

MG: A katolikus lelkiségi hagyományban elég fontos kifejezés ez a „közömbösség”. Egy latin kifejezés fordítása. Talán nem a legkifejezőbb fordítás. A latin szó – in-differentia – a Szent Ignác-i lelkigyakorlatok egyik legfontosabb kifejezése. Ter-

38 Finta Gábor – Horkay Hörcher

Ferenc – Mazgon Gábor

BOLDOGSÁG ÉS

KÖZÖNY II.

Levélbeszélgetés Ottlikről

találja az isteni akaratot, hogy életét aszerint rendezze [...]”¹ Isten akarata megismerésének útján azonban csak akkor tudunk elindulni, ha erre valóban szabadok vagyunk: ha megszabadultunk minden önzéstől, minden önközpontúságtól, öngazolástól és önféltéstől: „A lelkigyakorlatozót nagyon segíti, ha nagy lélekkel, Teremtője és Ura iránti bőkezűséggel kezdi meg a gyakorlatokat, felajánlva neki egész akaratát és szabadságát, hogy az isteni Felség legszentebb akarata szerint rendelkezék mind személyével, mind azzal, amije van.”²

A szabadság kétféle lehetőségével,³ jelentésével találkozunk itt. Az egyik: a cselekvési szabadságom, melyet Ignác szerint fel kell ajánlanom Istennek. Ez azonban csak felszíni, járulékos következménye az igazi szabadságnak: annak a bőkezűségnek, mely a szeretetben képes elengedni mindent, ami az övé, s rendelkezésre állni mások számára. Ez a belső szabadság minden lelki történések alapja. Ez a szabadság részben – mint láttuk – feltétele a lelkigyakorlatoknak, részben azonban épp a gyümölcse: az isteni szeretettel való mélyebb találkozás felszabadítja szívemet az igazi, önfelelt és önféltés nélküli szeretetre.

Ebben az összefüggésben, a lelkigyakorlatok kezdetén találkozunk a következő megfogalmazással: „Szükséges ezért, hogy közömböseké tegyük magunkat minden teremtménnyel szemben, ami szabad akaratunk döntésére van bízva és nincs neki megtiltva. Ugyannyira, hogy a magunk részéről ne akarjuk inkább az egészséget, mint a betegséget, a gazdagságot, mint a szegénységet, a tiszteletet, mint a gyalázatot, a hosszú életet, mint a rövidet,⁴ és következetesen így minden másban; egyedül azt kívánva és választva, ami jobban elvezet bennünket a célba, amire teremtve vagyunk.”⁵

HF: A *Végző Célra* irányultság, és a minden másról való lemondásban megnyilvánuló szabadság eszembe juttat egy szintén fontosnak tűnő Ottlik-

mészetesen nála sem előzmény nélküli, de Ignácnál a szó annyira telített a saját tapasztalatvilágával, hogy nyugodtan elindulhatunk Őtőle.

Ignác szerint a keresztény élet központi kérdése: Isten akaratának megismerése és megtétele: „[...] keresse és meg-

szöveghelyet: a *Próza* keret-elbeszélésének befejezését. Ül Bébé és Czako Rómában, egy kiskocsmában beszélgetnek egy trasteveri utcácskában, a Tiberisen túl, mindenben, szerelmen és bukáson, halálon (Júlia halálán) és csalódáson túl. Bébé e beszélgetést kommentálva azt gondolja: „Amikor a valóság széttépi folytonosságodat, iszonyattal és elborzadva fordítsd el tekintetedet a nagy Hermite bátorságával. De a Gianicolo fölött csak a valószínűtlen augusztusi hold nézett vissza rád. Nézte közönyösen Rómát – az újat, meg a réginek gyér, szétszórt kis csonk maradék köveit a kisarjadt fűben ott túl a Garibaldi-hídon, amit látott épülni annak idején –, nézett bennünket, nézte tovább a világot, iszonyat, unalom és várakozás nélkül.”⁶ Az igazság az, hogy soha nem tudtam mit kezdeni ezzel a „gigászi lampionnal”, amelyből nekem mindig is rettenetesen hiányzott a részvét, a Hold részvéte a városban sürgölődő emberkék iránt. De talán Ignác felől olvasva gazdag értelmet nyerhet ez is, meg annak a két fapapucsos angol ferences barátnak a szerepe a történetben, akik hasonlóan érzelemmentesen jelennek meg az elbeszélésben: „egyszer Rómában együtt láttunk két csuhás, fapapucsos angol ferences barátot, a tartózkodási engedélyek hivatalában, hihetetlen eleganciával és belső nyugalommal üldögélni, türelmetlenség nélkül órákon át az előszobában”.

MG: Érdekes, mert az utak megint Rómába vezetnek. Visszatérek Ignáchoz. Fontosnak tartom, hogy ő nem egy statikus, „meglevő” közömbösségről beszél, hanem egy belső változásról: „közömbössé tegyük magunkat – hazernos indifferentes”. Ez a „hazernos indifferentes” egy olyan „célrairányulás”, mely az emberlét végső lehetőségeinek, távlatainak fényében szinte vakká tesz minden másra: szegénység, gyalázat, rövid élet nem zavarja meg, ha el tud jutni a teljes emberi létre – ami Ottlik körüti délutánjának „érett” légkörében, úgy tűnik, jelen van.

