

HÍD

irodalom

művészet

társadalomtudomány



Venčana slika mojih ...

2010. FEBRUÁR
2. SZÁM

HÍD

irodalom

művészet

társadalomtudomány

Alapítási év: 1934

LXXIV. évfolyam

2010. február

2. szám

Szerkesztőség

Főszerkesztő:

Faragó Kornélia

(e-mail: corna@eunet.rs)

Főmunkatársak:

Bányai János

Böndör Pál

Harkai Vass Éva

Jung Károly

Lovas Ildikó

Náray Éva

Ózer Ágnes

Szabó Szilvia

Toldi Éva

Tolnai Ottó

Végel László

Vickó Árpád

Virág Gábor

Lektor/korrektor:

Buzás Márta

Tördelés:

Buzás Mihály

Fedőlapterv:

íjf. Sebestyén Imre

Nyomda:

Ideál, Újvidék

Tartalom

TANDORI Dezső: Kikerülhető (vers)	3
KIBÉDI VARGA Áron: A múlt ■ Világítótorony ■ A nép ■ Végig ■ Szép szó ■ Elvont (versek)	5
Boško KRSTIĆ: Fekete szoba (emlékelbeszélés) (DROZDIK-POPOVIĆ Teodóra fordítása)	8
P. NAGY István: Mint tárgyaimat (vers)	10
BENEDEK Miklós: Ördögfióka ■ Te ■ Pohár (versek)	11
JÓDAL Kálmán: Tündér, mese	13
MURÁNYI Sándor Olivér: Zordok (regényrészlet)	25
Srđan VALJAREVIĆ: Como (regényrészlet) (KOVÁCS Hédi fordítása)	30

A SZABADSÁG

HELLER Ágnes: Filozófiai műfajok, különös tekintettel Heideggerre (tanulmány)	39
FEHÉR M. István: Jóra és rosszra való szabadság – a dulakodás szabadsága (tanulmány)	53
BACSÓ Béla: Delacroix <i>Szabadság</i> képéhez (tanulmány)	81
BOROS Gábor: Szabadság, szerelem (tanulmány)	89

REFLEXÍV TEREK

BÁNYAI János: Három grácia (Tóth Krisztina: <i>Magas labda</i> ; Szakács Eszter: <i>Vízre írt</i> ; Menyhért Anna: <i>Szelence</i>)	97
SÁGI VARGA Kinga: Tükör-pozíciók labirintusában (Rakovszky Zsuzsa: <i>A Hold a hetedik házban</i>)	108
DROZDIK-POPOVIĆ Teodóra: „Oka az állandó kellemes kábulat” (Srđan Valjarević: <i>Komo</i>)	116

SZIRMAI-DÍJ

Franja PETRINOVIĆ: A gyermekkor melankolikus vitrázsa (VÉKÁS Éva fordítása)	122
Boško KRSTIĆ: Köszönőbeszéd	125
Boško KRSTIĆ: Sagmeister utolsó meséje (DROZDIK-POPOVIĆ Teodóra fordítása)	126

A szerkesztésben (A szabadság) közreműködött LACZKÓ Sándor.

**Idő-semmiség.
Veszte. Semmisség.
Amit nyersz. Vesztéseden.
Jobb volt előtte?
Fért-e idődbe.
Ami rég időtelen.**

(Tandori Dezső)

CIP – A készülő kiadvány katalogizálása
A Matica srpska Könyvtára, Novi Sad

82+3

HÍD : irodalmi, művészeti és társadalomtudományi folyóirat / Főszerkesztő Faragó Kornélia. – 1. évf., 1. sz. (1934) – 7. évf., 15. sz. (1940) ; 9. évf., 1. sz. (1945)– . – Újvidék : Forum Könyvkiadó Intézet, 1934–1940 ; 1945–. – 23 cm

Havonta

ISSN 0350–9079

COBISS.SR-ID 8410114

HÍD – irodalmi, művészeti és társadalomtudományi folyóirat. – 2010. február. Kiadja a Forum Könyvkiadó Intézet. Igazgató: Németh Ferenc. Szerkesztőség és kiadóhivatal: 21000 Novi Sad, Vojvoda Mišić u. 1., telefon: 021/457-216; a Híd honlapja: www.forumliber.rs; e-mail: hid@forumliber.rs – A Szerb Köztársaság Tudományügyi és Technológiai Minisztériuma által tudományosnak (M52) minősített folyóirat. – Szerkesztőségi fogadóóra kedden 10-től 11 óráig. – Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. – Előfizethető az Izdavački zavod Forum 840-905668-94-es számlára (broj modela 97, poziv na broj [odobrenje] 83-80250-742131-00-04-830); előfizeteskör kérjük feltüntetni a Híd nevét. – Előfizetési díj 2010-re belföldön 1200 dinár. Egyes szám ára 120, kettős szám ára 200 dinár. Külföldre és külföldön egy évre 60 EUR – Készült az Ideál Nyomdában, Újvidéken. – YU ISSN 0350-9079

Kikerülhető

(Akikre Bányai Jánossal - éljen soká! - ezt értjük)

Kikerülhető.
S. Megtudom. Ez ő.
Azontúl kikerülöm.
Óhatatlan van.
Mi jóban. Rosszban.
Mi mást tennék. Eltűröm.

Mások. Mind. Vagyunk.
Ha. Meg. Alkuszunk.
Ébren. S akár ha alszunk.
Nincs megismerés.
Nincs sok. Nincs kevés.
Ebből. S nem a Semmi van.

Sok. Kevés. Semmi.
Nincs „megismerni”.
Nincs utólag-előleg.
Oly kevés lenne.
Mi sokra menne.
„Semmisítéd időmet.”

Idő-semmiség.
Veszte. Semmisség.
Amit nyersz. Vesztéseden.
Jobb volt előtte?
Fért-e idődbe.
Ami rég időtelen.

Honnét akkor rég.
Akkor. Rég honnét.
(Ez se. Oda-visszája.)
Nyel. Ki. Vég lika.
E malícia.
Némaságnak se szája.

Kikerülhetem.
Semmije velem.
Meg nem kerülne soha.
Kényszer. Feledem.
Van. Megszenvedem.
Hogy úgy se lenne. Hova.

Nincs rá nincs-helyem.
Csak vesztegetem.
Így újráz. Nem kezd tora.
Álmon csönd-túlnan.
Szálltán-lehulltan.
Sosem lesz valahára.

Föl nem kelek jártára.
Fektem mit. Hogy nem állja.

A múlt

Visszakéredzkedtem, visszaevickéltem a múltamba:
nagy fehér lepedők falra függesztve,
rajtuk elherdált, sárguló arcok.

Balaton, Szajna és nevetés,
a menekülők vontatott lélegzése,
kávéházak és esteledés.

Fakuló képek vonulnak: keverednek.

Freiburg, 2009. február 4.

Világítótorny

A tornyok nem világítják meg a világot:
Repedeznek, szégyent vallanak.

Van-e fény torony nélkül?
Szégyen bűn és szerelem nélkül?

Ki tud behatolni a sötétbe,
Az árnyékvilág útvesztőibe?

Ki borítja be a vak bánatot?
Bevárható-e a fény feltámadása?

Sejtelmesen hallgatnak a tornyok;
az árnyékok végre összeborulnak.

Quimiac, 2009. április 12., húsvétvasárnap

A nép

Ismeretlen tettesek a törékeny háztetőn,
járókelők tömege gyanútlan utcákon,
felismerhetetlen szerelmesek az üres pincében,
korbácsos idomárok minden harmadik utcasarkon,
türelmes rendőrök a dübörgő körutakon,
haszontalan kereskedők a piszkos sátrakban:

és megboldogul a nép,
az istenadta nép.

Quimiac, 2009. április 14.

Végig

Végigjárom gyors léptekkel a mulandóságot,
életem szegélyét gondosan elkerülöm:
a gyanútlan haladás mestere vagyok,
mesterségem a mozgó élet felfedezése,
hatékony menetelés az örökkévalóság felé.

Quimiac, 2009. április 17.

Szép szó

„Olyan szép szó a szomorúság,
olyan szép”: régi versemet idézem,
szépen halad és megigézi az újat is:
az ige viszont Istené, aki besöpri a szavakat.

Igekötőket csak a boldogtalan nyelvtanok ismernek.

Quimiac, 2009. április 19.

Elvont

Gondolatok kalandoznak, eszmék röpködnek,
felcsillan a képzelet, madarakat társít
és váratlan vidámságot. A háznak négy sarka van,
megszámoljuk a váratlan vendégek összes érzését.
Majmolnak? A képzelet kikapcsol, magunkra maradunk,
a többiek mind a vidámság áldozatai.
Ki tart ki mellettünk? Ki fordítja ki eszméinket?
A gondolkodók most már tőlünk is elfordultak:

ÉS A KALAND VÉGET ÉR.

Quimiac, 2009. április 20.

Fekete szoba

Drozdlik-Popović Teodóra fordítása

Braunék az Októberi forradalom tér 10-es számú épületének tágas udvarában laktak. Az utca felől az árnyékos parkot egy régi klasszicista stílusú egyemeletes ház takarta, amelyet valamikor találkozásunk idején Gyöngyike és Somogyi Béla vett meg, az udvari részben pedig a Polić család lakott Dragan nevű fiukkal és Megyeri Lajos zenetanár, az újonnan épített ikerház második részében viszont, ahol Andrásék lakása is volt, Tomekéék laktak Relike fiukkal. Habár gyakran együtt játszottunk az udvaron, Dragan, de különösen Relike fiatalabb volt nálunk, ezért úgy gondoltuk, ők nem tartoznak a mi társaságunkhoz. Természetesen, később mindez kiegyenlítődtött, és a születési évek közelebb kerültek egymáshoz. A környező épületek és kerítések teljesen körülfojták ezt az udvart, ahol néhány fa volt és puszpángkerítés, amely nyáron jellegzetesen fanyar illatot árasztott. Ebbe a világba egy hatalmas nehéz fakapun kellett belépni, amely később sok gondot okozott Andrásnak, amikor elfelejtette magával vinni az ormótlan nagy kulcsot. Rendszeresen este tízkor zárták be, kulcs nélkül pedig csöngetni kellett, felkelteni Braun Istvánt és megvárni, hogy megérkezzen az udvar másik részéből, elviselni szitkozódását, vagy gyakrabban a még kibírhatatlanabb hallgatását, és azután szó nélkül ágyba feküdni.

Ez volt az első nehéz szabadkai kapu, amely megnyílt előttem, és amely állandóan nyitva állt számomra. Csak később vált ez a ház útmutatómmá vagy városi toponímiámmá, mert az enyéme egy kis udvari nádtetejű házikóban laktak a Luka Botić utca 3-as szám alatt, később átköltöztek egyetlenegy nagy szobába a Mayer fivérek utca 2-be. Valami állandóan arra vonzott engem, a mocsaras Jaszi-barára, amelyet egyfajta természetes környezetemnek véltem, András háza viszont a másik felére, a város felé, egy másfajta élet felé.

Braunék kényelmes lakását később adaptálták, a nagy bejárati előszoba lett András szobája. Ez valóban nagyon kényelmes volt, bármikor jöhet-

tem hozzá, bemehettem csöngetés nélkül, csak diszkrétan kopogtatnom kellett az üvegajtón. Andrásnak lemezjátszója és lemezei voltak, így általában zenét hallgattunk, és beszélgettünk.

András megmutatta a lakás többi helyiségét is: lassan megismertem anyja aranszobáját, amelyben cserépkályha volt, a konyhát, ahol mi ketten szerdánként ettünk, a nagy éléskamrát és a fürdőszobát. A legtitkosabb szoba azonban Kvazimodo fekete szobája volt. Habár kelet felé nézett, kevés fény áradt be, mert fal takarta az ablakot. Valójában nem is volt fekete: bordóra volt festve és furcsa, óriási sötét virágokkal díszítve. A feketeség benyomását az értékes fekete bútor is fokozta: az íróasztal, az üvegezett könyvespolc, amelybe egy szép asszony arca volt bevésve, egy bőrkanapé és két bőrfotel. Mintha András is mindig valamiféle hódolattal lépett volna be ebbe a titkokkal teli szobába. A falon képek függtek: Hangya egyik olajfestménye, Konjović rajza egy asszonyról és gyermekéről, egy tabló a Kvazimodo Lukács evangéliuma című előadásában szereplő színészekről, egy korai fénykép Kubát Józsefről, Szabadka leghíresebb kútásójáról (emberek csoportja egy felolvasást hallgat, ami az otthoni hangulatra emlékeztetett engem), továbbá Petrik Pál egyik rajza, melyet Braun Magdics-ügy című előadásához készített, és egy bekeretezett fénykép egy szép asszonyról, aki gyermekét ölében tartja. András, habár egyedül voltunk, sűgva mondta nekem: „Ez apukám első felesége és a bátyám, András, akik Auschwitz gázkamrájában haltak meg.”

Először az olvasókönyvben lévő képre emlékeztetett ez, mert még nem raktuk össze saját életünket és történetünket, csak később tudtam meg és jöttem rá arra, hogy ez lehet az első hasonlóság apám és Kvazimodo között. Az ő házukban nem volt szabad hangosan beszélni a koncentrációs táborról és a szenvedésekről, s nálunk is hallgatni kellett erről.



Mint tárgyaimat

Mint tárgyaimat, kerülgetlek,
le-letörölgetlek,
elveszítlek, megtalállak,
álmban – ismeretlen állat
– megzabállak –:
neked én így áldozom,
tégedet így áldlak.

A sok közömbös tárgy
érintéséért tán sohasem
kárpótolhatlak. Lenne bár
négy mindent látó szemem
és kezem is ugyanannyi –
meglátni és összeszedni
szertehagyott arcaid
akkor sem tudnám,
maradna még belőled itt-ott,
ölelések, imák, kérlelések,
szitkok.

Elszáll minden üzenet –
idejétmúlt mobil, lemerülök.
Nincs remény, hogy szavaim
majdan hadrendbe összerakódnak,
semhogy búmban, örömben
reád figyelmezzek,
vakon, elnémulva,
égi vak,
veled, hogy szóljak.

Ördögfióka

egy ördög kapálódzik
a szenteltvízben
az ujjamat nyújtom
megragadja
a mise alatt zavartan mocorog
a kabátom belső zsebében
az utolsó ámen elhangzása után
kilépek az istenszagú félhomályból
őt pedig a templomkertben
virágzó rózsza szirmaira szórom
óvatosan
mintha szobrot lopnék

Te

Szürrealista képzeitemet neked köszönhetem,
mint ahogy a pocsolya felszínén remegő néger arcot is.
Minden lépésemet te hozod létre,
még akkor is, ha most
az újrahaznosított díszlet mögött sírsz,
háttal a hibáknak,
és nem veszel észre.
Nem szeretem a tankokat,
de ma az egyiket,
a legnagyobbat,
ellened fordítom.

Pohár

Az ablakon függöny.
Az asztalon terítő.
Rajta magára hagyott kéz,
amely elfelejtett ökölbe szorulni,
parancsra a magasba lendülni.
Ujjai idegesen botladoznak
a hímzések barázdáiban.
Majd feltartóztathatatlan
mozgásba kezd,
átöleli egy kristálypohár
húvös tetemét,
és a magasba emelkedik,
hogyan azután,
pillanatok múltán
újra visszatérjen
megüresedve,
könnyedén.
Majd bariton mennydörgés
kíséretében lesújt
egy idegen kéz,
és az üvegdarabok
csörömpölve szalszáznak
a konyha kövén.
A korsó szája körül muslincák.

Tündér, mese

Az osztály – már akinek a szülei ki tudták fizetni a költségeket, pedig az még egy egészen más világ volt – egy másik, szintén újvidéki iskola tanulóival együtt egyhetes tavaszi „kirándulást” tett a Fruška gorán felépített-üzemeltetett pionírtáborban. A gyereket tulajdonképpen az egész program tökéletesen hidegen hagyta, egyedül azt nem értette, miért haragudott a tanító néni, amikor egy öreg partizán előadása alatt észrevétlenül meglépett, és pitypangot szedett a közelben. (A gyerek egyedül erről a növényről tudta, hogy nem is szúr, nem is csíp, azért döntött a pitypang mellett, az öreg pedig szimplán unalmas volt, időnként elveszítette beszédje fonalát, a szenilitástól-e, vagy a borvirágos orrán tetten érhető alkoholizmusa miatt, ezen nem gondolkodott, de azt érezte, az öreg poénkodni próbál a gyerekek előtt, ám valahogy görcsös volt az egész, és a gyerek tudta, érezte, hogy a bácsi minden, csak nem boldog. Akkor még nem is sejtette, milyen lehet az öregnek a műfogsor-pucolástól a szívritmus-szabályozón és a visszeres lábain át a kényszerdiétáig, nem beszélve a rég megunt asszonyról, aki lenézi, egy partizán el sem válhat, az unokái pedig csak azért járnak hozzá, hogy legomboljanak a nyugdíjából egy tekintélyes összeget, hülyeségekre, pontosabban olyasmikre, az öreg nem is érti, minek és mire, csak azt látja, hogy a pénze kell nekik, nem ő, meg sem hallgatják, és sosem kérdezik meg, hogy van, mit álmódott az éjjel, vagy bármit. Az öreg, mikor már csak a lompos asszony ordított a hülye operáit, vagy zongorázott, amit ő tiszta szívből utált, de hát a felesége úrilány volt annak idején, hiába, de végül éppolyan lompos lett, mint a többi öregasszony, ennek ellenére még mosogatni sem akart, persze volt pénz cselédre, pénz az volt, azért kellett neki, most már tudta, meg az egykori pozíciójáért. Az öreg ilyenkor csak bámult maga elé. A világ is más lett, és már nem értett semmit, csak azt, hogy fölösleges. Ivott, ezért már csak hébe-hóba léptették föl, akkor is csak egészen kis gyerekek előtt, ilyenkor nem tudta, szégyenkez-

zen-e, vagy legyen-e hálás, aztán megint csak ült a nagy, kihalt házban. A gyerekek, miután már nem függtek tőle, feléje sem néztek. A pofájába mondták, nem kíváncsiak a lövészárkaira, különben is ő csak egy primitív, iskolázatlan pálinkás butykos, semmi más. Az unokáit meg már kiismerte. A felesége a vége felé már nem hallgatott zenét, nem is zongorázott, de igyekezett a ház minél távolabbi zugába húzódni tőle, talán pasziánszozott, vagy külföldi, drága képes folyóiratokat lapozgatott. Az asszony több nyelven beszélt, ami fiatalon imponált neki, akárcsak a műveltsége, de ma már irritálta, mert már tudta, csak számításból ment hozzá, mivel a háború után mindenüket elvették; a valamikori lány összeszorította a fogát, mert folytatni akarta a megszokott életmódját. Meg is kapta tőle, azt meg, mégis vénségére ugyanúgy elhagyta magát, mint az a sok egykori lány, akiket az öreg valamikor szeretett, csak épp ugyanabból az alapanyagból gyúratottak, amiből ő. Az öreg, mikor épp nem volt részeg, csak maga elé bámult, és olyan hangon szólalt meg, amiről tudta: szűkülés. A gyerek mindezt nem tudhatta, de érezte, hogy a bácsiban valami rég darabokra tört. Hogy pontosan mi, azt nem tudta, de menekülni akart. Ezért szökött el pitypangot szedni. Ilyen közel még soha nem volt az ún. természethez. Ez sokkal, sokkal érdekesebb volt...) Miután a tanítónő leteremtette, noha az összes többi foglalkozást is unta, a helyén maradt, és azt csinálta, amit a többiek. Míg aztán...

*

A tanítónő elvezette az osztályt a nem is olyan közeli, szépen gondozott környékű forráshoz, amelynek sziklahátterére – úgy félméternyire a csordogáló víz csöve fölé – egy nagy vörös csillagot pingáltak.

A tanítónő (a gyerek szemében magas termete, lapáttenyerei, erős, patogó hangja miatt félelmetes óriás volt) még a szokásosnál is jobban kihúzta magát, és a tanulói felé fordult.

– Látjátok? Ezt a forrást használták a partizánok, amikor a harcokban elcsigázva megszomjaztak. Ezenkívül ez a fa itt – a tanítónő, hogy csillogtassa tudását, büszkén rámutatott egy óriási fára – legalább ötszáz éves, már Kraljević Marko idejében is itt volt.

A gyerekek meglódukt a fantáziája. Ötszáz év... és ő mindössze kilencéves, a tanítónő pedig meghatározhatatlan korú, de akkor sem túl öreg. Baszatlan tyúk, mondta egyszer B. Józsi, az osztály legrosszabb tanulója, arra célozva, hogy a tanítónő vénkisasszony, de a gyerek tudta, hogy ez nem igaz. A tanítónő a maga módján szép volt, biztos volt valakije, ezt is beszéltek az osztályban, persze sutyorogva, kacsingatva és kimondottan rosszmájúan. Azt sem értette, mi köze lehet Kraljević Markónak ehhez

a fához, a gyerek ugyanis könyvmoly volt, tudta, hogy az illető sohasem járhatott a Vajdaságban, de bölcsen hallgatott, a szülei már rég beléverték, hogy fogja be a száját, ha ilyesmit hall, amióta világ a világ, mindig a győzteseknek van igazuk, elég nagy számár már, muszáj ezt belátania, és még sok minden mást is, amikről jobb, ha nem is tud, úgy sem értheti, semmit sem érthet, nem is nagyon kell, és egyáltalán szálljon már le róluk az örökös kérdezősködésével, nagyon el vannak foglalva, sokat dolgoznak, fáradtak, miatta hajtanak, hálátlan, és a tanítónőt is értse meg, a program szerint kell tanítania.

A gyerek előtt ez meglehetősen homályos volt, mint ahogy az is, miért ünneplik otthon a karácsonyt és a húsvétot, ha nincs Isten, mire az anyja, aki akkoriban még elegáns, nagy karimájú kalapokat hordott és formás lábain büszkén kopogott végig a városon az elmaradhatatlan túsarkú cipőiben, és akire a gyerek úgy tekintett, mint egy gyönyörűséges, lopva állandóan szenvedő, boldogtalan királynőre, amiért biztos ő a felelős, szóval az anyja azt mondta erre, hogy a kommunizmusban mindenki egyenlő, ami nagyon szép eszme, de a Jézuska is jó, csak hallgasson, kirúgják a munkahelyéről, ha tudomást szerez a főnöke a titkos otthoni ünneplésekről, azért. A gyerek ezt még kevésbé értette, de hallgatott.

A tanítónő érdes hangja szakította félbe a gondolatait.

– Azért mondtam, hogy hozzatok magatokkal üres üveget, hogy megköstölhassátok és egész nap iszogassátok a vizét.

Mindenki (a gyerek is) engedelmesen megtöltötte a maga üres coca-colás üvegét, és már indultak is vissza, hisz ez volt az egyetlen út egyenesen a pionírtábor felé, nem is téveszthették el. A tanítónő is indulni akart, csak a gyerek álldogált tovább a kút mellett.

A pedagógus fölėje tornyosult, mint egy nagy, kőkemény húsból összepréselt hegy, és rászólt.

– Te mire vársz?

A gyerek, kezében a forrásvízzel telt coca-colás üveggel, lesütötte a szemét.

– A Tündérre.

A tanítónő tudta, problémás a gyerek, ha nem is úgy, mint B. Józsi, aki nyíltan szemtelenkedett vele, D. Bandi, aki időnként még harmadikban is összezsicinálta magát, H. Anikó, aki egyfolytában, betegesen hazudozott, amit még a gyerekek is észrevettek, csak ő maga nem volt tudatában, vagy K. Mari, akit csak azért nem irányított át a speciális iskolába, mert mindig volt rajta munkaköpeny, soha nem szólt, ha nem kérdezték, és egyetlen óráról sem hiányzott a három év alatt, még igazoltan sem, de akkor is tudta, ez a gyerek más, még sok baj lesz vele. Lepra ez a szakma, gondolta a tanerő, és hegyesen rákérdezett a gyerekekre:

– Milyen tündérre?

– Minden forráshoz tartozik egy tündér. Őt várom.

A tanítónő, aki már kezdett fájni, ha másról lett volna szó, simán viszaráncigálta volna fülénél fogva a többiek közé, de kitűnő tanuló a gyerekek, az anyja pedig párttitkár, így erőt vett magán, és megpróbált kedves lenni, elvégre a gyerek csakugyan nem tehet róla, szegény szerencsétlen...

– Kisfiam, tündérek csak a mesékben vannak.

A gyerek határozottan a nő szemébe nézett.

– Ez nem igaz.

A pedagógus, aki ilyenkor már normális körülmények között más gyereket fölpofozott volna a nyegle válaszáért, hogy mer ez a taknyos így beszélni vele, mit képzel magáról, ezenkívül senki más nem volt a közelben, a többi gyerek már rég távolabb bóklászott, de elmondaná otthon, tudta, hogy elmondaná, és akkor mehetne vissza abba az isten háta mögötti faluba, ahol eddig tanított, ahol még felső tagozat sincs, így számításba jöhető férfiak sincsenek, legfeljebb a helyi állatorvos vagy a patikus, akik már rég foglaltak... Mindez végigfutott a tanítónő agyában, így vett egy mély lélegzetet, és nyugalmat erőltetett magára (mindig büszke volt az önuralmára).

– Ezt honnan veszed?

– Olvastam.

A pedagógus keresztbe fonta karjait. Tudta, lovon van már.

– Folytasd.

A gyerek belelendült. Végre valakinek elmondhatja. A felnőttek elhárítják, a társai kiröhögik. Egyre csak ömlött belőle a szó.

– A kereszténység előtti Európában, de máshol is, mielőtt megjelentek a monoteista egyházak, az eldugott vidékeken, ha némileg módosult formában is, még sokáig fennmaradt a tündérekbe, manókba, lidércekbe és más természeti lényekbe vetett hit. Ott, ahol nem volt boszorkányüldözés, vagy az istentelenek elleni harc, máig fellelhetőek ennek nyomai. Nem véletlen, hogy Mózesnek a Sixtus-kápolnában szarvai vannak, mint ahogy Nagy Sándort is kosszarvakkal ábrázolták a pénzérméken. Ez nem más, mint a Szarvas Istenség, akinek párja a Nagy Anya, akinek nyomai kimutathatók a Szűzanya-kultuszban, mint ahogy Jézust is sokan összefüggésbe hozzák a vegetáció istenével, vagy az iszlám előtti szíriai Attisz- és Adonisz-kultusszal. Valamikor az emberek azt hitték, a fákból, egyes növényekben, a forrásokban, a folyókban, tavakban tündérek és mindenféle lények élnek, ami szerintem igaz, mindezt kombinálva a politeizmussal.

A tanítónő összeszűkülte szemmel nézte.

– Mivel?

– Politeizmussal, vagyis többistenhittel. Ezek a mai szentek.

A tanítónő továbbra is toronyként magasodott a gyerek fölé.

– Ezeket hol olvastad?

– Komparatív mitológiával foglalkozó könyvekben. Komparatív – ugye tudja – annyi, mint összehasonlító.

A tanerő erre kitört. Nem merete megütni a gyereket, ezért ráncigálni kezdte, és paprikavörösen, egészen a gyerek arcába hajolva, teli torokból üvöltötte.

– Utálok a koravén okostojásokat! Tündérek nincsenek, se istenek, érted, te kis hülye? Ez partizánforrás, de csak víz! Érted? Víz és semmi más! – Aztán látva a gyerek rémületét, diadalmasan hozzátette. – Holnap különben is látogatóba jönnek a szülők. A tieid is. Majd beszélek velük, biztos lehetsz benne. – Csillogó szemmel még jobban kihúzta magát. Lelki szemeivel már látta, amint a nagykalapos párttitkárnő sírva könyörög neki. – Csak nehogy még nekik is bajuk legyen a dologból!

A gyerek szemei előtt fekete pontok kezdtek ugrálni, zúgott a feje, bőre pedig szürke lett, akár egy vízhulláé. A tanítónő megijedt. Tudta, mi fog következni. A gyerek már kétszer elájult az iskolai ünnepegeken, egyszer épp akkor, amikor a norvég testvériskola küldöttségének adtak műsort. Gyorsan elkapta a gyereket, aki már imbolygott, és az üvegből rálocsolta az arcára, már szégyellte magát, szegény, nem tehet róla, hogy a könyvekbe menekül, és összetéveszti a valósággal, betegesen érzékeny, ezt az egész iskola tudja, már sajnálta a vézna gyereket, önmagára pedig nagyon haragudott, elvégre pedagógus, azért választotta ezt a pályát, mert szereti a gyerekeket, ez nem is ő volt az előbb, maga sem érti, jobb nem belegondolni, hogy akkor ki volt az? Még mindig a gyereket szorongatta, és most már kedves volt, mindenképpen az akart lenni, muszáj volt annak lennie, hiszen ő jó, és alapjában véve ez a gyerek se rossz, csak más. A gyerek felé nyújtotta az üveget, az alján még lötyögött egy kevés víz.

– Igyál. Ilyen víz úgysem folyik a csapból. Gyógyhatású.

A gyerek azonban még mindig hullasápadt volt, és mivel ráadásul anorexiás is, a tanítónőnek hirtelen átfutott az agyán, akár össze is ropanthatná a lapáttenyereivel, amelyeket legjobban gyűlölt magán, ez mindig elárulta, hogy az, ami: gyorstalpaló tanítóképzőt végzett parasztlány, hiába öltözött úgy, mint ahogy a tévében látta. Arra még nem gondolt, hogy majd miután nyugdíjazzák – sose ment férjhez, hiába jött a városba – a lakásában kuksolva csak a sorozatfilmeket nézi majd egyfolytában, úgy is találnak majd rá holtan, a tévé előtt, miután a szomszédoknak gyanússá válnak a postaládájában felhalmozódó számlák, újságok, és eszközbe jut, hogy már régen nem látták, ahogy árnyszerűen elsuhan mellettük.

Bevásárolni? Kocsmába? Étterembe? Mert hogy férfihoz vagy barátnőhöz nem, azt biztosan tudták, szinte az arcára kövesedett a magány. A tanítónő ekkor ezt még nem tudhatta, csak azt érezte, hogy túllőtt a célon, ez nem lehet ő, ő nem ilyen. Ismét mosolygott.

– Ha akarod, akár mindennap eljöhetsz ide, a forráshoz, amíg a táborban vagyunk. Másnak nem engedném meg. A szüleidnek sem szólok. Tőlem hihetsz a tündérekben, vagy akármiben, de a többi gyereknek egy szót sem rólok. Rendben? – És olyasmit csinált, amit egy kilencéves gyerekkel még soha: lekezelt vele.

A gyerek lesütötte a szemét, és halkán válaszolt.

– Rendben.

*

A gyerek mindennap elment a forráshoz. A többieknek azt mondta, ízlik neki a víz, ami melleleg valóban igaz volt. Az sem zavarta, hogy elég hosszan kellett oda-vissza gyalogolni érte.

A szülők már másnap megérkeztek. A tanítónő szokásos, ünnepélyes beszéde után (a pedagógus valóban egy szót sem szólt az esetről) a gyerek félrevonta őket, és a diákbarakk számára fenntartott rekeszéből diadalittasan előhúzta az előre bekészített üveget, és feljüket nyújtotta.

– Kóstoljátok meg. A világ legjobb vize.

A szülők gyanakodva nézték a kólásüvegben lötyögő, kétes tisztaságú folyadékot, és noha viszolyogtak üvegből inni, mindketten meghúzták.

A gyerek ragyogott.

– Ugye fantasztikus?

Az anya, akinek rúzsoltja ott maradt az üveg száján, zavartan elmosolyodott.

– Hát persze.

A gyerek bizalmasabbra fogta.

– Tündérvíz.

A szülők egymásra néztek, aztán az apa olyan tanácstalan tekintettel, melyet még a gyerek sosem látott a porcelánkéek szemekben, halkán kibökte.

– Az biztos.

*

Harminc-egynéhány évvel később az egykori gyerek, ma már férfi, de ő magában inkább fiúnak nevezte önmagát, hiába látta naponta saját szőrös mellkasát, combját, tésztaszerú arcát, az állán a borosta közt itt-ott ősz

szálakkal, egyszerűen képtelen volt férfiként, vagy felnőttként tekinteni önmagára, gyerek pedig már rég nem volt, nem is akart lenni, most már tökéletesen tudta, számtalanszor visszaéltek a naivitásával, a tapasztalatlanságával, valamint, ahogy egy tizenöt évvel idősebb szerb barátnője fogalmazott, akivel egy időben színházba, koncertekre járt, „a magyaroktól teljesen szokatlan, szinte botrányos nyíltságával”, így magában továbbra is fiúnak nevezte magát; szóval a fiú, akinek semmi sem sikerült, beült a gondosan kiválasztott taxiba; biztos forrásból hallotta, ez az egyetlen taxivállalat Újvidéken, ahol senki sem ülhet részegen a volánhoz, és egyikük sem heroinfüggő, ami ebben a szakmában egyáltalán nem ritka, persze azt is tudta, a sofőröknek legalább a fele mellékkeresetként besúgó, de ezek nem tesznek fel fölösleges kérdéseket, noha már rég nem voltak titkai, az emberek leírták, még egy szupermarketbe sem ment be szívesen, busszal is csak akkor utazott, ha muszáj volt, már úgy általában viszolygott az emberektől, és örömmel konstataálta, hogy a szomszédjai is, ha csak lehet, nem veszik észre, nagyon nehezeére esett volna visszaköszönni. Eszébe jutott a bátyja, aki még húszévesen is katonázott, persze csak titokban, bezárkózva, mert maga előtt is szégyellte, és most már tudta, a bátyja legszívesebben ma is katonázna, de nem lehet, családja van, hajnali fél négykor kel és este hatra ér haza, kilenckor pedig már le kell feküdnie, mert másnap korán kell kelni, és boldog, hogy legalább a hétvégéje szabad, ugyanakkor mindennap azzal a tudattal megy be az irodába, hogy minden indok nélkül kirúghatják, és évek óta a kölcsönökből felépített házának csak a kamatjait tudja törleszteni. A fiú, aki még negyven fölött sem tudta, mit akar, de abban biztos volt, hogy ezt nem akarja.

Szóval beült a járműbe, és az egykori pionírtábor címét mondta be a sofőrnek. A jármű vezetőjének egy arcizma sem rándult, noha nem érthette, mi a jó nyavalyát akarhat ott az isten háta mögött, ahol az a létesítmény már rég bezárt. Az út folyamán végig hallgattak, pedig a fiú különben nagyon beszédes lett, le se lehetett lóni, de most erőt vett magán. Miután odaértek, a kanyargós hegyi ösvényen, ami az egész síkság egyetlen hegyvonulatához, a Fruška gorához tartozott – a fiú ma már tudta, nem is olyan régen még Tarcál-hegységnek hívták, és biztos volt benne, ha sokat bányászatna a különféle levéltárakban, megtalálná a német és a török nevét is, viszont a kelta, avar, bolgár, gepida, szarmata, hun és a jó ég tudja, milyen elnevezéseket már soha – de akkor is a szobájában mindennap ráláthatott a hegységre, szerette, ha nem is volt túl magas, de akkor is hegy, ezenkívül csak a román határ mellett megbújó kisvárosnál, ahonnan a szülei származtak, van egy hasonló hegy, a Kárpátok nyúlványa, különben csak síkság és síkság, semmi más. Soha nem értette, apja mért

tartotta gyönyörűnek azt, hogy „Látod, mindenütt sík, ameddig a szem ellát”, neki talán ez volt a haza, a fiúnak ebből már nem jutott, tőle felnőttkorára már minden lehető hazát elvettek, csak az internet, a könyvek, a zene- és filmkonzervek, valamint a fantáziája és az anyanyelve maradt, amihez még ragaszkodott, de az abszolút idegenségérzete, amit ő azzal enyhített magában, hogy „mindenhol-turista”, akkor is a bőre alá égett. A sofőr zökkentette ki a gondolataiból.

– Ez volna az, nem?

A fiú úgy emlékezett, egyetlen aszfaltozott út vezet a forrásig, azt mondta, vigye el oda. A sofőr először elhárította. Errefelé nincs forrás, de a fiú tudta, hogy van, kötötte az ebet a karóhoz, hogy menjenek az aszfaltút végéig. Tudta, előre felkészült rá. Nehogy a sofőr azt higgye, narkóssal van dolga, gondosan megborotválkozott, öltönyt vett fel és lakkcipőt, a haját, hogy ne tűnjön gondozatlannak, mivel már kopaszodni kezdett és egyenetlenül nőtt, a szokásos egy milliméter helyett ezúttal három milliméteresre nyíratta, nehogy a taxis azt higgye, bőrféjú.

Valóban megtalálták a helyet. A fiú kiszállt, és óvatosan, hiszen számára szent helynek számított, megközelítette. Teljesen el volt hanyagolva, még a vörös csillag is csak nyomaiban maradt meg a sziklán, és főleg nem folyt belőle víz.

A sofőr leengedte az ablakot, pedig csípős volt a levegő.

– Mondtam, hogy nincs itt semmi. Ha volt is, már rég kiszáradt.

A fiú, aki egy halom holt nyelvű ima, ráolvasás fonetikus átíratú szövegét bevágta erre az alkalomra (a neten mindenféle ráakad az ember), egy darabig úgy állt ott, mintha hibernálták volna. Aztán visszatért a járműhöz.

– Ugye, van magánál ásványvíz? Tudom, hogy minden taxisnál van.

A sofőrről ekkor hirtelen lehullott eddig viselt kő-álarca.

– Na ide figyelj, te... Nem tudom, ki vagy, de velem nem fogsz szemétkedni, mit képzelsz...

A fiú villámgyorsan a kezébe nyomott egy százeuróst, és a lehető legilletelmesebben reagált.

– Nagyon szépen kérem.

A sofőr, noha továbbra is úgy bámult rá, mint egy úrlényre, elhallgatott, és szó nélkül átnyújtott egy ásványvizes flakont.

A fiú érezte, jobb lesz, ha továbbra is kitart a bonton játékszabályai mellett.

– Nagyon szépen köszönöm. Nagyon lekötelezett.

A flakon tartalmát beleöntötte a már berozsdásodott csőbe. A víz visszafolyt, a forrás nem reagált. A fiú már tudta, hiába vágta be azt a sok

különféle fohászt, a tündérek ősbibek az embereknél, ilyen olcsón nem lehet a közelükbe férkőzni, soha, soha. A sofőr közben csak pislogott az üveg mögött. A fiú nem értette. Aztán, ahogy visszaindult a kocsihoz, az ablaküvegben megpillantotta önmagát: teljesen megőszült. Kinyitotta a kocsiját, és a volán melletti emberhez fordult, aki időközben az addig díszként függő kabalakeresztet markolászta.

– Kérem, hagyjon most magamra. Visszamehet a városba.

A taxis valahogy rendezte az arcvonásait, szinte fuvolahangon szólt ehhez a ki tudja kihez, akit jobb lett volna, ha be sem enged a kocsijába.

– Biztos benne? Ha akarja, akár a kórházba is elfuvarozom. Higgye el, szívesen megteszem, ott jó lesz, nagyon, nagyon jó. Sokat fizetett. Ráadásul erre egy teremtett lélek sincs, autóbuszok sem járnak, és később csak még hidegebb lesz itt a hegyen. Meg különben is, amióta a tábornok bezárták, az erdő mellett furcsák szoktak lenni az éjszakák, mindenféleképpen beszélnek az emberek.

A fiú, aki pontosan tudta, mit ért a férfi „kórház” alatt, megpróbált mosolyogni.

– Biztos. Nincs semmi baj. Egy gyerekkori emlékem fűződik ehhez a forráshoz, szeretnék még egy darabig maradni. Van mobilom, ha fázom, majd hívok egy másik járművet.

A sofőr valahogy úgy nézett rá, mint egykor az apja, amikor a tündérvíz emlegette. Egy rövid ideig hallgatott, aztán azt mondta, ahogy akarja, és elporzott, sokkal gyorsabban, mint ahogy a taxisok általában szoktak, ráadásul egy ilyen kihalt helyen, ahol egyetlenegy jármű sincs...

A fiú ahhoz is fáradt volt, hogy vállat vonjon. Hosszan üldögélt a valamikori forrás előtt. Megfordult a fejében, hogy hív egy másik taxit, a Bányatóig viteti magát, ahol majd szimplán belegázol a vízbe, úgysem tud úszni, de megborzongott a jeges víz gondolatától. Számára nemhogy a Duna, de még az Adria vize is hideg volt, nem beszélve arról, hogy untig eleget olvasott a népi hiedelemvilág transzcendens elemeiről (valójában ez volt a néprajz egyetlen ágazata, amely érdekelte), hogy ne vesse el annak az eshetőségét, miszerint a vízbefűltak nem szűnnek meg létezni, hanem gonosz lényekké transzformálódnak, amivé valóban nem kívánt változni.

Sok minden eszébe jutott akkor, Ajtmatov Fehér hajója, Bartók Cantata profanája, amit csak azért tudott megszeretni, mert bőséges mellékletet adtak ahhoz a rég elkallódott hanglemezhez, beleértve a teljes magyar nyelvű szöveget is, aztán arra gondolt, beleveti magát az erdőbe, de tudta, a fel nem robbant bombák, állítólagos taposóaknak mellett tömve van farkas- és rókaapdák, veszett kóbor kutyákkal, böglyökkel, Lyme-kórt terjesztő kullancsokkal, arcba csapódó szúrós indákkal és még ki tudja,

mivel. Aztán beúszott a tudatába Sztravinszkij egyik régi bakelitlemeze, amelyet nagyon szeretett, habár a címére már nem emlékezett pontosan, de a mitikus mesére, ami a zeneszerzőt megihlette, és amelyről ő a lemezborító hátlapján olvasott, valamint arra, hogy a párizsi premieren, ahol a Gyagilev-balet képviselte a látható humán faktort, a közönség összeverekedett. A mű fabulájára gondolt, elővett egy zsiletpengét, és jó mélyen belevágott az ütőereibe, miközben olyat tett, amit már legalább tizenöt éve nem – sírt.

A könnyecseppeket elnyelte a hajdani forrás rozsdás rácsozata. A fiú maga elé bámult. Egyre jobban fázott. A közeli erdő, most már bizonyos volt benne, rengeteg titkot rejt, ősi, különös lényekkel, a Bányatóban lehet, hogy flamingóvá vált volna, miért is nem ment oda, az erdő azonban, a zsigereiben érezte, mozog, nő, közeledik feléje. Már rázkódott a hidegtől, vacogtak a fogai, úgy érezte, mindjárt elájul, mint régen, de ezúttal a szokásos fekete pontok helyett apró, világító szentjánosbogarak köröztek a látómezejében, gömbvillámok vakítottak-dübörögtek a tudatában, a síkok elmozdultak, mindegy, gondolta. Váratlanul szokatlan koppanások ütötték meg a fülét. A vasrácsra meredt, amelyekre szeméből már nem könnyecseppek, hanem briliánsok hullottak. A rozsdás csapból hirtelen, bugyborékolva, vörösen előtört a víz, már nem is folyt, hanem ömlött, valósággal dőlt a sziklából, szivárványszínűvé válva. A fiú szinte féltalomban alátartotta vékony csuklóit. A víz, noha sejtette, milyenek a hegyi források, olyan meleg volt, mintha az Égei-tenger zúdult volna rá, és furcsa gondolatcsomagokat közvetített, már tudta, hogy Patmosztól, Szantorinitól, a minoszi bikakultusztól, Glastonburin, az óegyiptomi mumifikált macskatetemeken, Goethén, Shakespeare-en, Leonardón, a Tollaskigyó-isten ségen, a pörgő derviseken, a kabbalán, a mitikus kínai Sárga Császáron, Zimbabwe ősi romjain, a Kalevalán, a Nibelungokon, Einsteinon, a Tibeti, az Egyiptomi, a Mezopotámiai Halottaskönyveken, az egész huszadik századon, vagy akár a web-arton át egészen a sokáig titkos, mágikus jellegű sakkjátékig, minden mindennel összefügg. A forrásvíz egyre áttetszőbbé vált, és csak zubogott, zubogott. A csuromvizes fiú valami furcsa nyomást érzett a lapockái körül, azt hitte, rossz tartása miatt, de a zakójából ekkor szitakötőszárnyak bújtak elő, és sebek, hegek ekkor már nem voltak rajta se kívül, se belül. Óvatosan megtapogatta az új, furcsa kinövéseket a fején, és tudta, olyanok, mint az őzbekoké, noha soha nem látott őzbekot, még képen sem.

