

MÉSZÁROS ANDRÁS

Egy kazuista irodalomtörténete  
címszavakban elbeszélve\*

(Részletek)

ANDRÁS MÉSZÁROS

THE HISTORY OF LITERATURE OF A CASUIST SAID IN HEADWORDS  
(EXTRACTS)

82(091)

82.0

141.5

Key Words: Philosophy, Literature, Morale, Modernity.

**Bevezetés helyett.** A kazuisztika hagyományosan a teológiai, konkrétan a morálfilozófiai tanulmányok része volt a jezsuitáknál, és arra irányult, hogy olyan, a való életben előfordulható, esetleg megkonstruált események erkölcsstani értelmezését adja, amelyekre nincs közvetlenül vonatkoztatható szabály. Az esetben mára nemcsak a teológia, hanem a jogtan és az orvostan szerves részét is képezi. Azokban persze nem az etika a fejtegetés célja, hanem az, hogy a modellhelyzet nyomán megoldást találjanak az egyedi ügyekben, vagy pedig diagnosztizálhassák a betegséget. De most nem erről a kazuisztikáról van szó, hanem arról a kazuistáról, aki a morálfilozófia eredeti funkciója és tartalmi nyomán szeret elmélyedni az ilyen esettanulmányokban, és azon szálakon indul el, amelyek az adott kázust összekapcsolják a metafizikainak nevezhető rendszerekkel. Egyszóval: a kazuista tevékenységének semmilyen gyakorlati haszna sincs, ha csak annak nem nevezzük azt, hogy ő maga élvezi azt, amit csinál. Amiből esetleg arra is következtethetnénk, hogy a kazuista talán nem is az eseteket, hanem azok örvén saját magát próbálja értelmezni. A kazuisták többsége legszívesebben a középkorban élne, és exemplumokat gyártana. Mivel ennek manapság nincs piaca, vagy saját használatra találnak ki ilyeneket, vagy pedig az irodalomhoz fordulnak, és a benne bőségesen előforduló történeteket nevezik ki kázusoknak, és értelmezgetik azokat. Legyünk elnézők velük szemben, hiszen ezzel nem ártanak az irodalomnak! Lévén az öngyógyító.

Ezek után lássunk néhány kazuisztikus fejtegetést!

**A bathi asszonyosság meséje.** Chaucer nevezetes művében a lovagnak választania kell a rút, de hűséges, vagy pedig a szép, de csapodár feleség között. Előtte azon-

\*A tanulmány közzétételét köszöntjük a 60 éves Mészáros Andrásnak.

ban a vénséges vén banyától megtudta, mi az, amire a nők leginkább vágnak: a *hatalomra*. Így aztán, amikor a kényszerűségből feleségül vett vénasszony választás elé állítja őt, már tudja, mit válaszoljon: „Legyen akaratod szerint, drágám.” És megtörténik a csoda. A vénasszony szépséges dámává változik, aki ráadásul hű is lesz férjéhez.

Eddig a pontig egy szellemes meséről van szó, amelyik azt a váltást szemlélteti, amelyik a lovagi irodalommal jelentkezik a középkorban. Az egyház által kiátkozott női szépség, sőt maga a nő kap szerepet a történetmondásban. Az a nő, aki már nem a sátán földi szövetségese, hanem a piedesztálra emelt hölgy. Amikor a lovag aláveti magát a hölgy akaratának, és elfogadja hatalmát önmaga fölött, akkor nemcsak beismeri a nő magasabbrendűségét, hanem beteljesíti minden hűbéres fogadalmát is. Guilhem de Bergeuda trubadúr ezt így fogalmazta meg: „...Mivelhogy nincs semmim, bánjon úgy velem, ahogyan a hölgy bánik azzal, ami az övé. [...] Fel-tétel nélkül Önhöz tartozom azon fogadalom által, amelyet Önnek tettem.” Ez az alávettség szinte szó szerint lemásolja a hűbéresi fogadalom szövegét. Amiből logikusan következik, hogy a hűség fogalma egy adott gondolati rendszeren belül – mint például Andreas Capellanus *De amore* című művében – feltételezi az alávetettséget. Az köteles hűséges lenni, aki alávetett és függő helyzetben van.

A hölgy illetén függetlensége szinte határtalan szabadságot és kiszámíthatatlanságot eredményez. Sok lai és fabliau szól a nők hűtlenségéről. A legismertebb talán *A csodaköntös*, amelyikben Artúr király udvarhölgyeiről – élükön Guinevrával, a királynővel, aki ekkor már túl van a Lancelottal történt légyotton (lásd erről Chrétien de Troyes *Lancelot, a kordé lovagja* című lovagregényét) – kiderül, hogy egyetlen kivétellel nem illik rájuk a kontös. Ennek ugyanis az a tulajdonsága, hogy pontosan ráillik a hűekre, de vagy kicsi, vagy nagy a hűtlenekre. A titokzatos küldönc azonban megvigasztalja Artúrt, az egyetlen hű hölgynek pedig a következőket mondja:

...*Tudd meg az igazat, leány:  
Sok udvart megjártam vele,  
S ezemél több hölgy bűjt bele.  
De még soha egyet se láttam,  
Ki hű lett volna s makulátlan,  
Kivéve téged, angyalom...*

A nő által gyakorolt hatalom magyarázó erejű irodalmi példája azonban az *Arisztotelész és Phyllisz* című lai, amelyikben a fiatal Nagy Sándor szeretője tekeri az ujjá köré a legracionálisabban gondolkodó ókori filozófust. Arisztotelész kész a megalázkodásra is, csak hogy megkapja a hölgyet. A történet eredetileg Keletről származó iskolai anekdota, és középkori formájában az exemplumok szerkezetét követi, végkövetkeztetése azonban előre vetíti a későbbi, újkori európai szemlélet egyik állandósult elemét, mégpedig azt, hogy a szerelem és annak megtestesítője, a nő valami átfogóbb, a racionalitást mindig maga alá gyűró erőt képvisel:

...*Így hát a mester, azt hiszem,  
Nem vétett mégse, mert bizony  
Csak a hatalmas és finom  
Természet parancsát követte...*

Ezt írja a 13. századi szerző, Henri D'Andeli, aki Jean de Meung *Rózsa regényéhez* hasonlóan ezzel a szentenciával egészen a 20. század elejéig tartóan meghatározta azt a tételt, miszerint a férfi racionalitásával szemben a nő a természet logikájának van alávetve, és azt érvényesíti mindenkor. Emlékezzünk csak vissza Schopenhauerre vagy az őt követő G. B. Shaw-ra! Némi túlzással talán azt a Hegel szellemében tett állítást is megkockáztathatnánk, hogy a bathi asszonyosság meséjének a legfőbb tanulsága nem más, mint az, hogy az asszony hatalma a férfi számára a felismert szükségszerűségben rejlő szabadságot jelenti. A 20. századi donjuanok nem is akarnak győzedelmeskedni a nők fölött.

