

TERMÉKENY KONTROVERZIÁK

SZÉLJEGYZETEK
SINKÓ ERVIN AEGIDIUS ÚTRA KELÉSE
CÍMŰ NOVELLÁJÁHOZ

Major Nándor

„A semmiből ugyancsak keletkezhet valami. De annak a valaminek léteznie kell csira formájában. Mert senkinek sem adhatunk semmit, ha azt valaki nem birtokolta legalább kívánság formájában, hiszen különben nem fogja ajándéknak érezni, amit felajánlunk. Léteznie kellett a kérdésnek, még ha csupán homályos érzésként is. Hiszen semmi sem tetszik feleletnek, ha már előtte nem hangzott el a kérdés. Ezért marad oly sok világos dolog beláthatatlan, mintha nem is létezne.”

Ernest Bloch: *Subjekt-objekt*

1.

Amikor az elbeszélés elején megjelenik Frigyes páber, nyomban megsejtjük, hogy a kérdés már elhangzott, itt csak a feleletet várhatjuk. S úgy érezzük magunkat, mintha az ógörög tragédiáknak csak a kórusát hallgatnánk, amely gondolati mélységet ad a lezajlott cselekménynek. Vagy mint a metaszínházban, ahol a cselekmény közvetlenül fejezi ki a gondolatíságot, és semmi mást nem kereshetünk, csak azt, ami eszméket sugároz. S amikor megjelenik Salamon, a baptista katona, noha jelenlétét a konstrukció semmiféle szokványos művészi megfontolásai nem indokolhatják, egészen megvilágosodik: ebben az elbeszélésben minden hős a kierkegaard-i felfogáshoz igazodik, mely szerint az emberi életnek közvetlenül ki kell fejeznie egyedi meghatározóját, vezérlő lényegét; az élet nem más, mint egy gesztus, olyan következetes és tragikus gesztus, amilyennek Lukács látta ifjúkorában Kierkegaard-ét, s az így leélt életek sokaságából a művész kiragadhatja azokat, amelyek önmagukban is eléggé beszédeseek: az egyén szubjektív élményvilágában kikristályosodott abszolút tartalmat. Ha ugyan megelé. S a lapok szaporodásával egyre sűrűsödik, s a fináléban, a novella befejező nagy párbeszédében már úgy áttüzesedik az

áttételeken kapott filozófiai mondanivaló, hogy a világirodalom leg-
szébb dialógusai kísértének bennünket, a legkisebb mozzanat is fon-
tosságtól feszül. S mikor rádöbbenünk, hogy az érzéki tapasztalatok,
például a lerombolt város felett *másokért* síró Krisztus, aki Frigyes
páter előtt lebeg, s a keresztre feszített Krisztus, aki a templom kapu-
jában elállja Aegidius barát útját, tulajdonképpen annak az eliot-i
„objektív korrelatívumnak” a szerepét tölti be, amely az érzéki ta-
psztalások rendjét megszabva — minthogy a költészet megismerési
eszközének tekinthetjük — az érzések formuláját nyújtja, és szoros
szálak fűzik a görög megismerési eszményhez, a szenvedés által való
megismeréshez, úgy tetszik tehát, hogy megleltük azt a szilárd pontot,
ahonnan vizsgálódásra indulhatunk, noha Kierkegaard-ral együtt jól
tudjuk: „Amikor a pók egy szilárd pontból a mélybe ereszkedik, sza-
kadatlanul csak üres teret lát maga előtt, és sehol sem vetheti meg
lábacskáit, bárhogy is klapálózik a levegőben. Csupán a saját vé-
konyka fonala hajtja tovább a mélybe, amelyet a hátán kibocsát. Így
vám ez velem is; előttem mindig üres a tér, a mögöttem heverő kon-
zekvencia hajt csak előre.”

Am egyben ez az egzisztencialista sorskérdés legmegdöbbentőbb
kifejezése is.

2.

Ha a görög tragédiákban csakugyan az adja meg a leverő ütkö-
zőpontot, hogy az *öntudatlanul* cselekvő emberen — isteni elrendelés
által — elképesztő, éppenséggel *túlzott logikával* teljesednek be a sors-
szerűség véletlenjei, s a kórus révén — amely gondolatisággal telíti a
történeteket s univerzális rangra emeli a látottakat az isteni világ és
az emberi világ közötti közvetítéssel — mindannyian előre látjuk azt,
ami a hősön beteljesedik, csak épp a hős nem gyanít semmit elrend-
elt sorsáról, akkor az egzisztenciális sorsprobléma épp az ellenkező
úton tör az emberre: *tudatával* foghatja csak fel, hogy helyzete tart-
hatatlan, *logikátlan* abban a pillanatban, mihelyt egyéni létezése
nincs összhangban az emberi lét lényegével. Camus azt mondja a
sisyphosi hősről, hogy abszurd sorsa csak azokban a ritka pillanatok-
ban tragikus, amikor e sors tudatára ébred. Ha a létnek nincs lényege,
amely az ember létezésére is fényt vet, mintegy értelmet kölcsönöz
neki, akkor a tudatos ember nem láthatja létezésének értelmét. Ezért
tulajdonít az ember lényegét valaminek. S ha megkísérli összhangba
hozni a kettőt és közben sikertelenség éri, tragédiája elkerülhetetlen.
Értelmiségi probléma ez kezdettől fogva; az egzisztenciális sors intui-
tív megérzése csupán konzekvencia nélküli hányódáshoz, bomlott te-
nyészéshez, az ürbe ereszkedő pók megrázó képéhez vezet.

Mi is hát az ember? Aegidius ifjú kortársa, Pascal is felvetette
ezt a kérdést, s gyönyörű válaszában már előrevetítette azt, ami ko-
runkat oly lázasan izgatja: „Nádszál az ember, a természet leggyen-
gőbb nádja, de ez a nádszál gondolkodik. Nem kell a világnak össze-
fognia, hogy megsemmisítse: kis pára, egy kis vízcsepp is megölheti.
De ha a világ meg is semmisítené, az ember akkor is értékesebb lenne,
mint a gyilkosa, mert *tudja*, hogy meghalt, de a világ *nem tudja*, hogy
erősebb nála.”

Az ember mint természeti lény a vak erők kiszolgáltatottja itt, noha *animal rationale*. S csak egy erecske az *animalia* fájának azon levelén, amelyen a majmok vannak, és sokkal kevésbé különbözik a majomtól, mint például a majom a békától. Pedig az ember és a többi lény közötti különbség nyilván mégis mélyebb gyökerű. S Pascal is meg Aegidius is máshol keresi a lét lényegét. Mert ha az ember lényege *kizárólag* abból következne, hogy természettudományos értelemben természeti lény, akkor az ember nagyobb önmagánál. Ez pedig alogikus meghatározás: valami nem lehet nagyobb, mint amekkorára. Pedig így van; a pusztán természeti tenyésztés alogikus az ember esetében. Már itt kérérdhetetlenül felágaskodik az egzisztenciális sorsprobléma: az ember egyedi létezése csak akkor nyer értelmet, ha az emberi lét lényegével (esszenciájával) összhangban van. De az ember lényege mégsem azoknak a felsorolható tulajdonságoknak az összességéből áll, amelyek minden létezőtől megkülönböztetik, hanem lényének egységes, integrális teljességéből adódik, abból, amivel a teljesség különbözik az összes létezőtől.

