

Mennyi boldogságot bír el az ember?

CSEKE ÁKOS

1.

1976-ban született. A PPKE BTK Esztétika Tanszékének oktatója. Legutóbbi írását 2009. 7. számunkban közzöltük.

Arra a kérdésre, hogy mennyi boldogságot bír el az ember, viszonylag egyszerűnek tűnik a válasz, ha bizalommal vagyunk a múlt század olyan kiemelkedő elméi és művészei iránt, mint például Rilke, Pessoa, Proust vagy Beckett, akik legfontosabb szövegeikben minduntalan kifejezték azt a meggyőződésüket, hogy az alkotó ember, a művészember számára a boldogság nemcsak elviselhetetlen, hanem alapvetően káros is. Ami művészi vagy emberi értelemben hasznos, sőt, termékeny és gyönyörűsége, az nem lehet más, mint kilépés a boldogságnak nevezettek köréből, és tudatos elfogadása annak, amit a legtöbben boldogtalanságnak mondanak. Az említett szerzőknél ez tulajdonképpen két dolgot jelent. Először is a szenvedés valóságának igenlését, vagyis kiállást a testi-lelki kín és fájdalom felszabadító ereje mellett. Erről fogok kicsit később szólni. Másodszor pedig a szeretet, vagy inkább a szerelem hiányának óhaját, ha szerelmen egy olyan életmóddá vált, a boldogság ígéretével megterhelt érzelmet vagy szenvedélyt értünk, amellyel egyetlen embert tüntetünk ki, amellyel mi magunk is helyettesíthetetlené, vagyis szeretetté válunk valakinek a szemében. Ez utóbbit Pessoa *A nyugtalanság könyvében* — magyarra *A kétségek könyvének* fordították — az élet tragédiájának tekintette. Valahogy úgy, ahogy a fiatal Lukács írta híres, Kierkegaard-nak szentelt esszéjében: „Vannak emberek, akiknek számára — naggyá-létük kedvéért — örök tilalom kell hogy legyen minden, ami csak kissé hasonlít a boldogsághoz és napsütéshez... És Kierkegaard talán tudta, talán érezte, hogy ez így van... Talán tudta benne valami, hogy a boldogság — ha elérhető — bénává tenné őt, és meddővé örökre. Talán attól félt, hogy a boldogság nem elérhető, hogy a Regine könnyűsége mégis megválthatta volna az ő nagy szomorúságát, és boldogok lettek volna mindketten. De mi lett volna belőle, ha az élet elveszi tőle boldogtalanságát?”¹

¹Sören Kierkegaard és Regine Olsen. In: *Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest, 1977, 293.

2.

A nyugtalanság könyve bizonyos szempontból nem más, mint ennek a gondolatnak a folytatása vagy kifejtése: írója, aki persze nem Pessoa, hanem Bernardo Soares, megpróbál jogot formálni a szeretetlenségre, az elhagyatottságra, amely a világ szemében a szerencsétlenség és a boldogtalanság jegye, de amely az ő számára a létezés mint al-

²Fernando Pessoa írását
Françoise Laye francia
fordítása alapján idézem:
Le livre de l'intranquillité.
Christian Bourgois, Paris,
1999, 247.

kotás, az igazzá alkotott létezés alfája és ómegája. „Milyen fárasztó szeretve lenni! És milyen fárasztó, ha így vagy úgy, de arra kényszerítenek, hogy érezzünk s hogy szeressünk!” — kiált fel könyvében Chateaubriand-ra hivatkozva, és hozzáteszi: „Valakihez tartozni — semmi sem olyan banális, mint ez.”² A boldog, vagy legalábbis a boldogság veszélyének kitett szeretetben-lét lebecsülése, amely többek között azért különös, mert abból a félelemből fakad, hogy a szeretet lehetséges, alapvetően két megfigyelésen alapul: egy empirikuson és egy, ha szabad azt mondani, metafizikain. Ami az empirikust illeti, arról van szó, hogy a szerelemben az ember nem lehet végtelenül, legföljebb, ha szabad azt mondani, végesen szomorú. Van boldogság, van veszekedés, vannak feladatok, felelőségek, elvárások, de „a minden nagy dologgal együtt járó szomorúságtól” — ezek Pessoa szavai — a szerelmes egyszer s mindenkorra meg van fosztva; ami marad, kis élete romjai között, az a „tanácstalanság”, a „hiúság”, az „unalom” és a „megaláztatás”. Apró szomorúságok is persze, de a mindent betöltő, a fájdalommal, szenvedéssel rokon, nagy, kietlen szomorúság, amely kiléptet a mindennapokból, és amely Pessoa szerint az éjszaka mélységeiben vagy a halhatatlan költeményekben vár ránk, egy másik emberrel, például a szerelemben, nem átélhető és tulajdonképpen nem is megosztható, hacsak nem egy ugyanolyan éteri magányban és szomorúságban élővel, távolról, ismeretlenül — ez az olvasás titka. A szerelem mindig csak birtoklás; de az élet legtitokzatosabb pillanataiból éppen ez hiányzik: a birtoklás és a birtoklottság vágya, örülete.

