

ÁDÁM ÉS A TORZ VISZONY

„A kétségbeesés a mulandó és az örökkévaló közötti torz viszony a mulandóból és az örökkévalóból álló emberben.”

(Kierkegaard)

Madách drámai költeménye, a műfaj más jelentős alkotásaihoz hasonlóan, az emberi lét átfogó értelmezésére törekszik. A létre vonatkozó problémát olyan általános, elvont (mégis mélyen személyes) módon veti fel, s olyan egyetemes érvényű válasz megtalálására tesz kísérletet, hogy a szöveg bölcséleti érdekeltsege aligha lehet kétséges. Ez a szembevetendő tény magától értetődő természetességgel veti fel a kérdést, hogy a filozófiai gondolkodás milyen irányával, mely szerzők műveivel mutat rokonságot a létezésnek Az ember tragédiájában feltáruló képe. A Madách-recepció ebben a tárgykörben leginkább Kant és Hegel, ritkábban Büchner nevét említi. Nem vitatva ezen szempontok természetességét a *Tragédia* egyes mozzanatainak interpretációjában, mégis úgy tűnik, hogy a szöveget meghatározó emberi létpozíció értelmezésével ezek az értelmezési horizontok kevésbé kapcsolhatóak össze. Ezen a téren az említett összevetéseknél ígéretesebbnek látszik Az ember tragédiájának Kierkegaard felőli újraolvasása. Erre mindeddig csupán két kísérlet történt,<sup>1</sup> holott az Isten–ember–viszony középpontba helyezése, Ádám önteremtő kísérletének kudarca, majd megtérése az Úrhoz viszonylag kézenfekvővé teszi Kierkegaard létstádiumokról alkotott felfogásának Madách drámájára vonatkoztatását. A *Tragédia* Kierkegaard felőli értelmezésének lehetősége természetesen nem a konkrét hatás feltételezésén alapszik. Madách és Kierkegaard között az emberi egzisztencia lényegének romantikával polemizáló, a végtelenség igényét a romantikánál következetesebben transzcendens összefüggésbe helyező meghatározása teremt kapcsolatot.

A kierkegaard-i létértelmezés és a *Tragédia* létszemlélete közötti párhuzam lehetőségét elsőként Belohorszky Pál vetette fel 1971-ben, aki az új értelmezési horizont kezdeményező kijelölése mellett olyan lényegi egyezéseket is kimutatott, amelyek megítélésem szerint ma is helytállóan bizonyulnak. Legfontosabb eredményként azt a megállapítását emelném ki, mely szerint „Madáchot egyetlen fő kérdés foglalkoztatja, ez pedig a rajongó esztétikai ember, a romantikus individuum problémája.”<sup>2</sup> A két szerző műveiben egyaránt a romantika kritikáját ismeri fel, annak a romantikus magatartásnak az elutasítását, amelynek „lényege az én-totalitás hamis illúziója, mely Kierkegaard és Madách számára egyformán ellenséges.”<sup>3</sup> Ezzel összefüggésben Ádám záró színbeli megtérését a hit kierkegaard-i stádiumával megegyezőként értékeli. A *Tragédia* értelmezésében tehát két

<sup>1</sup> BELOHORSZKY Pál, *Madách és Kierkegaard*, It, 1971, 886–896; Uő., *Madách és a büntudat filozófiája*, It, 1973, 883–902; BÁRDOS József, *Hét kérdés Madáchról és Az ember tragédiájáról*, It, 1989, 469–483.

<sup>2</sup> BELOHORSZKY 1971, 892.

<sup>3</sup> BELOHORSZKY, i. m., 893.

kierkegaard-i létstádiumnak tulajdonít kiemelkedő jelentőséget: az esztétikainak és a hit stádiumának. A közöttük elhelyezkedő etikai stádium alkalmazhatóságát egyetlen jele-  
netre korlátozza, felfogása szerint az etikaival rokon pozícióba a *Tragédia* akkor helyezi  
Ádámot, amikor Éva várandós állapotáról értesülve eláll az öngyilkosság szándékától.<sup>4</sup>

A Kierkegaard műveiben és *Az ember tragédiájában* feltáruló létszemlélet párhuzamainak bemutatására vállalkozott Bárdos József is 1989-ben publikált cikkében, amely a kérdés mindaddig legrészletesebb feldolgozását nyújtja. Interpretációja szerint Ádám mindhárom létstádiumot végigjárja,<sup>5</sup> melynek szakaszai az alábbiak lennének: az ember-pár paradicsombeli állapota az esztétikainak, Ádám bűnbeesés utáni léthelyzete az etikai-  
kainak,<sup>6</sup> míg Istenhez való megtérése a vallásinak felel meg.<sup>7</sup> Bárdos megközelítésében Éva a történeti színeknek – Ádámtól eltérően – az esztétikaiban élte át,<sup>8</sup> Lucifer pedig „az etikai stádium reprezentánsa a műben.”<sup>9</sup> Kitűnően fogalmazza meg a mű alapkonfliktusát, amely értelmezése szerint „az Úrban megtestesülő teljesség és a belőle kiszakadt, öntudatra ébredt rész konfliktusa.”<sup>10</sup> Helyesen állapítja meg, hogy „Ádám Lucifert követve végig szellem és anyag metafizikus szétválasztásával, szembeállításával próbálkozott, az pedig ellentmond a világ – már első színben megismert – lényegének, hogy ellentétek egysége.”<sup>11</sup> A *Tragédia* zárlatában Ádám megtérése az Úrhoz az ellentétek egységének elfogadásaként értelmezhető, s ezzel az ember számára ismét megnyílt a harmónia lehetősége. A drámai cselekmény végső fordulópontjának, Ádám megtéréseinek meggyőző értelmezése után azonban kifejti: „A Tragédia zárásában Ádám »vagy-vagy«-a

<sup>4</sup> BELOHORSZKY e tárgykört érintő második tanulmányában több ponton az ismertetett megállapításoktól jelentősen eltérő – megítélésem szerint téves – következtetésekre jut. A történeti színeket az esztétikai és az etikai stádium küzdelmeként értelmezi, eszerint a különböző színek során az esztétikai és az etikai létszemlélet váltakozik egymással. Mégsem egyenlő súllyal vannak jelen a küzdelemben, mert a történeti színekben az etikai érvényre juttatásának szándéka a meghatározó (*Madách és a bűntudat filozófiája*, 895–901). Az esztétikai stádiumot az emberpár bűnbeesés előtti helyzetére is kiterjeszti, bár megjegyzi, hogy ez még csupán az „esztétikai stádium fogalmi állapota”, „az ember még nem ember benne, csak önmaga előképe” (*uo.*, 888). A jellemzés itt helytálló, az elnevezés azonban téves, Kierkegaard ugyanis más kategóriát használ ennek az állapotnak a megjelölésére, nem az esztétikait. A hit stádiumának alkalmazhatóságát Belohorszky nagyon erősen leszűkíti, majdhogynem visszavonja ennek lehetőségét. Teljesen félreérti a hit kierkegaard-i fogalmát, amikor azzal érvel, hogy Ádámnak – ha Madách Kierkegaard-hoz hasonlóan a vallási idealizmus talaján maradna – egyértelmű választ kellene kapnia létére vonatkozó kérdéseire a mű végkifejlete során (*uo.*, 891). A hit kierkegaard-i stádiumának ugyanis – mint a későbbiekben látni fogjuk – éppen a tudás lehetetlensége, az objektív bizonytalanság a feltétele. Belohorszky második cikkében a Kierkegaard–Madách-párhuzamok részletesebb, elmélyültebb kidolgozására törekszik, ennek során azonban számos téves következtetésre jut. Az ellenérvek megfogalmazására itt most nem térek ki részletesen, ezek kitűnnek majd tanulmányom későbbi szakaszaiból.

