

Horváth Levente

## Nincs alibi a létben – újabb reflexiók Tavaszy aktualitását illetően

### Kivonat

Ebben a kiegészítő tanulmányban megpróbáljuk levonni a következtetéseket egy hasonló témában készült korábbi tanulmányunkból (*Facie ad faciem – nincs tehát alibi a létben. Reflexiók Tavaszgy Sándor és Lukács György Kierkegaard akéda-értelmezésének margójára*). Ugyanakkor Tavaszgy Kierkegaard-felfogásának Tavaszgy-féle értelmezéséből kiindulva új kérdéseket próbálunk megfogalmazni, illetve annak aktualitását a magyar filozófiai gondolkodásban, Lukács György és Tavaszgy Sándor írásaiban megjelenő reflexiókat boncolgatva (miközben erdélyi filozófusokra is kitérünk, azaz Bretter György, Molnár Gusztáv és Tatár György álláspontját értékelve a kérdésben). Kísérletet teszünk egy lehetséges teológiai antropológia felé való tájékozódásra a jelenlegi filozófiai megközelítésekkel folytatott párbeszédben. Vizsgálódásunkat ezúttal teológiailag megalapozott kritikai vizsgálatnak vetjük alá, először az én, a Szelf és az identitás összefüggésében, teológiailag pedig, ahogyan azt már Maximos Confessor és nyomában mások is megállapították, a trinitárius és inkarnációs modell alapján. A történeti beágyazás folytatja az előző tanulmány témáját, Tavaszgy Sándor, Lukács György, sőt az erdélyi Bretter György dilemmája mentén próbáljuk megragadni Kierkegaard akédájának értelmezését, hogy egy lehetséges teológiai álláspont kiindulópontját megfogalmazzuk. Tesszük ezt *hic et nunc*, azaz az erdélyi valóság és a posztkommunistából posztmodernbe érkező, kisebbségi léthelyzetünk – a létet a létezőre váltó – kontextusában.

### Abstract

In this supplementary paper we try to draw conclusions from our previous study on a similar topic (*Facie ad faciem – There is no alibi in being. Reflections on Sándor Tavaszgy's and György Lukács's interpretation of Kierkegaard's Akéda*). At the same time, we try to formulate new questions, starting from Tavaszgy's interpretation of Kierkegaard's conception and its actuality in Hungarian philosophical thought, by dissecting the reflections of György Lukács and Sándor Tavaszgy in their writings (while also touching on Transylvanian

philosophers, i.e. evaluating the standpoints of György Bretter, Gusztáv Molnár and György Tatár in the matter). An attempt will be made to orient ourselves towards a possible theological anthropology in a dialogue with current philosophical approaches. This time, our investigation will be subjected to a theologically informed critical examination, first in the context of the ego, the Self and identity, and theologically, as already established by Maximos Confessor and others in his wake, based on the Trinitarian and Incarnational model. The historical embedding continues the theme of the previous study, we try to grasp the interpretation of Kierkegaard's Akeda to formulate the starting point of a possible theological position. We do this *hic et nunc*, i.e. in the context of the Transylvanian reality and our post-communist to post-modern minority condition of being – and then moving from being to existence.

## Maximos trinitárius emberképe

„Ki ragyogtatta fel benned a szent, egylényegű és imádandó Háromság hitét: Vagy ki ismertette meg veled a Szentháromság egyike megtestesülésének eseményét? Ki tanította meg neked a test nélküli valóságok értelmét, vagy a látható világ eredetét és végét? Vagy a holtak feltámadását és az örök életet, a mennyek országának dicsőségét, valamint a végső ítélet rettenetét? Nemde Krisztusnak *benned* lakozó *kegyelme*, ami a *Szentlélek foglalója*. Mi nagyobb ennél a kegyelemnél? Vagy mi magasztosabb ennél a bölcsességnél és tudásnál, ennél az ígéretnél? Ám ha tunyák vagyunk és restek, és nem tisztítjuk meg magunkat a minket hátráltató akadályoktól és a szellemet elvakító szenvedélyektől, meg lehet-e látni e dolgok napnál világosabb értelmét? Akkor magunkat kell felelőssé tenni, nem pedig a kegyelem bennünk lakását tagadni. (77) A neked örökkévaló javakat ígérő Isten, aki a *szívedbe* helyezte a *Szentlélek foglalóját*, megparancsolta neked, hogy viselj gondot az életedre, hogy a belső ember a szenvedélyektől megszabadulván, mostantól kezdve a jövő javak élvezetének örvendhessen.” (78) [Kiemelés tőlem, H. L.]<sup>1</sup>

Maximos itt a *kegyelmet* nevezi a *Szentlélek foglalójának*, mert az Efézusi levél (vö. Ef 1,3–14) trinitárius-doxológiai bevezetőjében az Apostol a Lelket magát is foglalónak, vagyis zálognak és pecsétnek hívja, amíg Krisztus visszajön, de Maximos szemléletében az egónkat legyűrő kegyelem magasztalása a keresztyén

<sup>1</sup> Hitvalló Szent Maximos: *Fejezetek a szeretetről*. Ford. Kapitány György, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest 1998, 116–117.

életvezetés konkrét célja. Az Atya, majd a Fiú (aki áldozatával a kegyelem keze-  
se), végül pedig a Szentlélek Isten kegyelmének és dicsőségének magasztalására  
rendeltettünk (vö. rendre a három isteni személy magasztalását az 5., 12. és 14.  
versekben), ezért nevezi Maximos „a bennünk lakozó” és a „szívünkbe helyezett  
kegyelmet” a Szentlélek foglalójának, hisz rendre az Atya és a Fiú kezeskedését  
követi a Szentlélek, tehát a Krisztus Lelke, aki pedig a kegyelem keze-  
se. Maximost a dogmafejlődés történetében úgy tartják számon, mint aki még a keleti és nyugati  
teológiai eszmélkedés határmezsgyéjén az emberi személyiség trinitárius meghatá-  
rozására a szentháromságos Isten személyeinek *belső (intrapersonális) relációi*, va-  
lamint a velünk való, *kegyelem általi, interperszonális kapcsolatának* modellje alapján  
tett grandiózus kísérletet, mintegy a kappadókiai atyák és Ágoston analógiáinak  
nyomvonalán. Szintén az ő szemlélete keltette fel újabban az érdeklődést abban  
a kérdésben, hogy az ő emberképét össze lehet-e vetni Jung emberképével (sőt az  
istenképét is a jungiánus, meglehetősen ezoterikusként bírált istenképével),<sup>2</sup> hisz

---

<sup>2</sup>Lásd például: Grigoros Chrysostomos Tympas: *Individuation and Deification: The dynamics of psychological and spiritual development in Carl G. Jung and Maximus the Confessor*. Centre for Psychoanalytic Studies, University of Essex, 2011. E tanulmány izgalmas hozadéka, hogy az individuáció Maximos szerinti folyamatát (a deifikáció-theozis spiritualitását) összeveti a jungiánus elképzeléssel (vö. *holiness versus wholeness*). Számunkra azért is fontos kísérlet, mert Maximosnak a logoi-tanát összefüggésbe helyezi az ember önértelmezésével és önképével, valamint világ- és istenképével. Emellett a környezetszennyező ember egóképét meghatározó kontextusba helyezi, főleg Jungnak a *Válasz Jóbnak* című késői művét kritikailag elemezve. Tympas szerint Jung koncepciója az Enről és az általa képviselt teljességről valóban összetett, és számos forrásból merít, többek között kritikusai szerint a gnoszticizmusból.

Fontos megérteni, hogy Jung pszichológus volt, és a hangsúlyt ezeknek az elemeknek a pszichológiai és szimbolikus jelentőségére helyezte, nem pedig azok szó szerinti reprezentációira. Az emberi psziché mélységeinek, tapasztalataink és viselkedésünk hátterében álló archetipikus mintáknak a feltárása érdekelte. Ennek során a kulturális, mitológiai és vallási hagyományok széles köréből merített, hogy megvilágítsa az emberi psziché összetettségét.

A klasszikus teológiai istenértelmezésektől eltérve Jung arra törekedett, hogy túllépjen a tisztán vallási keretek korlátain, amely az emberi psziché holisztikusabb megértését foglalja magában. Bár megközelítése hasonlóságokat mutathat a miszticizmussal, nem kizárólag misztikus tantételeken alapul. Jung a spirituális és a pszichológiai közötti szakadék áthidalására törekedett, és úgy vélte, hogy a tudattalan feltárása és tartalmának integrálása kulcsfontosságú a pszichológiai növekedés és az individuáció szempontjából. Igaz, hogy a különböző hagyományokból származó elemek összeolvasása néha bonyolultságot és ellentmondásokat eredményezhet. Jung szándéka azonban az volt, hogy olyan átfogó keretrendszert hozzon létre, amely képes felölelni az emberi tapasztalatok sokféleségét és gazdagságát, állapítja meg Tympas. A szimbolikus metaforákat inkább a megértés és az átalakulás eszközeinek tekintette, mint merev dogmáknak. Minden egyes emberen múlik, hogy úgy foglalkozzon ezekkel a fogalmakkal, ahogyan az a saját személyes útjával összhangban van.

Végső soron az Én valódi potenciáljának tisztázása az egyén saját pszichéjének felfedezésében és integrálásában rejlik. Jung elképzelései térképként vagy útmutatóként szolgálhatnak, de az

az emberi test Maximos számára egy mikrokozmosz, míg maga a világ is egy kozmikus „test”, mely egyben úgy írható le, mint maga a makrokozmosz. A teremtés megőrzése érdekében tett mai klíma- és környezettudatos teológiai erőfeszítések szintjén is izgalmas, amit Maximos vall: nemcsak az ember, hanem az egész teremtett világ megszabadul majd az Isten fiainak dicsőségére, és a megváltás az embert a teremtettségért, tehát *a világ testéért* (vö. Maximos *logoi* fogalmi eszköztárával) való *közbenjárás papjává* avatja, ahogy ezt a Római levél 8., de még inkább a Kolosszeieknek írt levél nagylélegzetű első fejezetében látjuk.

## Észlelheti-e az egó önmagát?

A keresztyén trinitárius antropológia gyökerei az utóbbi időben újra központi helyet kapnak a teológiában, például a szisztematikus teológus és filozófus John Frame munkájában. Ő elődje, az apologetika nagy alakja, Cornelius Van Til etikai víziója nyomán haladva – aki különbséget tett a keresztyén magatartás célja, indítéka és mércéje között – szituációs, egzisztenciális és normatív perspektívákról be-

---

Én tényleges megtapasztalása és potenciáljának megvalósítása mélyen személyes és szubjektív. Az önvizsgálat, az önreflexió és a pszichológiai munka révén kezdheti el az egyén felfedezni saját egyedi megértését az Énről és annak teljességéről.

Úgy filozófiailag, mint teológiailag továbbgondolva mindezeket, a következő óvatos megállapításokat tehetjük, mintegy a Tympas nyújtotta támpontok alapján haladva: miközben Jung bevezette a sötétség, a nőiesség és a test hiányzó elemeinek az istenképbe való beépítése gondolatát, elsősorban szimbolikus metaforákat használt e fogalmak illusztrálására, ahelyett, hogy konkrét példákat hozott volna, mellőzte az evidencialapú kutatást (kritikus utódai ezt meggették, akár csak Freud esetében, és így a tudományosság igényével teremtett spekulatív elméleteik sorra kétségessé váltak), ami miatt tudományosan igazolhatatlannak hagyott számos vonzónak tűnő, de végső soron spekulatív felvetést. Nem adott meggyőző példákat és fogódzókat ennek a teljességnek/Énnek az eleven ábrázolására, hanem gnosztikus, sőt bevallottan alkímiai megfelelőkkel operál, amelyek inkább az Én szimbolikus metaforáit jelentik, mintsem a hiányzó elemek paradigmáit a valós és érzékelhető térben és időben. Érthető, hogy Jung a miszticizmus vádjától való félelmében eltér a klasszikus teológiai isten(kép)-értelmezésektől, de így akaratlanul is olyan ezoterikus „dogmákhoz” folyamodik, amelyek egyáltalán nem állnak távol a miszticizmustól. Vajon a különböző és gyakran egymásnak ellentmondó hagyományokból származtatott elemek összeolvasztása végső soron nem veszélyezteti-e az Én, a Szelf mint imago Dei valódi potenciáljának tisztaságát? Szerzőnk meggyőzően igazolja, hogy ehhez képest Maximosnak a „mainstream” teológiai vonalhoz következetes és hű elemzése elkerülük a Jung-féle óhatatlan redukcionista-spekulatív fogalmi absztrakciókba záruló istenképet, és egy sokkal dinamikusabb, kapcsolati szinten egzisztenciális és relacionális szempontból összemérhetetlenül működőképesebb istenképet ajánl. Majdhogynem ironikusan hat, hogy valamikori mesterét, Freudot bírálva számonkérte rajta, hogy tudományosságra törekedve szubjektív spekulációkba merült, majd sajátos dogmatizmustól hajtva mellőzte a mélyebb filozófiai és teológiai beágyazást, ennek ellenére Jung – bár filozófiai kitekintése és eszköztára messze meghaladja az őt megtagadó mesterét – mégis hasonló csapdába esik.

szél.<sup>3</sup> Különös fordulatnak is tanúi vagyunk az ő lényegében kreatív gondolkodásában, hisz nála ez a perspektivizmus az etikából az Istenről szóló tanba vándorolt át:

„Van célunk, mert Isten irányít. Belső szubjektivitásunk motívumai etikailag fontosak, mert Isten az ő képmására teremtett minket, hogy az ő templomai legyünk. Vagyis belső életünk, szívünk Isten lakóhelye, jelenlétének helye. Az etika mércéje pedig nem más, mint Isten saját szava, különösen a Szentírásban megfogalmazott ige. Ez a mérce az ő tekintélyét fejezi ki. Volt tehát egy második triászom, amely Isten három jellemzőjén alapult: az ő irányításán, tekintélyén és jelenlétén.”<sup>4</sup>

Ez az Isten Országának, pontosabban az Isten királyi uralmának, vagyis ezen uralom fogalmának tanulmányozásához vezetett nála, majd így „az uralom teológiájához”, amelyet triperspektivikusan fejezett ki. Frame időnként elgondolkodott azon, hogy ez az igazság mélyen beágyazódik-e a Szentháromság természetébe. Tény az, hogy nemrég publikálta a triperspektivizmus magyarázatát és védelmét, amely ezt az álláspontot képviseli.

