

Szilágyi Ákos

A VÁGY TITOKTALAN TÁRGYA



Szilágyi Ákos

**A VÁGY
TITOKTALAN
TÁRGYA**

Kiadja a Liget Műhely Alapítvány, 2013
Szerkesztő: Levendel Júlia–Horgas Judit–Horgas Béla

A borítót – Hieronymus Bosch festményének
felhasználásával – Horgas Péter tervezte

ISBN 963-615-5419-00-3

TARTALOM

A holnap árnyéka nélkül / 5
Fel is út, le is út / 8
A vágy titoktalan tárgya / 15
Eltérek, tehát (nem) vagyok / 21
A filozófia megnemvalósítása / 34
Az, ami történt / 48
Egy számháború számai / 59
A megtestesülés lírája / 92
Az eredeti és a másolat / 112
És ne vigy minket a kísérletezésbe! / 129
A tisztátalanság dicsérete / 144
A fej ördöge / 159
Ölnek, ha nem ölelnek / 176
„Mint hull a hull!” / 197
Egónia / 217

Bódy Gábor emlékének

„Korunk a görög állam felbomlására emlékeztet. Minden fennáll, de senki sincs, aki hinne benne. Az a láthatatlan szellemi kötelék, mely érvényességet ad, eltűnt, és így az egész kor komikus és tragikus is egyúttal; tragikus, mert pusztulóban van, komikus, mert fennáll.”

Søren Kierkegaard: Vagy-vagy

A HOLNAP ÁRNYÉKA NÉLKÜL

Egy „Előszó” megismétlése
(Előszó helyett)

Minden régi könyv palackba zárt üzenetként hánykódik az idők tengerének hullámain. Hogy mikor vetődik újra partra, a történelem hullámverésétől függ. Valamiképpen mindig időben érkezik, kapóra jön; legalábbis képes rá, hogy elhitesse ezt velünk. Efféle palackba zárt üzenetként vetődik partra most, 1992-ben a világhírű holland kultúrtörténész, Jan Huizinga 1935-ös (és 1938-ban magyarra is lefordított) diagnózisa „korunk kulturális bajairól”, amelynek címén a ma olvasója kissé talán elcsodálkozik: *A holnap árnyékában*. Milyen is lehetett az, amikor a holnap még árnyékot vetett, amely hol rémülettel, hol reménységgel töltötte el a jelent? Hol vannak már azok a boldogtalanul boldog idők, amikor a holnap a ma megnyúlt árnyéka volt, amelynek hűvösébe húzódhatott a jelen sivatagában kitikkadt vándor, s amelyet „könnyezve inthetett” a költő, a szellem embere: „Szép jövőnk, ne légy ily sivár!” Talán csakugyan századunk harmincas éveiben jelent meg utoljára ez az árnyék, hogy aztán mindent elborítson és *árnyékvilággá* változtassa a jelent. Eme árnyékvilág küszöbét az emberiséggel együtt lépte át a szerző (1942-ben koncentrációs táborba zárták, ahonnan a nemzetközi tiltakozás kiszabadította ugyan, de nem érthette már meg a világháború végét) és legjelesebb magyar fordítói és szellemi rokonai: Szerb Antal, Radnóti Miklós, Halász Gábor. Mi azonban már ebbe az árnyékvilágba születtünk. S az árnyék árnyékot nem vet. A 2000. év nullái felé siető ember örök jelenben él, akár a halhatatlan istenek vagy kövek: holnaptalanul. Minden bonyodalom, végkifejlet, közelgő katasztrófa pusztá látszat, kulturális konvenció vagy megtévesztés csupán. A végállapot népe számára normális, hétköznapi

létezés az, ami 1935-ben vagy 1938-ban elkerülhető katasztrófának látszott. S már akkor is látszott csupán, hiszen a jóvátehetetlen jóval korábban megtörtént: 1914-ben, mikor az első világháború katasztrófája megszülte a világtársadalmat. Mi a második ezredforduló küszöbén elmondhatjuk, ha akarjuk: nincs mit elkerülnünk és nincs hová vágyódnunk többé. *Vagyunk, ahol vagyunk és most már itt leszünk mindig.* A nem kalendáriumi értelemben vett, nem mechanikus holnapot csak a *kultúra* ismeri, a *civilizáció* nem, hogy itt a Huizingától is gyakran idézett Spengler ismert és vitatott megkülönböztetésével éljek. A kultúrának van alkonya és van hajnala, a civilizáció esetében erről értelmetlenség beszélni.

Nem véletlen, hogy Spengler is, Huizinga is „alkonyspecialisták” voltak, s hogy az első világháború utáni Európa oly fogékony volt a kulturális alkony témájára: Spenglert *A nyugati világ alkonya*, Huizingát *A középkor alkonya* (a holland eredeti címén: *A középkor ősze*) tette európai hírűvé. De Huizinga palackba zárt diagnózisának is adhatta volna ezt a címet: *A legújabb kor alkonya*. Hiszen őt is, mint kortársait az európai szellem pusztulása és megmenthetősége, az új humanizmus és új barbarizmus mint a jelen árnyékai, mint lehetséges holnapok foglalkoztatták. Az árnyékvilág népét, az élőhalottakat nem foglalkoztatja a holnap, hacsak a *holnapi időjárás* értelmében nem. Az „eredendő bűn” után az ember kiüzetett a természet édenkertjéből, magára kellett vegye a történelem keresztjét, a jó és a rossz tudásának súlyát. A „holocaust” után az ember kiüzetett a történelem kegyelmi színteréről is – „jón-rosszon túlra”. Úgy látszik, hogy a kiszáradás egykor természeti katasztrófáját most a történelem kiszáradásának szellemi katasztrófája követi. Kiszárad a személyiség, kiszáradnak a népek, kiszárad a művészet, kiszárad minden, amiben akár egy csepp élet is van még. Tudhatjuk mindezt, de minthogy árnyékok vagyunk, nem tehetünk ellene semmit: tudásunk itatós, amely az életnek ezeket az utolsó cseppeit is felitatja. *Fuimus Troes! Már csak voltunk emberek!*

„A kor nagy istenei: Mechanizmus és Organizáció, életet és halált hoztak. Egyetemlegessé tették az egész világot – írja Huizinga. – Mindenhol kapcsolatokat teremtettek. Megteremtet-

ték az együttműködésnek és az erőnek koncentrációját, a közös megértésnek lehetőségét. Egyidejűleg azonban magukkal hozták a szellem lebilincselését, torlódását és megmerevedését azokban az eszközökben, melyeket adtak. Az embert az egyeditől a tömegeshez utalták, s az emberek belátták ezt. Még mielőtt azonban benne a jót észrevették vagy megértették volna, félrevezetett belátásukban csupán mindazt a gonoszt tudták megvalósítani, melyet minden kollektívizmus magában rejt: a legszemélyibb mélységek tagadását, a szellem rabszolgaságát. A puszta haszon és hatalom erősen tudatos zsinórmértéke szerint alakuló, s az együttélésnek mindinkább terjedő mechanizmusáé legyen a jövő?” Ez az a kérdés, amit 1992-ben mi már nem tehetünk föl. Minket nem csábít, nem gyötör, velünk nem incselkedik a holnap. Az a jövő – nekünk jelenünk. A ma, amely árnyéktalan.