<sup>5</sup> BÁRDOS, *i. m.*, 477.

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> BÁRDOS, *i. m.*, 479.

<sup>8</sup> BÁRDOS, *i. m.*, 480.

<sup>9</sup> BÁRDOS, *i. m.*, 481.

<sup>10</sup> BÁRDOS, *i. m.*, 472.

<sup>11</sup> BÁRDOS, *i. m.*, 474.

nem az esztétikai vagy etikai, de nem is az etikai vagy vallási stádium<sup>12</sup> közötti választás, hanem a metafizikusan elszakított rész és a dialektikus egész közötti választás.”<sup>13</sup> Bárdos megközelítésében Madách „a Tragédia ilyen zárásával teljesen átértelmezte a kierkegaard-i vallási stádiumot”, s ezen a ponton Madáchhoz a „szintézis hegeli felfogása” áll közelebb.<sup>14</sup>

Meggyőződésem szerint Bárdos tanulmánya, amely a *Félelem és reszketés* előtt keletkezett Kierkegaard-művek alapos ismeretéről tanúskodik, számos vitatható, sőt kifejezetten téves megállapítást tartalmaz. Végkövetkeztetéseivel – a mű alapkonfliktusáról szóló tétel kivételével – nem tudok egyetérteni, s úgy vélem, a kierkegaard-i létstádiumok és Ádám *Tragédia*-beli léthelyzeteinek megfeleltetésekor nem volt kellő figyelemmel az egyes létstádiumok Kierkegaard-nál olvasható meghatározásaira.

Saját értelmezési javaslatom fontosabb állításai a következők:

1. A paradicsomban élő emberpár létállapota az ártatlanság kierkegaard-i fogalmával írható le.

2. A történeti színekben Ádám az esztétikai létstádiumhoz áll legközelebb.

3. Lucifer Ádám lázadásának előképeként szintén az esztétikai stádium egy változatát valósítja meg.

4. Ádám utolsó döntése – mellyel a véges és a végtelen, az anyag és az úr, a bölcsesség és a boldogság<sup>15</sup> szintézisét választja – lényegében megfelel a kierkegaard-i hit stádiumának, s éppen ez a választás a legfontosabb párhuzam Kierkegaard gondolatmenetével.

5. A kierkegaard-i párhuzamok feltárását nem elegendő a *Vagy-vagy* perspektívájából megkísérelni, mint ezt korábban tették; a későbbi írások felől olvasva ugyanis a *Vagy-vagy* szövege részben átértelmeződik, újabb, teljesebb összefüggésbe ágyazódik. A *Vagy-vagy* utáni írások közül elsősorban a *Félelem és reszketés*, a *szorongás fogalma*, de legfőképpen a *halálos betegség* lehet irányadó.

A továbbiakban e tételek szerint haladva igyekszem megfogalmazni a magam Kierkegaard felőli *Tragédia*-olvasatát.

*1. A paradicsom és az ártatlanság állapota.* Az esztétikait már a *Vagy-vagy* is kétségbeesésként határozza meg,<sup>16</sup> melynek lényege, hogy a személyiség a végesen felülemel-

<sup>12</sup> Úgy tűnik, Bárdos a vallási stádium kifejezést a hit stádiumának szinonimájaként használja. Ez az azonosítás azonban téves, hiszen a vallásban Kierkegaard értelmezése szerint az egyes az általánosan keresztül kapcsolódik Istenhez, míg a hit stádiumában közvetlen, abszolút viszonyba kerül vele.

<sup>13</sup> BÁRDOS, *i. m.*, 483.

<sup>14</sup> BÁRDOS, *i. m.*, 482.

<sup>15</sup> EISEMANN György, *Létértelmező motívumok Az ember tragédiájában*, It, 1992, 3–17.

<sup>16</sup> „Kiderül tehát, hogy minden esztétikai életszemlélet kétségbeesés, és hogy mindenki, aki esztétikailag él, kétségbeesett, kétségbeesett, akár tudja ezt, akár nem. (...) Ez nem aktuális, hanem gondolati kétségbeesés. Gondolatod előresiet, átláttad mindennek a hiábavalóságát, de nem jutottál tovább, és miközben egy-egy pillanatra átengeded magad az élvezetnek, egyszersmind azt is felveszcd a tudatodba, hogy mindez hiábavalóság.” (*Vagy-vagy*, ford. DANI Tivadar, Bp., 1994, 495–497.)

kedik, de mégsem jut el a végtelenségig.<sup>17</sup> A *halálos betegség* még egyértelműbben határozza meg a kétségbeesés fogalmát: „A kétségbeesés a mulandó és az örökkévaló közötti torz viszony a mulandóból és az örökkévalóból álló emberben.”<sup>18</sup> Ugyancsak A *halálos betegség*ben olvashatjuk, hogy „a kétségbeesés a bűn”,<sup>19</sup> nem egy a bűnök közül, hanem a bűn maga. Mindezek ismeretében ellentmondáshoz vezetne, ha a paradicsomot az esztétikai megfelelőjeként értelmeznénk, hiszen Madách művében a bűnbeesés vet véget a paradicsombeli létnek. Bárdos állításából tehát az a következtetés adódik, hogy az ember már az eredendő bűn előtt is bűnös volt, s ez a kijelentés értelmezhetetlen a *Tragédia* világában. Az esztétikai lényege éppen az, hogy az individuum Isten nélkül, azaz Istennel szemben akarja megvalósítani saját végtelenségét.<sup>20</sup> Az esztétikai létstádium az Istennel szembeni lázadással, tehát a bűnbeeséssel veszi kezdetét.

A paradicsomi szín és az esztétikai megfeleltetése már csak azért sem lehet meggyőző, mert Kierkegaard az esztétikai stádiumot legtöbbször az időben megszakított, beteljesületlen szerelem történetén keresztül mutatja be (*A csábító naplója, Az ismételés*). Az esztétikus ember fél szerelmét az időbeliség próbájának alávetni, s éppen úgy emeli az örökkévalóba, hogy megszünteti.<sup>21</sup> Ádám és Éva kapcsolatát ezzel szemben a paradicsomban a beteljesült szerelem boldog harmóniája jellemzi. A fenti, ellentmondásra vezető azonosításnál sokkal kézenfekvőbb párhuzam kínálkozik Kierkegaard *A szorongás fogalma* című művében: az ártatlanság állapota. A hasonlóság felvetését az is alátámasztja, hogy az ártatlanságból a bűnbe történő ugrást Madáchhoz hasonlóan Kierkegaard is Ádám első bűnével azonosítja: „Könnyen belátható, hogy az *első* bűn mást jelent, mint a bűn általában (vagyis mint sok más bűn), mást, mint *egy* bűn (vagyis No 1. a No 2-höz képest). Az első bűn a bűn minőségi meghatározása, az első bűn *a* bűn.”<sup>22</sup> A bűn tartalmát Kierkegaard Madáchtól eltérően határozza meg: a nemi megtapasztalását értelmezi bűnbeesésként, míg Madách a tudás és az örök élet megszerzésére tett kísérletet. A két megközelítés látszólag teljesen eltérő volta ellenére is lényeges egyezéseket mutat. Kierkegaard az embert az ártatlanság állapotában mint álmodó szellemet értelmezi. Az emberi személyiségről alkotott felfogása szerint ugyanis az ember szintézis, amelynek alkotóelemei a szellemben viszonyulnak egymáshoz: „Az ember lelki és testi szintézise. De minden szintézis elképzelhetetlen, ha a kettő nem egyesül a harmadikban.