Tudvalevő, hogy a 20. század derekán Merleau-Ponty a testet mint a világ megismerésének elsődleges helyszínét hangsúlyozta, és ezzel korrigálni vélte azt a több évszázados filozófiai hagyományt, amely a tudatot tette meg a tudás forrásának (akárcsak Descartes), és azt állította (némileg egyetértőleg a fenomenológia egyes képviselőivel), hogy az érzékelő test és az általa érzékelt világ nem választható el egymástól. Ha az érzékelő test a fenomenológiai értelemben vett tapasztalat „színtere”, és egyúttal mint érzékelő test nem választható el az általa érzékelt világtól, akkor igazolódni látszik, hogy „a tapasztalat – legalábbis részben – mindig egy olyan magától meginduló és önállóan lejátszódó értelemképződés terméke, amely kivonja magát a tudat hatóköréből”<sup>5</sup>

Ha a fenomenológia felismeréseinek korszerű pszichológiai kiterjesztését taglaljuk, Husserl óta a filozófia egyetlen jelentős kérdése most már csak az marad: *hogyan lehet az egót feltárni és meghatározni? Hogyan lehet észlelni? Egó az egót észlelheti-e? Van-e egyaránt tárgyilagos, és ugyanakkor mégis megfelelően adekvát nyelvünk erre? Már a kérdésfeltevés is paradox. És olyan terrén ez a nyugati kultúrában, mint a zen értelemszerűen keleti világa, ahol nem jutunk to-*

<sup>3</sup> Frame, John: *Theology in Three Dimensions: A Guide to Triperspectivalism and Its Significance*, Phillipsburg, NJ: P & R, 2017.

<sup>4</sup> Frame: i. m. 96.

<sup>5</sup> Tengelyi László: Az élménytől a tapasztalatig. In: *Uő: Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz Kiadó, Budapest 2007, 19.

vább az olyan abszurditásig tarthatatlan feltevéseknél, amilyent a kvázi-axiómáig erőltetett trend hirdet napjainkban: szeresd magadat! De hát hogyan csókolhatja az ajak önmagát, kérdezhetnénk, amennyiben cinikus kedvünkben volnánk, azonban komolyra fordítva a szót, hogyan ragadhatja meg a véges ember a saját végtelenbe ágyazott identitását, vagy más szóval az egó az egót észlelheti-e? Egy előzetes tanulmányunkban, aminek ez itt az összegző folytatása lenne, már megállapítottuk: „Az ember lehet ugyan közvetlen kapcsolatban embertársával, de nem önmagával.”<sup>6</sup> Pontosabban, az ember önmagával való kapcsolata nem ugyanolyan „objektív” ismeretelméleti módszer függvénye, mint amivel a tudományos kutatás pozitívizmusa szemlélheti és leírhatja, „a tárgyat”. Sőt, már az is igen kétséges, hogy a tudományosság világszemléletét össze lehet-e egyáltalán mosni az emberszemlélettel. Rosenzweig szerint az Isten, a világ és az ember egymásból levezethetetlen entitások, bölcseleti szempontból egymásból nem eredeztethető valóságok, következésképpen a filozófia csak külön-külön tárgyalhatja azokat. Mi így, ha az egó – mint „az istenképűség fonákja” – identitáskonstituáló szerepéről<sup>7</sup> elmélkedünk, arra leszünk utalva, hogy széttartsuk az egyén szemléletében kialakított emberképét („Menschenbild”), azután az istenképét, és végül az ember önképét. Az is „a létét létezőre váltó létezés” (Tavaszy) kihívása, hogy milyen lesz e három, vagyis esetünkben mennyire lesz tudatosan reflektált mindhárom annak érdekében, hogy e három szemléletet megkülönböztessük, és megóvjuk az esetleges torzításoktól.

Előző tanulmányunkban azt a kérdést is feszegettük, hogy miért nem akarta Kierkegaard ún. „gyilkos önmagának” „kitenni” jegyesét, Regine Olsent, miközben Lukács ebben, úgy tűnik, imitálni kívánta mesterét, de tragikomikusan mégis „kitette” Irmát önmagának, akaratlanul is „beletaszította” az öngyilkosságba. Püsök Sarolta, úgy tűnik, jogosan találgatja:

„A Regine Olsennel 1840-ben kötött jegyességét alig egy év után minden magyarázat nélkül bontotta fel, látszatra a könnyelmű fiatal emberek viselkedésmódja szerint, a naplójegyzetei és írásai alapján azonban egyértelmű, hogy síríg tartó szerelemmel ragaszkodott kedveséhez. Váratlan lépésének igazi titkát soha nem fedte fel, csak annyit tudott kideríteni az utókor, hogy mindenképp kedvesét akarta védeni ezzel; konkrétan nem nevezi meg, hogy miféle bűn és isteni büntetés az, amelyet családja életében felfedezett, és nem akarja jegyesére is átvinni.”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Lásd: Horváth Levente: 'Facies ad faciem – nincs tehát alibi a létben.' In: Visky S. Béla – Papp György (szerk.): *Leborulva, nyitott szemmel*. KPTI, Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2023, 125.

<sup>7</sup> Vö. i. m. 124 sk.

<sup>8</sup> Püsök Sarolta: „Ismétlés a földi és az égi szerelem, az idői és az örökkévaló feszültségében.” In: Veress Károly (szerk.): *Ritmus és ismétlés*. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2015, 173.

Mindemellett mi azt gondoljuk, hogy itt nem családi bűn vagy egyéb átviteléről van szó, hanem a dán filozófus reális önreflexiójáról, Kierkegaard ugyanis hitt az ember potenciális bűnösségében, tehát minden bűnre való hajlandóságában; ez a keresztyén „Menschenbild” jellemezte őt, szemben Lukács optimistább emberképével, ezért nyilatkozott magáról kellő és kötelező alázattal úgy, mint aki egész életében egyetlen dologgal foglalkozott: hogyan lehet valaki hitelesen keresztyén, és hogyan éljen Krisztussal „egyidejűségben”? Ez másfajta humanitás, mint amit a berlini idealista filozófia neki nyújtani volt képes, de ebben Lukács más nyomvonalon haladt. A kierkegaard-i három stádium szerintünk három identitást ajánl fel, és köztük nincs átmenet, a vallásiba is csak „ugrással” juthatunk. Lukács csak azt hitte magáról, hogy „megugrotta”, de ahogy azt az Irmának ajánlott szövege mélyebb elemzése nyomán észleljük, valójában nem lehetett a hit lovagja. Nincs átjutás az egyik stádiumidentitásból a másikba, mert nincs az a közvetlenség önmagunk irányában, mint amilyen ott van, vagy legalábbis lehetségesnek tűnik a másik ember irányába, vagy éppenséggel a tárgyi (vagy „tárgyasított”) világa felé.

Ha nem lehetséges ugyanaz a közvetlenség önmagunk irányában, amely a Másik iránt lehetséges, akkor nemcsak az a kérdés, hogy vajon az egó az egót észlelheti-e. Értelemszerűen az is felvetődik, és mintegy ebből következik: az egó az egót szeretheti-e? És ha történetesen igen, akkor mi az önszeretet? Maslow, ahogy azt már kimutattuk, élete végén híressé vált piramisa csúcsáról az önmegvalósítást lecserélte, és az önmeghaladást kezdte hirdetni. De egyáltalán, van-e nyelvünk az egó definiálására? Ha nincs, a humanizmus önellentmondás. Ha van, ha sikerül megalkotnunk, akkor ez halványan ugyan, de talán filozófiai kérdésekre feltevésére is feljogosít majd. Ez most a legrelevánsabb és legsürgetőbb episztemológiai kérdés a 21. század eleji szellemtörténeti konstellációnkban.

Mindenekelőtt és mindenekfölött az én észlelése, az én „énisége” és az énré való kérdésünk és az egóval kapcsolatos percepciónk kritériumainak precíz megállapítása most a tét, és mindezek a legkevésbé sem megnyugtató módon hatnak vissza az észlelő egyén öndefiníciójára.<sup>9</sup> És itt most még csak nem is szóltunk a megragad-

---

<sup>9</sup> Az *Écrits*-ben Lacan ezt írja: „Az egóban, amelyet Descartes egyes latin nyelvű szövegeiben funkciójának feleslegessége révén hangsúlyoz (az exegézis témáját itt a szakemberekre hagyom), meg kell ragadni azt a pontot, ahol továbbra is az marad, aminek mutatja magát: függ a vallás Istentől. Descartes megközelítése egyedülálló módon az egó védelmét szolgálja a megtévesztő/csalóka Istenről, és ezáltal az egó partnerének védelmét; egészen odáig megy, hogy az utóbbit azzal a túlzó kiváltsággal ruházza fel, hogy csak annyiban garantálja az örök igazságokat, amennyiben ő maga a teremtőjük.” (Lacan, Jacques, trans. Bruce Fink. *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge*, Book XX. Edited by Jacques-Alain Miller, Norton, 1998. *Écrits*. trans. Bruce

hatóság és közvetlenség naiv és bölcseletileg értelmetlen kísérleteiről, ami ilyenkor makacsul kísért. Márpedig ezek számosak és első látásra észrevehetetlenül tévesek, hemzseg mindezen zavartól és félreismeréstől minden alapbibliográfia, a pszichoterápiákat és immár nem a különböző pszichológiai irányzatokat népszerűsítő – egyébiránt jóhízemű és kétségbevonhatatlanul szakszerű – sok-sok remek alkotás. Nem elhanyagolható módon abban is hiányt szenvedünk jelenleg, hogy az egzisztenciálfilozófia (Egyed Péter pontosító megfogalmazása szerint) következtetéseit – minden látszat ellenére – nem dolgoztuk fel se bölcseletileg, se teológiailag az egóértelmezés tekintetében a terápia, a pasztorálpszichológia és az általános pszichológia terén sem. Azt mondhatja valaki, hogy minderre nemcsak Jacques Lacan a kezdetekben, hanem Bubertől Levinasig, Victor Frankltól Böszörményi-Nagy Ivánig, a szélesebb körben kevésbé (de hazai szinten annál inkább) ismert Kiss Jenőtől el egészen a napjainkban világszerte népszerű és ismert Yalomig,<sup>10</sup> többen – explicite is – jelentős kísérletet tettek, de mindezekre nem született meg egyetlen filozófiailag jelentősen reflektáló mű se. Nincs is nyelvünk még rá. És ahogy ez lenni szokott, a népszerű trendek polifóniája és eklektikus áradata hallatszik mindenütt, és válik sajnos totalitárius közbeszédként kötelező erejű, katatón fixációktól sem mentes trendként mindenütt bejáratva – és ami még rosszabb – bármiféle legitim (ismételjük bölcseleti, vagy *horribile dictu*: teológiai, egyébként jogos) reflexiót kizárva.

---

Fink, in collaboration with Héloïse Fink and Russell Grigg. New York: W. W. Norton, 1966, 865.) Nyilván azt Lacan is tudta, hogy Descartes amikor rátalált az ún. „első bizonyosságra”, az számára nem a világ, nem Isten, hanem ő maga – ezért idéztük előző tanulmányunkban Van Til észrevételét, hogy Descartes önmagát, ergo az embert tette meg végső referenciának. A görög bölcselet még kozmocentrikus, a keresztyén középkor teocentrikus, a modern kor azonban Descartes nyomában antropocentrikusnak nevezhető, ha pedig e kutatásunk alatt nem tekintjük vizsgálódásunk eredményeképpen (lásd fentebb) a humanizmust teológiailag meghatározni vágyó kísérletünket (a teológiai antropológia kontextusában) embercentrikusnak, hanem csak relacionizmusából adódóan humanitásra fókuszáltak, miközben fenntartjuk, hogy teocentrikus marad, akkor csak annyi engedményt tehetünk e helyen, hogy elismerjük általánosságban: korunk szellemtörténeti konstellációja – nemcsak teológiailag, hanem általában véve is – az antropocentrikus gondolkodásmód jegyében áll, tehát a posztmodern, sőt a látszólag posztkrisztianus (!) kor egészében ezzel kell számolnunk. Descartes azonban episztemológiai utakat keres. Az igazság megismerhetősége és nem annyira az igazság maga érdekli. Mondhatnánk, inkább a módszer izgatja, és emiatt (vitathatóan) átviszi és alkalmazza a filozófiára is a tudományos vizsgálódás racionális és matematikailag felvontatható precíz eszköztárát.

<sup>10</sup> Példának okáért itt Irvin D. Yalom két fontos, korszakalkotó művére gondolok: *A terápia ajándéka*. Budapest, 2023. Fordította: Zsuppán András. (Eredeti cím: *The Gift of Therapy*, eredeti megjelenés éve: 2002) és az *Egzisztenciális pszichoterápia*. Park Kiadó, Budapest, 2019 (eredeti megjelenés éve: 1980).