Ez a kérdés akkor még homályos formában sem született meg. Ott, a homályban ez derengett: a lét lényege tehát túlmutat az ember személyes közvetlenségén. A létezés (egzisztencia) csak a lét lényegének viszonylatában nyerhet értelmet. Az értelem pedig éppen az esszencia és az egzisztencia közötti közvetítő, vagy más viszonylatban, Heidegger nyomán, az objektív és a szubjektív ész közötti közvetítő, illetve a cél és az eszköz értelmes voltának egybehangolója. Az egzisztencia *értelme* épp ezért válik nyomban kérdésessé, mielőtt a lét esszenciája meginog, vagy összedől, mert az értelem inadekvátságot mutat a kettő között; nincs többé mit, hol, hova közvetítenie, az értelem elillan, a pusztán egzisztencia viszont mint tenyésztés alogikus.

Ha az emberi lét lényege túlmutat az ember közvetlenségén, akkor nyilván az emberen kívül kell keresni. A kérdés létezett, akár homályos formában is, még mielőtt a felelet elhangzott volna: a lét lényege isteni elrendelésű. Az isten az ember *felett* van. Szándékai ki-fürkészhetetlenek, az ember nem érhet fel hozzá, hogy beláthassa, mit rendelt el léte lényegéül, legfeljebb kinyilatkoztatásaihoz igazodhat, illetve azonosulhat vele, miként Pál hirdette. Az esszencia fenn-tartója itt a hit. Mert hiszen akármennyi szenvedéssel és gyötrellemmel járjon is az egzisztencia, elviselhető és felmagasztosító, ha azt *hiheti* az ember, hogy az esszencia révén egzisztenciája mégis értelmet nyer. Ámde hitre csak ott van szükség, ahol elég ok van arra, hogy ne higgyen az ember. Mert ott, ahol esszencia és egzisztencia természetes harmóniával simul egybe, hit és hitetlenség fel sem merül, hiszen az ember egyszerűen emberi módon él, s léte a maga kezében van. Ahol hit van, ott a hitetlenség is: az istenek változtak, s minden egyes változás azt jelzi, hogy az ember egzisztenciális problémáinak alakulásához a meglévő isten kinyilatkoztatásai nem nyújthatták már a harmonikus esszenciát, a világok különbözősége és az azokon belüli rétegződés szerint.

Amíg azonban az esszencia régióiban csupán az istenek változtak, az egzisztenciális sorskérdés nem mutatkozhatott meg az ember előtt a maga pőreségében. A kérdés létezett, akár homályos formában, is, még mielőtt a felelet elhangzott volna: annyi istenben csatlakozott

már az ember, hogy léte lényegét nyilván magában az emberi világban kell keresnie. Az ember abban a pillanatban, amikor jobb értelemben *önmaga tudatára* (öntudatra) ébredésének *igazi* kezdetén volt, csakugyan olyan gyámoltalan, amelynek Bloch a világra jövő gyermekembert mondja. Eláll a lélegzete, szokatlan környezetbe került. Az istenek meghaltak; az ember azonban úgy képzelte, hogy létének lényege csak *kívülről* lehet, elvonatkoztatott rangra emelte tehát az emberi világ némely megnyilatkozásait, s az esszenciát az Ember, az Emberiség, a Természet, a Tudomány, az Ész, a Közösség, a Párt az Értelem, a Haszon, a Gép, a Munka lényegétől várta.

Ez a külvilág az ember külsővé vált világa, de már nem felette, hanem *mellette* van. S mert ez azonkívül csupán az ember világának egy-egy *mozzanata*, nem adhat esszenciát az egzisztencia minden rétegének. Inगतag és illanó. Ezért Molochhá kell magasztosulnia, hogy hitet keltsen; egyébként érzéketlenül, ridegen és némán áll az egzisztencia megannyi gyötrelmes kérdése előtt. Naponként porba hull, az emberek újabb esszencia után kutatnak, de csupán újabb Molochokra bukkanhatnak. Az istenek még univerzális lények voltak, nem csupán az emberi élet egy-egy mozzanata. Az istenek halála óta az egzisztenciális sors tragédiái egyre gyakoribbá váltak, mígnem állandósultak.

S ekkor az ember rádöbben, hogy a létnek nincs is esszenciája. A kérdés elszánt, hitetlen, lázadó. A lét kettősségen alapuló felfogása széthullott. Az ember a világba vettetett, élete halál, halála élet, s ki kell tartania, szorongva vagy rettegve, reménykedve vagy reménytelenül. A felelet cserben is hagyhatja a kérdést; *más* kérdésre felel. Az *adott* világba beilleszkedve, még ha tagadjuk is a kereteket, a keretek utánunk nyúlnak, s visszarántanak bennünket. Mivel semmi sincs bebizonyítva, még minden bebizonyulhat, véli Kierkegaard, elkeseredetten csüggyve a reményen. A reményen csüggeni annyi, mint meggyilkolni azt a tudatot, mely szerint a létezés értelmetlen, mert a létnek nincs esszenciája; az öngyilkosság testet, de tudatot is érhet, s ez árulás, véli Camus. Az *igazi* lázadás: kitartani remény nélkül az értelmetlen létezésben, a percnél élni, a jövőtől megfosztva, mint a Don Juan, a színész, a hódító, értelmetlenül, meddőn kimeríteni az életet.

De ezzel Camus már azt mondta, *hogyan* kell abszurdul élni, az egzisztenciának az abszurd lét esszenciáját adta. A keret utána nyúlt és visszarántotta: az esszencia és egzisztencia inadektivitását látván, olyképpen tagadja az esszenciát, hogy azt teszi meg esszenciává, ami miatt az egzisztenciális sorsprobléma egyáltalán felmerült: az értelmetlenséget. Hiszen az értelem, az esszencia és az egzisztencia közötti közvetítő művoltában, épp ezt mutatta ki. Ezután közvetítése már csak egyszeri és végleges: folyton csak ezt az értelmetlenséget mutathatná ki, akár egybevág az egzisztencia ezzel az esszenciával, akár nem. Az értelem mint közvetítő tehát kiiktatódik; a szubjektív észnek éppolyan felülkerekedéséről van szó, mint amilyenről Horkheimer ír, az érem túlsó oldalát nézve. A kör bezárult; bevégeztetett. Ott áll előtünk Camus Sisyphosa, az istenek megvetője, aki tudatában van munkája reménytelenségének és hiábavalóságának, s tán boldog is, ha elhitetheti magával, hogy a póre küzdelem is, a hegy ormának elérése. elegendő ahhoz, hogy betöltse az ember szívét. De amikor a szikla újra a mélybe zuhan, a szája szögletében ott a mosoly: „Nincs olyan

sors, amelyet ne lehetne felülmúlni megvetéssel." Ez az ő hite. Ez a vigasza. A földindulásé, égszakadásé.

A kérdés létezett, még ha homályos formában is, még mielőtt a felelet elhangzott: hátha az emberi lét lényege nem az emberen kívül, fölötte vagy mellette, hanem benne magában van. Hátha a lét kettős elképzelése skolasztikus tákolmány csupán, a test és a lélek kettősségének visszfénye? A feleletet csakugyan az *adott* világból kilépve kell keresnünk. A dolgok lényege és megjelenési formája (jelenség) csakugyan nem pallossal kettészelt világ, hanem egyívé tartozik. A lényeg nem önmagában, különállóan létező dolog. Magában a kiteljesedett emberben kell keresni léte lényegét. Az ember lényege létének is a lényege.

De mi is az ember? A felelet éppen csak hogy elmosódó, megsejtett körvonalaiiban bukkan fel, s nyilván sokkal több kérdést vet fel, mint amennyire az ember egyáltalán válaszolhat. De ez a ködös elképzelés mégis százszorta termékenyebb azoknál, amelyek kezdettől fogva oly világosaknak látszottak, s mégis csalatkozást okoztak. Az ember természetszerűleg az egyetemes gyakorlat lényé, az alkotó és önlétrehozó gyakorlaté, a tudatos és szabad gyakorlaté, amellyel valóra váltja történelmileg kreált emberi lehetőségeit. „Ha az ember lényege az egyetemes alkotó-önlétrehozó tevékenység, amely révén történelmileg létrehozza saját világát és önmagát — írja Gajo Petrović, akinek a marxai műben foglaltak explikálását köszönhetjük —, akkor az ember, ha ember akar lenni s maradni, sohasem hagyhatja abba önlétrehozásának folyamatát. Ez azt jelenti, hogy az ember sohasem lehet véglegesen befejezett, azt jelenti, hogy nem ember, ha csupán a jelenben vagy a múltba tekintve él, csak akkor, ha a jelenben a jövőjét valósítja meg.”