FEL IS ÚT, LE IS ÚT

Üzenet a páholylakóhoz

Sade márki várkastélya gyerekszoba volt ahhoz képest, ami a XX. század történelmi kísértetkastélyában – Kafka *Kastélyában* – az emberrel és az élettel megtörtént és nap mint nap megtörténik – „távol a felelősségre vonó szó hatósugarától, a hangszigetelt pinceveremben, mélyen Isten hallótávola alatt és örökkön örökké”, miként Thomas Mann írta a *Doktor Faustusban*.

Sade márki várkastélyának áldozatai szenvedtek attól, ami megtörtént velük, jajveszékelték, lázongtak, szembehelyezkedtek kéjsóvár kínzóikkal, még ha fizikailag tehetetlenek voltak is. Mert *életük* testi-lelki teljességét, kozmikus és közösségi egységét elveszítették ugyan, de *eszüknél* – helyesebben: az Észnél – voltak. Éppen az Ész nevében ágálnak, tiltakoznak, csodálkoznak: az csak nem lehet, hogy ez is megtörténjen az emberrel?! De lehet. Megtörténik. Ezt csak nem teheti meg egyik ember a másikkal?! Megteszi. Sőt, élvezettel teszi meg, mi több, az ész nevében teszi meg, és élvezetét a másik ellenállásából, kétségbeesett ám tehetetlen ellenkezéséből meríti. A várkastély urai joggal gúnyolódtak az „Istentől elhagyott” világ teremtményein, akik az Észre hivatkozva próbálták szembeszállni a Rossszal, az ésszerűvel azonosítva a Jót. Az Ésszel, az önmagától megittasult, az Élettel szembeforduló Ésszel és a princípiummá keményedő ésszerűséggel sokkal inkább a Rossz takaródzhat, ahogy takaródzott és takarózik is mindmáig. Ebből persze nem az következik, hogy legyünk *esztelenek* (általában nem az, hogy *legyünk* vagy *ne legyünk* valamik), csupán az, hogy éppen az *észlények* a legesztelembbek, és *az élet körén kívül* nem létezhetik semmiféle ésszerűség. Az *észlények* – a lények, akiknek lényege az elvont és formális ész lett – nemcsak az élet körén kívül, hanem *a halál körén belül* állnak, akár szenvednek ettől, akár élvezik ezt, s nem egyebek *élőhalottaknál*. A szóban forgó észlények

azonban nem „ők”, nem az emberek egy kisebb vagy nagyobb, elvetemült vagy hősies csoportja, hanem „mi” magunk vagyunk, a létező emberiség, s „mi” magunk állunk a halál körén belül. Az Ész diadalmas útja – „fel is út” – már a múlt században elbizonytalanodott és a pusztulás útjaként – „le is út” – jelent meg; ma, a szóban forgó út *végére*, a halál legbenső köréhez érkezve, így összegezhethetnénk e fejlődés hozadékát: fel is út, le is út.

Ama várkastély észlényei, ha csak eszükkel is, mindenesetre *tudták* még, hogy nem a jóban, hanem a rosszban van részük. Az áldozat-észlények tiltakoztak e rossz ellen, kínzóik pedig – a maguk módján szintén észlények, az Ész haszonélvezői – kimondták, hogy éppen e rossz az egyedüli jó, és ez a jó azé, akinek elég esze van kiélvezni minden édességét. De miért ne lehetne elég esze ehhez magának az áldozatnak, ha ugyanis jón-rosszon túllépve, esztétikai és nem morális végéről ragadja meg azt a botot, amelynek *A gyilkosság mint a szépművészetek egyike* című nevezetes esszé szerzője, Thomas de Quincey szerint mindig két vége van. Vagyis az egyetlen lehetséges módon – ugyanis esztétikai módon – fordítja a maga javára azt a rosszat, amin már úgyse lehet változtatni. Örömet csihol saját kínszenvedéséből, a tárgyá válás és a személyi megsemmisülés testileg részletezett gyönyöréből, ami így nem más, mint a szerelmi aktus felnagyított és a test minden porcikájára kivetített víziója. A furfangos áldozatnak ez az esztétikai típusa már a sade-i várkastélyban megjelenik, a szereplők forгатagának peremén, a modern európai ember *tömegtípusává* azonban csak századunkban vált. Ami egykor a *képzeletben* és egy várkastély falain belül, mondhatni laboratóriumi körülmények között valósult meg, az a huszadik századi koncentrációs táborokban, halálgyárakban, világháborús mészárszékekben a valóság egészére kiterjedt, és így vagy úgy, nap mint nap megtörténik, megselekedtetik az emberrel. S immár nemcsak vele, hanem mindazzal, ami eleven, amiben még élet lakozik: a vízzel, a levegővel, az erdőkkel és állatokkal, az ózonpajzzsal és a földdel. De a XX. század lakója, a *páholylakó* mindettől nem szenved már; se fogalma, se képe arról, mit tesznek vele és mit tesz ő maga az étellel. Történjen bármi, csak ő ne unatkozzon!

Pusztuljon el az egész világ, csak szórakoztató legyen! Mondhatnak, mutathatnak neki bármit, csak élvezhessen! Se fogalma, se képe arról, hogy vágóhídon él, hogy tömeggyilkos, hogy áldozat, hogy eszköz, hogy a földi élet – s így a saját élete ellen folyó világháború katonája. Kitépik a nyelvét, és ő egyre a száját jártatja, némán tátog – ez az ő szólásszabadsága. Levágják kezét, és százkarú óriásként látja viszont magát abban a *tükörben*, amelyet szolgálatkészen állítanak elébe a tudatipar termelői. Nem is látja magát másképp, csak e tükörben, e tükrök által, s ha véletlenül félrenéz, vagy összetörik valamelyik tükör: a semmi sötétjét pillantja meg a másik oldalon, magával szemben. Azt látja, ha ez még látásnak nevezhető, hogy ő nincsen. A semmi – ő maga. Az EGO egyedüli igaz tükre ez, amely azzal, hogy nem mutat képeket, hogy a semmit, a képtelent mutatja, feltárja a szóban forgó lény, az észlény, a tudatlény, az EGO-ember valódi lényét, azt, hogy *élőhalott*. Úgy cipeli magán az életet, mint elszarusodott, megkövesedett kérget, mint házát a csiga, páncélját a teknős. Az egyetlen, ami aktív és eleven benne, az EGO – maga a semmi, a mindent befaló-elnyelő megsemmisítőhely, a pokol emésztőgödre.