## Kartéziánus önészlelés vagy a szeretet „észlelése”?

Ha bármiféle kísérletet tennénk a fenti felháborító tételünk bizonyítására, talán Lacannal is kezdhethetjük, aki a múlt század második felében a kartéziánus önészlelést kezdi ki, filozófiailag szakszerűen és pszichológiai éleslátással – miközben jeles pszichoanalitikusunk célkitűzése szerény marad: ő csak a lélektan mezején kíván mindezekben eligazodni. De – és lehet éppen emiatt – eredményeinek csupán halvány bölcseleti megfontolását leljük fel azóta is. Minket most az a humanizmus érdekel közelebbről, amit ő is képviselt, és ami majdhogynem kötelező trenddé nőtte ki magát a mi korunkban. Ha akár bölcseletileg, akár teológiailag közelíték ehhez a kortárs trendhez, jogosan válok gyanakvóvá, ez a felszínesen megértett szellemi irányzatok sorsa napjainkban is.

Ma már milyen humanizmus mellett tegyük le a garast, ha letettünk arról is, hogy bármiféle humanizmus mellett letenni egyáltalán nem tanácsos? És ha még Rollo May *et alii* filozófiailag fontos és fel nem tárt következtetéseit se hallani többé? Buber se népszerű már úgy, mint amilyen volt valaha – közel egy évszázada. E harsány polifóniában, vajon ki hallja (meg) még a filozófusok halk hangját? Az egyre inkább némaságra ítélt teológusokról már nem is beszélve...

Megjelenik egy különösen releváns összetevő az előző tanulmányunk végkövetkeztetése nyomán, ami episztemológiai kiindulópontul szolgálhat. Rosenzweig különösen mély értelmű szavaira gondolok: „Istenről nem tudunk semmit. Ez a nem tudás azonban Istenről való nem tudás.”<sup>11</sup> A mi Kierkegaard-féle humanizmusértelmezésünkben ez a nemtudás Kierkegaard ezerarcú szerzői inkognitójában válik Istenre transzponálható rejtőzködő episztemológiai princípiummá. Mint ismeretes, Rosenzweig abban is bírálta Buber dialogikus filozófiáját, miszerint barátja, Buber abban tévedett, hogy két szópárt használt egy helyett, hisz minden igazi és hiteles kapcsolat kizárólag csak az Én–Te reláción alapulhat, és nem lehet egy síkba helyezni, vagy akár szópárba hozni se a tárgyiasító Én–Az viszonyával. Rosenzweig ez utóbbit elutasította és azt állította, hogy az Én–Te párjának Ő–Aznak kell lennie, nevezetesen „ahogyan Ő mondta, és azzá lett”. De amennyiben az „Ő” itt az Isten-szubjektum megjelenítője, ahogy Rosenzweig ezt követelte az addigi idealista alapú filozófia általa elvégzett korrekciójához hű megfontolásból, akkor szerinte az „Az”-t az emberi „Én” – vagyis tulajdonképpen az emberi elme – köré építeni idealista hiba volt, ahogyan a kartéziánus kísérlet is emiatt kétséges az egzisztenciálfilozófiai felismerések felől visszanézve. Ha igazat adhatunk Cor-

<sup>11</sup> Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Bibliothek Suhrkamp 1988, 25.

nelius Van Tilnek, miszerint Descartes az embert tette meg Isten helyett egy végtelen vonatkoztatási pontnak a létben,<sup>12</sup> akkor Buber is a humanizmus önmagát transzcendentálni képtelen humanitása alapjára építi fel a maga humanizmusát, szoros értelemben ezért beszélünk ilyenkor „szekuláris humanizmusról”. Buber maradt eredeti álláspontján, Rosenzweig pedig örökre adósunk maradt bírálata kifejtésével, korai halála miatt. Pedig nála jobban érvényesült Kierkegaard idealizmusbírálata, mint Bubernél, noha Buber megpróbált következetes maradni a humanizmusa konzekvensen egzisztenciális és relacionális érvényesítésénél. Külön sajátos teológiai feladat lenne nemcsak bölcséletileg, hanem teológiailag is végigvinni ebben az értelemben Rosenzweig következtetéseit, de ez nem jelen tanulmányunk feladata, itt csak legfeljebb kitűzhetjük egy másik lehetséges kutatás izgalmas tárgyaként.

Az tény, hogy Kierkegaard a maga módján és a maga korában némileg szerencsésebben végezte el ezt a feladatot, és Bubernél következetesebb saját kora idealizmusának bírálatában. Mondhatnánk úgy is, hogy mélyebben megragadja és konzekvensőbb korának regnáló humanizmusa bírálatában. Ehhez a szerzői inkognitó irodalmi műfajával él, és kreatívan váltogatja a persona-álarcait.

<sup>12</sup> Ezt a kartézianus tévedést Tavasz is leleplezi, amikor hosszan fejtegeti a létezők és az egzisztáló létező közötti különbséget, amit eddig elfedett a Descartes-ra visszavezethető racionalizmus: „Ma ugyan azt vallja a pszichológia, hogy a régi szubsztanciális lélekfogalmat felváltotta az aktuális lélekfogalom, de mégis kísért a dolgoknak fent jelzett felcserélése.” (Vö. Tavasz Sándor: *Kierkegaard személyisége és gondolkozása*. Erdélyi Tudományos Füzetek, 25. szám. Kolozsvár 1930, 196.) Azt a jogos kérdést kell itt felvetnünk, hogy mivel magyarázható a dolgoknak „fent jelzett felcserélése?” Egyértelműnek tűnik, hogy a pszichológia ma se tudja leküzdeni ezt a kísértést, talán amiatt, hogy *az én maga válik önmaga szubsztanciájává, amennyiben az én-te viszonyrendszeréből kiszakítjuk, és a kapcsolati transzcendentációs kontextusától racionális skrupulózussal elvonatkoztatunk*. Mi ezzel az eleve kudarcra ítélt kísértéssel, vagyis az embertárs nélküli humanitással (Barth) szemben az embertársért való emberi egzisztencia primátusát hangsúlyoztuk fentebb (lásd: a krisztocentrikus én az egocentrikus énnel szemben, vagyis a másokra néző, az embertársért létező ember humanitását). Különös, hogy Lacan is észreveszi a kartézianus premisszákat tarthatatlanságát a pszichológiai útkeresésben, és egy csavarral a tudatosból a tudattalanba utalja azt a külső tekintetet, amely a kételkedést jeleníti meg a *cogito ergo sum* kijelentésben. Metafizikai vákuumot jelez ez a kísérlet, és a transzcendencia helyettesítésének problematikus, bár kétségkívül „kreatív útjának” bizonyul. Mindazonáltal, ki az az én, aki gondolkodik és kételkedik, ha nem ugyanaz, aki a vagyokra utal? – a kérdés makacsul ott marad és példázza-igazolja Tavasz precízen árnyalt megfigyelését.

## Persona – individuum helyett, avagy ki az az önmagam, akit szeretnem kell?

Ez különösen eszméltető eljárás, és korunk igénytelen önszeretetének, kvázi-evangéliumi szemléletének tarthatatlanságát leplezi le. Az önszeretet pszichológiailag népszerűsített trendje hirdeti a „szeresd felebarátod, mint magadat” elve alapján, hogy ahhoz, hogy szeretni tudjam felebarátom, előbb magamat kell szeretnem stb. Nos, ebben az állításban az a bökkenő, hogy fel kell tennünk a kérdést: ki az a magam, akit szeretnem kell? Mert abból, hogy magamat szeretem, *non sequitur*, nem következik az a tény, hogy szeretni fogom tudni a felebarátot, amíg meg nem tudom, ki is ez a magam. Az pedig tény, hogy azért nem tudom és tudhatom, ki vagyok, mert a klasszikus idealista filozófia szerint az én–te viszonyból kiragadott és elvonatkoztatott, statikus ént teoretikusan mindig meg lehet ragadni, de a valódi én, az egzisztáló én megragadhatatlan, olyan, mintha minduntalan egy mozgó célpontra kéne célozni egy szintén mozgó és nem statikus pozícióból, ahogy azt előző írásunkban már megállapítottuk. Kierkegaard a *létét a létezőre váltó* egyén felől ragadja meg az ént, és az én nem vonatkozatható el a Másik ember vele szemben álló entitásától, ahogy ezt később Levinas is találóan kifejti. „A megkülönböztethetőség azt jelenti, hogy hiszek mindenki más megkülönböztethetőségében, mert a megkülönböztethetőség nem az enyém, hanem Isten ajándéka, amellyel nekem adja a létet, és ő valóban mindenkinek adja, mindenkinek adja a létet”,<sup>13</sup> állítja a dán

<sup>13</sup> Kierkegaard, Søren: *Works of Love*. New Jersey, Princeton University Press, 1995, 271. A közvetettség miatt, ha Isten köztes terévé válik a személyek közti kapcsolatnak, akkor az alapvetően más kontextust jelent. Isten azonban csak az inkarnáció révén „közvetíthet”. De mégis, ennek folyamánként, a Lélek közbenjárása eredményeképpen, amikor közvetlenül kapcsolódom, akkor is kapcsolódom (bár nem zárhatom ki a tárgyiasítás veszélyét), viszont még jobban kapcsolódom, ha közvetve kapcsolódom. Magamhoz csak közvetlenül a személyemen keresztül kapcsolódom harmadikként kapcsolódhatom. A Másik nem rajtam kívül van, hanem bennem, akinek arca visszánéz reám, mintegy tükörből, amit jogosan vett észre Levinas, de nem számolt azzal, hogy ez a Másikkal való együttlét egy harmadikat is feltételez. Az emberi kapcsolatok nem kétdimenziósak, hanem egyben hármas, és a háromban egyes kapcsolatok. Így hát amikor Descartes a maga léteire nézve feltételezte a megfoghatatlan gondolkodó ént, és abból az énből visszánézve feltételezni merete a gondolkodó létének csalhatatlan állítását, nem tudott megszabadulni a harmadik önkéntelen feltételezésétől, hisz végül is ki az, akinek tekintete alatt kételkedem? Ez a misztikus „harmadik” Jacques Lacan esetében – aki a pszichoanalízis felől kritikailag közelíti meg a kartézianus bölcselő klasszikus tételét – azt is feltételezi, hogy az nem más, mint maga a tudatalatti.

Paradox módon, ha ezt végigvisszük, akkor nem is marad más Descartes-ból, csak a tudatoságot az énésséggel összetévesztő racionalista gondolkodó, tehát az ő esetében a gondolkodásra redukált én marad csupán, és persze újabban, ha Lacan nyomába szegődünk, annak visszapréselését láthatjuk a tudatalattiba.

gondolkodó *A szeretet cselekedeteiben*. E két entitás dialógusában adott *id-entitás* az ember igazi önazonossága. Kierkegaard párbeszédbe lép tőle idegen szerzőkkel, szájukba adja, mit és hogyan vitassanak meg vele, vagy még inkább az olvasóval közvetlenül. Harmadikként van jelen, a harmadik pedig szüntelen rejtőzik (*homo absconditus?*), hogy az olvasót érdekeltté és szenvedélyessé tegye az őt megszólító, rejtőzködő tulajdonképpeni szerző keresésében. Így jutunk el az író utolsó kötetéhez, a *Szerzői tevékenységemhez*.

Kierkegaard ebben így jellemzi magát: „...én tudniillik személytelen valaki vagyok, avagy egy kívülálló sugalmazó, aki költő módjára szerzőket teremtett, úgyhogy még az előszó is az ő művük, sőt ez és ez a nevük.”<sup>14</sup> Kierkegaard ezzel maieutikus (vagyis „bábáskodó”, szókratészi) módszere végtelen alázatát jelzi a Kijelentés felé. A Tavaszy-tanítvány Borbáth Dániel mestere nyomában egyenesen azt állítja a szerzői inkognitóval fellépő filozófusunkról, hogy ezt a „kreativitást” Isten teremtő/kreatív Kijelentésére és ugyanakkor előlünk való rejtőzködésére is alkalmaznunk kell:

„Miben áll a kijelentésnek ez az elrejtettsége, a kierkegaard-i inkognito? Abban, hogy az abszolút, felséges Isten, aki Isten, aki a maga abszolútságában soha sem lehet objektum az ember számára, a maga megközelíthetetlen éniségét az emberi megközelíthető éniség fátylával kellett befednie, hogy az ember, mint önmagához hasonlót, megragadhassa.” [Kiemelés tőlem, H. L.]

Mindezekből három dolog következik Borbáth szerint:

1. Isten soha sem objektum számunkra. 2. Az ő abszolútsága miatt (éppen azért, mert Isten és nem érzéki valóság), csak elrejtett lehet a számunkra. 3. Egy emberi lepelben lépett élénk. Ezért a kijelentésben is elrejtett az Isten. A tanítványoknak is felragyogott egy fény, s azután mégis egy katasztrófát éltek át. Megláták Jézusban a Krisztust, s a caesarea–filippi úti vallomás után Péter megtagadta, Judás elárulta, a tanítványok „elhagyták és elfutának”. Sokan ismerték Jézust, de nem ismerték *meg*. Nem ismerték *meg*, hogy ki ő. „Senki sem mondhatja Úrnak Jézust, hanem csak a Szentlélek által.” (1Kor 12,2) A Szentlélek által lesz elhordozható a kijelentés s lesz nyilvánvalóvá az inkognitóban.<sup>15</sup>

Ha megfordítom a fenti állításokat és az emberre alkalmazom, akkor jutok el oda, hogy az ember a saját identitását nem határozhatja meg önhatalmúlag, hanem

<sup>14</sup> Kierkegaard, Søren: *Szerzői tevékenységemről*. Latin betűk, Debrecen 2000, 8.