Az ember tehát nem ember, ha nem leljük meg benne azt, ami az ember lényege. Az ember nem ember, ha elidegeníti önmagát önmagától. Az ember akkor idegenül el saját lényegétől, ha elidegenedik saját történelmileg kreált emberi lehetőségeinek valóra váltásától. Következőleg az ember annál inkább magában hordja az emberi lényegét, minél inkább a történelmileg kreált emberi lehetőségeinek valóra váltását célozza a tudatos és szabad, alkotó s önlétrehozó gyakorlatata.

S ha mindazokra a kérdésekre, amelyek itt most áradatként elözönlének bennünket, nincs válaszunk, nemcsak azért van így, mert a nagy kérdések titkai előtt csak reménykedve állunk s hallgatunk, hanem azért is, mert tudjuk, hogy az ember sohasem bevégezett. S ezt sehoggy sem tudják felfogni a lét lényege és az egzisztencia összefüggésének klasszikus elképzelői: az embert véglegesnek tekintik, és nem fogynak ki a szóból ott sem, ahol pedig felismerésük csúcsára jutnak: ott, ahol kiténik, hogy az *adott* világban, az *adott* keretekben a létezésnek csakugyan nincs értelme. Mégis találnak újabb esszenciát: az abszurdumét. Ha valahol, hát itt találónak kell látnunk Kierkegaard mondását: „Nem a hallgatás, hanem a beszéd a legteljesebb némaság.”

3.

Mit mivel Frigyes páter és Aegidius barát valahol az újkor kezdetén, amelynek egyik legnagyobb szelleméről, Copernicusról csakugyan elmondhatjuk: „Mozgásba hozta a Földet, megállította az eget és a Napot.” De oly szédületes mozgásba jött az egész kor is, hogy aligha maradt bármi is a helyén. „Az ember nyughatatlan lett — mondja Frigyes páter a korról és Copernicusról elmélkedve —, heinzeleg minden város mindenféle feltalálókától, gondolkodóktól, az egész élet gyökerestől nagy változások elé indul, és ezer oldalról fenyegeti az embert a káosz, a nagy kétségbeesés, mennél inkább előremegy, annál inkább; ha igaz, hogy a Föld mozog, akkor minden meg fog itt mozdulni.”

Úgy látszott, az emberi élet még sohasem volt oly veszendő, a létezés értelme oly viszonylagos, mint abban a forgatagban. Meglelni hát az igazságot s aszerint élni, ha lehet — találhat-e mélyebb értelmet az ember? Ez persze nem új dolog, ezrek kísérelték meg már előbb is. Ott lebeg Copernicus példája is, aki, úgy mondják, nem sokat törődött a világgal, mégis saját mindennapos életével szándékozta bemutatni, hogy igaza van. Igaza szerint élt.

Évszázadokkal később Kierkegaard azt mondja, hogy minden igazság csak akkor igazság, ha az ember egzisztenciájával gyakorlatilag hitelesíteni tudja. A test alávetése ez a léleknek, de fordítva is: ha az egzisztencia képtelen véghezvinni s igazolni azt, amit az esszencia igényel, akkor ez az esszencia hamis.

Aegidius vándorlásai semmi mást nem céloznak, csak azt, hogy kitapasztalja, melyik az az igazság, amely a lét esszenciája lehet, amely szerint tehát élni, létezni lehet. S ahányszor csak tapasztalása egy-egy ilyen vélt igazság, vélt esszencia csődjét jelzi, felmerül benne az a végzetes kérdés, amit Frigyesnek is annyiszor felvet: „Még mindig túlságosan megkönnyíted az életet”, s megannyiszor felrémlik a szenvedéssel való megismerés, a *to pathei mathos* árnya, amely révén talán mégis kifürkészhető volna ez az épp csődöt jelző, de talán mégis igaz esszencia.

Ez a tapasztalás és szenvedés nem anyagi természetű, hanem a valóságosnak hitt idea érzelmileg felfogható, szinte érzékelhető, képzelt szülte képekből fakadó, értelmileg kifejthető jeladásaiból áll. Aegidius sokat töprengött azon, „mi mindent jelent a megfeszített Krisztus története”, egyszer pedig *álmában* volt egy látomása: Krisztus a templomajtó gerendájára feszítve útját állta, társai, a barátok mind bementek, imádkoznak már s bosszús pillantást vetnek rá, amiért a küszöbön túl áll, nem látják a halott Krisztust, aki mindannyiukat beengedte, ő viszont nem bír belépni föle: úgy igaz hát, hogy Krisztus nem támadott fel és nem váltotta meg az embereket, nincs üdvözülés — Pál tanainak radikális tagadása ez —, s Aegidiusból feltör a sóhaj: „Énnekem nem lehet hinnem, mert szememmel láttam és ujjammal tapintottam”. S megdöbben, mert sohasem hitte volna, „hogy az érzéki érzékelés mindennél több”, hiába hallott tehát ő a feltámadás általi megváltásról — amely, ha ugyanolyan érzékletes látomásban jelenne meg neki, mint a keresztre feszítettetés, „egész életre a biztos reménynek a kiapadhatatlan forrása” volna —,

benne csak amaz ragadt meg, az ő látomása, talán mert „ami fá j, az erősebben gyökerezik az emberben”. Ez szabja meg az útját. A látomásból fakadó érzelmi megrendülés és értelmi kisugárzás Saul és Ágoston megtéréséhez vezet. Ez az az áhított megismerés.

Frigyes páterben pedig ez merül fel, amikor Aegidiushoz beszél: „Túl nehézzé teszed magadnak az életet”. Mert Aegidius reménnyel él. Saját maga sorsát illetően is reménykedik, a megvilágosodást várja. „Ha feladtad volna a reményt egyszerűen, komoran, mint akít nem foszthat ki senki útonálló”, mondja Frigyes, pedig tudja, hogy a remény a „teológiai erények centruma”, de ő elutasítaná, „ha maga az isten angyala” kínálná is neki, mert őrajta már nem segít semmi látomás.

Ellenben van egy látomással felérő fikciója: mit is jelent a Jeruzsálem sorsán síró Krisztus képe? Azt, hogy *másokért* sír, nem önmagáért. S Frigyesben felmerül a kérdés, vajon amikor az egyház parancsára a boszorkányokat a máglyára kíséri, holott tudja, hogy ez fatális, „véres tévedés”, és könyvet is írt a boszorkányüldözés ellen. vajon akkor önmagáért sír-e, önmaga sorsa miatt, vagy másokért, akiket a máglyára kísér, vagy akik ezt elrendelik? Mert sírt ő már életében, de miért? „Vagy egy nagy ügy feletti kétségbeesésben, vagy a magammal való elégedetlenség kínjában, de még egyetlenegy-szer sem, egyetlen könnyet sem pusztán csak azért, mert egy ember szomorú szívét a magamévá tettem, pusztán csak részvéteből még soha.” Az út tehát: nem magunkért, másokért lenni, remény nélkül. Frigyes ehhez igazodik.