Ezen a ponton úgy tűnik, Bébé álma, a körüti délután vagy Medve kiszabadulása – de éppígy az Ingyen mozi vagy Buda visszanyerése – komoly kapcsolatban vannak az ignáci indifferenciával. De vajon azonos vele? Vagy vannak itt első látásra talán jelentéktelennek tűnő, de végső jelentésében a civilek számára elképzelhetetlen mértékű szemléleti különbözőségek?

Az indifferencia fogalomtörténetének egy másik fontos állomására szeretnék most röviden utalni. Két évszázaddal Ignác előtt Eckhart mester így fordítja le németre: Gelassenheit. Költői, távlatokat nyitó és nagyon tudatos fordítás.

Gelassen. Magyarul az első jelentése: könnyed, elengedett, laza. Eckhart számára a világtól, a képzetektől és fogalmi gondolkodástól való eloldottságot jelenti, mely egyedül tesz képessé arra, hogy az isteni lényeggel

kapcsolatba kerülünk. A kifejezés alapintuícója itt nem annyira spirituális, hanem inkább filozófiai jellegű. Eckhart így látja az ember rendeltetését: eloldódni a külső világtól, sőt a képzetektől, fogalmaktól is.

40 *HF:* Ehhez a fogalomhoz kapcsolódva megint egy saját emlékemet szeretném megosztani veletek, amely olyan mélyen belém vésődött, hogy versben is megírtam. Miután Édesapám orvosi dokumentumban olvasta halálos ítéletét (rákos volt), viselkedése már az első napokban érezhetően megváltozott. Mintha egyetlen pillanat, mindenesetre nagyon rövid idő alatt eloldódott volna az úgynevezett valóság kötöttségeitől, s valamilyen légritka, semleges közegbe került volna át – szinte lebegett.

MG: Valóban, sokszor valamilyen határtapasztalat nyit meg minket erre – el tudjuk engedni a valóságot. Heidegger legalábbis ilyen eloldódásként értelmezi Eckhart indifferenciáját, mely eloldódás a lényegre nyit meg minket: „Amikor Eckhart Mester Istenről beszél, akkor az Istenségre gondol; nem deusra, hanem a deitasra; nem az ensre, hanem az essentiára; nem a természetre, hanem ami a természet felett van: a lényegre, mégpedig arra a lényegre, amelytől minden egzisztencia meghatározottságát el kell vitatni, amelytől minden additio existentiaet távol kell tartani. Ezért is mondja a következőt: »Ha Istenről úgy beszélénk, hogy van, akkor ez már hozzátoldás lenne.«”⁷

Eckhart Heidegger olvasatában a „gondolkodói közömbösség” mestere, aki arra tanít, hogyan kell a világot teljesen hátrahagyni, képzeivel, fogalmaival együtt, hogy így képesek legyünk az isteni lényegre érinteni.

Persze akármennyire is hasonlít az eckharti közömbösség az ignácira, legalább annyira különbözik is. Végző összevetésben Ignác esetén elsősorban a szeretet szabadságáról – Eckhart esetén pedig a gondolkodás, a szellem szabadságáról van szó.

Az igazi különbség talán épp az, ahogy az ember rendeltetéséről és autentikus szabadságáról gondolkodnak. Mást jelent Ignác és Eckhart szabadsága: mást jelent, máshogy lehet elnyerni és máshogy lehet elveszíteni.

FG: Mindez valóban érdekes és fontos. Nekem most két szempontból az. Az egyik azzal függ össze, amit korábban írtam a fogalmak kapcsán, hogy hogyan próbáljuk meg körülírni őket, hogy biztosan ugyanazt értsük rajtuk. A másik azzal, amit arról írsz, hogy „semmilyen lényeges témát nem érint igazán az a kérdésvetetés, hogy az ottliki »kegyelem-fogalom« kálvini vagy inkább lutheri”. A teológiai olvasatod szempontjából nyilván igazad van, a korábbi recepció azonban a belső függetlenség kérdését, amiről Te is írsz itt, nem tárgyalta függetlenül ettől a kegyelem-fogalomtól (ugyanakkor magyarázatodat, hogy miért nem gondold teológiai szempontból relevánsnak,

el tudom fogadni). Miközben a korábban mondottakat a teológiai diskurzus szempontjából nem találod sikerültnek, amit Te itt teszel, az tulajdonképpen nem nagyon más, minthogy bevezetsz egy újabb fogalmat ebbe a diskurzusba, csak most ezt a kálvini és a lutheri után katolikus oldalról.

Ennek – a látszólagos következetlenség ellenére – azért is örülök, mert 41 árnyalja a diskurzust, és lehetőséget teremt arra, hogy elgondolkodjunk az új szempontok alapján nemcsak a *Buda* végkicsengésén, de szükségképpen azon is, hogy mindez milyen viszonyban áll azzal, amit az Ottlik-írások értelmezői korábban mondtak ezekről a szövegekről. Én most csak egyetlen szempontot emelnék ki, két idézet formájában. Az egyik Luthertől van: „Akik Istent igazán szeretik gyermeki szeretettel és szívbeli tiszta vonzódással, azokban ez nem természettől van meg, hanem egyedül a Szentlélek hatása következtében... Az ilyenek önként alkalmazkodnak Isten minden egyes akaratához, még ha a poklot és az örök halált mérné is rájuk, ha éppen ezt akarná Isten. Csak teljességgel legyen meg az ő akarata. Ennyire nem keresik saját érdeküket. De amennyire fenntartás nélkül alkalmazkodnak Isten akaratához, éppen annyira lehetetlenség, hogy a kárhozatban maradjanak. Kizárt dolog ugyanis az, hogy Istenen kívül maradjon, aki magát egészen átadja az ő akaratának. Most már az ember is azt akarja, amit Isten. Így nyeri el Isten jótetszését. Ha pedig megnyerte Isten jótetszését, akkor szereti őt Isten.”⁸