<sup>15</sup> Borbáth Dániel: A vallástörténeti és a dialektikai teológiának a kijelentésről szóló dogmatikai tanítása. (A „revelatio generalis” és a „revelatio specialis” problémája.) *Az Út*, 1931. 119–120.

az isteni inkognitó definiálja azt. Ilyenként állíthatta Tavaszgy, hogy az emberi identitás meghatározás-kísérletek csupán az isteninek a fonákjai.<sup>16</sup>

Ezért Pannenberg a pszichologizáló identitásdefiníciók vizsgálata kapcsán is leszögezi:

„Az ember önmagává válására irányuló törekvéseinek különböző formában rejlő kétségbeesést feltárva, Kierkegaard radikális kritikát gyakorolt az emberi identitás önálló megszerkeszthetőségébe vetett hiten, jóval az identitás kialakulásának folyamatait leíró és azok terápiás értékelésére törekvő modern identitáspszichológia kialakulása előtt.”<sup>17</sup>

Greenberg és Paivio kutatócsoportja megállapította,<sup>18</sup> hogy pusztán az egyéni igények és szükségletek tudatosítása és azonosítása az illető egyén részéről növeli annak valószínűségét és emeli annak motivációját, hogy az egyén azt aktívan képviselje is. Ez azonban egy veszéllyel is járhat: az egyéni szuverenitás képviselése egy *valósnak tűnő identitás látszatát* is keltheti. Íme ez is a fent emlegetett önámítás csapdájának egyik iskolapéldája, ha erre kellőképpen reflektálunk! Ilyenkor az ember megelégszik az ily módon kifejezésre juttatott illuzórikus identitással,<sup>19</sup> holott

<sup>16</sup> „Az ideáлизmusról az a legszemélyesebb meggyőződés, hogy mint világnézeti állásfoglalás tulajdonképpen nem egyéb, mint a keresztyénségnek a fonákja, a visszája. Mint gondolkozásmód a keresztyénség konkrét valóságait általánosította addig a határig, amíg azok felolvadtak az ő sajátos humánizmusában. Az ideáлизmusban az Isten »ősalappá«, az új ember »szellemi emberré«, az isteni akarat követelményei »személyekké«, Jézus Krisztus »ős-példányképpé«, Istenországa »az erkölcsi célok birodalmává«, a váltság »a tökéletessé fejlődés processzusává«, a bűn »a fejlődés hiányává« váltak. A keresztyén kijelentés őstényei addig szublimáltattak, szellemiesítették és általánosítottak, míg ki nem fejlődött az ideáлизtikus gondolkozás saját ideológiája, amellyel aztán tetszés szerint operálhatott. Hogy ez mennyire igaz, mutatja az a szellemtörténeti tény, hogy a keresztyénség protestáns alakja a múlt században annyira azonosította magát az ideáлизmussal, hogy saját világnézetét egy *circulus vitiosus* következtében éppen az ideáлизmussal igazolta, mert előbb azzal azonosította.” (Vö. Tavaszgy Sándor: *A lét és valóság*. 2. §. Az ideáлизtikus gondolkozás kritikája, 180–182.)

<sup>17</sup> Wolfhart Pannenberg: *Rendszeres teológia*. I–II. kötet, Osiris Kiadó, Budapest 2006. II. kötet, ford. Görföl Tibor, 193.

<sup>18</sup> Greenberg, L. S., & Paivio, S. C.: *Working with emotions in psychotherapy*. Guilford Press, New York 1997. Egy 2013-as kutatás további bizonyítással szolgál minderre.

<sup>19</sup> Ahogy például az ún. „száraz alkoholista”, tehát már absztinens alkoholfüggő megrekedhet abban az illuzórikus identitástudatban, hogy csak negatívan képes ezt meghatározni: én nem iszom (ebből a saját változására következtet, pedig ez is *circulus vitiosus*, mint a függősége), de személyiségében nem akar változni, illetve a változás és változtatás nélküli statikus identitás illúziójába és az ily módon megnyerhető identitás érzelmileg jutalmazó káprázatába menekül. Konceptuális értelemben megváltozott és azonnal meg is vigasztalódott új identitása láttán, de egzisztenciáját (kierkegaard-i értelemben, közelebbről az ábrahामी *akáda* értelmében) nem nyerte vissza, még nem létezik mint egzisztencia, még elmerül az általánosban (szintén Kierkegaard megfogalmazásával

egy igazán megragadható, valós identitás egyszerre határolt ugyan, de belül nem a semmi van (az önmagának való megfelelés és a másoktól nem függés álarcájában), hanem a kapcsolatban és az önmeghaladásban konstruált identitás. És hadd tegyük hozzá, a kapcsolatot és az önmeghaladást lehetségesítő én–te jegyében megmutakozó istenkapcsolat is, ahogy azt Buber tételezte.

## Spiritualitás: a metafizika utáni, avagy a vallás utáni korba érkeztünk?

Persze ez felveti azt a kérdést is, hogy nem lehetne-e a spiritualitás ilyen perszonalisztikusan és dialogikusan fölfogott változatáról lemondani egy semlegesebb, non-bináris és egyetemesebbnek vélt spiritualitás javára. Először is azért nem, mert akkor az értelemszerűen nem relacionális és egyben relativizmusban feloldódó koncepcióvá silányítaná az ebbéli kísérletet; másodsor pedig visszaadná az egyén statikus önazonosságra eleve hajló, és így determinált illuzórikus önszeretetét (amivel persze kész volna megelégedni), anélkül, hogy az önmaga megismerésének nehezebben járható útját választaná az ember. Vagyis kizárnánk a szeretetet, még ha nem is konceptuális szinten. Mikor szeretetről beszélek, tételezem az önmeghaladás követelményét (*transcendent Self*), azt, hogy önmagunkat a szeretetben meghaladva végre önmagunkhoz eljussunk (*from the actual to the real Self*). E nélkül az ábrahámi választás nélkül azonban sohasem zárható ki a kegyetlenség, vagyis az eleve ott lappangó-rejtőző erőszak lehetősége. A valamikor magát trockistának valló, de a kommunizmus bukásával kiábránduló Rorty pontosan ettől óv új, neopragmatikus filozófiai hitvallásában, amikor így definiálja a saját liberalizmusát: „a liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk”.<sup>20</sup> Persze műve célját is tételezi, miközben a metafizika és a vallás utáni humanizmus útkeresésében így nyilatkozik: „Ebben a könyvben egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az ironia, az itt tárgyalt értelemben, egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.”<sup>21</sup>

---

élve), azaz ha még ezenfelül vallásosnak hiszi és tartja magát, akkor se lépett voltaképpen a kierkegaard-i értelemben vett „vallási stádiumba”.

<sup>20</sup> Rorty, Richard: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Fordította: Boros János, Csordás Gábor, Jelenkor, Pécs, Dianoia, 1994, 13.

<sup>21</sup> Uo. 14.

Pedig a prekommunista, sőt prebolsevista korszaka Lukácsnak nem egy statikus identitás- és egzisztenciafogalmat jelez, az Irma halála körüli naplóbejegyzés bizonyossága szerint sem, amikor még a „vallási stádiumon innen”, megtorpanva ezt írja 1911. október 27-i bejegyzésként:

„Soha nem láttam eljövendőt oly abszolút biztonsággal előre, mint most az intellektualitásom áttörését, az áttörést a vallásiba; ám csak szükségszerűségnek, csak posztulátumnak látom – korántsem vagyok »kész«, korántsem eléggé kétségbeesett. Vagy tán éppen ezért következik majd be? (Ez már megint amolyan üres és frivol intellektuális konstrukció.) Mert intellektuálisan holtpontra vagyok: viszonyom a léthez nem más, mint önmagam alázatós megtagadásának és mindennemű csupán létező gögös lenézésének váltakozása. Itt azonban nem lehet intellektuálisan dönteni: a csúcson le kell törnie. Muszáj! Most oly tisztán látom, mint soha azelőtt: a szentnek előbb bűnösnek kellett lennie; csak a bűnön, a bűn elkövetésén keresztül tudja abszolút maga alá gyűrni a létet; és ugyanakkor: csak azáltal lehet Istenben, hogy azelőtt bűnben leledzett. A »bent« kategória a lényegi viszonyok lényegi jellemzője. Én még sohasem voltam »bent« valamiben.”<sup>22</sup>

Jungnak az identitásfogalom kellő filozófiai megalapozottságát hiányoló Freud-kritikáját követően – vélhetően – Eric H. Erickson kísérlete és az azzal kapcsolatosan kibontakoztatott Carl Rogers-féle kísérlet a leggrandiózusabb próbálkozás mindmáig, hogy humanista talajon az identitás fogalmát tisztázza.

Mit feszeget tehát a Tavaszgy-féle Kierkegaard-reflexió? És miben más az identitásmeghatározás ajánlata? Miben más az akéda humanizmusa a kierkegaard-i vízióban? Vagyis mi a tétje a magyar Kierkegaard-recepciónak a később ránk erőszakolt totalitárius kommunizmus sújtotta hazai tájakon? Hisz Ebner szerint is ha „az emberiség szelleme az idealizmus tejesüvegén nevelkedett”,<sup>23</sup> (ugyanaz persze

<sup>22</sup> Lukács György: Napló (1910–1911). In: *Curriculum vitae*, 443–444. Lásd még: Lukács György: *Napló – Tagebuch (1910–11)*. *Das Gericht* (1913). Sajtó alá rendezte Lendvai L. Ferenc. Budapest 1981. Egyébként az *Életrajz magnószalagon* tanúsága szerint Lukács így emlékezik: „[Irma 19]11-ben öngyilkos lett, azután jelent meg *A lelki szegénységről* című tanulmányom. Ez az ő halálának a leírása és az én büntudatomnak a kifejezése” [kiemelés tőlem, H. L.]. Kétségtelen a bűnrészesség elismerése Lukácsnál annyi év távlatából is. Lásd még: Lukács György: *Megélt gondolkodás*, 51–52: „S. I. öngyilkossága után [...] lezárul az esszékorszak (1911). *A lelki szegénységről*: kísérlet arra, hogy etikailag leszámoljak az öngyilkosságban való bűnrészességgemmel.” Az etikai stádiumból tehát nincs átlépés, nincs identitásváltás, marad az „elmaradt” ugrás, nincs átjárhatóság a vallási stádiumba, hacsak nem hit által „ugrunk”, Kierkegaard szerint.

<sup>23</sup> Idézi Hamvas Béla, in: *Anthologia humana, Ötven év bölcsessége*. Életünk Könyvek, Szombathely 1990, 394.

tájainkon a sztálinista marxizmus „savanyú tejévé” torzult), akkor mi is állíthatjuk Tavasz szellemében, hogy szükségessé válik – legalábbis teológiai értelemben – valamiféle felnőtté válás a humanizmus tekintetében is. Felnőni, de hogyan? „Míg az ember Isten képmásaként teljesen az Istenben való eredetéből élt, addig az Istennel egyenlővé lett ember megfélelkezett eredetéről, és saját teremtőjévé és bírójává tette önmagát”<sup>24</sup> – véli Bonhoeffer, és a hit humanizmusából fakadó egyedi identitást fogalmazza meg ezzel, Kierkegaard nyomába lépve. Mert Kierkegaard *A halálos betegségben* ezt így ragadja meg: „A bűn: az ember kétségbeesetten nem akar önmaga lenni... Isten előtt. A hit: az ember, miközben önmaga akar és tud lenni, áttetsző módon Istenben van.”<sup>25</sup>

A szekularizált humanizmus bölcsője tehát nem új keletű, már az Édenkertben megjelenik. Bonhoeffer nyomán így azt mondhatjuk, az eredettel való meghasonlás teszi lehetővé az embertárs nélküli humanitás létrejöttét, illetve elkerülhetetlen opcióját. Kierkegaard egyértelművé teszi, hogy az esztétikai önmegvalósítás – illúzió (kora romantikus próbálkozásait és poétikus világértelmezéseit veszi így célba). De hasonló sors várja az etikai stádiumban lehorgonyzókat is, a vélt egyetemesség és morális objektivitás világa nem kevésbé illuzórikus, nincs morális önmegvalósítás sem (példának okáért lásd újabban Bernard Williams borotvaéles eszmevuttatását a morális relativizmus kritikájaként) – ha a stádiumokat identitáskategóriáknak tekintjük, akkor ez is egyértelmű. Marad a vallásos stádium, és azt a dán filozófus nem rejti véka alá, hogy az ember csak a vallásos stádiumban válhat autentikus Én-né, vagyis nem létezik az én (nem lelhető fel eredeti létválasztás a létezéssel szemben) se a *szubjektív* esztétikaiban, se az *objektív* etikaiban, csupán a *relacionális* vallásiban.<sup>26</sup>

Kierkegaard kora romantikus szerzőivel „viaskodott” – mintha ez éledt volna újra a neokantiánus egyeduralom megszűntével Tavasz korában is, sőt, a mi poszt-

<sup>24</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Etika*. Ford. Visky S. Béla, Exit Kiadó, Kolozsvár 2015, 182.

<sup>25</sup> Vö. „A lét a valamivé lenni tudás fokozása”, lásd in: Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség*. Ford. Rácz Péter, Göncöl Kiadó, Budapest, 1993, 21.

