² A labirintust nézve Jézusnak Nikodémushoz intézett szavai jutottak eszembe: „Ne csodálkozzál, hogy azt mondtam neked: újra kell születnetek. A szél ott fúj, ahol akar. Hallod zúgását, de nem tudod, honnan jön, és hová megy. Ez áll mindarra, aki Lélekből született” (Jn 3,7–8).

Megyek az utcán. Szembeötlök egykori iskolám, ma is Szilágyi Erzsébet Általános Iskolának hívják, de már az egyházmegyéhez tartozik. Egybeépült vele a neogótikus stílusú templom, égre mutató tornyai vonzzák a szemet. A *Regina Mundinak*, a Világ Királynőjének van szentelve. Gyerekként sokszor hallottam, hogy az angolkisasszonyoké volt, de nem tudtam igazán elképzelni, kik lehettek azok az „angol” kisasszonyok. Most, mikor becsöngetek, egy alacsony nővér nyit ajtót rendi ruhában, mosolyogva. Szinte hihetetlen látomás ez, ha visszagondolok a gyerekkorra. Itt kezdtem ministrálni még a tridentí rítus szerint, itt botlottam meg a könyvtartóval.

³Dante Alighieri: *Isteni
színjáték, Paradicsom,*
33. ének, 12. –
XVI. Benedek pápa
a 2006. évi nagyböjti
üzenetében ezt a helyet
idézi Dantétól.

A templom hajójában Mária szobra néz szembe velem. Szelíd mosollyal hívja a gondokkal hozzá menekülőt. Feje fölött tizenkét csillagból korona. Veszprém a királynék városa, de Mária a Világ Királynője és országunk Patrónája. Az *Isteni színjátékban* Dante a „remény élő forrásának” nevezte a mennyek királynőjét.³ Itt, az Isten házában énekelték apai nagyszüleim, itt éneklük szüleim és minden hívó a Máriától reményt kérő legszebb fohászuk:

*Boldogasszony Anyánk, régi nagy Patrónánk,
Nagy ínségben lévén, így szólít meg hazánk:
Magyarországról, édes hazánkról,
Ne felejtsd el szegény magyarokról!*

Visszafelé a veszprémi színházkertben régi ismerősként köszöntöm Petőfi szobrát, amely az úton levő, céltudatos vándort ábrázolja. De mi lett volna vele, ha túléli a veszedelmet? Hogyan éli meg a kiegyezést? Petőfi egyik legjobb ismerője tanított az egyetemen, Szigethy Gábor, aki a rendszerváltás után néhány évig itt, a veszprémi Petőfi Színházban volt rendező. Iskolai ünnepélyeinken többször is szónokolt, mint egy evangélikus prédikátor. Legutóbb október 23-án járt nálunk, és ajándékkul hozta legújabb könyvét: *1956 árnyéka*. Első fejezetének címe: *Múltlabirintus*. A labirintusból a szerző ilyen élménnyel jött ki: „Túléltük. Belehaltunk.”

Mikor az *Odüsszeiát* tanítottam, sokat gondoltam Jónásra és múltunkra. A „sokat túrt, isteni” Odüsszeusz bolyongása során tudott tanulni hibáiból: lemondott korlátlan tudásvágyáról, gőgjéről. Hogy megmeneküljön Szküllá és Kharibdisz gyilkos veszélyétől, a trójai hős denevérként függött egy fügefán. Ami otthon várt reá, az volt a legmegalázóbb számára. „Ugatott mellében a

szíve" látva házában a dölyfös, garázda kérőket. Koldusként lépett saját háza küszöbére, hogy kifigyelje szándékukat. A hazát váró hősnőn elmélkedve — számomra is váratlanul — a következő sorok születtek meg bennem:

Álom-váltás

*A patakban száraz ágak.
Károg a hold. A csillagok
Denevérek a Tejúton.
Odüsszeusz, ki hazát várt,
Dús Attika agg koldusa.*

Jónás, aki Odüsszeuszhoz hasonlóan megjárta az alvilágot, az Úr szavára másodszor már bátran indult Ninivébe, és hirdette az ígét, a bűnbánatét és a pusztulását. A haragvó Isten szolgája lett. De nem pusztult el a város. Jónás csalódott. Mászt várt. A legnehezebb elviselni várakozásunk és az Úr hallgatása közti űrt. A próféta haragos, mord lett, mert a büntetés csak őt sújtotta: mindenki kinevetheti, mert nincs se tűz, se új özönvíz. Ráadásul az enyhet adó ricinusbokor is elszáradt. Odüsszeusz a kérőkön kitölthette haragját, de mit tehet Jónás?

Az Úr, aki maga a szent szabadság, szabaddá akarta tenni haragos szolgáját is, ezért megszólította szívében: „Azt hiszed, jogos a haragod a ricinusbokor miatt?” Jónás dühös igenlő válaszára az Úr újabb kérdést tett fel: „Hát akkor én ne irgalmazzak Ninivének, a nagy városnak, amelyben több mint százhuszezer olyan ember van, aki még nem tud különbséget tenni a jobb és a bal keze között és igen sok állat?”

A sírjából harmadnap feltámadó Jézus tüzet rak, halat süt a halászó apostoloknak. Gondoskodik róluk. Nem korholja őket az elhagyatottságért. Az őt háromszor megtagadó Péternek sem mond semmit, csak háromszor megkérdezi: „Simon, János fia, szeretsz engem?” (Jn 21,15–18). Ezt kérdezte már igazában Jónástól is, ezt kérdezi tőlünk is. És ha szívünk töredelmében felelünk, akkor Jézus Lelke elcsöndesíti lelkünk háborgó tengerét.