**A lehetetlen megkísértése.** A mese egy középkori szerzetesről szól, aki eltelve a mennyei malaszttal, megpróbálta pergamenre róni azokat a gondolatait, amelyekkel kommentálni szándékozta volt az általa a kolostor könyvtárában isteni csoda révén fennmaradt kéziratkeercseken talált és pogány szerzőktől származó szövegeket. A kommentálásról azonban gyorsan lemondott, mert akkor komolynak és fontosnak kellett volna tartania ezeket a szövegeket. Bizony: micsoda istenkísértés! Hiszen kommentálni csak szent szövegeket szabad és illő. Akkor is kellő alázattal megbűjni az ismeretlen szerző álarca mögé, hogy a szentatyák szentenciái csorbát ne szenvedjenek. De ezek nem szent szövegek. A szerzetes beleborzongott a rettenetbe: mi történhetett volna vele! Hiszen a Sátán csak erre vár: hogy belelépjünk kelepcéjébe. Hogy mindenfajta gondolatot egyenrangúnak vegyünk. „Istenem bocsáss meg!” – sóhajtott fel a szerzetes. „Hiszen nemcsak magam léptem volna a szentatyák mellé, ahová persze soha sem érhetek fel, hanem szent igazságaiuk mellé felsorakoztatam volna a pogány és üdvösséget bizonyára nem szolgáló állításokat is. Mit tegyek? Mert keblemet feszítik azok az édes és kimondhatatlan érzések, amelyek megfogalmazva és felmutatva bizonyára szolgálatára lehetnének felebarátainknak, akik hasonló emóciók közt hányódnak.” A szerzetes tehát félretette a pergamentkeercseket, és az Úrhoz fohászkozott. Őszinte imája meghallgatásra találtatott, mert az Úr angyala meglátogatta őt cellája magányában, és figyelmeztette őt mindazokra a tanításokra, amelyeket párizsi diák korában eresztett fülén keresztül elméjébe, és amelyeket akkor az utólrétegelten Abeldardus mester terjesztett elő. Az angyal megsúgta a szerzetesnek, hogy emlékezzen vissza azokra a pengeéles érvekre, amelyek fel tudják szabadalni a nem tudás és a rosszul tudás hálóját, és kiszabadíthatják a homályos gondolatokat. „Ezek lajtorjáján lépkedj felfelé az igaz tudás útján, fiam!” – szölt dorgáló, de szeretetteljes hangon az angyal. És a szerzetes meghallgatta az intést, és íróállványa elé állván, belső tekintetét a szent teológia igazságaira függesztvén, körmölöni kezdte mindazt, amit az alábbiakban közreadunk.

(A figyelmes olvasó biztosan észreveszi, hogy a szerzetes feljegyzéseiben sajátos módon összemósódik a múlt és a jelen idő használata, de ezt tudjuk be a szöveget át meg át-szövő misztikának, amely mindig is valamiféle időn túli időtlenség révén jelentkezik.)

„Anno Domini... én, az Úrnak méltatlan bár, de elhivatott szolgája cellám magányában lejegyzem mindazt, ami bizonyos pergamentkeercsek olvasásakor és egy kimondhatatlanul édes fiatalkori emlékem hatására bensőmben felmerült. Mivel hiszem, hogy ezen, most még meg nem nevezett benyomások az Úr beavatkozása nélkül nem keletkezhetek volna, megpróbálom bizonyos distinkciók, resolúciók, demonstrációk és egyéb logikai eljárások útján szép rendbe helyezni őket.

Te, aki emlékeimben megtestesülsz, különös hatással vagy bensőmre. Mivoltom, esküm és egész életem arra figyelmeztet, hogy a ratio, bár az igaz hithez soha fel nem érhet, mégis egyengetni tudja a hozzá vezető utat, és hogy minden evilágbeli bizonytalanságot fel tud oldani. Megóv a szélsőségektől, főként attól, hogy érzelmeink közt hányódva eltévedszünk a biztos irányt. Mindezt tudom, hiszen párizsi baccalaureátusként erről is vitatkoztam, és az a quodlibet, amelynek pergő irama akkoron magával ragadta a hallgatóságot, éppen arról tanúskodott, hogy a ratio jó barátja voltam akkor és maradtam mostanáig. Mégis: amikor bennem felmerülsz – és isten bocsássa bűnömöt: magammal egynek vélem létedet –, akkor a ratio elillan, mint a reggeli köd, és én magamra maradok ezzel a misztikus érzéssel. Azzal, hogy Veled egynek érzem magam. Miközben minden tudásom azt súgja, hogy ez ontológiai és logikai képtelenség. Hiszen ha veled egy vagyok, akkor nem lehetek én. A »principio individuationis« azt tételezi, hogy saját terem és időm kell, hogy legyen, és ez a tér és idő az, ami létemben megragadható. A testem egy másik test, kiterjedésem egy másik kiterjedés, időm egy másik idő. Mindenfajta racionális gondolkodás feltétele, hogy feltételezem:  $A = A$ . Ha ez nem így lenne, akkor semmiről semmit sem mondhatnánk, hiszen nem volna a mondatainknak alanya. Cselekvés pedig alany nélkül elképzelhetetlen. Vagyis én minden bizonnyal létezem, hiszen ha igaza van korunk egyik nagy bölcselőjének (akinek egyes gondolatai, előjáróm szerint, veszélyesek lehetnek hitünkre nézve), akkor saját gondolataim alanya én vagyok. És mivelhogy gondolkozom, bizonyítva van, hogy létezem. A másik előfeltétel:  $A \neq B$ . Vagyis, hogy  $A$  nem lehet egyenlő  $B$ -vel. Lehetnek bizonyos közös tulajdonságaik, mint ahogyan minden egyén magán viseli az ember tulajdonságait, de ezek általános tulajdonságok, amelyek semmit sem mondanak az egyedről. Azaz Te nem lehetsz azonos velem! Én és Te két különálló lény vagyunk. Mert ha nem így módon lenne, akkor mindaz, amit magamról mondok, rád is érvényes lenne. Ami – téged ismerve – teljesen képtelenség: annyira erős személyiség vagy, hogy azon semmilyen idegen akarat át nem hatolhat. Meg aztán, ha szemem elé képzelem gyönyörűséges alakod, akkor legalább két szembetűnő különbséget észlelhetünk közted és köztem. Az egyik különbséget örökre itt hordom tenyerem és simogatásaim emlékeiben, a másikat pedig... Ő, azt a másikat, amelynek – akinek? – nevet is adtunk. Drága Kunigundám! Ámde: éppen az, ami leginkább megkülönböztet téged tőlem, képes arra, hogy a testi egybeforrást lehetővé tegye. Az, ami megkülönböztet, összeköt. Uram, milyen irányban vitted el gondolkodásomat? Hiszen a »coincidentia oppositorum« csakis a te lényedben valósulhat meg. Mit tegyek azonban, ha az ellentétek teljes feloldódását megtapasztaltam, saját korlátozott mivoltomban megéltem? Ha azt akarod, hogy könyörtelen logikával vigyem tovább gondolataimat, akkor el kell jutnom ahhoz az eretnek tételhez, hogy a szerelem isteni dolog. Még pontosabban: ha te vagy, Uram, az abszolút maximum, és a mi létünk a korlátolt maximum, akkor a szerelem ennek a kettőnek az egységbe hozása. Ami azonban azt is jelentené, hogy ha a szerelemről elmélkedem, akkor el kell vetnem a klasszikus logika összes alaptételét, mert abban a szférában már nem érvényes egyik sem.