A XX. század történelmi várkastélyának lakója, ez a tömegmárki, tömeg-Sade, aki egyszerre áldozó és áldozat, nem ellenkezik, nem hivatkozik az Észre: élvezi, mohón sóvárogja a rosszat, amiben része van, és amiből kiveszi a részét. EGO-páholyából gyönyörködik saját pusztulásában, melynek látványát és ízét *megédesíti* a tömegkultúra pánesztétikai szemléletmódja. A páholylakó valahol a távolban, mint holmi titokzatos és egzotikus színpadon pillantja meg a kiáradt olajtól felfordult fókákat, öngyilkos ceteket, kipusztított őserdőket, megmérgezett vizeket, kiirtott népeket, éhező milliákat. Távolról, szörnyűségével kellemesen borzongató képként tárulkozik elébe saját sorsa, mindaz, ami akkor és ott vele magával történik meg. Mert a katasztrófa egyszerre, egy időben és egy helyen következik be. Az ózonpajzs nem ennek vagy annak a népek, embercsoportnak a feje fölött lukadt ki, hanem *egyszerre és mindenki* feje fölött. Éppen a *végállapot* mutatja meg nekünk, hogy az égbolt, a földgömb, a levegő, a víz – egy és oszthatatlan. Az ózonpajzson tátongó és egyre nagyobbodó

lyuk mintha csak ironikus kritikája lenne az EGO képére és hasonlatosságára felfogott nemzetállamoknak, mindenféle nemzet-EGO-nak és csoport-EGO-nak, amelyek a határtalanságot kizárólag saját EGO-juk határai között tudják elképzelni: mindent örökösen határolni igyekeznek: ütköznek, terjeszkednek, bekebeleznek. A határok légiesítése helyett a levegő körülhatárolására került sor a XX. században: minden országnak van *légtere*, légi határa. Ha azonban a *lég* egyszer „kilukad”, akkor minden „légtér” kilukad, az „ózonlyukat” éppúgy nem lehet más – szegényebb vagy gyöngébb – nemzet-EGO-k fölé tolni, ahogy a trópusi őserdők kiirtása, az atomhulladékok, vegyi hulladékok eltemetése vagy Csernobil sem határolható körül: egyszerre és egy helyen az egész emberiséget, az élet egészét érintették és érintik. A történelem számtalan színhelyen és számtalan időben történt. Arról, hogy véget érően van, éppen az tanúskodik, hogy immár egy időben és egy helyen vagyunk mindannyian. Igaz, ezt az egyetlen időt és egyetlen helyet egyelőre a *végállapot* jelöli ki számunkra. A vég a mi egyetlen megmaradt és valószínűleg legnagyobb tanítómeseterünk. Az ezredforduló *vadomorija* csak többes szám első személyben csendülhetne fel: *elmegyünk meghalni*. Innen a „dínomdánom pestis idején” ezredfordulás végmámora és halálszomja, s innen az egzisztenciális fordulat lehetősége – az egyetlen életjel: Mért ne legyünk tisztességesek, kiterítenek úgyis! – József Attila hexaméterével többes szám első személyben szólva.

Amikor végállapotról, halálról beszélek – nem jóslatot mondok, csupán megállapítom, ami bekövetkezett. Csak a történelemben élő ember jövendölheti meg a véget, csak a történelemben lehetségesek *proféták*, utána nem. Ezért is olyan komikus ma minden profétizmus, minden fenyegetőzés: mi vár a bűnös emberiségre, ha nem változtat eddigi életmódján.

E világméretű kriptában mi már csak megállapíthatjuk: *ez az*, ami ránk várt. Nem annyira előre, mint inkább visszafelé tudunk csak innen nézni. Mert a vég nem előttünk álló, ránk váró, titokzatos és kiszámíthatatlan végzet, nem véletlen baleset, nem isteni végzés, hanem maga a létező emberi világ. A vég mögöttünk van. Mi már a végben élünk, a véget éljük. Ha ez nem

tűnik föl, csakis azért, mert *létezési módunkról* van szó. Egyek vagyunk vele. A halaknak sem „tűnik föl”, hogy örökösen víz veszi őket körül. A katasztrófa átélhetetlen, mert *éljük: bevégeztetett. Élőhalottak* vagyunk. Félreértés ne essék: nem azt mondom, hogy *halottak*, hanem azt, hogy *élő* halottak. Téríteni már nem lehet, temetni még nem kell. Halottat halott temet. Változás csak akkor várható, ha ennek a végnek így vagy úgy végére érünk, végére érhetünk s eldől: a semmi – a poklok örök gyötrelme, avagy az élet örök boldogsága adatik-e meg az akkor már *végleg*-halottaknak. Így vagy úgy, mindenesetre a végére kell érniük, visszaút nincsen!

Ami történik, pusztá látszat. Ami van, immár nem történik. „Kimennek az oroszok”, „bejön a működő tőke”, „vége a kommunizmusnak”, „kezdődik a szabadság” stb. Irigylésre méltó az, aki valóban bele tudja élni magát ebbe, vagyis a történelemben, ami már nincs (politikusokról, akik ezt legfeljebb színlelik, itt ne essék szó!) Évente háromszázezer négyzetméternyi trópusi őserdőt irtanak ki a földön. Évente ötvenötmillió ember hal éhen... Számok, számok, amelyek vannak a legkisebb történés nélkül. No igen, a világfeudalizmus, a feudálszocializmus bástyái megrendültek, a rendi szocialista államvallás babonái és előítéletei oszladozóban, személyi függési viszonyai felbomlóban: a polgári világrend diadalmasan nyomul előre, Nyugatról Kelet felé, Északról Délre. Éljen! Csak közben eltelt 200 év, nem 1789-et, hanem hamarosan 2000-et írunk, és lángokban áll az egész világépület. Mondhatnánk: „tűz van, babám!” És a világépületet, minden ellenkező híresztelés ellenére, nem az 1917-es tűzoltók gyújtották fel, még ha a fecskendők, melyekkel hitük szerint oltani jöttek, lángszóróknak bizonyultak is. Érthető, ha valaki a legrosszabb helyen és legrosszabb időben is jól szeretne élni, legalább viszonylag jól, jobban, mint mások. Érthető, ha a lángoló világépületben is egy egész nemzet legfőbb ambíciója az, hogy a pincéből felköltözhessen a második emeletre. Ez azonban nem változtat erőfeszítése groteskségén, azon, hogy valójában nem az *történik*, hogy ő – végre – lentről fölkerül, hanem az *van*, hogy a világ – természetesen az ember világa – a végét járja.