A *reménység* ez az elszánt elvetése, s Frigyes rendületlen *kítartása* azon az abszurd ponton, ahova vettették, az élet *megvetése* — *saját* élete megvetése másoké ellenében, s *mások* élete megvetése a fiktív még másoké ellenében ad infinitum —, a visszajára fordult szabad cselekvés és a hétköznapióságba való abszurd, lázadásos belenyugvás, félreérthetetlenül felbolygatja bennünk a leggyötrőbb egzisztenciális sorsproblémát. Korunkét. S felötlenek bennünk Franz Kafka remény nélkül is oly esztelenül kítartó hősei. A *Kastély* hőse. Következatosan cselekszik. A pók fonala szerint. „Ki kell pusztítanunk a földi reményeket — mondja Kierkegaard —, csak így menekülhetünk meg az igazi remény által.”

Ez a remény azonban, ha jól meggondoljuk, nem is remény, hanem hit. Aegidius is szemére veti Frigyesnek: csak azért vetheted el a reményt, „mert nem hiszel!” Holott Frigyesnek megvan a hite — ezt nem érti meg Aegidius —, csak *másban* hisz, az anyaszentegyházban, holott tudja róla: oly vétkezes ez az anyaszentegyház, hogy az márnár az eretnakségnél is többre ad okot — Aegidius szerint. S mert Frigyes is tudja ezt, reménytelenül hisz. Hinni abban, ami összemorzsol bennünket, ez az egzisztenciális lázadás titka — mondja Camus. Frigyes nem restelli bevallani, hogy isten útjáról bizonyosat alig-alig tud, de azt rendületlenül vallja, hogy hisz az anyaszentegyházban. „Hiszek az egyház hivatásában” — mondja. „És boszorkányokat kísérek a máglyára, mert az egyház parancsolja, s mert hiszem, hogy az egyház nagy érdeke, hogy még tévedéseiben is feltétlenül engedelmességre találjon”, mondja. S jusson csak eszünkbe az elbeszélés első

fele, amelyben szakadatlanul az anyaszentegyházba vetett hitről beszél, már-már megdöbbenő tántoríthatatlansággal.

Vagyis félreérthetetlenül kitűnik, hogy Frigyes páter számára a lét esszenciája az anyaszentegyház, s az egzisztenciát ennek feltételül alá kell vetni. S ez sokkal jelentősebb dolog, mintsem első pillanatban gondolnánk. Első ízben történt meg, hogy egy széles körben elterjedt ideológia nem ember feletti, hanem ember melletti dolgot tett meg a lét esszenciájává: a földi, kézzelfogható egyházat. Frigyes így kiált fel: „Az isteninek egyetlen, látható letéteményese az egyház.” S hányszor emlegeti ezt a láthatót! Ez a tántoríthatatlanság, hogy inkább ragaszkodik az érzékelhetőhöz, ez a furcsa áttételeken jövő empirizmus már az új világ szele. Ez a kor csakugyan az istenek alkonya. Az eretnekek kényszerítették rá a pápistákat, hogy nyíltan válasszanak isten és egyház között — már itt felmerül a végzetes egzisztencialista választás —, amelyeket azelőtt évszázadokon át kacifántos gondolati bukfencekkel azonosítottak. Luther a lét esszenciájaként az istent választotta, s megtagadta az egyházat. Innen érthető Marxnak Engels nyomán tett észrevétele: „Mint ahogy Luther a külsőleges világ lényegeként ismerte fel a vallást, a hitet, és ezért szembelepett a katolikus pogánysággal, mint ahogy megszüntette a külső vallásosságot, amikor a vallásosságot az ember belső lényegévé tette...” Luther a lét esszenciájaként az istent választotta, a földi hatalmat pedig földi uralkodókra bízta, Frigyes a földi hatalmat választotta esszenciaként — az egyházat —, s az isten csak ezen át, közvetítve jelenhetett meg számára.

Ebből mindenekelőtt az látszik, hogy az eretnek szót sem lehet abszolutizálni, hiszen nagyon is kétséges, hogy az iménti tekintetben vajon Luther-e vagy Frigyes-e az eretnek. Luther a lényeg tekintetében (isten)félően ortodox, s radikális választásának következményével vitt véghez forradalmi tettet: megnyitotta az utat a földi élet teljes elvilágiasulásához.

Az eretnekekkel isten felfogása ügyében Frigyesnek egyetlenegy helyen sincs számadása, csak a földi hatalom ügyében. Ez felettébb fontos körülmény. S hátborzongatóan tisztában van vele, hogy földi ügyekben folyik a harc: a katolikus francia király a német protestánsokat támogatja a katolikus német császárral szemben, mégpedig a pápa — a katolikus egyház — titkos jóváhagyásával. Mindketten tartanak a német császár megerősödésétől. És ez most megint rendkívül fontos: ez a lét esszenciájaként felfogott egyház, amelyben az isten csak közvetítve jelenik meg, Frigyes szemében éppúgy a sátán rejteke is. Nyíltan hirdeti, hogy „a sátán magába az egyházba férközött be”, hogy „förtelmes betegségek homályosították el” az egyházat, s felkiált: „Lopók és gyilkosok surrantak be az anyaszentegyházba, mondják az elpártolt eretnekek. Ne vitázzunk veletek, testvérek, s mondjuk, hogy így van.”

Ámde ez nem csoda: Frigyes azt vallja, a föld fejedelme a sátán, s az anyaszentegyház is a földön van. Az anyaszentegyház pedig azért nem mondhat le a földi hatalomról, mert akkor teljesen átengedi a földet, a földi életet a sátánnak; ezen a földön kézzelfoghatóan egye-



BENES JOZSEF

dül az anyaszentegyház isteni eredetű, neki kell hát uralkodnia a földön.

Frigyes tragédiája pedig abból fakad, hogy habár *érezte, sohasem tette fel* magának a döntő kérdést: ha az anyaszentegyház az *esszencia*, amelynek azonban isten is, sátán is egyaránt a meghatározója, ezt az esszenciát követvén sohasem tudhatja az ember, melyik tette szolgálja az istent, s melyik a sátánt. Pedig *érezte, sőt tudta ezt* a nagy kérdést, hiszen a boszorkányokat égetve *b e l e ő s z ű l t*. A kérdés létezett, még ha homályos érzésként is, a felelet előtt azonban Frigyes elnémult; nem a hallgatás a némaság, hanem a beszéd; folyton beszélt, csak *másról*, a boszorkányok ártatlanságáról, ahelyett hogy arról szölt volna, isteni vagy sátáni tett-e az égetés. Pedig nyilván ott ébredt tudatára, hogy semmiféle esszencia nem lehet az, amelyen belül két további különféle, választásra készített lényeket szolgálhatunk, illetve amely saját lényegeit maga alá rendeli közvetítőnek, ő maga pedig lényegként lép elő, holott *valóságosan* csak annak a két lényegnek a közvetítője lehet. Nem lehet az isten mellett s a sátán ellen küzdeni, miként Frigyes szándékozott, olyképpen, hogy az ember olyan *esszencia szolgálását* vállalja, amelyik mind a kettőt felöleli. Ez az *esszencia* felbomlik, s az egzisztencia pórén lép elének. Frigyes mégis tudatosan vállalja, kitarva ott, ahova vettetett, s így válik valami különös, abszurd hőssé.

„Bátorság istenhez!” — hirdeti Frigyes, s úgy érti, hogy legyen bátorságunk az egyházat szolgálni most, midőn kitént, hogy a sátán is az egyházban van. Bátorság istenhez, ez az élethez való bátorságot jelenti akkor, amikor öngyilkosnak kellene lenni, mert mihelyt rákényszerült az ember, hogy válasszon isten vagy egyház között, akár ezt, akár amazt választotta, végső következményében világossá vált, hogy az isteni világ menthetetlenül paradox, az egzisztenciát pórén hagyja, s az *adott* keretekben *egyedül* az abszurd kitarás kínálkozik.