A betegsége miatt sokat szenvedő Tóth Árpádnak *Isten oltó-kése* című versét, mintha Jónás válaszaként is olvashatnánk:

*Tudom és érzem, hogy szeretsz:
Próbáid áldott oltó-kése bennem
Téged szolgál, mert míg szívembe metsz,
Új szépséget teremni sebez engem.*

*Összeszorítom ajkam, ha nehéz
A kín, mert tudom, tied az én harcom,
És győztes távolokba néz
Könnyekkel szépült, orcád-fényű arcom.*

RÓNAY LÁSZLÓ: MÁRAI SÁNDOR

Rónay László közelmúltban megjelent Márai-monográfiája több évtizedes kutatómunka eredménye. A szerző első, Márai Sándor 1948-ig tartó pályaszakaszát bemutató összefoglaló munkája a második világháború után emigrációban alkotó író visszatérését szolgálta a hazai irodalmi köztudatba, míg a nyolc évvel később, 1998-ban kiadott második Márai-könyv megjelenését az életmű iránti fokozódó érdeklődés hívta életre. A napjainkban tapasztalható Márai-kultusz — műveinek újabb kiadása és (újra)olvasása —, valamint az elmúlt másfél évtizedben napvilágot látott összefoglaló munkák és műelemző tanulmányok eredményei indokoltá tették egy összegző, immár az életmű teljességével számot vető monográfia megírását.

Rónay László új könyvének egyik fő érdeme, hogy Márai életművét egységes egészként kezeli. Miközben mind a Magyarországon publikált, mind pedig az emigrációban írt művekről részletes ismertetést ad, a szövegek keletkezésének folyamatába is betekintést nyújt. Igaz az egységes szemléletmód műfaji szempontból is: az alapvetően kronologikus felépítésű munka az életműben újra és újra visszatérő irodalmi témák különböző műnemekben, műfajokban való ismétlődésére éppúgy reflektál, mint a művek háttérében álló irodalmi hatásokra, vagy társadalmi, politikai eseményekre. A könyv olvasása kapcsán kirajzolódik Márai szépirodalmi és publicisztikai írásait egyaránt meghatározó irodalom-felfogása, melynek központi kérdése élet és irodalom, hatalom és művészet kapcsolata. Márai szerint az igazi író csak akkor lehet hiteles krónikása az életnek, ha vállalja a magányt és kizárja életéből a hétköznapi történéseit. Noha Márai mindvégig vallotta az író szellemi és politikai függetlenségének fontosságát, az Európában zajló változások, majd később az emigráció háttérében álló magyarországi politikai események őt is állásfoglalásra készítették. Az európai szellemiség védelmében írott cikkeiben élesen felszólalt a nácizmus térhódítása ellen: a hitleri propaganda működését bemutató *Messziás a Sportpalastban* című cikke publicisztikájának kiemelkedő alkotása. Márai első pályaszakaszának visszatérő témája Európa, mely elveszítette hagyományos értékeit. Az *Istenek nyomában* című közel-keleti útirajzában arra keresi a választ, meríthet-e a változó, eltömegesedő és elgépiesedő Európa az ősi tapasztalatokból.

Márai a kor válságát elsősorban a polgári életforma válságaként élte át, a kilátástalansággal küzdő Európa megmaradásának egyetlen esélyét a polgári demokrácia megőrzésében látta. A háború küszöbén álló Európa a főszereplője *Napnyugati őrjáratának* is: a kontinens nagyvárosait járva arra a felismerésre jut, hogy a nyugati kultúrát csakis az emberi műveltség mentheti meg az újabb háborútól. Noha Máraira hatott Spengler *Der Untergang des Abendlandes* című munkája, Thomas Mannhoz hasonlóan sohasem hitt abban, hogy az európai kultúra leáldozóban van. Még a fasizmus idején is bizott abban, hogy átmeneti jelenség szemtanúja, melyet a polgári kultúra tud majd megfékezni. 1941-es „második őrjáratában” a Kassára visszatérő Márai arra keresi a választ, mennyiben felelős az író Európa sorsának alakulásában. Az európai szellemiség háború alatti sorsáról ad látéletet *Európa elrablása* című útinaplójában, melyben későbbi műveinek visszatérő gondolata, a kereszténység megtartó erejének felismerése is megfogalmazódik.

Az egyéniség fejlődésének idealizált rajzát adja Márai *Egy polgár vallomásai* című művében, melyben a polgári életforma megváltozásának következményei mellett az egyéni és történelmi idő feszültségének bölcséleti kérdésével is számot vet. Rónay László a regény irodalomtörténeti jelentőségét hagyományteremtő szerepében látja, a városi polgári életforma ábrázolása Márai előtt alig volt témája a magyar irodalomnak. A polgári életforma megváltozása és az idő különféle síkjainak feszültsége a *Feltékenyek* című regénynek is központi témája. Márai 1937-ben kiadott regényében „teljes érettségben mutatkoznak meg azok a stílusselemek, amelyeket rajongói csodáltak, s amelyek alapján még bírálói is benne látták ekkoriban a modern magyar regény megteremtőjét, Proust hazai megfelelőjét” — írja Rónay. A pillanat, az egyéni idő átélésének fontosságát írja meg Márai *Sirály* című kisregényében is: a háborús fenyegetés miatt nyomasztóvá váló történelmi időben a hősök az egyéni idő fedezékéből reflektálnak az életre.

Rónay László monográfiája a művek tartalmi ismertetésén túl azok stilisztikai, poétikai jellemzőit is bemutatja: a zenei szerkesztésmód (*Vendégjáték Bolzanóban, Eszter hagyatéka*), a szavak kifejezőerejébe vetett hit megingása (*A sziget, Varázs* című színmű, illetve egyes versek), a napló forma (*Bébi avagy az első szerelem, A nővér*), a cselekményességet fellazító belső monológok (*Déli szél, Válás Budán, A gyertyák csonkig égnek*),

a műfaji keretek felbontása (*A zendülők*) vagy éppen azok ironizálása (*Szegények iskolája*) Márai alkotásainak alapvető sajátosságai. Mivel sem az anyagmennyiség, sem az életmű megközelítésének szempontjai nem tették lehetővé poétikai értelemben vett szövegelemzések beépítését, a szerző mindvégig utal az egyes művekről írott önálló értelmezésekre, és gyakran a tanulmányokban megfogalmazott eltérő álláspontok szembesítését is elvégzi. A hivatkozásokból mind a korabeli-, mind napjaink Márai-recepciója, egy-egy mű esetében — mint például a *Kassai polgárok* című színmű, vagy a *Vendégjáték Bolzanóban* regény kapcsán — a befogadásban bekövetkező változás is kirajzolódik. A világirodalmi kánonba bekerült művek (*Béke Ithakában*, *San Gennaro vére*, *A gyertyák csonkig égnek*) kapcsán a szerző az európai Márai-recepció tanulságaira is kitér, és rámutat arra, hogy Márai néhány műve önértékén túli jelentőséget kapott. Noha *A gyertyák csonkig égnek* című kisregényt nyugati méltatói Schnitzler, Zweig és Musil műveivel rokonítják, „nehéz szabadulni attól az érzéstől, hogy mai elismertsége nagyobb, mint művészi értéke” — véli Rónay.