Ha azt mondom most, hogy ez az igazság, azzal nem történelmi ítéletet mondok. Ennek az igazságnak nincs tétje. Sem téríteni, sem meggyőzni nem kívánok vele senkit. Ez az igazság nem kíván pártot ütni, nem kíván megosztani, bár ennek ellenkezőjét sem kívánja: egységesíteni az emberiséget. Az emberiséget – mert a *végállapotban* már csak emberiség vagyunk, a véget egyetlen nemzet sem sajátíthatja ki magának, és nem is rekesztheti ki életéből –, nos, az emberiséget akarata ellenére, vagy inkább *akarata nélkül* senki nem mentheti meg, legkevésbé a történelmi időkben oly gyakran fölbukkanó jóakarói. Az emberiségnek még nincsen saját akarata. Ami történik, és ami lett, nem az ő akaratából történt és lett. Az ő akaratát nélküle és helyette létrehozni – erőszakot és ideológiát jelentene, amivel semmit nem lehet elérni a *vak világgépezet* működésének elrejtésén és megideologizálásán kívül. A szóban forgó igazság *van*, és vagy érvényre jut az emberiség akaratában vagy nem, vagy újra megszületünk vagy meghalunk. De erre, úgy gondolom, csak akkor kerülhet sor, ha a *legrosszabb* bekövetkezik, vagyis a végnek végére érünk. A történelem mind ez idáig azt mutatta, hogy igazi változások csak akkor kezdődtek, amikor az *éppen* legrosszabb bekövetkezett. „Nekünk Mohács kell” – ez nem különleges magyar végzet, hanem általános formulája a történelemnek. De mi van a történelem után? *Akkor, amikor helyesebben ott, ahol* már senki nem tanulhat – még elvben sem – mások kárán, ott, ahol a legrosszabb az élet végét jelenti bolygónkon? „Nekünk Csernobil kell” – ez mindenesetre arról tanúskodik, hogy a történelem véget érően van, de még nem ért véget. Kérdés: mi lesz az a legrosszabb, ami a fordulatot meghozza, és lehetséges lesz-e akkor még fordulat? Egyelőre csak kérdések lehetségesek, válaszok nem.

A XX. században voltak még pillanatok, mikor azt lehetett mondani: ez az út, amelyre az európai emberiség Nyugaton lépett – *lefelé*, a pokolba vezet, van azonban egy másik út is, amely *előre* vagy *vissza*, mindenesetre *felfelé*, egy jó és szép világba, földi paradicsomba visz. A kérdésseltevés feltételezte, hogy *sokan* keresik az utat, hogy sok útkereső van, és ezért sokféle út lehetséges. A végállapotban is lehet hinni a saját és

sajátos útban, valójában azonban egyetlen út maradt *mindenki* számára, ha megtalálják, és csak együtt találhatják meg: a menekvés útja. Harmadik, negyedik útja immár nem ennek vagy annak a nemzetnek, hanem csakis az egész emberiségnek lehet. Különben mindenkinek: fel is út, le is út. Mindenesetre sokasodnak a világ bolondjai, akiket az Élet választott ki, hogy megszegyenyítsék a páholylakó bölcseket, s akik a menekvés útját keresik. Ez nem vigasz: csupán *életjel*. Az élet jele – az élőhalottakon.

A VÁGY TITOKTALAN TÁRGYA

Ha van titok, melybe manapság még beavatást nyerhetünk, az nem más, mint létezésünk titoktalansága. Az utolsó titok az, hogy lényünk titoktalan. Igen, e sok hivatásos titokleső, titokhajhász, titokpusztító és titoktermelő egyetlen titka az, hogy titoktalan. Ez az a titok, melyet mindegyikünk féltve őriz, s személyisége inkognitójának selymes tokjában rejteget: a semmi, a titkolt és titkosított EGO. Az EGO rejtjele a titoktalanság. Nemcsak abban az értelemben, hogy az EGO legbenső mivolta a nemlét, hanem hogy nincs nagyobb és mohóbb titokemésztő gödör, fekete lyuk, mint az EGO. Mert a titok az EGO-nak sohasem válik létévé, és mert az EGO minden titkot elemészt. A létezés titka idegen tőle, mert az EGO az élet körén kívül áll. Az EGO-lyuk tátongó mélysége nyeli el a személyiséget, a másik embert, az összes lényeket, minden létezőt, minden elevent. Mohósága a nemlét mohósága: nyel, ameddig a létezés tart, ameddig van mit nyelnie. Az EGO semmi egyéb, mint egyetlen hatalmas nyeldeklő-lyuk, amelyen át minden létező a nemlétbe potyog, előjelet vált: életből így lesz halál, világból másvilág. A világnak az EGO-ban van vége. A világvég nem esemény, hanem hely: emésztőgödör, megsemmisítőhely. Az EGO: világvégnyílás, melyen át minden a semmibe potyog. De az EGO a létezés titkát, a lények és tárgyak titkát sohasem kaphatja meg, mert ez a titok csak élhető és nem bírható. Innen telhetetlensége, innen epekedése, szomjúsága a titok után, innen erőszakossága és terjeszkedése, és innen boldogtalansága, impotenciája, hogy soha el nem érheti, ami után vágyódik. Mindennek végére akar jutni, s ezért a kezdetéig sem juthat el.

Azok a pillanatonként szétpattanó titkok, amelyek minket vesznek körül, azok az iszonytató, fantasztikus, soha-nem-volt titkok, melyeket a tömegkommunikáció szalmaszálán át szürcsölünk, hogy szomjúságunk legalább egy pillanatra enyhüljön kicsit, és melyeket másnap már kukaskocsik visznek a szeméttelpre, nos, ezek a titkok – a modern titokgyárak ömlesztett titkai – nemcsak hogy nem a létezés titkát alkotják, hanem éppenséggel a létezés titkát helyettesítik, a titoktalanná vált létezését takarják be, rejtik el szemünk elől. A titok boldogabb korokban a létezés szíve volt: ott lüktetett minden létezőben, a legparányibb lényben és a legközönségesebb tárgyban is. A titok a tárgyban volt, és nem a vágyban. Senki nem sóvárgott titkok után, ahogy a hal nem sóvárog víz után, hiszen nem szomjúságát oltja vele, hanem lételeme az. A létezés titka mindig érzékelhető volt, mindenben jelen volt, a létezés minden formája átengedte magán. Senki nem akarta megfejteni, senki nem tehetette értelme vagy vágyai tárgyává a titkot. A titok nem odakint volt, hanem odabent, nem megismerésére törekedtek, mintha a létezés holmi matematikai feladvány lenne, hanem éltek benne. Ebbe a titokba csak beavatást nyerhetett az ember, mert a titok nem életén és lényén kívül lakozó elvontság, titkos tudás volt, hanem saját élete – és minden élet – szentsége. Elég, ha összehasonlítjuk a szerelem és halál misztériumába való beavatási szertartást a szerelem és halál titkának örökös és szórakoztató modern leleplezésével. A modern titoktermelés e két nagy területe tartja el lényegében az egész szórakoztatóipart. *Beavatás* és *leleplezés* különbsége a titokkal teli és a titoktalan létezés különbsége, mely pontosan mutatja, hogy a titok spirituális, vallásos és erkölcsi felfogását szakadék választja el a titok esztétikai felfogásától. A *beavatott* nem tudata – értelme és vágyai – tárgyává tette a titkot, hanem élete tárgyává. Nem nézte, élvezte, elfogyasztotta a titkot, hanem élte a titkot. A *leleplező* viszont meghatározza a titkot, és végez a titokkal. Ott a titok a létezés lényege, itt a titok a nemlét ásító ürességének és unalmának elfedése: izgalom. Ott a titok nem megszüntetendő-felszámolandó lét, nem hiányzó tudás – a még-nem-tudott –, hanem a létezés immanens tartalma. Csak amikor a tudat végzetesen elszakad a léttől,