Hirtelen egy motorkerékpáros lány tűnt elő a semmiből. Zselével hátalapultott sötétszőke haj, fekete smink, elegáns szürke nadrág, ujjatlan férfialsóval és türkiz színű szegecselts bakancssal kombinálva (a Fashion

Tévéen lehet ilyen kreációkat látni). Nagyon hasonlított ahhoz a nyolcvanas évekbeli popsztárhoz, akit a fiú annak idején sokat hallgatott, de – ha a szerelést leszámítjuk – a vonásai sokkal lágyabbak, teste törékenyebb volt.

A lány megállt mellette, és odavetette.

– Mire vársz?

A fiú zavarban volt. Nem értette, honnan jöhetett, hiszen az út a forrásnál véget ér.

– Tessék?

A lány elmosolyodott. A fiú tudta, érezte, hogy őszintén.

– Igen, én vagyok az, akit kerestél. A Forrás Tündére. Tudtam, hogy egyszer visszajössz. A számtalan, gyorsan cserélődő, agyimosott gyerek közül te voltál az egyetlen, akiről éreztem, közénk tartozol. Mindennap vártalak.

– Harminchárom évig?

– Nálunk másképp mérik az időt, a Jóról és a Rosszról alkotott fogalmaink is különböznek némileg. Amióta az emberek nem hisznek bennünk, megcsappant az erőnk. Pedig nagyon sokan vagyunk, ott is, ahol az emberek nem is sejtik. Na szállj már föl, mindent megmutatok.

A fiú a Tündér ujjatlan trikós, törékeny vállára pillantott.

– Nem fázol?

– Most már te sem fogsz fájni. Soha.

A levegőben száguldottak a lány Hondáján. Nem is tudta, mikor érezte magát így, a légtömegek közt suhanva. Valóban nem fázott, nem is félt magasan a fák szűrős, csupasz gallyai fölött. A piszkosszürke felhők gyors vonulása olyan volt, mint egy artvideó. A fiú átölelte a Tündért. Olyan illata volt, mint egy véletlenül megismert lánynak még hetedikben, akit egyszer hazakísért és megcsókolt. Hogy parfümöt használt-e, vagy a bőrének volt-e ilyen illata, ki tudja? Annak az egykor gyönyörű lánynak. (Húsz évvel később alig ismerte meg, annyira le volt robbanva, a fiú csak annyit tudott róla, hajléktalan, és a lány egyik régi, valamikori kebelbarátnője megvetően mondta: házasságon kívüli gyereke van, talán még ő sem tudja, kitől, mindenesetre a szoknyája és a körmei valóban piszkosak voltak. Épp csak köszöntek egymásnak, és a fiú egyik barátja, akivel együtt várták a buszt, és aki rap-sapkát viselt, mert csomókban hullott a haja, mellkasából a kitüremplő bozont már rohamosan őszült, ezért mindig nyakig begombolt ingben járt, még a legnagyobb hőségben is, a fogai is hullottak a citosztatikumoktól, mivel leukémiás volt, szóval ez a barát még az egykori lány hallótávolságán belül hangosan megjegyezte: Bűdös kurva, ez bárkit bárhol aprópénzért leszop. A néhai lány megrázkódott egy pillanatra, de nem fordult hátra, csak megszaporoázta lépteit, mégis, az volt

a legszörnyűbb az egészben, hogy valóban a nő így romjaiban, valóban azt a benyomást keltette, mint aki tényleg, tényleg... Mellesleg a rap-sapkás barát két év múlva már halott volt, immár csont-bőr kupaccá aszalódva, zárt koporsóban temették el, az anyja nem engedte, hogy lássák. A legvégén, mikor már nemhogy rap-sapkára, de semmire sem volt már szüksége, egyre csak azt kiabálta, temessék a kutyája mellé, az volt az egyetlen, aki valaha is szerette, ha van túlvilág, amiben nem hisz, de ha mégis, csak vele akar találkozni, senki mással, még véletlenül sem. Ami a lányt illeti, később olyasmit pusmogtak, hogy HIV-pozitív, igaz volt-e vagy sem, a fiú sosem tudta meg.) Ám ez az illat valóban ugyanaz volt, mint akkor régen, és a fiú a zselézett szőkeség fülébe suttozta:

– Ugye még nagyon sokáig fogunk így utazni?

A Tündér nagyobb sebességre váltott. Csak úgy hasították a levegőt.

– Ameddig csak akarod.

Zordok

Regényrészlet

Számító olvasó!

Amikor ezt a könyvet írtam, nem éheztem, nem fáztam, és szenesekoscik után sem futkostam. Egyike voltam az utolsóknak, akik olvasással keresik kenyerüket. Gyerekkori álmom, amely szerint íróként szolgálom az emberiséget, réges-rég szertefoszlott. Fiatalon egy regény körvonalai ködlöttek fel előttem, saját regényeméi, témájáról, címéről azonban halvány fogalmam sem volt. Telt az idő, és én megnősültem, született három szép gyerekem. Évtizedek múltak el a terméketlen keresésben, átvirrasztottam éjszakákat, a regény azonban csak nem akart megszületni. Ekkor elhagytam családom, hogy álmomhoz hű maradjak. Az Ég megbüntetett: tüzetesen olvastam Cervantes, Tolsztoj és Goethe fő műveit. Alkotói bátorságom inamba szállt. Rádöbentem, sosem tudok ezekhez foghatót írni. A keserűségetől tönkrement házasságom, asszony és gyerekek nélkül maradtam, nem tehettem mást: könyvtárosi állást vállaltam, hogy tovább olvashassak – munkaidőben. Sötét, hűvös könyvtárszobában töltöttem harminc kerek esztendő. Íróasztalomon katalóguscédulák, kézikönyvek, írószközök meg jegyzetek heverték. Irodalomtudományi doktori védésem után a Sapientia Egyetemre hívtak főelőadónak. Elnyertem a legjelentősebb irodalomtudományi díjakat, de műzsáktól elhagyatva öregedtem meg. Az nyújtott némi vigasztalást, hogy fiatal poéták útját egyengettem az érvényesülés felé.

Egy napon mintha fordult volna életem sora. Ifjú és nagyhangú poéta vezér-tanítványom bemutatta Zordokot, akit nem sokkal megismerkedésünk után harcbíróvá neveztek ki. Egy kávéházban ültünk. A vendégek felkapták fejüket a belépő fiatalemberre. Hiúzbőrből készült kabátját világosbarna kalapjával együtt fogastra akasztotta. Sötétzöld inget viselt elegáns bársonyöltönye alatt. Asztalunkhoz lépett. – Ő Zordok. Ferences papnak készült, majd egyetemi tanárnak, végül harcos, sőt, kurvapeccér lett belőle – mutatta be tanítványom a mellettem ülő költőknek. A fia-

taleMBER először velem fogott kezét. Éles szemeit érdeklődéssel szegezte rám, miközben olyan erővel és határozottsággal szorította meg kézfejem, amelyet férfinál eddig még nem tapasztaltam. Hosszú életem folyamán megtanultam, a kézfogás ugyanúgy árulkodik az emberről, mint beszéde. Rögtön tudtam: igazi „nagyvaddal” állok szemben, erre az emberre szükségem van, mint barátira. Nemcsak megjelenésével keltett mély benyomást bennem, hanem viselkedésével is: feltűnően szótlanul ült hangoskodó asztaltársaim közt. Noha messze járt még negyvenedik életévétől, halántéka már őszén csillogott. Csontos, napbarnította arcát mély barázdák tették még szigorúbbá. Gondosan rövidre nyírt bajusza és körszakálla inkább volt szürke, mint barna, magas homloka alól nyílként villantak elő zöld szemei, tekintete valósággal sütött – akár örütségnek vélhette egy gyanakvó szemlélő. Afféle örütség volt ez, amely a bibliai Ábrahámot fia feláldozására készítette, letétette Péterrel az Olajfák hegyén a kardot, és a megváltást eredményezte, amely La Mancha közelében tehetetlen volt a szélmalommal, de kivéste márványból a Pietát, megfestette a Mona Lisát, és megírta a lelkét ördögnek eladó doktor tragédiáját. Ez az isteni szikra hiányzott belőlem ahhoz, hogy íróvá váljak, és íme, egy szempillantás alatt felcsillant az előttem ülő férfin. Bizonyossá vált számomra: Zordok azok közül való, akiktől valami nagyon lényeges várható. Csendben figyelte kávéscsészém virágmintáit, mintha ez volna most legfontosabb feladata. Egész megjelenése az erdő üzenetét közvetítette, az erdőét, ahonnan minden művészet jön. Első látásra idegennek tűnhetett a nagyvárosi kávéházakban gubbasztó polgár számára, de tüzetesebben megvizsgálva megállapíthattam: tartásában, mozdulataiban valami megnevezhetetlen otthonosság rejtőzik. Mintha időtlen idők óta ismertem volna, talán gyerekkorom falusi nyarain láthattam, amint lefelé bandukol egymagában a nagyapám háza mögötti hegyről. – Unja ezt a társaságot – gondoltam. Oldalra fordítottam fejem, hogy kigondoljam, mivel is szólíthatnám meg. Végül úgy döntöttem, várok, míg magától megszólal. Ő azonban egész este némán kortyolgatta sörét.

Nem beszélünk össze, mégis egyszerre álltunk fel az asztaltól. Kint a kávéház ajtaja előtt kezét fogtuk az éjszakában. Éreztem: szavak nélkül is értjük egymást. Átadta névjegykártyáját, kedvesen köszönt el, majd határozott léptekkel távozott. Ellenkező irányba indultam.

Fél év múlva felhívtam telefonon.

- Jó napot, Zordok! Jól van? Meghívhatom egy kávéra?
- Üdvözlöm, Tanár úr, örömmel elfogadom.
- Ma délután öt óra a Mozart kávéházban megfelel?
- Köszönöm.

Másodpercnyi pontossággal érkezett. Kávéztunk, de csak én beszéltem. Kérdéseimre hegyes tömondatokkal válaszolt. Kényelmetlenül éreztem magam, nem akartam nála faggatózni. E furcsa együttlét ellenére találkozásaink egyre gyakoribbá váltak.

Megtudtam róla, hogy harcos, aki számára a megmérettetés napi valóság: üt és ütik az edzőteremben. Győzelmein és vereségein keresztül igyekeznek eljutni önmagához. Vannak bölcsek, akik szerint minden emberben ott lakik a harcos. Így látta Zordok is, míg rá nem jött: nem igaz. Mert ez élethivatás. Ahogy költők és papok születnek az ókortól napjainkig, úgy teremődik ma is a harcos, akinek már a tekintetéből kiolvasható: nem fél, vállalja a küzdelmeket.

– De ki a harcos? – értetlenkedtem kissé ravaszul, hogy jobban kifejtse magyarázatát. Erre zavarba jött.

– A harcos hisz abban, hogy mindenkinek van egy saját külön élete, amelyhez el kell jutnia. Nem sportol, hanem küzd a világ és főleg önmaga gyarlóságai ellen. A legtöbben nem tudják: az ember izzadságszagából érzik saját félelme, amely legnagyobb ellensége. Húsz évembe került, hogy legyőzzem ezt az alattomos ellenfelet, de még most is rám tör néha. Nem vagyok író, nem is akarok az lenni, ennek ellenére naplót vezettem történetemről, érdekesebb azonban, ha elmondom – nyílt meg végül. Eddigi szótlanúsága hosszú mesélésbe torkollt. Tágra meredt szemekkel hallgattam. Éjszaka volt, mire befejezte.

– Elkérhetném a naplót? – kérdeztem tőle. Meghökken, és habozni látszott. Végül nagy megkönnyebbülésemre igent bólintott. Két nappal később lázasan olvastam ágyamban feljegyzéseit. Libabőrös lettem sorai láttán. A Téma előttem hevert, én azonban, amint már említettem, eljutottam a belenyugvásig, hogy nem kaptam írói tehetséget, Zordok pedig egyenesen tiltakozott az ellen, hogy ő író lenne. Mit tehettem ebben a helyzetben? Hagyjam elkallódni ezt az átütően rendkívüli történetet? Többhavi töprengést követően úgy döntöttem, leírom saját szerény képességeim szerint, amit mesélt, és ahol íráskészségem csődöt látszik mondani, ott hagyom őt oly módon beszélni, hogy beillesztem naplójából a megfelelő részhez kapcsolódó gondolatait. Amikor időrendi sorrendbe próbáltam rakni a hősünkkel kapcsolatos eseményeket, feltettem a kérdést magamnak: mivel is kezdődik egy ember története? A megfogalmazással? A születéssel? Aligha. Talán legidősebb életben levő rokona történetével, valamint az eszméléssel, amikor véget ér számára a felhőtlenül szép gyerekkor, és felébred benne a világ.

Erre akkor jöttem rá, amikor Zordok nagyapjával kezdte a mesélést, majd hirtelen átváltott első, legnehezebb megpróbáltatása ecsetelésére. Mi

mást tehetnék, minthogy hű maradok neki tett ígéretemhez: nem ferdíték, nem költök hozzá olvasmányaimból semmit, lehetőleg mindent ugyanúgy jegyzek le, ahogy elmondta, leírta.

*

Fegyverek dörögtek. Halálsápadtan feküdt egy vékony fatörzs mögött a sárban. Nem értette, mi történt. Minden irányból lőttek, ő pedig elkeseredetten csúszott hason a fatörzs körül. Körbehemperegte a fiatal fát attól függően, hogy mikor melyik irányból jött jobban a lövedék. Oldalra tekintett a pokoli zajban. Ebben a szempillantásban fúródott bele katonais és falusi társa, Mihály szemébe a puszkagolyó...

Felüvöltött a félelemtől, saját hangját azonban nem hallhatta. Újabb éles robbanás rázta meg a levegőt. A következő másodpercekben egy véres emberi láb zuhant arca elé... Átkúszott Mihály holttestéhez, hogy azt használja fedezéknek. Az idő megállt, ő pedig elkeseredetten kúszott körbe a hulla körül. Szemei vérben forogtak. Már a géppisztolyok ropogása sem jutott fülébe, csak az irtózatot érezte dobhártyáján. Saját mozgását kimondhatatlanul lassúnak érezte. Emberhús keserédes szagával keveredett a robbanóanyagok füstje, holttestek heverték mindenütt a kis erdőben. Nem tudta, századából valaki életben maradt-e egyáltalán, a gránátrobbanás és a golyózápork pedig továbbra sem akart szünni. Puskájára nézett, amelynek csak a célzószége látszott ki a sárcomóból. Könnyek gördültek végig poros arcán.

– Anyám, imádkozz értem! – nyöszörögte. Erzsébet asszony épp ebben a pillanatban szúrta meg ujját a tűvel, és felsikoltott. Szolgálólánya ijedten ugrott fel a kályha mellől:

– Valami baj van, asszonyom?

– Nem velem van a baj, hanem János fiammal, könnyörögjünk érte az Úrnál terítóvarrás helyett, mert valami nagyon rosszat sejtek...

A két nő a konyhában függő kereszt alá lépett, és remegő ajkakkal mondta el a miatyánkot, majd az üdvözlégyet.

Pár száz kilométerre újabb lövedékek robbantak. A még életben maradt katonák valósággal felszántották testükkel a fák körüli vizenyős földet. Nem volt választás: Jánosnak harcolnia kellett. Az életéért és a jövőért, amit még nem ismerhetett ez időtlennek tűnő órákban, de ami lehetőségként már ott volt az Erzsébet asszony mellett imát rebegő szolgálányban, aki később hét gyermeket szült neki.

Dögkeselyűk osztottak a halottak vérén az anyafölddel, hangjuk elnyomta a sebesültek jajgatását.

– Az ember kora hajnalban oldalra lendíti a kaszát, majd levág vele egy újabb fűsört. Ha figyelmesen megvizsgáljuk a nyomot, amit vágunk, észrevehetjük: a száz meg száz levágott fűszál között egy mindig érintetlenül marad. Lehet a legkisebb, a legtörékenyebb, mégis ő az egyetlen, a kiválasztott, aki tovább él. Miért pont ő? Nem tudja senki, talán csak a Teremtő...

Azon a napon rengetegen vesztették életüket a századból. És miért? Semmiért. A hadnagyunk az ezredes lányának udvarolt, s bizonyítási vágyból, valamint feltűnési viselkedésből, előzetes parancs nélkül támadtatta oldalba velünk az ellenséget, amelyet ki is szorítottunk a kis erdőből, de amikor átvettük helyüket, ők szemből lőttek minket, a saját ezredünk meg hátulról... Két tűz közé kerültünk, Zordok, nem volt menekvés. Nem tudom, mennyi ideig foroghattam a fatörzs körül a sárban. Lényeg, hogy most itt vagyok, megértem a kilencvenedik életévem, s elmondhatom mindezt neked, első unokámnak...

Zordok lehajtotta fejét. Próbálta átélni, amit hallott. Békében született, ezért idegenül csengtek fülében nagyapja szavai. Jómaga egyetlen alkalommal látott halottat, amikor gyerekkorában elvitte egy virrasztóba nagyanyja. A ravatalon fekvő öregasszony csak egy alvó ember volt a kisfiú számára, aki nem értette, miért van pénz a néni szemén, s felpattant, hogy levegye onnan, mire többen is utánaugrottak a gyászoló szomszédok közül, hogy megakadályozzák. Most sem érzett sajnálatot nagyapja iránt, irigyelte, ugyanakkor tisztelte őt, s általa a két világháború nemzedékét, amelyet tisztára égetett a földgolyón végigsöprő emberi hatalomvágy tüze.

Csodálom nagyapámat – nemzedékével együtt. Ezek az emberek tudtak élni és tudtak meghalni. Aki életben maradt közülük, önmaga hajszolása nélkül értékelte az időt, nem hagyta ott asszonyát fiatalabb nőért, és semmiféle karrierről nem álmódott. Egyenként voltak fontosak számára a napfelkelték, amelyeket nem érhettek meg a fronton elesett társai, a déli harangszónál leemelte fejéről a kalapot, s földre tette ásóját a mezőn, vasárnap pedig templomba ment a bevásárlóközpont helyett.

Ritka fagyos idő volt a szűk udvaron. Az Öreg – ahogy Zordok nagyapját nevezte – kosarat kötött odakint, miközben mesélt. Barázdált arcáról letörölte néha a rá hulló apró hópelyheket. Élénk szemei követték ujjai mozgását, óvatosan fonta egybe a vesszőszálakat. Zordok a szomszéd csúrré pillantott. Gyomra összerándult. Mintha érezte volna: évek múlva ott áll bele álmai nőjén mozgó meztelen fara mellé a kazalba a féltékeny férj vasvillája. De ne vágjunk elébe a dolgoknak. Zordoknak ugyanis nem sokkal azután, hogy meghallgatta háborús veterán nagyapja szavait, olyan fájdalmat kellett elviselnie, amelytől előlről kezdődött története.

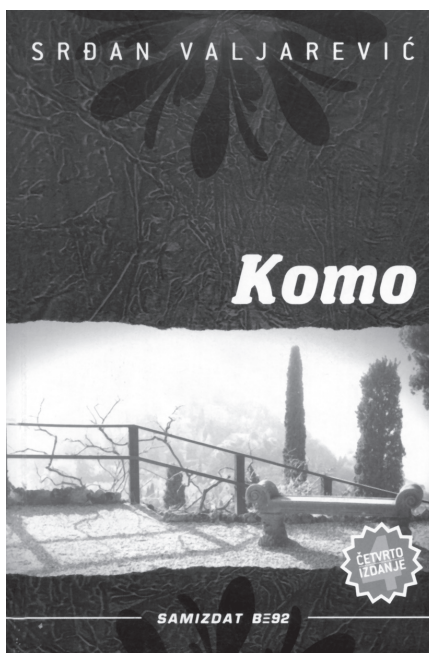
Como

1.

Kovács Hédi fordítása

Kedd volt, november eleje, az idő napos és meleg, nem tudtam pontosan, miért, hogyan történt, akkor semmit nem tudtam, de úgy esett, hogy egy Zürichbe tartó repülőn találtam magam, a saját helyemen ültem, a svájci légitársaság repülőjén. Zürichben át kellett szállnom a milánói járatra. Ezt tudtam. Milánóban kellett hogy várjon egy sofőr, aki elvisz Bellagióig, a Como-tóhoz. Ez volt minden, amit tudtam.

Volt útlevelem olasz vízummal, melyet probléma nélkül megkaptam Belgrádban, valamennyi pénzem és a zsebemben a külföldi alapítványtól kapott meghívó. Számukra akkor még mindig egy fiatal író voltam Szerbiából, amely kétségbeesztő helyzetben volt, és ahol rossz volt élni. Nem tudom, hogyan, soha nem is sikerült megtudnom, de megkaptam az egy hónapra szóló ösztöndíjat a Como-tónál, hogy ott nyugalomban tudjak dolgozni és írni. Az ő ötletük volt, nem az enyém. Engem akkor semmilyen nyugalomban töltendő munka és írás nem érdekelt. Tulajdonképpen a munka egyáltalán nem érdekelt. A könyvek kiadásáról már lemondtam. Szerbiában valóban rossz volt, szörnyű volt, de nekem nem is annyira, mivel különböző munkákat vállaltam, melyekből sikerült megélnem. Egy napilapnak időnként rövid történeteket írtam, ebből fizettem a lakást, ebből ettem és ittam, főleg ittam, egyáltalán éltem valahogy, de az írásból a legkevésbé. Magam örömeire is írogattam egyszerű kis füzetekbe, melyekkel semmilyen komoly szándékom vagy bármiféle ambícióm nem volt. Amikor a Rockefeller Alapítványtól váratlanul megérkezett a comói meghívólevél, szabályosan kitöltöttem a nyomtatványt, kérdésekre pe-



dig, hogy mivel fogok ott foglalkozni, azt válaszoltam, regényt írok majd. Amíg írtam a regény rövid vázlatát, sört ittam, és mindent kigondoltam, Vlado barátom pedig mindezt lefordította angolra, majd helyettem még egy ideig levelezett velük, és a nevemben visszaküldte nekik a nyomtatványt. Cserébe én szórakoztattam, sörözgettem, és angolul tanultam tőle. A válaszra nem kellett sokáig várni, megérkezett a hivatalos meghívó, én pedig készen álltam. Az emberek akkoriban folyamatosan hagyták el az országot. Az emberek egyébként is egyfolytában, mindig és mindenkor elhagyták ezt az országot. Én mentem el egy hónapra, mégis Vlado barátom volt az, aki ezt elintézte, és megérdemelte volna.

A repülőtéren átadtam az utazótáskámat, mégsem voltam biztos abban, mit pakoltam bele. Ittas voltam, mikor csomagoltam. Felsoroltam magamban azokat a dolgokat, melyekben már biztos voltam, hogy elfelejtettem: egy könyvet, egyes emberek címét, valamit a tisztálkodási szerekből, ezeket biztosan, egy kabátot és egy pulóvert. Tudtam, hogy kicsomagolás után fog kiderülni, mit felejtettem még el, mert biztosan vannak még dolgok. Mégis, teljesen mindegy volt. Kábult voltam, miközben ezek jártak a fejemben, az előttem ülő két lány – Svájcba utaztak – beszélgetését hallgattam, melyből kiderült, hogy az egyikük énekesnő, és hogy olyan kávézóban énekel, amelyek a „mieink” törzshelyei. Az énekesnő azt mondta: „Még pontosan negyvenezer frank hiányzik ahhoz, hogy mindenem meglegyen, házam, garázsom, autóm, medencém, mindenem...”

Szörnyen álmos voltam, behunytam a szemem, és az jutott eszembe, milyen jó, hogy ilyen váratlan dolgok történnek az életben, mert nélkülk megbolondulnék. Biztosan megbolondulnék. Az előző éjszakát a sugárúton, a piac melletti kávézóban töltöttem a barátaimmal, ittunk, mint mindig, de ezúttal többet, hisz volt okunk, utaztam, ők pedig búcsúztattak; ritkán fordult elő, hogy közülünk bárki ez idő tájt útra kelt, nem azok közül valók voltunk, akik elvágytak innen, de azok közül sem, akiknek volt pénzük az utazásra, ezért ittunk késő éjszakáig. Egyik barátom búcsúzáskor egy vödör vizet öntött utánam. Hogy szerencsés utam legyen. Miközben az előző éjszakán történetekre emlékeztem vissza, az előttem ülő énekesnő azt mondta: „Baszom a száját, sehogy sem akar elválni a feleségtől...” Arra a férfir gondolt, akiről az útitársának mesélt.

A légikísérőtől – műanyag dobozban hozta az ételt –, sört kértem, de azt válaszolta, csak üdítővel, palackozott vízzel, teával és kávéval szolgálhat. Mondtam neki, hogy én most éppen sört kívánok, a pénz nem akadály, kifizetem, tényleg sört ittam volna, nagyon kábult voltam, kívántam a sört. Angolul beszélgettünk. Megismételte, hogy sörük nincs. Elmondta, tud adni bizonyos gyógyszereket, amennyiben félek a repüléstől. Kábult voltam, félttem mindentől, elmondtam neki, hogy csak sörre lenne szükségem, és nem kell semmiféle gyógyszer, kizárólag a sör tudna rajtam segíteni, de ő csak hallgatott, és csodálkozva nézett. Mondott valamit németül, majd elment, és egy magas, bajszos munkatársával tért vissza, aki rám mosolyogva, angol nyelven, kedvesen megkérdezte, mi a gondom.

„Nincsen, nincs semmilyen probléma, csak egy sört szeretnék meginni”, mondtam neki.

„Van fehérborunk, kis üveges whiskey-nk és vodkánk, ha éppen ragaszkodik az alkoholhoz, ám azt meg kell fizetni”, mondta.

„Nem, nem probléma a pénz, és az alkohol sem, csak kábult vagyok, és egyedül a sör esne jól, valóban ez minden”, mondtam őszintén.

Elmosolyodott. Mondott valamit német nyelven a mellette álló légikísérőnek, aki szintén elmosolyodott.

„Tehát mámorosság. Nekem is jólesik a sör, mikor kábult vagyok. Tudnék szerezni önnek néhány üveg Heinekent”, mondta.

„Három üveggel kitűnő lenne.”

„Többre nem lesz szüksége?”, kérdezte halkán.

„Nem, biztosan elég lesz három üveggel”, mondtam.

„Minden rendben lesz. Elintézzük... Élvezze a repülést”, mondta, és elmosolyodott.

32 „Élvezni fogom, köszönöm”, válaszoltam.

Megkaptam a három üveg sört, kifizettem, így valóban minden rendben volt, még a légikísérő is rámmosolygott, egy üveggel rögtön megittam, megettem az ételt a műanyag dobozból, majd a másik üveghez is hozzáfogtam. Ellazultam. A gép repült. Néztam a felhőket, az ég derült volt. Nyugodt repülés volt. Megittam a harmadik üveggel is. A gép landolt.

A zürichi repülőtéren nem tölthettem sok időt, mindössze húsz percet a váróteremben, úgy vélem, én voltam az egyetlen ember, akinek nem volt mobiltelefonja. Vagy egy üzleties világ volt ez, ahogy nekem tűnt, vagy egyszerűen telefonálással ütötték el az időt, mindegy. Unatkoztam, ezért háromszor elmentem az illemhelyre: egyszer elvégeztem a szükségletemet, kétszer csak úgy, hogy vizet igyak és megmosdjak. Mikor harmadszor, utolsó alkalommal kijöttem az illemhelyről, néhány üzletember megbámult. Senki sem szereti, ha valaki a megszokottól eltérően viselkedik, főleg egy repülőtéren. A terrorizmus, a bomba lehet az oka, ez jutott eszembe, vagy az, hogy az emberek egyszerűen csak félnek a repüléstől. Én csak unalomból mentem az illemhelyre, csak három alkalommal, ami nem is sok. Hamarosan beszálltam a repülőbe, az felszállt, megittam egy ásványvizet, majd a gép a Milánó közelében levő Malpensa repülőtéren landolt. Kifejezetten rövid repülés volt. Megkerestem a táskámat, probléma nélkül átestem az útlevél- és vámellenőrzésen, megmutattam az alapítványtól kapott meghívómat, természetesen minden rendben volt, hisz a Rockefeller Alapítványról volt szó, majd megpillantottam egy embert, aki Bellagio Központ feliratú táblát tartott a kezében. Alatta nagy betűkkel vezeték- és keresztnévem állt. Intettem neki, odajött, és a táskám után nyúlt.

„Nem, rendben van, bírom egyedül is”, mondtam.

„Nem, nem, ez az én dolgom”, mondta.

„Jól van, nem nehéz, nem okoz gondot.”

„Elnézést, ez az én dolgom”, mondta komolyan.

Ráhagytam. Megfogta a táskámat, és a vállára vette. Megmutatta, merre induljunk. Miközben a csomagomat vivő ember után lépkedtem, életemben először egyaránt éreztem magam hülyének és úrnak is. Vagyis kifejezetten hülyének. Mégsem volt annyira rossz, egyfajta játéknak tűnt. Harcoltunk a táskáért. És ez rendben volt. Odaértünk az utasszállító kombihoz, kinyitotta az ajtaját, én pedig elhelyezkedtem. Az ülés pont olyan volt, mint a repülőben. Kényelmes. Körülbelül másfél órát utaztunk, már teljesen besötétedett, sűrű köd volt szitáló esővel, más autókön és fényszórókon kívül semmit sem lehetett látni, néhányszor elszunnyadtam, és a visszapillantó tükörben elkaptam a sofőr tekintetét. Gondolom, legalábbis úgy tűnt, az én viselkedésem számára különös volt, mivel néhányszor elbóbiskoltam, és a fejem is lebukott, de az is lehet, hogy másmilyen, idősebb

embert várt, útközben nem is beszélgettünk, amikor megérkeztünk, csak annyit mondott:

„Itt vagyunk, ez Bellagio.”

„Szép hely, jól néz ki”, mondtam.

Ez valójában semmit sem jelentett, egyszerűen ki kellett mondanom, teljesen értelmetlen volt, mivel semmit sem lehetett látni. Beszélgetésünk is értelmetlen volt. Teljes volt a sötétség. Nagy, sötét domb, háztetők, a Como sötét vize, csak a homályos utcai lámpák látszottak. Éjszaka volt, sehol egy ember. Megérkeztünk a nagy dombnak a lábához, bementünk a hatalmas acélkapun, mely azonnal becsukódott mögöttünk, és elérkeztünk a nagy házhoz, melyen ez állt: „Villa Maraneze”. Itt várt Bela asszony, így mutatkozott be, a villa és az egész domb háziasszonya, egy alacsony, idős, rövid hajú hölgy. Megismerkedtünk. Megmutatta nekem a földszinti dolgozószobát, majd felmentünk az emeleten levő lakosztályomba, mely egy hónapig áll majd rendelkezésemre. Ezután vacsorázni hívott a Serbelloni Villába. Elmagyarázta, hogy tudok a legkönnyebben odatalálni, majd elment. Minden gyorsan történt. Elhelyezkedtem, letettem a táskát, a szoba fehér volt és benne minden, az ágy, a beépített szekrény, a falak, a fotelek. Jól nézett ki. Levendulaillat áradt. Vagy inkább mentateillat. Nem voltam teljesen biztos benne. Átöltöztem, és elmentem a főépülethez, a Serbelloni Villához. Ott kiszolgáltak, elfogyasztottam egy szelet húst, rizst és sárgarépat, megittam néhány pohár vörösbort és utána néhány pohár ásványvizet. Volt saját pincérem, aki nem sürgetett, bort kértem tőle, ő töltött, és utána tájékoztatott az étkezések időpontjáról, és arról, hogy néhány nap múlva már magamtól is tudni fogom, és nem lesz szükségem segítségre. Elbúcsúztunk, és visszatértem a lakosztályomba. Örültem, hogy nem felejtettem otthon a kis tranzistoros rádiómat, bementem a fürdőszobába, közben találtam egy, a számomra megfelelő zenét sugárzó állomást, forró vizet engedtem, és belefeküdtem a kádba. Kinyújtózkodtam. A kád nálam hosszabb volt, egy kicsit el is tudtam benne merülni, ellökni magam a lábaimmal, hogy egész testemmel a meleg vízben feküdhessek. Mivel gyakran nem tudtam magammal mit kezdeni, arra gondoltam, tessék, most megláthatom, hogy néz ez ki itt a Comón levő Maraneze Villában. Később elnyúltam a nagy, kétszemélyes ágyon, a tranzistoros rádión keresgéltem az állomások között, és az egyik hullámhosszon rátaláltam egy horvát rádióállomásra. Bejelentették, hogy a belgrádi Partizan legyőzte a zágrábi Zagrebot kosárlabdában, ami különösebben nem érintett meg azonkívül, hogy végre megértettem minden kimondott szót. Az én nyelvemen szólt. S mindezen háborúk ellenére is minden szót megértettem, ezen nem

tudtak változtatni... Utána ismeretlen műsorvezetőket és horvátországi zenét hallgattam, csendben, majd elaludtam.

A kis tranzisztoroknak egy különös tulajdonsága, hogy amikor a melledre vagy a füled közelébe teszed, olyan benyomást kelt, mintha valaki egy nyelven, teljesen mindegy, melyiken, valamit suttogna, és így álomba ringat.

2.

Sokáig aludtam, egészen tíz óráig. A kábult naptól és az utazástól fáradt voltam, ki kellett aludnom magam. Minden olyan gyorsan történt, végre józan voltam, valami teljesen újban. Egy annyira másban. Még az illata is más volt mindennek. Annyira tiszta volt. Hallottam, ahogy valaki kizárja az ajtót. A takarítónő volt, engedélyt kért a bejövételre. Gyorsan oldalra fordultam, újra becsuktam a szemem, úgy tettem, mintha aludnék. Csendben kiment. A reggelit kilenc óráig szolgálták fel, de én már akkor eldöntöttem, hogy ebben a hónapban nem kelek fel reggelizni, hisz minden feltétel adott volt, hogy ne kelljen korán kelnem. Lementem a dolgozószobába, kávé készítettem, és az asztalhoz ültem. Kinyitottam az ablakot, onnan néztem a nagy, most kék tóra és a Serbelloni Villa hatalmas zöld parkjára, melynek háttérében a szürke hegyek fehér ormait sűrű, sötét felhők tarkították. Túl színes volt. A levegő nyirkos volt, nyugalom volt és csend, felerősítettem a kis tranzisztort, találtam valami olasz állomást, melyen zenét sugároztak, közben kávéztam.

Akkor egyszeriben minden különösnek és nevetségesnek hatott: ültem a stúdióban, így hívták a villa földszintjén elhelyezkedő dolgozószobát, volt számítógémem, nyomtatóm, kis könyvtáram, főleg enciklopédiákkal, de voltak itt más könyvek is, volt kávégémem, hűtőszekrény üdítőkkal és ásványvízzel és friss gyümölcsökkel teli tálam. Bekapcsoltam a számítógépet, lassan felidéződött bennem, hogy kell a gépet kezelni. Néhány évvel ezelőtt megtanultam rajta gépelni, mégis az írógép mellett döntöttem, leggyakrabban kézzel írtam, golyóstollal, vagy Parker töltőtollal. Megszokás és pénz kérdése is, írással sosem kerestem se számítógépre, se más, az életben fontos dolgokra valót. Azt a komolyabb összeget, amit írással kerestem meg, két részletben költöttem el, egyiket a görög szigeteken, Athénban és a Pireuszokon lődörögve, a másikat pedig egy jó barátommal Andalúziában csavarogva. Akkor ez fontosabb volt a számítógépnél. Ez volt minden, amire az írásból teltet. A történeteket könnyebb volt az újságok számára leírni töltőtollal, golyóstollal, vagy írógépen gépelni, és így pénzt keresni egy lakásra. A maradékból pedig elutazni valahova. Így jobb volt. Most

mégis nevetségesnek és kissé értelmetlennek tűnt. A belgrádi garzonlakásért, mely egyébként beázott, egy havi lakbérrel tartoztam, eszembe jutott, hogy talán most is szakad az eső Belgrádban, és lehet, hogy éppen árvíz van abban a kis lakásban, mert nincs senki, aki edényeket és vödöröket tenne azokra a helyekre, ahol becsöpög a víz, de végül is számomra mindez lényegtelen volt. Nem az én lakásom volt, és semmi értékes nem volt benne. Voltak még más adósságaim is, nem nagyok, de mégis adósságok. És akkor, mialatt erre gondoltam, a villa ablakán keresztül láttam, amint két varjú átrepül a parkon, az olajfákkal és magas ciprusokkal teli alacsony dombok felett, itt pedig, közvetlenül az ablakom alatt egy narancsfa volt. Lombja zöld volt, termései pirosodtak. Annyira távol voltam mindentől.

Ezen a napon mentem el először ebédre a Serbelloni Villába. Menjudi Winter úrral ültem egy asztalnál, az amerikai Brandis Egyetem zene szakának kompozícióprofesszorával és Jarkin Kirskilovval, a kirgizisztáni irodalom professzor asszonyával, aki a Római Egyetem vendégtanára, és elmondása szerint éppen a XX. századi regény összehasonlító tanulmányán dolgozott. Frissen voltam borotválkozva, felvettem az egyetlen zakómat, megfésülködtem, leültem a nagy kerek asztalhoz, és amikor elmondtam, hogy Szerbiából jöttem, a kirgizisztáni professzor asszony elmondta, hogy mióta Bellagióban van, minden reggel csodában részesül, és mindig zavartan arra gondol, mennyire nem tudja pontosan, valójában mit is keres itt. Elmondtam, velem is ez történt reggel, és biztosan rám is ez vár az elkövetkező egy hónapban. Menjudi professzor, szemmel láthatóan beszédes ember, azt mondta, hogy ez a hely mindenesetre, munkára és pihenésre is megfelelő. A gondolat, hogy ilyen helyen bármit is csináljak, teljesen elképzelhetetlen volt. Majd vicceket mesélt, de nekem egyik sem volt nevetséges, vagy nem értettem őket, mivel túlságosan gyorsan beszélt az angol nyelvtudásomhoz képest. Megittam egy pohár fehérbort és kimentem, hogy rágyújtsak egy cigarettára. Bent tilos volt a dohányzás. Többek között ez jó kifogás volt arra, hogy az ember elkerülje a szalonban történő barátkozást, teázást és kávézást.

A nyirkos és hűvös idő ellenére az erdőn át vezető keskeny utakon sétáltam a környéken, elmentem egészen a Bellagio fölé magasodó hegycsúcsig, ahol egy régi vár maradványa, egy torony áll. Természetesen egy pillanatban el is tévedtem, pontosabban körbe-körbe jártam, kétszer is visszatértem ugyanarra a helyre, egy bizonyos kúthoz. Mivel a tájékozódás elvesztése a fáradtság jele, visszatértem a lakásomba, lementem a stúdióba, teát készítettem, és az asztalon találtam az *Internešnal Herald Tribjun* egy példányát. Nyomtatott sajtót is kaptam. A franciaországi Lyon futballklub legyőzte a belgrádi Crvena zvezdát 3:2-re, Kosovón pedig ismét civilek

estek el. Félretettem az újságokat, és az asztalhoz ültem. Nem volt kedvem az újságolvasáshoz. Valamit mégiscsak csinálnom kellett volna, de ezen a helyen minden lehetetlennek tűnt. Elaludtam. Még mindig fáradt voltam az utazástól. Régóta nem voltam ilyen békés és csendes helyen. Estig aludtam.

Fél nyolckor vacsorázni mentem, a nyakkendő viselése kötelező volt, legalábbis ezt mondták. Elnézést kértem, elmondtam, hogy én nem viselek nyakkendőt, különben is csak egy volt belőle, egy nagyon excentrikus darab, sárga piros pöttyökkel, melyet pont az ilyen alkalmakra kaptam Čaki barátomtól ajándékba azon a részeg éjszakán, amikor kikísértek. Nem tettem fel, túl harsány volt az ízlésemhez, de illemből begomboltam az inget egészen a gallérig. Vacsora előtt megittam egy dupla bourbont, majd egy másikat, és amikor a következő után nyúltam, a pincér kivette a kezemből a poharat, és kedvesen közölte velem, hogy ideje lenne a nagyteremben levő étkezőasztalhoz ülnöm, mivel pillanatokon belül felszolgálják a vacsorát. „Rendben”, válaszoltam angol nyelven, tartottam tőle, hogy itt baj lesz az italozással. Az említett pincérről már a megérkezésem estéjén megismerkedtem, és elmondta, hogy magyar felesége van, akivel egyszer elutaztak Belgrádba, és tetszett nekik. Barátságosnak kellett lennie. Vacsora alatt elfogyasztottam néhány pohár bort, a pincér pedig mindig utántöltött, kitűnő, toszkán vörösbor, és mosolygott. Később elmagyaráztam neki, hogy sok más mellett még egy dolog, a jó bor is hiányzik Belgrádból, és ezzel a tudtára adtam, hogy a bor az egyik gyengém, és nem kell takarékoskodnia, mikor rólam van szó. A pincér bólintott, tudomásul vette, és elmosolyodott. Vacsora alatt egy fekete ghanai férfi elmagyarázta, hogy tanulmányozza a maláriát, és hogy miért lehetetlen a fertőzés terjedését megállítani némely afrikai országban. Nem értettem meg mindent, de nem is figyeltem eléggé. Malária. Én ez ügy érdekében valóban semmit sem tudok tenni, gondoltam abban a pillanatban, és egy ember az asztal túloldaláról rámbámult. Figyelte, hogyan iszom ki a vörösborral teli poharakat. Egy idős professzor volt a Torontói Egyetemről, vacsora előtt ismerkedtünk meg, azonnal elfelejtettem a vezetéknevét, de megjegyeztem, hogy tanulmányt írt Spanyolországról a 16.-tól a 18. századig terjedően. Ezt mondta. Kifinomult ember, lehet, sohasem látta, hogy valaki egy pohár bornál többet iszik. Mihelyt elfogyasztottam a vacsorámat és az italomat, ki kellett mennem elszívni egy cigarettát. Rájöttem, hogy a villában tartózkodó húsz vendég közül csak én dohányzom. Soha sehol nem különböztem ennyire másoktól, és minden cselekedetem teljesen normális volt dohányzás, italoztatás és nyakkendő nélkül, de mégis zakóban való megjelenés. De itt és most egyedül én dohányzom. Így alakult. Egy idősebb úr megjelent a kertben és

megkérdezte, nem fázom-e, és mikor azt feleltem, hogy cigarettázni jöttem ki, hangosan felnevetett. Mivel tizenhat éves korom óta dohányzom, és még nem próbáltam leszokni róla, nekem ez egyáltalán nem volt nevetséges. Neki valószínűleg igen, hogy valaki dohányzás miatt fagyoskodik. Ez is rendben volt, megértettem. Egyeseknél ez értelmetlen, de számomra érthető. Nagyon is az, különösen ilyen Rockefeller-féle kertekben. Később visszamentem a szalonba, ahol a többiek állva beszélgettek. A sarokban egy kis kerekeken guruló üvegekkel teli asztalt láttam. Elvettem egy konyakosüveget, és töltöttem belőle. Majd magammal vittem az üveget és a poharat is, megittam mindet, amíg néztem a képeket, a berendezést és az embereket, és egy kicsit el is csevegtem velük.