Így mondhat le a reményről — megtartván hitét abszurd módra az egyházban —, hiszen *saját* elveszettsége nem kétséges előtte: reménye nincs. És felötlik benne: ha már az embernek tudnia kell, hogy ő maga elveszett, még mindig tehet egyet: sírhat másokért. Miként Krisztus tette. S mélyen magába rejtve, be nem vallva: még is halvány *remény* ez az üdvözülésre. Mert midőn Aegidius, Frigyes egykori árnyképe és tanítványa, aki most már azt vallja, hogy az egyház ügye „egy túlvilági világból földre esett gondolat — talán majd lesznek egyszer a földön lények, akik rátermettek, de ezek, de mi — soha!” — kegyetlen, életre, halálra menő igazságkeresésével Frigyes szemére veti: „oltárt építettél magadnak, a magad kifolyó vérenek, hogy ne lásd esztelenül a nagy pocsolyába folyni — és az oltárt egyháznak nevezted”, s rázúdítja a vádat, hogy megkönnyítette magának az életet „nemcsak az oltárral, amit emeltél, hanem apró, magadnak osztott alamizsnákkal is”, s nem más, csak alamizsna ez a másokért való sírás és másokért való meghalás is, melynek jegyében a pestises betegeket gyógyítani jött, s végül is megvádolja, hogy mindezt voltaképpen azért teszi, „hogy te is meghalhass végre, mert már te sem bírod tovább — az életed hazugsága elől a halálba menekülsz”, akkor Frigyesből halkán feltör a sóhaj: „Ha ez igaz, jaj nekem”.

S ez a jaj kétszeres, noha Frigyes egy szót sem szól róla. Mert ha csakugyan igaz, hogy a másokért való sírás, a másokért való meghalás még is utolsó tütkös reménye volt az üdvözülésre, akkor megint csak önmaga miatt sírt másokért, s megint nem sikerült Krisztust követnie a másokért való meghalásban, s utolsó üdvözítő reménye is szertefoszlott. S jaj azért is, mert mégis volt benne egy fikarcnyi remény, hiába ölte ki magából az abszurd hit ellenében, ha pedig volt személyes reménye, akkor értelmetlen az ő abszurd sorsa és hite.

Aegidius sorsa pedig épp ezen a ponton bonyolódik össze, s ha ezt nem érezzük meg, nem fogjuk fel legalább főbb pontjaiban, akkor csukott könyv mellett haladunk el. Aegidiusnak ugyanis már nincs hite, de van reménye. Amikor a magdeburgi nagy mézszárláson hirtelen ráébred sorsára és Frigyeshez siet a távoli városba, a katonák nem engedik be, Frigyes pedig kiúzen neki, hogy távozzon útjára, ekkor Aegidiusban felmerül: „De mit jelent ez az embertelenül büszke elutasítás a hite hagyottal szemben?”

S midőn a katonák a városban pusztító pestisről beszélnek neki, Aegidiusnak ez jár az eszében: „Ha a katona arról beszélt volna, hogy tud valahol várost, ahol az emberek többé-kevésbé *emberségesek* és egy kicsit boldogok is, akkor felütötte volna fejét... hogy odasiessen megnézni, a saját két szemével *győződjék meg* a különös város létezéséről”.

Itt a remény. Egyfelől ismét a hitetlen Tamás bűnének vállalása, a *személyes* meggyőződés igénye, az újkor legjellemzőbb, előremutató sajátága (Bacon kortársa), vele együtt a természeti világregend többszöri emlegetése, másfelől pedig az, hogy az emberektől elsősorban csak *emberséges* életet vár, s felmerül a mesebeli, szinte utópisztikus város képe is, ahol ezt talán meg lehetné (Campanella kortársa).

Ezzel szorosan összefügg a Frigyes városában megismert szép, fiatal katonával folytatott beszélgetése Frigyes halála után. Ez a fiatal katona teljességes boldogságban élt saját házában szereteteivel, s hiába hívta az istent, hazugság volt az imája, mert hisz szíve minden örömét megtalálta a földön, úgy élt otthon, amilyen a paradicsomi élet lehetett egykoron. Talán ez lett volna az a remény, amely Aegidiuszt éltette? A fiatal katona azonban folyton csak félt, hogy elveszthet valakit, magára marad, s „a nagy elhagyatottság kézen fogja majd a hitet”. És be is következett. Szeretteit elragadta a pestis, bárhogy is óvakodtak, s midőn már mindent elvesztett, megkönnyebbült, hisz nem volt már többé mitől félnie, semmit sem vehetett már el tőle az isten, még ha ő is került sorra: bátran meghalhat már. Frigyes ekkor ezt mondta neki: „Isten még mindig elvehet tőled egyet, a halált”.

És csakugyan, folyton pestiseselek között forgolódott, akár Aegidius is most, és mégis él: így ő nyilván kiválasztott. De ugyanazokban a napokban mondta néki Frigyes: „A teljes elégedettség veszedelme a léleknek, és kell legalább egy kívánság, egy olthatatlan szomjúság, emlékeztetőnek, mélyítő szomorúságnak.”

S Aegidius itt ismét rajtakapta Frigyeset. Mert mi a kívánság, a vágy, ha nem remény? A hit, ha csakugyan hit, nem kell neki remény,

nem tűrhet meg kívánságot. A hit ugyancsak valamelyes megelégedés. A megelégedés is valamiféle hit: úgy jó, ahogy van, nincs mit vágyani s remélni. S Aegidius megérti: az utópisztikus reményt is fel kell adni, a hittel körülötte jár az. Olyan remény kell tehát, amely soha ki nem elégíthető, folyton továbblép. Ennek a reménynek nincs szüksége *vigaszra*, ez a remény *vigasztalan*, mert soha be nem teljeseedik; de mert remény, önmagát élteti. A hitnek *vigasz* kell, hogy hit maradhasson, vagy félelem, hogy hitre vagy a hitben való kitartásra ösztökéljen.

S ekkor Aegidius, mielőtt véglegesen útra kel, tudja már: „Mert csak az találhat rá az igazságra, aki már *nem a vigasztalást keresi.*” S midőn tudja már, hogy „ma nincs templom és nincs gyülekezet, melyben nekem hely adatott”, s megérlelődik benne az elhatározás, hogy „világgá megyek, nem az én egyházam megkeresésére, nem az én seregem megtalálására, hanem hogy eljussak valami olyan könnyig, amelyet a *vigasztalan* emberfia sír Jeruzsálemet látva”, úgy tetszik, a fentiekkel egyetemben erre az elképzelésre indít bennünket: a magam reményével másokért is élni.

De ehhez az élethez is csak olyan vékonyka szálon függött a reménye, oly vékonykán, amilyent a tátongó ürbe ereszkedő pók a hátán kibocsát: egyedül megy a nagyvilágba, „zászló nélkül és követő nélkül”, ahogy másoknak is menniük kell. S ott kísért az, ami útnak indítja, mert a d o t t sorsa tarthatatlan, s Frigyes abszurd létezését sem látja követésre érdemesnek; talán a kötet legmeggrázóbb, *legvigasztalanabb* szavai ezek: „Hiszen igaz, mi vagyok én *ma* más, mint egyetlen ostoba verejtékcsőpp, ami a sárba hull, a nagy verejtékező világ arcából kiizzadt verejtékcsőpp? Igaz, senkinek hasznát nem szolgálom. Igaz, hogy élek, a magam gondja, s ha meghalok, csak magamnak halok meg. Igaz, igaz...” S micsoda emberi bátorság rejtőzik ezekben a fájdalmas szavakban; micsoda újkori, öntudatos polgári individualizmusnak éreznénk, ha nem csatlakozna hozzá a másokért való sírás; micsoda eltökélt konzekvenciára készíti az az egy szó: *ma*.