³Uo. 259, vö. még
például 489.

A metafizikai belátás még ennél is egyszerűbb: tudom és tapasztalatot szereztem róla, írja Pessoa, hogy bármely metafizikai rendszer védhető és elméletileg igazolható. Ahhoz viszont, hogy belevezzek az egyes metafizikák művészetébe, el kellene felejtenem, hogy a metafizikai spekuláció célja végső soron mégiscsak az igazság kutatása.³ A boldogító megoldásoknál tehát sem empirikus értelemben (a szerelemben), sem metafizikai értelemben nem „állapodhatunk meg”: az igazság kutatásához elengedhetetlen a szabadság, amely nem függetlenséget jelent, hanem azt, hogy az éberség, a fájdalom, a kétségbeesés, a magány, a szomorúság valós lehetőség marad számunkra életünk minden pillanatában. „Méltó a halálra, mondja Pessoa, aki itt nem akart mást, mint szeretni.” A létezés titka nemhogy nem merül ki a szeretet, a szerelem boldogsággal kecsegtető valóságában, hanem ez utóbbi pont megszabadít tőle, mert elringat, mert elbódít, mert leköt és rendszert kínál ott, ahol csak a misztériumra való teljes nyitottság lehet az egyetlen igazi válasz. „Az élet a lehetetlen keresése a fölösleges által. Keressük tehát mindig a lehetetlent, mert ez a rendeltetésünk; és keressük a fölösleges által, mert egyetlen más út sem vezet hozzá, de egyúttal emelkedjünk föl annak a belátásáig, hogy semmi olyasmit nem keresünk, ami elérhető vagy megszerezhető, és hogy útközben semmi olyasmivel nem fogunk találkozni, ami gyöngegséget vagy sajnálkozást válthatna ki belőlünk.”⁴

⁴Uo. 250.

3.

⁵„Angyalok (úgy mondják), nem tudják gyakran, az élők / vagy holtak között járnak. Fut a szüntelen áram, / mindkét birodalmon örökre sodorva magával / minden kort s szavukat túlzúgja örökre.” (*Első elégia*, Nemes Nagy Ágnes fordítása.)

⁶Rainer Maria Rilke: *Válogatott prózai művek*. Európa, Budapest, 1990, 190. (Görgey Gábor fordítása.)

Ha jobban belegondolunk, nem hasonló-e a *Duinói elégiák* végső belátása? „Mert szilajul száguldott a hős a szerelmen, / és ahogy égis emelte sok érte verő szív, / elfordult, mosolyok tűntén, s ott állt idegenként” — olvassuk a *Hatodik elégia* zárszavaként, de gondolhatunk az *Első elégia* híres soraira is: „Nincs-e a perc itt, hogy szeretettel / váljunk meg szeretőnktől s álljuk is ezt remegőn, / mint nyilvánzó állja a húrt, hogy szökni feszülten / több legyen önmagánál. Mert nincs sehol maradás.” A fordítás (még Szabó Ede és Nemes Nagy Ágnes kitűnő fordítása is) sokat elvesz az eredetiből, de a duinói képlet, azt hiszem, így is világos: a szerelemben meg kell szabadulni a szerelem tárgyától mint kötöttségtől, és fel kell oldódni egy magasabb lét félelmetes és idegen szépségében. Az izonyatos angyal mint ideális létező, aki nem ismeri az élet és a halál közötti különbséget, és nem tudja, élők vagy holtak között jár,⁵ ugyan miféle „boldogságot” is keresne itt? Mi dolga volna azzal, amit az emberek boldogságnak hívnak?