<sup>17</sup> „A költői eszmény mindig egy nem igazi eszmény, mert az igazi eszmény mindig valóságos. Ha tehát a szellemnek nincs lehetősége a szellem örök világába emelkedésre, akkor félúton marad, és azokban a képekben gyönyörködik, melyek a felhőkben tükröződnek, és mulandóságukat siratja. Ezért a költőtől mint olyan szerencsétlen lét, magasabb a végességnél, és mégsem a végtelenség.” (*Vagy-vagy*, 509.)

<sup>18</sup> *A halálos betegség*, ford. RÁCZ Péter, Bp., Göncöl, 1993, 158, 4. jegyzet.

<sup>19</sup> *A halálos betegség*, 91.

<sup>20</sup> „A bűn: Isten előtt, vagy Istenről alkotott képzetével az ember kétségbeesetten nem akar önmaga lenni, vagy kétségbeesetten önmaga akar lenni. A bűn tehát hatványozott gyengeség vagy hatványozott dac: a bűn a kétségbeesés hatványozása. A hangsúly azon van, hogy *Isten előtt*, illetve hogy Isten képzele jelen van; ami dialektikusan, etikailag, vallásosan azzá teszi a bűnt, amit a jogászok »minősített« esctnck neveznek, az az Isten-képzet.” (*A halálos betegség*, 91.)

<sup>21</sup> *Vagy-vagy*, 233.

<sup>22</sup> *A szorongás fogalma*, ford. RÁCZ Péter, Bp., Göncöl, 1993, 38.

Ez a harmadik a szellem. Az ártatlanságban az ember nemcsak állat, ha az egyáltalán, mert ha életének egyetlen pillanatában csupán állat lenne, soha nem válhatna belőle ember. A szellem tehát jelen van, de közvetlen álmodó szellemként.<sup>23</sup> A szintézis valódivá válásához az szükséges, hogy test és lélek a szellem öntudatán keresztül viszonyuljon egymáshoz.<sup>24</sup> Ennek érdekében „a szellemnek előbb megkülönböztetőleg át kell járnia a szintézist”,<sup>25</sup> ennek során egy időre kizárólag az érzékiben tartózkodik, „a legvégtetesebben érzi éppen a nemí lesz”.<sup>26</sup> A szintézis valódivá válásához tehát a szintézisnek fel kell bomlania, hiszen a szellem ekkor kizárólag a szintézis egyik eleménél tartózkodik. A szintézisnek ez a felbomlása a bűn, ugyanakkor a valódi szintézis létrejöttéhez mégis a bűnön át vezet az út, hiszen az én most már valódi szintézissé válhat, ha önmaga szintézis voltát Istenre vezet vissza, tehát a szintézist Istenben alapozza meg.<sup>27</sup> Az ember tragédiájában a bűnbeesés ugyancsak az emberlét szintézis voltának megtagadásában ragadható meg, hiszen Ádám az isteni világrend ellen lázadva nem fogadja el, hogy léte a véges és a végtelen, az anyag és a szellem, a boldogság és a bölcsesség ellentétes elveinek metszéspontjába helyeztetett. A tudás és az öröklét birtoklásának kísérletével lényegének csak egyik felét választotta,<sup>28</sup> s ezzel megtagadta saját szintézis voltát. Megtérésének tartalma pedig az, hogy immár tudatosan vállalja ellentétekből álló énjét, tudatosan fogadja el Isten által rendelt léthelyzetét.

2. A történeti színek és az esztétikai stádium megfeleltethetősége. Az etikai stádium és a történeti színek megfeleltetése azért téves, mert az etikai egyrészt az általános és az egyedi egységét feltételezi,<sup>29</sup> másrészt – s ez a legdöntőbb mozzanat – az etikaiban az én az általánoson keresztül Istenhez viszonyul.<sup>30</sup> Az etikai létstádiumot megvalósító személyiség tehát nem Istennel szemben határozza meg magát, ezért az esztétikus szubjektumnál közelebb helyezkedik el Istenhez, ugyanakkor mégsem a hit lovagja, mert kapcsolata

<sup>23</sup> A szorongás fogalma, 53.

<sup>24</sup> A szorongás fogalma, 59.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> A halálos betegség, 20.

<sup>28</sup> EISEMANN, i. m., 7.

<sup>29</sup> „Az etikai csak akkor valósulhat meg, ha maga az egyén az általános. Ez az a titok, mely a lelkiismeretben van, ez az a titok, melyet az individuális élet önmagában hordoz, hogy egyszerre individuális élet és ugyanakkor általános is, ha nem is közvetlenül mint olyan, akkor lehetősége szerint. Aki etikailag szemléli az életet, az általánost látja, és aki etikailag él, az általánost fejezi ki az életében, az általános emberre teszi önmagát, nem levette konkrécióját, mert akkor semmivé lenne, hanem magára öltve és áthatva az általánossal.” (Vagy-vagy, 543.)

<sup>30</sup> „Az etikum általános, és mint ilyen, egyúttal isteni. Ezért joggal állíthatjuk, hogy alapjában minden kötelesség Istennel szembeni kötelesség; de ha többet nem mondhatunk, akkor egyúttal azt is mondhatjuk, hogy tulajdonképpen semmiféle kötelességem nincs Istennel szemben. A kötelesség azáltal válik kötelességgé, hogy Istenre vezetjük vissza, de a kötelességben magam nem lépek Istennel közvetlen kapcsolatba. Felebarátomat szeretni – kötelesség. Azáltal kötelesség, hogy Istenre vezetjük vissza, ám a kötelességben nem Istennel lépek kapcsolatba, hanem felebarátommal, akit szeretek.” (Félelem és reszketés, Bp., Európa, 1986, 117.)

Istennel közvetett és nem abszolút.<sup>31</sup> Az esztétikai maga a lázadás, az etikai már visszatérőben van Istenhez, de még nem érkezett meg hozzá, ehhez újabb ugrást kell végrehajtania, vállalnia kell a paradoxont.

Ádám valóban az említett általános emberré válik a történeti színekben? Léthelyzetét nem azonosíthatjuk az etikaival csupán azért, mert az emberiség történetébe lép be, s ezáltal érintkezésbe kerül a társadalmi létszférával. Az emberiség megfeleltetése a kierkegaard-i általánosnak nem teljesen megalapozott, hiszen így elvész az etikai fontos követelménye, az Istennel való közvetett kapcsolat. A történeti színekben Ádám rendre bűnbeesésének lépését ismétli meg, az egyiptomi színben ugyanúgy a halhatatlanság elérésére tesz kísérletet, mint amikor az örök élet fájáról akart gyümölcsöt szakítani. Lázadása az űr-jelenetben még inkább kiteljesedik, hiszen énjének véges és anyagi részét megtagadva a tiszta szellemlétre törekszik, vállalva a megsemmisülés lehetőségét is. Ádám a történelemtől szóló álomba azzal az elhatározással lépett be, hogy maga válik önmaga Istenévé, tehát nemhogy nem célja az Istennel való közvetlen kapcsolat, hanem minden egyes színben saját önteremtésére tesz kísérletet.