Később, mielőtt elaludtam volna, a tranzisztor gombját csavargattam, és megtaláltam szerb nyelven Amerika Hangját. Hallottam, hogy a *Danas* napilapot, melyben elbeszéléseket és szövegeket jelentettem meg, az alapításuktól egészen egy új, pont ebben az időben bevezetett fasiszta sajtótörvényig, és amelyet ez idő tájt Montenegróban nyomtattak, elkobozták a Szerbiával közös határon. Később az állomások zavarták egymást, nem hallottam, hogy történt-e még valami ezzel kapcsolatban. Lehet, új munka után kell nézmem, ha visszatérek Belgrádba, de lehet, itt is munkába állhatnék, gondoltam, leveleket gyűjtögethetnék a parkban, ez valóban szép munka lehetne. Kertésznek lenni. Szép. Majd a Monte-Carlo Rádiót hallgattam, itt volt a legjobb zene, és így újra elaludtam. Harmadszor ilyen rövid idő alatt. Álmos voltam. Elálmosított a tó, a Maraneze Villa körüli csend, a nyugalom és ez a meglepő, nagy környezetváltozás. Annyira más volt minden, hogy teljesen elkábultam.

Filozófiai műfajok, különös tekintettel Heideggerre

„Man, in the analytical finitude, is a strange
empirico-transcendental doublet.”

(Foucault)

Valamikor Marx azt írta a híres 11. Feuerbach-tézisben, hogy a filozófusok eddig a világot csak értelmezték, míg most a világ megváltoztatása lett a feladatuk.

A tézis első fele szerintem pontosan írja le a filozófia mint irodalmi műfaj sajátosságát.

A filozófia, legalábbis a hagyományos filozófia, valóban a világértelmezést tekinti küldetésének. Pontosabban szólva a filozófia gyakorló, azaz a filozófusok, mindig is világértelmezésre törekedtek. A filozófiával is úgy áll a dolog, mint minden műfajjal. Mihelyt a műfaj „létezik”, már művekben testesül meg, akkor ahhoz, hogy valaki filozófus legyen, bele kell lépnie ebbe a „folyóba”, bele kell illeszkednie a műfaj sajátosságaiba. Persze itt sem lépünk be ugyanabba a folyóba kétszer. Minden valamirevaló filozófus ugyanabba és nem ugyanabba a folyóba lép be, azaz a műfaj értelmezésével többé-kevésbé módosítja a műfajt.

Mi jellemzi a filozófiát, mint irodalmi műfajt? Elsősorban hogy az, ami. Irodalom. Még hozzá prózában. Persze vannak kivételek, Lucretius például versbe szedte epikureista világértelmezését. De, legalábbis Arisztotelész óta, a filozófus írása az értelmező próza műfajához tartozik.

Ellenem vehető, hogy a filozófia dialógusokban alakul, élőbeszédben, tanítók és tanítványok körében. Hogy eredetileg orális műfaj, hasonlóan az eposzhoz, a meséhez vagy a vicchez, de mégis másként, mert nem egy beszélőt és számtalan hallgatót tételez, hanem az egymással beszélők, vitatkozó közösséget. Ebben van igazság, de nem döntő. Mert ugyan a

A tanulmányok a Lábjegyzetek Platónhoz című konferenciasorozat szegedi rendezvényén hangzottak el, és A szabadság című tanulmánykötetben fognak megjelenni.

filozófia dialógusokban alakul, de ezek a dialógusok mindig valami szöveg, írott szöveg értelmezései. Az új viláértelmezés is csak kivételesen közvetlen, mert többnyire előző értelmezésekre épül, akár folytatni akarja, akár meg akarja szakítani a hagyományt. A filozófiára ugyanis különösen jellemző, hogy úgy épül saját hagyományára, hogy vagy támaszkodik rá, s egyszerű folytatását mímeli, vagy vitába száll vele, saját szűzi, radikálisan új voltát deklarálva. Furcsa, de a filozófia talán az egyetlen műfaj, melyhez saját története hozzátartozik. S ez nemcsak az úgynevezett „filozófiatörténetek” dömpingje óta van így.

Az is ellenem vethető, hogy tévesen beszélek „értelmezésről” mint interpretációról, mivel a filozófia nem interpretál, hanem érvel, argumentál. Az analitikus filozófusok, s nemcsak ők, az argumentációt tartják a filozófia mint műfaj megkülönböztető sajátosságának. Természetesen ők is tudják, hogy nemcsak a filozófiában érvelnek, hanem ezt teszik a drámahősök is, s tesszük mi is mindannyian mindennapi életünkben. Ezért hozzáteszik, hogy a filozófiára a „meggyőző argumentáció” jellemző. De hát kit győz meg? Egy érv, mely egy platonista számára meggyőző, Arisztotelész és követői számára egyáltalán nem az, mi több, egyenesen rossz, hamis érv.

A filozófia műfajának meggyőző érveléssel való meghatározása nemcsak azért elfogadhatatlan, mert az, hogy melyik érv meggyőző, attól függ, hogy ki az, akit meggyőzött, hanem azért is, mert feltételezi, hogy egy filozófiát érvekkel meg lehet cáfolni. Mondhatnánk, persze, lehet, csak ez cseppet sem árt a filozófiának. Ártott-e Platónnak, hogy Arisztotelész megcáfolta, Descartes-nak, hogy Spinoza megcáfolta, Spinozának, hogy Leibniz megcáfolta, Leibniznek, hogy Kant megcáfolta, Kantnak, hogy Hegel megcáfolta? A modernek, mint Heidegger, már nem is törekedtek mások megcáfolására, mert úgy látták, hogy nem megcáfolni kell azokat, hanem egyszerűen el kell fordulni tőlük, s rávenni másokat is, hogy forduljanak el tőlük, hogy forduljanak valaki más felé. Heidegger egészen munkásságának végéig erre törekedett. Kései munkáiban arra beszél rá olvasóit, hogy lépjenek túl a metafizikai gondolkodáson (Überwinden), s forduljanak inkább az eredendő (ursprünglich) gondolkodás felé.

A filozófia „megcáfolásának” már az is útjában áll, hogy egy filozófiai gondolat, megfogalmazás mindenekelőtt, s néha kizárólagosan annak a filozófiának a kontextusában értelmezhető, melyben megjelenik. Itt van például „a halálhoz viszonyuló lét” gondolatának a szerepe a *Lét és idő* kontextusában. Arra a heideggeri megfogalmazásra, hogy senki sem képviselhet engem a saját halálomban, nyugodtan válaszolhatnánk azt is, hogy ez nem meggyőző „érv”, hiszen senki sem képviselhet engem saját szerel-

memben vagy szeretkezésében sem. S hogy ezt már a görögök is tudták, lásd Alcestis vagy Amphytrion történeteit.

Csakhogy Heidegger ezzel a gondolattal nem érvel, csak megvilágít egy összefüggést, melynek nem egyszerűen léttapasztalati, hanem filozófiai jelentősége van. Továbbá nem pusztán azért beszél a halálhoz viszonyuló létről, hogy megvilágítsa, hogy mi, az emberi léttel együtt, halált vásárolunk, s az minden pillanatban jelenvaló. Ezt ugyanis már a régiek is jól tudták. Ismeretes például Hillél rabbi története. Egy fiatalember tanácsot jött kérni tőle. Azt kérdezte, hogyan tudna jó életet élni. Mire a rabbi úgy válaszolt, hogy ez egyszerű. A halála előtti napon nézzen szembe életével, és bánja meg bűneit. Jó, jó, válaszolta a fiú, de honnan tudom, melyik a halálom előtti nap? Minden pillanat az, válaszolta a rabbi.

De mindennél jóval mélyebb filozófiai vizekre hajózott Heidegger története. Ugyanis hagyományos filozófiai vizekre, a totalitás örvényébe. Ha a Daseint mint totalitást akarom megérteni, akkor csak a halál felől (ontikusan a halál pillanatában) tudom így megérteni.

Nos, akik Heidegger filozófiájának kontextusában akarnak gondolkodni, azok számára a gondolat ezzel nemcsak elfogadhatóvá, de magától értetődővé is lesz. S ezzel azt is aláírják, hogy aki nem néz szembe saját halálával, aki el akarja felejteni, aki számára csak mások halnak meg, az inautentikusan él. De ezt csak az fogadja el, aki Heidegger filozófiáját elfogadja, abban él.

Vegyünk azonban például egy freudistát. A freudista azt vallja mesztérével együtt, hogy a tudattalanban nincs idő, csak az elfojtásban és az elfojtott visszatérésében van. Nos, ha nincs ott idő, akkor az ember valóban – mondhatnám –, nem tud hinni saját halandóságában, bár tudja azt, hogy halandó. Ahol nincs idő, ott ugyanis halandóság sincsen. Más a filozófiai kontextus, más a magától értetődőség.

De megemlíthetném itt Heidegger *Lét és idő* című könyvének egy másik alapvető gondolatát azokban a passzusokban, melyekben a lelkiismeret hívó szaváról beszél. A lelkiismeret kiszólít a mindennapiságból, az „akárkiből”, a hanyatlásból. Ugyanez a lelkiismeret tartamilag üres, nem mond semmit. Ebből azt a következtetést is le lehet vonni, hogy Heideggernek egyáltalán nincs etikája. Hans Jonas saját felelősségetikája szemszögéből ezt is mondja. Heideggernek valóban nincs felelősségetikája, de ebből nem következik, hogy semmilyen etikája sincsen. Az előbb röviden megemlített passzus ugyanis tökéletesen megfelel egy formális személyiségetika minden kritériumának. Ezt sem lehet megcáfolni, de el lehet fordulni tőle, ahogy Jonas teszi.

Ennyit a filozófiák cáfolhatatlanságáról s annak a gondolatnak semmisségéről, mely szerint a filozófia mint műfaj lényege az argumentáció.

Hannah Arendt hívei – az előbbivel egyenes ellentétben – arra esküsznek, hogy a filozófia lényege nem egyéb, mint tiszta gondolkodás. Arendt szerint például Szokratész sosem érvelt (Heidegger parafrázisában a lét huzatában állt). Ezt nehezen lehetne Platón szövegével alátámasztani. Igaz, mindehhez Arendt hozzáteszi, hogy a filozófia Szokratész után sajnos nem volt képes a „tiszta” gondolkodásra, éppen a hagyományos metafizika szerkezete miatt. A vicc azonban az, hogy éppen a metafizika egyik alapszava az, hogy „tiszta”, értsd a priori, nem tudáson, nem empirikus tapasztalaton alapuló. Csakhogy a filozófia, mely a „tiszta” alapszót kitalálta, maga sosem volt valóban ebben az értelemben „tiszta”. Hegel megjegyzése, hogy a filozófia a filozófus saját korát fejezi ki gondolatban, már sztornózza azt a bizonyos „tisztaságot”. Nem sztornózza azonban a gondolkodás elsőbbségét az érveléssel szemben.

Ha azt mondom, hogy a filozófia prózai műfaj, melynek sajátossága, mi több, ambíciója a világinterpretáció, ezzel több mindent állítok egy kissé bővített mondatban. Mi az, hogy „világ”, s mi az, hogy „interpretáció?”

A világ, mondhatnánk, a filozófus saját világa, egy építmény, egy fiktív tér, melynek szerkezete a saját maga által (és elődei által) feltett kérdésekre adott válaszokat tartalmazza. A kérdések néha latensek, de gyakran világosan fogalmazódnak meg. Ez még azokról a filozófiákról is elmondható, melyek a fiktív teret a fiktív idővel váltották fel, Hegeltől Heideggerig. Sokakat zavar Heidegger katekizmushoz hasonló filozófiai modora, mikor állandóan kérdéseket tesz fel magának, melyeket azonnal meg is válaszol. Ez azonban nem „katekizálás”, hanem a filozófiai műfaj egyik alapvonásának nyilvánvalóvá tétele. Heidegger is olyan kérdéseket tesz fel, melyekre tudja a választ, vagy esetleg azt, hogy nem adható rájuk válasz, ami szintén válasz, mielőtt a kérdéseket feltenné. De ezek a válaszok nem dogmatikusak, mint a katekizmus esetében, hanem idioszinkretikusak, mivel a kérdések csak a filozófus világán belül válaszolhatók meg éppen így.

A filozófus világa hagyományosan magába foglalhatja a teremtettnek vagy öröknek elgondolt kozmosz értelmezését is, választ adván arra a Heideggertől sokat idézett kérdésre, hogy miért van valami, miért nem inkább semmi, s ezen belül az emberi sors értelmezését, beleértve annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy honnan tudjuk azt, amit tudunk.

Bár minden jelentős filozófus világa a saját világa, a Hegellel lényegében véget érő filozófiai építkezés, mint mondom, térbeli volt, hierarchikus (lent és fent), s az idő nem játszott szerepet benne. (Ágoston nagy kivétel, és ezzel a Teremtés Könyvére és nem Platónra támaszkodik.) Ezt meg is

kívánta a műfaj, mint viláértelmezés, minthogy örök igazságot volt hivatva prezentálni. Mikor Hegel térbeliből időbelivé alakította a hierarchiát, ezzel valóban fel is számolta a metafizikus filozófiát. Ez volt az úgynevezett „filozófia vége”. Mikor Kierkegaard vagy Marx „filozófusról” vagy filozófiáról beszéltek, végül is mindig Hegelre gondoltak. A folyamat, amit a „hegeli iskola felbomlásának” szoktak titulálni, mai szemmel nézve a metafizika felbomlási folyamatának írható le.

A prózai viláértelmezés maga a filozófia, mint irodalmi műfaj, bár ezen a zsánereken belül is sok minden lehetséges. Bár a drámai párbeszédekben előadott filozófiának Arisztotelész óta alárendelt szerep jut, mindig újra fel is bukkan. Lehet aforizmákban is filozófiát prezentálni, ahogy lehet elbeszélésben is vagy reflexiókban. Persze lehet argumentálni is. Van olyasmi is, mint „problémamegoldás”, bár alárendelt szerepben. A műfaj határai elasztikusak, de létezők. Hogy az irodalmi műfajokon belül maradjak. Egy regény nem filozófia (ez kissé válasz Rortynak), akkor sem, ha bölcs gondolatokra bukkanunk benne, s egy filozófiai mű nem lesz attól regény, hogy nem göcsörtösen s elbeszélő módban van írva.

De hát miért nem? Hiszen mondhatnánk, nem jogtalanul, hogy egy regény is világinterpretáció.

Azonban a filozófiának mint viláértelmezésnek más a nyelve, mint a regényeknek. Saját szereplői vannak, s van saját grammatikája.

A filozófia szereplőit hagyományosan „kategóriák”-nak szoktuk nevezni, míg Heidegger „alapszavak”-ról beszél. A filozófia grammatikájának hagyományos neve pedig „módszer” és „rendszer”. A Hegel előtti filozófiában a „módszer”-nek és „rendszer”-nek egységben kellett megjelennie. S még Hegel is végső soron a *Logika* utolsó fejezetében explicite erre a hagyományos lóra tesz. Enélkül ugyanis nem lehet a filozófiát mint egységes és egyúttal abszolút és igaz világot prezentálni.

(Ahogy Heidegger írja: Hegel nem teszi kérdéssé az abszolútum abszolút mivoltát.)

Nos, a filozófia saját karakterei szempontjából nem teljesen mindegy, hogy milyen köznyelvből desztillálták. Heideggernek van igaza, mikor arról beszél, hogy a görög alapszavak latin fordítása megváltoztatta az alapszavak eredeti jelentésének számos árnyalatát. De ez akkor is megtörténik, ha latinból németre fordítják ugyanezeket (vagy más) alapszavakat. Többek között az ebből fakadó félreértéseket szokták a filozófusok azzal elkerülni, hogy bemutatják karaktereiket, s előrebojtják, hogy milyen szerepet szabtak ki rájuk a világszínpadon. („Önmagának okán azt értem, hogy...” – kezdi *Etikáját* Spinoza.)

A metafizika utáni filozófiáról szólva Foucault egy helyen azt mondja, hogy nem a filozófia került válságba, hanem a filozófia nyelve. S ez igaz mind az alapszavak, mind a grammatika vonatkozásában. Pontosabban szólva, a grammatikára csak annyiban, hogy a módszer és a rendszer aspektust szétszakítják egymástól. S az alapszavakra vonatkozóan, ahogy erre Heidegger kapcsán még rátérek, sosem egészen. Ehhez még hozzátenném, hogy a rendszeralkotás hatalmas kísértésének nehéz ellenállni, s minél jelentősebb egy filozófus (Wittgenstein, Heidegger, Foucault), annál kevésbé fog ez sikerülni. Mondanom sem kell, hogy ezt nem „hibá”-nak tekintem, hiszen nem minden kísértésnek kell ellenállni.

De hadd térjek vissza még egyszer, utoljára, Marx 11. Feuerbach-téziséhez. Ahhoz a fél mondathoz, hogy a világot a filozófusok eddig csak értelmezték, azt fűzném hozzá, hogy ezután is azt tették (mind a Verstehen és Erklären értelmében, ki hogyan) és azt teszik. De míg a hagyományos metafizikában (s egyes filozófiákban manapság is) az interpretációt a megértéssel azonosítják, ezt a posztmetafizikus gondolkodók, mint Heidegger, nemcsak hogy nem teszik, hanem el is utasítják. Heidegger ugyanis kétféle megértést különböztet meg. Az interpretáló megértést (értelemadást) és azt a megértést, mely a „miként értem” kérdésre adott válaszban fejeződik ki. A kettő közötti lényeges különbség a kumuláció bennük játszott szerepében érhető leginkább tetten. Ahányszor interpretálok, mindig újra és másként interpretálok. Ha azonban valamit már megértettem, akkor továbblépek, mivel az, ahogy megértettem, tudásommá válik. De vajon a mindig változó interpretáció nem kumulálódik-e tapasztalattá? Mondhatnánk, az értelmező személyisége (Selbst) szempontjából igen, de a világról való ismeret, tudás szempontjából nem.

Ami a 11. Feuerbach-tézis másik félmondatát illeti: megváltoztatja-e a filozófia a világot? Megint röviden Foucault-hoz térek vissza. Minden emberlakta világban egészen különböző hatalmak vannak működésben. Ezek egy vagy több erőteret alkotnak. Minden objektiváció, intézmény szerepet játszik ebben az erőterben, azaz valamilyen hatalmat képvisel. Ez a filozófiára éppen úgy vonatkozik, mint különböző művészetekre. Az, hogy a filozófiák milyen hatalmat képeznek az erőterben, magától az erőter jellegétől is függ. Ha Szokratész nem lett volna hatalom, nem ölték volna meg.

A művészetek és a filozófia erőterben játszott szerepe között azonban jelentős különbségek is vannak. A művészetek egyikét-másikat (amilyen a szobrászat, építészet vagy költészet) hagyományos hatalmi csoportok (királyok, császárok, nemesek, diktátorok) fontos és néha elengedhetetlen eszköznek tekintik hatalmuk dicsőítéséhez. Efféle szerep a filozófiának

igen ritkán jut. Így a filozófia többnyire szubverzív erőként hat, akkor is, ha nem ez a filozófus szándéka, bár többnyire az is. S ilyenkor nem jelentéktelen erőt képvisel az erőterben, mint például a 18. század felvilágosítói s intézményük, az *Enciklopédia*. A filozófia ebben az erőterben a hagyományos gondolkodás, hiedelmek, intézményrendszerek ellen mozgósít, kérdéssé téve mindazt, ami mindeddig magától értetődő volt. A filozófusok bizony gyakran járultak hozzá a hatalmi erőterben játszható erejük, szerepük kihasználásával a „világ megváltoztatása”-hoz. Ilyenkor nem a filozófia „teljes befogadói”, hanem „részleges” befogadói, ha tetszik, egyoldalú „eltorzítói”, vulgarizálói lesznek a közvetítők. Így vált különlegesen jelentős erővé a radikális filozófusok (Marx, Nietzsche, Freud) filozófiája a részleges befogadók közvetítésén keresztül a 20. század világainak erőtereiben, különösen akkor, ha ideológiaként használták azokat.

*

Hadd térjek vissza egy kissé konkrétan a filozófiai nyelv modern valóságának kérdésére. A filozófusok Hegeltől fogva többé-kevésbé igyekeztek a hagyományos alapszavakat, a kategóriákat nem hagyományos, gyakran idioszinkretikus alapszavakkal helyettesíteni. Ezt Hegel kísérelte meg talán először *A szellem fenomenológiájában*, de később a *Logikában* feladta ezt a törekvést, s csak első főművének grammatikájához, a dialektikához, s ezzel a térbeli építkezést helyettesítő időbeli elbeszéléshez maradt hű. Az új alapszavak bevezetésének minden 19. századi radikális filozófus (Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud) nagy bajnoka volt, s az általuk bevezetett új alapszavak karrierje mindmáig nyomon kísérhető.

Hogy Heideggernél maradjak, a saját maga alkotta alapszavai mellett ő is bőségesen merít a 19. századi radikális filozófia alapszótárából, elsősorban Kierkegaard szótárából. Olyan, Kierkegaard által a filozófiába bevezetett alapszavak, mint ugrás, szorongás, kétségbeesés, saját magam választása alapszavakként jelennek meg a *Lét és időben* is. Néhol a hagyományos alapszavak (mint egzisztencia) teljes mértékben a kierkegaard-i értelmezésben szerepelnek Heidegger történetében. A későbbi, a „fordulat” utáni Heidegger többnyire más, még újabb alapszavakat is használ, mint „létfeljejtés”, „nyitás”, bár most nagyobb szerepet játszik nála a hagyományos filozófiai kategóriák radikális újraértelmezése, mint „lényeg”, „eredet”, „füzisz”, „aletheia”, továbbá mindennapi szavak, mint a „dolog” filozófiai alapszóvá való emelése. Mindez azt bizonyítja, ha bizonyítékra van ehhez szükség, hogy minden hagyományos filozófiai alapszót nem lehet maradéktalanul a hátunk mögött hagyni.

Úgy gondolom tehát, hogy a filozófia műfaji sajátossága az alapszavaknak egy nekik megfelelő grammatikával való összekapcsolása. Heidegger *Lét és idő*jének grammatikája például, mint köztudomású, a Husserltől származó fenomenológia hermeneutikai értelmezésben. Kései írásaiban nemcsak az alapszavak módosulnak, de ennek megfelelően a grammatika is. A hermeneutika egyes dolgok, fogalmak és szövegek körüljárására szolgál. A historizmus, melyet a korai főmű ugyan nem képviselt, de melynek hagyományában állt, most egyenesen a gondolkodás kerékkötőjévé, a metafizika megtestesítőjévé válik. Amit Heidegger „létfeljítésnek” nevez, az valóban a történetiség, a történelmi gondolkodás kezdetéhez (Róma) kapcsolódik, itt értelmezhető. (Kissé később Heidegger gyakran már Platónra is vonatkoztatja, ami szerintem egy filozófiailag kétes lépés.) De mindennél fontosabb lesz a hagyományos grammatika a korábbinál még radikálisabb elvetése.

A szubjektum-*praedicatum* (hypekeimenion-symbebekoi) „nyelvtan” filozófiáját nemcsak ő, de voltaképpen az egész 20. századi filozófia elutasítja. De a filozófiai mondatszerkezetekben mégis „használják”. A kései Heidegger számára ez már nem megengedhető. A beszéd beszél (*die Sprache spricht*), a semmi semmiz (*das Nicht nichtet*). Hozzátenném, hogy a huszadik század többi reprezentáns filozófusa e kései Heideggernél világosabbá teszi, minthogy explicite kifejti és értelmezi filozófiai művei grammatikáját. „Nyelvjátékok” (az *Investigation* esetében) Wittgensteinnél, archeológia és genealógia Foucault-nál, dekonstrukció Derridánál.

Melyek a mindenáron elkerülendő hagyományos kategóriák, illetve kategóriapárok minden valamirevaló 20. századi gondolkodónál? Ezek a szubjektum-objektum, illetve a transzcendentális-empirikus. Melyik az a kategóriapár, melynek viszonyában az értékelés nem elkerülhető? A közvetett-közvetlen. S végül mi az, aminek nem szabad lennie? Arché, alapelv, alap, princípium, megalapozás.

Az utolsó kritérium felismerése a legrégebbi. Hegel ambíciója az volt, hogy előfeltevés nélkül, tehát „arché” nélkül építse fel filozófiáját. A hegeli rendszer, mint olyan, állítólag nem nyugszik előfeltevésen, minthogy önmagát alapozza meg. Sokan vádolták emiatt Hegelt öncsalással, de ezt nem tartom érdekesnek. Az volt a döntő, hogy ő felismerte, hogy a modern filozófia nem nyúlhat vissza igazolásul, bizonyítékul valamilyen alapelvhez mint evidenciához, hogy igazságát magában kell hordoznia, saját kibontakozásával igazolnia. Hévízi Ottó *Alaptalanul* című könyvében több jelentős filozófiaalak gondolkodásán mutatja be az önmegalapozás szükségességét egy alaptalan világban.

Nos, Heidegger *Lét és idője* az önmegalapozásnak, illetve az önmegalapozás kísérletének nagyszerű példája. Azért beszélek kísérletről, mert maga a filozófus fordult el tőle. A magam részéről úgy hiszem, hogy minden filozófia leírható kísérlet gyanánt, akár támaszkodik arra a bizonyos adott végső princípiumra, akár önmegalapozását deklarálja. A különbség az, s ez lényeges, hogy a modern filozófia – ahogy a modern ember – tudatában van megalapozatlanságának.

A szubjektum mint ismeretelméleti szubjektum filozófiai túlhaladására számos filozófus tett több-kevesebb radikális kísérletet. Az egyik típus az individuális megismerő szubjektumnak egyfajta kollektív, univerzális szubjektummá való kibővítése, mint a világszellem vagy a transzcendentális ego, a másik típus a szubjektum és objektum végső azonosulásának gondolata, mely úgy működik, ha a szubjektum nem egy „külső” valamit, hanem önmagát ismeri meg. A két típus filozófiai összekapcsolása Hegel rendszerében egyszer már megtörtént, de éppen ezt a lépést, azaz ennek a lépésnek a hogyanját nem tudta már a 19. század radikális gondolkodása sem elfogadni. Nem is lehetett, mivel ez egy zárt rendszer formájában történt. Bár, mint ezt Foucault a College de France székfoglaló beszédében mondta, egyikünk sem tud teljesen Hegeltől elszakadni.

Hadd tegyem hozzá, hogy ez Heidegger *Lét és időjére* is vonatkozik. Nem kell nagyon figyelmes olvasónak lenni ahhoz, hogy észrevegyük, hogy ebben a műben ő is (ahogy annak idején Marx a *Tőkében*) az elvonttól halad a konkrét felé. Az állandóan ismételt alapszavak az elemzés folyamán mindig újabb és újabb tartalmakkal, azaz értelmezésekkel telítődnek meg.

Annak a gondolatnak, hogy a szubjektum nem valami „külső” világot, hanem önmagát ismeri meg, egy másik ága virágzott ki Kierkegaard filozófiájában. Az ő hangolásában önmagunk (egzisztenciális) választása azonos önmagunk megismerésével (gnothi szeauthon).

A két hagyományt össze is lehetett kapcsolni. Azt a gondolatot, hogy a szubjektum nem valami külső objektumot, hanem önmagát ismeri meg, illetve fel, lehetett egy kollektív szubjektumra, illetve egy kollektív szubjektum mítoszára alkalmazni, mint ahogy azt Lukács tette a *Történelem és osztálytudat*ban. Heidegger is kísérletezett ezzel a megoldással a harmincas évek elején, mikor arról beszélt, hogy a német nép választhatja önmagát. Ez egyszer egy pillanatra a Magam helyett a Mi önválasztásáról beszél. Ennek a gondolatnak a *Lét és időben* még csak teoretikus előszelével találkozunk akkor, mikor Heidegger hősünk megválasztásáról ír. Politikai kritikusan ezt a hőst valamiféle náccival azonosították, szerintem történelmietlenül. Alapjában az önmagam választása Heidegger gondo-

latmenetén belül itt is inkább a Kierkegaard-tól származó modellt követi. „Az akárki-Önmaga Önmagára lesz felhíva” [56par]. Igaz, Heidegger hőse semmiképpen sem a hit lovagja. Ezt már tudhattuk korábbi (22-es) Kierkegaard-kritikája alapján is.

A szubjektum értelmezése és szerepe ezáltal már meg is változott. Mint említettem, nem a mondat vagy a logikai ítélet alanya (hypokeimenon), sem az akcenciák szubsztanciája (ousia). Ha csak önmaga a szubjektum objektuma, pontosabban szólva a két fogalom filozófiailag modern módra csak így értelmezhető, akkor megszűnik a teória és praxis közötti különbségtéves, mert a magam megismerése egyúttal a magam választása, aktus, cselekedet s egyúttal felismerés, abszolút felismerés, megalapozás, végső cél. Erre a gondolatra vagy inkább eredményre fut ki Lukács klasszikus *Eldologiasodás* fejezete, melyben a proletariátus úgynevezett hozzárendelt tudata (zugerechnetes Bewusstsein) saját magának, azaz saját lényeges rendeltetésének felismerése abszolút tudás, mint praxis.

Lukács említett klasszikus tanulmányában is központi szerep jut az empirikus és transzcendentális tapasztalat hagyományos megkülönböztetésének, hiszen a projektum abban csúcsosodik ki, hogy a transzcendentális megszűnjön hagyományos (kanti) értelemben transzcendentálisnak, azaz a priorinak lenni. A proletariátus empirikus tudata empirikus a szónak hagyományos értelmében, mivel mindennapos tapasztalásból fakad, míg a hozzárendelt tudat már nem transzcendentális a szónak hagyományos értelmében, mert nem örök a priori, hanem történelmi ön-tudat. A közvetett és közvetlen viszonyában Lukács határozottan a közvetettség magasabbrendűségét hangoztatja. A közvetlen tapasztalat s az abból fakadó gondolkodás és cselekvés empirikus, földhöz ragadt, fetiszizált, eldologiasodott. Ebből a fetiszizált mindennapi, földhözragadt, empirikus közvetlen létezésből szólítja ki a proletariátust, azaz a kollektív szubjektumot a közvetítésbe a hozzárendelt tudat hívó szava. Lukácsnak ezzel egy csapásra meg kellett radikálisan haladnia a historizmust is, a folyamatos haladás gondolatát. Ahogy később Walter Benjamin, ezt ő is a messianisztikus éppén-most (Jetztzeit) újrafogalmazásával teszi.

Nem kellett Lukács *Történelem és osztálytudatának* Heideggerre „hatnia” ahhoz, hogy hasonló, távolról sem azonos módon fogja a közvetítés pártját, s reflektáljon az empirikus-transzcendentális, továbbá a szubjektum-objektum viszonyának hagyományos rejtélyére. A rejtélyek ugyanis fel voltak a kornak adva. S valahogyan minden kortársnak kellett rájuk reagálnia. Ahogy el kellett vetnie a historizmust is, bár mindenkinek a maga módján.

Fantasztikus intuícióra volt szüksége Heideggernek ahhoz, hogy megtalálja, illetve megalkossa egy olyan alapszót, mely mindezeket a rejté-

lyeket új fényben mutatja fel, s mely így megteszi a kornak, legalábbis az említett rejtélyekre vonatkozóan, az e korban megtehető maximális filozófiai szolgálatot.

Ez a csodálatos alapszó a *Dasein* volt. (Nem fogom fordítani, ahogy az angol kiadások sem fordítják.)

A kategória meglehetősen ősi, de Heidegger *Dasein*jének közvetlen felmenőjét mégis Hegel *Logikájában*, annak második fejezetében kell keresnünk. Hegelnél a *Dasein* a Lét első meghatározása. A *Dasein* (mely etimológiailag úgy értelmezhető, hogy „itt van”) Hegelnél mindig a Másikkal szemben áll, behatárolt, véges és mulandó, konkrét kvalitás, realitás.

Mindez Heidegger *Dasein*jéről is elmondható. Az ő értelmezése mégis teljesen új. Nála nem bármely véges és mulandó, mással szemben álló entitás a *Dasein*, hanem az egyedülálló entitás, mely nemcsak mulandó, de egyúttal halandó is, az egyetlen halandó entitás. De ez sem egészen stimmel. A *Dasein* majdnem találó értelmezése Arendttől származik, és így hangzik: „the human condition” „conditio humana”. De ez sem egészen stimmel.

A fogalom teljesen arra a bizonyos három rejtélyre van hangolva, melyeket az előbb még Lukács kapcsán említettem.

A *Dasein* alapszó nagy erénye, hogy ontikus-ontologikusan értelmezhető. Az ontologikus vonatkozást úgy értsd, hogy transzcendentális, mivel az emberi lét szükséges és elégséges feltételeit tartalmazza, tehát válasz arra a kérdésre, hogy hogyan lehetséges emberi élet. De úgy transzcendentális, hogy nem a szónak hagyományos értelmében az, mivel nem a priori, s ami ennél több, értelmezése ki is zár mindent, ami a priori lehetne. Az ontikusát úgy értsd, hogy empirikus. Minthogy a *Dasein* ontológiailag autentikus, illetve inautentikus, az empirikus egyed is lehet mind autentikus, mind pedig inautentikus.

A *Dasein*t Heidegger analizálja, azaz interpretálja, a fenomenológia és hermeneutika grammatikájának segítségével.

Azzal az egyszerű, mondhatnám evidens húzással, mely a világbavettség hagyományos metaforáját ontológiailag értelmezi, minthogy a *Dasein* létét mint világban való létet tételezi, kétszer két legyet üt egy csapásra.

Ezért nevezte Foucault Heidegger kedvenc karakterét, a világszínpad ezen új, számos oldaláról részletesen bemutatott szereplőjét, ahogy a motóban idéztem, „strange empirico-transcendental doublet”-nek (The Order of Things 318).

Nos, ha a *Dasein* világban való lét, ha ontológiai szempontból nézve a világba, ontikus szempontból tekintve egy világba vagyunk behajlítva, akkor ismeretelméleti szempontból a szubjektív-objektív szembeállítása

elveszti értelmét. Ahogy a 69. paragrafusban Heidegger összefoglalja: „Ha a »szubjektumot« ontológiailag, mint egzisztáló Daseint ragadjuk meg, melynek léte az időbeliségen alapul, akkor azt kell mondanunk: a világ »szubjektív«. De akkor ez a »szubjektív« minden lehetséges objektumnál »objektívebb«.”

A *Dasein* maga időbeli, történelmi. Az időbeliség, történetiség maga a világban való lét. Ezzel a lépéssel a historizmusnak nem marad létjogosultsága, minthogy a történelem a *Dasein* történetiségének, időbeliségének eredője.

Így tehát a *Dasein* alapszó heideggeri interpretációja a kor három alapkérdésének megnyugtató értelmezéséhez vezet. Egyrészt meg tudja őrizni, ha meg nem is nevezi, a transzcendentális és empirikus különbségtévest, méghozzá egységükön belül, a transzcendentális fogalmának újraértelmezésével. Másrészt felül képes írni a szubjektum-objektum hagyományos ismeretelméleti dilemmáját, s ezzel ki is küszöböli ezeket mint kategóriákat. Végül a közvetlenség-közvetettség értékelésének dilemmájára vonatkozóan ad „megoldást”. Végül megszabadítja a történetiséget a történelemfilozófiától. Ezt különben a későbbi Heidegger is meg fogja tenni. De nem a *Dasein* történetiségéből, hanem az ontológiai különbségből kiindulva. Méghozzá a Lét története, pontosabban szólva a létfelejtés története elemző elbeszélésével.

A közvetlenségnek a radikális filozófiában (Hegel nyomán és Nietzsche kivételével) már a 19. században is rossz volt a sajtója. Marxnál az „árufetisizmus” a közvetlenség világát írja le (mint később Lukácsnál az „eldologiasodás”). Kierkegaard-nál a közvetlenség a legelső egzisztenciális stádium – az esztétikai stádium – legelső fokának jellemzője. Ebbe a hagyományba kapcsolódik be Heidegger is. – A mindennapiság – az ezt meghatározó alárendelt alapszavakkal együtt – a közvetlenség világa. Az ebbe beleragadt vagy behulló egyén más filozófiák nyelvén eldologiasodott, elidegenedett. A mindennapiság „egyéne” a Mindenki, „das Man”. A mindennapiságba beleragadt ember az egzisztencia filozófiájának bevett nyelvén inautentikus (azaz bűnös).

Miután a fundamentális ontológia nem kollektív szubjektummal dolgozik (a *Dasein* semmiképpen sem az), a személynek, az individuumnak meg kell benne mint problémának jelennie. Az Én (ego cogito), mely már minden radikális filozófiában elvesztette a központi helyet, melyet a karteziánus és kanti hagyományban elfoglalt, a huszadik század filozófiájában egyenesen nyűggé vált. Lukácsnak nem volt szüksége rá. Heidegger, erősen Kierkegaard nyomán, az Önmagammal (Selbst) helyettesítette, azaz ismeretelméleti kategóriából egzisztenciál-ontológiai alapszóvá változtatta.

Ezt a filozófiai megoldást választotta Foucault is, akit azonban nem különösen érdekelt (filozófiailag) az autentikus-inautentikus megkülönböztetése, ahogy a mindennapiság és nem mindennapiság megkülönböztetése sem. Már csak azért sem, mert a „savoir”, szemben a „connaissance”-szal, a mindennapi életben, gondolkodásban éppen úgy jelenlevő, mint az intézményekben, a tudományban. Az Önmagam (soi) Foucault-nál is történelmi alapszó, s szintén nem historicista, mivel az önmagam körül mindenkor kialakuló s mindenkor más diskurzusban termelődik, azaz értelmeződik. A szubjektum, mint ismeretelméleti (azaz az objektummal szembeállított) kategória így szintén értelmét veszti. A tudásra, a hatalomra és az Énre vonatkozó igazságot egyaránt diskurzusokban termelik. Foucault nem kerül az „Én” vagy akár a „szubjektum” hagyományos alapszavakat. Egyszerűen itt nincs helye az ismeretelméleti szubjektumnak, az Énnek mint entitásnak, a historizmusnak, a transzcendentális és empirikus megkülönböztetésének. Wittgenstein is nyugodtan használ és értelmez „elkerülendő” alapszavakat, ha azok egy értelmes mondatban jelennek meg.

Így hát csak ismételhetem (quod erat demonstrandum), bár nem demonstráltam, pusztán csak illusztráltam, hogy a huszadik századi reprezentatív filozófiai új szereplőket mozgatnak a világszínpadon, s megválasztják saját grammatikájukat. Mind hasonló rejtélyekkel küszködnek, s talán azt is mondhatnám, hogy ugyanarra mutatnak, tehát hogy lényegében azonos referensekről beszélhetünk. Mert ha a modern filozófia tagadja is a referens létezését, a filozófiáknak mégis van referensük, hiszen világukban saját világunkra ismerünk, vagy legalábbis ismerhetünk. Ugyanakkor ez a referens sosem lehet ugyanaz, mert az egyes filozófia felépítése, alapszavai és grammatikája teljesen más kontextusba helyezi.

Minden alapszó lehet új. De van két alapszó, melytől egy filozófia sem tud megválni. Ez pedig a Lét és az Igazság. Akár kimondják ezeket a szavakat, akár nem.

A *Lét és idő* 69. paragrafusában Heidegger centrális problémaként nevezi meg a lét és igazság közötti összefüggés feltárását. De a maga mélységében csak későbbi, a „Kehre” utáni korszakban néz szembe vele, többek között vagy különösképpen *Az igazság lényegéről* írt alapvető tanulmányában, melyben a már korábban szerepet játszó „Unverborghenheit” (aletheia) már nem válasz arra a kérdésre, hogy „mi az igazság”, minthogy maga az igazság a lét-történet, illetve létfeljítés főszereplőjévé válik.

Heidegger ebben az írásban sötét színekkal rajzolja meg az igazság mai állapotát. Nemcsak az erre tegnap adott metafizikai válasz, azaz az igazság korrespondencia-elméletéről beszélve, hanem mert még ezen túl elgondolja a kérdés esetleges kihalását.

Ha az Igazságra és a Létre vonatkozó kérdések kihalnának, ha ezek a szavak megszűnnének alapszavak lenni, akkor a filozófia valóban a végét járná.

Egy műfaj elhalása mindig veszteség, s ebben az esetben – elfogult – résztvevőként úgy érzem, pótolhatatlan veszteség.

A huszadik század minden rossz előjel ellenére, filozófiában gazdag évszázadnak bizonyult. Néhány nagy elmének sikerült a borús jóslatokat meghazudtolva saját alapszavaikkal, saját grammatikájukkal olyan világokat teremteni, melyek értelmet adnak, ha nem is gyakran kecsegtetnek reménnyel. Ezt tették a hagyomány ellenére, s mégis a hagyomány folytatásaként. Kant annak idején metafizikai szükségletről beszélt. Most inkább filozófiai szükségletről beszélhetnénk.

Hogy a korai Heideggerrel szóljak: számosakat szólít meg ma is a lelkiismeret hangja, hogy a mindennapiságból nyílnak fel saját „önnönmaguksága” felé, hogy értelmet lássanak a világban, vagy legalábbis felfogják annak értelmetlenségét. A filozófia – a filozófiai gondolkodás közvetítésével – mindig is hozzásegített ahhoz, amire tudatosan vagy nem tudatosan, de mindnyájan vágyunk, az életvitelhez, amit valaha Arisztotelész „jó élet”-nek nevezett. Így várjuk, ha nem is ölbe tett kézzel, a 21. század filozófusait. Nem kell óriásoknak lenniük, hogy nagyobbak legyenek nálunk.

Jóra és rosszra való szabadság – a dulakodás szabadsága

Több mint negyedszázaddal ezelőtt tanulmányt tettem közzé a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben „Rendszer szabadság, intellektuális szemlélet. Kant és a német idealizmus néhány alapproblémája” címmel.¹ Jelen tanulmányban – mely a konferencián elhangzott előadás átdolgozott, bővített változata – először e cikk főbb gondolatait próbálom összegezni, majd második lépésben kiemelek belőle s némileg bővebben igyekszem kibontani egy olyan kérdéskört – a jóra és rosszra való szabadság fogalmát –, melyről ott csak néhány rövid utalás erejéig esett szó. Utolsó lépésben egy kanti gondolat rövid felidézésével és a német idealizmus gondolatvilágába való rövid beágyazásával kiszélesítem az elemzés horizontját, s a mondottakat némileg szélesebb összefüggésbe igyekszem állítani.

I.

Említett írásom a német idealizmus Kanttól Hegelig ívelő fejlődésvonalát törekedett Schelling szabadságtanulmányának heideggeri értelmezésére támaszkodva – s ezen értelmezést egyes pontokon némileg továbbgondolva – a címben említett három alapfogalom tükrében megvilágítani. A marxizmus akkoriban uralkodó légkörében, melyben Kant és a német idealizmus hegelianus szemléletű értelmezése számított elfogadottnak, meglehetősen szokatlan volt ez a megközelítés: az elterjedt nézet szerint – melyet nem csupán Marx, de mértékadó módon akkoriban elsősorban Lukács György művei képviseltek – az idealizmus fejlődése Kanttól Hegelig töretlenül felfelé (Marx felé) ívelő folyamat, s Marxot megelőzően Hegel a vitathatatlan csúcspont. A pozitivistá-neokantiánus értelmezések ezzel szemben az egész idealizmust – főképp persze a hegeli filozófi-

¹ *Magyar Filozófiai Szemle* XXVI, 1982/3, 401–414. o.