Ha viszont mindez igaz, akkor nemcsak a logikát váltja fel egy simplex intellectio, amely visio intellectualisba torkollik, hanem ontológiai következményekkel is számolnom kell. Vagyis nem ontológiai, hanem ontikus lecsapódással. Mert vannak pillanatok, amikor nemcsak a testünk révén megtapasztalt egység uralja az időnkét,

hanem tudatunk határai is feloldódnak. És ez a kettős egység nem mindig ugyanakkor valósul meg. Van persze egy teljesen bizonyos átfedés: a gyönyör pillanata. Akkor testeink is egybefonódnak. De benned és általad vagyok akkor is, amikor Te nem vagy testileg jelen. Roppant erővel érzem át, hogy nélküled ugyan önmagamnak mutatkozom kifelé, de befelé már elvesztettem a biztonságomat. Identitásom csorbul. A külvilág is megváltozik. Ami beáramlik belőle az együttlét alkalmával, az kívül reked magányomban. Nem vagyok magányos, mert Te már belém épültél, de magam vagyok. Kiderült, hogy van magamon kívül valami, ami magamat építi. Ha pedig ezt elfogadjuk, akkor a második logikai alapelv ontikus változata sem érvényes. Megváltozik a képlet. Most már el kell fogadni, hogy  $A = B$ . Még akkor is, ha ez nem teljes azonosság, hanem csak az identitás egy összetevője. De: összetevője! Vagyis nélkülözhetetlen a teljes identitáshoz. Amitől oda jutok el, hogy részidentitásaim létezhetnek nélküled, de teljes önazonosságom számára már megkérdőjelezhetetlen a lényed.

Élettapasztalataid nyújtotta szkepszised most mellelnék szegezne a kérdést: rendben van, ez most így van, de mi lesz holnap? Mire én csak ezt válaszolhatom: azt hiszed, hogy egy valódi és megélt identitás lényeges része megszűnhet? Akkor ugyanis fel kellene tételeznem, hogy Én nem is létezem, hanem csak időleges önazonosságaimnak a sorozata lennék, amelyek között nincs lényegbevágó kapcsolat. Akkor pedig egy erkölcs nélküli lény vagyok. Nos, ez egy fogas kérdés, de engeddd meg, hogy a boldogság mivoltára adott válaszom esetén feleljek erre.

Mert ezt a kérdést sem kerülhetem meg. Te egy roppant szabadságszerető lény vagy. Mivel magadból hozod létre saját világot, mindenfajta más akarat, amely keresztezi – általad optimálisnak vélt – elképzeléseidet, idegenként, sőt néha ellenségesként mutatkozik előtted. Ez a szabadságszeretet a megtalált önazonosságod kifejezője és megvalósítója. De miért mondom el ezt? Azért, mert alighanem ez az a pont, amelyben a leginkább találkoznak személyes tulajdonságaink. Volt egy előljáróm, aki éppen szabadságelvemet és ebből kifolyó »kiszámíthatatlanságomat« adta át, mint a rólam szóló legfontosabb információt az őt követő priornak. Voltak is ebből kellemetlenségeim, de ami volt, elmúlt. Csak még egy megjegyzés: az a kiszámítható, aki anonim. Akárcsak a számok. Nekik is csak a sorban elfoglalt helyük adja meg identitásukat, ezért lehet velük és általuk számolni. Nem magukhoz mért, hanem csak viszonylagos identitásuk van. Arisztotelész pedig azt mondta volt, hogy az erkölcs is ott kezdődik, ahol megjelenik a magunkhoz mért mérték.

Kiérdemelni valakit: ez nem a korlátolt jelenben érvényes, hanem folyamatosságot sugall. Kiérdemelni valakit: önmagunkért és érte egyesülni. Kiérdemelni valakit: önbecsülés és a másik megbecsülése. Kiérdemelni valakit: túllépés önmagunkon egy Másik felé. Kiérdemelni valakit: nem a szabadság elérésének, hanem önmagunk nyújtásának a követése.

Boldogságomban én a szabadságomat adom fel. És nincs sem hiányérzetem, sem pedig félelmem, hogy elveszítek valamit. Mert Te úgy nyújtasz nekem boldogságot, hogy nem kéred cserébe a szabadságomat. A szabadságot én függeszttem fel. Köszönöm!

Bölcs ember vagy abban az értelemben, hogy a bölcs megért és megbocsát. Megérted és megbocsátod mind a szabadságomat, mind pedig a boldogságomat. Szeretem a bölcsességedet, ami a tiéd. Talán ezt a bölcsességet kerestem eddig, és a kezdetekben szinte el sem tudtam hinni, hogy esetleg megtaláltam. (Ezt való-

ban csak zárójelben merem megírni: a régi görögök úgy vélték, hogy a valódi boldogság a bölcsesség szeretetében van.) Persze, ők azt hitték, hogy ez a bölcsesség valami istenségként magasodik fölénk. Ez volt a perszonifikált bölcsesség. Nekem már nem kell ezt a perszonifikációt elvégezni. Te vagy az én életbölcsességem, te általad és veled vagyok boldog...”

Itt megszakadt a szerzetes szövege. De azt hiszem, nincs is értelme keresni az esetleges befejezést, hiszen a szerelemről írt, miközben rájött, hogy ott a logika felüggesztődik, és ezért lezárt gondolatok sem léteznek. Elegendő, hogy megpróbálkozott a lehetetlennel: megfogalmazza annak a Másiknak a számára szóló fontosságát. Ezért lehet, hogy a logika használhatatlan, de eszközként jól szolgált neki ahhoz, hogy fogalmi keretekbe foglalja érzéseit. Mert az érzés lehet mulandó, de fennmarad a logikai keret, amely figyelmeztet a végiggondoltra.

**Emlékezet.** Abban a világban, ahol evilágiság, transzcendencia és moralitás között nincs szakadás, nincs felejtés sem. Gondoljunk csak G. B. Shaw *Ember és emberfeletti ember* című darabjának pokolbeli jelenetére, ahol Lucifer, Don Juan és a Comtur szinte egymás szavába vágva próbálják elmagyarázni Donna Annának, hogy a mennyország és a pokol csupán földi életünk folytatása, vagyis választás kérdése. Pontosan úgy, ahogyan arról már Swedenborg is írt: a túlvilágban éleesebbek az érzeink – és ennél fogva az érzeteink is –, valamint a valódi természetünk mutatkozik meg. Ezért aztán oda kerülünk, ahol jól érezzük magunkat. A túlvilágon nem felejtődik el az, ami korábban volt, sőt felerősödik és beteljesül.