Még ha eltekintenénk is az Istenhez fűződő közvetett kapcsolat követelményétől, akkor sem fogadhatnánk el a történeti színek és az etikai létstádium azonosítását, hiszen Ádám legtöbbször éppen a közösség vagy az adott színben megjelenő társadalmi erkölcs ellenében határozza meg a maga pozícióját. A történelmi színek során átélt kudarcok egyik vetülete éppen egyén és közösség harmonikus egyensúlyának lehetetlenségeként értelmezhető. Egyes és általános pedig éppen azért nem léphetnek egymást kiegészítő viszonyra egymással, mert e törekvés mögül hiányzik megalapozása, az Istenre való visszavezetés mozzanata. Az etikai stádium tehát semmiképpen sem valósul meg a történeti színekben, de felmerül-e Ádám szándékai között az etikai megvalósítása? Ha az Istenre való visszavezetés követelményét szem előtt tartjuk, erre a kérdésre adott válaszuk sem lehet igenlő. Bár egyes színekben Ádám magáévá teszi a felebaráti szeretet keresztény erkölcsét (a római és a konstantinápolyi szín), másutt valóban a közösség érdekében lép fel (Athén, Párizs), de álmába az Istennel való szakítás szándékával lépett be, s emellett az utolsó színig kitart, tehát minden tétivel az Istennel szemben határozza meg magát. Csupán azt állíthatjuk, hogy Ádám több színben óhajtja az egyén és a közösség, az egyes és az általános harmonikus egységét, de ennek alapjáig egészen a befejező színig nem jut el, hiszen a történelemtől szóló álom lezárulása után első szándéka ismét az Isten elleni lázadásé, az öngyilkosság által akarja végérvényesen megtagadni a létezésben számára kijelölt helyet.

Az etikai stádium és a történeti színek megfeleltethetőségét érintő kétely tovább erősödik, ha összevetjük a *Tragédia*-beli férfi–nő-viszonyt a házasságnak azzal az értelmezésével, amely a *Vagy-vagy* második részében olvasható, s mely az etikai stádium megvalósulásának legvilágosabb példaként értékeli a házasságot. A *Házasság esztétikai érvényessége* című fejezet azt fejti ki, hogy a szerelem végtelensége, amelynek csak illúzióját adhatta meg az esztétikai életszemlélet a szerelem megszakításával, a házasság-

<sup>31</sup> *Félelem és reszketés*, 94–95, valamint 120–123.

ban ténylegesen megvalósulhat. Ennek feltétele azonban az, hogy a szerelmesek az általános, a házasság révén Istenre vezetik vissza szerelmüket. Az etikaiban az általános vallási megalapozást nyer, s így „a szerelem a vallásiban találja meg azt a végtelenséget, melyet a reflektáló szerelemben hiába keresett.”<sup>32</sup> Lényeges hangsúlyozni, hogy az etikai meghatározásában a *Vagy-vagy* – a későbbi *Félelem és reszketés*hez hasonlóan – szintén kiemeli, hogy az etikai olyan általános, amely önmagát a vallásiban, az Istennel való közvetett kapcsolatban alapozza meg, s éppen ennek a döntésnek következménye, hogy az etikaiban megvalósulhat az, amire az esztétikai hiába vágyott: „Azzal, hogy a szerelmesek Istenhez vezetik vissza szerelmüket, ez a köszönet – valamint a szándék és a vállalás is – már egy abszolút örökkévalóság bélyegét nyomja szerelmükre, és így ez az örökkévalóság nem sötét hatalmakon, hanem magán az örökkévalón fog alapulni.”<sup>33</sup> A szerelem tehát megőrizhető a házasságban, s nem mint időben megszakított, hanem mint boldog, beteljesült szerelem.

Az ember tragédiájának egyik meghatározó jelentőségű eleme Ádám és Éva viszonya, mely a történeti színekben mindenütt diszharmonikusnak mutatkozik. Az emberpár boldog együttléte a bűnbeeséssel ér véget, s a történelemtől szóló álom idején vagy a férfi és a nő közötti feloldhatatlan konfliktus, vagy a társadalmi környezet miatt válik lehetetlenné. Végül soron azonban ez is az ember Isten elleni lázadásának következménye: az ellentétek belső harmóniáját, egymást kiegészítő voltát a teremtés rendjében és önmaga személyiségében megtagadó ember számára a férfi–nő-ellentét is a diszharmonia forrása-ként adódik. Végül akkor sejlik fel a nemek közötti harmónia lehetősége, miután az ember visszatért az Úrhoz, tehát miután kettejük kapcsolatát is Istenre vezették vissza. A férfi–nő-kapcsolat a *Tragédia* történeti színeiben tehát nem felel meg a kierkegaard-i etikai stádiumnak, hanem éppen ellentétes azzal, s a kiábrándult, a boldogtalan, a beteljesületlen vagy a pusztá érzéki szerelem képét mutatja.

3. *Lucifer és az esztétikai stádium.* Lucifer az ember lázadásának ősképe a *Tragédiában*, elsőként ő tesz kísérletet az egységet alkotó ellentétes lételvek egy részének kisajátítására,<sup>34</sup> s a dráma egész cselekménye során az Istentől való elszakadás ösztönzőjének mutatkozik. Az öngyilkosság gondolatának utolsó színbeli sugalmazásával végérvénység akarja tenni az ember szembehelyezkedését Istennel. Ádám ugyan a bűnbeeséskor megismétli Lucifer lázadását, s a történeti színekben újra és újra lázad a világ isteni rendje ellen, mégsem azonosul teljesen Lucifer nézőpontjával, s gyakran hangoztatja kételyeit a lét luciferi értékelésével szemben. Ádám lázadása minden pillanatában köze-

<sup>32</sup> *Vagy-vagy*, 370.

<sup>33</sup> *Vagy-vagy*, 391.

<sup>34</sup> „Fontos az említett tény, hogy Lucifer ugyanilyen vagy hasonló kifejezésekkel valja magát a teremtés részesének, a fogalompárok egyikének kisajátításával. S éppen ezért tartja magát nem teremtett, hanem eredendő lénynek: »mindöröktől fogva élek én«. Tehát végtelen tér és anyag, örök és időbeli, boldogság és tudás fogalompárjaira hivatkozik ő is, csakhogy az angyalokkal szemben nem összetartozásukat, hanem szembenállásukat hangsúlyozza. Úgy interpretálja e kategóriákat, mint az Úr és közte lévő hatalmi kettősség egy-egy oldalát, melyek közül az egyik őt illeti.” (EISEMANN, *i. m.*, 6.)

lebb van Istenhez, mint Lucifer, aki a mű zárlatában sem tér meg az Úrhoz. Ha Ádám a történeti színekben azért nem valósíthatta meg az etikait, mert létezését közvetve sem alapozta meg Istenben, sokkal inkább igaz ez Luciferre, akit ezért az etikai megtestesítő-ként értelmezni teljesen ellentmond az etikai létstádium kierkegaard-i fogalmának.