Nem véletlen, hogy a *Malte Laurids Brigge feljegyzései* végén Rilke a tékozló fiút állítja példaként, akinek a története „annak az embernek a legendája, aki nem akarta, hogy szeressék”, és aki „eltökélté annak idején, hogy nem szeret soha, nehogy bárkit is olyan szörnyű helyzetbe hozzon, amely azokat fenyegeti, akiket szeretnek”.⁶ Itt is a szeretettség pokla jelenik meg tehát, mint Pessoa-nál; Rilke talán csak annyiban tér el portugál kortársától, hogy elismeri a szerelem minden más tapasztalatot meghaladó halálközeli élményeit, csak éppen pillanatnyinak, vagyis menthetetlenül múltónak tartja őket: a Nyitott szemlésebből a szerelmesek mindig visszabuknak oda, hogy újra egymásra szögeznek tekintetüket. A cél viszont, épp ellenkezőleg az, hogy megértsük: a szeretet, amivel szeretnek bennünket, „nem minket illet”. Ezért, hogy bár a tékozló fiú is hazatér és bár esdeklő mozdulatát, amellyel szülei lábához borul, „könyörögve, hogy ne szeressék”, a szülők a maguk módján magyarázzák és szeretetük jeleként rögtön meg is bocsátják, a kérdés mégiscsak az, hogy ő maga megérti-e: a szeretet tárgyasult formája, vagyis a boldogság nem más, mint szerencsétlenség, amelytől minden áron — legalább belül, ha kívül nem lehet — fel kell szabadítania magát. Ez a művész sorsa, aki persze egyben, sajátos értelemben, szerelmes is, az igazi szerelem ugyanis, ahogy a *Jegyzetek a dolgok dallamához* című írásban olvassuk, nem más, mint a művészet maga: „A művészet a tágabb, szerénytelenebb szerelem. Az Isten szerelme. Nem állapodhat meg az egyedinel, amely csak kapuja az életnek. Át kell haladnia rajta. Nem szabad elfáradnia. Hogy beteljesedjék, ott kell hatnia, ahol mindenki — egy.”⁷ Ha valaki netán úgy érezné, hogy ezen a ponton igazat adna Rilkének, érdemes felidézni Romano Guardini vonatkozó értelmezését is, aki szerint ez az egész szeretet-, vagy inkább szeretetlenség-teória

⁷Uo. 399.

⁸Vö. „Sehol világ, csak belül”. Rainer Maria Rilke *duinói elégiái*. (Ford. Görfföl Tibor.) Új Ember, Budapest, 2003, 54: „Nagy hatást gyakorol ugyan ránk az, amivé belső erőtlenségét formálta Rilke, de kénytelenek vagyunk azt mondani: a szeretet valódi mibenlétét elvétette”, illetve még például 110, 136, 179.

⁹Az idézettekhez lásd Samuel Beckett: *Proust*. (Ford. Osztovs Levente.) Európa, Budapest, 1988.

¹⁰Vö. *A megtalált idő*. (Ford. Jancsó Júlia.) Atlantisz, Budapest, 2009, 240. sk. Proustnál egyébként, Rilkéhez hasonlóan, az igazi szerelem szintén egyetemes és személytelen, ami csak a művészetben mutatkozhat meg (amennyiben „a maga teljességében megélt élet az irodalom”); a léleknek „el kell szakadnia az egyes emberektől, hogy visszaállítsa e szerelem sajátos érvényét, és ezt a szerelmet, a szerelem megértését mindenkinek, az egyetemes emberi szellemnek adja át, nem pedig hol ennek, hol annak a nőnek, akiben egyik vagy másik egymást követő énünk szeretne feloldódni”. (uo. 230.)

nem más, mint bevallása annak, hogy Rilke képtelen a szeretetre: valaki megint költészetet és szép teóriát csinál abból, hogy nem tud szeretni.⁸

4.