A másik Tóled, illetve Szent Ignációtól, ezt nem idézem hosszabban, hisz könnyen visszalapozható: „Ignác szerint a keresztény élet központi kérdése: Isten akaratának megismerése és megtétele” résztől addig, hogy „»[...] keresse és megtalálja az isteni akaratot, hogy életét aszerint rendezze[...]«. [...] A szabadság kétféle lehetőségével, jelentésével találkozunk itt. Az egyik: a cselekvési szabadságom, melyet Ignác szerint fel kell ajánlanom Istennek. Ez azonban csak felszíni, járulékos következménye az igazi szabadságnak: annak a bőkezűségnek, mely a szeretetben képes elengedni mindent, ami az övé, s rendelkezésre állni mások számára.” És ehhez fel kell még idéznem azt, hogy az ignáci indifferenciát a szeretettel hozod összefüggésbe. Talán nem tévedek nagyot, ha azt gondolom, alapjában ugyanarról van szó, az eloldódásról vagy, ha így jobban tetszik, „célirányultságról”. (Csak zárójelben, hisz ennek a beszélgetésnek nem ez a témája: persze a lutheri írás központi kérdése a kegyelemtanál kapcsolatos, viszont kétkem, hogy a lelki gyakorlat ne volna ezzel összefüggésbe hozható, hiszen ezért írható le úgy a célirányultság, mint amely „az emberlét végső lehetőségeinek, távlatainak fényében szinte vakká tesz minden másra.”)

Mindez persze legfeljebb segíthet megérteni, hogyan érthette Ottlik azt, hogy „Ha pedig nincs benne a művemben mindez, anyám, az égbolt,

Jézus, akkor semmi sincs benne.” Az *Iskoláról* szóló irodalmi diskurzusban ez úgy jelenik meg, hogy ha az üdvözülés egyedül Isten döntésének függvénye (eleveelrendelés), akkor a tapasztalati értékválasztást (hogy például érdemes-e Merényiékkel focizni, ha ezzel eloszlik a köd, és romlani kezd a látásom) nem határozzák meg transzcendens garanciák – avagy, ha én vállalom az örökkévalósággal a közösséget, elfogadom azt, akkor ez a döntésem meghatározza a tapasztalati értékválasztásomat is, és az megnyilatkozik a jócselekedetekben, ahogy Luther írja. Ahogy én látom, az Ottlik-szövegek világa az utóbbihoz áll közelebb. Gábor már jó régen, egyik telefonos beszélgetésünk során is azt mondta, hogy szerinte a korábbi recepciónak ez a kérdésfelvetése vakvágány, nem termékeny megközelítés. Ha így nézzük, a korábbi recepció kérdéseinek citálása tűnhet kitérőnek, én azonban úgy látom, nem az, éppen hogy szorosan hozzátartozik a jó közömbösség, a belső függetlenség kérdéséhez. Ez tűnhet túl direktnek ahhoz képest, hogy Ottlik valóban mennyire szemérmesen kezeli a témát – tegyük hozzá: szerinte elég, ugyanakkor szükséges az, hogy Jézus beleáradjon a profán, világi jelentésmozzanatokból összeálló szövegébe –, de az eloldódás a fentiek alapján az Ottlik-szövegek tapasztalata szerint akkor lehetséges, ha vállalom az örökkévalósággal a közösséget, ha fenntartás nélkül akarok alkalmazkodni Isten akaratahoz. (Nyilván kellene azért ezt igazolandó jópár szöveghelyet hivatkozni, én most csak egyet idéznék: „Mindazonáltal a lelke mélyén nem várta, hogy segítsen rajta az a kétségbeesett imádkozásféle, s nem is volt meglepve, ahogy teltek a napok, s nem történt semmi. Nem haragudott Istenre. Valószínű volt, hogy másképp lesz ez, nem az ő feje szerint. De hogy valami lesz, afelől sohasem volt kétsége.”) Ez pedig, hacsak nem értem nagyon félre, az Ottlik-recepció korábbi kérdéseitől visszavezet Ignác-hoz. Pontosabban ahhoz, hogy mi a közös, illetve mi a különböző Ignác és Ottlik – vagy Bébé – közömbösségében. Persze itt most nem a katolikus teológia szempontjai szerint fontos ez, hanem a(z Ottlik-)szövegértésünket tekintve. Ha ebből a szempontból párhuzamba lehetett állítani Ignác és Luther mondandóját, akkor az utóbbi kérdést is föl kell tegyük. Kérdés tehát, miben is áll ez a belső szabadság.

MG: Igen, szerintem is ez a lényegi kérdés. A fentiek fényében talán lehet érteni, miért így teszem fel most ugyanezt a kérdést: mi a közös illetve mi a különböző Ignác és Ottlik – vagy Bébé – közömbösségében? Amennyire összekötheti Szent Ignácot és Ottlikot a belső szabadság témája, annyira el is választhatja őket annak konkrét tartalma, iránya, feladata miatt. Ha közös is az a felfogás, hogy az ember végső lehetősége egy belső szabadság arra, hogy önmagává váljon – lehet igencsak különböző annak elgondolása, hogy *milyen* is ez a szabad ember, hogy *mi* is ez a szabadság.