Márai publicisztikai írásait és *Naplóit* vizsgálva a monográfia szerzője rávilágít Márai és az európai irodalom, illetve Márai és a magyar irodalom kapcsolatára, műveinek elődjeihez, példaképeihez való kapcsolódására. Noha a kor európai művészetét jól ismerő Márai ízlését elsősorban nem a magyar irodalom eseményei és alkotásai irányították, Krúdy Gyulát, a magányos, világtól elvonuló írókat mindvégig példaképének tartotta. *Szindbád hazamegy* című regényében Krúdy utolsó napját eleveníti meg, miközben az „öreg Szindbád” alakján keresztül arra keres választ, mi az író hivatása a világban. A Mikó utcai szomszéd, Kosztolányi Dezső hatása elsősorban korai novelláiban és tárcáiban érződik, de olykor — amint erre Szegedy-Maszák Mihály felhívta a figyelmet — a témaválasztás szintjén is megmutatkozik (például a *Mágia* című elbeszéléskötet történelmi elbeszélései kapcsán). Irodalomszemlélete, a magyar nyelv iránti elhivatottsága szintén Kosztolányival rokonítja, ugyanakkor Arany János, akit a magyar nyelv mesterének tartott, a *Naplók* tanúsága szerint az emigrációban is napi olvasmánya volt.

Korai regényei (*A mészáros*, *Idegen emberek*) még a német expresszionizmus hatását tükrözik, a polgári értékrend, illetve a művészi és polgári életforma kettősségét ábrázoló regényeinek azonban már a klasszikus értékeket valló Thomas Mann egyik ösztönzője. Elbeszéléstechnikájára többek között Proust és Gide hatott, utóbbi rendszeres olvasmánya volt. Rónay

László meglátása szerint Márai befelé fordul, vallomások jellegű világ- és önreflexióiban (*A négy évszak*, *Ég és Föld*) Marcus Aurelius és a sztoikus létezéselmélet hatása nyilvánul meg, míg Bergson időszemléletét, Spengler pedig kultúrszemléletét befolyásolta.

Rónay László monográfiájának további érdeme, hogy az életműre koncentrálnak, nem terheli az olvasót felesleges biográfiai adatokkal. A művek háttérében álló életrajzi eseményeket elsősorban a közel fél évszázadon át irodalmi igénnyel írt *Naplók* bemutatása kapcsán ismerhetjük meg, a személyes sorsot befolyásoló történelmi hatások a művek — elsősorban a publicisztikai írások — elemzése közben bontakoznak ki, az emigráció egyes állomásaira pedig az ott írt művek kapcsán utal a szerző, így az életrajzi adatok valóban az életmű teljesebb megértését szolgálják.

Az emigrációs évek meghatározó eleme a múlt felé fordulás. A személyes múlt feldolgozása és az öngazolás a mozgatója az Olaszországban írt *San Gennaro vére*nek. *Föld, föld!*... című vallomások krónikája történelmi hűséggel egyesíti az életrajzot, a korrajzot és a lelki folyamatok ábrázolását. *Naplói* — különösen a Márai által kihagyott részek — az amerikai életformával azonosulni nem tudó, vállalt magányát egyre nehezebben megélő író gondolatvilágába nyújtanak betekintést. Az igazi folytatásaként íródott *Judit... és az utóhang* szintén a személyes sors háttérben álló történelmi események bemutatásán keresztül szembesít a polgári életforma pusztulásával, az „utóhangon” keresztül pedig az amerikai emigránslet is felvillan előttünk.

A történelmi múlt számára aktualizálható eseményeit transzformálta irodalmi szöveggé történelmi regényeiben. Az 1800-as évek Brazíliájában játszódó *Ítélet Canudosban* a naturalista képalkotás eszközeivel mutatja be a céltalan öldöklést. Történelemben ágyazott példázata, a *Rómában történt valami* saját meggyőződésének regényesítése, melyben a politikai változás lehetőségének reménytelensége fejeződik ki. Az inkvizíció idején játszódó *Erősítő* című regényben azt vizsgálja, hogyan lehet a szeretetből embertelen erőszak a hatalom nyomására. Az 1938 óta többször átdolgozott *Harminc ezüstpérez* középpontjában Jézus áll: az első részben az író elmélkedésének tárgyaként, a másodikban mint születő legenda kortársai párbeszédében.

Noha a több oldalas — olykor többször is idézett — szövegrészeket megnövelik a kötet terjedelmét, egyben megkönnyítik az életműben való tájékozódást, és segítik az olvasót egy átfogó Márai-kép kialakításában. (*Akadémiai Kiadó*, Budapest, 2005)

ÉRFALVY LÍVIA

DOLHAI LAJOS: A SZENTELÉSI SZERTARTÁSOK

A II. Vatikáni zsinat liturgiareformja érintette az *ordo* szentségét is. A SC 76. pontja felülvizsgálatot ír elő. Ugyanennek a liturgikus konstitúciónak a 34. pontja pedig azt mondja ki, hogy a szertartások, így a szentelések is legyenek nemesen egyszerűek, áttekinthetőek, rövidek. Alkalmazkodjanak a hívek képességeihez, és általában ne szoruljanak sok magyarázatra. Mindennek eleget tett a *Pontificale Romanum* (1990), amely a megújított diákonus-, áldozópap- és püspökszentelés liturgiájának végleges szövegét tartalmazza. A szertartáskönyv az OLT kiadásában, 1993-ban jelent meg magyarul, de kevés példányban, kizárólag belső használatra.