A boldogság elutasítása kapcsán nemcsak a szeretet mint emberi kötetlek megkérdőjelezéséről van szó, hanem a szenvedés végtelen pozitivitásáról, felszabadító erejéről, sőt: dicsőítéséről is. *A megtalált időben* Proust egészen gyönyörűen vall erről, és a maga nagy Proust-tanulmányában Beckett megkapó érzékenységgel mutat rá erre a pontra, mondván: bár a mindennapi ember életét a szokás irányítja és béklyózza meg, az embernek, „az idő áldozatának” mégis sejtése lehet arról a varázslatról, amely a szokások által leigázott valóságon túlról hívja és várja őt. A művészet nem más, mint engedés ennek a varázslatnak, és ez az engedés Proustnál jellemzően a szenvedés útján megy végbe: a szenvedés „ablakot nyit” az igazi valóságra, ezáltal lesz „a művészi élmény elsődleges állapota”. A szokás „gonosz és szükségszerű struktúrájának alapja”, mondja Beckett, a szenvedés elkerülésének akarása. A szenvedés titka így tehát abban áll, hogy valaki nem hajlandó hozzáidomulni a szokás által teremtett világ feltételeihez, és ily módon, e nem-hajlandóság, vagyis a szenvedés nyomán megnyílik arra, ami igazán van.⁹

Ahogy Proust maga is írja *A megtalált időben*, „a boldogság önmagában a testnek üdvös, a szellem erejét [viszont] a bánat fokozza”. A bánat éppen azért „nélkülözhetetlen”, mert rákényszerít, hogy „komolyan vegyük a dolgokat — mindannyiszor kitépi a szokás, a kételkedés, a felszínesség, a közöny gízgazait”. Proust szemében erről tanúskodik az öreg Rembrandt és Beethoven tragikus, mélyen barázdált arca, akik elfogadták a testi fájdalmat a szellemi megismerésért, amellyel a fájdalom ajándékozta meg őket. Meg kell értenünk, olvassuk *A megtalált időben*, hogy „a szenvedés a legjobb dolog, ami az életünkben történhet”, ahogy azt is, hogy a boldogságnak „úgyszólván egyetlen haszna van: az, hogy a boldogtalanságnak nyit utat”. „Már-már azt mondhatjuk, folytatja Proust, hogy mint az artézi kútakban, minél mélyebbre fúr szívünkben a szenvedés, annál magasabbra tör majd fel a mű.” „Hagyjuk darabokra hullani a testünket, hiszen minden egyes darab, amely leválik róla (olyan szenvedések árán, amelyekre mások, a tehetségesebbek, nem szorulnak rá), immár világosan művünket teljesíti ki, s míg az érzelmi megrázkódások életünket szétmállasztják, a mű egyre szilárdabb lesz.”¹⁰

5.

Proust és Beckett vázlatosan bemutatott szenvedés-elmélete és szenvedő hősei kapcsán olyan szerzőket szokás említeni, mint például Schopenhauer, aki a boldogságról nemcsak azt állította, hogy kifeje-

¹¹A világ mint akarat és
képzet. (Ford. Tandori
Ágnes és Tandori Dezső.)
Osiris, Budapest,
2002, 388.

zetten „negatív természetű”, hanem azt is, hogy „a tulajdonképpeni pozitív gonoszság forrásához igen közel van”.¹¹ Mások mellett természetesen Nietzsche-ről vagy a már említett Kierkegaardról sem feledkezhetünk meg: írásaik nyilvánvalóan fontos ösztönzést jelenthettek Proust vagy Beckett számára. Kérdéses azonban, hogy itt pusztán olvasmányélményekről van-e szó. Ahhoz, hogy az említett teóriákat megértsük, nem biztos, hogy az adott szerzők feltételezett vagy tényleges olvasmányait kell felkutatnunk, hanem inkább azt a nem feltétlenül tudatosan alkalmazott kulturális logikát vagy gondolkodási struktúrát, amely akarva-akaratlanul irányítja őket. A kérdés tehát az: mi az a logika, amely Pessoa, Proust, Rilke vagy Beckett nyilván különböző színezetű, de mégis alapvetően egy irányba mutató meggyőződése mélyén működik? Mi a forrásvidéke, kulturális illetve történeti értelemben, a szenvedés és a boldogtalanság ilyen dicséretének?