**Hajfűrt.** Vladislav Vančura legvarázslatosabb kisregényének, a *Szeszélyes nyámak* a végén egy olyan mondat van – „Jak je krásně býti kadeřavým” –, amelyen sok irodalmár fennakadt már. Mit keres ez a kijelentés ilyen váratlanul ezen a helyen? Szerintem a legvalószínűbb értelmezés (mégpedig Miloš Pohorský tollából) az, amelyik a fűrtös hajtat a fiatalsággal, a kiszámíthatatlansággal, a nem szokásossal, vagyis mindazzal hozza kapcsolatba, ami az idő kacskaringói okozta nosztalgikus elvágódást és a szerelem fájdalmas szépségét plántálja a szívünkbe. Az utolsó mondatot megelőzően ugyanis van egy másik, amelyik a kötélháncs és bűvész Arnoštek mutatóványaira utalva mondja, hogy „milyen szép is a történetet bonyolítani elejétől végéig, és újból meg újból megismételni ezt az emberek előtt, akik közül, rajtunk kívül, senki sem tudja, mi fog történni”. Vančura zárómondatának van egy magyar párhuzama is, amely szinte megismétli ezt a sóvárgó elvágódást. Krúdy Gyulának *A balatoni sellő* című novellájáról van szó. Itt Szindbád régi ismerőse, „Stuart Mária” sóhajt fel: „Ó, milyen jó lehet az, amikor az embernek a mulatóhelyekre szabad bejárása van!”

És nem szabad megfélekednünk a *Szindbád álma* című novelláról sem, amelyben Szindbád azt álmodja, hogy fiatal király Angliában, tizennyolc esztendősen, a haja pedig hosszú és fűrtös. Igaz ugyan, hogy ennek a történetnek a végén Szindbád meghal, és fagyöngyként fűrkészi tovább a nők titkait, de hát olyan messze van a szerelem a haláltól?

Ezek a vágyódások szinte egyek azoknak a múlt- és álombeli nőknek a felidézésével, akik magányunkban vigasztalnak bennünket légiességükben rejlő „minden lehetséges” ígéretükkel. Talán ezért ismerhette fel Krúdy a nagy – de mennyire felesleges! – igazságot, hogy nem a biztonságot, nyugalmat és kiegyensúlyozottságot

nyújtó nők után vágyakozunk, hanem a bennünket leigázókat imádjuk. A Majmunkák pedig lefogják a szemünket. Mert igaz, hogy nem ők a Sors asszonyai, de sorsszerűen végigkísérnek az életünkön. Ha vagyunk olyan szerencsések, hogy a Majmunkák megtalálnak bennünket. Mégis tőlük vágyódunk el, és hozzájuk térünk vissza akkor, amikor erőt vesz rajtunk a halálos fáradság.

**Kékszakáll.** Kékszakáll történetét Charles Perrault-nak, a francia klasszicizmus egyik legnagyobb alakjának, a műmese klasszikusának a feldolgozásában ismerjük. Kékszakállnak, a gazdag nagyúrnak olyan fekete a szakála, hogy hollószárnykéknak tűnik, vagyis elüt mindenki mástól. Lám: a másság mesei formája. Az archetipális történet viszont arról szól, hogy Kékszakáll elutazása előtt átadja fiatal feleségének a kastély termeinek minden kulcsát, csupán egyetlen szoba kinyitását tiltja meg neki. Persze hogy a feleség megszegi a tiltást, és a szobában Kékszakáll korábbi hat feleségének a hulláját találja. A férj, hazatérve, rájön felesége tetteire, hiszen a kulcsan ott van a volt feleségek vére ejtette folt, és átvágja a fiatal ara torkát. Perrault óta Kékszakáll a nőket feláldozó kegyetlen férfi modellje. Pedig érdemes lenne odafigyelni arra a tényre, hogy a Kékszakáll mellett Perrault volt a *Piroska és a farkas* szerzője is, ami az értelmezésbe a pszichoanalitikus irodalomtudomány módszereit is bevonhatná.

Érdekes lehetne elindulni azon az úton, amelyet Anatole France mutat, és amely a „mese csillogó bűbájosságával” szemben a klasszicizmussal szinte egyidejű felvilágosodás által kiemelt „hideg és meztelen igazságot” próbálja rekonstruálni. A *Kékszakáll hét felesége* című novellájában a főszereplőt a hűtlen feleség és a kapzsi, pénzéhes rokonság áldozataként mutatja be, új, lélektanilag motiváltabb legendát teremtve ezzel. Meggyőződésem azonban, hogy maga France is szkeptikusan viszonyult saját ellenlegendájához, hiszen más műveiben éppen arról írt, hogy a mítosz mindig erősebb a valóságnál, és hogy az eszmék annál meggyőzőbbek, minél jobban elrugaszkodnak a hihetőtől. Talán Michel Tournier fogalmazta meg ezt a legplasztikusabban *A vámpír röpte* című kötetében, ahol a Kékszakállal kapcsolatban így jellemzi a mesét: „áttetsző, de átláthatatlan.”

És akkor itt van előttünk egy másik 20. századi Kékszakáll Bartók operája révén. Ez a Kékszakáll a 20. századi Don Juan ideáltípusa, aki nem köti magához erőszakal Juditot. Ellenkezőleg: Judit akar bejutni a várba, és megismerni Kékszakáll minden titkát. Judit akarja birtokolni Kékszakállt. Kékszakáll meg akarja kímélni Juditot, és meg akarja menteni önmagát. Ezért nyitja meg vonakodva a termeket, mert az ajtók feltárulása saját belsőjének kitérülését jelenti. Ő pedig tudja, hogy ez kockázatos dolog, mert alaptulajdonsága a magány, ami mindig provokálja a mindennapok emberét. Hiszen a magány idegenség és kihívás is egyben. Nem szólva arról, hogy Judit nem képes felfogni Kékszakáll azon másságát, amely nem a kézzelfogható bizonyosságban keresi az igazságot. Bartók – és persze Balázs Béla – Kékszakállra ebben szinte azonos Deák Tamás Don Juanjával, akit „az eszmék szépsége bővölt; a megértésnek nem a tisztasága, hanem a mámor”. Ne csodálkozzunk Kékszakáll vonakodásán, mert ő tudja, hogy Judit csak azt szeretné meglátni és megtudni, amit eleve elvárt. Csak hogy Kékszakáll titka több és nehezebb. A mindennapok, amelyben Judit él, őt nem érdeklik. Kékszakáll olyan, mint Shaw Don Juanja: megérteni akarja a világot. Judit csak meglátni, hogy érzéki bizonyosságot szenved. Közben megfélemedezik Kékszakállról, aki pedig Juditot kívánja, a csókját ké-

ri. Judit azonban egyik ajtótól a másikig siet, hogy minél gyorsabban felfedje Kékszakáll feltételezett titkait. Nem veszi észbe, hogy a titok az ajkak találkozásában, az odaadásban van. Kékszakáll szinte fájdalmasan kívánja feloldani a magányát, de Judit csak azokra a titkokra kíváncsi, amelyek Kékszakállon kívül vannak. Végezetül beteljesedik a legnagyobb tragédia: a szerelemben mindig jelen levő valóságtaglanítás – amelyről oly plasztikusan írt Stendhal, és oly pontos elemzést adott Weininger, és amely azt jelenti, hogy a másikba kivetítjük legszebb elvárásainkat – darabjaira törik. Pontosabban: Judit megretten, Kékszakáll pedig valamiféle végtelen rezignációval veszi tudomásul örökké ismétlődő kudarcat. Azt, hogy egyetlen nő sem képes osztozni a teljes életén.