<sup>26</sup> Ebben a tekintetben fontos itt idéznünk Visky S. Béla elemzését, amely sajátosan világítja meg, miképpen lehet az objektív etikai egzisztenciális stádiumból a relációs-személyes vallásiba eljutni, azaz mit is jelent a „hit kierkegaard-i, a létezőt a létre-váltó ugrása” (ezúttal ugyan nem az Ábrahám, hanem) a Jób esetében: „A kozmikus egzisztenciális szintről azonban át kell lépni a személyes szintre. Ezen a magaslaton Jób más minőségű istentapasztalatra tesz szert, mint amiben addig részesült. „Eddig csak – most pedig.” Eddig csak füleinek hallásával hallott az Isten felől, most pedig szemével is látta őt. [...] Egy bizonyos: Jób számára a szenvedés olyan lépcső volt (harmadik szint), vagy más képpel: olyan kapu, melyen keresztül az Isten-látás szentélyébe lépett, ahol immár nem zakatoló szívének kérdéseire kapott választ, hanem látta azt, aki nagyobb a szívénél, és ebben a látásban meghalt, és feltámadott.” (Vö. Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kisérletek a kortárs teológiában*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2006, 394–395.)



modern korunk értékrelativisztikus kihívásai közepette is a pluralista társadalmi valóság korunkban beérő antiracionalista és poszt egzisztencialista közegében. Egy nagyon fontos kérdésben legalábbis párhuzamot vonhatunk, a keresztyénségtől való tömeges elfordulás okait vizsgálva nem mindig egyértelmű az elemzők előtt, hogy a mai újabb (X, Y, Z) generációk nem a keresztyén világnézet ellen tiltakoznak, hanem annak szekularizálódott szemlélete ellen, amit keresztyénnek értelmeznek. Végeredményben a keresztyénség önértelmezésével van a baj. Hogy ezt a bonyolult problémát megvilágítsuk, egy látszólag távoli, vagy legalábbis kevésbé érzékelhető összehasonlító vallástörténeti toposzértelmezésre kell utalnunk.

## Amikor a buddhizmust nem saját önértelmezése tükrében „értettük meg”

A buddhizmus nyugati, többnyire a romantika kora óta kialakult, többé-kevésbé standard értelmezése okozta hangsúlyeltolódások nem egészen tudatosultak számunkra. Így történhetett meg, hogy nem a buddhizmus önértelmezése felől értjük mi, európaiak magát a buddhizmust. Maga a „romanticizált buddhizmus” nyújt arról igazi torzított áttekintést, hogy az európai, közelebből a felvilágosodást követő filozófia milyen hatással volt a buddhizmus modern nyugati értelmezésére, sőt széles körű recepciójára. Alább három, véleményünk szerint lényegesebb különbséget jelölünk meg, melyek elfedése egy sajátos felejtés következménye:

1. A romantika posztkantiánus (és egyben ellen-) irányzatának elképzelése szerint a vallás az ember és a világegyetem közötti *helyes kapcsolat megteremtésével* foglalkozik. Ezzel szemben a Dhamma számára a vallás a szenvedéstől és a stressztől való teljes szabadság elnyerésével van elfoglalva, túl az „emberi lényen”, az „univerzumon” vagy egyáltalán *bármilyen kapcsolaton*. Erről „lelkesen” megfeledezett a vallások egységességéért rajongó nyugati filozófia, kezdve Lessing Bölcs Nátánjával egészen napjaink Erich Frommjáig,<sup>27</sup> vagyis az ő zen buddhizmus iránti kezdeti (múlt század második fele) lelkesedése korunkban már szinte egyetemesen kötelező szemléletté és uralkodó „ideológiai kurzussá” terebélyesedett.

<sup>27</sup> Lásd: Erich Fromm – D. T. Suzuki: *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*. (Ford. Várady Szabolcs, Horváth László.) Filozófiai kiskönyvtár, Európa Helikon, Budapest 1999, 2006. Frommot érzésünk szerint még az sem védte le ettől a romantikusan lelkes beállítást szubjektivitásától, hogy a társszerző maga is a buddhizmus művelője és szakértője volt. A pszichoanalitikus iskola ebben az esetben is (és nem is először!) kísérletileg és az adekvát elemzés számára nehezen leellenőrizhető mítoszteremtő készítésének engedett.

2. A romantikusok számára az alapvető spirituális probléma az emberi identitás nem ismerése volt – pontosabban annak nem tudása, nem tudatosultsága vagy részben hiányos tudatosítottsága – hogy minden egyes ember a kozmosz végtelen szerves egységének integrált része. Ez a tudatlanság viszont az elkülönülés (szeparáció) elidegenítő érzéséhez vezet: önmagunkon belül, önmagunk és más emberi lények között, valamint önmagunk és a természet között. A Dhamma számára – és voltaképpen ezzel a romantikus elképzeléssel homlokegyenest ellentétben – az alapvető spirituális probléma nem más, mint a tudatlanság arról, hogy mi a szenvedés, hogyan keletkezik, mi okozza, és hogyan lehet véget vetni neki. Valójában a Dhamma a szenvedés okai közé sorolja még azt a kísérletet is, hogy meghatározzuk, *mi az ember, vagy mi az ember helye* a világegyetemben. Ennyire közel jönni a buddhizmus humánumához nem is a romantika korának sikerült, hanem sokkal inkább egyes mai posztmodern szemléletű humanista irányzatoknak, melyek az objektivitás tagadásán át transzcendentálni igyekeznek a relacionista humanizmus helyett a személytelen beteljesedést, sőt annak „sajátos epifániáját” igyekeznek felmutatni. A nyugati, romantikusan felfogott – tehát sohase (így) létezett buddhizmus – beláthatóan „keresztény” gyökerű, és egy nagylelkű filozófiai szinkretista kiegyezés áll a háttérben, és mint ilyen kimondottan a modernizmus, és ezzel együtt a romantika találmánya. A posztmodern, ha egységesebben meghatározhatóbb volna (de nem az, inkább azt állítja, mi nem posztmodern), közelebb állana a buddhizmus antropológiai értelemben vett humanizmusához. De semmilyen teológiai antropológia nem teszi indokolttá az ilyen összemosó és békítő értelmezés létjogosultságát.

3. A romantikusok számára az alapvető spirituális gyógy mód abban rejlik, hogy elnyerjük az önmagunkban felismert és kitapintható Egységet, valamint önmagunk és a világegyetem között az egység azonnal megragadható és mindent betöltő érzését. A Dhamma számára igaz ugyan, hogy az egységes tudatosság megtapasztalt érzése a gyógyuláshoz vezető út része, de a végső gyógyulás magában foglalja az érzéseken – és minden más, amivel az ember az azonosság érzését építi – való túllépést a nibbāna (nirvāṇa) közvetlen felismeréséig: az Egységen és a sokféleségen, az univerzumon, az oksági kapcsolatokon, valamint az idő és a tér dimenzióin *túli dimenzióig*. Ez pedig minden egyébre való nyitást lehetségesít ugyan, de kifejezetten egyáltalán nem nyit meg egy valós értelemben vett, hitelesnek tekinthető *relacionális dimenziót*. Még a magát keleti metódusokkal és praktikákkal reklámozó alternatív pszichoterápiáknak sem sikerül levetkőznie ebben a kultúrkörben a keresztény alapokon nyugvó személyiségfogalmat vagy humanitás felfogást. Mondanunk sem kell, hogy a zavart csak növelte a posztmodern beköszönte.

Ha mára a humánfókuszú terápiák (gyűjtőfogalomként a személyközpontú kifejezést is használják) redidivusát éljük, érdemes megvizsgálni ennek mélyebb okát is. A zen buddhizmus nyugati átértelmezésében följánlott szemlélete kétségtelenül azért szimpatikus a nyugati világ számára, mert egyrészt minden eddiginél humanisztikusabb ígérettel bír, másrészt a Bonhoeffer-értelmezte eredettől elszakadó autonómiaígérétevel a teljes szabadság euforikus ígését is hozza. Aki az önmegvalósítás isteni és altruisztikus dimenzióit nélkülöző módon lesz „nagykorúvá”, az természetesen Istentől sem akar függeni. Úgy is fogalmazhatnánk: Buddhától sem („ha a Buddha szót kimondod, tisztítsd meg a szádat utána”); másrészt azért, mert úgy hiszi, hogy a sorsáért mindenki önmaga felelős, és a saját életvezetésének kontrollját ki nem engedheti a kezéből. (Magyarán, ő maga egyedül adhat értelmet saját életének, azon belül életvezetésének és döntéseinek, persze, mint fentebb láttuk, erre az „önrendelkező illúzióra” önfogultságára és emberi méltóságának hitt göggyére szüksége is van – ezt különösen Camus abszurd létértelmezésének következetessége óta érvényesnek is látjuk.) Ez pedig, a tévesen fölfogott kereszténységgel ellentétben, nem a „gyermeki függőséget” erősíti benne, hanem egyfajta felelősségteljes önállóságra és autonómiára ösztönöz. Az „olyanok lesztek, mint az Isten” ígérete az emberi hübrisznek van címezve, és a legrövidebb úton (a komfortzónát megkerülve) célba is ér egy, a saját szuverén autonómiája illúziójába kergetett és ringatott öntelt ember számára.<sup>28</sup>

## A megtestesülés különleges jelentősége – a görögség addigi legmagasabb szeretetfogalmát is meghaladó, ún. „agapé” szeretet megjelenése

Mi biztosítja az embertársért megélt krisztocentrikus humanizmus létjogosultságát? Hogy a kérdésre érdemi választ adhassunk, idézzük fel, hogy Arisztotelész három dologban mondott ellent az őutána felvirradó kereszténységnek (amire Arisztotelész a saját teológiai rendszerébe integrálni igyekvő Aquinói Tamás rendre becsületes, grandiózus és ugyanakkor a hitet/Kijelentést a görögök racionalizmusával összeegyeztetni kívánó, elegáns válaszokat próbál adni): 1. a világ nem teremtve

<sup>28</sup> Megfigyelhető, hogy a tudattalan tudatosításának, vagyis a Freud által feltárt ösztön-ének az énnel való helyettesítése a legfőbb közös pont a zenben és a pszichoanalízisben. Persze könnyűnek tűnik ez a feladat, de az tény, hogy fenomenológiailag szólva mind a *szatori*, mind a pszichoanalízis vonatkozásában mindehhez nem csupán intellektuális erőfeszítésre, hanem tapasztalati belátásra is szükség van.

volt, hanem öröktől fogva örökké megvolt (mert „semmi nem származhat a semmi-ből”); 2. a lélek halandó és nem halhatatlan (mert a test egyik „formája”), és végül 3. nincs, és nem is lehetséges az isteni gondviselés, mert egy Tökéletes Lény, mint amilyen lény maga Isten, nem szerethet nálánál egy, a tökéletesség szintjén alulmaradó lényt, vagyis nem ismer más, hozzá tökéletességben mérhető lényt, aki a vonzódásának/szeretetének méltó tárgya lehetne, és nem is szerethet ilyet, hanem csak ha az a lény minimum ugyanolyan tökéletes, mint ő maga. Isten szeretete nem irányulhat „fentről lefele”, az Önmaga „méltóságán aluli” lenne. Ilyenformán Isten nem ismeri vagy ismerheti (el) hozzáálló társként az embert, és nem is viselheti szeretettel a gondját, mert az ember nem lehet az ő szemében szeretetre méltó. Luther a *Heidelbergi Disputációnak mind teológiai* (1–28.), mind *filozófiai* tételében (29–40.) cáfolja Arisztotelészt: „Isten szeretete *nem megtalálja*, hanem *megteremti* azt, ami számára szeretetre méltó, az ember szeretete viszont abból fakad, hogy valamit szeretetre méltónak talált” (28.) [kiemelés tőlem, H. L.]. Ez a megteremtő és nem (a hozzá minden tekintetben méltót) megtaláló Szeretet a megtestesülés által válhatott lehetségessé. Amikor Tavasz az inkarnáció okát igyekszik feltárni, nem a hegeliánus idealizmus „dologiasító” irányával számol, hanem az egzisztenciálfilozófia, közelebbről a perszonalizmus relációban „személyesítő” szemléletével:

„Krisztus emberré lételemnek egyedüli és kizárólagos oka az Ádám bűnesetében rejlik. Ha a bűneset nem következett volna be, ha nem szakadt volna rá az emberre a bűn, mint a legnagyobb katasztrófa, akkor Krisztus testben nem jött volna el. [Athanasius szerint a mi bűnünk adott okot a Logos-Krisztusnak az *alászállásra* (kiemelés tőlem, H. L.) és hívta ki az ő szeretetét. Mi vagyunk az okai az ő megtestesülésének, és a mi üdvösségünkért jelentette ki az ő szeretetét az ember iránt... (De Incarnatione, 4.)]”<sup>29</sup>

Miután Athanasius nyomán az ember bűnesetét nevezi meg a megtestesülést „kiváltó” oknak, úgy tűnik, a lutheri paradoxon, vagyis a *theologia crucis* felől, a megtestesülést az Isten eme érthetetlen szeretete felől taglalja, amiben a hangsúly arra esik, hogy „a mi bűnünk adott okot a Logos-Krisztusnak az alászállásra és hívta ki az ő szeretetét”. Egy „fentről lefele” mozgó szeretetirányt látunk itt, szemben a „dicsőség teológusának” „lentől felfele” való törekvésével.<sup>30</sup> Barth új kontextusban

<sup>29</sup> Tavasz Sándor: *Református Keresztyén Dogmatika*. Kolozsvár, 1932<sup>1</sup>, 2006<sup>2</sup>, 193–194. Nota bene: A szögletes zárójelbe tett okfejtés Tavaszynak egy későbbi betoldása, nem szerepel az első (1932-es), csak a második 2006-os kiadásban.