át – hajlottak Kanthoz képest a tudományos filozófia fejlődésének útjáról való letérésként, elhajlásként, e fejlődésben bekövetkezett törésként, vagy egyenesen súlyos visszaesésként felfogni. Mindkét esetben az értelmezési perspektíva úgyszólván készen állott – még a filozófusok szövegeinek elemzése előtt. Amint egy helyen fogalmaztam: „A Kantra és a német idealizmusra vonatkozó bőséges interpretációs irodalomban valójában az apologetikus szempont van túlsúlyban; ami viszont hiányzik, illetve csak ritkán található meg, az e korszak német filozófiájának olyan elmélyült vizsgálata, mely egy egységes fejlődésvonal felmutatásának szándékával – ám a hegeli filozófiatörténeti perspektíva minden előzetes elfogadása nélkül – az egyes filozófiai teljesítményeket egy közös, Kanthoz visszanyúló problematikába tudná bekapcsolni.”²

Ezen háttér előtt egyfajta *tertium datur*ként körvonalazódott Heidegger Schelling-értelmezésének előtérbe állítása; olyan értelmezésként, mint ami elkerüli a vagy Kant vagy Hegel melletti *a priori* állásfoglalás kényszerét – még a szövegolvasást megelőző előzetes döntést vagy elköteleződést –, nem utolsósorban pedig – ezzel szoros összefüggésben – szerencsés egyensúlyt tart egyfelől a szövegközelí elemzés, másfelől a nagyobb vonulatokat szem előtt tartó átfogó pillantás között – egyensúlyt a filozófusok önállóságának, önálló arculatának megőrzésére irányuló erőfeszítés és az idealisták műveiben kifejezésre jutó közös problematika vagy valamilyen fejlődésvonal felmutatására irányuló kettős törekvés között. Ez a formális vonás volt vonzó Heidegger értelmezésében: egyfelől az aprólékos szövegelemzés (a schellingi tanulmány első mondatát Heidegger hét oldal, a másodikat és a harmadikat harminchat oldal terjedelemben kommentálja³), másfelől ennek összekapcsolása az átfogó pillantással, nem utolsósorban a nagyobb vonulatok s maga a schellingi tanulmány jelenkorra vonatkoztatott látatásával. E vonás az, ami véleményem szerint értelmezését a mai napig egyedülállóvá teszi: filozófia és filozófiatörténet szintézisét, hermeneutikai egységét találjuk benne.

Ha a heideggeri értelmezés Schelling 1809-es szabadságtanulmányában rögzíti a német idealizmus csúcspontját, akkor nyomban helyénvaló pontosítanunk: a csúcspont egészen más értelemben szerepel itt, mint He-

² Id. tanulmány, 403. o.

³ Lásd M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, sajtó alá rendezte H. Feick, Tübingen: Niemeyer, 1971, 17–23., 24–59. o. = Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975-től (a továbbiakban: GA) 42. köt., 21–33., 34–83. o.; magyarul lásd Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, ford. Boros Gábor, Budapest: Twins, 1993, 39–48., 49–106. o.

gel esetében. Hegelnél az abszolút idealista rendszer a tudás egészét birtokba veszi – az idealista rendszer nagyszabású kidolgozásáról, a szellemnek az enciklopédikus rendszer abszolút tudásában való szétterüléséről, az idealizmus egyfajta teljességéről van szó. Schellingnél ezzel szemben sokkal inkább egy dilemmáról, egy mind ez idáig lappangó nehézségnek a felszínre töréséről és kifejezett megfogalmazódásáról: az idealista princípiumnak – nem annyira teljességéről, szárba szökkenéséről, pregnáns értelemben vett virágba borulásáról, sokkal inkább – megkérdőjeleződéséről, zátonyra futásáról és válságba jutásáról. Olyan válságba, melyből Heidegger kifejezett beismerése szerint a mai napig nem látni kiutat.⁴ Ez a történet nem vezet semmiféle szilárd, kézzelfogható eredményhez: a történet – hogy úgy mondjam – nem zárul „happy end”-del. Az idealizmus alapjainak elmélyítésére, megszilárdítására irányuló törekvésben a csúcspont Schellingnél az alapoknak épp a megrendítéséhez, végleges aláásásához vezet. (A „szárba szökkenés” és a „virágba borulás” biológisztikus metaforikájához hasonlóan azt mondhatnánk: olyan nehézségről, olyan dilemmáról van szó, amely mint valami lappangó vírus vagy kórokozó tör ki és hatalmasodik el az egész szervezeten.)

Az alapvető dilemma „rendszer” és „szabadság” összeegyeztethetőségének kérdése körül forog. Az előbbi fogalommal kapcsolatban szem előtt tartandó Heideggernek – nem csupán a Schelling-értelmezésben, de több alkalommal másutt is hangsúllyal kifejtett – ama tézise, mely szerint nem fogalmaznánk helyesen, ha azt mondanánk: a filozófia középkori rendszereit fölváltják az újkori rendszerek. A helyzet sokkal inkább úgy áll, hogy – az ember reneszánszban, illetve újkor elején a léthez való viszonyában bekövetkezett radikális változását követően és annak következményeként – az újkorban születik meg egyáltalán a filozófiai rendszer eszméjének és ezen eszme megvalósításának a gondolata.⁵ Az újkor filozófiai rendszerkísérletei és -tervezetei – s elsősorban a német idealizmus – mélyén lappangó szabadságfogalom másfelől a heideggeri értelmezés szerint maga is a sajátos értelemben vett és a filozófia történetében – mindenekelőtt Kant nyomán és az ő kezdeményezéseiből kiindulva – csak most először körvonalazódó „rendszer” irányába mutat. E szabadságfogalom elmélyítési kísérlete

⁴ Aki erre képes volna, az a filozófiatörténet új korszakát nyitná meg. Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 4. o. = GA 42, 5. o.; magyar ford. 17. sk. o.

⁵ Heidegger GA 5, 100. sk., o. Vö. uo., 221. o.; GA 29/30, 431. skk. o.; GA 42, 38. skk. o., különösen 47. sk. o. (= Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 27. skk., 32. sk. o. magyar ford. 54. skk., 63. sk. o.); GA 67, 159. sk. o.

Schellingnél viszont épp a rendszert mint idealista rendszert ássa alá, s bizonyul vele végső fokon összeegyeztethetetlennek. A filozófia a német idealizmus benső törekvése szerint rendszer – ami nem rendszer, az Hegel szemében egyszerűen nem filozófia⁶ –, ám a filozófia egyszersmind

⁶ Heidegger értelmezését kiegészítve hozzátehetjük: ez a belátás éppen Hegel Schelling-kritikájában jut világosan kifejezésre. Mint filozófiatörténeti előadásában Hegel kifejti: „Filozófiai fejlődésének útját Schelling a közönség előtt tette meg. Filozófiai írásainak sora egyúttal saját filozófiai fejlődésének története [...]. [E sor] *nem a filozófia kidolgozott részterületeinek sorozatát tartalmazza a maguk egymásutánjában, hanem saját fejlődési fokainak sorozatát*. Ha egy végső írásra kérdeznék, amelyben filozófiája leghatározottabb *kidolgozása* található, úgy egyetlen ilyen sem lehet megnevezni. [...] Későbbi műveiben minden írásban mindig újból előről kezdte (sohasem állított fel teljesen *kidolgozott egészet*) [...]. Ezért aztán nem is tanácsos annak részletezésébe bocsátkozni, amit schellingi filozófiának neveznek [...]. Mert ez a filozófia még *nem szervesen tagolt tudományos egész* [...]. Ez a filozófia még fejlődőben van, még nem eredményezett *érett gyümölcsöt* [...]”. (G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, ford. Szemere Samu, III. kötet, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977, 456–458. o. [kiemelések F. M. I.]; vö. még uo., 479. o.; lásd G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main, 1970, Bd. 20, 421–423. o.: „Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung [...] sie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Teile der Philosophie nacheinander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin seine Philosophie am bestimmtesten durchgeführt darstellte, so kann man keine solche nennen. [...] In späteren Darstellungen fing er in jeder Schrift nur immer wieder von vorne an (stellte nie ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf), weil man sieht, daß das Vorhergehende ihm nicht Genüge getan; und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. [...] Es ist daher auch nicht tunlich, da in ein Detail eingegangen werde über das, was Schellingsche *Philosophie* genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn sie ist noch nicht ein in seine Glieder organisiertes Ganzes, sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind. Diese Philosophie ist noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt.”) – A lényeges nem csupán a Schelling-kritika, hanem egyszersmind az, hogy Hegel itt saját nézetét mutatja be arról, szerint milyennek kell lennie egy filozófiának. A vázolt elvárás szerint első és alapvető követelmény a véglegesség, a lezárt rendszer, a kidolgozott egész – egy fejlődő, alakuló filozófia nem filozófia. Hegelnek saját filozófiai preferenciái fogalmazódnak meg itt, ezek pedig nem teszik lehetővé, hogy érzéke legyen egy alakuló filozófiában rejlő értékek iránt. Számára egy alakulóban levő filozófia – egy filozófia, mely állandóan újra előről kezd – nem egyéb, mint tökéletlen filozófia – sőt szigorúan szólva egyáltalán nem is filozófia. Hegel számára azért „nem is tanácsos annak részletezésébe bocsátkozni, amit schellingi filozófiának neveznek”, mert hiszen ilyen nincs is (nincs tudniillik saját preontológiai filozófia-értésé értelmében, mely szerint valami akkor filozófia, ha lezárt, kidolgozott egész). Hegel elmarasztaló ítélete korántsem szubjektív és önkényes – teljességgel száraz és tárgyí, mérceként saját filozófia-felfogása áll mögötte.

idealizmus is, mivel a szabadság elvére (az énre, az „én gondolkodom”-ra s ennek az „én cselekszem”-ben való konkretizálására, szabadságára) épül. A rendszer irányában tájékozódó filozófia nem más tehát, mint a „szabadság idealizmus”⁷, avagy a „szabadság rendszere”.⁸ Ám lehetséges-e ilyen és hogyan? – Heidegger interpretációs optikájában a német idealizmus filozófiai rendszerei fundamentumának újraalapozási kísérletében Schelling egy olyan pontig nyomul előre, mely az idealizmust nem csupán kilendíti odáig elfoglalt helyéből: az új fundamentumnak az idealizmus szellemében történő rendszerré formálása végső fokon kivitelezhetetlen feladatnak bizonyul. Rendszer és szabadság összeütközésén órlódik föl a német idealizmus.

Negyedszázaddal ezelőtti írásomban ilyen és ehhez hasonló – átfogó – kérdésekre, az újkori filozófia és a német idealizmus fejlődéstörténetének heideggeri értelmezése körül körvonalazódó és belőle kiinduló kérdésekre összpontosítottam a figyelmet. Ebben a kontextusban kisebb hangsúlyt kapott (nagyobbat nem is igen kaphatott) a schellingi szabadságfogalomnak – s e szabadságfogalom heideggeri elemzésének – önálló taglalása. Ez utóbbi úgyszólván csak mellékesen, jelzésszerűen jelent meg, épp csak abban a mértékben, melyben a filozófiatörténeti fejlődésvonalra összpontosító elemzés kerete megkívánta – semmiképpen sem részesült önálló tematizálásban. Tanulmányom ama mondatához kapcsolódva, mely szerint „Szinte anélkül, hogy észrevenné, vagy hogy ennek teljes horderejét föl tudná mérni, [Schelling] eljut rendszer és szabadság benső kibékíthetlenségének nyílt kimondásához [...]”, ehhez a szövegben elhangzó összegző állításhoz kiegészítés-, illetve magyarázatképpen, egy jegyzetben a következő rövid, pontosító megjegyzéseket fűztem: „A fentiekhez hozzá kell még tennünk, hogy szabadság és rendszer összefüggését a vizsgálódás középpontjába állítván, Schelling ugyanakkor elégtelennek, illetve homályosnak találja az újkor filozófiai rendszerei – s elsősorban a német idealizmus – mélyén lappangó szabadságfogalmat. Heidegger ennek kapcsán a Descartes-tól Kantig és Fichtéig terjedő korszakban több szabadságfogalmat rekonstruál. Ezek legmagasabbika, mely egyúttal az összes többit magában tartalmazza, az önmeghatározásként, öntevékenységgént, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett szabadság fogalma. Schelling ez utóbbit azonban pusztán *formálisnak* ítéli, mely *eltekintvén* az emberi

⁷ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 111. sk., 119. o. = GA 42, 160., 171. o.; magyar ford. 196. skk., 210. o.

⁸ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 114. sk. o. = GA 42, 163. skk. o.; magyar ford. 201. skk. o.

szabadságtapasztalat egy bizonyos rétegétől, véleménye szerint nem eredményez *teljes* rendszert; a szabadságot így, egy további lépésben, *jóra és rosszra való szabadság*ként határozza meg. Pontosabban szólva tehát, *az ily módon* elmélyített szabadságnak a lét egészébe való beillesztési kísérlete lesz az, amely fölrobbantja a rendszert.”⁹

A következőkben e jegyzet szűkszavú utalásait próbálom kicsit részletesebben kibontani. A schellingi szabadságtanulmányának s utóbbi heideggeri értelmezésének köréből – a címnek megfelelően – kiemelem a jóra és rosszra való szabadság fogalmát, s a rendszerproblémával és az újkori filozófia, illetve a német idealizmus fejlődéstörténetével való összefüggésének szempontját – ami a korábbi írásban az előtérben állott – jelen kontextusban a háttérbe szorítva, e fogalmat igyekszem némileg önállóan körbejárni, illetve közelebről szemügyre venni. A párhuzamba állítás és az összevetés hátterét és ellentétes pólusát a Schelling által formálisnak vagy általánosnak nevezett (idealista) szabadságfogalom alkotja. Ezzel szembeállítva körvonalazza ugyanis Schelling azt, amit a szabadság „valóságos és eleven” [reale und lebendige] fogalmának nevez: a jóra és rosszra való szabadságot.¹⁰

II.

A szabadság Schelling által formálisnak nevezett fogalma – Isaiah Berlin *Two Concepts of Liberty* (1958) című tanulmánya nyomán elterjedt XX. századi terminológiával élve – egyfajta negatív szabadság, szabadság *valamitől*, *freedom from*, „-tól, -tól szabadság”. A jóra és rosszra

⁹ Id. tanulmány, 409. o., 20. jegyzet.

¹⁰ „Az idealizmus ugyanis a szabadságnak csupán a legáltalánosabb, másrészt pusztán a formális fogalmát nyújtja. Ám valóságos és eleven fogalma abban áll, hogy a szabadság jóra és rosszra való képesség” (F. J. W. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, ford. Zoltai Dénes és Jaksa Margit, Budapest: T-Twins, 1992, 51. o.; lásd F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Schellings Sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856–61 [a továbbiakban: SW], Bd. VII, 352. o.: „Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.” Schelling a „Vermögen des Guten und des Bösen” ill. a „Vermögen zum Guten und zum Bösen” (pl. SW VII, 354. o.) kifejezéseket használja; a „Freiheit zum Guten und zum Bösen” Heidegger szóhasználatát tükrözi (lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 116 skk. o., , magyar ford. 205. skk. o. [GA 42-ben maga a fejezet cím ugyan másként hangzik, a szövegben azonban megtalálható a „Freiheit zum Guten und zum Bösen”, lásd 168. o.]).

való szabadság ezzel szemben – mint *Freiheit zu* – már eleve *freedom to*, vagyis egyfajta „-ra, -re szabadság”.¹¹ A szabadság az előbbi értelemben kényszernek, korlátoknak vagy akadályoknak a távollétét, hiányát jelenti – *tőlük* való szabadság. A szabadság ezen értelmét a magyar nyelvben (melynek spekulatív mélységeit korántsem kell lebecsülni) plasztikusan világítják meg a „szabadságra menni”, „szabadságon lenni” kifejezések (az idegen nyelvű kifejezésekben – pl. „Urlaub”, „holiday”, „vacation” – nem érződik e jelleg). A szabadság a kényszer hiánya; itt ez annyit jelent: aki szabadságon van, az reggeltől estig azt csinál, amit akar, nincs kötött munkaideje, nem mások (mondjuk a főnöke) határozzák meg, mikor mit tegyen, maga osztja be az idejét, maga tervezi meg a napját stb. Hasonló konnotációja van a „szabadon engedni” kifejezésnek: amikor a rabot „szabadon engedik”, attól kezdve azt tesz, amit akar. Ha a kutyáról levesszük a pórászt, és „szabadon engedjük”, mozgásában immár nem gátoljuk; oda mehet, ahova akar.

A negatív szabadság perspektívájában a szabadság ellentéte a rabság vagy a szolgaság. Mondjuk így például azt (ugyancsak plasztikus nyelvi kifejezésekkel), hogy valaki az „érzések rabja”, „szenvédélyei rabja”, „az ital rabja” (érdekes módon azt azonban nem, hogy a „szellem rabja”). Amennyiben a rabság egyszersmind szolgaság is, úgy szabadnak lenni ezzel szemben annyi, mint úrnak lenni, uralkodni (megint csak: az ösztönök, a szenvedélyek felett, nem pedig az ész, a szellem felett; az önuralom is ebben a jelentésben használatos: pl. „uralkodj az indulataidon!”). Aki szolga, az nem rendelkezik önmagával (szabadon), más határozza meg, más rendelkezik felette. Az önrendelkezés, önmeghatározás, autonómia ezzel szemben a szabadság jellemzője. Az ember nincs másnak alávetve, önmagát határozza meg (vagy ami ezzel szinte egyjelentésű: önmagát szabadon határozza meg). Szabadon élni eszerint annyi, mint kényszertől, külső befolyásoktól mentesen élni.

¹¹ A *freedom from*, *freedom to* fogalmaival kapcsolatban lásd Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Clarendon Press, 1958, 16. o. E fogalom pár számunkra a schellingi szabadságtanulmány értelmezésekor részben hasznosnak bizonyulhat, tartalmilag azonban nem fedi le teljes egészében a schellingi megkülönböztetést, és a tematizálás egészen más szintjén mozog: a „-tól, -től” és a „-ra, -re” értelme a két esetben más és más. Amit Berlin negatív szabadságnak (*freedom from*) nevez, az ugyan alighanem teljes egészében beletartozik a Schelling által formálisnak nevezett szabadság fogalmának körébe, ám ide sorolható egyszersmind annak a jó része is, amit Berlin pozitív szabadságként (*freedom to*) jelöl meg, míg a jóra és rosszra való szabadság schellingi fogalmának, ha jól látom, nincs Berlinnél megfelelője. A pozitív szabadság (*freedom to*) éppannyira lehet Schellingnél jóra, mint rosszra való szabadság, ám nem lehet jóra és rosszra való szabadság.

Kant és a német idealizmus perspektívájában – az újkori filozófia dualisztikus szemléletmódjának, a *res extensa* és *res cogitans*, a természet és szellem között megvont éles különbségtevésnek az értelmében – a szabadság a szellemnek a sajátja, az utóbbi pedig a természeti, érzéki elemmel van szembeállítva. A szellem azonban egyszersmind az ember megkülönböztető jegye; az, ami az embert kiemeli a természetből, az állatok világából, s szembeállítja vele, vagy még inkább: fölébe emeli. Az ember olyan mértékben ember, vagy válik emberré, amilyen mértékben képes megvalósítani szellemi lényegét, azaz képes maga mögött hagyni állati mivoltát, pusztá partikularitását. „Az ember csak mint szellemi lény lesz valóságos”, írja Hegel; akkor, „ha legyőzi természetiségét”.¹² A szellemi elem általános, a természeti-érzéki lét partikuláris, a szellemibe való (szabad) fölemelkedés ennek megfelelően egyfajta deperszonalizáció. A szellemi szférába való emelkedés közege és hordozója a *Bildung*, a művelődés-képzés (különösképpen a „tudomány” általi művelődés), a szellemibe emelkedő ember pedig ilyenformán egyszersmind a humánium birodalmába, az emberiség általános közegebe emelkedik: oda, ahol természeti-érzéki létéhez kötődő egyedisége megszűnik, természetadta-érzéki mivoltától megszabadul vagy alóla felszabadul. Ám az emberre egyedülálló módon az is jellemző, hogy lényegét minden egyéb lénytől eltérően nem kapja készen: sokkal inkább neki kell (szabadon) megvalósítania. Az állattól eltérően az ember nem kezdettől fogva az, ami. Az embernek önmagának kell – a maga munkájával – emberré tennie magát, az embrió csak magánvalósága szerint ember.¹³

Ha az ember rendeltetése a (partikuláris) természetiségből, érzékiségből az (általános) szellemibe való emelkedés, mely mint önképzés, művelődés egyúttal csupán saját önálló, szabad műveként, munkájaként valósulhat meg (már a munka is a – szabad – önlegyőzés jellegét mutatja,

¹² G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 650. o.

¹³ „Ha *magában valóan* az embrió ember, úgy mégsem az az *önmaga számára*; önmaga számára csak művelt észként lesz az; olyan művelt észként, amely azzá *tette* magát, ami *magában valóan*.” (G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961, 19. o.; lásd *Phänomenologie des Geistes*, Hegel: *Werke*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, Bd. 3, 25. o.: „Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich*; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem *gemacht* hat, was sie *an sich* ist”.)

nem véletlenül határozta meg Hegel a munkát „gátolt vágyként”¹⁴), akkor a rossz itt csak annyiban jelenhet meg, amennyiben e folyamat tökéletlenül, töredékesen, avagy csökkent mértékben, esetleg egyáltalán nem megy végbe. Mennyiségi különbségről van szó: a több helyett kevesebb áll, vagy éppenséggel semmi.

A formális szabadságfogalom a rosszat ilyenformán – ha egyáltalán – csak a negativitás, a hiány, a tökéletlenség formájában ismeri. A rossz innen szemlélve nem más, mint a jó hiánya vagy korlátozott mértékben való megvalósulása. A vásott kölyök például lusta, nem tanul, egész nap csak henyél, *enged* vágyainak és készletéseinek, nem tudja *legyőzni* őket, nem tud *felülkerekedni* rajtuk; inkább elmegy focizni, mintsem kötelességszerűen megtanulná a holnapi leckét. Szereti az édességet, torkos is, nem tud *ellenállni* a csokoládénak, és betegre eszi magát. – *Legyőzni, felülkerekedni, ellenállni, uralni, uralkodni* (pl. érzelmeink vagy önmagunk felett, önuralmat gyakorolni) – megannyi pozitívum: a jónak, a szabadságnak a megnyilvánulása. *Engedni, behódolni* (lásd: „hódol a szenvedélyeinek”), *nem tanúsítani ellenállást, gyengének bizonyulni*: mind negatívum, a rossznak (értsd: a jó, illetve a szabadság hiányának, távollétének) a jellemzője. A szellem ezekben az esetekben az anyagnak, a természeti, érzéki elemnek a *foglya*, pregnáns értelemben vett *rabja* marad.

Az emberi szabadságtapasztalatnak, illetve a rossz tapasztalatának egy bizonyos dimenzióját az eddigi összegzés bizonyára megfelelőképpen leírja, kimerítőnek azonban semmiképpen sem tekinthető. A rosszat ugyanis nem csupán negativitásként, hiányként tapasztaljuk – a jó hiányaként vagy csekélyebb mértékeként –: tapasztalhatjuk éppannyira egyfajta sajátos po-

¹⁴ „A munka ellenben *gátolt* vágy, *feltartóztatott* eltűnés, vagyis *formálja* a dolgot.” (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, id. kiadás, 106. o.; lásd *Phänomenologie des Geistes*, id. kiadás, 153. o.: „Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*”; lásd még uo. 45. ill. 65. o.: „a fogalom munkája” [„Arbeit des Begriffs”). A munkának ezt az emberalakító-emberképző hegelianus-idealista felfogását átveszi azután Marx, s e felfogást minden kritikája ellenére Hegel érdemének tartja. „A nagyság a hegeli *Phänomenologie*-ban [...] az”, írja egy nevezetes helyen, „hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, [...], hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és az [...] embert [...] *saját munkája* eredményeként ragadja meg”; Hegel, hangzik kicsit később még egyértelműbben, „a munkát az ember önlétrehozási aktusaként” fogja fel. (K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth, 1962, 104., 113. o.; lásd K. Marx: *Ökonómisch-philosophisch Manuskripte aus dem Jahre 1844*, K. Marx – F. Engels: *Werke. Ergänzungsband: Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, Erster Teil, Berlin, Dietz Verlag, 1981, 574.: „[...] Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, [...], den [...] Menschen [...] als Resultat seiner eignen Arbeit begreift”; 584. o.: „Kurz, er faßt [...] die Arbeit als den Selbsterzeugungsakt des Menschen”).

zitivitásként is. A rossz nem csupán az állatvilágban, a természeti mivoltban való megmaradás lehet – nem feltétlenül valamilyen tett elmulasztása. Lehet maga is tett. S mint ilyen: szabad tett.¹⁵

A rossz cselekedet, a gonosz tett vagy – jogilag tekintve – a büntett mégsem írható le pusztán hiánnyal, mulasztással – mondjuk a kötelességszegés vagy a kötelességmulasztás fogalmával. Vajon a bűnözőre lehet-e azt mondani: *gyengének bizonyult*? Avagy: mulasztást követett el, elmulasztott megtenni valamit, amit különben meg kellett volna tennie – holott éppen arról van szó, hogy megtett valamit, amit nem kellett volna megtennie? A büntető törvénykönyvek többsége a beszámíthatóság vagy felelősség elvén alapul; azon a feltevésen, hogy amit valaki tett, szabadon tette, ennélfogva felelőssé tehető, felelősségre vonható érte. Hogy amit tett, annak ő a szerzője, s nem olyan valamiről van szó, ami csupán megtörtént vele, amit passzívan elszenvedett.

Kanttól Hegelig a szabadság hallgatólagosan vagy kifejezetten – bár Kantnál nem teljesen egyértelműen, hiszen időskori gondolataiban megjelenik a „das radikale Böse”, „gyökeres rossz” fogalma¹⁶ – *jóra való szabadság*, s mint ilyen, feltétlen érték. Mihelyt a szabadság jóra és rosszra való szabadsággá tágul, elveszti egyértelműen pozitív jellegét, s kétértelműen csillámló fogalommá lesz. A „szabadság idealizmusa” ezáltal kérdésessé válik, és válságba jut; vele együtt gyökeretelenné válik a „rendszer” is, melynek kezdőpontját a természeti létből való kiemelkedés, végpontját a szellem természetből való eloldódásának, minden másletet, idegenszerűséget maga mögött hagyó függetlenné válásának, autonómiájának megvalósulása alkotta. „A szellem uralmát az érzékiség felett, az ész uralmát az ösztönök, vágyak és hajlamok fölött” Heidegger nem tulajdonképpen, inautentikus szabadságnak nevezi¹⁷, s úgy véli, noha Kant átmenetet képez

¹⁵ Mint Schelling írja: „az értelmi elv gyengesége vagy hatástalansága alapja lehet jó és erényes cselekedetek *hiányának*, de nem lehet alapja pozitív-rossz és az erénnyel ellentétes cselekedeteknek [...] ha az ésszerű elv semiképpen nem tudja legyőzni az érzékiséget, akkor itt pusztán gyengeség és fogyatékoság érvényesül, nem pedig rossz” (Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 71. o. = SW VII, 371. o.; kiemelés F. M. I.).

¹⁶ Lásd I. Kant: *A vallás a pusztán ész határain belül és más íráskorok*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat, 1974, 144. skk. o.

¹⁷ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 101. o. = GA 42, 144. o.; magyar ford. 178. o. Lásd Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 71. o. = SW VII, 371. o.: „A platóni eszmék szerint a rossz egyedüli alapja az érzékiségben rejlik, vagy az állatvilágban, vagy a földi elvben, amennyiben az éggel nem a poklot [...], hanem a földet állítják szembe. Ez az elképzelés annak a tanításnak a természetes következménye, mely szerint a szabadság az értelmi elvnek az érzéki kívánságok és hajlamok feletti pusztán uralmából áll és a jó a tiszta eszből származik; eszerint érthető módon a rossz számára nem létezik szabadság [...]”.

az inautentikustól az autentikus szabadságfogalom irányában (utóbbi az önnön lényeg akadálymentes kibontakoztatását jelenti¹⁸), végső elemzésben „a szabadság Kantnál is uralom az érzékiség felett”.¹⁹ És Schellingnél is az olvasható: formális fogalma „szerint a szabadság az intelligencia elvének az érzéki elv és a vágyak feletti pusztá uralmában áll”.²⁰

A formális szabadságfogalom szempontjából szabadság és jó növekedése és csökkenése egyenes arányban áll egymással: minél több szabadság, annál több jó, minél kevesebb szabadság, annál kevesebb jó. Mivel a szellem a természetivel szembeállított szabadság birodalmában honos, szabadság és jó növekedésével és csökkenésével egyenes arányban növekszik és csökken a szellem meghatározó szerepe is: minél több szabadság, annál több szellem; minél több szellem, annál nagyobb fokú szabadság; s mindkét esetben annál több jó.

Ha az idealizmus korát – amint az kézenfekvőnek tűnhet – a „szellem és szabadság” jelszóval írjuk le, mint ami egyszersmind a kortársakban feltétlen és egyértelmű lelkesedést váltott ki, akkor Schelling nézőpontjából most azt mondhatjuk: a lelkesedés elszettett és meggondolatlan. Mert a magától értetődőnek vett előfeltevés, amely a jelszó mélyén munkál, s amelyet a jelszó hallgatólágon alapul vesz, hogy nevezetesen mindkettő – szabadság és szellem, különösképpen pedig egységük – minden további nélkül jó, és a jót valósítja meg: közelebbi szemügyrevételkor túl szűkre fogott pillantáson alapul.²¹

¹⁸ Mint korábban szó esett róla, Heidegger a Descartes-tól Kantig és Fichtéig terjedő korszakban több szabadságfogalmat rekonstruál (összesen hetet). Jelen elemzés céljai szempontjából nem szükséges különbséget tennünk a Heidegger által negyediknek, illetve ötödiknek rekonstruált szabadságfogalom között (az előbbi: szabadság, mint az értekek fölötti uralom, melyet Heidegger inautentikus szabadságnak nevez; az utóbbi: szabadság, mint önmeghatározás, az önnön lényeg kibontakoztatása, s ez volna az autentikus szabadság), annál kevésbé, mivel – mint Heidegger hangsúlyozza – az ötödik az előző négyet önmagában tartalmazza (lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 106. o. = GA 42, 152. sk. o.; magyar ford. 187. sk. o.).

¹⁹ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 101. o. = GA 42, 145. o.; magyar ford. 179. o.

²⁰ Schelling, SW VII, 345. o.; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 42. o.

²¹ Schelling, írja Werner Marx, „frontot nyitott egyfelől a XVIII. század aufklérizmusa ellen, másfelől Fichte, Hegel s általában az akkor uralkodó idealizmus ellen, melynek a számára az ideális elv, a tiszta ész és a tiszta szellem a léthierarchia megkoronázását jelentette” (Werner Marx: „Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung”, in: *Schelling Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, szerk. Ludwig Hasler, Stuttgart: Frommann – Holzboog, 1981, 49–69. o., itt. 51. o.).

Schelling egy a szabadságtanulmányt követő évben tartott előadásának egyik erre vonatkozó jellegzetes megfontolása így hangzik: „Közkeletű vélekedés, hogy a szellem az emberben a legmagasabb. Ám hogy ez egyáltalán nem lehet így, már abból következik, hogy a szellemben megvan a képesség a betegségre, a tévedésre, a bűnre vagy a rosszra. [...] A rossz nem a testből származik, amint azt oly sokan vélik. [...] Nem a test fertőzi meg a szellemet, hanem fordítva: a szellem fertőzi meg a testet. *A rossz bizonyos értelemben a legtisztábban szellemi.* [...] Aki a rossz misztériumait csak egy kicsit is ismeri [...], tudja, hogy *a legnagyobb romlottság épp a legszellemibb is*, hogy benne végül is minden természeti elem, s ennél fogva egyenesen az érzékiség, sőt maga a kéjvágy is eltűnik, hogy ez utóbbi kegyetlenségbe megy át, és hogy a démoni-ördögi rossz az élvezettől sokkal távolabb esik, mint a jó. Ha tehát tévedés és gonoszság mindkettő szellemi, és a szellemből ered, akkor lehetetlen, hogy a szellem legyen a legmagasabb”.²²

„A rossz – szellem, s [...] csak szellemként valóságos”, hangsúlyozza összefoglalóan Schelling-értelmezésében Heidegger.²³ Hiszen az állatok – érdemes meggondolnunk – nem képesek jóra vagy rosszra, mivel nem szabadok: az erkölcsnek (jó és rossz megkülönböztetésének) csak az emberi világban van helye. „Már az az egyszerű megfontolás ugyanis”, írja Schelling, „miszerint az összes látható teremtmény legtökéletesebbike, egyedül az ember képes a rosszra, azt mutatja, hogy ennek alapja semmiképpen sem rejthet fogyatékoságban vagy megfosztottságban [...]. A

²² Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 468. o.: „Es ist zwar die gewöhnliche Meinung, daß der Geist das Höchste im Menschen sey. Allein daß er es durchaus nicht seyn kann, folgt daraus, daß er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Bösen fähig ist. [...] Das Böse kommt auch nicht aus dem Leib, wie so viele noch jetzt meinen. [...] Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficirt. *Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige* [...]. Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß *die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist*, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teuffische Böse dem Genuß weit entfremdeter ist als der Gute. Wenn also Irrthum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste seyn.” (Kiemelés F. M. I.) A szöveg így folytatódik: „Ez a legmagasabb [...] a lélek. Már a hétköznapi szóhasználatban megkülönböztetünk embereket, akiknek szellemük, s embereket, akiknek lelkük van. Merthogy egy szellemdús ember nagyon is lehet lelketlen”. [„Dieses Höchste, die dritte Potenz, ist die Seele. Schon im gemeinen Sprachgebrauch unterscheiden wir Menschen von Geist und Menschen von Seele. Ja ein Geistvoller kann doch seelenlos seyn.”]

²³ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 178. o. = GA 42, 257. o.; magyar ford. 309. o.

tökéletlenség [...] nem közkeletű jellemvonása a rossznak, mivelhogy a rossz gyakran az egyes erők olyasfajta *kiválóságával* egyesülve mutatkozik, amely sokkal ritkábban kíséri a jót. A rossz alapja tehát nemcsak általában valami pozitívum kell, hogy legyen, de a természet által magában foglalt legmagasabbrendű pozitívum [...].²⁴ – Ama feltevés, hangzik a szabadságtanulmányban, mely szerint a rosszban nincs semmi pozitívum, és „minden cselekedet többé-kevésbé pozitív”, azt implikálja, hogy „különbségük a tökéletesség tekintetében egyszerű *plusz* vagy *mínusz*”²⁵, ami a kettő között fennálló semmiféle ellentétet nem magyaráz ugyan meg, a rossz ezzel szemben teljesen eltűnik. „Akkor a rosszban megmutatkozó erő viszonylag tökéletlenebb lenne, mint a jóban megmutatkozó erő”, s „az, amit rossznak nevezünk benne, csak kisebb foka [volna] a perfekciónak [...]”²⁶

Vonjunk ideiglenes mérleget. Az újkori filozófia és a német idealizmus számára a szabadság túlnyomórészt – ha nem is kifejezetten, de hallgatólagosan – annyi, mint jóra való szabadság. Schelling számára ezzel szemben annyi, mint jóra és rosszra való szabadság. Ez az „és” jóval több, mint pusztá kiegészítés vagy tágítás: általa a szabadság fogalma nem egyszerűen kibővül, hanem alapjából kiindulva, teljes egészében megváltozik.²⁷ Megváltozik vele együtt jónak és rossznak a felfogása. Először is: a szabadság – mint jóra és rosszra való szabadság – megszűnik magától értetődő pozitív értéknek számítani. Másodsor és ebből következően: szabadság és jó, jó és szellem naiv azonosítása megrendül és tarthatatlanná válik. A természeti-érzéki elemtől való elszakadás nem feltétlenül a jó, ahogy a szellem is lehet romlott, éppenséggel „rossz szellem”; sőt, létezik valami olyan, amit Schelling a „rossz szellemének” nevez.²⁸ Harmadszor: a rossz immár nem

²⁴ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 68. o. Lásd SW VII, 368. sk. o.: „Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. [...] Unvollkommenheiten im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer *Vortrefflichkeit* der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält [...]”

²⁵ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 52. o. = SW VII, 353. sk. o.

²⁶ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 52. o. = SW VII, 354. o.

²⁷ Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 117., 120. o. = GA 42, 168., 172. o.; magyar ford. 206., 211. o.

²⁸ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 77., 79., 90. o. = SW VII, 377., 379. sk., 389. o. („Geist des Bösen”, „böse Geister”, „der böse Geist”).

puszta nemlét, negativitás, hiány – a jónak a hiánya –, hanem sajátos pozitivitásra tesz szert.

Miként a szabadság ambivalenssé, kétértelművé lesz, úgy ezzel összefüggésben a jó és a rossz is megszűnik – hogy úgy mondjam – egytényező meghatározottságnak (pozitívumnak vagy negatívumnak, kisebb vagy nagyobb fokú tökéletességnek) lenni. A szabadság nem a természeti elem csökkenése és a szellemi növekedése, ahogy a jó sem egyszerűen a szellem jelenléte, szabad kibontakozása s az érzékiség feletti minél teljesebb uralma, míg a rossz ennek elmaradása, csökkent jelenléte vagy hiánya. Nem lehet immár azt mondani: jó a szellem, rossz a természet. Jó és rossz viszonyfogalommá válik. Éspedig aszerint, hogy két princípium egymáshoz való viszonyában melyik rendeli maga alá a másikat – aszerint áll elő a jó vagy a rossz.

III.

Ezzel elérkeztünk az új szabadságfogalom metafizikai beágyazásának kérdéséhez. Ez az a pont, ahol Schellingnek az új szabadságfogalom rendszerré való kidolgozását illető – Heidegger által hangsúllyal ecsetelt – nehézségekkel kell szembenéznie; figyelmünket azonban itt is nem annyira ez utóbbira, mint inkább a szabadságfogalom szempontjából releváns vonásokra igyekszünk fordítani.

A *Grund* és *Existenz* között – saját korábbi természetfilozófiájában – megvont metafizikai különbségtevésre²⁹ visszanyúlva jut el Schelling

²⁹ A különbségtevéshez (mely egyszersmind szétszakíthatatlan összetartozás is) lásd Jörg Jantzen célratoró magyarázatát: „Az egzisztencia alapjáról csak akkor lehet beszélni, ha ténylegesen valami létezik; az pedig, hogy valami létezik, csak akkor mondható, ha az egzisztenciá(já)nak van valami alapja”. Lásd Jörg Jantzen: „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen”, in *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. O. Höffe und A. Pieper, *Klassiker Auslegen*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 1995, 61–90. o., itt 78. o.: „Vom Grund von Existenz läßt sich nur dann sprechen, wenn tatsächlich etwas existiert, und daß etwas existiert, läßt sich nur dann sagen, wenn es einen Grund von (für seine) Existenz gibt.” – Lehetséges analógiát kínál a ház és annak alapja közötti összefüggés. A ház nem lehet ugyan alapok nélkül, ám az alapok – mint amelyeket először építenek meg, s amelyekre azután felhúzzák a falakat, s építik rá magát a házat – lehetségesek maga a ház nélkül. A *Grund* és *Existenz* közötti viszony értelmében viszont minden egzisztenciának van ugyan alapja, ám az alap önállóan nem létezhet, hanem éppen csak a létező alapjaként. A létező alapjáról csak azért beszélhetünk, mert már *van* létező. – A *Grund* és *Existenz* közötti különbségtevésnek a schellingi gondolkodásban való előtörténetéhez lásd a szerkesztő előszavát és magyarázó jegyzeteit in: F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, sajtó alá rendezte Thomas Buchheim, Hamburg: Meiner, 1997 (PhB 503), XIII. sk., 113. sk. o.

– argumentatíván talán nem mindig világos lépések során – az emberben rejülő önös, egyedi akarat és az értelem fényébe emelt általános akarat (*Partikularwille, Universalwille*) kettősségéig.³⁰ Az önös (teremtés-szerű) elv és az univerzális (az ember isteni eredetének megfelelő) elv kettőssége az ember érzéki-természeti és intelligibilis-értelmi voltának kanti kettősségét (az ember két világ polgára) abban a Kanttól eltérő formában juttatja kifejezésre, hogy az ember természeti (véges, érzéki, önös) mivoltát a jó megvalósítása szempontjából nem annyira hátrányként, mint inkább elengedhetetlen feltételként mutatja fel. A kérdés csupán az, melyik elv rendeli maga alá a másikat. Mivel az ember *szabad* lény (ilyenek teremtett), így a két princípium viszonya az ő esetében (és a teremtmények közül csakis az övében) nem előre meghatározott; a két elv eredeti egysége szétszakítható, s a két elv mindegyike maga alá rendelheti a másikat. Ha az önös elv kerekedik felül az értelmi-általános elv felett, akkor jön létre a rossz. A princípiumoknak ez az időskant által is ismert megfordulása³¹ – az, hogy az önös elv az univerzális fölébe kerekedhet – eredményezi a pozitívumként felfogott rosszat. A szabadság éppen azért jóra és rosszra való szabadság, mivel a princípiumok egymáshoz rendelése az ember szabad műve. Ebből viszont az következik: ami jó, lehetett volna rossz is, és fordítva. Nem – hogy úgy mondjam – szabadsághiányról van szó, sem pedig az egyik elv másik általi lehetséges kizárásáról. A jó nem *kizárja* a rosszat, hanem – leküzdött, meghaladott formában – *önmagában tartalmazza*. Innen szemlélve, a schellingi szabadságfelfogás jellegzetességének tekinthető az a belátás, mely szerint *rosszra való szabadság nélkül nincs jó*. A rossz esetleges kiküszöbölése megszüntetné a jót is, hiszen rosszra való szabadság nélkül nincs általában véve szabadság sem. A rossz esetleges kiküszöbölése

³⁰ Lásd ehhez Jörg Jantzen: „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen”, id. tanulmány, 88. o.

³¹ Lásd I. Kant: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest: Gondolat, 1974, 157. o.: „az emberi szív gonoszsága [...] a szabad döntés vonatkozásában megfordítja az erkölcsi rendet”; uo. 166. o.: az ember „csak azáltal rossz, hogy amikor az ösztönzöket fölveszi maxikájába, megfordítja erkölcsi sorrendjüket” (kiemelések F. M. I.). Schelling szempontjából az utóbbi helyet megelőző kanti megfontolás esik döntő súllyal latba: „Annak oka tehát, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maximájába felvett mozgatók különbségében [...] keresendő, hanem az alárendelésben (formájukban): hogy a kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé” (uo., 166. o.; kiemelések az eredetiben). Kant kifejezései: „umkehr”, „Umkehrung”. vö. *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, VIII. köt., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981, 677., 685. o. Schellingnél lásd ugyancsak: „Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien” (SW VII, 366. o.; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 67. o.: „az elvek megfordítása”).

megszüntetné a szabadságot. Rosszra való szabadság nélkül nincs tehát sem jó, sem szabadság.