Lucifer teremtésértelmezése, mely a világ szintézis voltát tagadja („Végzet, szabadság egymást üldözi, / S hiányzik az összhangzó értelem”), s egyben kisajátítását kísérli meg („Együtt teremtünk”), az esztétikai lázadás ősképe, s csak annyiban tér el Ádám lázadásától, amennyiben annál radikálisabb, hiszen nem csupán az önteremtésre tesz kísérletet, hanem egyben a világ egyenrangú teremtőjeként is értelmezi magát. Az esztétikai stádium jellemzője, hogy a teremtmény kizárólag végtelen voltát fogadja el, miközben végeségét megtagadja. Lucifer saját öröklését kijelentve („De mindöröktől fogva élek én”) az önmagát egyedül a végtelen kategóriájával meghatározó önértelmezés legvégletesebb változatát valósítja meg. (A saját létének vindikált végtelenségnek nem mond ellent, hogy Lucifer az Úr, az időbeliség és a bölcsességként interpretált kiábrándulás szelleme-ként határozza meg önmagát. A világ említett alkotóelemeiben ugyan a tagadás, a pusztulás a közös vonás, ez azonban nem zárja ki az őket megtestesítő Lucifer öröklését.) Ádám nem keresheti ezen az úton a maga végtelenségét, s ez a magyarázata annak, hogy bár Lucifer lázadását ismétli meg, mégis részben olyan vágyak vezérlik (boldogság, halhatatlanság), amelyek a Lucifer által kisajátított világelemekkel ellentétesek. Ha a lázadás ősképe a tagadás, a pusztulás princípiumainak kisajátításával tett szert végtelen – azaz nem-teremtett – létre, követője számára ez a megoldás már nem lehetséges. Az esztétikai stádiumnak tehát két változatával kell számolnunk a *Tragédia* szövegében. Lucifer a közös teremtés gondolatával végérvényesen rögzíti magát az esztétikai stádiumban. Ádám esztétikai lázadása abban is eltér Luciferétől, hogy vele ellentétben nyitott a rezignációra. Az egymást követő színekben újra és újra, egyre mélyülő körökben a végső lemondás, kiábrándulás közelébe kerül, majd a történelemtől szóló álom befejeztével teljessé válik rezignációja. Ez az a pillanat, amelyben a Kierkegaard-nál szereplő rezignáció lovagjához hasonlóan abba a léthelyzetbe kerül, amelyben – ha képes rá – már megvalósíthatja a kierkegaard-i ugrást a hit stádiumába. Ádám lázadásának bármely pontján azért lehetett közelebb az Úrhoz, mint Lucifer, mert egyre erősödő rezignációjával azt az esztétikai lázadást képviseli, amely paradox módon lázadása során is a hitet keresi. Lucifer esztétikai lázadása statikus abban az értelemben, hogy nem közeledik magasabb létstádiumok felé, míg Ádám esztétikai lázadása dinamikus, mert rezignációra való hajlama a létezés újabb, magasabb rendű stádiumai felé mozgatja.

4. *A szintézist választó Ádám és a hit kierkegaard-i stádiuma.* Az első pont tárgyalásakor már érintettük a szintézis kierkegaard-i fogalmát. Mivel nézetem szerint éppen az emberi személyiség lényegeként értelmezett szintézis a legfőbb párhuzam Kierkegaard és Madách között, szükséges részletesebben kitérni erre a kérdésre. Az én szintézisként való meghatározásának legvilágosabb megfogalmazásához Kierkegaard írásai *A szorongás fogalma* és *A halálos betegség* című műveiben jutnak el, bár – mint látni fogjuk – az esztétikai és az etikai létstádium is csupán e szintézis felől értelmezhető. Ezekben a meg-

határozásokban közös, hogy az emberi szubjektumot ellentétes kategóriák egységeként értelmezik, s a legmagasabb létstádiumként azt az állapotot jelölik meg, amelyben az én igit mond erre az ellentétekből álló összetételre, tudatosan választja önmagát mint szintézist. A *szorongás fogalma* elsőként lelki és testi,<sup>35</sup> majd mulandó és örök<sup>36</sup> szintéziseként értelmezi a személyiséget, megállapítva, hogy a két meghatározás lényegében azonos, végül egyetlen kijelentésben foglalja össze a szintézist alkotó elemeket: „Az ember tehát a lélek és a test szintézise, ugyanakkor a mulandó és az örök szintézise is.”<sup>37</sup> A szintézis legátfogóbb leírása *A halálos betegségben* olvasható: „Az ember a végtelenség és a végesség, a mulandó és az örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise, röviden szintézis.”<sup>38</sup> Az emberi személyiség lényegéhez hozzátartozik, hogy a szellemen keresztül viszonyul a szintézist alkotó elemek kapcsolatához. A személyiség számára saját szintézis volta a szellemben tudatosul, ezt a szellemet nevezi Kierkegaard *Énnek*, amely tehát az ember önreflexiójával, a személyiségét alkotó elemekről való tudásával azonos.<sup>39</sup> A létstádiumok elkülönítése arra vezethető vissza, hogy az Én miképpen viszonyul saját szintézis voltához, megtagadja vagy elutasítja azt. „[A]z Én önmagától nem tud egyensúlyba vagy nyugalomba kerülni, vagy ott megmaradni, hanem csak úgy, ha önmagához viszonyulván ahhoz viszonyul, ami az egész viszonyt létrehozta.”<sup>40</sup> Ez a kijelentés azt a követelményt indukálja, hogy az emberi személyiségnek nyugalomba jutásához Istenre kell visszavezetnie önmagát, minden más esetben a kétségbeesés állapotában van. „Az a formula ugyanis, amely az én állapotát akkor írja le, amikor a kétségbeesés teljesen le van győzve, a következő: miközben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én átlátható módon abban a hatalomban alapozza meg magát, amely őt létrehozta.”<sup>41</sup> Az „önmaga akar lenni” kifejezés ebben az összefüggésben a szintézis elfogadásaként, tudatos választásaként értelmezhető. A kétségbeesés minden változata egyetlen formulára<sup>42</sup> vezethető vissza: „kétségbeesetten akarunk önmagunktól megszabadulni”<sup>43</sup> Minden olyan emberi önértelmezés, amely a szintézis ellentétes elemei közül csak az egyiket vállalja, kétségbeesés, tehát bűn. A korábbi művekben esztétikaiként

<sup>35</sup> *A szorongás fogalma*, 53.

<sup>36</sup> *A szorongás fogalma*, 97.

<sup>37</sup> *A szorongás fogalma*, 101.

<sup>38</sup> *A halálos betegség*, 19.

<sup>39</sup> Uo.

<sup>40</sup> *A halálos betegség*, 21.

<sup>41</sup> Uo.