Mint tudjuk, Ágoston a maga részéről mélységesen keresztényellenesnek tartotta a szenvedésben való gyönyörködést, ami a késő-órári színház — és persze saját ifjúkori elhajlásai — éles elutasítását váltotta ki belőle: a pogány színházi előadásokban vagy a Vergilius-féle tanmesékben azért gyönyörködik az ember, jegyzi meg a *Vallomások* harmadik könyvében, mert szinte perverz módon a fájdalom érzését szereti: maga a fájdalom válik itt gyönyörűséggé. Ezek a darabok, fejtegeti Ágoston, „a hallgatót nem segítségre szólítják fel, hanem csupán szenvedésre hívják meg (ad dolendum invitatur), s e fantáziák szerzőjének annál jobban tapsol, minél inkább fáj a szíve”.¹² Az ítélet gyors: ez nem más, mint „nyomorúságos esztelenség”, és ha a fiatal Ágoston engedett is ennek, a *Vallomások* írója már túllépett ezen: ma már, mondja Hippo nem sokkal korábban felszentelt egyházi előjárója, nem érzek gyönyörűséget a fájdalom láttán: könnyörület van bennem csupán, hiszen bár van olyan fájdalom, amelyet el kell viselnünk, olyan fájdalom nincs, amelyet szerethetünk. „Nonnullus itaque dolor adprobandus, nullus amandus est” — és az „amandus” szó itt nem pusztán a szerethetőséget zárja ki, hanem vele együtt a gyönyörködés lehetőségét is: keresztény ember az, aki nem képes szeretni a fájdalmat, aki nem képes gyönyörködni sem a fájdalomban, sem a szenvedés képében, ábrázolásában. A „dolere amabam”-nak, vagyis a fájdalom pogány szerelmének az ellentéte és ellenfele a keresztény „misericordia”, a könnyörület, a segítség és az együttérzés. Ezzel Ágoston általános értelemben, ha jól értem, azt mondja: azt az embert, aki szenved, legyen szó Jézusról, saját magamról vagy bárki másról, a színpadon vagy az élet színpadán, szerethetem és szeretnem is kell; magát a szenvedést azonban — még ha el is fogadom — nem szerethetem és nem is szabad szeretnem.

¹²*Vallomások* III, 2, 2.
(Ford. Balogh József.)

6.

Nagy kérdés, hogy Ágostonnak igaza van-e. Azt azonban elmondhatjuk, hogy ez nyilvánvalóan csak a szenvedésnek egy bizonyos

¹³Lásd II. János Pál pápa: *Salvifici doloris*. (Ford. Mártonffy Marcell.) Szent István Társulat, Budapest, 1984, 36, 39.

¹⁴Uo. 48 és 36.

¹⁵Uo. 34.

felfogása, és nem is feltétlenül az, amelyik meghatározóvá vált a kereszténység története folyamán: elég, ha II. János Pál pápa *Salvifici doloris* kezdetű enciklikájára gondolunk, amely világosan kimondja, hogy mivel a hit által új értelmet kapott minden emberi szenvedés, ezért „szenvedni annyit jelent, mint kiváltképp alkalmassá válni a felemeltetésre”, illetve hogy „Krisztus megváltó szenvedésének lényegéhez az is hozzátartozik, hogy állandó kiegészülést követel”.¹³ Az enciklika szerint „a szenvedés különös értéket képvisel az egyház számára”: a krisztusi szenvedéstörténet ugyanis „sajátos felhívást rejt magában”, mármint konkrét felhívást a konkrét szenvedésre, ami a keresztény ember szemében nem lehet más, mint végtelen kincs. „Akik részt vállalnak Krisztus szenvedéséből, saját szenvedéseikben a világ megváltásának végtelen kincséből őriznek egy nekik szentelt darabkát, s e kincset másokkal is megosztják”, amiből egyenesen következik, hogy az eszkatologikus dicsőségről „nemcsak a hit vértanúi kell, hogy valljanak, hanem sok más ember élete is”.¹⁴ Ahogy Péter mondja: „Örüljete, hogy részetek lehet Krisztus szenvedéseiben” (1Pét 4,13). És Pál, akinél a szenvedés a leggyakrabban a dicsőség motívumával együtt jelentkezik (innen az enciklika címe: az üdvözítő szenvedés): „Örömmel szenvedek értetek” (Kol 1,24). Az öröm, teszi hozzá az enciklika, „a szenvedés értelmének feltárulásából fakad”.