HF: Ezen a ponton nem tudom megállni, hogy ne hozakodjak elő megint egy látszólag távoli összefüggéssel, amire Finta Gáborral közös tanítványunk, Szabó Dóra hívta fel a figyelmemet. Szakirodalomból tudjuk, Ottlik előszeretettel hallgatta Joó Sándor református lelkipásztor prédikációit.

Ejeles teológusnak van egy újra kiadott szövege, mely arra a kérdésre 43 keresi a választ, „Mi van a halál után?”. Nos, e szöveg tanúsága szerint a biológiai haláltól való félelem azért indokolatlan, mert a hívő ember számára szörnyűsegebb a lelki értelemben vett halál, mely az Isten nélkül élt életet jelenti. A lelki halálból való feltámadás révén válik az ember szabaddá, vagyis közömbössé azon dolgok iránt, melyek elirányítják a figyelmünket az igazán fontos dologról. Ebben az értelemben az urulógiai éjszakák után „elnyert” közömbösség már annak a szabadságnak a tapasztalata, mely az Isten felé forduló életet jellemzi, mely a földi hívságoktól már megszabadult, s mely viszont nem érhet véget a biológiai halállal sem, hanem túlmutat azon.

MG: Tehát mit is kezd Ottlik a szabadság témájával? Ami biztos: az ajándékba kapott kiszabadulás a történetek fordulópontja, a szereplők legfőbb kérdése. Mikor Ottlikot olvasom, leginkább a kiszabadulás története ragad meg. S nem csak arról van szó, hogy az *Iskola* és a *Buda* közös témája a kiszabadulás – vagy a kiszabadulni nem tudás –, hanem hogy a regény műfaját talán épp valamiféle kiszabadulás-elbeszélésként kell felfognunk. De ez a kiszabadulás-történet nem csak a történet szereplőinek – a saját történetükön belüli – kiszabadulásáról szól.

HF: A regényé általában, vagy az ottliki regényre gondolsz konkrétan? Ha a regénytörténetre gondolunk általában, s azt Cervantestől indítjuk, akkor valóban van egy ilyen történet- és hőstípus, amely a főhősnek a hétköznapi kötöttségek közüli kiszabadulását zenésíti meg. Ám ha csak Ottlik regényére gondolsz, akkor állításod nyilván mást jelent.

MG: Nem vagyok irodalomtörténész, s kérek így vegyétek, amit mondok. Amit a regényről általában gondolok, azt nem irodalomtörténeti vizsgálódások alapján mondom. Bizonyos értelemben azt keresem a regény műfajában, hogy mennyiben tudja a valóság *egészét* modellezni – vagyis hogy mennyiben tudja az ember valódi helyzetét autentikusan *megjeleníteni*. Ez a hozzáállásom pedig valószínűleg az *Iskola* hatására alakult ki. A *Buda* olvasásakor pedig az volt a meglepő élményem, hogy mintha ez a regény – igen, nekem határozottan regény a *Buda* – valami olyasfajta belső logika alapján működne, amit még mélyebben a magaménak éreztem.

Szóval, ha pontos akarok lenni, akkor azt mondom, hogy számomra Ottlik miatt minden regény esetén az az érdekes, hogy mennyiben kiszabadulástörténet. Persze kiszabadulás-regény helyett mondhatnék fejlődésregényt, lélektani realizmust – e szavak számomra nagyjából ugyanazt fedik.

44 Viszont szeretnék itt valamit pontosítani. Engem itt nem a „szabadság fogalma” érint meg, hanem a kiszabadulás elbeszélhetősége. És így értem, hogy a regény a szabadság elbeszélésének nagyjából egyetlen lehetősége. Ottliknál az autentikus emberi létezés egyetlen módja, hogy Bébé megfesti, amit lát – hogy Czipi regényt ír –, ami által kiszabadul. A *Budában* szó szerint sehol se mondja ki ezt – de mintha mindenütt ezt mondaná.

HF: Ottlik hőse tehát kiszabadul, de honnan? Mivel ez beszélgetésünk tétje, itt nagyon fontos, hogy pontosan fogalmazz, mert különben nem fogunk tudni követni – pedig már közel a befejezés. Másrészt azt is állítod, hogy bizonyos értelemben maga Ottlik is kiszabadul – a történet megírása által. Ezt is fontos lenne pontosítani – abban az értelemben szabadul ki, ahogy hőse?

MG: A regény nem csupán a kiszabadulás elbeszélése – hanem ugyanakkor a kiszabadulás maga, a kiszabadulás begyakorlása. Hogy hogyan is értem a kiszabadulást? Honnan szabadul ki Medve vagy Ottlik? Erre leginkább Ottlik regényelméletével lehetne válaszolni, amit részletesen bemutatni itt túl terjedelmes lenne. Röviden: a hétköznapi történések, az érzelmi hullámzások, a körülmények uralma alól a „valami történik” szabadságába. De az igazi válaszom ez: nem tudom. És ilyen értelemben az előbb – azt hiszem – pontosan fogalmaztam: a „kiszabadulást” látom – hogy honnan, azt nem. Nem tudom, *honnan* szabadulunk ki, mert mintha a létezésünkre való reflexió is csak akkor lenne lehetséges, ha *már kiszabadultunk*. S ezért azt nem igazán tudhatjuk, hogy *miből* szabadultunk ki. Amit tudhatunk, hogy hogyan szabadultunk ki, és szerencsére ezt, ha nehezen is, de el lehet mesélni.