A pók fonálának következetességét betartani — ez volt élete legfőbb tanulsága, amelyet a baptista katona, Salamon értetett meg vele, ott, a magdeburgi öldöklésben: ez a katona azt tartotta, hogy emberre fegyvert emelni a legnagyobb véték, s mivel ennek a förgetegnek kellős közepén véték nélkül életben maradt, azt hitte, hogy ő isten kiválasztottja. S midőn nagy dühében véletlenül megölt egy embert, megértette: ha ezt megtehetette, akkor isteni jeladás ez, hogy ő sem kiválasztott. S ez a katona Aegidiusnak szegezte a kérdést, Aegidiusnak, aki az öldöklés közepette *nem merte* levonni a maga konzekvenciáit, még akkor sem, amikor az újra felszentelt templomba képtelen volt belépni, mert az ajtóban ott látta az útját álló Krisztust: „Jobb-e annak — kérdezte a katona —, ki elvesztette istent, ha — akár tűztől, akár víztől — mielőbb meghal?”

Aegidius igennel felelt, a katona bólintott, elment és felakasztotta magát. S Aegidiusnak felnyílt a szeme: „Öt perccel előbb még úgy beszéltem Salamonnal, mint minden igazhívő pap, és nem tudtam, hogy *hitem hatyúdálát* mondtam el.”

S úgy tetszik most, van okunk azt képzelni, hogy Aegidius végső útra kelésének a vezérfonala, *a magam reményével másokért is élni* olyasfélélt sugalmaz, hogy a pusztaságba, magányba vonulva sem élhet egyedül és magáért az ember, s talán nemcsak merő képzelődés, ha azt mondjuk, hogy valami nagyon távoli dolgot idéz: talán azt az embert, aki már nem az emberen kívül keresi emberi léte lényegét, hanem saját magában, s ezzel megleti létezésének értelmét is.

Hiszen Aegidius többet vont le a magatartás ügyében, mint amennyit kora egyáltalán kínálhatott: túllépett a hiten, az eretnek-ségen, az ember melletti, külsővé vált lényegen, még az utópián is, s ez talán elég ok elképzelésünk helyességére. Másfelől mégsem vonhatta le *annyt*, amennyi csak későbbi korokból következhetett, s nem az övéből. A szerző inkább a kínzó eszmét vetette fel, a hős ehhez igazodott, s nem a kor közvetlen realitásaihoz: érzékeltetnie kellett, hogy a probléma túllép a fizikailag rögzített időn, s egy még ma is tartó történelmi korszakot gyötör. „És itt, egyelőre, vége az Aegidius történetének”, így fejezi be Sinkó az elbeszélést, s ez az egyetlen szó, az egyelőre, hallatlanul fontos: Sinkó korunk nagy létkérdéséről szólván *igen logikusan* visszanyúlt abba a korba — az istenek alkonyának korába —, amikor a létezés sorsproblémái először merültek fel modern formájukban: ez a történet *még folytatódik*.

És csakugyan. Hallatlan időszerűsége abból is látszik, hogy az elbeszélés keletkezése óta magunk is többször láttuk az egzisztenciális sorskérdés nagyméretű, majdnem tömegesen átértett tragédiáit, még azokban a világokban is, amelyek el akarták hitetni magukkal, hogy megoldották már az összes emberi problémákat, s minden világos. Ismételtten rá kellett döbbsenütnünk, hogy amiben *hittek*, még mindig csak a létezés esszenciája volt, az ember még mindig elidegenült, s nem jutott el odáig, hogy léte s létezése alkotó-önlétrehozó szabad gyakorlatában, történelmileg kreált emberi lehetőségeinek megvalósításában összeforrjon, tudván persze, hogy sohasem hagyhatja abba önlétrehozását, ha ember akar lenni s maradni.

Frigyes és Aegidius sorsa így kimeríthetetlen. Magunk is csupán egy-két halovány reflexiót nyújthattunk, csak a könyvhöz fűztük észrevételeinket, mert egyszer csak, akár homályos formában is, megszülettük a kérdés, és válaszolnunk kell majd rá: minden kritika, amely a műről szól, s nem csupán jegyzet a műhöz, abból a hiú ábrándból és tévedésből fakad, hogy *teljességgel* meg lehet egy művet ragadni legalább *lényegénél*, pedig ha ez így volna, végkövetkeztetésként be kellene látnunk, hogy a mű *helyett* elég volna ezeket a kritikákat elolvasni. Reflexióinkból csak az látható, hogy egy művet miként vetünk birtokba, mily tökéletlenül, s ahányszor csak valódi gazdagságát kívánjuk áttekinteni, menthetetlenül vissza kell térnünk magához a műhöz. Úgy látszik, ez a művészet természetével jár. Sohasem éreztük ezt még oly határozottan, mint az Aegidius-útra keléséről szólván. Mert végül is ide kell kilyukadnunk: alkármennyire is izgalomba hoz és magával ragad bennünket Aegidius, ez a messzire mutató, nyughatatlan, bátran következetes, álmairuk sóvárogta hős, Frigyes páter, a mindig nyugodt, mérsékletes, sima, felhőtlen, sugárzó, nyílt arcú, helyén rendületlenül kitaró, féktelen gyötrelmeket némán elviselő, igé-

nyelven egyszerű, legjobb belátása szerint *folyton* cselekvő, nem pusztán szemlélődő ember éppúgy belopja magát szívünkbe, tragédiája éppúgy megráz bennünket, mint Aegidiusé, s érezzük, legmélyebb éntünk énjévé vált. Mert a nagy művészetekben mindig bekövetkezik egy pont, amikor minden választás lehetetlenné és fölöslegessé válik, minden ellentmondás feloldódik és felmagasztosul abban az érzésben, amikor megindultán kibuggyan a szánk: emberi sors. S ez az, ami előtt minden reflexió megtorpan, s nem tud hozzá felmagasztosulni úgy, ahogyan a műalkotásból kisugárzik. Végül is mind Aegidius, mind Frigyes sorsáról oly szelíden szólhatunk Slavko Mihalić meg-
rázó soraival:

„És végül lombbal és fűvel azonosultam
Abrazat nélkül, mert a tőkély minden égtájon egyforma
Magam diploma és magam istene, magam papja egyedül

És végképp vége lesz, ha a vers utolsó szavai csendbe halnak,
Ha a végső rettenet szétfolyik a győzelem szomjas homokján
Hiába készülődtek, fellegek
Villámlatok az üres semmit szelidesik.”

(Dudás Kálmán fordítása)

4.

Itt azonban még egy igen érdekes probléma merül fel. Úgy tetszik ugyanis, hogy *Aegidius útra kelése* különös fényt vet Sinkó egy másik, úgy véljük, rendkívüli horderejű, hallatlanul termékeny művére, amelyben a költészet eretnokségéről is szól.

Az *Aegidiusból* ugyanis azt látjuk kisugározni, hogy tulajdonképpen nem létezik, sőt nem is létezhetik egyéni magatartás — nem *kizárólag* költői, hanem bármiféle magatartás sem —, amely valamilyen né t érne el attól, amit Sinkó kollektív mítosznak mond. Lehetetlen olyan dogmatikus rendszert megalapozni, amely — anélkül hogy valahol is ellentmondásba kerülne önmagával — *minden* emberi magatartást megszabna. Ha egy ilyen rendszer lehetséges volna, akkor az csak ugyan a lét legvalóbb, soha véglegesen fel nem fedhető törvényeit foglalná össze, s tulajdonképpen nem volna dogmatikus. Ha pedig egy dogmarendszer képtelen *minden* emberi magatartást megszabni, akkor még az az ember is, aki *tökéletesen* azonosulna a dogmarendszerrel, a hiányzó pontokon elkerülhetetlenül eretnek lenne.