Ami különös ebben a szövegben, az nemcsak az, hogy a pápai megnyilatkozás a belső érettséget egyértelműen és kitüntetetten a szenvedés valóságával hozza párhuzamba (a négy evangélium közös megnevezése így magától értetődően lesz egyszerűen az: „a szenvedés evangéliuma”), hanem az is, hogy ha jobban megfigyeljük, ebben a szenvedéskoncepcióban végső soron nagyon hasonló logika működik, mint amivel például *A megtalált időben* is találkozunk. Proust számára a szenvedés eszköz, amely a célhoz, vagyis a műhöz vezet el: a művész testi és lelki szenvedésével „fizet” a boldogtalanságban rejlő végtelen lehetőségért. A pápai megnyilatkozás szintén az eszköz/cél, fizetség/jutalom struktúrában gondolkodik; tulajdonképpen nem is nagyon tehet másként, hiszen a páli levelekben elsősorban ezzel találkozunk, és olyan szövegeket kell értelmeznie, amelyeknek már a grammatikai szerkezete is az eszköz/cél fogalmi rendszerre támaszkodik. Előbb tehát olyan mondatokat idéz Páltól, mint például: „Ezeket elviselitek az Isten igazságos ítéletének eljöveteleként, *hogy majd méltók legyetek az Isten országára, hiszen szenvedtetek érte*” (2Tessz 1,4); „Krisztusnak vagyunk társörökösei. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, *hogy vele együtt meg is dicsőüljünk*” (Róm 8,17), majd pedig hozzáteszi: azok, akik részt vesznek Krisztus szenvedésében, „a maguk szenvedésével bizonyos értelemben visszaadják Krisztus halálának és szenvedésének végtelen árát... Ezen az áron szilárdult meg Isten országa az emberi történelemben.”¹⁵ Kicsit később „csodálatos cseréről” olvasunk — de a szenvedés instrumentális felfogásából adódóan olyan, egészen Proust felfogását idéző mondatok

¹⁶Uo. 45. is helyet kapnak az enciklikában, mint például: „Minél orvosolhatatlanabban beteg, teljes egészében legyöngült a test, minél élet- és cselekvésképtelenebb az ember, annál jobban megmutatkozik a belső érettség és a lelki nagyság, amely megrendítő tanúságtétellé válik az egészséges, normális emberek számára.”¹⁶ Talán Simone Weil is valami hasonlóra gondolhatott, amikor úgy fogalmazott: „A kereszténység különleges nagysága abból ered, hogy nem a szenvedés természetfölötti orvosságát, hanem a szenvedés természetfölötti felhasználhatóságát kutatja.”¹⁷

¹⁷Jegyzetfüzet.
Új Mandátum, Budapest,
1995, 50. (Bárdos László
fordítása.)

7.

A szenvedés és a fájdalom ebben az értelemben minimum szerethető, de inkább követendő, már-már előírt, elvárt és mindenképpen kívánatos része a megváltás drámájába illeszkedő keresztény egzisztenciának; aminek történeti előképe nyilván nemcsak egyes újszövetségi iratokban, hanem többek között a mártírártakban is fellelhető. Nem véletlen, hogy a vértanúk szenvedéséről szólva Tertullianus például szintén „negotiatio”-ról, vagyis szó szerint kereskedésről beszél, mondván: „kereskedni annyit jelent: valamit elveszíteni, hogy nagyobbat nyerjetelek”, illetve a szenvedésekért járó isteni jutalomról („divinae mercedis”) értekezik, ami megint csak a gazdasági világ fogalomtárából származik: a szó bért, zsoldot, kamatot jelent, amit Isten ad, mintegy a szenvedésünkért „cserébe”.¹⁸ Euszebiosz *Egyháztörténetében* is gyakran visszatérő motívum az, hogy valakit, mint például a fiatal Origenészt, „egészen hatalmába kerített a vértanúság iránti vágy”; a Severus alatti üldözések áldozatairól azt olvassuk, hogy „mindenütt ragyogó tanúbizonyságot tettek a vallásért küzdők, de leginkább Alexandriában, ahová egész Egyiptomból és Thébaiszból úgy jöttek Isten atlétái, mint egy nagy stadionba, és ott megkapták Istentől a koszorúkat, mert különféle kínzásokat és halálnemeket nagyon bátran viseltek el”.¹⁹

¹⁸Intés a vértanúkhöz.
(Ford. Mosolygó Marcell.)
In: *Művei*. Szent István
Társulat, Budapest,
1986, 326 és 329.

¹⁹Euszebiosz:
Egyháztörténet.
(Ford. Baán István.)
Szent István Társulat,
Budapest, 1983, 243.

²⁰Lásd *A tökéletesség útja*
és *A belső várkastély*.
(Ford. Szent Teréziáról
nevezett Ernő atya.)
Szent István Társulat,
Budapest, 1979, 373. sk.