Így értem azt is, hogy a regény olvasása és egyben megírása: spirituális gyakorlat. Az olvasás, illetve az írás által „elrejtetlenné lesz”, hogy ki vagyok valójában. De ez a belső átalakulás egyben már felkészülés a saját halálomra. Az *Iskolában* erősebb a magamra eszmélés esélye – a *Budában* erősebb a halálra való felkészülés lehetősége, de a kettő valójában egy ív két mozzanata. Így értem, hogy a regényírás vagy az olvasás spirituális gyakorlat: a jó közömbösség begyakorlása.

FG: Fontosnak találom, hogy valóban írásról van szó, regény írásáról, nyelvben való cselekvésről. Ottlik szerint az írói nyelv képes lehet arra, hogy a szövegbe beáramló hallgatásokkal visszaállítsa a világ eredeti épségét és teljességét. Ahogy a *Próza Körkérdés Jézusról* című szövegében fogalmaz:

„Ha Ő nem áradt bele a mégoly profán, világi jelentésmozzanatokból összerakott művembe – ha másként nem, hát mint szomjúság, halhatatlan vágy, a szarvas kívánczósága a szép hűvös patakra –, akkor nem is hoztunk létre semmit.” Ebben a mondatban Ottlik azt állítja, hogyha az írásba nem árad bele maga Jézus, a szöveg nem szöveg, azaz nem állítja vissza a világ eredeti szépségét és teljességét. Ezek szerint ez az épség és teljesség nincs Jézus nélkül. Igen, azt hiszem, ebben az értelemben az ottliki írás nevezhető a jó közömbösség begyakorlásának.

45

HF: Ezen a ponton szeretném azt megfogalmazni, hogyan értelmezem én e kontextusban a magam számára azt, ami Ignác nyomán a közömbösségről eddig elhangzott. Érteni vélem, hogy ez a közömbösség valóban olyan lelki gyakorlat (abban az értelemben, ahogy Hadot beszél erről *A lélek iskolája* című, részben természetesen Ignác által inspirált kötetében), amely végső soron a meghalásra készít fel. Úgy gondolom, hogy – legalábbis filozófiailag – erről a témáról valóban nem tudunk már másképp, csak a kortárs bölcelet filozófiáján keresztül gondolkodni. Ám ez a keresztény sztoicizmus⁹ – mert számomra a közömbösség ignáci értelme épp ide vezet – nem meríti ki az ottliki mondatot. Ez még csak Esti Kornél történetéig vezet bennünket, ahol Kosztolányi hőse a szenvedés hiányaként írja körül a boldogságot. Szerintem a boldogság sokkal aktívabb, ha tetszik ujjongóbb, ámulatekosabb elemei is kibonthatók a világból, ahogy azt közvetlenül megtapasztaljuk, esendő szépségében, s persze annak ottliki írói rekonstrukciójából is – vagyis elemzések túlságosan is *szürkének* hagyja számomra a (kétszeresen) teremtett világot.

FG: Hát ez attól függ, hogy mit értünk szürkéség alatt. Ha az *Iskola* és a *Buda* kapcsán azt, amiről korábban szót ejtettem, ez a szó hétköznapi értelmében nem szürke. Ottliknál ehhez az ólomszürkéséghez (kobaltekéséghez) kapcsolódik az érzés, a belső függetlenség, a boldogság, az, hogy képes a szépet meglátni a világban. Ehhez a szürkéséghez hozzátartozik a *Buda* elejének porhanyós, érett szombat délutánja is. Ráadásul hajnal van. Arról pedig szerintem nincs szó, hogy ezzel egyidejűleg a szenvedéstől megszabadulna. A szenvedés–boldogság (leegyszerűsítő) kevertsége és egymás mellettisége ezeket a regényeket végigkíséri.

Egyik levelemben azt kérdezted, és itt is visszatérsz rá, vajon az, amire a *Prózában* Ottlik Kosztolányival kapcsolatban felhívja a figyelmet, hogy nála a boldogság a szenvedés hiánya, segíthet-e a közömbösség megértésében. Olyasmit válaszoltam (még az előtt, hogy az itteni kérdéseidet olvastam volna), hogy részben biztosan, de nekem igazabbnak tűnik ez Kosztolányira

nézve, mint Ottlikra. Vagyis úgy látom, ha valaki képes újra legalább félig-meddig otthon érezni magát, képes újra meglátni a szépet a világban, az nem egyszerűen csak a szenvedés hiányát éli meg boldogságként (Ottliknál, mint mondtam, nincs is a kettő egymás nélkül). És még valami a Szürkületekről, azon túl, hogy ezzel kapcsolatban a szöveg gyermekkori emléket is idéz, vagyis ez biztosan nem az öregkor szürkülete. Bébé festő, vagyis máshogy látja a színeket. Azt bárki megtapasztalhatta már, hogy ugyanaz a fénykép egészen mást mond színesben, mint fekete-fehérben – pontosabban *szürkeárnyalatosban*. Egy színes rajz mást mond, mint egy fekete tusrajz. Valahol azt írod, hogy a kép a beszéd és a hallgatás határán áll. Tudjuk, hogy vélekedett Ottlik a kettő viszonyáról. Lehetséges, hogy a kép(ek), jelen esetben a Szürkületek sokkal pontosabban képesek megjelteni az érzést, miközben az nem lesz bizonytalanabb (vö. *Buda*). Bébé szerint legalábbis Van Goghnak sikerült...