<sup>30</sup> Erre vonatkozóan lásd egy korábbi tanulmányomat, amelyben tételezem és bővebben kifejtem a „fentről lefele” irányuló szeretetnek a megtestesülésben megmutatózó mozgását. In:

gondolja újra ezt a lutheri axiómát (a dicsőség teológusa háttérkontextusává válik a kereszt teológusának, és nem annyira egymás ellentéteiként aposztrofálja azokat), de mindenképpen meghagyja az Isten szeretetének az emberi szeretetvággyal össze nem téveszthető irányát: „Az *amabilis* az Isten által szeretetté lesz, mint *amatus*. De nem azért lesz *amatus*, mert *amabilis* (nem azért szeretett, mert szeretetre méltó volna)!”<sup>31</sup>

Vagyis az *amor Dei*, az Isten szeretetének közvetlen oka nem az általa szeretett lényben, hanem a Szerető Istenben magában rejlik. Ezek után Tavaszgy Jézusnak ezt az alászállásában megalázkodó isteni szeretetet megtestesítő inkarnációját így írja le:

„[...] Krisztus az ő örök isteni exisztenciájához – amely az örökkévalóságtól, az örökkévalóságig az övé – magához veszi az időben való emberi exisztenciát. Tehát nem »deitas caro facta«-ról, hanem a »Logos, Sermo caro factus est«-ről (Heidegger) van szó. A Krisztus megtestesülésének kérdésében nem a »dolog«, hanem a »tett« a döntő. Isten a Jézus Krisztusban, mint megszólító, mint cselekvő személy jelent meg az időben, a test és lélek egységében; mint individuum és ugyanabban az emberi szituációban: a szegénységben, a nélkülözések, nyomorúságok és a büntetések közepette, önként magára vévén a bűn terhét, főképpen a halált, hogy az Isten szava elérjen mihozzánk. A *Krisztus megtestesülése tehát nem az Istenség dologiasítását, hanem a személyesítést jelenti*. Krisztusban a Logos, tehát az, amit Isten nekünk mond önmagáról, Isten személyes szava lett nyilvánvalóvá.”<sup>32</sup>

Tavaszgy tehát a létből kilépő létezést megélő ember prototípusának Krisztust tartja. És ebben az összefüggésben perdöntő, hogy nála a megtestesülés „nem az Istenség dologiasítását, hanem a személyesítést jelenti”, vagyis a „személyesítést” az isteni Szeretetnek ez a fentről lefele történő mozgása tette lehetővé. Az emberi személyesség és relacionalitás ily módon nyer trinitárius modellt, és egyben ez a magyarázat arra is, hogy Kierkegaard nem lát átjárást a vallásos stádiumba, hacsak nem a hit („ugrása”) által. Erre is utal Tavaszgy, mikor megállapítja: „Eszerint a Jézus Krisztushoz való hitbeli viszonyunk kell megszabja a Jézus Krisztushoz való történeti viszonyunkat, tehát a hit határozza meg a történeti megismerést, és nem megfordítva.”<sup>33</sup>

---

Horváth Levente: Trinitárius és inkarnációs koordináták közé huzalozott paradox modell a kontextuális lelkigondozásban. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvania*, January–June 2019, 65–80, lásd főleg a III. és IV. tételben (69–71).

<sup>31</sup> Lásd: Karl Barth: KD, II/1, 314.

<sup>32</sup> Tavaszgy: *Dogmatika*, 195.

<sup>33</sup> Uo. 188.

Amit ő hitbéli viszonyulásként aposztrofál, az sajnos rejtve marad mégoly ki-tűnő Kierkegaard-elemzést nyújtó szerzők előtt is, mint például Gergye László, aki a *Vallás vagy költészet? Művészetesztétikai kérdések Søren Kierkegaard műveiben*<sup>34</sup> című remek tanulmányában megkísérli végül az esztétikaiból a vallási stádiumba való átmenet biztosítását, akaratlanul is a „dicsőség teológusa” felől szemlélt „szépség” koncepciója révén:

„Úgy tűnik tehát, hogy a szépség egyfajta katalizátorként működhet a vallás és a művészet tartományai között. Annál is inkább, mert nemcsak a szerelem, hanem a szeretet is az isteni szépség megismeréséből fakad. Platón a *Lakomában* kifejtett álláspontja szerint a szépség megismerésének különböző fokozatai vannak. A szép testek által generált vágyódás – Diotima tanítása szerint<sup>35</sup> – a fejlődés egy magasabb szintjére érve a lélek szépsége iránti vágyakozássá alakul át, mely aztán – még elvontabb karakterisztikát öltve – később a cselekedetekben és a törvényekben válik észlelhetővé, hogy aztán végül a tudományokhoz és a filozófiához érkezve a Szép ideája értő szemléletének birtokába juttasson. Az erre képes ember elnyeri az istenek szeretetét, megcsillantva egyúttal a halandó előtt az öröklét perspektíváit is. Ráadásul, aki ezt a szépet szemléli, az magát a tényleges valóságot szemléli, s ebből a kompetenciából egyedül neki sikerülhet a vallásos beállítottság számára is tetsző valódi erényeket a világra hozni.”<sup>36</sup>

Pedig ellenkezőleg, a „vallásos beállítottság” számára Isten alaktalan, azaz „rút” inkognitóban véghez vitt tettei „tetszenek” (amit Mózes is csak „háttal állva” láthatott meg Istenből, pontosabban Isten „hátsó felét”), mint ahogy Isten sem azt

<sup>34</sup> Lásd *Magyar Filozófiai Szemle* 62. évf. 2. sz., 2018, 5–17.

<sup>35</sup> Tudvalevő, hogy a Diotimával folytatott beszélgetés az elképzelhető legmagasabb értelem-ben vett szeretetet, mint a Poenia és Poros, vagyis a Szegénység és Gazdagság isteneinek nászából született szeretetet próbálta leírni. Ha az ember „hiánylény”, ahogy itt megfogalmazódik, akkor a belőle hiányzó értékeket az ember olyanokban keresi, akikben az inkább megvan. „Lentről felfelé” igyekszik tehát a vágya, a nálánál jobb, bölcsőbb, igazabb, erősebb és hatalmasabb felé viszi ez a szeretetként megélt vonzódása, és ez a vágy lett a görögség szeretetfogalmának a non plus ultrája. Pár évszázaddal később jelenik meg egy soha addig még csak meg sem sejtett, el sem gondolt, megfoghatatlan „fentről lefelé” vágyakozó szeretet, amely a Megtestesülésben mutatkozott meg a világnak, amit a Kijelentés nyilatkoztatott ki, és amelyet az Atya a Logosz-Jézusban tett realitássá. Annyira újszerű ez a szeretet, hogy Luther döbbenetben szembesül vele Arisztotelész ellenében, és Pascal is nehezen képes felfogni e szeretet botrányát, ami voltaképpen számára is (részben) a kereszt botránya: „Az ember nem méltó Istenhez, de nem képtelen rá, hogy méltóvá tétessék hozzá. Méltatlan Istenhez, hogy a gyarló emberrel társuljon; de nem méltatlan hozzá, hogy kiemelje őt nyomorúságából.” (510. töredék) Mondhatnánk: Pascal a megváltás méltósága felől kísérel meg magalapozni a szeretetre való méltatlanságunk ellenére minket mégis szeretetre méltató Istennek voltaképpen a megtestesülésben megmutakozó gesztusát.

<sup>36</sup> Gergye László: i. m. 15–16.

keresi, ami nála jobb, igazabb, bölcsőbb, hatalmasabb és szentebb – ez az ember szeretetének az irányára, vagyis a szeretetnek hitt vágya tárgyára utal –, hanem éppen fordítva. Luther szavaival „abban van a keresztből született szeretet” lényege és „tárgya”, hogy megteremti (és nem keresi) azt, ami számára szeretetre méltó volna. Amikor Isten a nála rosszabbat, bűnösebbet és gyengébbet keresi, azaz szeretete „fentről lefele” igyekszik, akkor azért keresi, mert bocsánatában akarja részesíteni a megbocsáthatatlant. Pontosan, mint ahogy

„Derrida úgy látja, hogy az Isten nevére való hivatkozás, a tőle való bocsánatkérés sok esetben nem azért történik, mert [...] ő birtokolná egyedül a megbocsátásnak azt a hatalmát, amely az embereknek nem adatott meg, hanem sokkal inkább, mert ezekben a kérdésekben ő az *abszolút helyettes*, aki ott van a már nem élő vagy jelen nem lévő *áldozat helyén*. Ily módon Isten valamiképpen a túlélők és hóhérok *kollektív személye* lesz. Derrida végül a hiperbolikus etika fontosságát hangsúlyozza, ezen belül ugyanazt, amit Jankélévitch is, nevezetesen: hogy a megbocsátás mindig a megbocsáthatatlanra vonatkozik.” [Kiemelés tőlem, H. L.]<sup>37</sup>

Ezt mi most úgy is mondhatjuk: a szeretetre méltatás, méltóvá tétel mindig a szeretetre méltatlanra vonatkozik.

De miért tartjuk fontosnak Derridával, hogy Isten „ékelődjön” közém és a feleségem közé mint *abszolút helyettes*, aki az áldozat *helyét* foglalja el? Enélkül a szekuláris humanizmust nem kellene felváltania a megtestesülésben közénk jött humanizmusnak. Erre a kérdésre is Kierkegaard adta meg az igazán adekvát feleletet *A szeretet cselekedetei* című művében,<sup>38</sup> ahogy azt Püsök Sarolta megfigyelte. Először azonban tisztázza a dán gondolkodó által használt fogalmakat:

„A szeretet sokféleségének érzékeltetésében a dán nyelv, a magyarhoz hasonlóan, valamivel gazdagabb számos idegen nyelvhez viszonyítva, mert különbséget tud tenni az erotikus töltetű *szerelem* (*Elskov*) és a *szeretet* (*Kjerlighed*) között. A továbbiakban a különbség érzékeltetésére az *agapét keresztyén szeretetnek*, az *erost testi szerelemnek* nevezzük.”<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Visky S. Béla: *A filozófia keresztje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2016, 154–155.

<sup>38</sup> Kierkegaard, Søren: *Kjerlighedens Gjerninger*. Kjøbenhavn, C. A. Reitzels Forlag, 1852. Magyarra még nincs lefordítva, mi az angol fordítást használjuk: Kierkegaard, Søren: *The Works of Love*. New Jersey, Princeton University Press, 1995.

<sup>39</sup> Püsök Sarolta: *Søren Kierkegaard teológiájának súlypontjai*. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár 2010, 138.

Majd Püsök leírja azt, ahogy a fentebb jelzett kérdésre bölcselnk válaszolna – tudniillik, hogy miért ékelődik Isten az ember és embertárs közé, és hogy ez a köztesség hogyan biztosíthatja az én „éniségét”:

„Kierkegaard az *eros* és az *agape* esetében csupán felsorakoztatja tényszerűen a különbségeket, igazi szembeállítást inkább a szeretet mibenlétének keresztyéni és világi értelmezése kapcsán eszközöl. »A világi bölcsességnek az a véleménye, hogy a szeretet személyek közötti kapcsolat. A keresztyénség azt tanítja, hogy a szeretet: személy–Isten–személy közti kapcsolat, ami azt jelenti, hogy Isten az összekötő kapocs/viszonyulás.«<sup>40</sup> Az Isten mint összekötő kapocs/viszonyulás gondolata teljesen összhangban van Kierkegaard korábbi írásainak az igazi énrre vonatkozó meghatározásaival. A személy egymagában sem képes igazi énné válni, ha mint a véges és végtelen különös szintézise Istennel nem kerül kapcsolatba..., ha azonban ez megtörténik, akkor képes lesz mindarra, amit egy hívő embernek tennie kell, így a keresztyéni szeretet cselekvésére is. Ilyenként az *agapé* gyakorlásának kérdése is visszavezethető Kierkegaard hitfelfogására.”<sup>41</sup>

Szerintünk Bonhoeffer perszonalizált és kontextusérzékeny etikája (ami párhuzamba állítható Böszörményi kontextuális relációs etikájával, nem véletlenül, amint azt Kiss Jenő nyomán másutt mi is kimutattuk<sup>42</sup> és elemeztük) jeleníti meg a legmarkánsabban ezt a Kierkegaard-féle relationalizmust, szemben a Bentham- és John Stuart Mill-féle utilitarizmussal, a poszt-platói, bevett erénymoralizmussal és a klasszikus újkantiánus deontológiával (lásd pl. annak kolozsvári reprezentatív Böhm-iskoláját). Visszatérve Descartes-ra meg kell jegyeznünk, hogy ő maga – amennyiben a közvetlen kételkedés (*dubito, ergo sum*) és nem a közvetettségből adódó önámítás (*sui ipsius decipiendi*) jegyében<sup>43</sup> (lásd: Augustinus Aurelius: *Az Isten városáról*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005) gondoljuk végig a premisszáit –

<sup>40</sup> Idézi: Kierkegaard, S: *Works of Love*. New Jersey, Princeton University Press, 1995. 106–107. (SV IX 104): “Wordly wisdom is of the opinion that love is a relationship between persons. Christianity teaches that love is a relationship between person – God – person, that is, that God is the middle term.”

<sup>41</sup> Püsök: i. m. 141.

<sup>42</sup> Bartha Éva – Horváth Levente: „Therapeutica sacra”, avagy a trinitárius modell alkalmazhatóságának egyházi esélyei az egyéni és közösségi lelkipozás és a holisztikus terápia vonalán. In: Balogh Csaba – Kolumbán Vilmos József (szerk.): *Az Írás bűvöletében. Tanulmányok Adorjáni Zoltán 65. születésnapjára*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2021, 51–52.