Hézagpótló művet írt Dolhai Lajos egri teológiai tanár, aki nemcsak a liturgikus szövegeket adja közre, amelyek megkönnyítik a szertartásokra való előkészületet, a szükséges liturgikus elemek magyarázatát, a szertartások szerkezetének és gazdag szimbolikájának megértését, hanem közli a zsinat tanítását az *ordo* hármasköréről, azokról a klerikusokról, akik ezekben részesülnek. A könyv végén pedig imádságokat találunk a szentelendőkért és a felszenteltekért. A könyv igazi értéke a liturgikus szövegeken túl a szimbólumok rövid, közérthető magyarázata, valamint a felszentelő imádságok teológiai elemzése, magyarázata. Michael Kunzler nemrég megjelent, *Az egyház liturgiája* című könyve (Agapé, 2005) kiemeli az egyházi rend szentsége leírásában annak történelmi útját, változásait, alakulását, és azt, hogyan foglalja el a helyét a megújított liturgia középpontjában a csöndes kézrátétel/kézföltétel, illetve a felszentelő prefációkban hogyan emelkedik ki az a néhány igen fontos szó (*verba essentialis*), amely az *ordo* szentségi formájának a lényege (378-384.). Dolhai Lajos könyve különleges figyelemmel választja szét e szövegekben az *anamnézist*, az *epiklézist*, a *közbenjáró részt*, illetve a *doxológiát*. Bekeretezve és vastagon szedve közli az epiklézist, ezeket a leglényegesebb szakvakat, amelyek mindhárom prefációban jól elkülönülnek, jóllehet magában a hivatalos szertartáskönyvben nincsenek külön jelezve.

Manapság szívesen vesszük kézbe a gyorsan elhangzó és könnyen tovaröppenő liturgikus szövegek írott, a hívek számára készített változatait. Ilyenek a pápai ceremóniák *librettói*, kísérő füzetei, de ilyenek a havonta megjelenő

Adoremus füzetei is. Dolhai Lajos könyve ízléses, könnyen kezelhető, vékony formában adja közre a szentelések szövegeit és azok magyarázatát. Forgassák haszonnal maguk a felszentelést vezető püspökök, a felszentelendők, a segítők, a papság útján haladók, de azok is, akikben csupán megcsillant a hivatás — hátha a liturgia tanulmányozása során elmélyül, megszilárdul ez a hívás bennük. (JEL Kiadó, Budapest, 2006)

PÁKOZDI ISTVÁN

SEREGÉLY ISTVÁN: NEVELNEK A SZENTEK

Elég gyakran olvashatjuk azt a véleményt, hogy a szentek kultusza hanyatlóban van. Semmiképp sem vagyok autentikus, hogy e nézetet alátámasszam, vagy kérdésessé tegyem, csak azt tapasztalom, hogy a szentek és boldogok névsora annyit bővült, hogy a magam fajta közember mind nehezebben ismeri ki magát. Talán nem is baj, amit pedig gyakran — és alighanem joggal — panaszolunk, hogy kevés közöttük a magyar, hisz e keveseket ismerjük, imádkozhatunk hozzájuk, s a velük való kapcsolattartásunk intenzív lehet. A világegyház szentjeinek megismerését, példájuk lelki életünkbe való beépítését pedig kitűnően szolgálja Seregély István egri érsek műve, amely már a címével is jelzi, hogy legfontosabb célja megmutatni, mit adnak nekünk a szentek itt és most, olyan világban, amelyben az ételszentségnek nincs vagy alig-alig van becsülete. Ezt a léleképítő szándékot jelzi az is, hogy az itt szereplő szentek életrajzára inkább csak lexikális adatok alapján következtethetünk, a különböző alkalmakkor elmondott szentbeszéd részletei, ünnepi alkalmakkor született méltatásai, róluk szóló tudományos előadások nyomán élő mozaikképük bontakozik ki, s itt elsősorban az élőnek van jelentősége, hisz viszonyrendszer alakul ki közöttük és köztünk, s ebben az áramkörben valóban nevelőink lesznek.

A kötet beosztása logikus, érzékletes képet ad az ételszentség képviselőiről. Paradigmájuk Szűz Mária és Szent József, s a különleges szeretetnek az a kapcsolata, amely összefűzte őket. Az angyalok közül Szent Mihály szerepel, akiről régen a mise végén azt imádkoztuk: legyen oltalmazónk a sátán gonosz kísértései ellen. Hat apostol portréja következik: Péteré, Pálé, Jánosé, Andrásé, Mátéé és Bertalané. „Feladatunk — írja Seregély István —, hogy mi is hasonló igye-

kezettel gondoskodjunk arról, hogy Jézus Krisztus életét és tanítását megismerjük az emberek.”

A *Szent magyarokkal* foglalkozó kisortrék között néhány nagy szeretettel megrajzolt külön is érdemes figyelmünkre. Méltán kerültek közéjük olyanok, amelyeknek hősét ma még egyházunk nem emelte a boldogok sorában, a velük foglalkozó, imádságra készítő sorok jóvoltából azonban inkább előbb, mint utóbb elfoglalhatják közöttük megérdemelt helyüket.

A világegyház szentjei közül természetesen jó néhány a felfedezés erejével hat. A szerző bebizonyítja, hogy méltán kerültek a díszes galériába, olyanok társaságába, akik fel-felbukkannak életünkben, mint a manapság különösen népszerű Szent Ágoston, Assisi Szent Ferenc, Szalézi Szent Ferenc, Loyolai Szent Ignác, Kalazanci Szent József, Sziénai Szent Katalin, Aquinói Szent Tamás és a többiek. Hadd hivatkozzam egy olyan részletre, amely számomra adta a felfedezés örömét: a Babylon Szent Paszkált idéző sorokat. Ezt az egyszerű ferences testvért XIII. Leó pápa tette az eucharisztikus egyesületek égi pártfogójává. S a róla szóló kis esszében egy igen fontos kérdés is felmerül: szükségünk van-e eucharisztikus életre és lelkültre? A válasz ösztönző életprogram, amely szinte minden részlet legfontosabb tanítása: „Jó az Isten, aki végtelen és mérhetetlen, és mégis oly közel van itt az Oltárszentségben.” Ezzel a jóssággal találkozva kaphat életünk igazi tartalmát és célt, s ennek felismeréséhez vezet Seregély István könyve. (*Szent István Társulat*, Budapest, 2005)

RÓNAY LÁSZLÓ

PÁSZTOROK

Ákár azt a címet is adhattuk volna e rövid ismertetésnek: *Püspökeink emberközelben*, s ez legalább annyira találó volna, mint a *Pásztorok*, melyben azért érezni valami áthidalhatatlan különbséget, a nyáj alárendeltségét, épp annak a kapcsolatnak lazaságát, amelyet e sorozat erősnek és kikezdehetetlennek mutat. Hisz mára nagyjából elhomályosult a püspökökről rajzolt hajdani kép, melynek leglényegesebb jellemzője a hívős távolságtartás volt. Napjaink püspökei nemcsak egyházmegyéjük főpásztorai, akik természetesen a társadalomban is tekintélynek örvendenek, hanem tiszteletre méltó emberek is, akikre természetesen föltekintünk, de közéleti álláspontjukkal nem kötelezik egyetértésünk, jóllehet a megnyilatkozásaiak mindig érdemes tekintetbe vennünk véleményünk kialakításakor.