MG: A szürkeség ezen értelmezését elfogadva azért Ferivel is egyet tudok érteni, vagyis a megjegyzését nagyon fontosnak látom. Ottlikkal kapcsolatban ugyanis ezt a jó durvalelkűséget úgy kell érteni, hogy benne jelen van valami a világ csodálatosságából, az efeletti ujjongó, fékezhetetlen boldogságból. Ezért van az, hogy ezekből a fiúkból a halállal szemközt egyszer csak kibugygyan a nevetés. A közömbösség ólomszürkeségében benne vannak ezek is. De még más is: a szeretet titka. Van egy érdekes szakasz a *Budában*. Medve valakinek okvetlenül el akarja újságotni nagy felfedezését, a jó durvalelkűséget, az ő nagy kiszabadulását.

„Renével egészen biztos, hogy meg tudták volna ezt beszélni. Anyjával biztos, hogy nem.

(Nagyanyjának karácsonykor elmondta. Érdekelte, mit tud Bianka felhozni ellene, amikor ez ellen semmit nem lehet felhozni. Mivel csúnya szót nem lehetett kiejteni előtte, félrevonult vele a szobájába. »Tudod, nagy-mama« – mondta, vagy inkább mesélte neki: – »Mindenki le van szarva.«

»Én is?« – kérdezte Bianka érdeklődéssel. Erre kíváncsi volt.

Medve kicsit hátrahőkölt. Rázta a fejét – nem, nem.

»Akkor nem mindenki. Fontold meg! Mert akkor feleannyit se ér a dolog, kisfiam.«

Igaz. Megölelte nagyanyját. »Hát ezt jól elrontottad nekem, drágám!« (gondolta).”¹⁰

Hogy ronthatja el egy majomszerelmes nagymama a kiszabadulásunkat? Van itt valami, ami miatt Ottlik közömbösségét nem nevezhetjük sztoicizmusnak. A szeretet titkával való vívódás.

HF: Én ezt úgy mondanám, hogy Ottlik e sztoikus tartás mellett felvállalja az ágostoni–pascali hagyomány bizonyos elemeit is. Az én olvasási tapasztalatomban épp ez a hagyomány hangsúlyozza ezt a szeretetszálat. Az esendő ember méltóságát itt nem – a kanti értelemben vett – racionális belátóképessége, hanem a minden szenvedés (félelem, vereség) dacára megőrzött szeretetképessége adja. 47

MG: Van Ottliknak valamilyen érzéke, amivel meg tudja ragadni azt a nagyon nehezen megragadható kérdést, hogy hogyan viszonyul a szeretet a szabadsághoz. Biankától megtanulhatjuk: a szeretet egyszerre érti, korlátozza és mélyebben felszabadítja a szeretett személyt. Bianka szavai ezért az autentikus szeretet keresését is jelentik: azét a szabad szeretetét, amely talán nem tud megszabadítani, de amely mélyen ott van a megszabadulás tapasztalatában.

HF: Ezzel pedig azt is mondja, mondod, hogy az ellentét csak látszólagos az új közömbösség és a szeretetre születtség között.

MG: Igen. Illetve az is lehet, hogy a közömbösség önmagában hiába tud védelmet nyújtani. Van egy kísértésünk, hogy a közömbösséget úgy értsük: nem függünk senkitől. Azoktól se, akik szerethetnének. A nőktől. De ez a tökéletes függetlenség még nem az igazi közömbösség. Kellenek hozzá a nők is, és akkor kiderül, hogy az ő anyai-női jelenlétük valamit még hozzátesz a közömbösséghez. Az ő fájdalomukból, hogy hiányoztunk nekik, ebből aztán az is kiderül, hogy tényleg szeretetre születtünk.

Egyébként a *Budában* a megszabadulás amúgy is valahogy a nők segítségével megy végbe. Ők adják vissza Budát¹¹ – ahol lehet ott-hon lenni. Ahová – és ez a szabadság igazán ottlikos arca – száz szálon kötnek az emlékek, a nők, Éva, Márta, Veronika, Bianka. Szabadság és kötődés – ez valami női bölcsesség, legalábbis a bölcsességre jutott anyáknál, nagymamáknál, Mártáknál.

Ottlikot olvasni annyit tesz, mint Ottlik szabadságát¹² ízlelgetni. S itt megintcsak a lelkiségtörténet egy fontos, mély vonulatához csatlakozhatunk. Az egész középkoron végigvonul a „sapida scientia” gondolata: egy olyan ismeretelmélet, mely a bölcsességet az ízeleléssel rokonítja. A korai középkor nagy alakja, Sevillai Szent Izidor a sapientiát a sapor¹³ – ízlelni – ígére vezeti vissza. A lelkiségteológiában talán leggyakrabban idézett megfogalmazás Szent Bernáttól való: „Est enim sapiens, cui quaeque res sapiunt prout sunt.”¹⁴ A bölcs az, aki úgy ízeleli a dolgokat, amint vannak. Ez a bölcs ízelelés egyben a szellem legnagyobb boldogsága.