<sup>43</sup> Vö. „...nem félek az Akadémikusok egyetlen érvétől sem, akik azt mondogatják: »Mi van, ha csalatkozol?« Ha ugyanis csalatkozom, vagyok. Hiszen aki nincs, az nem is csalatkozhat semmi módon – így aztán vagyok, ha egyszer csalatkozom. Minthogy pedig, ha csalatkozom, vagyok, hogyan csalatkozhatnék létemet illetően, amikor bizonyos, hogy vagyok, ha egyszer csalatkozom?»



redukcionizmusa miatt nem észlelheti a *homo nudust*, a rejtőzködő embert. A kartézianus redukció nyitotta távlatban szinte egyedulalmat gyakorló szcientizmust elutasító kortárs holland filozófus, Rik Peels hívta fel újabban erre a figyelmünket: „...azt gondolhatnánk, hogy a fizika, a biológia, a kémia és más természettudományok képesek voltak megválaszolni azokat a kérdéseket, amelyekre a filozófia nem tudott válaszolni. A tudományokra támaszkodhatunk a tudás és a megértés terén, de a filozófiára és a teológiára nem.”<sup>44</sup> Majd ezt kimerítően cáfolva arra a következtetésre jut, hogy minden látszat és posztmodern szkepszis ellenére a filozófia is progresszivitást mutat, következésképpen a teológiában is ennek meg kell mutatkoznia: „...ha a filozófiában van fejlődés az általam leírt módon, akkor a teológiában is van ilyen fejlődés.”<sup>45</sup> Sőt egyenesen azt is állítja, hogy ha nincs fejlődés a teológiában, akkor a filozófiában se várható, és itt bevallotta a Kijelentés fényében át- és újragondolt folyamatos felismerések progressziójára utal. Vagyis a filozófia eredete felé, *ad fontem*, azaz *visszafelé haladtában* gondolja át újra és újra klasszikus témáit és ebben a tudatos „regresszivitásában” voltaképpen progresszív, ami nyilván nem esik egybe a szcientista optimizmus euforikus fejlődésirányával.

## Az etikai stádium felfüggesztése: törvény-kegyelem dialektika

A Böhm Károly temetésén megszólaló és mesterét méltató hű tanítvány, Tavaszgy nem kis erőfeszítést tesz, hogy a Böhm-féle deontológia robosztus munkájában feltárja a nyitást az egzisztencializmus felé. Tudatában van annak, hogy mit jelentett a kantianus axióma: „Képes vagy rá, mert meg kell tenned.”<sup>46</sup> Helmut Thielicke erre jegyezte meg,<sup>47</sup> hogy ha a Hegyi beszéd azt követeli tőlem, hogy ne

<sup>44</sup> Peels, Rik: The Many Roads to Progress in Philosophy and Theology. In: Julia Hermann, Jeroen Hopster, Wouter Kalf, Michael Klenk (eds.): *Philosophy in the Age of Science? Inquiries into Philosophical Progress, Method, and Societal Relevance*. Rowman & Littlefield, London 2020, 21–22.

<sup>45</sup> Peels: i. m. 29–30.

<sup>46</sup> Ebben a vonatkozásban fontos itt megjegyeznünk, hogy magyar nyelvterületen Püsök Sarolta fentebb idézett nagylélegzetű Kierkegaard-tanulmányában (Püsök Sarolta: *Søren Kierkegaard teológiájának súlypontjai*) behatóan és kritikailag körültekintő módon elemzi Kierkegaard művének Barth általi sajnálatos félreértelmezését, közelebbről a dán filozófus *A szeretet cselekedetei* című művének kritikája kapcsán. Megfelelőképpen árnyalt elemzése során arra a következtetésre jut, hogy Barth elfogultan mossa össze Kant megközelítését a Kierkegaard szeretetről vallott felfogásával, de csak Kant vonatkozásában érvényes, amit Kierkegaard-ról is elmond, aki viszont ilyen értelemben nem volt kantianus, miközben „Barth következetes önmagához, amikor a kanti etikáról elmarasztalóan nyilatkozik”.

<sup>47</sup> Thielicke, Helmut: *Between Heaven and Earth, Conversations with American Christians*. Trans. John W. Doberstein, James Clarke & Co. Ltd. London 1967, 51.

haragudjak a felebarátra, ne gyűlöljem, vagy ne tekintsek asszonyra gonosz kívánság okával, akkor ebből következik, hogy azzal szembesülök, hogy Isten kiterjeszti totális igényét rám, nem csak a cselekedeteimre, hanem teljes lényemre. De a létem nem áll az én rendelkezésemre. Nem tudom magamat elvonatkoztatni attól, ami vagyok, vagy jobban szólva, amivé lettem. Következésképpen meg kell vallanom: „Én meg kell tegyem, de nem vagyok rá képes.” Kant morális princípiumának doktrínájára nézve ez egy teljességében abszurd állítás, mert a königsbergi filozófus számára ez a gyökeres képességihiány /nem képesség/ a morális obligációt eltörli. És ilyenformán ez önmagában egy utalás arra, hogy nem volt egyáltalán egy hiteles „kell” sem. Ebben a kegyelemre szorultságunk ténye villan meg.<sup>48</sup>

Tavaszy Sándor hasonló következtetésre jut, mikor hasonlóan nyilatkozik erről, és a felszínes pszichologizálás teremtette humanizmus identitásfogalmát boncolgatja.<sup>49</sup> Ahogy azt Tatár György is megfigyeli, ez az identitás azért sem lehet

<sup>48</sup> Egy korábbi tanulmányomban foglalkoztam ennek elemzésével: Horváth Levente: Az abrahámi felajánlás misztológiai [újra-]értelmezése, mint lehetséges paradigmaváltás a [poszt-] modern filozófiai és teológiai gondolkodásban. *Református Szemle*, 100. 3. (2007), 576–589.

<sup>49</sup> Vö. Tavasz Sándor: *Kierkegaard személyisége és gondolkozása*. Erdélyi Tudományos Füzetek, 25. szám. Kolozsvárt, 1930: „Hogy az egzisztencia alaptermészetét megérthessük, éles különbséget kell tennünk az Én egzisztenciája és a tárgyi dolgok léte vagy fennállása között. Az ismeretünk tárgyát tevő tárgyi dolgok és az Én egzisztenciája között semmiféle analógia nincsen. Azt a létfogalmat, amelyet mi a tárgyi dolgok szemléletéből nyerünk, egyáltalában nem szabad az egzisztáló Énre átruháznunk. A tárgyi lét és az egzisztáló Én léte között totális és minőségi különbség van. Pl. a lélek vagy akár a szellem fogalma, amelyet mi eddig akár a pszichológiában, akár a filozófiában használtunk, tulajdonképp nem egyéb, mint a dologi létfogalom legdurvább formájának az egzisztenciális létre való átruházása. Ma ugyan azt vallja a pszichológia, hogy a régi szubsztanciális lélekfogalmat felváltotta az aktuális lélekfogalom, de mégis kísért a dolgoknak fent jelzett felcserélése. A természettudományok óriási befolyásának kell tulajdonítanunk, hogy egészen öntudatlanul az egész szellemi életet, az egzisztenciális Én létének kérdéseit a természettudományi dolgasított tárgyszemléletre építettük fel. A létező, mint egzisztenciális lét, egyes mozzanataiban vagy fázisaiban nem mutatja azt az egymásmellettséget, amelyet az adottságok világában szemlélhetünk. Az adott dolgok, mint pl. az ércek vagy a kémiai elemek egymástól függetlenül vannak egymás mellett, egymástól elválasztva vannak a gondolkozásra nézve. A létező Énnél egészen másképp áll a dolog. Itt egzisztálni mindenekelőtt azt jelenti, hogy »valamire« nézve lenni, valamire nézni, valamely célból lenni, ezért az egzisztáló Én mindig »intencionális« léttel bír. Hogy a tárgyi dolgok között bizonyos viszony kifejlődjék, valaminek közbe kell lépnie. Csak így jöhet létre a viszonyt létesítő kapcsolat. Más a lét-karaktere az egyiknek t. i. a dologi tárgyagnak, és más a másíknak, az egzisztáló Énnek. Ha ezt a szempontot az Én és a Te viszonyára alkalmazzuk, azt kell mondanunk, hogy az Én egzisztenciája nem az önmagára való vonatkozásban, hanem a Te-hez való vonatkozásban áll. A filozófiában eddig a Descartes-féle *cogito ergo sum* volt az emberi gondolkozás utolsó előfeltétele, mint amely semmiféle bizonyítást nem igényel. A magános Én, az igazi alanyiasított Én az a primér dátum, az az arkhimedesi pont, amelyből minden reflektálásnak ki kell indulnia. Az egész világ ennek a magános Énnek vetülete és jelensége.” (195–196.) Tavasz Sándor továbbiakban, úgy tűnik, a perszonalizmus jegyében számol le ezzel a karteziánus örökséggel.

statikus, mert Kierkegaard vallási stádiumát a törvény-kegyelem dialektika fogalmi-tárgyiasító, statikus identitáskonceptióba merevedését csupán a személyesség narratívájában megragadható egzisztencia oldhatja fel a törvény alatti lét teleologikus felfüggesztése jegyében:

„Amikor Kierkegaard a bibliai Ábrahám alakját tanulmányozza, arra a belátásra jut, hogy hőse két lehetőség közül választhat. Vagy Kanttal tartva – akinek nevét a szerző nem említi – a morális törvény mindenkire egyaránt érvényes általánosságának engedelmeskedik, mint e törvény egy különös példánya, s ekkor a parancsoló isteni hang megmarad kísértőnek, amely Ábrahámot megbotránkoztatja. Ez esetben voltaképpen az etikai általános az, ami megbotránkozik az egyes egyént ért amorális kísértésen. Vagy hisz abban az abszurdumban, ahogy néven szólítva kapott személyes parancsot, amelynek tartalma ugyancsak abszurd ellentétben áll a parancsolóról alkotott addigi elképzelésével. Ebben az esetben Ábrahám – mint a parancsolóval abszolút viszonyban álló hit lovagja – botránkoztatja meg a morális törvény általánossága szerint élő világot. Eképp maga az Etikai lesz az, ami kísértőként jelenik meg a hit lovagja számára. A problémának ezt az utóbbi oldalát nevezi Kierkegaard az »Etika teleológiai felfüggesztésének«. Ábrahámot kétfelől szólítják: egyfelől a morális törvény mindenkit egyaránt szólító hangja, másfelől az egyedül őt szólító, saját nevén szólító törvényhozó.”

Majd ezt követően a vallásfilozófus Tatár a kegyelem alatti lét páli megfogalmazásának felelevenítésével folytatja érvelését:

„A keresztény hit forrásánál álló Pál számára a Törvény, pontosabban annak a zsidók és a zsidó-keresztények szemében fennálló mindenkire egyaránt kötelező általánossága, felfüggeszthetetlen érvénye jelent meg ama kísértőként, amely megakadályozza a minden egyes egyénhez odaforduló új kinyilatkoztatásban való hitet. Ezért tör lándzsát – a Krisztushoz való abszolút viszony nevében – a Törvény »teleológiai felfüggesztése« mellett. Pál számára ebben a helyzetben a Törvény képviseli a kísértést.”<sup>50</sup>

## Bretter György, az „erdélyi Lukács”

Molnár Gusztáv 1984-ben utószót írt Bretter György *A kortudat kritikája* című művéhez. Ebben a Madách művét elemző erdélyi marxista Bretttert szólal-tatva meg kitér az ideológia mellett döntő filozófus tragédiájának felvázolására is:

<sup>50</sup> Tatár György: *A híd túl messze van*. 2000, 11. (1999), 4–5. száma, 95–98.

Az „elviselhető élet kritériumát” a „praktikus-heroikus-etikai magatartásban” megjelenő madáchi (és Bretter-féle) erkölcsi parancs így hangzik: „vereségeink ellenére... küzdjünk a humánumért”.<sup>51</sup> Itt most nem térünk ki arra a kérdésre, hogy Molnár ürügyet keresett-e – a cenzúrát kijátszandó – a madáchi párhuzam révén, vagy komolyan is gondolta a hirtelen adódó Madách-interpretáció inkognitóját. Ez egy összetett kérdés, és külön tanulmányt érdemelne, főleg mióta Esterházy Madách-parafrázisa is ismertté vált. Tény azonban, hogy e kijelentése után megdöbbentő nyíltsággal folytatja a marxista zsákutca bírálatát, természetesen továbbra is „virágnnyelven” (1984-et írunk!) és a korabeli cenzúrát kijátszva:

„Ez bizony sovány etika. Ami pedig az »önmaga immanens célja ellen« forduló emberiség romantikus vízióját illeti: azt a legnagyobb jóakarattal sem tudjuk tragikusnak vagy heroikusnak látni. Legfennebb groteszknek, mert ami itt végzetnek, szükségszerűnek, vak történelemnek tűnik, nem egyéb pusztán filozófiai hipotézisnél. Kiáltványokat persze lehet szerkeszteni az elidegenedésről és az elidegenedés ellen, de tragikumról, a szó tragikus értelmében vett heroizmusról csak akkor beszélhetnénk, ha az elidegenedést a társadalom egésze objektíve indokoltnak és elkerülhetetlennek, szubjektíve pedig elfogadhatatlannak és indokolatlannak tekintené. De erről nyilván nincs szó.”<sup>52</sup>

Nos, amit Tavaszy deklaráltan el tudott engedni, az idealizmus kategóriáit, hogy az egzisztencialista intencionális lét relacionális valóságát megragadhassa, azt íme, se Lukács Magyarországon, se Bretter nálunk, Erdélyben nem képes megtenni, még ha Marx nyomán el is utasítják a hegelianus és Schelling-féle képviselőket (is) jelentkező idealizmust. Ezt a radikális szakítást Tavaszy felismerésében csak Kierkegaard tudta annak idején radikálisan megvalósítani. Molnár így folytatja elemzését:

„A filozófus (esetünkben Bretter), hogy megmentse kategóriáit az elkerülhetetlen összeomlástól, az esztelenség mellett messze az illendőség határain túl kitaró valóságot egy olyan világtörténelmi összeomlás egyszerű részmozzanataivá stilizálja, amely nemcsak a saját eszméivel való szakítás kínos terhétől mentesíti, hanem egyenesen megtisztító és felemelő katarzisz forrása lesz.”

<sup>53</sup> Molnár Gusztáv ezek után állítja Bretter megalkuvását párhuzamba – nem véletlenül – Lukács György dilemmájával:

<sup>51</sup> Vö. Molnár Gusztáv. In: Bretter György: *A kortudat kritikája*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1984, 198–199.