Vagyis a dogmatikus kollektív mítosz és az egyedi ember viszonya, úgy tetszik, olyasféle, mint az általános és az egyedi viszonya, s nincs az az egyedi, amely tiszta formájában kifejezhetné az általánosat. Az általános a valóságban nem létezik önállóan, csak az egyedi *bizonyos* vonatkozásaiként. Eszerint minden dolog egyedi vonása eretnek. De minden egyediben (eretnekben) ugyanakkor van valami az általánosból (dogmatikusból) is. Másfelől nézve a legcsekélyebb gyakorlati találékonyság is eretnokség, mert újat ad hozzá a meglevőhöz. Ami pedig minden dolog egyedi vonása, az nem lehet *külön* a költé-

szeté, legfeljebb ha a költészet fogalmát kiterjesztjük a minden egyéni megnyilatkozás fogalmára, arra pedig, amit eddig szűkebb értelemben költészetnek tekintettünk — megkülönböztetve a tágabb értelmű *alkotástól* —, új fogalmat keresünk. Ebben az esetben azonban csak a terminológiai eltérésről volna szó.

De ha a költészet fogalmát minden *egyéni* megnyilatkozásra értjük — amelyek tehát eltérnek a dogmává merevedett kollektív mítosztól —, akkor számolnunk kellene azzal, hogy ezek az egyéni megnyilatkozások még ehhez a kollektív mítoszhoz viszonyítva is retrográdok lehetnek, ennél fogva pedig a költészet jellege távolról sem olyan egyértelmű. Az *Aegidius* is épp azt mutatta ki, hogy az eretnokség fogalma sokértelmű, s némely vonása, megnyilatkozása ortodoxiát, sőt retrográd dolgot is jelenthet.

Másfelől nézve a dolgot, hajlunk Christopher Caudwell elméleteire, mely szerint a költészet éppoly mértékben elképzelhetetlen az egyszeri, megismételhetetlen költői egyéniség, mint például a *kollektív érzelem* — és annyi más dolog — nélkül, hiszen élvezése azon alapszik. Tulajdonképpen a legvégtetesebb individualizmus is azért élvezhető, mert az individualizmus kollektív érzés, illetve mindenki képes átérezni. Különbözik a művészetnek nyilván az a legkevésbé felderített oldala, hogy miként rögzítődik a műben a művész megismételhetetlen egyénisége. Világos, hogy minden nagy művész minden művében felfedhetjük ezt az egyéniséget, de nagyon is igaza van Lukácsnak, amikor megállapítja, hogy egyetlenegy műalkotás egyénisége sem azonos az őt létrehozó művész közvetlen egyéniségével. A Goncourt-testvérek műalkotásai más egyéniséget mutatnak, mint a külön is író Edmond de Goncourt-é. A közös alkotások nem két egyéniséget, hanem egyetlen egyéniséget mutatnak. Ez nem a két egyéniség közönséges összeadásából fakad.

Ugyancsak Caudwell utal bennünket arra, hogy talán mégiscsak volt az emberiségnek egy korszaka, amelyben a költő *nem* találta magát szemben egy megcsontosodott dogmatikus világgal, s nem kellett eretneknek lennie. Ehhez a költészet eredetéhez kell visszatérni. Abba a világba, amikor a mitológia — a későbbi dogma — *szervesen* élt, önellentmondó volt, rugalmasan alakult, s elbírta, hogy ahány költői leleményű ember tolmácsolja, annyiféleképpen fessen egyazon dolog. Vagyis, amikor a vallás és a költészet még nem vált külön, hanem egybeforr a mitológiában. De még ez a különválás is lassú folyamat. Caudwell szerint az athéni görög tragédia még sok mindent magán visel az egykori egységből. A hindu mitológia még a mai napig is formálódik, a papoknak még mindig nem sikerült az ellentmondásokat áthidalniuk, s apokrifá nyilvánítani bizonyos műveket. Hallatlanul érdekes például, hogyan illeszkedett be a hindu mitológiába Buddha. A *szerves* mitológia korában a költő nem lehet eretnek, mert maga a hit vagy hitetlenség fel sem merül, közösségével együtt egyszerűen benne él a mitológia világában, közösségével együtt *teremti*, új élményei során megváltoztatja azt; egyszerűen az őseredeti, természetes *hívés* ez, nem pedig hit. „Mivel a mitológia oly mélyen áthatja a primitív ember mindennapi életét, nincs szüksége nyílt, formális helyeslésre”, mondja Caudwell. A mitológia hajlékony, változékony, van

valami *önkiigazító* tendenciája; azt is mondhatnánk, hogy a költőre épp az a feladat várt, amit Sinkó a későbbi korok esetében eretnek-ségnek mond. Mondhatnánk: a társadalom követelménye, hogy a költő eretnek legyen, s épp ezért nem lehet eretnek: a társadalom elvárja tőle, hogy azt tegye, ami a dolog természetével jár, nincs tehát dogma, amellyel ellenkezhetne.

Ez az ősi hívés (nem pedig hit) a későbbi korok babonája esetében is fellelhető. „A babona (a legendák stb. is) nem más, mint a népi mitológia, amely továbbra is régi kollektív szerepét tölti be”, mondja Caudwel. „Az emberek könnyen elhiszik éppen azért, mert senki sem kényszeríti rájuk ezt a hitet, hanem a kollektív szellem spontán terméke... A babona a vallás költészete abban az időszakban, amikor maga a vallás nem költői többé.” S a babona költészete „nem lehet valóban nagy költészet, mert nagyon is igaz az, hogy nagy költészetet csak szabad emberek alkothatnak”, tudniillik azok, akik a törzsi társadalomban a mitológiát teremtték, szabadok voltak, akik pedig babona formájában folytatták, a későbbi társadalmakban már elnyomottak: szabadságtudatuk elenyésző.

A fentiekből úgy tetszik, hogy a költészetnek, művészetnek — genézisét nézve — nem eredendő, nem állandó, s nem is sajátos vonása az eretnekség. Ha jól szemügyre vesszük a már vallássá, dogmává csontosodott mitológia világát — a mit is —, akkor is erre a megállapításra jutunk. Mert hisz csakugyan, az ellentmondást nem tűrő, merev mitológiáról vagy dogmarendszeréről Caudwell — úgy tetszik — helyesen állapítja meg: „Elfogadásához hit kell, vagyis egy olyan erény, melyet a primitív ember nem ismer. Neki nem volt szüksége hitre, mert egyszerűen közvetlenül átélte a kollektív érzelem világát. A regényolvasónak sincs szüksége hitre, mert közvetlenül átéli a művészet világát. Hitre akkor van szükség, amikor a mitológia 'igazi' vallássá csontosodik. A hit és a dogma annak a jele, hogy hiányzik a hit, s a doktrína gyanússá válik.”

Ha mármost eretneknek azt a embert tartjuk, aki némely lényeges kérdésben az általánosan elfogadottal — vagy a dogmával — szemben valami mást vall, akkor úgy rémlik, hogy az eretnek nem a nem-hít embere, hanem a más-hité. Miként láttuk, itt megmarad a kérdés, hogy ez a *más* konkrétan milyen természetű minden egyes esetben. S vallhatjuk akár azt is, hogy egyik-másik költő radikálisan tagadja kora dogmáit, akkor sem bizonyos még, hogy ez nem más-hít csupán. A költészet eretneksége viszont, a szó igazi értelmében, túlságosan kevés. Lukács elmélete, mely szerint a művész a mozgalom partizánja, aligha jelent mást: a művész a saját feje szerint, több dologban különvéleményhez tartva magát, halad az áradattal. Az eretnekség sem szakítás: mihelyt *gyökeresen* más lenne, nyomban több lenne az eretnekségnél.