A princípiumok megfordulása révén az alap arra törekedhet, hogy felülre kerüljön, hogy egyedi, önös törekvésként legyen az, ami csak az általános, értelmi elvvel való egységében lehet. Az önös akarat arra törekszik, hogy léte feltételét hatalmába kerítse, úrrá legyen fölötte, önálló vagy önhatalmú legyen (hiábavaló próbálkozás), s ekkor jön létre a rossz. „Az emberi szabadság ezért nem lehet Schelling számára feltétel nélküli önmeghatározás”³², más szóval, a kanti autonómiagondolat Schelling számára jórészt kiüresedik.³³ Itt a következőket gondolhatjuk meg. Aminek alárendelem magam, ahhoz kötődöm. Az alárendelés így végső fokon kötődés, Schelling szabadságfogalma – különösképpen a jóra való szabadság³⁴ – pedig innen szemlélve sajátos értelemben vett pozitív szabadság, „-ra, -re szabadság”. Ez a fogalom persze – jórészt a XX. század különböző totalitárius ideológiáinak tapasztalata nyomán – gyanakvás tárgyává lett. Az aggodalom jogosnak tűnik – totalitarizmus és pozitív szabadság között állhatnak fenn összefüggések, lehetnek közöttük kapcsolódási pontok, ám a kettő teljes és totális azonosítása megalapozatlannak és elszigeteltnek tűnik. Ha csak a szabadságfogalmat tekintjük: vajon olyan magától értetődő-e, hogy a szabadságnak (a szabadság tapasztalatának) minden esetben az eloldódásban, függetlenné válásban, a kötelekek (fel-)bontásában kell állania? Hogy szabadságunkat csak az elszakadásban éljük meg? A függőség, a kötődés vállalása, a valami mellett való elköteleződés vajon szükségszerűen kizárja-e a szabadságot, s nem lehet sokkal inkább maga is a szabadság aktusa, maga is szabadságtapasztalat? Házasságkötéskor angol nyelven például a következő kérdés hangzik el: „Will you marry...?” S a válasz úgy hangzik: „I will” (nem pedig „I shall”) – ami egyfajta akaratú aktus megnyilvánulásaként hangzik. A házasság pedig

³² W. Vossenkuhl: „Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott (364–382)”, in *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. O. Höffe und A. Pieper, Klassiker Auslegen, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 1995, 111–124. o., itt 116. o. Lásd még Dieter Sturma: „Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung (382–394)”, *uo.*, 149–172. o., itt. 154. sk. o.

³³ Lásd Dieter Sturma: „Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung (382–394)”, *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, id. kötet, 149–172. o., itt. 154. skk. o.

³⁴ Bizonyos értelemben, amennyiben létezik Schelling számára valami olyan, mint „Hang zum Bösen”, ez a rosszra való szabadságra is érvényes. Vö. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 81., 87. o.: „az ember természetes vonzódása a rosszhoz”, „hajlam a rosszra” = SW VII, 381., 386. o.: „ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen”, „Hang zum Bösen”.

bizonyára egyfajta kötés, kötődés, és semmi okunk rá, hogy kivételes esetektől eltekintve ne tartsuk a szabadság aktusának.³⁵

³⁵ Hogy a jó értelemben vett kötődés nem föltétlenül a szabadság hiányát vagy szolgálai alávetettséget jelent, arra Heidegger már habilitációs írásában utalt (GA 1, 199. o.), ez a gondolat pedig azután több írásában is visszatért. Lásd például „Wom Wesen der Wahrheit”, GA 9, 189. o.: „Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nichttunkönnens”; hasonlóképpen GA 16, 281. o.: „Unsere Freiheit heißt uns nicht die Ungebundenheit des Tuns und Lassens”, valamint GA 16, 113. o.: az inautentikus szabadságra jellemző az „Ungebundenheit in Tun und Lassen”. A szabadságproblémát előadásain Heidegger többször is behatóan tárgyalta. Lásd különösképpen GA 31 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Sommersemester 1930, sajtó alá rendezte Hartmut Tietjen, 1982, 2. kiad. 1994), a negatív szabadságról itt 6. skk. o., a pozitívról 20. skk. o., a kanti szabadságfogalomnak (mint önmagunknak való törvényhozásnak) pozitív szabadságként való értelmezéséről uo. 24. o. Megemlítendő, hogy Heidegger egész filozófiáját joggal lehet – amint azt Günter Figal teszi – „a szabadság filozófiájának” vagy „a szabadság fenomenológiájának” tekinteni (lásd Günter Figal: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt/Main: Athenäum, 1988, II. kiad. Frankfurt/Main: Athenäum, 1991, 23., 27. o.), melyben a „-tól, -től szabadság” és a „-ra, -re szabadság” különböző aspektusai váltakoznak és fonódnak egybe. A husserli fenomenológia Heidegger általi átalakítását, továbbá magának a létkérdésnek a feltevését és Heidegger gondolati útján való mindenkorai artikulációját Figal a „Wiederholung”, illetve tágabban a szabadság fogalmához kapcsolja (vö. uo., 36. sk., 321. sk. o.). A kötődésektől való eloldódás és a kötődésekbe való belépés összefüggéseként felfogott szabadság éppannyira megtalálható Sartre-nál is, akinek a filozófiája nem kevésbé jellemezhető a szabadság filozófiájaként: a szabadság Sartre számára nem az emberi lét egyik – akár legmagasabbrendű – tulajdonsága, hanem annak egészét jelöli; még csak az sem mondható, hogy az ember „lényege” volna, mivelhogy jóval több annál: „megelőzi” lényegét. Nem arról van szó, hogy az ember először létezik, hogy azután szabad legyen; nincs semmi különbség léte és szabad volta között (lásd pl. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris: Gallimard (collection Tel), 1998, 59. sk. o. magyarul: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. Seregi Tamás, Budapest: LHarmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006, 61. o.). A „-tól, -től szabadság”, az elszakadás képessége vezet Sartre-nál a szorongáshoz, mely ily módon a szabadság indexe. „Az ember számára a szorongásban tudatosul szabadsága [...], a szorongásban válik a szabadság saját létében kérdésessé ön maga számára. Amikor Kierkegaard leírja a büntől való szorongást, azt a szabadságtól való szorongásként jellemzi” (uo., 64. o., ill. 65. o.). Kierkegaard mögött ott áll természetesen Schelling, s a szabadságtanulmányban egy egész rákövetkező tradíció számára meghatározó módon esik szó az „Angst des Lebens”-ről (SW VII, 381. o.: „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden”; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 81. sk. o.: „Az élet keltette szorongás kiűzi az embert a centrumból, amelybe teremtett”). A filozófia már önmagában is – mint kérdésessé tétel, az ítéletek felfüggesztése – egyfajta elszakadás, azaz szabadság, s Heidegger hasonlóképpen épp a Schelling-értelmezésben hangsúlyozza: a szabadság a filozófiának nem pusztán témája, hanem mindenekelőtt is végbemenetele; a filozófia csak szabadon vihető végbe, s végbemenetele a legmagasabb szabadság aktusa (vö. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 12. o. = GA 42, 16. o.; magyar ford. 31. o.).

A princípiumok hierarchiájára visszatérve elmondható: az emberben egyedinek és általánosnak egységben kell maradnia; individualitás nélkül nincs ugyan élet, sőt az individualitás szükséges az élethez (hiszen minden élet individuális), az individualitás tehát önmagában még nem a rossz – ám az egyedi, önös princípium önmagába fordulhat, önmagába zárulhat, s megpróbálhatja eloldani kötelekeit az általános akarattól. Schelling nézőpontjából az általánostól elszakadó, eloldódó, vagy az általánost maga alá gyűrni törekvő individualitás – s nem az individualitás mint olyan – a rossz. Ami ekkor létrejön, nem pusztán negatívum, nem az egység szétesése, hanem olyan valami, mint *hamis egység*. Ez pedig messzemenő pozitívitásként – a rossz pozitívitásként – értendő.

Schelling analógiája természetfilozófiai kiindulópontjánál fogva a szerv és az egész organizmus kapcsolata. Miképp egy szerv (szív, tüdő, máj) csak egy szervezeten belül lehet az, ami – ez pedig önálló működését, önállóságát, ha úgy tetszik, szabadságát, relatív függetlenségét egyáltalán nem zavarja, korlátozza vagy gátolja, épp ellenkezőleg, lehetővé teszi és fenntartja –, úgy az organizmus is addig egészséges, amíg különböző szervei egyensúlyban vannak, egyik nem akar a másik rovására terjeszkedni, vagy fölébe kerekedni. Épp ez utóbbi történik a betegség esetében. A betegség sem ragadható meg pusztán negatívitásként, hiányként. Ha az egyik szerv önmagáért akar létezni, s a többit elnyomja vagy fölébük nő, úgy végső fokon nem csupán azokat, de az egész szervezetet támadja meg (nem véletlenül beszélünk ilyen esetben *rossz-indulatú* betegségről³⁶); ám amennyiben önmaga is csak ezen belül tud létezni, végeredményben önmagát számolja fel. Az egyensúly, a harmónia felborulása s a diszharmónia létrejötte ismét csak nem ragadható meg pusztán privációként, negatívitásként, tudniillik a harmónia hiányaként. A diszharmónia nem az egység szétesése vagy hiánya, hanem *hamis egység*. Ha az egység végleg megszűnik, akkor ezzel a diszharmónia is megszűnik, hasonlóan ahhoz, ahogy a betegséget a halál bevégzi.

A betegség analógiájára felfogott hamis egység nagy fontosságú fogalom: tetemes magyarázóerővel bír olyan jelenségek megragadásának szempontjából, melyek iránt az idealizmus – minthogy a rosszal pusztán hiányként, negatívitásként képes csak számot vetni – egyszerűen érzéketlen vagy vak maradt. Gondolati rendszerének kategoriális szerkezetét tekintve, írja Habermas, „Hegel csupán egységet és az egység szétválását, valamint e kettő egységét képes megkonstruálni – ám nem valami olyat, mint egy

³⁶ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 173. o. = GA 42, 248. o. („böös-artige Krankheiten”); magyar ford. 300. o.

pozitíve tételezett *hamis egység*. [...] Az eszme élete Hegel számára persze maga a létező ellentmondás: ha egy létező [írja Hegel] a maga pozitív meghatározásában nem képes saját negatív meghatározásán átnyúlni, egyiket a másikban rögzíteni, azaz az ellentmondást önmagában bírni, akkor e létező nem az eleven egység maga, nem *alap*, hanem az ellentmondásban összeomlik. [...] Schelling, ezzel szemben, az egzisztencia viszonyában bekövetkező [...] megfordulással még ezt a fordított viszonyt magát is egységként fogja föl: mert [írja Schelling] nem az erők szétválása önmagában a diszharmonia, hanem az erők hamis egysége, mely utóbbi csupán az igaz egységre való tekintettel nevezhető szétválásnak. – Míg Hegelnek, mondjuk az állam példáján, azt a konzekvenciát kell ebből levonni, hogy egy totalitás, mihelyt fogalmának és valóságának egysége felbomlik, egyáltalán megszűnik létezni maga is, addig Schelling képes az államot, még annak legijesztőbb alakjában is – sőt éppen abban – egy *hamis egység* »félelmetes valóságaként«³⁷ felfogni. Hegel szerint az a valóság, amelyik nem felel meg a fogalomnak, hanem csupán megjelenik, mint véletlenszerű, önkényes és külsődleges, semmilyen hatalommal nem bír, még a negatív hatalmával sem. [...] A hamis egység viszont [...] még a véletlennek, az önkénynek és a pusztán megjelenőnek is az elkápráztató látszat, éppenséggel az elvakítás démoni egyenrangúságát kölcsönzi».³⁷

A hamis egység fogalmát úgy összegezhethetnénk, hogy ami alul van, úgyszólván rejtve – hiszen a *Grund* épp a létező alapja –, nem marad meg az alapban – azaz nem marad meg abban az alapvető és elengedhetetlen funkciójában, hogy az egzisztáló alapját alkotja, ami nélkül pedig nincs semmiféle létező –, hanem fölfelé, a fény és a megnyilvánulás felé törekedve az általános princípiumot, az értelmi elvet, illetőleg kettőjük egységét maga alá rendelni, hatalmába keríteni törekszik. Ennek esetei közé tartozik az, amikor az egyes az általános fölé kerekedik, a magánérdek és közérdek viszonya megfordul, avagy egy ismert mai mondás szerint: a farkok csóválja a kutyát, nem pedig fordítva. Nem érdektelen megemlítenünk, hogy a princípiumok megfordulásaként, a partikulárisnak az általános fölébe kerekedéseként értett rossz mint hamis egység fogalmának nagymértékben megfelelő példák sokasága található Marxnál. Az egyik fiatalkori írásban például ez olvasható: „A bürokrácia általános szelleme a titok, a misztérium, melyet önmagán belül a hierarchia révén, kifelé mint

³⁷J. Habermas: „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, uő: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 4. kiadás, 1971, 172–227. o., itt 196. sk. o.

zárt korporáció őriz meg. [...] Önmagán belül azonban *a spiritualizmus vaskos materializmussá lesz* [...]. Ami az egyes bürokratát illeti, *az államcél az ő magáncéljává lesz*, magasabb posztok hajszolásává, karriercsinálássá. [...] A bürokráciában az államérdek és a különös magáncél azonossága úgy van tételezve, hogy *az államérdek egy különös magáncéllá válik* a többi magáncéllal szemben.”³⁸ Schellinggel szólva: általános államérdek vagy államcél és különös magáncél (az állam működéséhez mindkettő egyaránt fontos és elengedhetetlen) egymáshoz való rendelése, illetve alárendelési viszonya változik itt meg, e viszonyban következik be megfordulás úgy, hogy maga az egész korántsem esik szét, nem hull darabokra, hanem továbbra is megmarad a maga pozitívításában – éppenséggel úgy, mint hamis egység. – Idézzünk még két helyet. „Tehát a *képzettségre való hajlam* cenzúrázza a *valóságos képzettséget*, bármennyire nyilvánvaló is, hogy a dolog természeténél fogva meg kellene fordítani a viszonyt.”³⁹ „Amennyire helyes azonban az a következtetés, hogy a jog magasabb alakja egy alacsonyabb alak joga által bizonyítottnak tekintendő, annyira *fonák* az alkalmazása, amely *az alsó szférát a magasabb szféra mértékévé teszi*.”⁴⁰ Tudomásom szerint Marx mindazonáltal nem használta a hamis egység fogalmát, azaz a Schelling által leírt megfordulást tőle eltérően nem a szabadság (számunkra végső fokon kifürkészhetetlen) aktusaként érti, hanem a hegeli dialektika előremozgásának (a késői Schelling által elmarasztalt) többé-kevésbé szükségszerű-mechanikus értelmében.⁴¹ Ezáltal szabadságfogalma is hegelianus-idealista marad – mint ami nem ismeri a rosszat, illetve pusztá hiányként, negativitásként ismeri csupán. A szabadság birodalmának marxi eszméje a szabadságot eleve jóként, jóra való szabadságként érti. Az

³⁸ K. Marx: „A hegeli jogfilozófia kritikájából. A hegeli államjog kritikája”, *Karl Marx és Friedrich Engels művei* (MEM) 1. köt., Budapest: Kossuth, 1957, 251. o. (kiemelés F. M. I.).

³⁹ K. Marx: „Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról”, MEM 1, 22. o. (kiemelés F. M. I.).

⁴⁰ K. Marx: „Viták a sajtószabadságról és az országos rendek tanácskozásának közzétételéről”, uo. 69. o. (kiemelés F. M. I.).

⁴¹ Vö. K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, Kossuth, 1962, 78. o.: „A kommunizmus az állítás mint a tagadás tagadása, az ember emancipációjának [...] szükségszerű mozzanata.” Vö. hasonlóképpen uo. 85. o. A hegeli dialektika szükségszerűen előremozgó dinamikája, s ezen belül a tagadás tagadásának fogalma kezeskedik a kommunizmus lehetőségéért. Feuerbachot Marx nem utolsósorban épp ezen fogalom nem kellő értékelése miatt marasztalta el. „Feuerbach tehát a tagadás tagadását *csak* mint a filozófia önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely igenli a teológiát [...] De amikor Hegel a tagadás tagadását [...] felfogta, csak az elvont, logikai, spekulatív kifejezést találta meg a [...] történelem mozgására [...]” (uo., 101. o.; kiemelés az eredetiben).

önmeghatározásként, öntevékenységgként, az önnön lényeg akadálymentes kifejlődéseként értett szabadság eszméje, amint arról szó esett, nem képes a negatívumot, a rosszat felfogni; mihelyt az elmélyített pillantás azonban rögzít valami olyat, mint „rosszra való szabadság”, „ein Vermögen zum Bösen”, a mindenoldalú képességek akadálymentes kibontakoztatásaként értett szabadság – s e szabadság birodalmának – eszméje is ingataggyá válik. Nem csupán az eszme megvalósíthatósága, de maga az eszme is kérdésessé lesz.

„Schelling csakúgy, mint Marx”, írja Habermas, „ennek a világnak a romlottságát »materialisztikusan« ragadja meg, amennyiben épp az, aminek az egzisztencia alapját kellett volna alkotnia – nevezetesen az anyag –, vetette az egzisztenciát önmaga alá”. „Schelling számára csakúgy, mint Marx számára, ez a materialisztikus megfordulás [Verkehrung] az állam »hamis egységében« foglalható össze, mint ami emberek emberek fölötti hatalmát intézményessé teszi.”⁴²

Ha Heidegger értelmezése szerint Schelling 1809-es tanulmánya felszínre hozza, s ezzel párhuzamosan elmélyíti, új alapokra helyezi a német idealizmus világlátásának fundamentumát, a szabadságnak – a különféle rendszerezések éltető elemét képező – fogalmát, s ha ez az elmélyítés gyökértelessé teszi az idealizmus rendszereit⁴³, Hegel *Logikáját* pedig, még annak megszületése előtt, „megrendíti”⁴⁴, akkor láthatóan nem kevésbé érvényes ez a marxi gondolatrendszerre is. Marx szabadságfogalma, mint a képességek akadálymentes kifejlesztésének lehetősége, alapján véve ugyanaz a formális szabadságfogalom, mint amelyre Schelling kritikája irányul, s mely magától értetődőnek tekintti, hogy a szabadság feltétlenül pozitív érték, s hogy a rossz csupán a szabadság hiányában (pl. az elnyomásban) állhat – ám olyan valami, mint rosszra való szabadság, teljességgel kiesik gondolati perspektívájából. Az önnön lényeg akadálymentes kifejtése szabadságot, autonómiát feltételez, s fordítva: a szabadság éppen nem más, mint öntörvényűség, a csírában szunnyadó benső lényeg akadálymentes kifejtése, kibontakoztatása, az önmeghatározásként, öntevékenységgként, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett szabadság

⁴² J. Habermas: „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus | Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, id. tanulmány, 215. sk. o.

⁴³ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 125. sk. o. = GA 42, 181. ssk. o.; magyar ford. 220. ssk. o.

⁴⁴ Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 117. o. = GA 42, 168. sk. o.; magyar ford. 207. o.

fogalma⁴⁵ – ám vajon olyannyira magától értetődő-e, hogy mindenféle akadálymentes kibontakoztatás, mindenfajta öntörvényűség föltétlenül pozitív értéket hordoz, s föltétlen helyeslés, igenlés tárgyának kell számítania? Ha a gonosztevő a maga képességeit és hajlamait akadálytalanul kifejezheti, az is föltétlenül jó?

Jelen dolgozat e részét egy olyan meggondolással szeretném zárni, amely továbbvezető kutatások alapja lehet. Schelling szabadságfogalma, mint szó esett róla, Heidegger értelmezése szerint elmélyíti és új alapokra helyezi az idealizmus szabadságfogalmát, s a maga részéről Schelling is úgy fogalmaz: az idealizmus általános és formális szabadságfogalmával szemben saját meghatározása, a jóra és rosszra való szabadság ez utóbbinak „valóságos és eleven” [reale und lebendige] fogalma. Jelen dolgozat szempontjából elegendő egy mérsékelt vagy gyengébb fogalmazás. Ez – mintegy előlegzésképpen vagy hallgatólagosan – kifejezésre jutott már a fenti rekonstrukció során két alkalommal is, éspedig, egyrészt, abban a formában, hogy „az önmeghatározásként, öntevékenységgént, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett idealista szabadságfogalom *eltekint az emberi szabadságtapasztalat egy bizonyos rétegétől*”, másrészt úgy, hogy „az emberi szabadságtapasztalatnak, illetve a rossz tapasztalatának egy bizonyos dimenzióját az eddigi összegzés [ti. a formális szabadságfogalom összegzése] bizonyára megfelelőképpen leírja, *kimerítőnek* azonban semmiképpen sem tekinthető”, mivelhogy a rosszat „*nem csupán* negativitásként, hiányként tapasztaljuk – a jó hiányként vagy csekélyebb mértékeként –: tapasztalhatjuk éppannyira egyfajta sajátos pozitivitásként *is*”.⁴⁶ E megfogalmazások szerint inkább mellérendelésről, semmint kizárásról van szó. Úgy gondolom, valóban megállja a helyét az az állítás, mely szerint az idealista szabadságfogalom túl szűkre fogja a pillantását⁴⁷, eltekint az emberi szabadságtapasztalatnak, illetve a rossz tapasztalatának egy bizonyos dimenziójától, más szóval, hogy a jóra és rosszra való szabadság fogalma a szabadság és a rossz egészen másfajta – a formális, idealista (vagy negatív) szabadságfogalomtól radikálisan eltérő – tapasztalatán alapul. Az, hogy a rossz nem csupán hiányként, negativitásként fogható fel, azaz sajátos pozitivitással is rendelkezhet, úgy gondolom, aligha vitatható, és

⁴⁵ Lásd például K. Marx – F. Engels: *A német ideológia*, MEM 3, 75. o.: „a munka átváltozása öntevékenységgé”. Vö. uo., 36. o.: „A kommunista társadalomban [mindenk] bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát [...]”. Lásd még pl. Karl Marx: *A tőke*, III. köt. (MEM 25), Budapest: Kossuth, 1974, 772. sk. o.: a szükségszerűség birodalmára a kényszer, „a nyomor és külső célszerűség diktálta munka”, a szabadság vele szembeállított birodalmára „az emberi erőkifejtés, mint öncél” a jellemző.

⁴⁶ Lásd a 9. jegyzetet és a 15. jegyzet előtti szövegrészt.

⁴⁷ Lásd a 21. jegyzethez tartozó szövegrészt.

igen fontos belátás. Nem következik viszont belőle – legalábbis nem logikailag kényszerítő erővel –, hogy a pozitivitásként felfogott rossz fogalma teljességgel magában tartalmazza – s ilyenformán fölöslegessé teszi és kiüresíti – a negatívításként felfogott rossz fogalmát.

Ez az – itt éppen csak felvillantott – meggondolás további alaposabb vizsgálódásokat követel meg, melyekre itt nem nyílik lehetőség, néhány szűkszavú utalást mindazonáltal helyénvaló lesz tennünk. Az, hogy valami nem kimerítő, nem egyjelentésű azzal, hogy egyszersmind fölösleges és elvetendő. Ha a rosszat „nem csupán negatívításként, hiányként tapasztaljuk”, ez nem jelenti azt, hogy ne tapasztalhatnánk negatívításként, hiányként is. Ha az idealista vagy negatív szabadságfogalom nem fedi le az eleven emberi szabadságtapasztalat *egészét* – attól még lefedheti egy *részét* (s ilyenként érvényes is maradhat). Azt is meg lehet engedni, hogy a szabadság *nem csupán* a külső kényszertől való mentességben, a tőle való szabadságban áll, hogy vannak egészen más dimenziói is, olyanok, melyekben éppenséggel kapcsolódásban, kötődésben mutatkozik meg⁴⁸ – de ettől még nem kell feltétlenül tagadni külső kényszerek esetenkénti lehetséges meglétét, ahogy azt sem, hogy a szabadság (egyfajta dimenziója) ilyen esetekben az alóluk való

⁴⁸ Ezen szabadságfelfogás politika- és jogfilozófiai következményei közé tartozik, hogy utilitarisztikus meggondolásokra épülő államelméleteket Schelling azzal a meggondolással vet el, hogy az állam feladata az állampolgárok közösségét valamilyen kötelékkel összekapcsolni, s a hasznosság kritériuma erre aligha alkalmas. „Ha a hasznosság a legfőbb mértéke mindennnek”, írja, „akkor ez érvényes az állam alkotmányára is. Mármost aligha létezik bizonytalanabb biztonság-bizonyosság [Sicherheit] a hasznosságnál; ami ma hasznos, holnap az ellenkezőjére változhat.” „Ha a legmagasabb értéket a hasznosságba helyezjük, akkor [...] a saját haszon [Eigennutz] kell, hogy az egyetlen kötelék legyen, ami egy államot összetart, és az egyént hozzá kapcsolja. Ennél véletlenszerűbb kötelék azonban nincs az egész világon” (Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 259. sk. o.; magyarul lásd „Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről”, ford. Zoltai Dénes, *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX, 1985/5–6, 815–905. o., itt 845. o.). – Hogy a polgári társadalom világát a „véletlenszerűség és önkény” jellemzi, melyben „a szükségletek vak szükségyszerűsége” uralkodik, amiért is nem helyénvaló „az államot a polgári társadalommal” összecserélni, azt Hegel fogja majd részletebben kibontani (az idézett helyeket lásd: Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 185. §. *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe [= TW], Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, Bd. 7, 341, o.; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 532. §. = TW 10, 328. o.; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 258. §. = TW 7, 399. o.), ezen álláspont előzményei azonban, mint látható, Schellingnél bizonyos határozottsággal már körvonalazódnak. (A két álláspont végpontja ugyanakkor meglehetősen eltér egymástól, lásd ehhez utalásaimat in: I. M. Fehér: *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universalität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*, Frankfurt/Main – Berlin – New York: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007, 91. sk. o., 197. jegyzet.)

felszabadulásban nagyon is tapasztalható. Az, hogy a jóra és rosszra való szabadság fogalma az idealista vagy negatív szabadságfogalmat elmélyíti, ugyancsak megengedhető, ám ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy ezzel maradéktalanul a helyükbe is lépne. Megszorításként hozzáfűzhető még, hogy ugyanakkor – amennyire látom – sem Schelling értekezése, sem Heidegger vonatkozó értelmezése *kifejezetten* sehol sem állítja ezt; mégis, mintha ez látszanék következni belőlük, vagy gondolatmenetük sodrása időnként ebbe az irányba mozogna.

IV.

A jóra és rosszra való szabadság schellingi fogalma a szabadságot sötét vagy árnyékos oldala felől láttatja. Utaltam már rá, hogy az idős Kantnál ebbe az irányba mutat a „gyökeres rossz” fogalma; e tény az irodalomban ismert, s maga Schelling is utal Kant e fogalmára a szabadságról szóló értekezésében.⁴⁹

Kevésbé ismert, hogy az idős Kant írásaiban felbukkannak a szabadságot hasonlóképp hátrányos oldalról bemutató egyéb gondolatok is, s egy ilyennek a rövid vázolásával szeretném e dolgozatot zárni. Előrebocsátásként megjegyzendő, hogy a negatív szabadság XX. században elterjedt fogalma, mint szabadság *valamitől*, *freedom from*, „-tól, -től szabadság” – amennyire látom – nem rendelkezik szükségképpen morális dimenzióval (a szabadság politikai vagy politikafilozófiai aspektusa kiváltképp nem igényel szükségképpen morálfilozófiai megalapozást vagy kapcsolódást). Azért hangsúlyozandó ez, mivel Kantnál (ahogy őt követve azután az idealizmus gondolkodóinál is), a szabadság jórészt a morállal összefüggésben merül fel – ez úgyszólván az idealizmus specifikuma. Nagyon is lehet persze Schelling szabadságtanulmányának középponti részét – ahogy azt Heidegger teszi – a „rossz metafizikájának” nevezni:⁵⁰ ám ez a metafizika – így lehet ezt az ellenvetést megválaszolni – mindenképpen egy morálfilozófiai probléma tematizálásából – metafizikai háttérbe való beágyazásának igényéből – meríti kiindulópontját; „a rossz fogalmának morálfilozófiai irányból ontológiai irányba történő hangsúlyeltolódásáról”, „a morálfilozófiának az ontológiába, illetve a metafizikába való átmenetéről”⁵¹ van szó.

⁴⁹ Lásd Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 89. sk. o. = SW VII, 388. o.

⁵⁰ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 110. sk. o. = GA 42, 17. sk. o.; magyar ford. 192. skk. o.

⁵¹ Dieter Sturma: „Perspektiven der Freiheitsschrift – Ein Rückblick auf die Beiträge”, in: *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. O. Höffe und A. Pieper, *Klassiker Auslegen*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 1995, 255–269. o., itt 267. o.

Manapság, amikor oly sok szó esik a szabadságról, nem lehet haszontalan emlékeztetnünk arra, hogy Kant számára a szabadságnak csupán a morál függvényében volt értelme és jelentősége: a moráltól elszakított szabadságról Kant mit sem tud. Három jellegzetes példát említek. Amikor fő művében, *A tiszta ész kritikájában* Kant bevezeti a szabadság fogalmát, így ír: „Tegyük föl mármost, hogy az erkölcs szabadságot feltételez, mint akaratumk tulajdonságát, [...] a spekulatív ész azonban bebizonyította volna, hogy a szabadság egyáltalán nem gondolható el: akkor [...] a szabadság s vele együtt az erkölcs [...] át kell adja a helyét a természet mechanizmusának.”⁵² Ebből a helyből jellegzetesen kitűnik, hogy Kantot a szabadság elsősorban mint az erkölcs előfeltevése érdekli, vagy úgy is fogalmazhatnánk: Kantot igazából az erkölcs érdekli, a szabadság pedig csak annyiban, amennyiben erkölcs nem lehetséges nélküle. Kant számára a szabadság az erkölcsi törvény *ratio essendije*, az erkölcsi törvény pedig a szabadság *ratio cognoscendije*⁵³, azaz – az utóbbi esetben – szabadságomról tudni csak erkölcsiségem révén tudok; más szóval arról a szabadságról tudok, mely erkölcsiségemhez hozzátartozik, erkölcsiségemhez szükséges. Hogy az erkölcsi törvény mellett a szabadság lehetne talán másvalaminek is a *ratio essendije*, az kiesik Kant látóköréből.⁵⁴

⁵² *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVIII–XXIX. Lásd *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, jav. kiadás, Budapest: Atlantisz, 2004, 39. sk. o.

⁵³ Lásd Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, in: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, ford. Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1991, 106. o.

⁵⁴ Az összefüggésre vonatkozóan lásd még a következő fejtegetéseket. A kérdés, ami foglalkoztatja, írja Kant, az, hogy „a feltétlen-gyakorlatira vonatkozó megismerésünk miből indul ki, a szabadságból vagy a gyakorlati [értsd: morális – F. M. I.] törvényből. A szabadságból nem indulhat ki, mert annak közvetlenül nem lehetünk tudatában, hiszen első fogalma negatív, és a tapasztalatból sem következtethetünk rá, mert a tapasztalatból csak a jelenségek törvényét, tehát a természeti mechanizmust ismerhetjük meg, ami éppen az ellenkezője a szabadságnak. *Tebát a morális törvény az, amely [...] közvetlenül tudatosul bennünk, ami elsőként mutatkozik meg számunkra, s ami épp a szabadság fogalmához vezet [...]*” (*A gyakorlati ész kritikája*, 137. o.; kiemelés F. M. I.). Kant feltehetően arra gondol itt, hogy míg a kényszernek, illetve a meghatározottságnak nagyon is tudatában lehetünk, addig hiányuknak már kevésbé, s ebben állhatna akkor a szabadság általa említett „első” fogalma, mely éppen ezért „negatív”. Példának okáért, ha megbilincselve kivonszolnak a szobából, a kényszernek nagyon is tudatában vagyok, míg ha önmagamtól kísétálok, ezt aligha kíséri bármiféle tudatosság, noha persze, ha utólag megkérdeznének: szabadon sétáltál ki?, akkor erre nyilván igennel válaszolnék, ám anélkül, hogy cselekvésem alatt e szabadságnak különösképpen tudatában lettem volna. Mármost akár igaza van Kantnak, akár nem, azaz akár tudatában lehetünk közvetlenül a szabadságnak, akár nem, kiindulópontja mindenképpen az, hogy a morális törvény tudatosul bennünk elsőként, s vezet azután bennünket a szabadság fogalmához, mint olyan feltételhez, mely nélkül nem volna lehetséges. Kant nézőpontjából tehát a morális törvény felől találunk utat a szabadsághoz; az viszont, hogy lehetséges volna a morális törvény hatókörén kívül álló szabadság is, nem áll Kant figyelmének középpontjában.

A gyakorlati ész kritikájában végül ezt olvashatjuk: „A spekulatív ész eszméi közül a szabadság az egyetlen, amelynek lehetőségét [...] *a priori* tudjuk, mert ez a feltétele az erkölcsi törvénynek.” „[...] ha eszünk nem gondolná el világoosan az erkölcsi törvényt, soha nem éreznénk magunkat feljogosítva arra, hogy feltételezzük azt, amit szabadságnak nevezünk”.⁵⁵ Az emberi ész törvényhozása, amely már a tapasztalati megismerés területén is működik – az emberi ész a megismerés folyamán nemhogy nincs a természet által meghatározva, de a természetnek egyenesen törvényt hoz –, különösképpen érvényes a morál tekintetében, ahol az emberi ész magának hoz törvényt, illetve a maga által hozott törvénynek engedelmeskedik.⁵⁶ Ha nem így volna, „nem tudná a kötelességet öncélként elgondolni”.⁵⁷ Törvény és szabadság ilyenfomán nemhogy nem zárja ki egymást, de szorosán egymásra utal; egyik nincs a másik nélkül: „a szabad akarat és az erkölcsi törvények alatt álló akarat tehát egy és ugyanaz”, írja Kant, „a szabadság és az akarat önmagának való törvényhozása [...] egyaránt autonómiát jelöl, tehát cserefogalmak”.⁵⁸

A moráltól, az észről, illetve az emberek által hozott törvényektől független szabadságról Kant – az emberi ész autonómiájának, az ember méltóságának, nem utolsósorban pedig az önálló, egymást kölcsönös tiszteletben tartó, az önmaguk által hozott törvényeknek engedelmeskedő polgárok közösségének filozófusa –, ha figyelme egyáltalán kiterjedt rá, csak megve-tően tett említést: nem más ez, mint „törvény nélküli szabadság”, „a dulakodás szabadsága”, „bárdolatlanság”, „az emberiség állati lealacsonyítása”. Ér-

⁵⁵ Lásd Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, id. kiadás, 106. o.

⁵⁶ Lásd Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. In: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, pl. 64., 66. sk., 69., 72., 74. o. Az utolsónak idézett helyen ez olvasható: „Mert abban ugyan nincs semmi emelkedettség, hogy [a személy] alá van vetve az erkölcsi törvénynek, de abban már nagyon is, hogy egyúttal törvényhozó is, s csakis ezért van alárendelve a törvénynek.” Az engedelmeskedés, az önkéntes alávetés mozzanata jellemző módon hozzátartozik nem csupán Kant szabadságfogalmához, hanem – amint arra még röviden kitérünk – Hegeléhez is.

⁵⁷ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, id. kiadás, 68. o.

⁵⁸ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, id. kiadás, 82., 86. o. Vö. továbbá uo., 68., 81. sk. o. Lásd még a következő megfontolásokat: „[...] ha az ész nem akarja magát alávetni a maga szabta törvénynek, akkor idegen törvények igájába kell görnyednie, mert törvény nélkül semmi, még a legnagyobb értelmetlenség sem űzheti soká játéka-it. A [...] törvény nélküli (a [...] korlátozásoktól való megszabadulás) elkerülhetetlen következménye tehát az, hogy elvész [...] a szabadság” (Kant: „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?”, in: Kant: *A vallás a pusztán és határain belül és más írások*, id. kötet, 125. o.). „Szabadon cselekvő, de a morális törvény által nem kötött lényként elgondolni magunkat olyasmis lenne, mint egy törvények nélküli ható okot képzelni [...] – ez pedig önellentmondás” (Kant: *A vallás a pusztán és határain belül*, in: *A vallás a pusztán és határain belül és más írások*, id. kötet, 164. o.).

demés a vonatkozó helyet részletesebben idéznünk: „[...] mély megvetéssel nézzük”, írja Kant, „s [...] *durvaságnak, bárdolatlanságnak, az emberiség általi lealacsonyításának* tekintjük a vademberek ragaszkodását *törvény nélküli való szabadságukhoz*, azt, hogy folyvást *dulakodnak* inkább, semhogy alávéssék magukat valamely önmaguk alkotta törvényes kényszernek, s hogy ilyenformán az *esztelen szabadságot* az ésszerűnél többre becsülik [...]”.⁵⁹

Ha a morál Kant számára annyit tesz, hogy alávetjük magunkat az erkölcsi törvénynek, így alávetést, kötelességteljesítést foglal magában, akkor nem haszontalan megemlítenünk, hogy ezt a maga módján Hegel is elfogadta, sőt egészen odáig megy, hogy kijelenti: „csak az engedelmesség által lehet szabadság”.⁶⁰ Ezt a fajta engedelmisséget Hegel persze megkülönbözteti a vak engedelmisségtől. „Ebben az engedelmisségben az ember szabad, mert a különösség engedelmeskedik az általánosnak. Az embernek magának van lelkiismerete, s így szabadon kell engedelmeskednie.”⁶¹ A törvény nélküli szabadságról – a szabadságról, mint önkényről, az erkölcsi kötelék nélküli szabadságról – Hegelnek sincs sok jó szava: ami azt illeti, csak megvetéssel szól róla, ebben a tekintetben hasonlóan viszonyulván hozzá, mint Kant a dulakodásként felfogott szabadsághoz.⁶² Nem véletlen, hogy számára a törvény és kötelék nélküli szabadságnak, az önkénynek a szinonimái között olyan kifejezések bukkannak fel, mint „fanatizmus” és „féktelenség”.⁶³ A szabadság, melyet Hegel alapul vesz, Kanthoz hasonlóan nem téveszti

⁵⁹ Kant: *Az örök békéről*, ford. Mesterházi Miklós. In: Kant: *Történefilozófiai írások*, Budapest: Ictus, 1996, 270. o. (Kiemelések F. M. I.); vö. még uo., 273. o. – Lásd Kant: „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf”, Kant: *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, XI. köt., 209. o.: „Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu *balgen*, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu konstituierenden, Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen, und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müßten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen [...]”. – Herder hasonlóképpen úgy vélekedett: nem lehet emberi jogokról beszélni anélkül, hogy egyúttal emberi kötelességekről ne beszéljünk, egyik nincs a másik nélkül. Lásd Johann Gottfried Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität*. In: *Herders Werke in Fünf Bänden*, Berlin und Weimar: Aufbau, 1978, Bd. 5, 75. o.: „Der Name *Menschenrechte* kann ohne *Menschenpflichten* nicht genannt werden; beide beziehen sich aufeinander [...]”.

⁶⁰ G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, 573. o.

⁶¹ Uo., 705. o.

⁶² Uo., 176. skk. o., különösen 181. o., ahol egy oldalon belül legalább másfél tucatszor fordul elő az önkény-szó meglehetősen pejoratív kontextusban.

⁶³ Lásd uo. 183., 185., 173. o. Ezt az állapotot Hegel „jogtalansággként” is leírja (uo., 179. o.).

szem elöl az általánost; vagyis távol áll az önkénytől, a féltelenségtől vagy a tetszőlegességtől. Ebben a tekintetben Hegel – minden máskülönbön fennálló, korántsem lényegtelen különbség ellenére – alapvetően Kanthoz kapcsolódik. „A különösség engedelmeskedik az általánosnak”: ez a meghatározás másfelől akár a jóra való szabadság schellingi meghatározása is lehetne – az önös akaratnak, az alap akaratának az univerzális akarat alá való rendelése –, Hegelnél azonban – korántsem véletlenül, mivel nem ismeri a rosszra való szabadságot, a szabadságnak csupán pozitív oldalát látja, így – a jelző nélküli szabadság jellegét alkotja.

Dulakodás és féltelenség, mint az esztelen szabadság megnyilvánulásai a szabadságot hátrányos oldalai felől mutatják. Nem tekinthetők ugyan minden további nélkül azonosnak a rosszra való szabadság schellingi fogalmával, ám annak mintegy előképét alkotják. Azért nem lehet őket azonosnak tekinteni vele, mivel nincs bennük szellem, holott a rosszhoz Schelling számára nagyon is szükséges szellem.⁶⁴ Nem a princípiumok megfordulásáról – s fonák egymáshoz rendelésükről – van szó, hanem egyszerű – ezt megelőző – állapotról, egyfajta princípiumnélküliségről. A rosszhoz innen tekintve be kell lépni a civilizációba, a törvények által létrehozott jogállapotba, a rossz csak a civilizációval születik meg – nem véletlenül beszél Kant vademberekről, Hegel pedig történetfilozófiai értelemben vett Afrikáról. Mégis annyiban közel kerül mindkét gondolkodó a szabadság – a negatív szabadság – fogalmához (s vélhetően ez jogosítja fel mind Kantot, mind Hegelt e fogalom használatára), amennyiben aki dulakodik és folyvást dulakodik – s a kettő között jószerével mintha nem is volna olyan nagy különbség –, azt külső kötelékek nem akadályozzák, nem gátolják, nem tartják fogva, azaz a szó egy meghatározott, pregnáns jelentésében nagyon is – *szabad*.

Miként a jóra és rosszra való szabadság schellingi fogalma számos – nem csupán múltbeli – jelenségre nézve lehet megvilágító, úgy a dulakodásként felfogott szabadság kanti vázlata is tetemes magyarázóerővel bírhat a szabadság sokféle megnyilvánulása számára. Ha aktuális használhatóságának lehetőségét keressük, vélhetően nem kell messzire mennünk. Jelen dolgozatot ebben az értelemben azzal a megjegyzéssel lehetne zárni, mely szerint aligha tévedünk nagyot, ha azt mondjuk: annak, ami körülünk, hazánkban az elmúlt húsz évben történt, s napjainkban is történik – annak a fajta szabadságnak, mely a rendszerváltás után megszületett, szárba szökken, és széles körben elterjedt –, e fogalom túlnyomórészt meglehetősen találó leírását nyújtja.

⁶⁴ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 173., 178. o. = GA 42, 249., 257. o.; magyar ford. 302., 309. o.: „Ahhoz ugyanis, hogy valami rossz legyen, szellemre van szükség”; „A rossz – szellem, s ezért csak szellemként valóságos” [„Denn zur Bosheit gehört Geist”; „Das Böse ist Geist und daher nur als Geist wirklich”].

Delacroix Szabadság képéhez

Az Olümposzról alászállva és elveszve a tények között

„Es sind nicht mehr die gewölbten Decken, sondern die Wände, Thatsächlichkeit, es sind weniger die Dynastien welche dargestellt werden als vielmehr Momente aus den Geschichten der Völker.”