Aki pedig a szabadságot ízeleli úgy, amint van, valójában ember-voltát, itt-létének értelmét ízeleteti. Ez a legnagyobb boldogsága és vigasza – persze a fenti vigaszos-vigasztalanságos értelemben. A jó közömbösség tudja hordozni a „minden megvan” és a „minden esik szét” együttes tapasztalatát, a kettő együtt-létét, egyszerre-igaz voltát. Így ez a jó közömbösség adja meg az érzékelés szabadságát.

HF: Gondolatmenetemben nagyon szépen kötőd össze az ízeletést és a szabadságot. És mondanom sem kell, hogy az ízeletésnek a bölcsességgel való összefüggése is mennyire fontos számomra – s ezt most esztétaként is mondom, akinek a kora modern korszak esztétikai gondolkodásában különösen kedvenc témám az ízeletés (*a je ne sais quoi*) korabeli esztétikai–erotikus–teológiai diskurzusa, amely szintén Pascalhoz is kötődik. Az ízeletés kifinomult esendő-sége, partikulárisban gyökerező univerzalizmusa csakugyan jó támpontnak tűnik, nemcsak ahhoz, hogy általa értelmezzük azt, ahogy például Ottlik bemutatja a nők szerepét életünkben. Hiszen az ízeletés kora modern diskurzusa egyértelműen feminin minőségként tekintett az ízeletés minőségére. Ottliknál pedig ezt olvassuk: „»Nehéz nők nélkül«” – mondta Medve. – »Fogják az ember homlokát, ha hány.«”).

Ez a fájdalom és gyönyör formájában egyaránt megízelt, életben felgyülemelő szabadság csakugyan ottlikói ízelet-hangzású, és úgy adhat vigaszt, hogy nem tagadja le az urológiai éjszakákat és a Júlia (és Márta, Bianca stb.) halálával keletkezett űrt. De. Mégiscsak egy olyan előzetest feltételez – jelesül a hit adományát –, amely az ilyen módon (is) értő olvasók körét radikálisan csökkentheti.

FG: Nem mindenképpen kell ilyen előzetest feltételezni. A Gábor által korábban idézett szövegnek a szombati délutánról van egy ezzel kapcsolatos fontos tapasztalata. Bébé úgy írja le az álmában látott képet, hogy szelíd, gyengéd, porhanyós, érett, vagyis az érzelmek alkalmatlan, mert fogalmi analógiája felől indulva végül odáig jut, hogy a látvány *porhanyós* volt, majd ezt pontosítja *érettre*, vagyis a nem élményszerű, a nem az itt és most tapasztalatát visszaadó fogalmak felől halad az érzéki tapasztalás közvetlenségét visszaadó, gusztorikus és taktilis jelentéskomponensű *porhanyós* felé, s állapotodik meg a „nem tudok jobbat” jegyében a taktilis és kinesztetikus *érettnél*, annál a szónál, amely tövében az érintés, a szenzuális, érzéki tapasztalás közvetlenségét idézi, és, nem mellesleg, az 'ézés' szó töve is. Vagyis a megtapasztalható belső szabadság Ottliknál a fizikailag megtapasztalható érzetekeken nyugszik. És nincs ez máshogy az urológiai éjszakák után sem, hiszen *december 3., hét óra*, amikor Bébét *majdnem tiszta boldogság fogja el, a félig-meddig itthon vagyok* a kora reggeli szürkület érzéséhez és egy látványhoz, a napfelkelte

látványához kapcsolódik – amiről persze, nyilván nem véletlen, korábban sokat olvashatunk a regény lapjain, először pont az *(Ami biztosan van)* című fejezetben, épp az *Ebédlőablak* című kép kapcsán („A szemközt látható kopár tűzfalak, málló vakolatú üres boltívek, új, szokatlan világításban, ahogy a korareggeli napfény rájuk esik[...]”).

49

MG: A bölcsesség mint ízelés – ez a gondolat szerintem kevésbé feltételezi a keresztény hitet, mint az Ottlik kapcsán kikerülhetetlen szabadság modern fogalma, amely leginkább keresztény gyökerű, s teljesen idegen a görög gondolkodástól. A kegyelem fogalmáról nem is beszélve. De azért Feri előbbi kérdését – nem használunk-e itt túlságosan is keresztény fogalmakat – teljesen jogosnak tartom. Magam számára így tenném fel a kérdést: szabad-e spirituális olvasmányként kézbe venni Ottlikot? Azaz: szabad-e egyfelől az irodalmat nemcsak irodalomnak, hanem lelki olvasmánynak tekintni, és másfelől szabad-e lelki olvasmányaink közé „profán irodalmat” is besorolni?

Katolikus papként, gyakorló lelkivezetőként, a spirituális teológia felől természetesen csak a második kérdéshez tudok hozzászólni. Itt van egy rövid válasz: csak komoly fenntartásokkal, kiérlelt kritériumokkal és persze csak a lelkiéletben előrehaladottaknak ajánlanám. De van egy hosszabb válasz is. Ha Ottlik az írás aktusában gyakorolja, éli a „jó közömbösség” szabadságát, ha életműve valódi, vigasztalan leszámolás a saját halálával – akkor a regényei az olvasót is felkészítik erre, begyakoroltatják vele a belső szabadságot. Nem a példázat, hanem ténylegesen a spirituális gyakorlat értelmében. Nem tanít, hanem – mint, gondolom, minden jó író – bevon az elbeszélői lét szabadságába, Ingyen mozijába. S ugyanakkor nem akar kiragadni ebből a világból, saját életemből. A létezés elkötelezett szerelmese visszavezet az evilágba – a saját életembe, saját dolgaimhoz. Helyekhez – ahova érdemes lenne majd visszajönni.