A Szent István Társulat sorozatának első két kötete Gyulay Endrét és Mayer Mihályt mutatja

be Szerdahelyi Csongor és Elmer István értő közreműködésével. Mindkét portrét nagyjából hasonló elképzelések szerint rajzolták meg szerzőik: az életút részleteinek ismertetésébe szőtték bele modelljük életfelfogását, hitre vezérlő ösztönzéseik, útjuk bemutatását és véleményüket a jelenről, amelyet egyikük sem lát rózsaszínűnek. Ami persze nem is olyan nagy hiba, hiszen Krisztus soha nem ígérte, hogy a keresztény hívő rózsalugasban él, viszont mindent meg kell tennie a tuskék levagdosásáért.

E tuskék olykor kegyetlen szúrását Gyulay Endrének és Mayer Mihálynak is módja volt megtapasztalnia. Mindketten átéltek a kemény és puhábbra maszkírozott diktatúra egyházellenességének következményeit — egy-egy leleplező történetük valósággal sokkolja az olvasót —, s a rendszerváltás zavaros éveit is, melynek során az addigi propaganda állításait cáfolva vissza kellett állítaniuk egyházunk tekintélyét, eszközöket kellett találniuk vonzása visszaszerzéséért, fenn kellett tartaniuk működőképességét, hiszen a paphiány néhol drámai volt (ma is az), meg kellett teremteniük azt az imádságos életet, amely Isten népének erőt és kitartást ad, s nem utolsósorban méltósággal, szilárdan kellett szót emelniük, ha megkülönböztetést és méltánytalanságot tapasztalt(n)ak. Ez így leírva néhány kapcsolatos mellérendelés, a valóságban azonban emberpróbáló feladat, olyan küldetés, amelynek teljesítése közben napról napra fel kell venniük keresztjüket, s nagyon-nagyon nehéz helyzetben kell jó döntést hozniuk.

A lelki élet megerősítését sok helyen az alapoknál kell kezdeni. Ebben nagy az újonnan szervezett, alapított katolikus iskolák szerepe. Erről mindketten meg vannak győződve, s a rendszerváltás óta eltelt hüvelyknyi időben sokat tettek az előrelépés megtételéért. A nehézségeket jól ismerjük: a látszat-vallásosságot, a régi szellemet képviselő jelenlétét, ők voltak a hirtelenjében Paulussá válók, és a napról-napra kínos helyzeteket szülő anyagi problémákat. A médiumok ellenségessége is egyfajta „tudatmosáshoz” vezet, a liberálisnak mondott világnézet túllihegéséről nem is szólva. Érthető, hogy a püspökök igen keményen fogalmaznak a keresztény életelvek képviselésében és védelmében.

Van-e, marad-e idejük és lehetőségük, hogy az átlagember módjára éljenek, azaz pihenhetnek-e? A jelek szerint alig-alig. Képzletükben újra meg újra fölsejlik sokat próbált egyházmegyéjük képe és a feladatok sora. Az olvasónak azonban az a sejtelme, hogy egy kicsit megpihenhetnek, hiszen elvégzett munkájuk tiszteletet parancsol, és beleépült az újabb magyar egyház történetébe. (Gyulay Endre: *Félelem nélkül*. Szer-

dahelyi Csongor beszélgetése a hetvenöt éves Gyulay Endrével; Mayer Mihály: Szabadon elkötelezve. Elmer István beszélgetése Mayer Mihály megyéspüspökkel. Szent István Társulat, Budapest, 2005)

RÓNAY LÁSZLÓ

KAREN ARMSTRONG: AZ ISZLÁM RÖVID TÖRTÉNETE

Az utóbbi időben a dán és más európai lapokban is karikírozva megjelenített Mohamed próféta megcsúfolását „érzékeny” muszlimok érzelmi reagálása nyomtatékosan felhívta az emberiség figyelmét az iszlám világ hatalmas területi és népességi kiterjedésének nem elhanyagolható erejére. A különböző kiadóknál megjelent hatalmas albumok és tájékoztató kötetek közül emeljük ki Karen Armstrong angol történész könyvét. Az utóbbi években magyar nyelven is megjelent már néhány műve, e könyvében „igyekszik a segítségünkre lenni, hogy jobban megértsük az iszlám lényegét és történetét”.

Rövid előszavában kifejti, hogy valamennyi vallási hagyomány, így az iszlám hívei is mindig Isten keze nyomát keresték az emberiség történelmében. A muszlimok a világi körülmények között is fontosnak tartják, hogy közösségük politikai értelemben is sikeres legyen. Amikor végveszélyben látják hitüket, amikor „a muszlim közösség sorsa frög kockán, megmentéséért semmi sem drága”.

A *Kronológia* Kr. u. 610-tól 2000-ig, szinte évről évre tekint át történelmüket. Az első nagy fejezet a kezdetek, a próféta vallásalapító tevékenységével, tanai kidolgozásával s harcaival foglalkozik, egészen haláláig. A Krisztus utáni 610-es év szent hónapjában, Ramadánkor Mohamed ibn Abdallah — mint minden évben — elvonult a Mekka közelében emelkedő Hírahegy barlangjába, ahol imával, böjtöléssel töltötte napjait. „Ramadám hónap 17. napjának éjszakáján (...) Mohamed hirdelen a végtelen isteni akarat jelenlétének érzésére riadt fel (...) és egyszer csak egy új, egy arab szent szöveg szavai toltultak ajkára.” Két év múlva „felhatalmazást kapott az ige terjesztésére”. Nem gondolta, hogy új vallás alapjait fekteti le, mert úgy érezte, az isteni üzenet azonos a keresztények és a zsidók tanaival, Isten üzenete „semmiben sem különbözik Ábrahám, Mózes, Dávid, Salamon vagy Jézus tanításától”. A Korán határozottan leszögezi, hogy a hit kérdésében nincs helye az erőszaknak. Mohamed nem akarta rábírní az átérésre sem a keresztényeket, sem a zsidókat.