(J. Burckhardt: *Über erzählende Malerei.*) (1884)

Amikor Delacroix ismert, talán túlságosan is ismert képe elé kerülünk, elsőként annak tapasztalata ütökött meg, ami kétségtelenül a képi kompozíció egyik lényegi meghatározottsága, azaz Baudelaire szavával, a *les grandes machines* meghatározó eleme: miként magasodik fölénk a nő alakjában megtestesülő szabadság, és miként lép túl és át az emberi testen. Ugyanakkor ezek a testek szinte keretezik, vagy inkább körülkerítik a szoborszerűen formált női alakot. A szabadság alakjának ez az allegorizáló, absztrakt megjelenítése, ahogy Jacob Burckhardt fogalmazta 1887-ben Baselen tartott *Die Allegorie in den Künsten* című ragyogó előadásában, az általánost jeleníti meg egy ember alakjában.¹ Amikor a képre tekintünk, éppen ezt a nem szűnő kettősséget látjuk, amely minden allegorikus ábrázolás sajátja, miközben látjuk a népet vezérlő, a barikádra vezető nő alakját, azt is látjuk, hogy a többi alak egyedi-egyenítő megformálása és a nőalak szoborszerű idealitása szinte szétfeszíti a képet. Burckhardt joggal idézte fel a 17. századi művészet allegorizáló teljesítményét és a 18. századi, főként a Nagy Forradalomtól tartó mind erőteljesebben jelentkező hasonló tendenciát; nemcsak allegorikus szobrok, hanem hasonló irányultságú ünnepek sora jelentette ennek a mindinkább politikaivá váló művészetnek az eluralkodását. A politikai allegória, amely mint írta, idővel értelmezhetetlenné válik, legfőbb problémája² éppen az, hogy jobb az ilyen ábrázolástól tartózkodni,

¹ J. Burckhardt: *Die Allegorie in den Künsten.* In uő: *Die Kunst der Betrachtung.* H. Ritter DuMont Verlag, 1984, 240–241.

² Vö. uo. 248.

ám ha a művésznek mégis előírják a témát – vagyis egy politikai/társadalmi esemény felidézése, megőrkítő stb. kialakítására kéri fel – az ilyen ábrázolás során miként is szabadulhatna meg az allegorikus eszköz alkalmazásától. A politikai allegória egyszerre igyekszik felelni az adott jelen elvárására, és egyben időn kívüli érvényességre tart igényt. A művészet, a képzőművészet főként a reneszánsz kortól kezdve élt az allegória eszközével, ám nyilvánvaló, hogy az antik istenvilág koronkénti, főként a 18. századtól, ismételt megjelenése ténylegesen a *politikai allegória* (Burckhardt) szótárába került. Ennek az állandóan változó nyelvnek³ birtokában volt az a Rubens, aki Delacroix számára nagyon is fontos előképet jelentett⁴, s már számára is a *mást mondás lehetőségét jelentette az allegória*. Az allegória nyelve először nagyon is érthető, majd hamar érthetlenné válik, és jut el oda, hogy végül teljességgel nem érthető, ahogy már Burckhardt is kiemelte Rubens némely történeti tárgyú képe kapcsán; ez a festői nyelv hamar, már az alkotó életében érthetlenné vált. Martin Warnke⁵ Rubens monográfiájában pedig kiemelte: *a mitologikus túlbajtás látszatvilágának, amely mintegy kitakarja a valóságot, a 19. századra alig maradt értelmes megközelítése és felfejthetősége*. Warnke éppen azt mutatta meg, hogy Rubens még egy olyan képi formálás eszközeként alkalmazta az allegóriát, ahol a *fennmaradó és tűnékeny (sostanza – apparenza)* játékába vont esemény, akár politikai fordulat, a hatalom gyakorlásában beállt változás, új uralkodó trónra lépése a képet szemlélők közös szótárát képezte. Ennyiben egyszerre történeti és mitologikus ábrázolás, amelyben még egyik sem dominál a másik kárára.

Ha felidézzük Heinének az 1831-es *Szalonon* kiállított Delacroix-képről szóló beszámolóját⁶, ami jöllehet a „Polgár-király” számára túl lázító mű volt, a Belügyminisztérium mégis megvette eléggé alacsony áron,

³ Az istenalakok és jelentésmódosulásuk egy igen megvilágító példáját nyújtotta Rudolf Wittkower éppen Rubens Medici ciklusának egy vázlata kapcsán. Wittkower: *Gelegenheit, Zeit und Tugend*. In uő: *Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*. DuMont 1977, 186–206. (első megj. *Journal of the Warburg Institute* I. 1937/38.), a *kerettémák szekularizációjához* lásd J. Białostocki: *Romantische Ikonographie*. In uő: *Stil und Ikonographie*. DuMont, 1981, 220.

⁴ Egy 1853-as napló jegyzete szerint Rubens éppen azt tudja, amit ma már nem értünk, a részletek olyan illesztését, *időnként annak túlburjánzásától sem riadva vissza*, ami folytán nő a mű kifejezőereje, a mű semmi máshoz nem fogható, nem másolata a valóságnak – Rubens „egységbe foglalta azt, ami össze nem egyeztethetőnek látszik”. In: Delacroix: *Napló*. Ford. Faludi J. Képzőművészeti Alap, 1963, 172. skk.

⁵ Vö. M. Warnke: *Rubens. Leben und Werk*. DuMont, 2006, 125., valamint uő: *Laudando Praecipere. Der Medicizyklus des Peter Paul Rubens*. In uő: *Nah und Fern zum Bilde. Beiträge zu Kunst und Kunsttheorie*. DuMont, 1997, 160. skk.

⁶ Vö. H. Heine: *Kunstberichte aus Paris. Französische Maler. Delacroix*. In uő: *Sämtliche Werke* 11. Band Vierter Teil. Hoffmann und Campe Verlag, 1876, 29. skk.

háromezer frankért, hogy jó időre el is süllyesszék a képet. Újra majd csak 1848-ban állították ki rövid időre, hogy végül 1874 után a Louvre falát díszítse. Azt olvashatjuk tehát Heine beszámolójában, hogy a kép centrumába emelt nőalak lehet ugyan *szabadságistennő, de inkább Phrүнé, vagy egy halaskófa*. De ő sem tudja megtagadni az alaktól és körülötte képződő, ám egymásra alig figyelő csoporttól, hogy így kiáltson – *minden művészi hiányossága ellenére egy jelentős gondolat árad a képből*. Amit ezzel Heine kimond, hogy a közönségest egy pillanatra *másnak látjuk*, hogy a mindközönséges valóság egy pillanatban túllép önmaga határain, és azzá válik, ami csakis abban a pillanatban válhat olyan idealitássá, ami túl van a pusztta létezés időbe vetettségén. Azért látjuk tehát így, mert helyzete az allegória folytán eldöntetlen, az emberben *felszabaduló legjobb olyan pillanat műve*, amely során túl a pusztán személyes életen másokkal és másokért lép fel. *Allégorie réelle*, fogalmazta helyesen Werner Hofmann, ám azzal már nem tudok egyetértetni, hogy „a kép tulajdonképpeni témája, a demokrácia kiáltványánál mélyebb tartalma nem a politikai szabadság, hanem mindenfajta kötöttség feloldása, a felszabadítás általában, a zabolátlan ösztönök kitörése”.⁷ Vagy inkább fogalmazzunk úgy: *a szabadság olyan képe ez, amely egyszerre mutatja meg ennek romboló, az egyes ember személyes életét akár fenyegető működését*. A szabadság modern képe azzal szembesít, hogy ennek felemelkedése, létrejötte túl van az egyes ember tettének hatókörén. Heine nemcsak azt állítja, hogy *a nő alakjában allegorikus figurát kell látnunk, hanem azt is, hogy benne a nép vad ereje (die wilde Volkskraft) tűnik fel, az az erő, amely a közönséges és hitvány emberben felébreszti a szunnyadó méltóságot*. A szabadság annak lehetősége, hogy az ember méltóvá váljon arra, hogy embernek nevezik. Ez a széttagolt és különböző világokból érkező tömeg egyben közös: valami olyasmit követ, ami több mint ő maga, azaz valami olyat, ami felette áll. Heine pontosan érzékeli ennek az ábrázolásnak az ellentmondásos, vagy akár ingatag jellegét, hiszen egyszerre tudatosítja, hogy a szabadság-istennő az emberek között tűnik fel, miközben fölébük magasodva vonzást gyakorol rájuk. Ám mi más a szabadság, mint ami az emberek között képződik, anélkül, hogy az egyikhez közelebb lenne, mint a másikhoz. Nem hiszem, hogy Belting⁸ Heine iróniáját folytató megjegyzése találó lenne, nevezetesen, hogy Delacroix ezzel a képpel egyetlen alkalommal *elcsábult a realizmusnak*, hogy aztán újra „irodalmias” festé-

⁷ W. Hofmann: *A Földi Paradicsom. 19. századi motívumok és eszmék*. Ford. Havas L. Képzőművészeti Kiadó, 1987, 113.

⁸ Vö. H. Belting: *Das unsichtbare Meisterwerk. Die modernen Mythen der Kunst*. Beck Verlag, 1998, 145. skk.

szetnek szentelje magát, miközben az kétségtelenül igaz, hogy a *barikád-kép a szabadság allegóriája, olyan pillanatfelvétel, amely nem tudja feloldani a művészet és élet dualizmusát, olyan politikai propagandát folytat, amelyet a remekművel igyekszik leplezni*. Ahogy Heine is beszámolt róla, a képet senki sem fogadta felhőtlen örömmel; Lajos Fülöp számára a mindenkori lázadás képe, a polgári párt számára a csócselék, a rút és lealacsonyított nép képe volt elfogadhatatlan stb.

Hans Belting úgy fogalmazott, hogy a feloldhatatlan ellentmondás a képet mint *történeti* képet is fenyegeti, igaz, mégis a történeti festészet igénye és egyben feloldása van jelen abban, hogy a kép megjelölésére használt *július 28-a* a középső a három dicsőséges nap közül, éppen arra a *riport-szerű* beszámolóra utal, amit Belting említ, a kép mégsem ennek az egy napnak valamiféle kitüntetett jelenete. Ez nem egy palota ostroma, város bevétele stb. Hacsak nem az ennek a napnak a kitüntetettsége, hogy valami, ami nem látható, hirtelen el- és magával ragadja az embereket, akik valami olyasmit követnek, ami egyszerre van és nincs. A festmény az ellene küzdők és a szabadságért elesettek és a még érte küzdők egy életpillanatát mutatja, amely a csak bennük és általuk létező szabadság körül – a nőalak körül – képződik. Ezért oly árulkodó a képen látható emberek arckifejezése és pillantása, az, aki *feltekint a szabadság elragadó nőalakjára, utolsó pillantását veti arra, amiért/akiért meghalt*, míg a többi fegyverragadó alak pillantása a messzeségbe merül. Pillantása nem érinti az érinthetlent, a szabadság nem szűnő küzdelem annak eléréséért, ami minden embernek megadja a jogot a jó élethez.

A lemeztelenített nőalak mint szabadság nemcsak *nuda veritas*, hanem a sérülékenység és eltaposhatóság alakjaként áll előttünk, akinek pillantása mintha arra az alakra irányulna, akiben számos értelmező Delacroix önportréját vélte felfedezni. A cilinderes szigorú tekintetű férfi nem fel, hanem előre tekint, oda, ahova senki sem lát el, hiszen ez a kép előtti tér, ahol mindenkor mi magunk állunk. Walter Friedlaendernek úgy vélem, igaza van, amikor a korszak francia festészetével foglalkozó elemzésében azt állítja: „egyetlen forradalmi kép sem fogja egybe így a viharos és ellenállhatatlan *élan*-t ilyen nagy, tragikus visszafogottsággal. Delacroix művei közül ez az egyetlen, amely meggyőző erővel képes egyesíteni egy képi koncepciót és egy igaz jelenkori érzést”.⁹ Ha megnézzük az előtérben álló alakok mögötti teret, ott már az arctalan tömeg és a füstbe merülő város látszik, a Notre-Dame tornyai még kimagasodnak, talán emlékeztetve

⁹ W. Friedlaender: *David to Delacroix*. Ford. R. Goldwater Schoken Books 1968, (németül 1930), 114.

Napóleon koronázására, a Nagy Forradalom monarchikus átfordulására, vagy éppen arra, hogy a Miasszonyunk és a Szabadságistennő képe nem is oly távoli egymástól – Szabadság és a Küzdő Egyház képe a nő alakjában egybeolvad. Werner Hofmann¹⁰ egy későbbi tanulmányában emelte ki, hogy előképként értelmezhető az ajjacciói templom számára készített vázlat, amelyben a nő, az Istenanya mint *menekítő* elhossa az esendő embernek a boldog felszabadulást, és a térdeplőben felismeri a *szabadság alakja* előtt földre rogyó munkásember kompozicionális ekvivalensét. Az alakok mögötti tér lassan kitakart és a küzdők az előre nem látható jövő előtt állnak, lábuk alatt egy eltűnő világ romjai és azok, akik már nem érhetik meg, amit a jövő hoz.

Már attól függően is mást és mást értünk a képen, ha mint az első címadásnál, előre vesszük a *július 28-át* és utána írjuk a *Szabadság vezetői a népet*, vagy előre vesszük abban a formában, hogy a *Szabadság a barikádon*, a *Szabadság vezetői a népet*, vagy egyszerűen azt mondjuk, *Barikád*. Vagyis a kérdés úgy áll előttünk: ábrázolható-e az általában vett történeti esemény a festményen, nem válik-e automatikusan olyan *propagandaművé*, ami csak felmutatja a művész kiállítását az esemény mellett vagy éppen ellene. Vajon nem éppen ezt mondta ki Delacroix egyik bejegyzése, vagy egy másik korszak és ízlés szólal itt meg: „Meissoniernél jártam, megnéztem a *Barikád* című rajzát. Valóban borzalmas, de bár az ábrázolás pontos, mégis hiányzik belőle, nem is tudom mi, de az a valami, ami a visszataszító tárgyat *művészivé teheti*.”¹¹ Manet 1871-es *Barikád* képét nem láthatta Delacroix, ahol a katonai hatalom személytelen figurái és egyetlen ember arcára kiülő félelem és megütközés személyessége kerül egymással szembe egy teljesen esetleges és bárhol játszódó városi térben. Ez az alak az arc nélküli tömegként szembeszegülő sokaság közepette áll, arcának éles és kifejező rajzolatával szegül szembe a hatalom erőszakszervezetének arc nélküli tömegével. A Delacroix-t megütköztető Meissonier, kép a *Rue de la Mortellerie 1848. június* egyetlen utcarészletet mutat, ahol a felszedett utcakövek helye a holtak sírjaként szolgál, a fekvő holtak dermedt kő-léte semmiféle pátoszt nem hevít, csak a halál és pusztulás került itt ábrázolásra. Delacroix számára ebből hiányzik a művészet, de lehet-e egy ilyen jelenetet *művészien bemutatni*, vajon a pontosság, azaz a tanúbizonyság mi-

¹⁰ Vö. W. Hofmann: Studie der „Liberté” für das Gemälde „Die Freiheit führt das Volk an – Der 28. Juli 1830.” In: *Goya. Das Zeitalter der Revolutionen 1789–1830. Ausstellungskatalog*. W. Hofmann Prestel Verlag, 1980, 513.

¹¹ Delacroix: *Napló*. Id. kiad. 107. Meissonier képéhez W. Hofmann: *A Földi Paradicsom*. I. m. 23. Manet művéhez lásd O. Bätschmann: *Der Tod des Maximilian*. Insel Verlag, 1993, 38. skk.

ért nem elegendő a mű elfogadásához? A történeti hitelesség és pontosság nem jelenti Delacroix számára a művészi ábrázolás elfogadásának kritériumát, a dokumentum áll itt szemben a monumentummal.

Haskell és Warnke művészet és politikai ikonográfia kapcsolatát elemezve megmutatták, hogy a régi rendet felváltó forradalmi kor ikonográfiája nem riadt vissza attól, hogy jól ismert allegorikus figurákat alkalmazzon a képzőművészeti ábrázolás során. Figyelemre méltó, hogy az 1791-ben megjelent *Iconologia* olyan, a demokráciát megjelenítő női alakot mutat, aki telt és eleven testével, felfedett keblével elfordul a monarchiát és arisztokráciát allegorizáló hűvös és magába zárkózó alakoktól, vagy egy korábbi példát is említ Warnke, a Le Brun vázolata alapján készült *demokrácia* szobrot (Jacques Buirette műve, Versailles, déli szárny) hasonlóképpen dicsőség övezte szép eleven nőalakként formálta meg azt.

A megszűnt politikai berendezkedés és annak kulturális/nyelvi készlete átkerül egy formálódó és szabadon válogató allegorikus szótárba, amely azt arra használja, hogy új jelentéssel töltsen meg az üres művészi-politikai formakánont – ahogy Warnke¹² írta, *olykor arra kényszerül, hogy az allegorikust elhagyva átlépjen a valóságos létezés térénumára, és ezzel újra csak a kép-propaganda szolgálatába áll.* Mégis a múlt nyelve új politikai ikonográfiába fordult át, jóllehet használja a *győzelem, a remény, a szeretet korábbi alakváltozatait is.* Ennek a változó művészi-politikai nyelvnek az ingamozgását jelzi, hogy vannak, akik kritikai tevékenységük során a színhez a szabadság lehetőségét, míg a szilárd és világos vonalvezetéshez az elnyomást kapcsolják, vagy éppen megfordítva – ahogy éppen Delacroix kapcsán egy klasszicista formálást előnyben részesítő kritikus megjegyzi: színkezelé-

¹² Vö. M. Warnke: Die Demokratie zwischen Vorbildern und Zerrbildern. In uő: *Nah und Fern zum Bilde* Id. kiad. 251. skk., Haskell pedig felhívta a figyelmet, hogy a forradalmi terror miként készült elpusztítani a megelőző politikai kultúra emlékműveit. Alexander Lenoir ezeket kimenekítve létrehozta az első effajta múzeumot (Musée des Monuments Français, ma Ecole des Beaux-Arts), amely éppen a következő korszak számára a másolatok, a kölcsönzött készletezés funkcióját töltötte be. Vö. F. Haskell: Aufarbeitung der Vergangenheit in der Malerei des 19. Jahrhunderts. In uő: – *Wandel der Kunst in Stil und Geschmack.* DuMont 1990, 150. skk., Burckhardtnak a mottóban idézett 1884-es előadása, ennek a gyors változásnak és feltartóztathatatlan leértékelődésnek a tanúja – „1830 óta a világ politikailag és szociálisan nagyon gyorsan élt”, a művészeti alkotások hiába kerültek akár a *Musée Historique*-ba, figyelemre se méltatják azokat, a történeti illúzió ellenpontjává válik az etnográfiai, a klasszicizmus pátosza affektált stb., talán a színkezelés mesterei (Delacroix) vívhatnak ki még figyelmet. Burckhardt: Über erzählende Malerei. In uő: *Vorträge (1870–92.)* M. Ghelardi és mások Beck Verlag, 2003, 446. skk.

se visszahajlik a 18. századi ellenforradalmi művészetéhez.¹³ A művészet megítélése elválaszthatatlanná válik attól a politikai véleménytől, amely minden ábrázolásban a világ uralhatóságát látja és láttatja, vagy éppen az ilyen uralástól való felszabadítást fogalmazza meg. Ilyen politikai ideológiai olvasat tárgya lesz Delacroix képe Max Raphael egyébként figyelemre méltó művében, az 1938–39-ben befejezett *Arbeiter, Kunst und Künstler* című munkában: „A romantikának ezt a sokrétű diszkrpanciáját jól mutatja Delacroix »Barikád-küzdelme« – egy kép, ami egy korabeli eseményt, 1830. július 28-át ábrázolja: *a* szabadság vezeti *a* népet. Mindenki érzi a polgárháború túlfűtöttségét ebben a forradalmakat illetően oly gazdag 19. század szinte egyetlen forradalomképében; ugyanakkor mindenkit megütöztet a meghasonlás, amely a mezítelen keblű, zászlót tartó szabadságot megtestesítő nőalak és a modern öltözékbe bújtatott küzdők és elbukók között jelentkezik. Nem más ez, mint szimbólummá emelt, derealizált szabadság a valóságos és a legheterogénebb elemekből verbuválódott nép között, amit az allegorizálásban érdekelt, de láthatatlan hatalom győz le – a tőke.”¹⁴ Joggal kérdezhetjük: szimbólum vagy allegória, vajon már maga az allegória, *a* szabadság allegóriája jelenti a problémát, s van-e általában vett nép, mit jelent annak a napnak az egyszerisége, ha a kép ebben az értelemben semmi egyedinek nem állít emléket, mint ahogy azt is felvethetjük, hogy nem jobban érthető-e Delacroix szándéka, ha azt értjük meg a képből és a képen, szabaddá válni egyáltalán miként is lehet. A legfőbb politikai-kritikai gyanú arra esik, hogy maga az allegória elleplez valamit, s ezzel magát a művet keveri Raphael gyanúba, de ábrázolható-e a szabadság másként. Kétségtelen, hogy akár Meissonier, akár Manet későbbi *barikád-küzdelem* képei kevesebb illúzióval áttatnak, de akkor vajon ettől közelebb vannak a szabadság művészi kifejezéséhez? Ezekon a képeken az ember tetteként, azaz minden perszonalifikáció nélkül, emberek közti tettként „mutatkozik” a szabadság, mint hiány. Vajon a pusztulás testközelsége, a küzdelem hiábavalósága, vagy a test elenyészésének, szinte rituális feláldozásának bemutatása több hitelességet jelentene *a* szabadság bemutatásakor? Alain Corbin ragyogó tanulmányában¹⁵ írta: a város, a 19. század fővárosa újra és újra véres események, mézárhlások helye volt, 1815 és 1871 között szinte minden kormányváltás vérengzéssel járt együtt, a

¹³ Vö. F. Haskell: Die Kunst und die Sprache der Politik. In uő: *Wandel der Kunst in Stil und Geschmack*. I. m. 128.

¹⁴ M. Raphael: *Arbeiter, Kunst und Künstler*. N. Schneider Fischer Verlag, 1975, 16.

¹⁵ Vö. A. Corbin: Blutiges Paris. Überlegungen zur Genealogie des Hauptstadtbildes. In uő: *Wunde Sinne. Über die Begierde, den Schrecken und die Ordnung der Zeit im 19. Jahrhundert*. Ford. C. Wilke. Klett-Cotta 1993, 188. skk.

város azonban szinte beitta a vért, átfordította a vérontást a dicsőség pátozszformuláiba.

Delacroix részese volt ennek, és nagyon is tudta ezt, talán ezért feszíti szét a képet a testi jelenvalóságában és esendőségében bemutatott tömeg-ember és az idők fölé emelkedő, nem szűnő vágyat képező Szabadság között. Richard Sennett kiváló könyvében¹⁶ érinti Delacroix megkerülhetetlen művét. Felveti, miként tudja ábrázolni az ember egyáltalán a szabadságot. A képbe foglalt mitikussá dermedő pillanat után, a Szabadság vezette nép nem maradhatott együtt a színen, mintegy önmaga helyén, ennek az ideiglenes együvé tartozásnak a hiányát készíti elő. Míg végül a polgár teljességgel eltűnt a forradalmi ábrázolások színpadáról. Ahogy mondja, akár Simmel, Kracauer, vagy éppen Benjamin nyomán, a polgár a *bensőség*, az *intimitás* uralma alá kerül, azaz önmaga benső szabadságának kiépítésén fáradozik, miközben veszni hagyja a *res publicát*. Amit a modernitásban diagnosztizálunk, az a szabadság iránti elveszett érzék, a benső bárminemű kiépítése ideig-óráig tart ellen a szabadsággal élni nem tudó és nem is kívánó tömeg-emberrel szemben. A szabadság, ahogy Benjamin Constant fogalmazta 1819-ben tartott előadásában, veszélybe kerül, „az a veszély fenyegeti, hogy elmerülve egyéni függetlenségünk élvezetébe, egyéni érdekeink érvényesítésének hajszolásába, túlon túl könnyen lemondunk a politikai hatalomban való részvétel jogáról.”¹⁷ Tudjuk, ha ezt megtesszük, véglegesen elvesztettük azt, hogy valaha is szabadok legyünk. Szabaddá csak mások *között* válhatunk.

¹⁶ Vö. R. Sennett: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Ford. R. Kaiser Berliner T. V. 2008, 394.

¹⁷ B. Constant: A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Réz P. Atlantisz 1997, 258. Vö. Wilfried Nippel előadását a Berlin-Brandenburgi Akadémián, *Antike und moderne Freiheit*, www.bbaw.de

Szabadság, szerelem

„Akármilyen metafizikai fogalmat alkotson is az ember az akarat *szabadságáról*, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt.”¹

Kant figyelmeztetését most is komolyan kell vennünk! A szerelemről azt kell gondolnunk, hogy eminens módon az „akarat szabadságának jelenségei” közé tartozik, hisz a házasságok és a gyermekek születése, amelyekre Kant kifejezetten utal, ideális esetben mégiscsak az emberek szerelmi életében jól megalapozott jelenségek. Az a szeretet persze, amelyre Kant maga épít az *Erkölcsök metafizikájában*, nem érzelem, mint arra Kant ugyancsak kifejezetten utal.² Vagyis, ha a szeretet-szerelem jelensége érzelem, akkor nem egyeztethető össze a szabadsággal, ha viszont transzcendentálfilozófiai értelemben összeegyeztethetőnek tekintjük őket, akkor nem érzelem.

Nem jutottak tovább a csomót feloldani próbáló analitikus irányultságú gondolkodók sem: a szigorú értelemben vett autonómia – náluk az autonómia persze nem metafizikai fogalom, hanem a szigorú értelemben vett öntörvényadás – nem egyeztethető össze a szerelemmel³, amely, ha talán nem is szó szerint, de lényegét tekintve mégiscsak olyasvalami, amiről Scheler így nyilatkozik: „[...] Liebe [war uns] immer auch zugleich der Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses begrenzte

¹ I. Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje [...]” In: *Történefilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1997, 43.

² I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése [...]*, *Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 567.

³ Lásd például Keith Lehrer: „Love and Autonomy”. In R. Lamb (szerk.): *Love Analyzed*. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Seiende zu sein – sich selbst verläßt, um an einem anderen Seienden als ens intentionale so teilzuhaben und teilzunehmen, daß beide doch nicht irgendwie reale Teile voneinander werden.”⁴ A szerelem csak akkor egyeztethető össze az autonómiaként értett szabadsággal, ha vagy az egyik, vagy a másik fogalmat megfosztjuk valamelyik lényegi elemétől – s az analitikus orientáltságú szerzők épp ezt teszik az autonómia fogalmával. Ugyanakkor fölöttébb kérdéses manapság, hogy mi módon alkossunk olyan metafizikai fogalmat az akarat szabadságáról, amelyben még az önmagunk szeretete is csak annyiban érdemel helyet, ha az „önmagunkon” „igazi” önmagunkat, vagyis Istennel, az Ésszel, esetleg az erkölcsi törvénnyel lényegi összhangban lévő én”ünk”et kell értenünk.

Effajta megfontolások játszódhattak le bennem, amikor a „szabadság” címről szinte azonnal a Petőfi-vers címére asszociáltam. Tovább olvasgatva találok az igazságosság és a szeretet viszonyát elemző Ricoeur-írással, és egyetértően továbbgondolva Ricoeur nyitó gondolatát, megerősítést is nyertem: a szabadság és szerelem párosáról még az igazságosság és szerelem párosnál is inkább elmondható, hogy külön-külön beszélve tagjaikról nehéz elkerülni az *exaltationt* egyfelől, az érzelmi *platitude*-öket másfelől. De egymásra vonatkoztatva a két tagot, a ricoeuri párhoz hasonlóan jó esély kínálkozik arra, hogy érdekes filozófiai belátásokhoz jussunk.⁵

Petőfi költeményét nem fogom poétikai szempontokból elemezni; inkább csak azért lett fontos számomra, mert az a magától értetődőség, amellyel gyermekkorunk óta szavaljuk az 1847. január 1-jei keltezésű sorokat, filozófiai elemzésért kiált:

Szabadság, szerelem!
E kettő kell nekem.
Szerelmemért fölláldozom
Az életet,
Szabadságért fölláldozom
Szerelmemet.⁶

⁴ „A szeretet-szerelem számunkra mindig egyszersmind az az ő-s-aktus is volt, amelynek révén egy létező – miközben nem szűnik meg épp e határolt létezőként lenni – elhagyja önmagát, hogy egy másik létezőben mint *ens intentionaléban* úgy részesüljön s vegyen részt, hogy e két létező valamiképp ennek ellenére sem válnak egymás valóságos részeivé.” M. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass*, 1. kötet. Bouvier, Bonn, 1987, 356.

⁵ P. Ricoeur: *Amour et justice*. Éditions Points, Paris, 2008, 15.

90 ⁶ Lásd Petőfi Sándor *Összes költeményei*. Szépirodalmi, Budapest, 1972, 571.

A filozófia ugyanis mindig a trivialitássá merevedett alapvető belátásokat igyekszik újra elevénné tenni, s most magam is ezzel próbálkozom. Magától értetődőnek vesszük az első sort szavalva, hogy e kettő, szabadság és szerelem, problémamentesen birtokolható, miközben a további sorok nem csupán azt állítják, hogy szabadság és szerelem viszonya egyáltalán nem magától értetődően harmonikus, hanem azt is, hogy harmonikussá csak egy speciális esetben tehető, amely viszont az *Ausnahmesituation* irodalmától különböző irodalmi helyzetben élő költő – s magánember – számára aligha kívánatos. Ha egyszerre próbálunk e két új szolgájává szegődni, vagy az összeegyeztethetlenség gyötrő tudata morzsol fel bennünket *emberi* létezésünk feladása okán, vagy a két kifejezésnek azt az értelmezését kellene választanunk, amely aktuális emberi *létezésünk* bármikor bekövetkezhető feladásának gondolatával békít össze bennünket, vagyis egy *ügynek*, egy metafizikai ének áldozva magunkat megszünteti az aktuálisan létező jelenség-én halálfélelmét. Ezt a tézist igyekszem a következőkben a szabadság és szerelem viszonyának filozófiai elemzésével igazolni, hogy végül egy pillantás erejéig visszatérjünk Petőfi költeményéhez.

A szabadság elemzésében aligha lehet jobb kiindulópontunk a negatív és pozitív szabadság Berlinton bevezetett megkülönböztetésénél.⁷ Bármekkora legyen is a különbség történeti értelemben a rabszolgasorból, a „külső embertől” való megszabadulás, a jobbágyorsból felszabadulás, az előítéletektől, a Szentírás betűjétől, a mindenkire nézve kötelező vallási előírásoktól, az abszolutisztikus hajlamú állam törvényeitől, a korábban tett ígéreteinktől, fogadalmainktól, esküinktől való szabadság és hasonló szabadságváltozatok között, legalább heurisztikus értelemben kényelmesen utalhatunk mindezekre a valamitől való *negatív* szabadságként. S ha a római polgár, a „belső ember”, az észismeretekben megnyilvánuló isteni kegyelem, a szívünkbe írt isteni ige, az állami kényszert megszüntetni próbáló titkos társaság vagy a nemzetünk felszabadításáért küzdők magasatos elvei s hasonlók szolgálnak a belső tartás szabadságforrásaiként, mindannyian értjük, hogy szabadságunk nem a teljes kötetlenség szabadsága (*libertas indifferentiae*), hanem *pozitív*, egy cselekvésmódot ellenállhatatlan erővel *tételező* autoritás biztosította szabadság.

Ami a szerelmet illeti, nem a *régebb óta* hagyományos, „jóindulatú”, illetve „bujá”, „vágyakozó” szerelemre való felosztásból indulok ki, hanem a descartes-i hármass felosztásból, az egyszerű ragaszkodás, a barátság és az

⁷ Lásd I. Berlin: „A szabadság két fogalma”. In: *Négy esszé a szabadságról*. Európa, Budapest, 1990.

odaadás értelmében vett szerelem fogalmából.⁸ Habár az elnevezéseknél alapvetőbb jelentősége van megalapozásuknak: szerelemben-szeretetlen szeretetünk tárgyával egynek tekintjük magunkat – lám, milyen meglepően egybecseng Descartes és Scheler meghatározása –, és cselekedeteinket szerető mivoltunkban az határozza meg, mekkorának tekintjük szeretetünk tárgyát önmagunkhoz képest. Ha kisebbnek, szerelmünk ragaszkodás, ha velünk egyenlőnek – barátság, ha nagyobbak – odaadás. Descartes talán nem egészen így gondolta, de javaslom, a szűkebb értelemben vett, egy emberpár közti szerelem alapvető változatait is e felosztásnak megfelelően gondoljuk el. A szerelmes lehet zsarnoka, barátja, odaadó alattvalója szerelmesének. S nem szeretnék valamilyen sosem volt eszmény lovagjaként feltűnni: az *emberi* szerelmeket aligha lehet homogénnek tekinteni; valamilyen másodlagos érzelmi színezék – félelem, vágy, gőg stb. – mindig jelen van, és mindig elmozdítja az érzést az ideális egyensúlyból a három alapváltozat valamelyike felé, akár hosszabb, akár rövidebb távon. (S persze tagadhatatlan, hogy a szerelem/szeretet is lehet színező érzelem más érzelmek mellett.)

Kiinduló kérdésem mindezek előrebocsátása után a következőképp fogalmazható meg. Lehetséges-e az emberi létezők körében a negatív szabadság, a kötelemektől való mentesség értelmében vett szabad szerelem? Röviden összefoglalva válaszomat: nem lehetséges. Az ember *natura regulans regulata*, szabályalkotó s szabályokat követő természet, a kötetlen szabadság vagy eleve csak valamilyen mindenre árnyékot vető pozitív szabadság mellett lehetséges, vagy pedig ez a pozitív szabadság a színező érzelmek hatására egykettőre létrejön. Az első lehetőségre legyen példa Mozart *Don Giovanni*-ja, a másodikra a Diderot-tól szerzett „Pótlás Bougainville Utazásaihoz”.

A *Don Giovanni* első felvonásának 21. színében, az ördögi maszkabál egy pontján felhangzik a jól ismert „viva la liberta!” kórus. Giovanni, akit *giovane cavaliere estremamente licenziosóként*, „szélsőségesen szabados ifjú lovagként” jellemez Mozart-Da Ponte és szolgája, Leporello, valamint a Giovannit üldöző Ottavio, Anna és Elvira együtt éltetik a szabadságot. Fodor Géza emlékezetes módon a maszk adta szabadság éltetését tekinti kézenfekvő válasznak arra a kérdésre, hogyan éltethetik *mindannyian*, „himnikus pátozzsal” a szabadságot.⁹ Ám fontos hozzátenni, hogy habár mindannyian „maszkban lépnek elő” (*larvatus prodeunt*), az a szabadság,

⁸ Lásd Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 83. cikkely (Ictus, Szeged, 1994, 85., itt a barátság sajnos kimaradt a szövegből).

⁹ Lásd Fodor Géza: *Zene és dráma*. Magvető, Budapest, 1974, 415. sk.

amelyet a maszk mögé rejtenek, alapvetően kétféle – érdekes módon épp a Descartes-tal szemben vádként megfogalmazott licenciátus-libertinus szabadság az egyik oldalon, egyfajta polgárosuló s a vallásra mint alapértékre építő pozitív szabadság a másikon. Az álarc szabadságát e két szabadság-felfogás mint közös nevezőjüket haladja meg. Az sem lehet kétséges, hogy ehhez az így éltetett szabadsághoz mindkét oldalon társul a szerelem egy-egy sajátos elgondolása is. Giovannié – milyen is lehetne? – zsarnoki, a szeretett nőt önmagánál mérhetetlenül kevesebbre tartja: „A Don Juan-i »Éljen a szabadság!« az egyenlőség és testvériség nélküli szabadság éltetése” – idézi Heller Ágnes Fodor Géza –, s az egyenlőség nélküli szabadság egyenlőség nélküli szerelemmel társul, amely szabad a bármifajta megkötöttségtől mentesség értelmében. Giovanni negatív szabad szerelme zsarnoki, mert nem egyenlők kölcsönös beleegyezésén nyugszik, hanem egy „arisztokrata lázadó individualizmusán”, aki saját maga definiálja másokhoz fűződő viszonyát a legteljesebb egyenlőtlenség jegyében, s aki más jogot, mint a becsületkódexét nem ismer el maga fölött. Bármennyire különösen hangzik is ez első hallásra, de krédója szinte szó szerint megegyezik a *moral par provision* első szabályának egy magyarázó kitételével: „Több egyformán elfogadott vélemény közül pedig csak a legmérsékeltebbeket választottam [...] – a szélsőségek rendszerint rosszak [...]. Különösképpen a szélsőségek közé számítottam mindazokat az ígéretek, amelyek némileg szabadságunkban korlátoznak bennünket.”¹⁰ El nem hanyagolható különbség persze a két negatív szabadság közt az, hogy míg Descartes-nál emögött ott áll a *bona mensszel* azonosított metafizikai énünk tökéletesítése, mint a szabadság pozitivitása, addig Giovanni számára a többi szépség joga szerelmünkre alkotja a boldogság *finis ultimus*áról mint pozitivitásról elvileg lemondó hobbesi szabadság átkontextualizált és egyoldalúvá tett (mert a *forum internum*ról lemondó) változatát.

Ottavio ezzel szemben velejéig a polgári jogegyenlőség pártján áll, szabadsága a *jus primae noctis*-szerű előjogoktól a mindenkire érvényes jogrend, nem pedig az Almaviva-féle arisztokratikusan individuális lemondás alapján való mentesség szabadsága. Tudjuk, ezért ír hosszú feljelentést bosszú gyanánt az arisztokratikus párbaj helyett. Ehhez társuló, Anna iránt érzett szerelmében az egyenlőség hangsúlyozódik, ám a szabadság itt nem negatív, hanem az egész viselkedésének alapot adó egyenlőségeszmenyt elviekben garantáló állam abszolutizmusra hajló jogrendjén alapuló pozitív szabadság, s bizony ez a minta azért az ő Anna iránti szerelmébe is kever némi atyáskodóan zsarnoki színt.

¹⁰ Descartes: *Értekezés a módszerről*. Ikon, Budapest, 1992, 35. (AT VI, 24).

A Don Giovanni példázta szabad szerelem tehát eleve pozitív szabadságok kimérte térben működik, morális világekorszakok határán. Ha hihetünk Leporello katalógusának a kétezernél is több különböző rendű, rangú, nemzetiségű hölgy meghódításáról, akkor az összeütközés a pozitív szabadságok olyan megtestesítőivel, mint Ottavio vagy a kormányzó, inkább a kivételek közé tartozik. Ám ne feledjük, a Giovanni-féle szerelem szabadsága maga is egy olyan egyenlőtlenségi mintára épül rá, amely a nők alárendelését a férfiak egyenesen szakrális motívumokhoz kapcsolja. A Pótlék Bougainville *Utazásához* épp azért lehet alternatívája ennek, mert Diderot a keresztény vallásból fakadó minden szakrális elemet száműz az utópikus Tahitiből. Így az a szabad szerelem is, amellyel olvasóiként megismerkedünk, alapvetően nem a zsarnoki szerelmet, hanem sokkal inkább az egyenlők szerelmét példázza.

A történet talán kevésbé ismert, mint a Don Giovannié: A és B beszélgetésébe hallgatunk bele, akik Bougainville tahiti útbeszámolójának ki nem adott függelékét olvassák és beszélnek meg. A függelék témája az európai erkölcsökkel ellentétes szabad szerelem, amelynek hangsúlyos eleme az egyenjogúsága. A beszélő egy tahitibeli aggastyán, akinek szavait egy Oru nevű tolmács révén ismerhetjük meg. Fontos szerepet játszanak még egy lelkész viszontagságai is az egyik tahiti családban.

Értelmezésem szerint ez az egész történet két nagy ősképre megy vissza. Az egyik Lucretius *De rerum natura* című eposzának atomista-epikureista tanítása a világegyetem egészéről, a másik pedig a bűnbeesés. Lucretiusi a szövegben az a fajta emancipáció, amelynek alapja egy erőteljes lucretiusi költői eszköz megfordítása: Lucretius az atomok véletlenszerű találkozásait s az így kísérletképpen kialakuló összetettebb létezőket, amelyek hol létképesek, hol nem azok, teljességgel az emberi nemzés és születés terminusaival írja le. Vérfagyasztóan még az egy napot megélt csecsemőt gyászolók sikoltását is hallani véli, amikor egy létre képtelen atomi egyesülés széthullik. Diderot épp fordítva jár el. Az aggastyán szavaiból kibontakozó ideális Tahitin az emberek éppen olyan egyenrangú természeti létezők, mint ahogyan az atomok, amelyek számára nincs semmilyen elemi megkötés a „párosodásra”. Tahitin persze a nemek különbsége mégis megkötés, de más, morális-vallási alapú megkötéseket, tiltásokat nem ismernek: még a legközelebbi családtagok is kísérletet tehetnek egymással – a gyermeknemzésre. Az egyetlen igazi érték Tahitin a gyermekáldás, vagyis a sikerült, létképes-életképes utódokat házasság. Ebből fakad a házasságok számára adódó egyetlen kötöttség: az első „találkozástól” számított egy holdhónapig mindenképp tartania kell, de tovább nem. Akár sikerült gyermeket nemznie a párnak, akár nem, a házasságot bármelyik

fél felbonthatja. Ebbe a paradicsomi állapotba tör be a fizikai és morális rossz az európai erkölcsű emberek megjelenésével, a kizárólagos birtoklásról szóló tudás elterjesztésével és persze más módon is.

A történet érdekessége számunkra az, hogy egy fontos ponton mélységesen beigazolódik A egyik megjegyzése: „Ezt a beszédet hevesnek találom, de azon a nem tudom miféle nyers vadságon keresztül mintha európai eszméket és fordulatokat látnék viszont.”¹¹ Európai eszméken persze európai álmok visszatükröződését kell értenünk, amely oly mértékben tekint el az emberi természet sajátosságaitól, hogy ennyiben még a lucretiusi mintával is ellentétbe kerül. Mert Lucretius a társadalom kialakulásáról szóló nevezetes szövegrészben a nemiség domesztikálódását, házasodását tartja a döntő faktornak: az erdőben zajló vad párosodás helyett kunyhókba vonulnak, stabilabb párok alakulnak ki – lám, ez is atomista modell! –, a gyöngye gyermek születése, fejlődése láttán kialakulnak a sajnálat, a könnyөрületesség s hasonló érzelmek nemcsak a családtagok, de a szomszédok, a többi ember iránt is. Vagyis éppen azért, mert az emberi szeretet-szerelem nem pusztán „(tömeg)vonzás” (ez még a kanti elméletben is megjelenik analógiaként, s ezért lesz más a szeretet-tisztelet pár, mint érzelem), hanem mindig kapcsolódnak hozzájuk olyan színező érzelmek is, mint a társias-gyöngéd érzelmek – mint Lucretiusnál –, de akár mint a társiatlan-zsarnokiak is, mint a Don Giovanni adta képben. Az atomi egyenlőség-szabadság a szerelemben hosszú távon nem fenntartható, márpedig a szerelem lényegénél fogva meghatározatlan tartamra – Marion szerint egyenesen az örökkévalóságra – születik. Vagyis, ha nem európai vágyképek vetülnének ki a tahiti elbeszélésben, akkor nem a – reálisan létező – európaiak ösbűne tenné „romlottá” a tahitibeliakat, hanem a család alapú társias lét már magától kifejlődött volna.

Szabadság, szerelem!
E kettő kell nekem.
Szerelmemért fölálldozom
Az életet,
Szabadságért fölálldozom
Szerelmemet.