Egyszerű olvasóként pedig? Az a helyzet, hogy kezdettől, nem tudatosan, de úgy tekintek rá, mint spirituális kísérőre.

FG: Azt hiszem, ez nem véletlen, nagyon valószínű, hogy úgynevezett egyszerű olvasóként sem tudsz nem katolikus papként, gyakorló lelkivezetőként olvasni, ami nem hogy nem baj, de nem is lehet másképp. Azt kérdezed fent, „szabad-e [...] az irodalmat nemcsak irodalomnak, hanem lelki olvasmánynak tekintni.” Azt gondolom, s ezzel Feri korábbi felvetésére is válaszolok, hogy amikor irodalmat olvasunk, a tét mindig mi magunk vagyunk, vagyis az, hogy hogyan épülünk az olvasmányélményből, hogyan változtat az meg bennünket. Ami csak akkor lehetséges, ha a szöveghez közelítve nyitottak vagyunk, ha nem

a magunk már kialakult, esetleg megkövesült véleményét akarjuk bele visszaolvasni.¹⁵ És persze a másik mondanivalójára – nem csak erre a beszélgetésre igaz, amit Feri e szöveg (saját beszélgetésünk szövege) igazi tétjéről mondott, hogy az a folyamatos és kölcsönös egymásra figyelés. Csak így kerülhető el, hogy az egyes olvasat ne záródjon szükségszerűen magába (vagy ne teljes mértékben – sokszor már ez is nagy eredmény.) Miközben persze azt, hogy az olvasás milyen végkimenetelhez vezethet egyáltalán, meghatározza, hogy kik vagyunk mi (világnézet, tudás, attitűd stb.) Vagyis úgy gondolom, hogy a második kérdésre adott válaszod tulajdonképpen az elsőt is megválaszolja. Ami számomra fontos, hogy a teológiai értelmezésedet érvényesnek gondolom, magam sokat tanultam belőle.

¹ LOYOLAI Szent Ignác, *Lelkigyakorlatok*, Első megjegyzés (LGY 1.)

² LGY 5.

³ HF: A „szabadság kétféle lehetősége” kifejezés eszembe juttatja *A szabadság két fogalma* című Isaac Berlin klasszikus előadást-tanulmányt (1958), mely a liberális szabadságfogás összegzése, s mely megkülönbözteti a valamitől (jelesül az elnyomástól stb.) való szabadságot (negatív, liberális) és a valamire (jelesül például a kommunista állam felépítésére) irányuló (pozitív) szabadságot. Berlin ez utóbbit a totalitárius államokhoz köti.

⁴ A három ellentét-pár ilyesfajta spirituális jelentése Alexandriai Szent Kelemtől származik, aki a keresztény teológia egyik legelső alakja. Ezzel csak azt kívánom érzékeltetni, hogy bár az indifferencia ignáci kifejezés, annak tartalma kezdetektől a keresztény spirituális irodalomban központi szerepet játszik.

⁵ „Principio y Fundamento”. A Lelkigyakorlatos könyv és a lelkigyakorlatok „alapozó” szakasza. LGY 23. Ignác eredeti szavai: „Por lo qual es menester *hazernos indiferentes* a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad, de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que desonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.”

⁶ OTTLIK Géza, *Epilógus. Augusztus Rómában 1947-ben* = O. G., *Próza* = <http://mek.oszk.hu/01000/01003/01003.htm> [2012. 11. 03.]

⁷ Martin HEIDEGGER, *A fenomenológia alapproblémái*, Bp., Osiris, 2001, 117.

⁸ VIRÁG Jenő, *Dr. Luther Márton önmagáról* = <http://mek.oszk.hu/02500/02567/html/> [2012. 10. 29.]

⁹ MG: Azzal vitatkoznék – mégpedig történeti alapon – hogy Ignác indifferenciája egy keresztény sztoicizmus lenne.

¹⁰ *Buda*, 62–63.

¹¹ Inkább csak érdekességként említem, hogy a budai várban, a Buda felszabadításáért oly sok követ megmozgató XI. Ince pápa szobrának talapzatán az alábbi – XI. Incétől származó – felirat olvasható: *Budam Virginis Dabit Auxilium* – a szöveg fordítása a magyar katolikus hagyományban: *Budát a Szent Szűz segítségével fogja megmenteni*. A protestáns Ottlik nyilván nem egy katolikus értelemben vett mariológiát rejt el női alakjaiban – de azért talán többről van szó, mint csupán véletlen egybeesésről.

¹² HF: Azért fontos, hogy az egész kérdést Ottlik szabadságához kötöd, mert kitágítja azt az értelmezést, amely egy liberális politikai filozófiai szabadságfogalom felől olvasta mindazt, ami Ottliknál a szabadsággal kapcsolatban megfogalmazódik.

¹³ *Etymologiae* X 240

¹⁴ Sancti BERNARDI Abbatis Clarae-Vallensis sermones de diversis, Sermo XVIII, PL 183.0587D.

¹⁵ HF: Az ördög ügyvédje megszólal: vajon lehetséges ez?