<sup>52</sup> Vö. Molnár: i. m. 199.

<sup>53</sup> Uo.

„Azt Bretter is érezte, hogy az egyént kifosztó történelem vállalását parancsoló etika végeredményben a lemondás etikája. A »demokrácia elvével való szakítás« az ő számára is »súlyos erkölcsi problémá«-t jelentett, akárcsak Lukács számára: »Dönteni kell, mondja Lukács 1918-ban, és vagy a demokráciát, vagy a diktatúrát vállalni.« Bretter láthatóan egyetért a dilemma lukácsi feloldásával: a proletariátus győzelme »az elnyomó osztályok jogba foglalt... terrorja« fölött »múlhatatlan előfeltétele« ugyan az »igazi szabadság« eljövételének, de hogy igazán bekövetkezzék, ahhoz egy szociológiai ténymegállapításokon és törvényszerűségeken túlmenő, azokból le nem vezethető világrendnek az *akarsa* szükséges: a demokratikus világrendé.”<sup>54</sup>

És valóban elég, ha Bretter *Adalékok Lukács György életművének értelmezéséhez* című tanulmányát<sup>55</sup> nézzük, amelyben Lukács dilemmáját saját művének tárgyalásával értelmezi, nevezetesen *A bolsevizmus mint erkölcsi dilemma* című önfelmentő művének elemzése során, amelyet Bretter a *Történelem és osztálytudat* elvi kulcsának és előzményírásának nevez.

Végezetül hadd említsük meg Molnár különös észrevételét Bretter életművével és egyben halálával kapcsolatosan is. Utána Lukács Kierkegaard halálára utaló megjegyzésével zárjuk e szabálytalan kutakodást, hisz esszénk nem lehet más, csak egzisztencialista hangvételű, amennyiben a tét az egó önészlelése, az identitás és annak ismeretelméleti megragadhatósága egy nem szekuláris humanizmus keretén belül.

Molnár megfigyelte, hogy Bretter élete végén „szörnyű dolgot értelt: addigi filozófiai nézeteinek tagadását”, hisz szerinte vélhetően ezért írta meg *Kant, avagy a filozófus becsülete* című értekezését is.<sup>56</sup> Ugyanakkor „nem volt szerencséje, állítja Molnár, nem élt eleget ahhoz, hogy megírja a Kritikákat. Mit is lehet mondani a halottakról – kérdezte Bretter. Csak annyit, hogy mindenük elveszett.”<sup>57</sup>

Majd ezt állapítja meg Bretterről:

„Amikor utolsó éveiben, az emberi társadalmat »egységes elvre« felépíteni kívánó Fichte zárt kereskedelmi államát tanulmányozva felismerte, hogy az önmagát »a gazdasági racionalitás« ellenére is érvényesíteni kívánó elv zsákutcába jutása is lehetséges, amikor felismerte, hogy »a pluralitás kiküszöbölése meg-

<sup>54</sup> Uo.

<sup>55</sup> Bretter György: *Adalékok Lukács György életművének értelmezéséhez*. In: Uő: *Itt és mást. Válogatott írások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1979. Lásd különösen a 315–317. oldalakon.

<sup>56</sup> Uo. 387.

<sup>57</sup> Vö. Molnár Gusztáv. In: Bretter György: *A kortudat kritikája*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1984, 191.

semmisíti a demokráciát, totálissá teszi az államot«, valóban eljutott a fentebb említett áttörés küszöbére. A halál tehát soha nem érkezett igazságtalanabbul.”

Lukács is a saját Kierkegaard-olvasatát a dán filozófus halála leírásával fejezi be, mintegy ő maga szolgáltatva igazságot az egzisztencia méltó befejezéséhez:

„Korának kereszténysége ellen küzdött, amikor utolérte a halál, a leghevesebb küzdelem kellős közepén, akkor, amikor a küzdelmen kívül nem volt már mit keresnie az életben, és alig volt már lehetősége fokozni ezt a küzdelmet. (És még külső véletlenek is sorsszerűvé tették ezt a halált: Kierkegaard mindig tőkéjéből élt – mint a korai középkor, uzsorának tartott minden kamatot – és éppen végére járt minden pénzének, mikor meghalt.) És mikor összeesett az utcán, és bevitték a kórházba, azt mondta, hogy meg akar halni, mert az ügynek, amit képvisel, szüksége van az ő halálára. És meghalt.”<sup>58</sup>

Mit fűzhetnénk még ehhez? „A saját halál ugyanis – valóságos félelmemben – nem embernek, nem individuumnak, nem mindenkinek szólít, hanem kereszt- és vezetéknevemen. [...] Életem minden pillanatában van nevem, és mindenki – így a halál is – minden pillanatban ezen szólít.”<sup>59</sup>

Azt mondják, Lukács halálakor a hozzá legközelebb levő könyvek nem Hegel és nem Marx írásai voltak, hanem az agyonlapozott Kierkegaard, mintegy karnyújtásnyira. És Ábrahám kinyújtott karját lefogta az angyal. A Lukácsét nem. J. Peterson kérdezi, hogyan lehetséges, hogy a Káinét nem. Kierkegaard könyve a káini bélyeg, mely védeni hivatott – Lukácsot is, hogy ha valaki rátalál, „meg ne ölje”. Jefte nem Ábrahám (ezt állítja a rabbinisztikus írásmagyarázat évezredek óta, és ezt állítja Kierkegaard is), Jefte az etikai stádiumban rekedt. Áldozata nem azonos az akédával, bár ő is „hithős”, Izrael hősieks felszabadító harcot vívó bírāja, de mégsem a „hit lovagja”, ahogy Kierkegaard Ábrahámot nevezi és csodálja is egyben. És ezt példázza az Agamemnón-párhuzam is. Jeftét lánya menti fel, mintegy önmaga ellenében a közösség etikai konszenzusának megszegése alól, ő maga is része az etikai teleologikus (társadalmilag ugyan legitimizált) fel nem függeszthetőségének. Jeftének viszont nem Isten hagyja meg (ellentétben Ábrahámmal, hisz neki Isten mondja, tehát a kapcsolatuk feltételezi a párbeszéd meglétét): áldozd fel, aki házad népéből eléd jön. Ő maga teszi meg ezt a fogadalmat, Isten nélkül – Istennek. És az általános, az etikai kötelezi őt, kétségbeesik, mert Isten előtt nem lehet önma-

<sup>58</sup> Vö. Lukács György: Søren Kierkegaard és Regine Olsen. In: *Forma az élet zátonyán. A lélek és a formák*. 12. rész, Nyugat, 6. szám. Franklin, Budapest 1910, 61.

<sup>59</sup> Rosenzweig, Franz: *Könyvecske az egészséges és a beteg emberi értelemről*. Tatár György bevezetőjével és fordításában. Atlantisz Kiadó, Budapest 1997, 26–27.

ga. De ha legalább az emberi közösség előtt? Igen, de milyen áron? Aki az emberi közösség előtt akar önmaga lenni, egyedül marad, paradox módon – éppen a közösség dacára. Jeftei választás.

## Összegzésként még egyszer az én–te viszonyzó pár egójáról

Vajon Lukács (és persze Bretter) esetében a Kierkegaard-értelmezés (és Kierkegaard magyar nyelvterületen való első bölcséleti recepciója) nem egy olyan akéda-értelmezéshez jutott, amely egy embertárs nélküli humanitáshoz vezetett? És viszont: vajon Tavasz az én–te viszonyt jelölő szó párban fellelhető humanitásban eljutott-e az emberért és az embertárral együtt megélhető humanitáshoz, vagyis az önmagát transzcendáló szelf autentikus egzisztenciájához? Merthogy Tavasz óv mindkét veszélytől, az én–te szó párból kivenni akár az én-t, akár a te-t, mindkettőt zsákutcát jelent. Mi pedig Kierkegaard-ral szólva állítjuk: kivenni a kettő közül Istent, a közvetettséget biztosító Hidat, az egyedül relacionális Ént, aki ebben az „isteni Egóban” a velünk való viszonyát is állítja – „Vagyok, Aki (veled) vagyok” – talán az se volna éppen szerencsés...<sup>60</sup> Olyan ez, mintha megfordítanám Arisztotelész időparadoxonát (a múlt már nincs, a jövő még nincs, és a kettőt egy nem létező jelen választja ketté), és az ember humanitását „a létét létezőre váltó létezés”-re mint egzisztenciális kiterjedésre alkalmaznám. Ha az ember Augustinus *Vallomásai* nyomán az időt a maximosi kiterjedésben a mindenség közbenjáró szolgálatát végző papjaként figyeli, akkor az így szemlélt időfogalom szemben áll a nemlétezőbe csúszó jelen gondolatával. Két nemlétezőt választ el egy Vagyok (*személy – Isten – személy*), és ezáltal Öneki, a velünk kapcsolatba lépővel, a primordiális Én-nek mi lehetünk a Te-je. Ő pedig velünk létevel és az ő kegyelmi szövetsége révén (mert e kegyelem a *Szentlélek foglalója* bennünk, lásd Maximos), a nemlétezőket „létezőre váltó létezésben” részesíti. „Hogyan csökken vagy fogyatkozik a még nem létező jövő, vagy miképpen gyarapszik a már nem létező múlt, ha nincs lelkünkben hármassal működés, hogy ezt végrehajtsa?” – kérdezi Ágoston *Vallomásaiban* (vö. lelkünkkel mérjük az időt,<sup>61</sup> XXVIII.). Majd felel is:

<sup>60</sup> Lásd fentebb Kierkegaard-nak a *személy–Isten–személy* hármassal, relacionális axisáról mondotakat. Enélkül a közvetítés nélkül az egó önmagába hullana, embertárs nélküli humanitássá degradálna, és nem jöhetne létre az emberközi humanitás köztes tere, mint ami megalapozza igazi identitásunkat és istenképű-emberi arcunkat, mikor a kegyelem a hit által beemel a dinamikus vallási stádium révén az Istennel, az embertárral és önmagunkkal megvalósuló alapkapcsolatába. Mondanunk sem kell, mi módon befolyásolja mindez ember-, isten- és önképünket.

<sup>61</sup> Azelőtt a 11. könyv XXI. fej.-ben (*Hogyan mérjük az időt?*) már eljut odáig, hogy kijelenti:

„Ez azonban, ti. a még nem létező jövő fogyása, s a már nem létező múlt növekedése, lehetetlen volna, hacsak a lélekben, amely e folyamatot végrehajtja, háromféle cselekvés nem volna. A lélek ti. vár, figyel és emlékezik; így aztán az, amit vár, azon keresztül, amire figyel, általhalad abba, amire emlékezik. Ki meri tagadni, hogy a jövő még nincs meg? S a lélekben mégis megvan az eljövendők várakozása. Ki meri tagadni, hogy a múlt nincs többé? S a lélekben mégis megvan a múltnak emlékezete. Ki meri tagadni, hogy a jelen időnek nincs kiterjedése, mert hisz pillanatok szerint halad előre? A lélek figyelme azonban odaszegődik, s megmarasztja azt, ami tűnni iparkodik.”

(Vagy Városi István fordításában:<sup>62</sup> „Nos, maradandó az a figyelem, amelyben ellánásra törekszik a közeledő idő.”)

Egyedül ennek a tudatosságban felvillanó, maradandó és „megmarasztó” figyelemnek van tehát tényleg maradandó és a hiteles humanitásban tételezhető és konstituáló egzisztenciája – *sub specie eternitatis*.<sup>63</sup> Kierkegaard is csak azt nevezte autentikus létezésnek, amely számol az örökkévalósággal, és ahhoz képest tagadja az időiség kinyújtását az ál-jelenbe, ahogy mindezt *Az isméltésben* olyan precízen ki is fejtette. Kierkegaard aktuálisabb ma, mint valaha! Persze ma sem népszerű, mint ahogy nem volt – nem lehetett – saját korában sem.

Egy dolgot azonban bizonyosan állíthatunk: Tavaszynak egzisztenciális (tehát „a léte mellett a létezőt választó”) életprogramja volt, szemben a Lukács és Breter által képviselt léttel, mely tétován és tragikusan önmaga mellett dönt a Másikat nélkülöző humánus abszurd formájában. Aki meg akarja tartani az ő lelkét, elveszti azt. Jó úgy *halni* meg, hogy az ember hálát adhasson: végre valóságosan önmaga lehetett Isten előtt a többi embertárssal együtt, egy-mással és egy-Másban, a Krisztus Testében, az egyház közösségében, egyfajta „immanens”, kapcsolatközi *perichorézisben*. Hálával, hogy elmondhatta végül: *amans, ergo sum*.

---

„Ebből, úgy látom, hogy nem más az idő; mint *kiterjedés*. Ámde nem tudom, hogy minek a terjedése. Igazán csodának tartanám, *ha nem a léleké volna*.” [Kiemelés tőlem, H. L.] Lásd Városi István fordításában: Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Gondolat Kiadó, Budapest 1982. Újabb fordításban vö. *Szent Ágoston vallomásai*. Ford. Vass István, Szent István Társulat, Budapest 2015.

<sup>62</sup> Vö. Városi István fordításában, i. m.

<sup>63</sup> Pannenberg ezt így fogalmazta meg: „Mivel Istenen túl nincs jövő, az ő számára nem múlt el, hogy múltbeli teremtményeinek jövője volt. Ő továbbra is az egész múlt jövője marad, és jelenvalónak tartja magának azt, hogy ő volt minden véges jelen véges jövője, amely mára már múlttá vált. Így tartja múltbeli teremtményeit az ő jövőjének jelenében.” Wolfhart Pannenberg: *Theology and the Kingdom of God*. Ed. Richard J. Neuhaus. Westminster Press, Philadelphia 1969, 63.