<sup>42</sup> Kierkegaard ugyan használja a kétségbeesés változatainak elkülönítésekor a kétségbeesetten önmaga akar lenni, illetve a kétségbeesetten nem akar önmaga lenni kategóriákat, a kettőnek mégis a kétségbeesetten meg akar szabadulni önmagától formula a közös alapja. A szintézis minden elutasítása ugyanis a kétségbeesetten nem akar önmaga lenni formulát valósítja meg. A két kategória elkülönítése abban ragadható meg, hogy a szintézis alkotóelemei nem egyenrangúak, a végtelen, az örök és a szabadság magasabb rendű, mint a véges, az időbeli és a determináció. Az az Én, amelyik kizárólag önmaga magasabb rendű részével azonosítja magát, közelebb áll önmaga lényegéhez, erre a kategóriára használja Kierkegaard a kétségbeesetten önmaga akar lenni kategóriát, míg az önmaga lényegétől távolabb álló, magát a végessel, az időbelivel, a meghatározottal azonosító személyiséget a kétségbeesetten nem akar önmaga lenni formulával írja le.

<sup>43</sup> *A halálos betegség*, 27.

jellemzett létstádium a kétségbeesésnek azt a változatát valósítja meg, melyet Kierkegaard *A végtelenség kétségbeesése a végesség hiánya*, illetve – más szempontból megközelítve – *A lehetőség kétségbeesése a szükségyszerű hiánya* című fejezetekben ír le. Ez a személyiség tudatában van annak, hogy van végtelen Énje,<sup>44</sup> de ezt az Ént a szintézis véges oldalát megtagadva akarja megvalósítani,<sup>45</sup> mert nem képes hinni, hogy a végtelen, az örök és a szabadság a véges, az időbeli és a meghatározott konkréciójában<sup>46</sup> is megőrizhető. A hit stádiumát éppen az különbözteti meg az esztétikaitól, hogy az Én önmagát véges és végtelen metszéspontjába helyezi, miközben abszolút viszonyra lép az abszolúttal, Istennel: „a hit mozdulatát az abszurd erejénél fogva újra és újra meg kell tenni, azonban úgy, s ezt jól jegyezzük meg, hogy a végességet ne veszítsük el, hanem teljességgel birtokba vegyük. Ami engem illet, képes vagyok ugyan leírni a hit mozdulatait, de nem vagyok képes megtenni azokat. (...) [M]ások a mozdulataim, a végtelenség mozdulatait végzem, míg a hit ennek az ellenkezőjét teszi, azaz megtéve a végtelenség mozdulatait, a végesség mozgását is gyakorolja.”<sup>47</sup> (Itt jegyezném meg, hogy az etikai stádium is a szintézis választását kísérli meg, hiszen a konkréció követelménye ebben a stádiumban is szerepel,<sup>48</sup> melynek legtömörebb megfogalmazása így hangzik: „Az az igazi konkrét választás, amelynek révén, amikor kiválasztom önmagam a világból, egyben vissza is választom önmagam a világba. Ha ugyanis bünbánóan választom önmagam, akkor egész véges konkréciómban gyűjtöm össze magam, és miközben kiválasztottam magam a végességből, a legabszolútabb folytonosságban vagyok vele.”<sup>49</sup> Az etikai szintézisre mondott igénye és a hit stádiuma annyiban tér el egymástól, hogy ez utóbbiban a szintézis Istenben való megalapozása nem közvetett, hanem közvetlen módon történik.) A szintézis választása *A halálos betegséget* követő, hitről szóló írásoknak is alaptétele marad. *Filozófiai morzsák* című művében így határozza meg Kierkegaard a hit és a paradoxon összefüggését: „Ennek a hitnek a paradoxon a tárgya, a paradoxon pedig éppen az el-lentmondást egyesíti: a történetit örökkévalóvá, az örökkévalót történetivé teszi.”<sup>50</sup> *A Lezáró tudománytalan utóirat* hasonlóan fogalmazza meg a hit lényegét Krisztusra vonatkoztatva: „Mi hát az abszurd? Az abszurd az, hogy az örök igazság az időben ke-

<sup>44</sup> *A halálos betegség*, 80.

<sup>45</sup> „Tchát minden emberi egzisztencia, amely állítólag végtelen, vagy csupán az szeretne lenni, sőt minden pillanat, amiben az emberi egzisztencia állítólag végtelen, vagy csupán az szeretne lenni – kétségbeesés. Hiszen az Én olyan szintézis, amelyben a véges a lezáró, a végtelen a kiterjesztő. A végtelenség kétségbeesése ezért fantasztikus és határtalan dolog; mert az Én csak akkor egészséges és csak akkor mentes a kétségbeeséstől, ha éppen kétségbeesése által áttetszőn Istenben alapozza meg magát.” (*A halálos betegség*, 37.)

<sup>46</sup> „Viszont ha az ember önmagává válik, akkor egyúttal konkréttá is válik. A konkréttá válás viszont sem végessé válást, sem végtelenné válást nem jelent, mert aminek konkréttá kell válnia, az a szintézis. A fejlődésnek tehát abban kell állnia, hogy az ember önmagától végtelenül elszakad, s ezzel végteleníti az Ént, s hogy ugyanakkor önmagához végtelenül visszatér, amivel pedig végesíti. Ha viszont az Én nem válik önmagává, akkor kétségbeesett, akár tud erről, akár nem.” (*A halálos betegség*, 37.)

<sup>47</sup> *Félelem és reszketés*, 59–60.

<sup>48</sup> *Vagy-vagy*, 511–514.

<sup>49</sup> *Vagy-vagy*, 538.

<sup>50</sup> *Filozófiai morzsák*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Göncöl, 1997, 83.

letkezett, isten keletkezett, született és felnőtt, pontosan az egyes ember mintájára.”<sup>51</sup> A kétségbeeséssel rokon fogalom, a botránkozás értelmezésekor *A keresztény hit iskolája* is az időbeli és az örökkévaló egységét helyezi középpontba: „A botránkozás lényegileg az Istenből és emberből álló összetételre, vagyis az Istenemberre irányul. A filozófiai spekuláció persze úgy vélte, képes fogalmilag »megfogni« az Istenembert – ezt könnyű felfogni; a spekuláció ugyanis megfosztja az Istenembert az időbeliség, az egyidejűség és a valóság meghatározásaitól. (...) Hát nem, ez a helyzet hozzá tartozik az Istenemberhez: hogy egy egyes ember, aki ott áll melletted, az Istenember. Az Istenember nem Isten és ember egysége; az efféle terminológia mélyértelmű elvakultságra vall. Az Istenember Isten és egy ember egysége.”<sup>52</sup> Az ember valódi szintézissé válása tehát lényegében imitatio Christi, hiszen ahogy Krisztusban egyé vált az időbeli és az örök, a véges és a végtelen, a szabadság és a meghatározottság, ugyanúgy kell az Énnel is önmagát választania a maga konkrétójában. Csak az az Én léphet belső kapcsolatra Krisztussal, aki önmagát ilyen szintézissé emelte, s aki Krisztust is ilyen paradoxonként fogadja be. Aki a keresztény hitet ebben az értelemben éli át, az hihet csak abban, hogy bár nem utasítja el saját végességét, mégis egyidejűleg megnyeri a végtelent.<sup>53</sup>

Az idézett szöveghelyek egyértelművé teszik, hogy az emberi személyiség szintézis-ként való értelmezése végigkíséri Kierkegaard írásait, s aligha tévedünk, ha azt állítjuk, hogy az Énnel ez a meghatározása a dán filozófus műveiben folyamatosan felépülő gondolatmenetnek középpontját alkotja. Írásainak közismert kulcsszavai, fogalmai csak a szintézis tételezésének nézőpontjából válnak teljes mélységükben értelmezhetővé. A hit kétszeresen is a véges és a végtelen szintézisére vonatkozik: egyrészt Krisztus alakjában szembesül az ellentétek egységének paradoxonával, másrészt az Én saját léteire vonatkozóan is hiszi, hogy a véges és a végtelen szintézisének választásával megnyerheti a végtelent.