Lehetséges azonban az operának egy másik értelmezése is, amely az opera szövegének olvasatán alapul. A hetedik ajtó feltárulása megmutatja a valaha volt, élő szerelmeket. Ezeket az élő szerelmeket azonban Kierkegaard nyomán fogom fel, aki szerint a szerelem megmentése csak úgy lehetséges, hogy kiemeljük az időből, és áthelyezzük az örökkévalóságba. Kékszakáll ezt az időtlenítést összekapcsolja saját életével, hiszen az „örökkön voltak, örökké élnek” nők fiatal, érett és idős korához kapcsolódnak. Judit lenne az utolsó nagy szerelem, az eljövendő éjszaka vigasztalója. A férfiak utolsó szerelme különleges súlyt és jelentőséget kap, mert lezár minden további lehetőséget. Amikor ezt a szerelmet is időtlenítenie kell Kékszakállnak, akkor ez nem Judit, hanem Kékszakáll tragédiája. Judit a megkésett és be nem teljesülhető szerelem. Utána már valóban csak a sötét és mély éjszaka következhet.

**Moralizálás.** A 17. és 18. század francia regényei különböző módon és különböző filozófiai-teológiai háttérrel jelenítik meg az erkölcsösség és az élvezet egymást feltételező/kizáró kapcsolatát. Felettük pedig átível egy szemlélet és életfilozófia, amelynek kiindulópontját a középkori fabliau-k adják, őket követi Rabelais, majd jön Diderot, a 19. században Balzac, a huszadikban pedig France. Ha egy mondattal kívánám jellemezni ezt a csábítóan csiklandós és ugyanakkor érzelmesen humánus világot, akkor Balzac megfogalmazása ötlük fel bennem a *Pajzán históriák* egyik novellájából. Balzac, ahogyan majd később France is tenni fogja a *Szent Klára kútja* című gyönyörűséges legenda-parafrazisokban, a középkori irodalom mintájára tanulságokat fűz a novellák végéhez, és így *A Tilhouzi szűz* című novella utolsó oldalán arra a feltételezett kérdésre, hogy milyen erkölcsi tanulság vonható le az elmondott történetből, a következőt írja: „A *Pajzán históriák* szándéka, hogy inkább az élvezetből fakadó erkölcsre, semmint a moralizálás élvezetére okítson.” Van-e ennél szebb mondat, amit a moralizáló farizeusokkal szemben felhozhatunk?

**Sántaság.** A szellemi modernitás egyik alapeszméje, az individualitás és a racionalitás elve mellett, az idő ökonómiája, amelynek több vonatkozása közül esetünkben a gyorsaságot és az időszűkét érdemes megemlíteni. Ezekhez az alapelvekhez irodalmi archetípusok is kapcsolódnak. Gondoljunk csak Robison Crusoe alakjára Defoe regényéből. Mindannyian emlékezünk arra, hogy Robison első cselekedete a hajótörés után az, hogy minél gyorsabban kimentsen a zátonyra futott hajóból minden felhasználható eszközt és dolgot, mert tudja, hogy ha nem használja ki az időt, akkor a hajó széteshet a hullámokban, és ezzel együtt kárba vesznek a hasznos dolgok. Második cselekedete pedig az, hogy naptárt készítson, mert az idő nyilvántartása és ellenőrzése mindenfajta racionális és koordinált cselekvés előfeltétele. Az

idő esetén fel- és kihasználása mindmáig minden Robinson-regény visszatérő motívuma. Ez eddig rendben is volna, hiszen gazdasági-reprodukciós tevékenységről van szó. De ha tovább lépünk a 18. század végéhez, akkor kiderül, hogy az idő ökonómia már olyan intim cselekvéshez is kapcsolódik, mint amilyen a szexualitás. Choderlos de Laclos hírhedt-híres műve mellett elegendő De Sade márkira utalni, aki a különböző szexuális pozitúrák és szeánszok viszonyrendszerébe is beviszi az idő kihasználásának követelményét.

A gyorsaság ugyan a cselekvés hatékonyságát növeli, csakhogy metafizikai változásokat eszközöl elsősorban a tevékenység tárgyának státusában, másodsorban – és alaposabban – a szubjektum identitásában. Az objektum önértékét semmibe veszi, és helyébe a csereértéket teszi. Nem az egyediség, hanem a virtuálisan működő összefüggésrendszer számára fontos beazonosíthatóság ez, ami identitást kölcsönöz mind az objektumnak, mind pedig a szubjektumnak. Az eredmény – és ezt Marx meg az egzisztencialisták óta tudjuk – az anonimitás és az elidegenedés.

Mi lehet a megoldás? Ha azt hisszük, hogy Milan Kundera *Lassúsága* vagy pedig – és leginkább – *Halhatatlansága* adja meg az első választ, akkor tévedünk. Igaz, hogy a posztmodern szempontjából valóban Kundera kérdőjelezi meg a gyorsaság megváltó erejét, és állítja minden filozófiai, zenetudományi és irodalmi felkészültségének birtokában azt, hogy a lassúsághoz és a tőle elszakíthatatlan csendhez való visszatérés jelentheti az elveszett identitáshoz való visszatérést is. Szerinte ugyanis létezik törvényszerű összefüggés a gyorsaság és a felejtés, valamint a lassúság és az emlékezés között. Morálfilozófiai evidencia, hogy az erkölcs megalapozó temporális feltétele az emlékezet megléte. Mert az emlékezet köti össze a múltat a jövővel, a felelősséget az elvárással. Ahol pedig ez a kettő elszakad egymástól, esetleg hiányzik valamelyik összetevő, megszűnik az egyén idejének kontinuitása mint az identitás alapja. Kundera franciául írt regényei többségének ez az alapmotívuma. Tudvalevő viszont, hogy szintén Kundera az, aki a keleti szláv misztika elleni védekezésént variációt írt Diderot *Fatalista Jakabjára* – *Jakub a jeho pán. Pocta Denisi Diderotovi* –, mert úgy vélte, hogy a modernitás kristálytisza racionalitása sehol máshol nem ragyog fel annyira, mint Diderot-nak ebben a csodálatos művében. Jakab alakján keresztül azonban visszahozta az európai modern irodalom egy csaknem elkallódott archetípusát, a sántasággal megvert (megáldott?) embert. Szinte nincs pikareszk regény a főszereplőt árnyékként kísérő szolga nélkül, aki – hogy kicsit Hegel szellemét is megidézzük – szinte metafizikai jellegű funkciót teljesít: ő a közvetítő a főszereplő és a világ (más szóval: a szubjektum és az objektum) között. Jakab pedig sánta, és ez a sántaság az, ami értelmezi a gazda és a világ viszonyát.