A Korán szövege huszonegy év során, versről versre került kinyilatkoztatásra. Az írástudat-

lan hívek az egyes fejezetek (szúrák) nyilvános recitálásain keresztül tanulták meg Mohamed tanításait. A próféta az isteni sugallat eszmei lényegét nagyszerű költői érzékkel formálva „új irodalmi műfajt is alkotott (...) a Korán versei bekerültek az arab próza és vers irodalom gyöngyszemei közé — írja Karen Armstrong. — Az első megtérők közül sokakat a Korán verseinek szépsége bírt rá a nagy elhatározásra.”

A szerző a Korán mellett jól ismeri a Tórást és a Bibliát. A Teremtés könyvének 16., 17. majd 21. fejezetében „hallunk” Ábrahám Hágártól született első fiáról, Izmaelről, sőt arról az isteni kijelentésről, hogy „Izmael (is) megáldom, terméknnyé teszem, és szerföltött megsokasítom. Tizenkét fejedelmet fog nemzeni és nagy néppé teszem” (Ter 17,20). Mohamed e sorokra is támaszkodva bízvást hitte a Teremtő népének a muszlimokat is.

Karen Armstrong meggyőző biztonssággal tárja élénk az iszlám történetét. Utolsó sorai szerint: „A Nyugatnak (...), ha azt akarja, hogy enyhüljön a fundamentalista mozgalmakat elindító rettegés és kétségbeesés, a harmadik keresztény évezred kezdetén meg kell tanulnia tisztelni és elfogadni az iszlámot.” (Ford. Péri Benedek; *Európa*, Budapest, 2005)

FRIDECZKY FRIGYES

GRECSÓ KRISZTIÁN: ISTEN HOZOTT

Isten hozott a múltban, amely minden porcikában és gondolatodban jelen van. Mi másnak köszönheti az ember pillanatnyi együttállását Önmagával és az Örökkévalóval, ha nem annak, hogy becsüli, ami egyszer volt s már nem lesz sohasem.

Kortárs szerzőinknél is folytatódhat a gyaloglás az óra körül, melynek lapjáról eltűntek a mutatók, és egyszeriben átjárhatóvá lettek a valóság különböző szintjei, hogy megértsük indítatásainkat. Nem lezár és körülhatárolt életszakaszok jellemzőek, hanem a folytonosság. Grecsó Krisztián könyvének főhőse, Gallér Gergely, a Sáráságból elszármazott fiatalember Tótvárosban kapott munkát, ahol „minden csendes és alázatos”, és egyben nem optimális környezet a gyerekkorát feldolgozatlanul vonzó személyiség számára. Csak egy váratlan telefonhívás kell, hogy a múltat előcsalogassa. A túloldalon Metz Dezső, a gyerekkori barát „a posta keskeny, billegős padján feszeng a vékony asztal mellett, aminek üveg-lapja alatt hatvanas évtelbeli képeslapok, gyász-táviratok és virágos lapok sárgulnak”, és várja, hogy vonalat kapcsoljanak. Gergely látja maga előtt és beleborzong — még fontos lehet újra a

kamaszkori legendárium megsárgult kötege. Tudja, hogy mi következik, és mi zavarja fel megállapodott nyugalmát. „Egy gombócban tér és idő” — ezt nem formálja át. Vagy mégis? Nem a megtörtént valóság íródik át, de a belső időben zajló személyes élettörténet mindenképp.

Soha még nem tették ezt velem a könyvek. Majdnem a regény végéig hittem valamit, nem éppen jól, nem láttam a fától az erdőt... akár csak a regény főhőse. Ámde a végén, micsoda bravúr, részese lehettem Gallér Gergely felismeréseinek, amint saját tévedésem is világosan előttem állt. Ezt tartom a könyv egyik legrokonoszevesebb tulajdonságának. A figyelmet fenn tartó, ám sokáig kaotikus és érthetetlen végül kevés szóval egységes egészzé rendeződik, visszanyeri a bizalmat.

A beszélni tanuló gyerekek, mikor még számtalan szükséges, ám idegen szóval találkoznak, hajlamosak önkényes jelentéssel ellátni azokat, így magukévá tenni egy darab világot, ami számukra igaz és otthonos. Ezt tette Gallér Gergely, aki a Klein Ede Egylet elnökeként kiállt egy ember igazságtalan meghurcoltatásának ügyében, felkarolta a falu profán kipárolgásait, mindennek nevet adott, ami csak volt valamilyen formátlan jelenséggé az élet felszínén, okkal láncolta össze a különálló részleteket, mert csak így alakulhat érthető bizonyossággá és kimeríthetetlen misztikumká a sivár, lefutó idő.

Nem kell sok, hogy összefüggéstelen szavakat gondoljunk, mondjunk kontrollálatlan ébredésünkkor. Nem kell megmagyarázni, de mítosszá válhat ez is, minden oka fagyott mozdulat és értelmetlen véletlen megtalálja a helyét. Ma már nincsenek közösségi hiedelmeink, egyéni mitikus világok vannak, amik a végtelenben találkoznak. Ha a regény főhőse nem ismeri fel önmagát, talán nekünk sem lenne reményünk a külvilág és a jelenlét bizonyítására. És arra, hogy az emberi kapcsolatokban a legkisebb közös többszörös több, mint a saját-magány elviselhetetlenségének feloldása. De az történt, aminek következtében el tudjuk fogadni az ismétlődést, a legnagyobb terhet, miszerint döntéseink olyan jelentősek, erőteljesek és gazdagok, hogy nem egyszer, de akárhányszor oda tudjuk adni az életet az emberért.