Eisemann György kitűnő *Tragédia*-interpretációjában elmélyült elemzését adta a műben megjelenő létértelmező motívumoknak, s meggyőzően mutatta be, hogy az emberpár bűnbeesése az egymással magasabb egységet alkotó, ellentétes lételemek egyik oldalának kisajátítására tett kísérletként írható le. Ádám és Éva az öröklét és az időbeliség egységé-

<sup>51</sup> *Lezáró tudománytalan utóirat* = Sören KIERKEGAARD *Írásaiból*, ford. DANI Tivadar, Bp., 1982<sup>3</sup>, 400.

<sup>52</sup> *A keresztény hit iskolája*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1998, 99–100.

<sup>53</sup> A létstádiumokról vallott kierkegaard-i felfogás a Krisztusra vonatkozó hit értelmezése során válik áttetszővé: „Tehát: hogy valamiről igazán elmondhassuk, hogy vonz, magánvalónak kell lennie, vagyis olyasmi-nek, ami magában van. Erről van szó, amikor valakit az igazság vonz; az igazság ugyanis magában, magán- és magáért való – és Krisztus az igazság. A magasabb rendűnek kell vonzania az alacsonyabb rendűt – erről van szó, amikor Krisztus, aki a végtelenül magasabb rendű, aki valóságos Isten és valóságos ember, a magasságból mindenkit magához akar vonzani. Az ember pedig – hiszen róla van szó – önmagában lesz Énné. Ezért is akar Krisztus először minden egyes embernek abban segíteni, hogy önmagává váljék, legelőször is azt követeli, hogy ki-ki forduljon önmagába és váljék önmagává, hogy aztán magához vonzhassa. Magához akarja vonni az embert, de hogy igazából magához vonzhassa, szabad lényként, tehát valamilyen választás útján akarja vonzani. Ezért akarja a megalázott Krisztus a dicsőség magasából vonzani az embert. Mert megalázottan és megdicsőülten egy és ugyanaz, vagyis rosszul választott, aki azt hitte, hogy a megalázott és a megdicsőült Krisztus közül kell választania, Krisztus ugyanis nem osztható részekre, hanem egy és ugyanaz.” (*A keresztény hit iskolája*, 186.)

vel szemben kizárólag az örökléteket választották, amikor a halhatatlanság fájáról akartak szakítani, s ugyancsak az ellentétes lételekből felépülő isteni világrend ellen lázadtak a tudás birtoklásának szándékával is, hiszen ezzel a boldogság–bölcesség dialektikus viszonyát utasították el. Hasonlóan tagadja meg Ádám az emberi lét anyagiságát az űr végtelenébe vágyakozva már a harmadik szín során. Az ember ellentétes lételek közé helyezett pozíciójának elutasítása végigvonul a történeti színeken,<sup>54</sup> s a lázadás kudarca az utolsó három álomszínben összegződik.<sup>55</sup> Az Úr és a megtért Ádám párbeszédében a *Tragédia* záró színében ismételtelen feltűnnek az ellentétes lételek.<sup>56</sup> Ádám már nem lázad ezek metszéspontjába állított léthelyzete – azaz saját szintézis volta – ellen, de szenvedés forrásaként értékeli, hogy nem nyerhet bizonyosságot ezek végső következményéről. Időben véges létet jelöl ki számára a halál vagy utána örök idő várja; életének köre a földi lét szűk határa, véges tere, anyagisága-e vagy ez a tér kitágulhat a végtelenig; érvényes a történelemtől szóló álomban megismert boldogtalanító tudás vagy téveszme? A bizonytalanságot elviselhetetlen szenvedésként értékeli Ádám, az Úr azonban az emberi nagyság és erény egyedüli lehetőségét tárja fel benne. Valójában a bizonytalanságnak ebben a pozíciójában kerül Ádám a kierkegaard-i értelemben vett hitstádium közvetlen közelébe, s a bizonytalanság elfogadásával hajta végre az ugrást, amellyel a magasabb stádiumba emelkedik. Miközben nem nyerhetett tudást arról, hogy az álom során látott vég nem válhat valósággá, mégis követi az isteni szótatot. Helyzetére ráillenek Kierkegaard-nak a *Lezáró tudománytalan utóirat*ban olvasható sorai: „Csak a bizonytalanság van itt meg objektíve, de éppen ez teszi feszessé a bensőségesség végtelen szenvedélyét, s az igazság éppen az a vakmerőség, hogy a végtelenség szenvedélyével az objektíve bizonytalant választjuk. (...) Az igazság fenti meghatározása ellenben körülírása a hitnek. Nincsen hit kockázat nélkül. A hit nem más, mint a bensőségesség végtelen szenvedélye és az objektív bizonytalanság közötti ellentmondás.”<sup>57</sup> Az Úr nem fogalmaz meg egyértelmű állításokat az ember sorsára vonatkozóan, a művet záró enigmatikus felszólítás sem tartalmaz egyértelmű ígéretet. Mindez megfelel a hit azon kierkegaard-i meghatározásának, amely a közvetlen közlés lehetetlenségét a hit feltételeként értékeli.<sup>58</sup>

Ádám pozíciójának a hit stádiuma felőli megközelítését az is vonzó értelmezési lehetőséggé teszi, hogy ennek az interpretációs horizontnak az érvényessége független attól, hogy a befogadó a *Tragédia*-repció monologikus vagy dialogikus hagyományához<sup>59</sup> kapcsolódik. Az isteni szótatot a luciferi szótatot fölé rendelő monologikus értelmezés esetében Ádám azért tartózkodik a hit stádiumában, mert egzisztenciájára vonatkozó

<sup>54</sup> EISEMANN, *i. m.*, 8–12.

<sup>55</sup> EISEMANN, *i. m.*, 11.

<sup>56</sup> EISEMANN, *i. m.*, 14.

<sup>57</sup> *Lezáró tudománytalan utóirat*, 391–392.

<sup>58</sup> „Az Istenembernek hitet kell követelnie, ehhez pedig meg kell tagadnia a közvetlen közlést. Bizonyos értelemben nem tehet másként, és nem is akar másként tenni. Istenemberként minőségileg különbözik minden embertől, ezért meg kell tagadnia a közvetlen közlést, hitet kell követelnie, hogy a *hit tárgya* legyen.” (*A keresztény hit iskolája*, 167–168.)

<sup>59</sup> A monologikus és dialogikus repció hagyományról részletesebben lásd S. VARGA Pál, *Két világ közt választhatni*, Bp., 1997, 27–40.

kérdései megválaszolatlanok maradnak. Istenhez való megtérése után sem tudhatja, hogy megmenekült-e a luciferi álomban látott, végeshez kötött létpozíciótól, vagy megnyílik számára a végtelen, s egykor majd a determinizmus téveszmeként lepleződik le. Az isteni szavak ugyanis csupán annyiban cáfolják a luciferi látomás tartalmát, amennyiben az a pusztulás bizonyosságát állította. Az Úr biztató szózata csak azt jelenti ki, hogy az emberpár Lucifer által bemutatott léthelyzete és sorsa nem tekinthető kétségek felett álló ténynek, de szándékaiba nem avatja be őket, nem tárja fel előttük létük valós távlatait.