Ki is a sánta? A mozgássérült, a járáshibás. Vagyis az, aki mozgásában korlátozott képességekkel rendelkezik. Az ilyen ember nem szokott világ- vagy olimpiai csúcspontokat futni különböző távokon. Nem a gyorsaság, hanem a lassúság a jellemző tulajdonsága. Mivel pedig a pikareszk regények cselekményének a tere az út, a sánta nem más, mint a lassan bandukoló, bicebóca vándor.

A sánta vándor útja nem a tériesített világ, amelyben a legrövidebb táv egyben a legracionálisabb is, hiszen a sánta nem tudhatja, legyalogolja-e egyáltalán azt. A sánta le-leül az út szélén, szemléli az előtte elvonulókat, hallgatja a madarakat, és odafigyel saját magára. Ő nem az úti célt tartja szemé előtt, hanem az utat éli meg saját magán keresztül. Akárcsak Don Quijote, a „szellemi bicebóca”, aki számára

az út a kaland megélésének lehetősége. És ha valami „csupán” lehetőség, akkor minden megtörténhet. Nincs bizonyosság. Hogyan is kezdi Diderot a regényét? „Hogy miként akadtak egymásra? Véletlenül, mint mások. Mi volt a nevük? Hát fontos ez? Honnan jöttek? Csak innen, a közelből. Hova tartottak? Hát tudjuk azt, hogy hova megyünk?” És ha valóban nem tudjuk, akkor mind a cél, mind pedig a sebesség semmissé válik. Tudta ezt Diderot, és tudta szellemi társa, Lawrence Sterne is, hiszen mindketten a kitérőket és letérőket tették meg regényírói módszerük alapjául. Letérni a cselekmény megszabott útvjáról, és az epizódokra figyelni; hagyni a lineáris cselekménykibontást, megállni, visszalépni, a belső időre, asszociációinkra építeni az elbeszélést – ez mindkettőjükre jellemző. Nem véletlen a sántaság motívuma sem mindkettejüknél. Sőt Diderot bevallja a Sterne-től való átvételt is. Fenntartva azt az eshetőséget, hogy talán Jakabnak és gazdájának a beszélgetései megelőzhatték a *Tristram Shandy* megjelenését. Ami, persze, a lineáris időt tekintve lehetetlen, de az irodalmi alakok virtuális idejében könnyen kivitelezhető.

A sántaság ilyenformán megtöri az idő ökonómiájának erejét, a racionalitást a dolgok kezelésének instrumentális funkciójáról a belső odafigyelésre irányítja, a gyorsaság helyébe pedig az alaposságot teszi. Vagyis a sántaság nem korlátozottság, hanem előny. Azzal, hogy az országút szélén ballagunk, talán kimaradunk a sodrásból, de kitérül előttünk az a világ, amelyik azt az utat fogja körbe. Megvalósul az a filozófiai eszme, amelyhez a leggyakrabban a kontemplatív rendszerek kötődtek. Vagyis a modern irodalom nemcsak a szellemi modernitást kifejező irodalmi alakokat, hanem azok lehetséges alteregóit is megformálja. A sánta vándor szemben áll a korai modernitás szuverén, esetenként öntelt irodalmi archetípusaival, Robinssonal, Don Juannal, sőt bizonyos tekintetben Fausttal is. Behozza az irodalomba az iróniát mint az egyértelműség kétségbe vonását.

A lineáris időfolyam megszakítása révén Sterne és Diderot narratív módszere sajátos módon emeli be a cselekménybe a megállókat és kitérőket, mert bármennyire is véletlenek és esetlegesek azok, bizonyos összefüggésrendszert alakítanak ki. Ezt a filozofikus irodalom szemszögéből a legpontosabban Josef Čapek a *Sánta vándor* című művében fogalmazta meg: „A lét útján is vannak ilyen, nem kevésbé csodálatra méltó cselekményképződmények, de az ő rendjük nem egymásra következő. Egységes folyamatot alkotnak, és a jelenben tartósan átfedik egymást.” Čapek értelmezésében tehát a sánta vándor az anonim tömegemberrel szemben, aki csupán a pillanatnyi aktualitást képes felfogni, azt a típust jelenti, aki jelenét is az értelemadó transzcendenciával egyetemben éli meg.

Mindehhez már csak aprócska adalék, hogy a céltudatos utassal szemben, aki a kiinduló- és a célpont közötti távolságot az idő rövidségével méri, a csetlő-botló sánta vándor más egységekben gondolkodik. Ahogy ezt egy másik két háború közötti cseh író, Vladislav Vančura *Szeszélyes nyár* című művének epikureista főszereplője, a fürdőmester Antonín fogalmazta meg: „A távolság mértéke a kóborlás.”

Visszatérve a 18. századba: a korabeli pikareszk regények pontosan megkülönböztették egymástól a sántaságot mint adományt attól a sántaságtól, amely egyszerűen csak büntetés volt. (Ahogyan Platón is megkülönböztette a poézis és a szerelem isteni örületét a mániától mint betegségtől.) Az utóbbi jó példája Lesage műve, *A sánta ördög*. Ebben Asmódi úgy sántul meg, hogy Pillardock, az önzés ördöge egy civakodás után levetette őt a levegő középrétegéből. A sánta Asmódi nem az élet értelmén tűnődik, hanem az idő agyoncsapásának módozatait találta fel: a lovasjá-

téket, a táncot (a Szent Inkvizíció szerint főként a móroktól származó sarabandét, amely páratlan ütemével alaposan fel tudja bolydítni az érzékeket), és rákapatta a világot a fényűzésre, kicsapongásra, szerencsejátékokra és az alkímiára. Alkalmadtán azért kezére szokott járni a boldogtalan szerelmeseknek is. Akárha Casanovától kölcsönözte volna a következő mondatot: „A bűnt kellemetes külső alá kell rejteni, különben nem volna olyan vonzó.” És tőle tudhatjuk meg azt a meglepő információt is, amelyről Faustnak alighanem nem volt tudomása. Ellenkező esetben aligha kérte volna Mefisztó segítségét. Asmódi szerint ugyanis az ördögök nem ismerik a jövőt, csupán a jelent és a múltat. Az a jelenet pedig, amelyben Asmódi a mű főszereplőjének, don Cleofas Leandro Pérez Zamballónak, az alcalai diáknak lefesti a Halált, az irodalmi motívumok útját villantja fel a francia irodalmon belül (gondoljunk csak Molière-re!): a Halál köpenyének egyik szárnyán fiatal orvosok láthatók, amint éppen orvossá avatják őket a Halál jelenlétében. (Alighanem a szarkazmusnak ez megjelenése ihlette Ugron Gábort, a későbbi 19. századi magyar politikust, hogy fiatal korában Sánta Ördög álnév alatt *Ördögborda* címmel satirikus havi lapot adjon ki. Igaz, hogy csak az első és egyetlen száma jelent meg 1869-ben.) Mindenesetre Asmódi úriember ördög, mert meghálálja a diáknak azt, hogy kiszabadította őt a palackból. Vagyis a pikareszk regények is követik az európai irodalom szemléletváltását a Sátánt illetően, aki a modernitásban már az autonóm ember szövetségesevé válik.