Grecsó Krisztián regényében *Sáraság* más képet mutat a beavatottak szemén át, egy olyan fiktív falu képét, ahol az utak gödreiben óriások vére hűl, gazdátlan árnyékok erednek nyomunkba, és állandó, olthatatlan szomjúság üldöz... (Magvető, Budapest, 2005)

DOMJÁN VERONIKA

REJTEZŐ NYÍLTÁGGAL Kárpáti Tamás kiállítása a Fóti Római Katolikus Műemléktemplomban

Az Ybl Miklós tervezte Szeplőtelen Fogantás-plébániatemplom 150 év viharai ellenére is kiállta az idő próbáját. Mert a kő és a hit romolhatatlan, valódi szépségében áll előttünk. Nem műemlékként, hanem sugárzó valóságként. *Élőként* hirdetve a múltat, és ebben a visszapillantó gesztusban mindennél jobban fölvezolvá a jövőt. De *hit és szépség*, hiába az ezredéves tapasztalat, lehet-e olyan erős, hogy zűrzavaros körunkban a gyöngét — akit még nem darált be az egyneműsítő gépezet (*pénz és önfeladás* a motorja) — őrzi, gyámolítja? Van-e hatalma a százféléképp — és ugyanannyi irányból — jelentkező rontás fölött?

Kárpáti Tamás pasztelljeit (krétarajzait) szemlélve nyugodtan kijelenthetjük: a példázatos gyöngédség, a keresztút fényében megvilágosuló áldozatvállalás — mert a hiten és a szépségen kívül bordázata az erkölcs is — hadosztályok ezrével ér föl. Amit a lánctalp letipor, azt — időtlen idő óta ez a törvény — a művészi átszellemítés folytán az alkotó és műve föltámasztja. Még a legpesszimistább hangulatú festménynek is — épp azzal, hogy kimondta a kimondhatatlant, megjelenítette a véghetetlen fájdalmat s a rettenetet — megvan ez a tulajdonsága.

Különben is az igazi művész sosem (vagy csak ritka esetben) a felhőtlen öröm és önfeléd boldogság birtokosa. De amit, akár a golgotai úton való vergődésével, kifejez, az sugallatos életeszmeny. A föld labirintusait az ég csarnokai-val összekötő folyamat által megélt és továbbadott példázat. Hogy belső köreink, középtűt a lélek temploma, csak akkor lesznek igaziak, ha magunkra vállalva a Megfeszített szenvedését, magunk is megtisztulunk. A művész anyagban, sötétben való bujdoklása csak azért történik — hogy mindannyian kiérjünk a fényre.

Természetesen csupán az elemző lehet ilyen didaktikus — az üzenet jó-rossz meghallója —, a festőművész képi világa sokkal bonyolultabb. Rejtélyesebb is. Kárpáti, jóllehet hitigazságok mozgatója, nem „templomi” festő. Vagyis első látásra nem fejthető meg képeinek ködszerűen gomolygó világa. A mitológiai jelképrendszer ismerete — ha tudjuk a *corpus* jelentését, ha tisztában vagyunk a *tövis* (koszorú) szerepével, ha megsejtjük a szentséges motívumok: a *lepel*, az *olaj*, a *kehely*, a *liliom* stb. sokarcúságát és súlyát — valamennyire segít az értelmezésben.

Ám az igazi titok a mélységben van, a kárpit mögötti hangulatokban, érzésekben. Abban a

— kis leegyszerűsítéssel — fekete-fehér és néhányszor vörös, foltszerűen is fölzó, az érzelmgócok rétegeit a grafika eszközeivel (bársony satírozással, a kontúr megszakításával, a kontraszt erejével) élővé — megborzongtatóan élővé — tevő sajátosságos kozmoszban, amelynek rendjét egyedül a művész határozza meg.

A rejtezés, a gyakran az önportré vonásait, gyűrődéseit is magában foglaló Krisztus-arc, és a bújtatás megannyi módozatával? A föl villanó, gyakran ama szentséges testből sugárzó fényekkel, amelyek hol harmonizálnak más tárgyakkal, itt épp a leejtett kendővel (*Szent lepel*, 2004), hol meg épp a kontrasztot növelik az egyetemes szimbólummá avatott fekete és az azt szétosztalni igyekvő fényforrás között (*Sötét*, 2003)?

Kárpáti sosem mond történetet — bár a vöröset árasztó *Kehely* (2005) című pasztelljának jobb oldali, ugyancsak vörös félkörében lévő alak akár a szenvedő Krisztus (Getsemáné kert) is lehetne —, csak élethelyzeteket, átélt vagy átélhető szenvedésmódokat, sötétből kivillanó drámai fényeket és hajnalt berácsoló feketéket jelenít meg. Grafikáinak, csaknem a festmény érzékiségét, *színmodulációját* visszaadó krétarajzainak épp a visszafogottságában: a fájdalommal érezett, de ki sosem mondott bűnmegvalló gesztusban és a *csönd* sikolyát megfosztó imában van az értékük.

Visszavonulni, a lehető legszemélytelenebbé tenni magamat — de úgy, hogy közben zenei hatalomná avanszált orkeszter zengje a Krisztustól megfosztott — időlegesen megfosztott — világ elárvultságát, ez az ő módszere. Ehhez a rejtező nyíltságához — a póz csaknem a szentekre jellemző tisztító magabamélyedéssel van végiggondolva — az is kellett, hogy el tudjon szakadni ceruzarajzaitól. Pontosabban azok, noha érzéki módon papírra vitt, töredékességétől. Ott a megszakított kontúr, mert nincs háttér — hiába az ábrázolt szentek fején a korona (glória) — akár drámaisággal is, a végtelenbe landol. Ezért is ezen rajzok egynemű tisztasága, szó-nátajellege.

A pasztellek viszont, mert tömött vonalracsuk bársony simaságú, ködgomolygásukkal hatnak. A faktúra szépségét tehát nemcsak az átszellemítés adja, hanem a száros fényű anyag színek révén a mélység illúzióját keltő telítettség is. Ezt a egynemű, csaknem a festőiség eszközzelrendszerevel „megalapozott” síkot fölbonthatja, átvilágíthatja, egy-egy ponton jelentőssé teheti valamely fényimitáció vagy fényforrás — az *Olaj* (2002) imádkozójának összekulcsolt keze és egy fölül lebegő absztrakt folt, a sárgás-fehéres *szentilélek* például mesterien harmonizál egymással —, ám felülete, a szinte fogha-

tó, tapintható matéria megmarad annak, ami volt: érzelmgócokat csaknem monokrómra egybebecsítő, tompa fényű mezőnek.