amikor mindent tárgyává tesz, akkor veszi kezdetét a világ kiürítése, megtisztítása a titkoktól – Istentől, háziszellemeiktől, mindentől, ami kiszámíthatatlan, megfejthetetlen. A megismerés – a világ titoktalanítása. A tudat nem hibát követ el, mikor ahelyett, hogy *élne*, vágyódik és megismer. Azt teszi, amit tehet, természete szerint viselkedik, éppen ebben rejlik sokat emlegetett szerencsétlensége. Nem tehet mást – racionalizálja a létezés titkát: kérdőjellé, megfejtendő feladvánnyá, hiányzó tudássá teszi, amelynek megszerzése egyben megszűnését is jelenti és hatalmat a létezés felett. Az a hatalom, amely – a szerencsétlen tudat szerint – idáig a titoknak jutott a világ felett, most a tudásé lesz, miután „leterítette” a titkot. Mit „leterítette”? Kibelezte! Feltrancsírozta! Világosan bebizonyította, hogy semmiféle titok nem létezik. Sokáig kell még szenvednie ahhoz, hogy belássa: a titok végére jutni – a világ végére jutni!

Egy titoktalan, titkát elvesztő létezés semmit nem szomjaz jobban a titoknál. A titok elpárolgása a létezésből a létezés kiszáradása. A titoktalan lény – partra vetett hal, sőt, *sivatagi hal*, akit lételemétől fosztottak meg, s közben azt hiszi, hogy szomjas. Mert a titoktalan lét sivatag, fa, víz, levegő, föld nélküli beton-, acél-, üveg-sivatag. A titoktalan világ – felitatott világ; a létezés titkának örök nedvességét, árnyas hűvösségét mint itatóspapír szívja magába a tudat, mint fűrészporszóró az ész. Abból, ami egykor a lények éltető eleme volt, a közegből, melyről leválaszthatatlan volt létük, mint vízről a hal, a létezés titkából élvezeti cikk lesz. De bármennyi titkot csepegtetnek is a szárazon tátogó ajkak közé, mit sem fogja enyhíteni a lények szomjúságát. Ugyanis nem szomjasak. Élőhalottak. Sivatagi halak.

Egy teljesen megismert vagy megismerhető, tehát csak a *tudat* számára létező világ – *érzékelhetetlen* világ. Nem képet, csak *fogalmat* alkothatunk róla. Elképzelni csak képtelenségét lehet, és a képtelenség képe – a fantasztikum. A kísértetvilág; az élőhalott csak a fantasztikumban érzékelheti magát. Márpedig minél elvontabb, minél kísértetiesebb, minél titoktalanabb a lét, annál inkább szomjazza az érzékiséget, a valóságot, a titkot. Mert a lét adta titok, a létezést átható titok egyáltalán nem fantasztikus. A titoktalan lét fantasztikus. S így az az érzékiség,

amely az élőhalottnak megadatik, nélkülöz minden spiritualitást, minden lelki vagy szellemi tartalmat. Ez tisztán esztétikai érzékiség, az anyag formájának érzékisége. A lét adta titok helyére a művi titok, a létezésben adott titok helyére a csinált titok, a szent titok helyére az érzéki titok, az örök titok helyére a pillanatnyi titok kerül. A titoktalan világ érzéketlen és érzékelhetetlen világ. Mesterséges eltitkolása, titokként való örökös leleplezése érzéki felfokozását, érzéki megsokszorozását szolgálja. A nyilvánosság világpiacon a leghétköznapibb, legbanálisabb eseményt vagy információt is igyekeznek titokként tálalni. Mert csak a titok ízét érezni még. A titok a kísértetvilág fantasztikus megérzékiesítésének eszköze. Eszköz csupán, nem előfeltétel, nem cél, nem tartalom. A titok azért létezik, hogy a leleplezés élvezetének érzéki pillanatában tüstént meg is semmisüljön. A titok – e világ ostyája, mely némi édességet lop a titoktalan lét pokoli keserűségébe. Igazában csak az ostyát élvezzük, de az egészet nyeljük le. És mert élvezetre van szükségünk, örökösen nyelünk.

Magunkévá tenni a titkot annyi, mint végleg megkapni a vágy titoktalan tárgyát, valamit vagy valakit. Hiába oldja le az EGO a tudattalan pórázáról a vágyak vérebeit, vagy soha nem érik utol a tárgyakat, vagy semmivé foszlik az, mihelyt utoléri. Ama érzéki pillanat a megsemmisítés és/vagy megsemmisülés pillanata egyben. Ez a titoktalan lét egyetlen édes *pillanata*. A külvilág ellen, a másik – és gyakran az összes többi – ember ellen irányuló vagy önmagunk ellen forduló agresszióban, a megsemmisítés és megsemmisülés manapság szinte tömeges vágyában ennek az édes pillanatnak a hajszolását és halmozását kell látnunk. Utcai ámokfutók, öngyilkosok, terroristák, pribékek, tömeggyilkosok nem különböznek lényegileg az átlagos katasztrófa-lesóktól, vérvideó-nézőktől. A különbség mennyiségi: a szóban forgó szerencsétlenekről legfeljebb azt mondhatnánk el, hogy túlságosan *édesszájúak*. Mindenben a megsemmisítés édes pillanatát keresik, mindenből – végső kétségbeesésükben akár saját testükből is – ezt az édes pillanatot akarják kisajtolni. A gyűlölet, a megsemmisítés érzéki zsenije, a halál Don Juan-jai ők: minden és mindenki kell nekik, csak megsemmisíthető legyen.