**Sátán.** Aki a keresztény középkorban még a Nagy Kísértő és az eredendő ártatlanság megrontója. A manicheista világképben ő a Rossz, a Tagadás, a Sötétség az isteni Jóval, Igenléssel és Fénnyel szemben. A nő is miatta válik a „mindenség hazugságává”, és ezt a státusát szeretné megtartani mindenfajta papos farizeizmus. A modernitás megjelenésével kezd megváltozni a Sátán képe. Most már nem az ember ellensége, hanem állandó szövetségese a szellem szabadságáért és a független egyéniségért vívott küzdelemben. Ennek az útnak a kezdetén Milton áll, aki – mint minden úttörő – még nincs teljesen tudatában annak, amit az *Elveszett Paradicsomban* leírt. De pontosan tudta Blake, aki a *Menny és Pokol Házassága* című művében így fogalmaz: „Milton bilincsből írt, mikor Angyalokról és Istenről van szó, de szabadon, ha Ördögökről és Pokolról beszél. Ennek oka, hogy igazi költő volt, és az Ördög pártján állt, bár maga nem is tudta.”

Azt már a középkori szövegek is tartalmazzák, hogy a valódi ellentmondás Isten és a Sátán között a Mindenség feletti hatalom megszerzésén alapul. Ennek csupán morálfilozófiai kiegészítése az, hogy az ember lelkéért folyik a küzdelem. Isten eközben feltétlen engedelmisséget és kételyek nélküli hitet követel, míg a Sátán szabadságot és tudást ígér. Nem nehéz felfedezni ebben a kettősségben a skolasztika és a modern racionalizmus egymásnak feszülését. Ezt ragadta meg Goethe, aki – okulva a francia felvilágosodás filozófusainak következtetéseiből – az instrumentális racionalizmus erkölcsnélküliségét is felvillantja.

Arról azonban, hogy a kételkedés magának a Sátánnak is a sorsa lehet, egyedül Anatole France tudott. Az *Angyalok lázadásának* főszereplője, a bukott arkangyal lázadást szervez a Földön Jaldabaot zsarnoki hatalma ellen. A végső támadás előtti éjszakán álmodt lát: ebben megálmodja a győzelmet, és ugyanakkor azt is, hogy a legyőzött ellenfél válik humanistává. Felébredve maga köré gyűjti híveit, és meggyőzi őket a harc feleslegességéről. Rájött ugyanis arra, hogy „a legyőzött Istenből Sátán

lesz, a győztes Sátánból Isten”, azaz nem változik semmi sem, csak a főszereplők cserélnek helyet egymással. *Amíg csak a hatalom a tét, nincs különbség Isten és Sátán között.* És a vesztes is állandóan ugyanaz: az ember. A regény utolsó mondatait az arkangyal társához, Nectaire-hoz, a földi életében kertészhez intézi: „Nectaire, te velem voltál a harcban, a világ születése előtt is. Akkor legyőztünk, mert nem tudtuk, hogy a Szellem a győzelem, és hogy magunkban, és csakis magunkban kell megtámadni és megsemmisíteni Jaldabaotot.”

Nem szükséges nagyobb világirodalmi műveltség ahhoz, hogy e mondatból ne szóljon hozzánk Voltaire, amikor felszólít bennünket saját kertjeink művelésére. És olvasmányemlékeinkből előlép Mark Twain is, aki *Levelek a Földről* című esszéjében a száműzött Sátánt beszélgetve kacagató – de ugyanakkor elgondolkodtató – ironiával kommentálja az Úristen kettős mércével mérő etikáját.

**Sóvárgás.** Ami elválaszthatatlanul összefügg az ismeretlen távolságokkal, a találkozással, az alvilágjárással, a kíváncsisággal. Ezek nem hagyják nyugodni Odüsszeuszot akkor sem, amikor már húsz év után megnyugodhatna. Dante leírásából tudjuk, hogy az istenek azért pusztították el őt és társait, mert állandóan Nyugat felé hajózva a határokat ostromolta. Ez a sóvárgás esszenciája, nem pedig valami konkrét dolog. Sóvárogni csak az ismeretlen és elérhetetlen iránt tudunk. A kézzelfoghatót csak vágyjuk. A vágy testi-lelki, a sóvárgás inkább lelki hajtóerő. A vágy beteljesülhet, és csömört okozhat, a sóvárgás a végtelenbe utal, ezért nem is elégülhet ki. És ezért nem is tudunk menekülni előle. Odüsszeusz lehet bárhol – Kalüpszónál vagy akár Pénelopénál –, számára egyik sem az ő helye. Az ő helye mindig előtte van: térben és időben egyaránt. Odüsszeusz otthontalan. Ami nem azt jelenti, hogy képtelen lenne az intimitásra. Éppen csak semmilyen bensőségesség nem elégíti ki őt teljesen.

Sóvárgás nélkül filozófia sem létezhet. Ha csak tudni vágyunk, akkor a dolgok belsőjébe hatolunk be. Mert bírni akarjuk a világot. A sóvárgás számára a dolgok csupán eszközök arra, hogy rajtuk keresztül közelebb kerüljünk ahhoz, amiről nem tudjuk, hogy mi. A tudás révén mindig újabb és újabb határokat vonunk magunk köré, és e határokon belül próbálunk tájékozódni. A sóvárgás viszont önmagunk ismeretlen része felé irányul. Ezért nem pozitív tudást, hanem örök kérdézet eredményez.

A különbség a két nagy sóvárgó, Odüsszeusz és Don Quijote között: Odüsszeusz számára a külvilág még nem veszítette el valóságát, ami azzal is összefügghet, hogy ő még naiv realista, akárcsak a korai görög filozófusok. Don Quijote a modernitás elsőszülött gyermeke, az önmagát megformáló szubjektum egyik mintája. Odüsszeusz egocentrikus is, de ez a ravasz ember egoizmusából fakad, aki pontosan kiszámítja, milyen események, emberek, dolgok, istenek segíthetik őt útján a sóvárgás „titokzatos tárgya” felé. Don Quijote útja a lélek vándorlása önmagától önmagáig, ahol a közvetlenséget felváltották az absztrakciók. Odüsszeusz sóvárgása térhez kötött, Don Quijote sóvárgása az időben teljesedik ki.