A fenti idézetben azonban van egy mondat, mely szerint a művészet világának átéléséhez nincs miért a hithez fordulni, illetve a művészet nyilván nem a hit vagy más-hít síkján át érintkezik a való világgal, hanem talán valami más síkon. Mindenesetre a művészet világról azt mondhatjuk: lehet is meg nem is; illetve nem a vak meg-le-vő adottság, hanem a lehetőség, vagyis az alkotás és szabadság vi-

lága. A dogmatikusok minden művészdöze — Aiskhylos esete is — talán ennek a dolognak a meg nem értéséből fakad: hinni akarnak, ámde a műalkotásban nem hihetnek, mert az az eleve hívés világához tartozik. S visszajára is fordulhat bennük a dolog: olyan műalkotást kívánnak, amelyben hihetnének. Olyan pedig nincs. Az tehát, hogy valakiik *hinni* akarnak a művészetben s üldözik, mert nem *hihetnek* benne, csak ennek a meg nem értésnek a tényét jelzi, de nem következtethetünk belőle arra, hogy a művészet csakugyan közvetlenül a hit vagy a más-hit szférájában leledzik, mert akkor magunk is az ő posztjukra jutunk.

Ha pedig nem akarjuk éppen kiélezni a dolgot, annyit legalábbis megállapíthatunk, hogy vannak, akik nem hisznek a művészet világában, mert az eleve hívés állapotában élük át, s vannak, akik hinni akarnak benne, mert képtelenek az eleve hívés állapotában *átélni* a művészet világát. Vagyis — ez bizonyosnak látszik — a művész *hit*-nek vagy *nem-hit*-ének ügye más szférába tartozik, mint amelyikben az általa létrehozott művészet világa leledzik. A művész *nem hit*-ének világát, hanem *hivés*-ének világát hozza létre műalkotásában. Az eleve hívés világa viszont, ha jól meggondoljuk, a remény világa. Az eretnesség, úgy tűnik, bizonyos történelmi korokban, a kor jelenségei folytán, a költészet járulékos jegye (tulajdonképpen e korok impudálják a költészetnek ezt a jegyet), de ha e korok alapján abszolútizáljuk ezt a jegyet, szintén egyfajta hisztoricizmusba esünk, mint ahogy például az ember lényegéről sem ítéltünk kizárólag bizonyos korok jelenségei, hanem csak genetikus vizsgálata alapján.

Talán ez a talány nyitja. Úgy tűnik fel, ez magyarázza talán azt is, hogy a költészet eretneknek *látszik*, holott nem az. Anélkül, hogy itt belebocsátkoznánk a dolog részletes kifejtésébe, jegyezzük meg azt, hogy a művészet *művészeti* mozzanata talán épp abban a szférában lelhető fel, amelyet az eleve hívéssel jelöltünk meg — ez magyarázná talán azt is, hogy a műalkotásokról való reflexiók miért képtelenek olyképpen felmagasztosulni, felérni magukhoz a műalkotásokhoz, ahogyan az előző fejezet végén szöveztünk, s talán ugyanez deríthető fényt az alkotó egyénisége és a műalkotás-egyéniesség között mutatkozó különbségre, s annyi más, ezúttal nem érintett dologra.

De hogy egy műalkotás világa nem *kizárólag* arra korlátozódik, amit az eleve hívéssel jelöltünk, az világos: mindegyiknek megvan a szociológiai, etikai, religiói, pszichológiai, biológiai stb. mozzanata, s mindezekben a területeken reflexióinkkal többé-kevésbé kimeríthetjük a költő, illetve a mű ilyen értelmű üzenetét. Ha a mozzanatokot összekeverjük, azt hihetjük, hogy épp azon mozzanat révén meríthetjük ki egy műalkotás „lényegét”, amelyhez vizsgálódásunkkor személy szerint tartjuk magunkat, s vég nélkül folyhat a vita, hogy tulajdonképpen melyik mozzanat a legalkalmasabb a művészet „lényegének” kiderítésére, holott el sem jutottunk a művészet *művészeti* szférájának felismeréséig. Mindegyik mozzanat szerinti vizsgálódás hasznos, de nem téveszthetjük szem elől, hogy egy műalkotás nem a mozzanatok közönséges keveréke, valamiféle összessége, hanem egy sajátosan szervezett teljesség, s épp a művészeti mozzanata miatt tekinthetjük művészetnek, vagyis azokhoz a területekhez tartozó jelenségek esetében

is, amelyekről a szociológia, etika, pszichológia stb. útján reflexióink támadhatnak, e művészeti mozzanat többletébe fogunk beleütközni. Ha a műalkotás teljességét átéljük, a külön mozzanatok szerinti reflexiók kiegészítik élményünket, de a *művészeti* momentum igazi megragadása még várat magára: a kérdés éppen csak hogy homályos formában bontakozni kezd. Mert ha a tudományos módszerek csődjét látva pusztán az élményre hagyatkozunk, s fejtegetni kezdjük a *hogyan*, végtére az intuício birodalmában kötünk ki, s ez éppoly kevésbé elégíthet ki bennünket, mint amaz. S talán azt kellene megvizsgáljunk, amire Grlic hívta fel a figyelmet, hogy tudniillik minden műalkotásnak van egy alkotó jellegű ontológiai — léttel kapcsolatos — szövevénye, s nyilván ez teszi művészivé; ezt pedig nem lehet más úton, csak épp alkotó, magához a művészethez hasonló filozófiai megközelítéssel megragadni. Mélyebben rejlik régió ez, mint ameddig a racionalizmus vagy irracionálizmus, az érzékek a posterioritása vagy az értelem a prioritása, az intuício vagy az érzelem hatolhat, s ily módon túlhaladhatók ezek a kettősségek. Hiszen körülöttük keringünk már évszázadok óta, s eredményünk az eredménytelenség. Ha *csakugyan* túlhaladhatjuk őket, gyökeres változás áll be.

A feleletet az elkövetkező kor adja majd meg. Úgy tetszik, minden mitológia halálát magával hozza majd, a primitív törzsi társadalom szerves mitológiájának folytatásaként élet és a dogmává merevedett mitológiáét is. Ködös képzeletünket a remény szítja. S amikor megszűnik minden dogma, s nem lesz szükségünk hitre, mert a jövő felé fordulva, soha meg nem állva alkotó-önlétrehozó emberséges gyakorlatunkban — hogy emberek lehessünk, kiteljesült, megismételhetetlen egyéniségek —, akkor majd ismét visszaszerezjük, amit elidegenítettünk magunktól, az eleve hívést is, az adott világból való szakadatlan kilépés igényét is, az ellentmondás bátorságát is az önkigazítás szakadatlan folyamatában. Művészet és tudomány ezen a ponton találkoznak majd. Amikor Marx egy eljövendő korról szólva a *termelés* művészi jellegéről beszélt, talán az is az eszében járt, hogy nem a hit, hanem az eleve hívés művészi világa hatja majd át a társadalmat. Az önmagát éltető remény világa. Az emberhez visszatért ember világa. S többé nem lehet eretnek az alkotó ember, mert ha közössége felismeri, hogy emberré levésének záloga épp az, hogy folyton átlépjen a meglévő, akkor a közösségi igény épp az alkotó magatartás lesz. De olyan hallatlanul nehéz más kategóriákban gondolkodunk, mint amit ez a mi adott világunk nyújt. Pedig nagyot kell lépnünk, át kell lépnünk mindazon — *Aegidius* tanulsága ez —, amit a kor kínál. Túl kell lépnünk a passzív *elfogadáson*. Meg kell szülnünk a kérdést, hogy feleletül a kínálnál többet kaphassunk.