A modern titok, a titoktalan létezés titka megkettőzi a világot. A látható és ismerős világ úgy feltételezi titkát mint *antivilágot*. Minden lény titka önnön lényegének ellentétével egyenlő. A Jó titka az, hogy Gonosz, az ember titka az, hogy állat, a mennyország titka az, hogy pokol, a rend titka a káosz, az egészség titka a betegség, a gyermeki titka az ördögi, a lélek titka a test, Isten titka a Sátán, a szerelem titka a halál, a ruhába bújt test titka a meztelenség, és így tovább – a végtelenségig. Ha a világ nem így épülne fel, akkor a titok feltárulása, kipattanása, leleplezése nem lenne elég váratlan, elég frappáns, tehát elég érzeki, elég élvezetes. Mondd meg, ki vagy, és én megmondom, mi a titkod. Azt mondod, titok vagy? Tehát lényeged a titoktalanság. A modern sajtó története a leleplezések, vetkőztetések, kiteragetett, megszellőztetett, kinyomozott, feltárt titkok története. A titkok kipattanása: a botrány. A modern titok új műfajt teremtett: a krimit, amely a titoktalan létezésnek valóságos ontológiáját adja. A magánélet, a történelem és a természet, az intimitás, a politika és a kozmosz csak titkok kifogyhatatlan tárházaként érdekes számunkra, akár titokgyártók, akár titokkereskedők, akár titokélvezők vagyunk. A titoktalan tárgy csak annyiban *létezik*, amennyiben titokként lehet felszínre hozni s felszínen tartani. A titoktalan világ hőse: az újságíró, a fotóriporter, a nyomozó. Ők azok, akik a felszín alá és a látszat mögé néznek, akik a titkok tengerének mélyéről újabb és újabb titkokkal buknak felszínre, akik átszakítják a látszatvilág papírmásé-kulisszáját, és életük kockáztatásával felfedik a rejtélyt, leleplezik a titkot. Persze mihelyt átlépik kincsükkel a titkok világától a titoktalan világot elválasztó mesterséges és jól őrzött határt, a titok megsemmisül, felszívódik a titoktalanban. Így lesz a történelemből a titkok világpiacán *titkos történet*, bűnök, rémtettek, cselszövések, összeesküvések, disznóságok örökös lelepleződésének folyamata. Ha ütött az óra, államférfiak, politikusok és egész történelmi korok tépik le álarcuként egymásról és önmagukról arcukat és arculatukat, hogy a Jó maszkja mögül – ez mindig a másik – előbukjon a Gonosz démonarca, a Gonosz ördögarca pedig – ez mindig „mi” vagyunk – álarcuként hulljon le, mely alatt szívósan a Jó rejtegett. A történelem titka persze, lehet az intimszféra, a

láthatatlan magánélet is. A hivatalos ember, a történelmi személyiség titka az, hogy magánember: az „ő is ember”-sztereotípiát az apologetikus leleplezés (igen, ilyen is van!) tipikus esete. Az „ő is ember” sztereotípiát azt is elárulja, hogy a hivatalos embert nem tekintik embernek, sokkal inkább dolog, intézmény, gépezet ő, akinek éppen emberi mivolta a titok. De ez az emberi mivolt is azonosul a magánemberi mivolttal („jó férj”, „szereti a grízes tésztát”, „lepkegyűjtő”), ami megint csak azt mutatja, hogy minden létezés titka saját ellentétével egyenlő (a közember titka magánembersége). A magánszférának önmagában is megvannak a titkai: a rendezett, normális magánélet felszíne mögött örület, ámokfutás, katasztrófa rejlik, a magánember szolid maszkja pedig egy szörnyeteg arcát takarja el. Még a természet is csak annyiban létezik, amennyiben titka katasztrófákban tárulkozik fel, a kozmosz pedig mint távoli civilizációk titkos lakhelye érdemel figyelmet, ahonnan földöntúli lények látogatása, „repülő csészealjok”, „gyilkos csillagok” várhatók. A titoktalan világ még az időt is titkosítja: a jelennek nem dimenziója, nem előzménye, hanem titka a múlt, és nem folytatása, hanem titka a jövő. A jelen – a titoktalan világ mélyén a múlt időzített bombája ketyeg. A jelenre – a titoktalan világra – váratlanul lecsap a titokzatos, ám annál iszonytatóbb jövő.

A modern titok – mondjuk most már ki – a voyeur titka, a leleszkedő, a kukucsáló titka. A modern nyilvánosság kulcslyuk, amelyen át titokként dicsőül meg és titokként izgat a titoktalan világ. A titok nem a látványban van, hanem a látás módjában, nem a tárgyban – az titoktalan! –, hanem a vágyban, amely titokban születik, titokban marad, titokban elégül ki. A modern titok demiurgosza – a kulcslyuk, a kémlelőnyílás. Egy titoktalan lény nem élhet kulcslyuk nélkül: szomjan halna. Háza, vára, barlangja, odúja – *titkos páholy*, ahonnan ő mindent láthat, ám őt nem láthatja senki. A titkos páholyok sokasága persze újabb titokforrás. A páholylakók egymás páholyába is szívesen kukucsálnak, és minden páholy titka bármikor leleplezhető. Mikor már mindenki páholyból nézi a világot, nincs is világ. Bármit kitalálhatnak helyette, csupán a kulcslyukat kell elhelyezni.

ELTÉREK, TEHÁT (NEM) VAGYOK

Az eredetiség nem minden korszakban és nem minden kultúrában képezte önálló szellemi törekvés tárgyát. Szellemi alkotások, műtárgyak, cselekedetek, emberek megítélésében nem *eredetiségük*, hanem jóságuk, szépségük, igazságuk, tehetségük volt a mérvadó. Az eredetiség nem mindig volt cél, nem előzte meg valamiféle Legyen-ként a műalkotást és az individuumot. Ez nem azt jelenti, hogy e boldogabb korokban nem volt különbség mű és mű, ember és ember között, avagy nem létezett a szellemi alkotások és az emberi szellem eredetisége, hanem hogy az eredetiség nem külső, hanem belső, nem szellemi, hanem létbeli meghatározás volt. Eredetinek lenni itt nem azt jelentette, amit ma: elütni, eltérni, másnak mutatkozni. Eredetinek lenni annyi volt, mint létezni: *létezőnek lenni*, amennyiben az eredetiség minden létező sajátja, és amennyiben a létezés – létezőnek lenni – evidencia. Nincs két egyforma falevél, de a falevelek eredetisége pusztán létükből fakad, nem pedig abból, hogy eredetinek, másnak akarnak mutatkozni. A faleveleknek ezt az evidens és létükben rejlő eredetiségét látjuk viszont ama boldogabb korok kultúrájában és művészetében, melyekben az egyes ember, a személy léte nem válik le a kozmosz, a természet, a közösség létéről, nem szakad el anyagi létezésének folyamatától, saját testétől, amely itt szintén nem csak az „övé”, és a személy nem bábozódik önnön tudatába. Az eredetiségnek ezt a fajtáját nevezhetjük „naivnak” vagy „reflektálatlannak”, mindenestre élesen meg kell különböztetnünk a „szentimentális” vagy „reflektált” eredetiségtől, amelyben a léttel együtt az eredetiség is elvesztette evidenciáját, feltételelessé vált: bizonyításra szorul, és ebben a pillanatban az egyén saját szellemi erőfeszítésének

tárgyává, merőben szellemi és mesterséges eredetiséggé válik. Annnyiban létezem, amennyiben *más* vagyok, annnyiban *vagyok*, amennyiben *eltérő* vagyok.