Ezt látjuk, más formában, a keresztény misztika szerzőinél is; gondoljunk Avilai Terézre, aki arról ír lelki naplójában elragadtattottan, hogy azt érzi: gyönyörűségesen megsebezte őt Isten a szenvedés képében („siente ser herido sabrosísimamente”).²⁰ Itt már egyértelműen a szenvedés lázas kereséséről, akarásáról, szinte magasztalásáról van szó, számtalan más középkori és modern misztikus íráshoz hasonlóan. És ha felidézzük Rilkének a szeretet tárgyát illető meggyőződését, mely oly heves ellenérzést váltott ki a teológus Guardiniból, nos, az kiváltképp emlékeztet arra a többek között terézi belátásra, amely szerint a misztikus szerelemnek nincs és nem is lehet tárgya, hiszen Isten végtelen valósága sohasem válhat egy szerelem tárgyává; a földi boldogtalanság, a fájdalom mint eszköz — a mennyei boldogság mint cél érdekében — így tehát elkerülhetetlen, sőt, egyenesen kívánandó és gyönyörűséges. Ahogy Keresztes János írja: „Hogy az ember tökéletesen szerethesse Istent,

²¹Keresztes Szent János
*Művei I. A Kármelhegy
útja.* (Ford. Szent
Teréziáról nevezett Ernő
atyá.) Győri Kármelita
Rendház, 1995, 108.

²²Bonaventura: IV Sent,
49, 1, 1. conclusio ad 1.

ne keressen sehol másutt szeretetet... Mert ha egyáltalán bármit óhajtanál bírni, nem lehetne kizárólag Isten a te kincsed.”²¹ „Az pedig átkozott, akinek ember a reménye”, olvassuk a Szentírásban (Jer 17,5) is, egészen Pessoa és Rilke szellemében, függetlenül attól, hogy itt sem az embertársunk megvetéséről, netán gyűlöletéről van szó — ahogy az említett íróknál sem —, hanem arról az elvileg végtelenül pozitív belátásról, amelyet Bonaventura úgy fogalmaz meg: „Semmi sem elégítheti ki az emberi lelket, csakis a Szentháromság. A lélek arra született, hogy Istent magába fogadja, és semmi, ami Istennél kevesebb nem képes kitölteni őt teljesen.”²²

8.

Mindezek alapján számomra úgy tűnik, hogy az a modern esztétikai kultúra, amelynek egyes képviselői a mű vagy a valóság elérését közvetlenül a tárgyiasult szeretet mint boldogság hiányától és a testi-lelki szenvedés üdvözítő meglététől teszik függővé, végső soron a kereszténység bizonyos hagyományaiban gyökerezik, és azt variálja, értelmezi át, illetve viszi tovább nagyrészt öntudatlanul, ami azt is jelenti, hogy a művészi-emberi akarás itt valamilyen módon a vértanúság, illetve a misztikus szenvedés és szerelem logikája szerint működik. Különös, hogy Rilke-könyvében Guardini ezt az összefüggést nem veti fel, vagy nem akarja meglátni. Kétségtelen ugyanakkor, hogy elemzésében van némi igazság: a szeretet eltárgyiatlanításában, amely együtt jár a szenvedés büszke akarásával és a fájdalom magasztalásával, van valami zavarba ejtő, valami fals, valami élettelen, vagyis szeretetlenség, ahogy Proust vagy Beckett szenvedés-konceptiójában is. Amikor elfogatása éjszakáján a halálfélelemtől vért izzadó Jézus úgy imádkozik: „Atyám, ha akarod, kerüljön el ez a kehely!” (Lk 22,42), akkor nem a szenvedés más logikáját találhatjuk-e meg kijelentésében, egy olyan logikát, amely egyáltalán nem az eszköz/cél, munka/fizetség fogalomrendszerben gondolja el a szenvedés valóságát? Mely nem magasztalja, legföljebb alázattal, szinte kénytelen-kelletlen elfogadja az Atya akaratát, ám egyben meg is rendül, vissza is hőköl ettől az akarattól?