A dialogikus értelmezés<sup>60</sup> esetében a hit stádiumának alkalmazhatósága még kézenfekvőbb. Ha a műben nem igazolódik a teremtés angyali értelmezése a luciferi értelmezéssel szemben, akkor Ádám még egyetemesebb bizonytalanságot választ azzal, hogy megtér Istenhez. Ez az objektív bizonytalanság már nem csupán az emberi egzisztenciára vonatkozik, hanem a teremtés egészének létmódjára, az Úr és Lucifer szavainak igazságtartalmára is. Már nem csupán az válik kérdésessé, hogy az ember szintézisként újraválasztva önmagát megnyerheti-e a végtelent a véges konkrétójában, hanem az is, hogy a teremtés rendje egyáltalán lehetőséget ad-e erre, vagy létmódja eleve kizárja az emberi egzisztencia egyensúlyba jutását. Ha a teremtés szerkezetére az jellemző, hogy az ellentétes erők nem kiegészítik, hanem elpusztítják egymást, akkor az ellentétek egységeként értelmezett Én megvalósulása eleve lehetetlen. Minél inkább az Úr szólamával egyenrangúként értékeli az interpretáció Lucifer szólamát, annál egyértelműbb, hogy Ádám választásában nem a tudás, hanem a hit nyert kifejezést.

*A megfeleltetés határai.* Végezetül, a *Tragédia* és a Kierkegaard művei közötti párhuzamok fontosabb, de korántsem teljes körű bemutatása után, szükségesnek látszik jelezni az analógiás összevetés határait is. Megítélésem szerint a kierkegaard-i létstádiumok és a *Tragédia* egyes szerkezeti egységeinek pontos megfeleltetése nem lehetséges, mert az etikai stádium párhuzama nem mutatható ki Madách szövegében. Az esztétikai stádium főbb jellemzőinek megfelel a bűnbeeséstől a megtérésig terjedő cselekményszakasz, ugyanakkor tény, hogy Kierkegaard-nál az esztétikai létszemlélet mindig radikálisan individuális, amivel Ádám történelem során átélt eszméi nem mindenütt mutatnak egyezést. Célszerűbbnek tűnik ezért nem a *Vagy-vagy* hármas létstádiumával összevetni Ádám *Tragédia*-beli léthelyzeteit, hanem a *Félelem és reszketés* után keletkezett művek kategóriáival, amelyek két alapvető emberi létpozícióra és a közöttük lévő választásra koncentrálnak. A hármas tagolást egyre inkább felváltja a bűn és a hit oppozíciója, amely a *Tragédia* szemszögéből termékenyebbnek tűnő értelmezői nézőpontot kínál a korábbi írásoknál. De le kell szögezni azt is, hogy Ádámnak a *Tragédia* záró színében megvalósuló léthelyzete a kierkegaard-i hit stádiumnak sem feleltethető meg minden tekintetben. A hitet a *Félelem és reszketés* ugyanis az egyes abszolúthoz való abszolút viszonyával

<sup>60</sup> A dialogikus interpretáció alaptételének legkövetkezetesebb megfogalmazása S. Varga Pál könyvében olvasható: „Annyi bizonyos, hogy a tematikus motívumsor, a drámai cselekvéssor lezárul a mű végén. Ami nyitva marad, az éppen nem a cselekmény, hanem a szólamok egymáshoz való viszonya. Vagyis nincs szó arról, hogy aki alulmaradt a küzdelemben, annak nézőpontja visszamenőleg is érvénytelenné válna.” (S. VARGA, *i. m.*, 157.)

azonosította, és kiemelte az Istenhez való közvetlen viszony végtelen emberi magányosságát. Ezzel szemben az Úr az utolsó színben az emberpárt a lelkükben felhangzó égi szó követésére felhíva kijelenti, hogy egymást kiegészítve könnyebben hallják meg és biztosabban követik a gondviselés isteni hangját. Míg Kierkegaard-nál a hit lovagja csak teljes magányában léphet abszolút viszonyra az abszolúttal, addig Madách költeményében az Úr lényegében felszólítja az emberpárt, hogy az isteni szó követésében társak legyenek, s jelzi, hogy hozzá fűződő viszonyuk egymást kiegészítő kapcsolatuk által válhat teljesebbé. Hasonlóan az Istenhez való közvetlen, abszolút és az általánost felfüggesztő viszony *Félelem és reszketés*-beli meghatározásától mutat eltérést, hogy Ádám az utolsó színben részben általános emberként viselkedik, hiszen egyik nyugtalanító kérdése éppen az emberiség fejlődésére vonatkozik, s az objektív bizonytalanságról tudósító utolsó szavai ugyancsak az emberiség végzetéről látott álm jelenetre utalnak vissza. A hit kierkegaard-i értelmezésében azonban az általános felfüggesztése, hatályon kívül helyezése nagy hangsúlyt kap. Ennek legfontosabb oka véleményem szerint azonban a hit és a vallási elkülönítése, amit Kierkegaard későbbi írásai is követnek. Madách Ádámja azonban nem egy egyház tagjaként, nem egy tételes vallás híveként kerül döntéshelyzetbe a *Tragédia* utolsó színében, hanem olyan emberként, aki teljesen egyidejű<sup>61</sup> hitének tárgyával. Nem a közösség korábbi vallási-etikai válaszai befolyásolják, hanem önmaga dönt, s ebben a döntésben abszolút viszonyba kerül az abszolúttal. A hit stádiumának alkalmazhatósága tehát nem válik kérdéssé az említett különbségek ellenére sem, hiszen a párhuzamok lényegibbek a bemutatott eltéréseknél.

<sup>61</sup> Az egyidejűség kérdését Kierkegaard *A keresztény hit iskolája* című írásában tárgyalja részletesen: „Mert akitől a hívás elhangzott, ma is ugyanaz a történelmi személy – és az is akar maradni –, mint aki ezernyolcszáz esztendővel ezelőtt volt, mikor szóban forgó minőségében, akkori életkörülményei között a hívó ige elhangzott a szájából. – Nem olyasvalakiról van szó, és senki szemében sem akar olyasvalaki lenni, akiről csak úgy a történelemből (a világtörténelemből, az üdvörténet ellentétéként értett közönséges történelemből) meg lehet tudni egyet s mást, és azzal kész; a történelemből ugyanis mit sem tudhatunk meg róla, mivel »tudni« semmit sem lehet róla. Nem szeretné, hogy emberi módon, élete következményeiből ítéljenek felőle, vagyis a botrány jele és a hit tárgya maradt és akar is maradni, ezért clete következményeiből ítélni felőle istenkáromlás.” (*A keresztény hit iskolája*, 33–34.) „Ha képtelen vagy felülemelkedni önmagadon és a Krisztussal való egyidejűség állapotában kereszténnyé lenni, vagy ha az egyidejűség helyzetében képtelen mocnásra bírni és magához vonni téged, akkor sosem leszel keresztény.” (*Uo.*, 82.)