Gondolkodom, tehát vagyok – a létezésnek és világnak ezzel a víziójával kezdődik a modern tudat, helyesebben a létnek a tudatba záródása, ami a modernség, a modern életérzés, a modern művészet és kultúra alapja. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a modern individuum – tudatszerű individuum, a modern művészet tudat-művészet és így tovább, egészen a tudat-szabadságig, tudat-egyenlőségig, tudat-halálig. A modern világ, e létező pokol kapuján minden bizonyonnyal ez a felirat áll: „Gondolkodom, tehát vagyok”, ami *visszafelé* – úgy is olvasható, mint régen: „Ki itt belépsz, hagyj fel minden reménnyel!” A változás lényegét mégsem az mutatja legtisztábban, hogy a *létigét* egyes szám első személybe helyezték, és a „cogitó”-hoz, a tudathoz, az észhez kötötték, hogy az evés, ivás, alvás, szeretkezés létevidenciáját a gondolkodás létbizonytalansága váltotta föl, hanem egy kötőszócska – a *tehát*. Ez a kis kötőszó egy halottkém kötőtűjének biztonságával mutatja, mikor megfordul a mondat szívében, hogy *beállt a halál*. A létezés halott, avagy, ami ugyanaz: a tudatba bábozódott. Mert nemcsak arról van szó, hogy a Descartes előtti filozófusoknak „nem jutott eszükbe” a létezés a személyes gondolkodástól függővé tenni, jóllehet épp eleget gondolkodtak ők is, hanem arról is, hogy létmeghatározásaikból hiányzik a *tehát*. Nem lehet azt mondani: eszem, iszom, *tehát* vagyok, szeretkezem, *tehát* vagyok, dolgozom, *tehát* vagyok stb. Itt nincs *tehát*, mint ahogy a létezés nem köthető egyetlen különös élettevékenységhez sem. Nincs *tehát*, mert létezésem nem szorul bizonyításra, mert előfeltétel nélküli, pozitív adottság. A *tehát* megjelenése azt mutatja, hogy létezésem nem bizonyos, csak következtetni lehet rá, és örökösen igazolni, bizonyítani, demonstrálni kell. Mihelyt a létezésből az *én létezésem* lesz, elveszíti evidenciáját. Lehetséges, hogy fönnállok, fönnforgok, mint különös tényállás, de ebből még nem következik (!), hogy létezem, hogy vagyok. Mit jelent azonban a létezés kritériumát a tudatban, a szellemben lehorgonyozni? Mindenekelőtt azt, hogy a

személyiség létének igazsága és bizonyossága a *valóság nélküliben* lesz. Ebből a szempontból mindegy, hogy a létigét a gondolkodáshoz vagy a tudat más tevékenységeihez, szféráihoz kapcsolom, és azt mondom: akarok, tehát vagyok, érzek, álmodom, vágyódom stb. – tehát vagyok. A tudatba bábozódott lét, a valóság nélküli lét ugyanis elkerülhetetlenül irracionalizálódik, egyre kísértetiesebbé válik: a személy lírai egzisztenciából fantasztikus egzisztenciává alakul át. A modern kultúra és művészet egész kétszáz éves története tanúsítja ezt. A valóság nélküli, tehát lírai egzisztencia egyrészt oda vezet, hogy a személyiség „inkognitívá” válik, mert minden megvalósulására úgy tekint, mint hazugságra és hamisítványra, minden külsővé válásra úgy tekint, hogy az „nem ő”, és ezért léte megfoghatatlan, kifejezhetetlen, közölhetetlen; másrészt minden megvalósulás csak a személy létének, különösségének önkényes demonstrációja, ami csak abból a szempontból érdekes, hogy a személyt másokkal és a világgal létezőként fogadtatja el. De ez csak akkor lehetséges, ha más vagyok, mint mások, ha nem olyan vagyok, mint a világ, vagyis ha *eltérek*. A modern személyiség semmi más, mint *eltérés*, helyesebben létezésének éppen az a tétje, képes-e eltérésként megfogalmazni, demonstrálni, elfogadtatni, a világra kényszeríteni magát. Ez a tartalma a modern, a szentimentális, a reflektált eredetiségnek: *eltérek, tehát vagyok*. Akár egy műalkotást, akár egy embert, akár egy történetet mondanak is eredetinek korunkban, ez mindig azt jelenti, hogy *más, eltérő*. Az eredetiséget csak mostantól definiálják eltérésként, másságként, csak mostantól teszik meg az autentikus létezés legfőbb kritériumának és terjesztik ki az élet minden szférájára.

Az eltérés olyan belső kényszerként hat a modern kultúrában, ami mindenkiből, aki létezőként akarja elismertetni magát, *deviánst* vagy *különcöt* csinál. *Az eltérőhöz, a máshoz való vonzódás, az eltérés poézise, ami az érzéki különbségből fakad, a modern kultúrát és művészetet keresztül-kasul áthatja, legyen szó „magaskultúráról” vagy „tömegkultúráról”*. A romantika és az avantgárd, a modern művészetnek ezek az „archetípusai” az *eltérés művészetét* hozták létre, kezdetől fogva eltérésként – devianciaként, másként, újként – definiálták

magukat. Ezért gyakoroltak olyan hagy hatást a tömegkultúrára, a piaci művészetre, a modern reklámra és propagandára, amely ugyancsak az eltérés pátozából táplálkozik. Az eltérés az élet, az elevenség utolsó maradványa: botrány, amely azonban éppen így szelídül meg és épül bele az élet nélküli élet sivár világegyetemébe.