De akkor miért megy ritkaságszámba az, és miért kell különleges bátorság ahhoz, hogy a keresztény kultúra képviselőjeként valaki, mint Vasadi Péter *A szív szüntelen mormolása* című írásában, ki merje mondani, hogy „a szenvedés önmagában rossz”, és hogy „aki a szenvedést jónak tartja, annak ideologikus hite van, vagy még nem szenvedett igazán”? Hisz a költő épp az evangéliumra hivatkozik, amikor azt írja: „Krisztus keresztje szenvedése betetőzésének helye, de nem azt hirdeti, hogy a szenvedés jó, hanem azt, hogy aki rajta függött, beteljesítette. A kereszt a végtelen erő jelképe, annak ellenére, hogy a szenvedés helye. Rajta semmisült meg a rossz látszólagos győzelme, mert akadt Valaki, aki isteni Értelemmel átütötte a rossz értelmetlenségét; de a rossz [mármint a szenvedés] ezután is

²³A szív szüntelen mor-
molása. Szent István
Társulat, Budapest, 1991,
220–221 (a műben ezek
a mondatok Olasz Bálint,
alias Bálint Azarde Olas
karthauzi szerzetes
töprengéseiként jelennek
meg).

²⁴Lásd uo. 229.
(Kiemelés az eredetiben.)

rossz maradt.”²³ Másképp szólva: miért kellene az evangéliumokra elsősorban „a szenvedés evangéliumaként”, a Szentírásra pedig — az enciklika szavaival — „a szenvedés nagy könyveként” tekintenünk? Miért ne láthatnánk meg a Szentírásban és Jézusban a Fájdalom Férfián kívül és azon túl a Boldogság Férfiát is? Ahogy megint csak Vasadi Péternél olvassuk: „A Boldogságok »boldog« szaván — pozitivistá fertőzöttségéből — át szoktunk siklani. Nagyon is jól tudjuk, mi a félelem, a letörtség, a kedélytelenség. Pedig Jézus mondatában a hangsúly a boldogságon van, főnhangon mondja ki és nem módosít rajta. A bibliai antropológiának az az alapja, hogy a boldogság nem »lesz«, hanem »ott van« az ember szívében, ha az isteni szeretet táplálja.” És kicsit korábban: „Egy vigasztaló van, a Szentlélek. Ő pedig úgy vigasztal, hogy leveszi a szomorú szemérről a hályogot és rést üt a tapasztalatok falán. Így nyit utat a boldogság felé. Ez az út Istenbe torkollik. *Isten a Boldogság*. Ő az örvendezőnek és a szomorúnak is a boldogsága. A szomorú csakis a megszakítatlan örömet nevezi boldogságnak, és ebben igaza is van.”²⁴

9.

A legkevesebb, amit mondhatunk az az, hogy a kereszténység bizonyos hagyományai a szenvedés, a boldogtalanság elfogadásának vagy elviselésének tagadhatatlan szükségszerűségétől és a szenvedés árán való tanulás kétségkívül valóságos és elkerülhetetlen tapasztalatától túl könnyen eljutnak a szenvedés dicsőítéséig és magasztalásáig, és mintha ez a talán nem kellőképpen átgondolt, de a kultúra több síkján is szinte automatikusan alkalmazott logika — egyfajta mártír-logika — tűnne át, csapódna le vagy érvényesülne Pessoa, Beckett, Proust vagy akár Rilke idézett szövegeiben. Az eddigiekből talán világos, hogy ez a logika számomra legalábbis problematikus. Nem rossz választ adunk-e a testi-lelki szenvedés rettenetes valóságára és/vagy a világi boldogságakarással bennünk munkáló, olykor kétségkívül lehetetlen, ügyetlen, sőt: szánsalmas formákat öltő ösztönére, ha a szenvedés dicsőséges voltát hangsúlyozzuk? Nem kellene-e elkezdenünk újra gondolkodni a beidegződött szavak-fogalmak-gondolatkörök, a kultúra meghatározó alakjai és szövegei által fémjelzett sémák és logikák zárójelbe tételével, mintegy lehunyva a szemünket, arról, hogy tulajdonképpen mi is az, amit boldogságnak hívunk, szenvedésnek és fájdalomnak? Gondolkodni úgy, már ha ez lehetséges, mintha erről soha senki nem gondolkodott volna még előttünk, nem azért, hogy mindenáron újat mondjunk és eredetiek legyünk, hanem hogy hűek lehessünk ahhoz, ami — aki — igazán „van”? A szenvedés szenvedélyes dicséretére és bátor akaratára, ha becsukott szemmel nem látjuk igazságát, talán akkor is nemet kell mondanunk, ha évezredek tanítás és roppant remekművek egész sora biztosít bennünket üdvözítő igazságáról.