A pasztellek többségének címe is inkább hangulatkeltő, általánosító elem, noha karakterüknél fogva könnyen azonosíthatóak volnának egy-egy bibliai (*Kereszt*, 2003; *Tövis*, 2002; *Kehely*, 2005) vagy a szakralitással összekapcsolható elemmel (*Csoda-Miracle*, 2003; *Pásztor*, 2003). Kárpáti Tamás nem a néven nevezés pontosságával törődött — egyáltalán megnevezhető-e a hit mélységét képi úton közvetítő misztérium érzéki csodája? —, hanem avval, hogy a bőséggel használt motívumkincs ne szépelgő, túlértékelő sallangja legyen a szimbólumrendszernek, hanem kikezdehetetlen — némelykor a fókusz is erősítő — szerves tartozéka.

Egyszer-kétszer a kézrátétellel való simogató (áldás) kap fontos szerepet — mindig valamiféle angyal vagy annak képében jelentkező szent végzi a műveletet (*Fohász*, 2003; *Éjjel*, 2004) —, máskor meg valamely hatásos, az egyetemes művészetből jól ismert jelkép erejű tárgy (oroszlánfej — *Orgona*, 2003; koponya — *Vesperás*, 2003) horizontot, érzésvilágot s nem utolsósorban értelmezési tartományt tágitó jelenléte. A *Vesperás* című pasztellkép azzal is kitűnik, hogy a lebukó Nap drámájával lassan egyetemessé váló sötétséget — a sötét szürke és fekete bődítő, csaknem áthatolhatatlannak tűnő bársonyát — nemcsak a koponya megvillanó fehérje tőri át, hanem egy sugaras glóriájú szent, a révületbe esett *szent halál* szentsége is.

Az egyik képen így, a másik képen másképp hat az egyetemes jelkép: ha kell, jelenlétével sokkol (*Kereszt*), de a művészi invenció azt is megengedi — evvel ugyancsak növelve a drámaiságot —, hogy hiányával tüntessen (*Tövis*). Kárpáti Tamás tudatosságához itt sem fér kétség, hiszen ösztönös érzékenységgel nemcsak ráérez, de lelkének mértani — a pittkrétát irányító — pontosságával *tudja* is, hogy mikor milyen ábrázolásmód, szerkezet, a mártírumnak vagy a vértanúságnak, a kevéssé csilingelő örömmel vagy a mérhetetlen mélységből föltörő zsolozsmának (*Fohász*, 2003) mely képi megjelenítése a hatásos.

Ebben az Ybl Miklós és társainak szépség-észmenyét sugárzó templomban a művész különleges jó szemére vall, hogy a borús hangulatú, sötét fényű „szentképei” közé olyan pasztellek — a *vörös izzását* kiváltóképp megérezkítő grafikák is — bekerültek (*Himmusz*, 2005; *Kehely*, *Kereszt*), amelyek palettájának színvilágát teljesítik.

SZAKOLCZAY LAJOS

SOMMAIRE

Liberté — liberté chrétienne

- BÉLA FILA: Sur l'interprétation théologique de la liberté humaine
 ISTVÁN CZAKÓ: Les fondements de l'interprétation de la liberté par Søren Kierkegaard
 JAN-HEINER TÜCK: La profondeur vertigineuse de la liberté
 LÁSZLÓ TRINGER: Les barrières mentales de la liberté
 ■ Poèmes de Zsuzsa Albert, Gáspár Nagy et Péter Vasadi
 JÁNOS SZÁVAI: Aletheia, ou on ne trouve pas les mots
 ■ Entretien avec György Poszler

INHALT

Freiheit — Freiheit von Christus her

- BÉLA FILA: Zur theologischen Interpretation der menschlichen Freiheit
 ISTVÁN CZAKÓ: Grundzüge von Søren Kierkegaards Freiheitsverständnis
 JAN-HEINER TÜCK: Abgrund der Freiheit
 LÁSZLÓ TRINGER: Mentale Schranken der Freiheit
 ■ Gedichte von Zsuzsa Albert, Gáspár Nagy und Péter Vasadi
 JÁNOS SZÁVAI: Aletheia oder wie man keine Worte finden kann
 ■ Gespräch mit György Poszler

CONTENTS

Freedom — Christian Freedom

- BÉLA FILA: About the Theological Interpretation of Human Freedom
 ISTVÁN CZAKÓ: The Main Directions of the Interpretation of Freedom by Kierkegaard
 JAN-HEINER TÜCK: The Terrific Depths of Freedom
 LÁSZLÓ TRINGER: The Mental Limits of Freedom
 ■ Poems by Zsuzsa Albert, Gáspár Nagy and Péter Vasadi
 JÁNOS SZÁVAI: Aletheia, or no Words to be Found
 ■ Interview with György Poszler

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Munkatársak: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, HAFNER ZOLTÁN, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PUSKÁS ATTILA

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Zrt.

Felelős vezető: Fekete István vezérigazgató

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364

Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP.

VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 2006. évre 2.880,- Ft, fél évre 1.440,- Ft, negyed évre 720,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 55,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.



Ára: 320 Ft

VIGILIA

SZEMLE

DOLHAI LAJOS A szentelési szertartások
SEREGÉLY ISTVÁN Nevelnek a szentek

■ Pásztorok

KAREN ARMSTRONG Az iszlám rövid története

GRECSÓ KRISZTIÁN Isten hozott

■ Rejtező nyíltsággal. Kárpáti Tamás kiállítása
a Fóti Római Katolikus Műemléktemplomban

A SZEMLÉKET ÍRTÁK Domján Veronika, Frideczky Frigyes, Pákozdi István,
Rónay László és Szakolczay Lajos

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Új politikai teológia
- Metafizika és szkepszis
- Gáspár Csaba László, Horváth Pál,
Máté-Tóth András, Patsch Ferenc,
Rónay László és Sággy Marianne
tanulmánya
- Halmai Tamás, Határ Győző,
Lábass Endre, Pascal Quignard,
Tandori Dezső és Vasadi Péter írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425