Miért érzem tehát párhuzamosnak ezt a költeményt filozófiai művek futó elemzése alapján nyert elgondolásommal? Azért, mert mi történik a versben: a második sor „kell”-je komoly lendületet jelez. A jövőre irá-

¹¹ D. Diderot: *Válogatott művei*. Akadémiai, Budapest, 1983, 337.

nyulunk, érezzük azt az erőt, amely rövidesen kétségkívül meg is szerzi magának „e kettőt”, a szabadságot s a szerelmet. Csakhogy már a következő sor lerombolja minden természetes várakozásunkat: fel kell áldozni valamit a szerelemért, nem lehet az első sor lendületével minden másra ráadásként megszerezni. S az életet kell feláldozni: nem hogy nem lesz legfőbb értékünk új életek teremtése szabad szerelemben, de fel is kell áldoznunk „az életet”. Nem az életéről ír Petőfi, hanem általános érvényű szentenciaszerűen mondja: ha a szabadságot és szerelmet együtt akarod birtokolni, akkor azt csak úgy teheted, ha életed zárójelbe teszed, ha kész vagy rá, hogy bármikor búcsút végy tőle. Igen ám, de hogyan lehet még szabad is az a szerelem, amelyért az életet is készek vagyunk feláldozni? Úgy, hogy e szabadság nem lehet a kötetlenség negatív szabadsága, hanem pozitív szabadság, a *religio* régebben adott etimológiája szerinti kötődés kell legyen egy, az egész életet mozgósító ügghöz, célhoz. Olyasvalami, ami már önmagában is késszé teszi az ebben az értelemben szabad embert élete feláldozására. Ez a szabadság és szerelem a harc, a rendkívüli állapot szerelme és szabadsága. Nem a termékenységé és a gyönyörök fokozásáé, hanem a(z ön)pusztításáé.

Csak remélni lehet, hogy utána jönnek majd a tahitiak. Vagy ha ők nem is, mert vágyképek kivetülései, hát akkor jöjjön legalább Don Ottavio és Donna Anna.

Három grácia

A különállás méltósága

Tóth Krisztina: *Magas labda*. Magvető, Budapest, 2009

Tóth Krisztina költészetében a kortárs magyar líra kiválóságát tisztelhetjük, azt a költőt (és prózairót), aki látszólag különállóként tud jelen lenni a mai magyar irodalom poétikai folyamataiban. Korábbi kötetei, a *Porhó* (2001), majd a *Síró ponyva* (2004), a novellákat tartalmazó *Vonalkód* (2006) és a legújabb prózakötet, a *Hazaviszlek, jó?* (2009) egy-egy fényes pillanata a mai irodalmi történéseknek. Tóth Krisztina különállását látványos hagyománytisztelettel bástyázza körül. Verseiben jól hallatszanak a jambusok, szépen csengnek a rímek, helyén van a központosítás is; ezen túlmenően pedig költeményeiben rendre feltűnnek az elődök, akikhez nem ihletért fordul, hanem a maga bizonyosságáért. Inkább őrző mint újító költő Tóth Krisztina; különállását a megőrzésre építi; lehet arccal a hagyomány felé külön állni és közben a jelenben lenni otthon.

Itt van mindjárt a kötet elején a Weöres Sándor *Hála-áldozat* című sokszor emlegetett versére íródott *Hála-változat*, amely a Weöres-vers három költőjén kívül jóval több nevet hoz szóba. Aranyt, Babitsot, Adyt, Nemes Nagyot, Füstöt, magát Weörest, Kormost, Vas Istvánt, a „lesz vigasz”-szal Tandorit, majd J. A.-t és Petrit említve jut el oda, hogy kimondja, „tőlük éghet éneke az énnék”, ami a választott elődöket megillető tiszteleten kívül nézőpont és állásfoglalás is. Állásfoglalás a magyar költészet egyik nem is egészen egyenes vonalú történéssora mellett, ugyanakkor a modernség szépségeszményét követő nézőpont is. Tóth Krisztina szép verseket ír, a szónak Babits, Weöres, vagy éppen József Attila költészetében felismer-

hető jelentése értelmében. Szigorúan tartja be és nem tekinti tehernek a verselés poétikai, sőt retorikai szabályait sem, nem enged az olyannyira vonzó szó- és nyelvjátéknak, nem bontja a formát, hanem építi, nem csikorogtatja a ritmust, hanem pallérozza, amiből a mai magyar költészet egyik kitüntetett fejezete jön elő, már csak azért is, mert túllépve a posztmodern amúgy látványos keretein, hagyományválasztásával magát a posztmodernt nemesíti jelenidejűvé. Az idézés egészen sajátos változatával. Annak belátásával, hogy „minden idézet”.

Ha jól odafigyelünk a fenti névsorra, meglepődhetünk, hogy hiányzik belőle Kosztolányi neve – a mintaként kezelt Weöres-versben persze ott van Kosztolányi – holott ha valakiéhez, hát Kosztolányiéhoz áll közel Tóth Krisztina költészete mind nyelvviségében, mind formakezelésében. Persze, ha név szerint nincs is ott Kosztolányi, ott van ebben a felsorban: „Boldog-szomorú lidérc leng”, ahol a „boldog-szomorú” akár Kosztolányié is lehetne, meg aztán a „lidérc leng” is a nagy elődé, mégpedig nemcsak a költőé, hanem a prózáiróé is. Ha a vers első szakaszának zárósrát is figyelembe vesszük, miszerint „ha játszok / zümmögi halkán, csak tűzzel szabad”, akkor világos, hogy ha névtelenül is, de Kosztolányi lép be a sorba. Azoknak a sorába, akiktől nemcsak tanulni lehet, hanem akiktől példát is lehet venni, akik közül ha valaki játszott, hát Kosztolányi játszott a tűzzel. Ha név szerint ki is maradt a sorból a kötet következő verse, a *Delta* című Kosztolányi nagy verse, a *Ha negyvenéves...* kezdetű előtti tisztelgés. Tóth Krisztina *Deltája* egészében Kosztolányi versére épül. Azonos szavakkal indul: „Ha negyvenéves elmúltál”, áll mindkét vers első sorában, majd Kosztolányinál a folytatásban az „egy éjjel”, ami egyben előtte és utána is vesszőkkel kiemelt sorzárlat, Tóth Krisztinánál pedig az „egy éjjel” helyett „a tested” áll, ami egyszerre jelzi az elszakadást Kosztolányi versétől meg a ragaszkodást is hozzá. Hiszen ha a két szó, az „egy éjjel” és „a tested” jelentése távolra is esik egymástól, bár nem is olyan nagy ez a távolság, amilyenek mutatja magát, hangzásuk egészében egybeesik, sorzárló jambus és csonkaláb mindkét helyen, ami után nem is következhet más, mint tízesekkel színezett tizenöt rímtelen jambikus tizenegyes, s ez is milyen kifinomult hanglejtéssel, ami egészében helyettesíteni tudja a rímek hangzását, szinte észrevétlenné teszi, hogy rímtelen jambusok ezek, valakinek a megszólalása egy drámai helyzetben, negyven éven túl, ami Kosztolányi verse szerint „Ez a forduló az / mikor az életed új útra tér”, Tóth Krisztina verse szerint pedig „Figyeled lassan az erek vonulását, / hogy bontakozik ki testedből egy másik, / leendő felszín.” Egybeér tehát nemcsak a vers kezdete, a közepe is. Nemcsak a verssorok jelentésében és hangzásában, hanem szó szerint is, amit majd a következő sor erősít

meg egészen: „Eszedbe jut egy semmiség is”, áll Kosztolányinál, „Fekszel nyitott szemekkel / és eszedbe jut egy semmiség” Tóth Krisztinánál. A „fekszel nyitott szemekkel” is szó szerinti egyezés a két vers között. A Kosztolányi-vers mélységének hangsúlyozása az *Esti Kornél éneke* értelmében. Ezért a *Delta* joggal tekinthető a *Hála-változat* ikerversének, ahogyan ebbe a sorba tartozik az *Az vagy nekem...* kezdetű vers is meg az Orbán Ottó versére írott *Program*, de a József Attila jambikus párosának mintáját követő *Futrinka utca* című vers is.

Tóth Krisztina *Magas labda* című verseskötetének egyik vonulata a mások versére, mások képeire és formamegoldásaira írott versek sorozata, de ide tartozik a Lator Lászlót köszöntő *Évszakok zsoldára* is. Lator képalakítását, a fehéren izzó természeti képek megformálását követi nem kevés nehézséggel Tóth Krisztina, mégpedig az évszakok rétegeinek egymásra építésével. A „szavak alatti ének”-nek mondott tavasszal indul a vers, a nyárral és az ősszel folytatódik, hogy kimondatlanul a téllal érjen véget, ezzel a zsoldárt idéző verssorral: „tebenned fáztunk eleitől fogva”. Hosszúsoros, párrímes szakaszokban építkezik a vers, egészében Lator poétikájának szellemében. Kivételesen sűrűre szőtt szövege a kötetkezdő és a kötetzáró nagy versekkel teszi egyenértékűvé. Itt, éppen ebben a versben mutatkozik meg, hogy mások verse és költészete Tóth Krisztina számára a költői megszólalás lehetőségét jelenti, de sohasem az utánzásét. Tóth Krisztinának van annyi lét- és nyelvtapasztalata, hogy a követett formákat és mintákat, még ha egészen közel is engedi önmagához, saját szavaival töltsse fel, amely szavak éppen azt bizonyítják, az ő költészete, bár őrző és magas a befogadóképessége, értékteremtő, amin persze nemcsak azt kell érteni, hogy a mai magyar költészet világában teremt értéket, hanem azt is, hogy a múlt költészetét tölti fel új élettel, tehát új értékekkel is. A *Hála-változat*, a *Delta*, az *Évszakok zsoldára* még néhány verssel együtt, Tóth Krisztina legsajátább versei, hiszen azt mutatják meg, hogyan tükröződik a hagyomány az újban, és hogy ezáltal az újnak is meg a réginek is állandóan változó arcvonásai tűnnek fel és tűnnek is el. Más szóval, a hagyományt idéző versek tekinthetők igazán újaknak, hiszen nemcsak az új fogadja társának a régit, hanem ezáltal a régi is befogadja az újat, mert Tóth Krisztina itt emlegetett versei végül is magáról a költészeről szólnak, arról, hogy mivégre van a vers, minthogy a múlt időt iktatják ki akár a versértésből, akár a vers írásából.

Arra figyelmeztet ez, hogy Tóth Krisztina új kötete mindenestül a költészet kérdését veti fel; van bizalma a hagyományban, és ezáltal lehet bizalma a versben. Talán nem is nyílik meg a költő előtt más út, mint a *Delta* útja, amikor is a folyó, mielőtt eltűnne a tengerben, ágakra bomlik,

sok medret vág ki magának, jelezve, hogy sok arca van, és ez a sok arc a tengerben való eltűnés pillanatában mutatja meg magát. A *Delta* zárлата így hangzik: „Hogy álltál / a gyerekekkel egy múzeumi tárló / előtt, és néztétek, az ellapított homokra / hogyan csöpög a lassú víz egy csőből. / Látod, mondtad, szétbomlik sok kis ágra. / És azt kérdezte: jó, de hol a tenger?” Ez az a semmiség, ami eszébe jutott annak, aki elmúlt negyvenéves, s akinek a teste negyvenen túl „egyszer csak elkezd magáról beszélni”. A költészet hagyományát felhozó versek távlatából olvasva a kérdés, hogy „hol a tenger”, úgy is érthető, hogy hol a költészet? A *Magas labda* című kötet legtöbb verse erre a kérdésre keresi a választ.

Tóth Krisztina új verseskötetét nem osztotta ciklusokra, ám a kötetkezdő *Hangok folyója* című háromrészes hosszabb verssel és a kötetzáró *Esős nyár* című széles sorokban hömpölygő szintén hosszabb verssel szorosra fogta. És minthogy ez a két vers, az újabb magyar költészet két egészen kiemelkedő értékű verse, a „hol a költészet?” kérdésére keresi a választ, az egész kötetben a költészet megkérdozettsége uralkodik, azokban a versekben is, amelyeknek nagyon erős narratív magja van, amilyen a gyerekkort idéző *Idegen test*, amelyben a nyelv felfedezése a „küllőgyöngy” szó idegensége és szépsége által, de ilyen a *Kelet-európai triptichon* című vers is az idegenség megtapasztalásáról, alapvetően a nyelvhiány, a beszédhiány testi és lelki károsodást okozó hatásáról. A *Hangok folyója* „a szív alatti szív”-ről, „a hang alatti szó”-ról beszél, miközben a folyót idézi fel, és azt mondja, „minden idézet és minden valaminek a medre”, meg azt, hogy „kell legyen / egy hely, ahol minden fel van sorolva”. Az *Esős nyár* pedig a mondatot járja körül, azt a mondatot, amely „egy szavak nélküli hosszúkás öntőforma”. Amott a meder, itt az öntőforma, amott a folyó, itt a mondat és a kettő között mondható ki a költői szó, a kettő között fedezhető fel a múlt költészete, a kettő között szólalhat meg Tóth Krisztina verse.

Tükör és tenger

Szakács Eszter: *Vízre írt*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2009

Vannak véletlenül az olvasó kezébe kerülő könyvek. Ha véletlennek mondható, hogy könyvesboltok roskadozó könyvespolcai előtt az érdeklődve tébláboló olvasó ebbe-abba beleolvas, van, ami felkelti a figyelmét, és van, ami nem, közben nézelődik, forgatja kezében a könyvet, egy-egy sorát, mondatát, bekezdését el is olvassa, és akkor valami megragadja a figyelmét, egy szó, egy kép, egy cím, egy mondat, és onnan kezdődően már nem engedi ki a kezéből a könyvet. Így vettem kézbe Szakács Eszter

Vizre írt című verseskötetét. Könyvesbolt félhomályában olvastam bele a könyvbe s láttam, ez érdekel engem. Szakács Eszter, látom a fülszöveg tájékoztatójában, 1964-ben született, és ez ideig öt verseskötete jelent meg. Ezekből készült a *Vizre írt* című válogatott verseket tartalmazó kötet. Szigorú lehetett a válogatás, hiszen a kötet terjedelme nem haladja meg az új kötetek szokásos, sőt a szokásosnál talán rövidebbre szabott terjedelmét. A versek elrendezése az eddig megjelent kötetek sorrendjét követi, az első kötetből kevesebb, a legutóbb megjelentből több vers került be a válogatásba.

Lehetett a válogatásnak valamilyen irányító elve. Ahogy látom, két metaforának tekinthető szóegyüttes köré szerveződnek a versek, az egyik a tükör, a másik a tenger. A tükör, amelyből az én tekintene vissza önmagára, ha önmaga előtt felismerhető lenne, és a tenger mint látvány és mint mítoszok, romvárosok, Atlantiszok tere.

A tükör pontos megfogalmazását adja az *Új élet* című vers: „Visszatérő álmom, hogy leég a lakás. / Vagy míg elutazom, teljesen kirabolnak. / Hogy onnantól élhessek, mint valaki más. / Mint parketta-tavon alvó, magányos csónak. // Nem bátyázna körül mindenféle lom. / Mézcsurgató, ködlámpa, bevásárlólista. / S a polctalan, képtelen, hófehér falon / csak tükör lógna, az is befelé fordítva. // Mert mélyére nézve mindig másokat láttam. / Bármilyen időben és bármilyen helyen. / Még félnék abban az újfajta tágasságban. / Még félnék rágondolni, nem lesznek velem. // Hogy mindenem, mit füst vagy rabló vinne el, / Lakatlanná vált tükrök mélyében hever.” Három, a tizenkettes és a tizenhárom szótagszámot szabályosan elrendező keresztrímes négy soros és egy párrímes kétsoros szakaszból áll a vers; verselése tisztelgés a magyar versírás jambikus hagyományai előtt, de a tizennégy sorral szonettező költők előtt is. Egyúttal arra figyelmeztet, hogy Szakács Eszter nem lépett ki a tradicionális modernségnek az újhollás költők versírói gyakorlatában meghonosodott verselési módozatából, elfogadta annak a fellazított jambust ritmusformáló tényezőként alkalmazott beszédmódját, ami egyfelől nyitás a nyelv köznapiabb használata felé, másfelől zárás a hagyományos beszédmódok felé. Az így elrendezett vers különös belső paradoxont mutat. Köznapi történetek, tűz és rablás, „füst” és „rabló” feltételezése egyfelől, vagyis a mindennapi félelmek és szorongások megfogalmazása, a tükör mint az elhomályosult létezés metaforája másfelől, vagyis a mélybe tekintés veszteségként leírva. Látszólagos ellentmondás van a vers e két súlypontja között. A mindennapi félelmek és a létezés kifürkészhetetlenségének paradoxona. S e paradoxon ütközőpontjában csillan fel a vers rejtélyes, egészében fel nem fedhető igazságtartalma. Ami nem több és nem kevesebb, mint az a hermeneutikusoktól származó mondás, hogy

„így van, így igaz”. S innen kezdődően tovább már nem mondható. Legfeljebb a verszáró párrímes, kétsoros szakasz értelmezése várható még magára. Mert itt a vers a mítosz születésének pillanatát ragadja meg. Azt a pillanatot, amelyben minden létező „lakatlanná vált tükrök mélyében hever”. A mítoszok ilyen „lakatlanná vált tükrök”, hiszen a mítoszokat, elszántan racionális világunkban, nem valóságként, hanem lakatlan tükrök történeteként éljük meg: „Isten halott. Írják régóta”, áll a *Gyakorlat* című vers élén. A mítoszok örök életű, tehát halott istenei lakják a lakatlanná vált tükrök mélyét, azt az örökös kételyt szülő rejtélyt, amit létezésnek, akár a dolgok, akár magunk, akár az isten létezésékként élünk meg. Szembetűnő, hogy Szakács Eszter a létezésnek ezt az örök rejtélyét *Új élet* címen fogalmazta meg, amivel éles kontrasztot teremtett a befelé fordított tükör, majd a lakatlan tükör és az új élet feltételezett reménye között. Új élet kezdődne a tüzeset és a rablás után? Ellenkezőleg, Szakács Eszter verse éppen azt mondja, a mindennapi baleseteket nem követi megújulás. Követi azonban az elbizonytalanodás, a magány, az elhagyatottság. A kifosztottságot megszabadulásként is meg lehet élni; a tűz és a rablás felszabadít a mindennapok „mindenféle lom”-jainak terhe alól, de nem hozza el a remény szabadságát, hiszen a tükröt a fal felé fordították, és lakatlanná tették.

A könyvesboltban az *Új élet* című vers keltette fel az érdeklődésemet Szakács Eszter kötete iránt. Ezért is időztem el a versnél talán a kelletnél is hosszabban. Innen vált számomra beláthatóvá a *Vízre írt* kötet poétikája. A pontos közlésre és megfogalmazásra való törekvés, a gyakorlott kéz verselése, a mindennapi megtörténések ütköztetése a létezés szabadságával és szorongásaival, az a belső kontraszt, ami – később láttam be – Szakács Eszternek szinte minden versét meghatározza. Például a *Bárhogy írom meg* című versnek ezt a két sorát: „s estére hideg szavakkal telik meg a test, / mely a tükrökben oly gyakran eltéved”. Vagy az *Őszi rondó* című versnek ugyancsak a tükröt említő következő két sora: „A tükrökben halványon ott vagy most még, / de kontúrod, mint rossz tévén, remeg.” Úgyszintén a *Tükröképeink* kezdő sorai: „A vízcseppektől összeránduló bőr. / A gyanakvó szem a tükrökben, / melyből nem tudom, ki néz rám.” És a *Visszautasított ősanyság* két sora: „Mindennap más valaki néz rám a tükrökből, / és soha nem tudhatom, a tegnapi hova lett.” Ebbe a sorba tartozik a korábbi versek közül az *Emlék* című a kavicsról, amelynek „lány hajlását tapintva” megborzong a hát, „mintha zene érné vagy huzat”. Álomképek szembesülnek ezekben a sorokban mindennapi történésekkel, a képzelet a láthatóval, és ebből a szembesülésből a lírának egy mostanában mintha elfeledett tartománya újulna meg, a szépség eszményével karöltve a még fenntartható én-re való összpontosítás.

Ami nyomban átvezet Szakács Eszter verseinek másik csomópontjához, a tengerhez. A tenger a mítoszok világát hozza be az ő verseibe, istenek neve és cselekedetei ütköznek át a versek képein, a látványon átragyogó távoli és elveszejtett múlt, ami ugyanakkor az elhomályosodott tükörképeknél is erőteljesebben az én létezésére figyelmeztet, arra, hogy a múlttal a jelen eltörölhető, de nem tüntethető el. Nem iktatta ki Szakács Eszter verseiből a tenger látványa és a tenger által felszínre hozott mitológia a mindennapok történéseinek fájdalmát és szorongásait, magyarázatot sem adott a létezés rendre megújuló megkérdozettségére. Távoli tájak jelennek meg Szakács Eszter tenger-verseiben, a mítoszokkal telített hellén tengerek és szigetek tájai, rejtélyes istenekkel, titokzatos homállyal, ezzel együtt a portugál partok selymes világa és a versek sorra ezekhez a tájakhoz és világokhoz idomulnak. Mítoszok isteneihez és tájak szelleméhez illeszkednek, ezért a versek talán még a korábbiaknál is szigorúbb verselése, a pontos rímelés, a pontos strófaboasztás és a kevésbé gyakori szonettformák. Ezzel együtt a verssorok meghosszabbodnak, olvasásuk nagyobb lélegzetvételtre kényszerít, néhány versben a prózavers felé is megnyitja a versbeszéd folyását, ilyen *A lémnoszi levelekből* című vers, ilyen a próza és a versbeszéd között egyensúlyozó nagyobb kompozíció, a hat versből álló, „az isteneknek” ajánlott *Théra* című vers, amelyben az argonautáknak adott földgöröngyből keletkezett Kalliszté szigetének Théra nevű romvárosa a versben felidézett látvány. A mítosz világa szembesül itt a mindennapokkal, amely szembesülés folytán az istenek és a mítoszok válnak jelenidejűvé, és ezáltal hatalmasabbakká, mint a mindennapi gondok, elsősorban annak elvesztése, aki nélkül az én nem lehetett. *Az Évforduló* című versben épül rá az „elsüllyedt” „rég város” a tenger képére, ezzel együtt az én veszteségére. „És két gyertyát gyújtottam, mert veled vesztett / az is, aki nélküled nem lehettem.”

Ha a tükör-versek tisztelgés a magyar költői hagyomány, a modernség útjainak tradíciói előtt, elsősorban Kosztolányi előtt, akire nemcsak Szakács Eszter impresszionizmusra hajló versei mennek ki, hanem közvetlenül is megszólíttatik a Kosztolányiéval azonos, ezért idézőjelbe tett című és felépítésű *„Boldog, szomorú dal”* című versben, addig a tenger-versek legtöbbje Konsztantinosz Kavafisz újjörög költő mítoszlátását követi, nemcsak a mítoszok jelen idejű azonosításában, hanem a versek megformálásában is. Éppen Kavafisz hatásának köszönhetően léphetett ki Szakács Eszter a magyar költészet késő modern hagyományának szorításából, és láthatott hozzá a későbbi versek mitológiára épülő világának kiépítéséhez.

A „női líra”

Menyhért Anna: *Szelence*. Palatinus, Budapest, 2009

A karcsú kötet összesen negyven verset tartalmaz. A versek folyamatosan követik egymást; nincsenek a kötetben versciklusok. Pedig jól meg van szerkesztve a kötet. *A színek* című verssel indít, majd utána mindjárt a címadó *Szelence* következik, azután meg a *Női líra* című, mondjuk így, programadó vers. A kötet *A színek*ben is szóba hozott színnel, a *Kék* című verssel zárul. Színek fogják közre a kötetet és benne, mintha valaki felnyitotta volna a szelencét, a női líra darabjai. Rafinált megszerkesztése a kötetnek; egyszerre ismerhető fel a kötetszerkesztés ravaszágán, a költészetben (elméletében és a kritikában) járatos kéz nyoma, rajta a női líra jegyével. Nyomban ki kell azonban mondani, hogy a kötetszerkesztés elgondoltságán kívül Menyhért Anna költészetén, versein irodalomelméleti és kritikai munkássága nem, vagy alig hagyott könnyen felismerhető nyomot; látszólag a véletlennek köszönhetően tűnnek elő versein elméleti és kritikusi tapasztalatai.

Tanultságával nem tüntet, nem rejti szavaiba és verssoraiba poétikai és elméleti ismereteit, nem metaforizál körmönfontan, pedig mindent tud a metaforáról, nem idéz, legalábbis nem rendszeresen, nem írja át mások szavait és képeit, pedig sok verssel, sokféle irodalmi szöveggel találkozhatott lírakritikusi munkássága során. Éppen ezért tévedés volna verseihez kritikusi és elméleti szempontjai nyomán közelíteni. Menyhért Anna nem a teória nyomására versel, pedig erudíciója okán megtehetné. Ahogyan versírás közben háta mögött hagyta a teóriát, de a kritikát is, megnyílhatott előtte a személyes megszólalás lehetősége, az egyszemélyes, független beszédmód esélye. El is játszott ezzel a lehetőséggel és eséllyel az önmegszólítás és a felszólítás változatait gyakorolva. És hogy ne essék félreértés, néhány versének alcímébe odaírta a saját nevét. Az *Ami lennél* alatt ez áll (*Anna tanulságai*), az *És megint az a depresszió...* alcíme (*Anna kislánykorában*), a *Csendé* (*Anna húszévesen*), a *Tartózkodók* című vers alcíme (*Anna bukása*). Különösmód a saját név írása nem a személyesség erősítése Menyhért Anna verseiben. Már csak azért sem, mert több Anna lép itt elő. A *Mikor mi jön* című versben Anna szólítja meg Annát, az a másik Anna, aki a saját idejének kér bebocsátást a „sokat és gyorsan” író Anna idejébe. Lehetséges, hogy az Anna név mögött személyes élmény és tapasztalat áll, lehetséges, hogy Anna depressziós volt kislánykorában, lehet, hogy húszévesen levette a pulóverét, pedig nem volt melege, lehet, hogy Annában több Anna lakozik, az Anna név azonban távolabbi tartalmakat hoz mozgásba, az „örök”

Annáét, Anna Karenináét, a búcsúzó Annáét, amivel Menyhért Anna verse leválik a személyes tapasztalatról, és egy másik mezőbe lép át, az irodalmi kultúra mezejére. A véletlen játszhatott közre ebben a játékban, ám az Anna név foglalt az irodalmi kultúrában, és a név foglaltsága kiemeli a verset egyszeri és közvetlen meghatározottságából. Ugyanakkor azt is jelent(het)i, hogy Menyhért Annának mégsem sikerült verseit egészében kivonni, ha nem is közvetlenül a teóriából vagy a kritikából, de közvetetten az irodalmi kultúrából. Más szóval, bár Menyhért Anna verseiben látványosan tartózkodik az erudíciótól, az ravaszul mégis belopakodik költészetébe. És ha ez véletlennek látszik is, köze lehet ahhoz, hogy Menyhért Anna verssorai néha rímelenek, látszólag rendszertelenül és semmiképpen sem következetesen; keresztrímmel indítja *A színek* első negysorosát, majd a következő két szakaszt rímek nélkül írja, hogy az utolsó két szakaszban megint rímeljén, de szabálytalanul, megszakítja a negyedik strófa két rímpárját, és az ötödik szakasz hármás rímét rímtelen sorral zárja; nincs, ami a verszárlatban válaszolna az előző sorok rímhívóira, ami ismét a véletlen működtetésére tereli a figyelmet, arra, hogy a véletlen névegyezés után a véletlenül előjövő poétikai jelek is beépülnek Menyhért Anna verseibe, ahogyan a véletlenek tartják fenn a *Csend* című eltérő szótagszámú, szabálytalanul rímelő szonettet, az egyetlen viszonylag kötött formát a negyven vers között. Lator László „a modern magyar verselést valamenynyire” kivonja „a szigorú szabályok hatálya alól”, hogy kimondhassa: „mai gyakorlatunkban sokkal több a verstani véletlen, mint a tudatos metrikai fogás”. Menyhért Anna verseinek poétikáját is „verstani véletlenek” határozzák meg, eltérő sorszámú strófák, ritkán felhangzó, nem is mindig a sorvégekre írt rímek, jambusok és trocheusok, még ütemhangsúlyos metrumok is. Hogy ezek tényleg véletlenek tekinthetők-e, arról el lehetne gondolkodni. Ami azonban egészen biztos, hogy ha Menyhért Anna el is határolta magát a teóriától, költészetét kivonta az elmélet és a lírakitikus hatásköréből, erudíciója a véletlenek, vagy – óvatosabban fogalmazva – a látszólag véletlenek útján mind a teória, mind a kritika visszalopta magát a versekbe, és éppen ennek a poétikai „cselnek” köszönhetően emelkedtek ki versei a közvetlen élményközlésből, a mindennapi történesek pusztá regisztrálásából.

És itt most meg kell állni egy pillanatra, s arra a kérdésre kell választ találni, hogy miről is szólnak Menyhért Anna versei. Tudom, nem illik ilyet kérdezni, valahogy kikoptak a kritikusi szótárból a lírai vers témáját megragadó szavak és fogalmak. Mintha senkit sem érdekelne manapság a lírai vers tartalma és mondanivalója. Másra figyel a lírakitika, a versre mint poétikai megvalósulásra, a versre a versben, ahogyan egykor Somlyó

György fogalmazott, s ebben nyilván igaza van, mert így ismerheti fel a versben az amúgy mindig homályban tartott magasabb, elvontabb, általánosabb jeleit a létezés bizonyosságainak. Menyhért Anna is „megemeli” a verset, de közben nagyon közvetlenül beszél mindennapi történekekről, szerelemről és szomorúságról, múltból és emlékekről, sokféle csetlésről és botlásról az életben, főként azonban női tapasztalatokról, arról, hogy a nő nézőpontjából milyennek is látszik a világ. Más szóval, éppen azért, mert verseit tudatosan vonta ki az amúgy a versbe állandóan visszalopakodó elméletből és kritikából, és ezáltal utat nyitott a személyesség megszólalása előtt, tudatosan vállalta a női líra művelését. Persze nehéz megmondani, hogy milyen is a női líra. Ami viszont egészen bizonyos, hogy legkiválóbb teljesítményeiben mentes a feminista elkötelezettségtől. A női lírát nem a nő, amúgy teljesen jogos, küzdelme a női jogokért határozza meg; vagy ha meghatározza, akkor az rossz női líra, minthogy az eszmei elkötelezettség nem tesz jót a költészetnek.

Programadónak mondtam Menyhért Anna kötete harmadik, *Női líra* című versét. Érdekes a verset egészében idézni: „Túl csupas? Túl érzelmes? / Túl egyszerű vagy okoskodó? // Túl, túl, lépj túl, / ne illeszkedj. // Szerelem, család, szex (esetleg), / biológia, otthon, mindennapok. // Hatalmas eseményekről / nem számolhatok be. // A lelked nem vers, / nincs benne horderő. // Emelkedj el, sűríts. / Ezen túl. // Ez az a pont. / „Csak súgd, hogy te is akarnád.” A vers kulcsszava a hétszer megismételt túl. De nem a szó többszöri ismétlésére esik a vers hangsúlya, hanem a szójelentés változására. Amíg a versindító kérdésekben a szó jelentése a túlságos; nyilván valakinek a szavait, mondjuk egy hímnemű tanárnak a szavait idézik, amelyek a női lírát túl csupsznak, túl érzelmesnek, túl egyszerűnek és okoskodónak mondják. Majd mindjárt a második kétsoros szakaszban a szóismétlésben részint az ezen való felháborodás szólal meg, részint a figyelmeztetés, hogy „lépj túl, ne illeszkedj”, és ez már a szójelentés változása, a túllépésben a túl nem ugyanazt jelenti, mint a korábbi esetben bírálásban, amit majd az utolsó előtti szakaszban megismételt szó erősít meg, de nyit is meg előtte egy másik távlatot. Itt ugyanis a túl már azt is jelenti, hogy „ezen túl” az emelkedés, a sűrítés a program, mert „ez az a pont”, amelyen minden megfordul, a női lírából kivész a női és marad a létezés magasabb régióit megszólaltató líra. Majd ezt a majdnem patetikus kijelentést hűti le az idézőjelbe tett, sorzáró mondat, amely a vers harmadik szakaszának a női, líra témaköreit megnevező felsorolására utal vissza.

De meg kell állni még az „Ez az a pont” sorban a pont szónál, mert visszajön majd a kötet egyik legszebb versében, a *Pontvesztés* címűben. A tiszta líra megvalósulása a vers, amely úgy női, hogy túllépi, nem illeszti a

nőit a versbe, miközben éppen azt mondja, amit más líra nem is mondhat, csupán a női líra. Mert kell, hogy „legyen egy pont”, amihez képest be lehet rendezkedni, legyen „egy-egy kicsi pont”, aminek bizonytalan közeire egész birodalmat lehet felépíteni. Közben tétovának is lehet lenni, ám ha nincs ez a pont, mindenki elvész. Nem így mondja persze a vers, nem ilyen általánosan, hanem egészen személyesen, a te és az én viszonylatában, mert kell a pont, kell az „egy-egy pont” bizonyossága, hogy fenntartható legyen, és egyben mondható is mindaz, amit a líra, akár a „női líra” mondhat.

Erről beszélnek Menyhért Anna versei, itt ragadhatók meg verseinek témakörei a „túl” és a „pont” között. A pont a bizonyosságot jelenti, amihez képest megélhetők az élet bizonytalanságai, a „túl” pedig, összes jelentésárnyalatával, a nyelvben rejlő bizonyosságot jelenti, azt, hogy lehetséges a lírában nem illeszkedni, közben pedig emelkedni és sűríteni.

Tükör-pozíciók labirintusában

Rakovszky Zsuzsa: *A Hold a hetedik házban*. Magvető, Budapest, 2009

Rakovszky Zsuzsa legújabb kötete, amely egyben az első novelláskötete is, *A Hold a hetedik házban* egyetlen központi probléma köré épül. A női önértelmezés olyanfajta narratíváját reprezentálja, amely az oppozíciós alakzatokba¹ nem (legalábbis közvetlenül nem) illeszkedő női látásmód elfojtott maradványait tartalmazza. A novellákban nem kereshetünk közvetlen valóságreferenciákat, csupán a női helyzetek, a nőiség gyakori manifesztálódásának textualizációja megy végbe. „Régen integrált egységek voltak. Most van egy hivatás, egy család, és egy tágabb életben vett elvárási szint. Igen, az asszony élete azért is roskad össze, mert a világ elviselhetetlenné, hordozhatatlanná válik.”² Az író(nő) szövegei nőalakjainak sikertelen életén keresztül nyugtázza azt a „sorsszerűséget”, amely a modern irodalomelméleti kutatások egyik központi kérdésévé vált: miként konstruálódik a nő mint szubjektum, a női szubjektum, mint beszélő és mint cselekvő, valamint hogy miképp jön létre a nők megszólalásának a lehetősége. A feminista irodalomkritika rendkívül ingoványos és sok vitát kiváltó terület, amellyel szemben erős ellenállás és támadás érzékelhető mind a férfiak, mind a nők részéről. A probléma forrását egyrészt azzal magyarázzák, hogy a feminizmust a 19. századi női mozgalmakhoz hasonlítják, másrészt elrejtőznek a valóság elől, azáltal, hogy nem vesznek tudomást a társadalom maszkulin beállítottságáról, harmadrészt pedig

¹ Toril Moi: *Feminista irodalomkritika. = Bevezetés a modern irodalomelméletbe*. Szerk. Ann Jefferson–David Robey. Osiris, Budapest, 1999, 233–253.

² Elhangzott Rakovszky Zsuzsa kötetének soproni bemutatóján. A Cédus Art Klub és a Perkovátz Ház Baráti Köre mutatta be, 2009. november 28-án (<http://www.evangelikus.hu/interju/a-megerto-szeretet-toertenetei-2013-rakovszky-zsuzsa-novellaskoetetenek-bemutatoja-sopronban>).

nem gondolkodnak el az alapvető kulturális másságon.³ Emiatt Magyarország a feminista diskurzus jóval később vált az irodalmi kutatások tárgyává. Ezt a tényt azonban nem biztos, hogy negatív jelenségként kell kezelni. Megkésettsege folytán a diszciplína különböző fázisainak egymásra csúsítása tapasztalható, amely lehetőséget teremt arra, hogy az elmélet előző, helyenként téves megállapításait „helyreállítva”, időszerű gondolatmenetet eredményezzen. „Azt más nőnemű költőkkel együtt én is ki szoktam kérni magamnak, hogy az embert »leköltőnőzzék«, mondván, írás közben tökéletesen mindegy, ki milyen nemű. A verssel kapcsolatban ezt fenn is tartom, a próza esetében ebben már nem vagyok annyira biztos.”⁴ „Bár erről korábban mást gondoltam – mostanában kezdem úgy érezni, mintha csakugyan lennének olyan speciális női traumák és félelmek, amelyekről igazában nem tudunk semmit vagy csak nagyon keveset.”⁵

Rakovszky Zsuzsa olyan *nő-struktúrákat* hoz létre novelláiban, amelyek a recepciók alakzatok közül a női szemléletmódoknak (is) teret nyitnak. A női identitás és általában az identitás kialakulása egy véget nem érő folyamat, amely egy életen át változik. A meglévő társadalmi struktúrából eredően önmagukkal meghasonlott, a beilleszkedés képességével nem rendelkező nőalakokat textualizál, akik a férfifiguráknak nem, vagy csak alig adnak szerep-teret. Az elbeszélők és szereplők egyszerre aktív és szenvedő részesei a történeteknek, akik a fallikus struktúra által determinált női nézőpontból szólalnak meg. Az irodalmi műveknek nem a szerző a végső interpretálója, hanem az olvasó a maga értelmezői horizontjával, és mivel az elbeszélő tudása és a szereplőhöz való viszonya irányítja az olvasó látását⁶, érdemes megfigyelni, hogy „kié a szó” a szövegben, hogy az elbeszélői és a szereplői szövegek milyen viszonyban vannak egymással. A novellák egy részében szerzői elbeszélői forma manifesztálódik, amely omnipotens módon számol be a női szubjektumok érzéseiről és életérzékeléséről, más-hol pedig perszonális narráció jeleníti meg a tipikus női helyzeteket.

A nőiséget nem mint nemi különbözőséget kell vizsgálni, hanem mint kulturális konstrukció eredményeképp létrejövő szubjektumpozíciót. *A svéddek* című elbeszélésben a nő érzelmi magára maradása definiálódik, amely nem függetleníthető teljesen a társadalom maskulin meghatáro-

³ Séllei Nóra: *Miért félünk a farkastól?* Feminista irodalomszemlélet itt és most. Kosuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 2007, 21–35.

⁴ A versírás sokkal személytelenebb. Rakovszky Zsuzsával beszélget Károlyi Csaba. = *Élet és Irodalom*, 2002/52. (<http://www.es.hu/index.php?view=doc;385>)

⁵ A versírás sokkal személytelenebb, i. m.

⁶ H. R. Jauss: Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja. = *Helikon*, 1980/1–2. 8–39.

zottságától. A nő kultúrabeli helyzetét vizsgálva Séllei Nóra megállapítja, hogy a nő pozíciója „nemcsak a szükségszerű kívülállóé, hanem egyúttal skizofrén, tudathasadásos állapot is, mely a látszólagos bentlét, de lényegileg kintlét kettősségéből fakad”.⁷

A szinte még gyerek Grétike Johannához intézett szavaiból a felnőttvilág groteszk „tükör-textualizációjának” lehetünk tanúi. „Nem kell örökké okoskodni! Ti örökké csak okoskodtok! – dűnnyögi azon a bizonyos, kényeskedő hangon – mindig így beszél, amikor azt ismétli el a saját véleménye gyanánt, amit a felnőttektől hallott. Johanna felfigyel: mi az, hogy »ti«? Itt Grétiéknél sokszor az az érzése, mintha ő és az anyja valamilyen homályos és névtelen közösséghez tartoznának...” (46). A társadalmi struktúráról még keveset tudó kislány, a környezete által előírt elvárásokat hangsúlyozva, pontosan azt a gondolkozásképtelen szubjektumot tipizálja, aki behódol az elnyomó gépezetnek. Képtelenné válik belépni „abba a történelembe, amely mindig is a nő elfojtására épült”.⁸ Johannát a már csírájában elfojtott változtatás-igény vezeti el ahhoz a tudathasadásos állapothoz, amely a „látszólagos bentlét”, de „lényegileg kintlét” felismeréséből fakad.

A pszichoanalízis feminista irodalomtudományra tett hatásának egyik hozadéka a női kapcsolatok vizsgálata: anya-lánya alakzat, női barátság.⁹ *A Kalkutta liegt am Ganges* című elbeszélésben a mindentudó elbeszélő, Johanna perspektíváját fejt ki. A kamaszodó lány anyjához fűződő kapcsolata a chodorow-i¹⁰ megközelítéssel magyarázható. Ugyanis az anyától való távolodás és a vele való azonosulás vágya a társadalmi és nemi identitás kialakulásának velejárója. A távolságtartás és anyja viselkedése elleni látszólagos lázadás az „én” (el)különböződésének a jele. „Az anyja dúdolásában, meg abban, ahogy a díszeket forgatja a kezében, valami vádló, támadó érzelmességet érez [...]. Ordítani lenne kedve, vagy földhöz vágni a díszekkel teli dobozt” (263–264). Johanna identitáskeresése nem merül ki anyja iránti „ellenszenvében”. Meg kell birkóznia a maszkulin társadalom kialakította kulturális korlátokkal és a propagált nőalakoktól való eltéréstől (kövérség) fakadó idegenségérzéssel. „Fogyókúrázni fogok, határozza el magában [...]. A tükörben felbukkanó alak látványa megdöbbeneti: valahogy nem illik az ismerős bútorok közé, ahol a megszokott, hétköznapi élete zajlik...” (263). A lassan öntudatra ébredő lány nemi identitásának

⁷ Séllei Nóra, i. m. 40.

⁸ Hélène Cixous: A medúza nevetése. = *Testes könyv, II.* Kiss A. A.–Kovács S.–Odorics F. (szerk.) Ictus, Szeged, 1997, 363.

⁹ Elaine Showalter: A feminista irodalomtudomány a vadonban. = *Helikon* (Feminista nézőpont az irodalomtudományban), 1994/4. 417–442.

¹⁰ Elaine Showalter, i. m. 433.

kialakulása során, a szexualitást „férfi számára hasznot hozó korlátként” való szemléleten túllépve, felfedezi önmaga testének „pecsét alatt tartott hatalmas birodalmát”¹¹, eltávolodva ezzel a nők patriarchális diskurzusban betöltött, alárendelt, tárgyi mivoltától. „...a vaskos, szeplős ujjak odébbcsusszannak egy tizedmilliméternyit, hajszálnyival közelebb kerülnek a melléhez. Ilyenkor a teste lüktetni kezd, azon a bizonyos ponton, ahonnet az az áramütésszerű érzés szokott kiindulni...” (284). Rakovszky Zsuzsa novelláiban a női „én” paradox módon képes egyszerre centrális és decentrális helyzetbe kerülni. Johanna perspektíváján keresztül a kiszolgáltatott anya (nő) helyzetéről is képet kapunk. Az anya személyében elvált, gyermekét egyedül nevelő, magányos nőalak manifesztálódik, aki kétségbeesett „én” védelemből megalkuvó párkapcsolat kialakítására kényszerül, belenyugodva ezáltal a maskulin determináltságú elvárasi horizontba. „Hogy van ez az ing kivasalva?! – A kerek képű ott áll, kezében az inggel – úgy tartja, vádlón, mint valami szörnyű, véres bűnjelet [...]. Johanna látja, hogy az anyja összepréseli a száját, ahogy olyankor szokta, amikor nagyon haragszik, de a kerek képű ezt persze nem tudhatja” (301). A novellában kulcsfontosságú szerepet betöltő tükör (mint az identitás önmegismerésének helye) végleges eltávolítása is, a női identitás sorsszerű alárendeltségi pozícióját nyugtázza: „Onnet, a karosszékből irányítgatja anyját, hová tegye a tévét [...] Johanna segít neki felemelni a sublódra. Most ott áll közvetlenül a tükör hült helye alatt – a tükröt ugyanis eladták...” (303).