Más: A *Tíz kérdés* című taoista műben a mitikus uralkodó, a Sárga Császár kérdést tesz fel tanácsadójának, Cao Aonak, hogy mitől hálnak meg az emberek, és mi élteti őket? A válasz magja az, hogy amikor a férfi és a nő egyesül, egyik a másiktól veszi erejét. Ha a szeretők belsője békés, test és lélek egyaránt nyugodt, a közösülés révén elérhető a lélek világossága. Bár Lengyel Menyhért és Bartók *Csodálatos mandarinja* nem ez a taoista szerető, azért valami megjelenik a kínai szemlé-

letből ebben a műben. Amikor a balett végén a lány nem kacéran és nem félelemmel, hanem mosolyogva és lágyan öleli magához őt, a mandarin emberivé válik. És meghal. Mégis azt kell mondanom, hogy ez a mű csak európai szemlélettel értelmezhető. Az egyik ilyen kulcsfogalom a végtelen Vágy. Ez határozza meg az európai gondolkodásban az alapvető emberi cselekedeteket Platóntól kezdve a posztmodern filozófiai és irodalmi elméletekkel bezáróan. A végtelenbe törő vágy munkál a szellemi modernitás összes archetípusában, Don Juant beleértve. Ez az az erő, amelynek zseniális elemzését adta Kierkegaard a „sóvárgás” fogalmán keresztül. A mandarin démoni erővel tör a lányra, semmi sem állíthatja meg őt: sem a kés, sem a pisztoly, sem az akasztás. Hiszen a sóvárgás csak tárgyával egyetemben tud létezni, akkor válik teljessé. Emlékezzünk csak vissza Platón androgünjére! És Kierkegaard kijelentésére, miszerint Don Juanban a sóvárgás szubsztanciálisan és démonian van jelen. Ha megszűnne a vágyakozás és sóvárgás, Don Juan sem létezne többé. A mandarin is akkor hal meg, amikor a vágya beteljesül. Hogy is hangzik Lengyel Menyhért szövege?: „Vágya kialudt [...], a mandarin meghalt.” Igen ám, csakhogya két mondat között van még egy, amelyik a lányról szól. Arról a nőről, akiről Schopenhauer, Shaw és a többi, későbbi, huszadik szerző óta tudjuk, hogy már nem a csábító egyszerű objektuma, hanem a diadalmaskodó fél. Ez a mondat: „A lány lassan, győzelmesen, mosolyogva leereszti a földre – egy furcsa, recsegő, egzotikus muzsika hangjai mellett”, és „a mandarin meghalt”. Vagyis a „vágy” mellett a „nő” a második kulcsfogalom. Ez a nő az, aki Max Frisch darabjában is leigázza Don Juant. Igaz, hogy ott még csak egyszerű, köznapi férjé változtatja, Bartók balettjében viszont már a magára ismert, férfi feletti hatalmát felfedező szuverén nő jelenik meg, aki a mű végére már a csavargóknak is parancsol.

**Szivacs.** A gerinctelenségre, az erkölcsi megbízhatatlanságra, a politikai kaméleon-ságra Shakespeare-től kaptuk az egyik legkifejezőbb szót. A *Hamlet*ben Rosencrantz és Guildenstern próbálják kipuhatolni Hamlettől, hová rejtette Polonius holttestét, mire Hamlet ezt válaszolja: „Egy szivacs kérdésére mit is válaszoljon egy királyfi?” Az udvaroncok döbbszent reakciójára aztán Hamlet meg is magyarázza, mire gondolt: „Ki a királytól pártfogást, jutalmakat és tekintélyt szí magába [...], ha rászorul, amit összeböngésztek, fogja, kifacsar, és ti, szivacsok, ismét szárazok vagytok.” Ha filozófiai disputát folytatott volna Hamlet, akkor azt mondhatta volna, hogy a „szivacs” mint erkölcsi fogalom azt az identitás és kontinuitás nélküli lényt jelenti, amelyik nem önmagából építkezik, hanem csak kölcsönbe kapott azonossága van. A „szivacs”-nak csupán akcidentális, azaz valamitől függő létezése van, és az, ami akcidentális, arra nem vonatkozhat semmilyen etikai norma. Nincs szabad akarata és ennél fogva elhatározása sem, hiszen – ha hihetünk, és miért ne hinnénk Arisztotelésznek – „az elhatározás nem egyéb, mint a tőlünk függő dolgokra való megfontolt törekvés” (*Nikomachoszi etika*). A „szivacs” esetében az *önmagához mért közép* mint az akaratot megalapozó erő és ennél fogva mindenfajta erény kiinduló pontja hiányzik. Ez a közép ugyanis a „szivacs” telítettségétől függően helyeződik át más- és máshová.

A szivacs fogalma, úgy tűnik, mélyen be van ágyazva az angol irodalomba. Akár csak Yorick, aki udvari bolond karrierje után a *Tristram Shandy*ben bukkan fel újra anglikán lelkészként, majd pedig „érzelmes utazóként” kommentálja dolgainkat Franciaországban keresztül. Mindezek ellenére kis meglepetés ér bennünket, amikor

a sci-fi zseniális parodistájaként ismert Douglas Adamsnél, *A Galaxis útikönyve stopposoknak* szerzőjénél találkozunk ismét a szivaccsal mint egzisztenciáléval. A *Dirk Gently holisztikus nyomozóirodájának* egyik szereplője, a főúri származású Michael Wenton-Weakes is szivacs-erkölcsű ember, aki – legalábbis Adams szerint – veszélyes, hiszen szivacsszerűen selymes, simogató és puha mindaddig, amíg megkap mindent, amit kíván. Az ilyen személyek esetében alaposan ki kell nyomkodni mindent, amit ez a puhaság magába fogad, hogy elérhessünk addig a magig, amelyik már ellenáll minden szorításnak. A puhányság valójában ezt a magot hivatott óvni. Ha egyáltalán van ilyen. És ha van, akkor az maga a legszélsőségesebb önzés. Ezért történhet meg a regényben, hogy a saját magát menteni és néhány évezred előtti hibáját jóvátenni akaró szellem, célját elérendő, éppen őt szállja meg. A romboló erőnek Wenton-Weakes nem tud ellenállni, hiszen a szivacsembernek nincs gerince.

A szivacs morálfilozófiai történetének esetleges feldolgozója ezért nem kerülheti meg G. B. Shaw műveit sem, amelyekben a gentleman csupán képlékeny burka a saját magvat nélkülöző személynek.

ANDRÁS MÉSZÁROS

LITERATURE OF A CASUIST SAID IN HEADWORDS  
(EXTRACTS)

Casuism was traditionally part of theological, more specifically of moral philosophical studies at the Jesuits, and it was focused on giving moral-philosophy interpretation to such events that have no direct referencing rule. But in this study's focus is not on this casuism, but on a casuist, the author itself, who likes to be absorbed by the original function and content of moral-philosophy in such case-studies, and begins with those strands that connect the given cause with the system that can be called meta-physical. All these are explained in connection with the works of G. B. Shaw, Vladislav Vančura, Charles Perrault, Balzac, D. Defoe, Milan Kundera, Le Sage, Kierkegaard, Shakespeare and others.