A *Mája fátylában* a női barátságok szövevényes hálójának reprezentálása érdekében, a narrátor szerkezeti egységeként más és más szempontból világítja meg az eseményeket. „...a női barátság dinamikája különbözik a férfétől”¹² feltevéseiből kiindulva érdemes megfigyelni a barátságok pszichológiáját. A feminin kapcsolatok többrétűségében sok pszichológus és pszichoanalitikus egyetért. Nem tagadják, hogy valamelyest létezik bennük kifejezett lesbikus hajlam, ám ettől fontosabb a szellemi szinten történő kapcsolatok megragadása.¹³ A női barátságnak nem csupán egzisztenciális, személyiségmeghatározó funkciója van, hanem egyúttal sorsvállalás is hasonló helyzetben élő nők között. A novellákban önmagukat és társadalmi helyzetüket kereső szubjektumokként jelennek meg, akik különböző valási és spiritisza szertartásokba merülve, szeretőkapcsolatokba menekülve,

¹¹ Hélène Cixous, i. m. 363.

¹² Elaine Showalter, i. m. 434.

¹³ Ignace Lepp: A nők közötti barátság. = Uő: *A barátság pszichológiája*. Agapé, Újvidék, 1999, 72–80.

álproblémák mögé rejtőzve tengetik életüket. A három nőalakban közös, hogy cselekvéseik egytől egyig pótcselekvések, amelyek előidézői (közvetlen vagy közvetett módon) a férfiak. A látszólag marginalitásra ítélt férfitársadalom (férjek, szeretők) valójában nem került ki a centrumból, ugyanis állandó „nem jelenlétük”, vagy egyszerűbben hiányuk az, ami visszaemeli őket a középpontba. *A véletlenben* központi, szervező motívumként végigvonuló véletlen is a női szubjektum alárendeltségi mivoltát idézi elő. „Ti sosem érzitek úgy, mintha lenne valami, nem is tudom, valamiféle erő... amelyik direkte, gonoszságból úgy intézi a dolgokat, hogy nekünk sose sikerüljön semmi? Hogy mindig minden a legrosszabbul alakuljon?” (211). A novella, a kötet többi szövegéhez hasonlóan, önnön sorsukon változtatni képtelen nőalakokat szólaltat meg, akik inkább a jól bejáródott automatizmusok alapján élik mindennapjaikat. Nem gondolkodnak el a kulturális másságról, és ezáltal valamiféle „kollektív neurológia”¹⁴ szemtanúivá és szereplőivé válnak. „Lolával viszont mindvégig azon a tréfásan panaszos, ravaszul gúnyos hangon beszélt, amelyet a férfiak előszeretettel használnak olyankor, ha sajnálatni akarják magukat a feleségük állítólagos rossz természete miatt [...] még meg is ütötte [...]. Aztán lassanként ez is elfelejtődött, és úgy tűnt, az élet visszatért a rendes kerékvágásba” (196).

Az álom című novellában Rakovszky az apa személyében a kapzsiság és a féktelen önzés mintaképét alkotta meg. Az idősödő apafigura, a bűntudatkeltés megleveledett rettenetes gépezete egymást erősítő jellemvonások összefonódásából alakul ki, s növekszik mitikus arányúvá, önnön gyermekét felfaló Szaturnusszá. Az önálló élet és az apai zsarolás között vergődő, a női társadalomra nehezedő elvárások súlya alatt összeroppanó női szubjektum fokozatos szétesésének lehetünk tanúi, aki végül saját életét feladva behódol apja önző elvárásainak. „De hát értsd már meg! – mondom apámnak a telefonba. – Nem várhatod el tőlem, hogy minden pillanatban hazarohanjak! Nekem itt van a munkám... a férjemről nem is beszélve. [...] Nem várok én el tőled semmit! – feleli megátalkodottan, olyan hangon, amelyen érezni: igenis ezt várja tőlem. [...] De hát akkor mit akarsz? – kérdezem. [...] soha nem is kívántam mást, csak egy kis szeretetet, de hiába! Hiába! Úgyhogy ezután csak magadra vethetsz!” (70).

A címadó novella, *A Hold a hetedik házban* szubjektuma nem befejezett individuum, minduntalan alárendelődésének és változásának lehetünk tanúi a társadalom elvárási horizontjának tükrében. A keretbe foglalt történetet a női főszereplő perspektívájából ismerhetjük meg. A szerző olyan fajta szöveget hoz létre, amelyben a két nem közötti elemi ellentétek és

feloldhatatlan különbségek önáltató és véletlen-cselekményekben nyernek formát. E. és Á. házasságának zátonyra futása az alapvető biológiai (nemi) struktúrájuknak köszönhető. A novella két szereplője között megszűnik a testi vonzódás, de lelki egységük megmarad. A szubjektumok megadják egymásnak azt a fajta szabadságot, amely lehetővé teszi az individuum (és most nem lényeg a nemi besorolás) dekolonializálását, amely az előzőleg kialakult társadalmi diskurzusok által kolonializátként határozódott meg. Az ilyen értelemben vett dekolonializálási folyamat feladata „nemcsak az addig »elnyomottak«, hanem az »elnyomók« mentális struktúráinak az átrendeződése”¹⁵ is. A novella végkicsengése arra enged következtetni, hogy az egyén mindenféle törekvése ellenében magányosságra van ítélve, és nem marad számára más kiút, mint az idegenségérzet és a belső emigráció. *A Hold a hetedik házban* intermediális mozzanatai és szimbólumai tágítják a kötet értelmezési horizontját. Ha magát a címet tesszük meg vizsgálódásaink tárgyává, felfedezhetjük annak szövegközi jellegét. *When the moon is in the Seventh House...* hangzik a *Hair* című film és musical dalának kezdete. A szövegrészlet és a mediális tudományok (zene, film) között létrejövő kooperáció közös nevezőjének a kulturális megalapozottság tekinthető.¹⁶ Az intermedialitás komparatív technikáinak köszönhetően, az egyes területek között esztétikai és értékelési összefüggésrendszer alakulhat ki, amely nagyban hozzájárul a recepció- és az észlelés-lehetőségek széles körű skálájának létrejöttéhez. A *Hair* című kultuszfilm betétdalának Rakovszky általi beemelése nem csupán szöveg-intertextus, hanem téma-intertextus is. A film erős társadalomkritikát tartalmaz: bemutatja a faji előítélet jelenlétét, az arisztokrácia megnyilvánulásait, a társadalmi képmutatást és az értelmetlen konvenciókat, amelyeken fiatal hősei csakis lázadással tudnak felülkerekedni. A *Hair* központi kérdése a társadalmi elnyomáson felülemelkedni tudó értékek: a barátság, az érzelmek és az érzékek konvenciókat levetkező követése. Éppen ez az a mozzanat, amire Rakovszky Zsuzsa kötetének szubjektumai képtelenek. Önnön identitásuk és környezetük megismeréséhez vezető utak megtalálása helyett pótcelekvésekbe menekülnek, nem tudják feloldani az őket körülvevő korlátokat. A lázadás szelleme és a változtatás szándéka megjelenik ugyan törekvéseikben, de a következményektől való félelem miatt „sziszüfoszi-munkába” torkollik. „Lola most már akár haza is költözhetett volna, de nem tette. Úgy tűnt, belenyugodott helyzetébe, nem volt már olyan derűs, mint ré-

¹⁵ Séllei Nóra, i. m. 29.

¹⁶ Kulcsár Szabó Ernő–Szirák Péter: *Történelem, kultúra, medialitás*. Balassi Kiadó, Budapest, 2003, 8.

gen, de különösképpen boldogtalannak sem látszott” (194). A dalszöveg a változások idejére reflektál, amikor az emberiségre új nap virrad. Az emberi meg nem értést felváltja a harmónia, a megértés és a szeretet. Hogyan lehetséges ez? Figyelembe véve a textus kontextusait, és ha a Holdat mint szimbólumot vizsgáljuk, visszatérünk a feminizmus kérdéséhez. A Hold leggyakrabban használt mitológiai jelentése szerint a női, míg a Nap a férfi princípiumot képviseli. Toril Moi szerint a nyugati patriarchális kultúra is ilyen bináris oppozíciók (férfi-nő, nap-hold, erő-gyengeség...) mentén szerveződik, és a feminista irodalomkritika feladata pedig a patriarchális metafizika dekonstrukciója.¹⁷ Rakovszky Zsuzsa a Hold „mozgása” általi változásokat ünnepli, és szimbolikusan a Nap „leáldozására” utal. A szimbólum asszociációs bázisát figyelembe véve, elérkezettnek tekinti az időt a „kolonizált elmék” dekolonializálásához, amely csak lényegi változtatások útján lehetséges.

A feminista kultúra-elmélet¹⁸ vizsgálata magába foglalja a nőkről alkotott nézetek elemzését abban a kontextusban, amelyben előfordulnak. Nem létezik olyan írásmű, amely teljesen kívül esne a domináns kultúrán. Rakovszky Zsuzsa is a nők tágabb értelemben vett megszólalásának kiragadását vállalta a maszkulin beállítottságú kontextusból. Vajon miként funkcionál a szerző neme az irodalomértési diskurzusban? Hogy a női szerző alkotása női írásként értelmezendő-e, az olvasó produktivitásának függvényében határozható meg. Az tagadhatatlan tény, hogy a nő, mint szubjektum, a női szubjektum, mint beszélő és mint cselekvő textualizálódik, és a szövegek szerzője is nő. A kérdés eldöntésében a mű „ezerbejártóságának” feltételezése engedélyez bizonyos fokú szabadságot.

Úgy tűnik, hogy a kötethez nem érdemes kizárólagosan a feminista irodalomkritika interpretációi mentén közelíteni. Az egyetlen férfi perspektívából (is) megszólaló novella a kötetben *Az ismeretlen tényező*. Az önmaga sorsán javítani képtelen, de a korlátok áttörésének vágyával felvértezett ifjú rokon is belebukik igyekezetébe. Fanatizmusa az örületbe kergeti. „A »funk« ott ült vagy inkább feküdt magzatpózban összekuporodva – nem a pusztá kövön szerencsére, hanem egy halom szakadozott és nedvességtől fölhólyagosodott, régi képesújságon, homlokát egy beszáradt lekvárokkal és penészes törőrongyokkal teli polcnak támasztva...” (165). A naplójegyzetekből kiolvasott történetet a két barátnő diskurzusából ismerjük meg, ám ők látszólag csak keret-funkciót töltenek be. Számukra az unokaöcs valójában hiátustöltő „alibi”, amely mint a kötet összes többi pót-

¹⁷ Toril Moi, i. m. 243.

¹⁸ Elaine Showalter, i. m. 434–442.

cselekménye, „kudarcot vall”. „Gizella fáradhatatlanul kutatott valamilyen újabb tárgy után, amelyhez gazdátlanra vált rajongását hozzákötheti, és több sikertelen kísérlet után emellett a rokon gyerek mellett kötött ki. [...] megkezdődött nála a »Gáborka-korszak«” (76). Fel kell fedezni a textusok mögött rejlő globális és nemtől független elvárásrendszerek ironikus kritikáját is, valamint a következményes idegenségérzet elhatalmasodását a jelen létfeltételei közepette. *A Hold a hetedik házban* az olvasót tükörpozícióba kényszeríti, hogy továbbgondolva a (szöveg)világ és a kor kérdéseit, új távlatot nyisson, vagy leplet dobjon a tükörré.

„Oka az állandó kellemes kábulat”¹

A Como-tó és a Komo regény. A művészi alkotások címét leginkább identifikáló elemként tartjuk számon, fő funkciója a megnevezés², s ezt nem is lehet kétségbe vonni. Az irodalomelméleti gondolkodásban a cím azonban ennél jóval több, hiszen az olvasó először – a szerző nevéen kívül – azzal találkozik, mintegy elválasztja őt a textustól. Specifikus korrelációban van mind a szöveggel, mind a befogadóval; éppen annyira kell reflektálnia az előbbi tartalmára, hogy az utóbbi figyelmét felkeltse. Ezért lenne érdemes foglalkozni Srđan Valjarević regényének címével is, a *Komóval* (mint címmel) kapcsolatban ugyanis felmerülhet jó néhány kérdés: mire asszociál az olvasó a cím hallatán? Azonnal a luxus nyaralóhely jut az eszébe? Mely mértékben különbözik a befogadó képzelete az adott színhelyről a regény főszereplőjének képzezeitől? Miért éppen a tó neve került ebbe a kihangsúlyozott szemantikai pozícióba? Úgy vélem, hogy már e néhány probléma (nevezzük így) körbejárása is sokrétű képet adhat a műről.

A regény színhelye(i). A Como-tó egy, a mindennapi kommunikációban nem túl gyakran használatos földrajzi név, nyaralóhelyként tartják számon, még hozzá luxus nyaralóhelyként; ilyen módon leggyakrabban a különböző médiákban hangzik el a név, a híresek és gazdagok kontextusában, vagyis George Clooney, Donatella Versace és más hírességek nyaralása kapcsán. Ezek a források azonban nem hangsúlyozzák, hogy több település is van a tó mellett (és ezzel együtt több villakomplexum is), melyek közül Bellagio Srđan Valjarević regényének a színhelye, ez a helység a mű főszereplőjének utazási célja. A regény főszereplője egyben az elbeszélő is, tehát perszo-

¹ Srđan Valjarević: *Komo*. Samizdat B92, Belgrád, 2007, 84.

² Itt főként a különböző lexikonmeghatározásokra gondolok.

nális narrátorként jelölhetjük meg. Problematizálja azonban ezt a kérdést az, hogy a műnek lehet önéletrajzi olvasata is, de erről majd a későbbiekben lesz szó. A főhős, a fenti állításomnak ellentmondóan, utazása elején csupán földrajzi tudással rendelkezik a helyről, Bellagio szociális meghatározottsága teljesen ismeretlen számára. Elit jellegét nyilvánvalóan a település elrendezése is tükrözi, így a főhős viszonylag gyorsan felismeri ezt az attribútumát: „Bellagio egy szép, kis település az Alpok alatt [...], gyorsan rájöttem azonban, hogy ez nem egy közönséges falu, hanem olyan település, ahol gazdag emberek laknak. Nem olyan rossz gazdagnak lenni, gondoltam, nem bánám, ha lenne jachtom, házam a tó mellett, és ha megvehetném ezeket a kabátokat, ingeket, cipőket, amelyek »csupán« néhány száz, illetve ezer dollárba kerülnek” (18).³ Már az is idegenségérzetet kelt benne, hogy a repülőben, de még inkább a Rockefeller-villákhoz, a Tragédia nevű dombra – amely elméletileg a falu részét képezi, de a település őshonos lakossága szerint teljesen más világot reprezentál⁴ – való szállításakor úriemberként kezelik, akár a villa más vendégeit: „Amikor így a csomagjaimat szállító ember mögött lépkedtem, először életemben éreztem magamat oly mértékben hülyének, amennyire úriembernek is, ami azt jelenti, hogy különösképpen hülyének” (8).

A szereplői szerkezet. A fentiekben már reflektáltam arra, hogy a regényben alapvetően két világot kell megkülönböztetni, egyrészt a Rockefeller-villák, másrészt pedig a falu világát, ami kihat a szereplőkre is, vagyis őket is e szerint a „felosztás” szerint lehet differenciálni. A Rockefeller-villák olyanok, akár a világ kicsiben, hiszen a föld minden tájáról érkeznek oda neves tudósok, akik azzal igyekeznek kitölteni a rendelkezésükre álló időt és elkölteni a pénzt, hogy projekteket írnak, igyekeznek forradalmian új műszereket, képleteket feltalálni; tökéletesen ismerik a bonton, illetve a társalgás szabályait. A regény főszereplője minden felsorolt szempontból kívülálló figura, mert elsősorban nem a társadalmi normáknak megfelelően viselkedik és öltözködik, másodsorban viszont – mivel egzisztenciájának kulcsfontosságú eleme az alkohol – azzal tölti a Rockefeller Alapítvány által nyert időt és pénzt, hogy exkluzív borokat fogyaszt, a természetben sétál, a falubeliekkel társalog. A villa vendégeivel szembeni másságát fokozza az is, hogy Szerbiából érkezett, tudniillik a világ viszonylag negatív Szerbia-képe (amelynek okait mindannyian ismerjük) nagymértékben de-terminálja a „tudósok” attitűdjét. Míg az előbbi (itt a viselkedési normákra

³ A regényből vett idézetek a saját fordításaim.

⁴ Augusto, a faluban található Sport büfé tulajdonosa mondja a főhősnek: „Bellagio, a falu és Tragédia, a domb nem ugyanazt jelenti, elkülönülnek egymástól” (59).

utalok) megvetést, addig az utóbbi inkább sajnálatot vált ki: „...abból az országból érkezett, ahol az a szörnyű háború folyt, és ahol még mindig olyan rossz a politikai helyzet, de talán a gazdasági is...” (71); „Még soha sehol nem különböztem ennyire másoktól, [...] márpedig senki sem szeret, ha valaki másképpen viselkedik, [...] minden, amit tettem, számomra teljesen megszokott volt, cigarettázás, ivászat, nyakkendő nélkül, mégis zakóba öltözve, teljesen megszokott...” (14). A főhős hozzáállása önnön pozíciójához ambivalens, részben megfelel neki, hogy az említett módon viszonyulnak hozzá, hiszen a villákban megszokott életmód és viselkedési forma nem ismerése egyfajta szabadságot jelent számára, tudatában van annak, hogy így nem fogják zavarni. Ugyanakkor, mivel megismer érdekes és számára szimpatikus embereket, fokozatosan igyekszik változni, alkalmazkodni, amiben főleg a villák pincérei segítenek neki. „Pont ezt akartam. Butának lenni és éretlennnek, ez volt az ideális helyzet számomra, az ilyen embereket békén szokták hagyni” (19); „Minden ismeretlen volt számomra, de azt is akartam, hogy néhány dolog úgy maradjon, ismeretlenül, legalább az elején.” (20); „...lassan elkezdtem alkalmazkodni, vágytam erre és törekedtem is” (25).

A falubeliekkel már az elején sokkal közvetlenebb, meghittebb kapcsolatot teremt, mert a település lakosai életformájukat tekintve közelebb állnak hozzá (természetesen bizonyos, a kultúrák másságából következő különbségek megfigyelhetők közöttük). Bellagióban, a „lenti” világban egyfajta rangcsere történik, hiszen az ott megismert kocsmatulajdonosok, pincérnők számára az elbeszélő én autoritást jelent, büszkék arra, hogy a villák vendége kommunikálni, barátkozni akar velük. Luigi (a Sport bár tulajdonosa) és a szép Alda (pincérnő) soha nem jártak a Tragédián, ily módon elérhetetlenséget, egy magasabb értéket szimbolizál, talán a fenséges jelző illik hozzá a legjobban, egyrészt felnéznek rá, másrészt pedig félelmet ébreszt bennük. Éppen ezért felejthetetlen gesztusnak minősül az, amikor a főszereplő felvezeti őket a dombra, és egy teljes napot a villa vendégeiként tölthetnek el.

A főhősnek néhány regényfigurával kialakított kapcsolata külön figyelmet érdemel, mivel általuk felszínre kerülnek személyiségének karakterjegyei, érzelmi, politikai, társadalmi álláspontjai, amelyek nagymértékben variálják az olvasóban elsődlegesen megformálódott képet. A villa vendégei közül elsősorban Sommermant és feleségét kell megemlíteni, kedvességük és jóindulatuk ugyanis hozzájárul – a megérkezésük előtt már csökkenő tendenciát mutató – idegenségérzet megszűnéséhez. A főszereplőnek egyrészt a természet iránti érzékenységét hozza felszínre, másrészt pedig a saját egzisztenciájára való rákérdezést eredményezi a hegyre

(Monte San Primo) való kirándulás, amelyre második alkalommal akkor kerül sor, amikor Sommerman úr megkéri, hogy figyelje meg az ott élő madárfajokat, külön figyelmet szentelve a nagy szirti sasnak: „Egyszerre erős csönd ütötte meg a fületem. Abban a pillanatban minden madár elnémult, mintha kikapcsolták volna őket [...] ez zavarba ejtett [...]. Jól láttam és hallottam. Megértettem, miért némultak el mind a madarak. Ő egy volt és nagy, fenn, mindannyiunk felett. Még soha nem voltam ennyire jelentéktelen. Kicsi voltam, mint az életem, és minden az életemben, minden, ami bennem van, minden illúzióm, minden, ami alkotott engem. [...] Minden az övé volt” (138, 139). A természet felfogásának kérdéséhez kapcsolódik a következő szöveghely is: „A fiatalember megmondta nekem, hogy a fa mégis beteg, és hogy ez veszélyes a környező fákra nézve. [...] Ott maradtam még egy darabig a fa mellett, mert mindig nehéz egyedül lenni a betegség idején. Kellene még egy fát ültetni a fa mellé, hogy legyen társasága. Akkor egy kis madárka leszállt az ágra, így elmehettem” (130). A *Komóban* tehát a természet antropomorfizációja történik, a természet az emberrel egyenrangúvá válik; az emberi társadalom tükörképe (de akár fordítva is elképzelhető), egyaránt jelen van benne a hatalmi és a kiszolgáltatottsági vonatkozás is.

Saját hazájához, Szerbiához negatív érzelmek fűzik a szereplőt, sem a helyre, sem a regény jelen idejében uralkodó kultúrára nem úgy tekint, mint identitásának részére, a „volt” Jugoszláviához és tagállamaihoz (főleg Horvátországhoz) azonban nagy intenzitással kötődik: „...az állomásokat kerestem a kis rádión, és rátaláltam egy horvátországi állomásra [...] megérintett a tény, hogy megértettem minden egyes szót. Az én nyelvem volt ez. A sok háború után még mindig értettem minden szót, ez nem változott...” (10). „Akkor meghallottam a saját nyelvemet, hányingerem lett tőle, és kikapcsoltam a rádiót...” (58). „Jugo”-nosztalgiaja abból ered, hogy ahhoz a térséghez boldog fiatalkori emlékek fűződnek, amelyek szemben állnak jelen helyzetének kilátástalanságával. A szöveg főszereplője szabadfoglalkozású író (kitűnő a megfigyelőképessége, érdekes a világszemlélete, ért az irodalomhoz, értékes szerzőket olvas, pl. W. Benjaminget, Crnjanskit), nincs állandó munkahelye (így jövedelme sem), azért kapja a Rockefeller Alapítvány ösztöndíját, hogy regényt írjon, de a villákban eltöltött idő alatt annak egy sorát sem tudja létrehozni. Hazugságra kényszerül, a többi vendégnek nem árulja el, hogy tulajdonképpen semmilyen mű sem készül; az alkohol, „az állandó kellemes kábulat” is a valóságtól való menekülés egyik eszköze számára, hiszen ő nem tud/nem akar szembenézni saját pozíciójával, problémáival, amelyek egyrészt a Szerbiában éppen akkor uralkodó politikai, társadalmi, kulturális helyzet következményei.

A *Komo* főszereplőjét a bellagiói Spiritual bár pincérnőjéhez, a szép Aldához nemcsak barátság és testi vonzalom köti, mint Brendához, a sikeres házasság amerikai fényképészhez, hanem szerelem is, talán ez az oka annak, hogy Aldával – Brendával szemben – nem létesít testi kapcsolatot. Ők ketten rajzok segítségével kommunikálnak, hiszen hiányzik a közös nyelvi kód, ugyanis a lány nem tud angolul, a fiú viszont nem beszél olaszul. Az információk soha nem teljesek, vagyis a regényben csak a dolgok nyelv által történő kimondása eredményezhet sikeres kommunikációt.

A szerzővel folytatott interjúban, illetve a regénnyel kapcsolatban született írásokban gyakran felmerül a mű önéletrajzi regényként való olvasatának a kérdése, sőt sokan egyenesen autobiografikus regényként interpretálják a *Komót*, aminek oka abban keresendő, hogy valóban sok hasonlóság fedezhető fel a narrátor (főszereplő) és Srđan Valjarević között. A regénynek ez az interpretációja azonban nem teljesen legitim, hiszen azonfelül, hogy sok referenciális elem lelhető fel benne, és hogy egyes szám első személyű a narráció, a *Komo* nem elégíti ki a Lejeune-féle önéletrajzi szerződés egyéb követelményeit. Ugyanúgy a szöveg legelején található utasítás, mely szerint csak egy regényről van szó, fikcióról, amelyben minden szereplő és név kitalált, egyaránt befolyásoló szereppel kellene hogy bírjon a mű recepciójára.⁵

Az értékesnek tartott kortárs irodalomban (gondolok itt a szerb és a magyar irodalomra egyaránt) az olvasó sokszor olyan szövegekkel találkozhat, amelyekben hangsúlyozott helyet kap az elbeszélés (mint aktus), megszakad a szöveg linearitása, változik az elbeszélő nézőpontja, a valóságreferenciát a szövegreferencia váltja fel; az önreflexiók sokasága, a könnyen felismerhető intertextusok, illetve az érdekes tipográfiai megoldások mind azt tudatosítják a befogadóban, hogy egy műalkotásról, szövegről, fikcióról van szó, tehát semmiképpen nem a közvetlen környezetében megtörtént, esetleg megtörténhető eseményről.

Ilyen módon, amikor az olvasó egy olyan – szintén értékes és több díjjal jutalmazott – műalkotással találkozhat, mint Srđan Valjarević *Komója*, és nem találja benne az előzőekben felsoroltakat, zavarba jön. A *Komo* kétségtelenül regény (vehikulum, szerkezete stb. mind arról árulkodik), de amellet életként is hat, az olvasónak olyan érzése támad olvasás közben, hogy a regény „eseményei” ott játszódnak a szeme előtt, hogy kommuni-

⁵ Ha viszont valóban rá szeretnénk erőltetni az önéletrajzi olvasatot, akkor inkább naplóként kellene interpretálni, mivel egy-egy fejezet egy-egy Ballagióban eltöltött nap részletes leírása, amelyben külön hangsúlyt kapnak a kiemelkedő, a megszokottól eltérő események. Az olvasatunk azonban így is hiányos, hiszen nincsenek jelen a napló műfajának egyéb ismérvei.

kációt folytat a cselekvő (szenvedő) alannal (egyben az elbeszélővel is), átveszi a nézőpontját, mivel az annyira megfelelőnek, „igaznak” tűnik. S habár az irodalomhoz „értő” tudatában van annak, amire Ricoeur *A szöveg világa és az olvasó világa*⁶ című tanulmányában figyelmeztet, hogy az élethez való hűség a manőverek finomságának, az elrejtés retorikájának, az implikált szerző eme technikáinak köszönhető. A *Komóban* e tanulmány szerint a disszimuláció csúcsát figyelhetjük meg, amikor is úgy tűnik, mintha a művet soha nem is írták volna meg, „mintha a történet önmagától elmesélődne, mintha magát az életet engednénk szóhoz jutni, akár társadalmi valóságról, akár egyéni magatartásról, akár a tudat áradásáról legyen szó”. Srđan Valjarević regénye érvényre juttatja a következő – eredetileg színházra vonatkozó, majd később átalakított – kijelentést, mely szerint a művészet „az emberi élet specifikus elbeszélésének az ünnepe [...], játék a valóságban, illetve valóság a játékban”.⁷

⁶ Paul Ricoeur: *A szöveg világa és az olvasó világa*. In: *Narratívák 2. Történet és fikció*. Szerk. Thomka Beáta: Kijárat Kiadó, Budapest, 1998, 9–41.

⁷ Vlada Popović: *Zapisi iz pozorišta*. Srpsko narodno pozorište, Novi Sad, 1982.

A gyermekkor melankolikus vitrázsa

Vékás Éva fordítása

Több mint meggyőzőnek tűnik: valóban csak azt látjuk, amit a szemünk látni képes. Hisz bármennyire is törekszünk, hogy megértsünk más embereket és történeket – mondja szomorúan a *Kvazimodo* című elbeszélői mozaik bús-komor narrátora –, csupán önmagunk által fogjuk megérteni azokat. És csaknem rezignáltan hozzáfűzi, hogy szinte lehetetlen összekötni életet és történetet, főként, hogy életünk quasi modo, vagyis „hozzávetőleges”.

Valóban hogyan is lehet elmulasztott esélyekről, az élet hézagosságáról, visszautasításokról, árnyakról, történelmi csapásokról beszélni, az identitás hivatalos és kitalált bizonyítékai utáni elkerülhetetlen kutatásról, az állandóság megteremtéséről, a csupán felsejlő honosságáról, a hontalanság tompa fájaldmáról?

Valamiféle kronológiai rend akkor, amikor a kronológia szinte lehetetlennek tűnik, abszolút idegesítő tud lenni. Az a felnövekedés, melyet folytonos költözködés és történelmi csapások árnyéka kísér, a vágyakozás a kontinuitás helyreállítására és arra, hogy a sorsszerű hontalanság bár némileg biztató honossággá váljon, a jövőbeli kaotikus élet sejtelve nem túri a linearitást, időbelileg nem összegezhető és nem rendezhető.

A gyermekkorról, az identitás kialakításának nagy birodalmáról, a felnövekről, a keresés és a felismerés útjáról szóló összes történethez, teljesen biztos vagyok benne, kaleidoszkopikus és nem lineáris hozzáállás kell. Olyan hozzáállás, amely, akár a felfedezés és megismerés elbeszél világa, a csodás elbeszélői módszernek valamiféle különleges, már-már bűnös fajtáját képezi. Rázd meg azt a mágikus csövet, rakd össze ismét a sokféle képet abban a reményben, hogy ez újból egy lehetséges sorsszerű értelme az életnek és a történetmondásnak. Ha nem, az élettel ellentétben mégis létezik egy új lehetőség az új értelem megtalálására.

A *Kvazimodo* is ezért lesz az élet elbeszélői mozaikja, egy élettörténet, amelyben gondos narratív, szinte filigrán eljárásokkal keletkezik egy olyan lehetséges sorskép, amilyent az életnek az örökös történelmi káosz miatt nem sikerült kontinuitásban kialakítania. Boško Krstić, aki könyvének az „emlékkönyv” alcímet adta, mint az élet megsárgult lapjai fölé hajló nosztalgikus és sóvárgó levéltáros, mint egy lelkes és odaadó archeológus, figyelmesen tárja a jelenkor elé a múlt elemeit, az elfeledett elemeit, egy nehezen létrehozott idő részecskéit, de az elveszített remény és a jövő keserű mélabújának elemeit is.

Miközben melankolikusan olvasunk és óvatosan mozgunk az elbeszélői emlékkönyv utcáin, vigyázva lépkedünk a lehet(etlen)ségek és ígéreték feszült elbeszélői mezéjén, rakosgatjuk az összeállni igyekvő életképeket, egykettőre megértjük, hogy akár a felnövés „korai bánatáról” összeállt mozaik szereplője, magunk is kutatjuk az irányjelzőket, a jeleket, önnön jelzéseinket és jellemvonásainkat, arra törekedve, hogy megteremtsük a jövőbeli egzisztenciát. Bevontak bennünket abba a kutatásba, amely már nem csupán az elszállt idő pusztá keresése, hanem sajátos, olykor fájdalmas, olykor melankolikus nyomozás. Az elmulasztott lehetőségek, az el nem ért célok, a vágy és a megvalósíthatatlan mozaikkockái utáni kutatás fontos, és sorsszerű szembesülés ez a megvalósulatlan és egy lehetséges jövő által megghiúsítottnak a „keserű üledékével”.

Akarva-akaratlanul szereplői lettünk a gyermekkorról, a felnőtté válásról, a szülőföldről, a vágyakról és sóvárgásokról szóló mozaikképeknek, Boško Krstić elbeszélői kaleidoszkópjának kockái alakítani kezdik a mi sorsunkat is, és nem csak a Braun családot, I. és II. Kvazimodót, I. és II. Andrásét, és nem csupán a mesélő önéletrajzi elbeszélését. Sorsuk, amely talán nem is egyezik a mi emlékeinkkel, hatni kezd ránk, életünkre, amely (ebben már nem kellene kételkednünk) akárcsak az övék, „hozzávetőleges” volt és az is maradt. Életünknek ez a hozzávetőlegessége arra készítet bennünket, hogy az emlékkönyvet lapozgatva meghatározzuk és éljük a saját hontalanságunkat.

S íme, a Szép utcán lépkedünk az elbeszélővel és Braun Andrással együtt, tágra nyílt szemmel egy többirányú utcában, amely azt mondja el, aminek az identitásról és a jövőről szóló történetnek kellene lennie. Mindnyájan valahol másutt születtünk, egy olyan helyen, amelyet később elhagytunk, más helyhez és környékhez kötöttünk, s kinnal szoktattuk magunkat az újhoz, miközben folyamatosan szenvedtünk és nosztalgiával emlékeztünk a régre. Itt vagyunk, hogy ezekben a felnőtté válásról szóló történetekben megkeressük saját anyakönyvi kivonatunkat, és hitelesítsük hovatartozásunkat.

Szabadkán vagyunk, a múlt század ötvenes éveiben, ebben az elcsendesedett városban, ahol a „történelem fuvallatát” érezni, amely úgy tűnik, időben és eseményekben dezorientált, „foltozott történelmű”, amelyben a sorsok tragikus megszakításokról, családok eltűnéséről, történelmi és hétköznapi csapásokról szólnak, a városban, melynek lakosai az élet új értelmét igyekeznek meglegelni. Tényközlő képek vonulnak át az emlékkönyvön, autentikus és kitalált naplók, sejtelmek a szebb jövőről az „acélosodás” idején. Első szerelmek vonulnak át és álmok az identitásról, történetek a másiktól és a másságról, s csupán ezek által lehetünk azok, akik vagyunk. Ez a város, ez az „elhagyatott történelmi múzeum”, ahogyan az elbeszélő sugallja, akár az emlékkönyv világos képe, úgy nyílik meg előttünk az álmok, a megértés, a más és a másmilyen megélése által.

Rázzuk meg még egyszer a kaleidoszkópot, gyermekkorunk e mágikus eszközét. Mindezek a mozaikképek melankolikus elbeszélői fényképek, amelyeket Boško Krstić mint felnőtté válásunk albumába sorakoztat szuggesztíven és meggyőzően, járni tanulásunk módjáról és kísérleteiről mesélnek. Hogy hogyan tanultunk meg és igyekeztünk haladni az életben. Soha többé nem lesz alkalmunk járni tanulni.

Ha manapság gyakorta el is veszítjük az egyensúlyt, ha nem is tanultuk meg legjobban a lépést, valahogy mégis haladunk. Ezzel a járni tanulásról, a kutatás útjairól szóló sajátos kézikönyvvel mindenesetre könnyebb, szebb és értelmesebb lesz.

Boško Krstić köszönőbeszéde

Hölgyeim és uraim, kedves barátaim!

Szerettem volna ezt a könyvet, a *Kvazimodót* elrejteni mások elől – a szokástól eltérően nem mutattam be egyetlen irodalmi esten sem, nem is nagyon beszéltem senkinek sem róla, úgy tűnt, hogy olyan tiltott ügyekbe keveredtem, amelyek fölött csak az idő uralkodhat. Visszatértem a múltba, a saját múltamba, és megpróbáltam kijavítani néhány dolgot, amelyek miatt később lelkiismeret-furdalásom volt, olyan dolgokat bevallani, amit sem másoknak, sem saját magamnak nem tudtam beismerni. Nem tudom, hogy másokkal történnek-e hasonló dolgok, és ha igen, mely korban; a *Kvazimodo* az én őszinteségem kezdete az életben és az irodalomban egyaránt, küszöb, amelyet átléptem, és már soha nem fordulhatok vissza.

S ha már nem tudtam elrejteni a könyvet, s ha már a sors úgy döntött, hogy elismerést is kapjak érte, akkor ez a Szirmai-díj az igazi, mert több egy díjnál, a *Kvazimodo* egyik fejezetévé válik majd, a könyvnek és sorsának részévé.

Még soha nem jártam Temerinben. Most pedig egy életre megjegyzem majd.

Szirmai Károly életműve iránti mély tisztelettel mondok köszönetet mindenkinek, aki következetesen őrzi az emlékét, köszönöm a zsűrinek és mindenkinek, aki megosztja velem ezt a boldog pillanatot.

Temerin, 2009. december 21.

Sagmeister utolsó meséje

Drozdik-Popović Teodóra fordítása

Félelemben élek. Amikor a munkások figyelmesen cipelnek mellettem egy nagy üveglapot, rögtön a robaj, az üvegszilánkok, a sebzett kéz és a vér jut eszembe; a kezem alatti sima márványlapon már érzem a mély karcolásokat; egy szép festmény előtt elfog a pánik, hogy valaki késsel kivágja a keretből vagy kikaparja az arckép szép szemét; csak én látom, hogyan taszítja le a szél a legszebb palotákról a színes cserepeket, tépi a díszeket és szedi le a vakolatot; a legszebb városképek felett ott lebegnek a legcsúnyább viskók képei. Az egyensúly és törés, nyugalom és szegénység, szép és rút, jó és rossz, gazdagság és szegénység eme játékában addig feszülnek a húrok, míg a végén el nem szakadnak: az elővárosok palotákhoz közelednek, a nemesekkel csavargók keverednek, gorombák a gyengédekkel, rosszak a jókkal, piszkos víz a tisztával. Egy óriási durranással minden kiegyenlítődik és lecsendesedik, mintha mi sem történt volna. Majd kezdődik minden előről.

Mások életével ismerkedem, nem a magaméval. A már régen halott emberek és események vámpírja vagyok. Folytonosan mást élek, nem azt, ami valóban történik velem. Aki elindul az utamon, sehova sem fog eljutni. A lelke kóborol az időben, a teste pedig egy helyben, mozdulatlanul haldoklik majd.

Az emberek bujkálnak ebben a világban: egyfajta életet élnek, míg egy másiktól, egy másmilyenről álmodoznak. Másokban élnek titokban. Innen származik a nyugodt és szemérmes ember gyilkos iránti szimpátiája; olyasminek az elismerése, amit mások elítélnek, illetve az általánosan elfogadott dolgok elítélése. Mert az emberek másokban és mások sorsában ismerik fel önmaguk beteljesületlen részét, és ezért lopnak egymástól, az élet apró részletéért, a jó és a rossz miatt egyaránt. Kettős életet élnek. Egy saját, belső, őszinte, már amennyire az ember őszinte lehet önmagával szemben és egy másik, nyilvános, színlelt, másokhoz igazított, mások el-

várásainak megfelelő életet. A sértéseken nem sértődnek meg, nem undorodnak az undorító emberektől, hülyeségeikért lelkesednek, bolondokat és bűnösöket csodálnak, elhallgatják saját gondolataikat, másokéról azonban gondolkodnak. Közben viszont megtörténhet, hogy teljesen a hatalmába keríti őket ez a színlelt élet, hogy megmarja filozófiájukat és ravaszságukat, összekeveri bennük az igazságot és a hazugságot, vagy hogy ők átverik és megelégedik önmagukat.

Bármilyen is, bármennyire szegényes, szánalmas, siralmas is, az emberi élet mindig teljes és egész, az élet mindig egy telt pohár. És ha csak jelzés vagy árnyék csupán, a gondolatok és érzelmek tágas terein terjed, kitölti az embert jóval és rosszal, széppel és csúnyával, szomorúsággal és elégedettséggel, mint minden más embert ezen a világon. Van, aki mindezt a gonoszság terén találja meg, más inkább a jólétben, az embereknek nem jut egyformán a jóból és a rosszból, mert valakinek az élete inkább az egyik felére, másnak pedig a másikra hajlik. Így lehet a gazdag emberek között boldogtalant, a szegények között viszont boldog embert találni, innen az élet ott, ahol senki sem gondolta volna, és innen a halál ott, ahol minden az életről szól. És így: bármennyire boldogtalan is egy élet, a boldogtalan mellett van boldog oldala is, éppúgy, ahogyan minden boldog élet néha boldogtalan. Ily módon a sokáig raboskodók boldog órákat is tölthetnek a börtön vagy a tábor poklában, a boldogok azonban az élet legszebb pillanatait is pokolként élik meg.

Szeretnék egy vastag könyvet írni, hogy benne részletesen leírhassak egy utacskát, minden rajta található kövecskét, a szél felkavarta port, az út menti emlékműveket, a réti virágokkal átszótt kórót a mezők határán, a szekerek és emberek nyomait, azoknak a szerencsétleneknek az életét, akik sietve haladtak az úton, de sehova sem jutottak, azokat az embereket, akik találmásra választották ezt az utat, és megtalálták a boldogságot, azokat az embereket, akik elszöktek otthonról, azokat is, akik hazatértek, madarak rövid átrepülését, a nap útját az út egyik oldalára és az árnyék útját a másikra, a poros fákat, és akkor mindezt egy kerecsensólyom szemével figyelhetném meg, aki egy egérre leselkedik a tarlón, és meggyőzhetném az olvasót, hogy nem áll szándékomban bárkit is meggyőzni a történetemmel, vagy bármit is felfedni, bebizonyítani, hogy csak nézelődöm, nézek, mint egy eszméletlen madár, és beszélek, csak beszélek a felfedezés vágya nélkül.

Kerestem az igazságot, és mit találtam? Az igazság is csupán tévhit, csakhogy benne hiszünk.

Hargita megyei vidéki kultúrigazgatók találkozója

január 22-én 10 órától
helyszín:
Hargita Megyei
Kulturális Központ,
Pinceklub•Temesvári sgt. 4.

Irodalmi karaván író-olvasó találkozók a

vajdasági HÍD folyóirat képviselőivel

január 20-23 között
helyszínek:
Sepsiszentgyörgy, Nagyszében,
Csíkszereda, Székelyudvarhely

Szervező: Hargita Megyei Kulturális Központ

Társ szervezők:
Hargita Megye Tanácsa
Csíkszeredai Helyi Tanácsa
Csíkszeredai Múzeum Egyesület

Kiállítás a HMKK csíkszeredomokosi fotótáborának anyagából Garadosi panoráma

megnyitő január 21-én 17 órától
közreműködik a Heveder zenekar
helyszín: Csíkszereda, Kriterion galéria
Petőfi u. 4.



Kiállítók:

Ádám Gyula, Balázs Attila, Bálint Zsigmond,
Csiki Csaba, Erdély B. Előd, Fekete Zsolt, Gáiná Dorel,
Hartis László, Molnár Attila, Szentés Zsón,
Urbán Ádám, Veres Mándor

Székegyházi körúton járt a Híd

HÍD

irodalom
művészet
társadalmi tudomány

A Híd Kör tagjai:

Barlog Károly
Benedek Miklós
Berényi Emőke
Brenner János
Drozdik-Popović Teodóra
Gyantár Edit
Herédi Károly
Kiss Tamás
Kocsis Árpád
Kovács Hédi
Mikuska Judit
Oláh Tamás
Ördög Mónika
Patócs László
Penovác Sára
Raska Szabina
Sági Varga Kinga
Szügyi Edit
Terék Anna
Vékás Éva
Zabos Ákos

A fedőlapon

Fénykép Boško Krstić
Kvazimodo című kötetéből



nka

Nemzeti Kulturális Alap

A szám megjelenését
a Tartományi Művelődési Titkárság,
a Nemzeti Kulturális Alap
és a Szülőföld Alap támogatta.

ISSN 0350-9079



HÍD