A lények és a létezés eredetisége mint eltérés és másság az „én”-nek, e szintiszta valóság nélküli létnek a kifejezésmódja. Másként nem tudná kinyilvánítani magát, illetve minden más megvalósulás nem róla, hanem a valóságos létezésről szólna. Az „én” per definitionem a *más és a másik*. „Eltérek, tehát vagyok” – így csak egy „én” beszélhet. Mint ahogy csak egy „én” gondolhatja, hogy ennek a fordítottja maga a nemlét: „Nem térek el, tehát nem vagyok”. Az „én” mint szellemisség – vagyis mint valóság nélküli lét – pusztá forma, semmiféle kötelező tartalommal nem rendelkezik. Az „én” – ahogyan a tudat-lényben izolálódik – mindössze egy létpont, amelyen keresztül végtelen számú személyiség egyenese húzható meg, hol az ironikus szabadság játékos örömevel, hol biztos pontra nem lelő kétségbeesésével. Mindenesetre a tudat-lény számára ez a létpont – az „én” – az egyetlen bizonyosság, meglehet semmivel sem kevésbé transzcendens és abszurd létpont, mint egykoron Isten lehetett. Az „én” létpontjára is áll: *credo quia absurdum est*. Mindebből következik, hogy az eltérésként megfogalmazott eredetiség teljesen formális és külsődleges lehet csak. Nem az tárulkozik föl benne, ami létezik a valóságban, hanem ami nem létezik, és mindenáron lenni akar. Az eredetiség mint eltérés egy létpont demonstrációja, a pusztá lét kinyilvánítása: *vagyok*. Mást nem lehet kinyilvánítani. Akkor azonban a valóság egésze: minden helyzet, minden anyag, minden más lény és dolog csupán az eltérés – vagyis a lét – kinyilvánításának önmagában közömbös eszköze vagy véletlenszerű alkalmá. Nem rendelkezhet önálló tartalommal, saját jelentéssel. Az önkény, a véletlen, a váratlan a tudat-lények világában az egyetlen érzéki elem, s a modern elitművészet csakúgy, mint a kommersz művészet, elsősorban ebből táplálkozik.

Minden, ami eltérő – megnyerő. A más, a normától és a megszokottól eltérő kalandosnak, izgalmasnak, szépnek, szórakoztatónak mutatkozik az ipari civilizáció monoton és szürke hátterén. Az eltérés, az „érzéki különbség” így egyfajta narkotikum is: mákony és nyugtatószer, melyet kisebb vagy nagyobb dózisokban a tömegkommunikáció adagol. Az eltérés – máslet, és ebben az értelemben egy Istentől fosztott világ transzcendenciája. Csakhogy – épp ezért – ez a transzcendencia *üres*, a pokol pokoli találánya. Sade márki – boldogtalan korunk hőse és jelképe – ama várkastélyban maga sem tesz egyebet, mint hogy a más, az eltérőt keresi és élvez, a másletre vágyik. E máslet *ürességét* csak szemlélteti, hogy a pornográf képzelet utazásának végállomása a halál. A lényegen, a tudatlény pokoli nyomorúságán mit sem változtat, hogy előbb a polgári lakás enteriőrje válik várkastéllyá, utóbb pedig minden tudatlény megkapja a maga video-várkastélyát, amelyben legalább vizuálisan mindent elkövethet és élvezhet, amit nemes őse, Sade márki, lakjon bár egy modern lakótelepi ház valamelyik cellájában.

Nemcsak a világ jelenik meg tárgyaiban, eseményeiben eltérésként, érzéki különbségként, hanem a személyiség is. Hiszen ama tárgyak és események is csak annyiban érdekesek, *érzékeltetők*, amennyiben egy személyiség eltéréseként, másságaként mutatkoznak meg. Felismerhetővé tenni magamat annyit jelent, mint másnak mutatkozni. Egyáltalán: *mutatkozni*. Minden modern személyiség bizonyos értelemben *mutatvány*, és a modern művészet – *cirkuszművészet*, amely a rendkívülivel, a látványossal, a váratlannal, a szörnyűséggel dolgozik. Aki *nem mutatkozik*, aki nem képes személyiség-mutatványokra vagy saját személyiségének *mutatványkénti* elfogadtatására, voltaképpen nincs is, elnyeli a modern unalom ásító szakadéka, a „többiek” sorozatvilága, a tömeg. Ám kilátszani a tömegből nem azzal lehet, hogy valóban – minőségi értelemben – más valaki, hogy léte szerint eredeti példány, hanem hogy szembehelyezkedik a tömegtársadalom normáival, olyasmit csinál, amivel eltér a többiektől. Mellékes, hogy ez miben áll: ezer palacsintát eszik meg húsz perc alatt, avagy ő a relativitáselmélet feltalálója. A modern kultúra ezt is, azt is

eltérésként, abnormalitásként *értékeli*, és e tekintetben egy szintre is helyezi. A modern művész vagy tudós bármilyen kiemelkedő személyiség legyen is, teljesítménye pedig bármennyire is rendkívüli, csak mint *különc*, mint más lény – bolond, szörnyeteg, csodabogár – számíthat a modern kultúrában elismerésre. Természetesen ennek a fordítottja is igaz: nem kell valóságos teljesítmény és valódi személyiség ahhoz, hogy valakit személyiségként értékeljen a külvilág. Elegendő bármilyen jelentéktelen és érdektelen dologban *eltérnie*, legyen az valamilyen testi furcsaság vagy normaszegő cselekedet. Ha eltérő vagyok, tehát ha eredeti vagyok, egyszersmind *vagyok valaki*, tehát *nem akáarki vagyok*. Az eltérésben nem az számít, ki és miben tér el, nem az eltérés tartalma, hanem *formája*, vagyis maga az eltérés a tartalom. Önmagában hordozza jelentését és értelmét, akár felháborodást, akár szorongást, akár csodálatot vált is ki. Éppen ezért nem kell hozzá erkölcsi nagyság, kiválóság, különleges tehetség. Egy ámokfutó gyilkos, egy elmebeteg, egy szörnyszülött éppúgy eltérő, mint – lehetőség szerint – egy művész vagy egy úgynevezett „híres ember”. Eltérő, azaz nem normális lény, eltérő, azaz váratlan, meglepő, fantasztikus. A modern művész „eltérésben” utazik: a bohemitás, az excentrikus életforma vagy öltözködés, a dendiség, avagy a mártírium, az örület, a betegség – akár valódi sors, akár csak a művészimázs kelleke, valamiféle színezőanyag – megannyi változat az eltérésre. A modern művész, mondhatni hivatásos eltérítő: formaeltérítő, gondolateltérítő, életeltérítő. A modern művészet: eltérítő-művészet. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a modern kultúrában a művészet *a szentesített normaszegés* és – megfordítva – minden normaszegés művészetként, merőben esztétikai eseményként szentesíthető vagy legalábbis hasznosítható. A művész mostantól mindig valami bűnösét, rejtélyesét művel, a tilosban utazik: „esztéta” és „bűnöző” vagy „esztéta” és „örült” alakja összemosódik. A lényeg minden esetben ugyanaz: túlmenni a mindennapi értelem, a „józan ész” határán, áthágni a szokásokat, normákat, kikezdeni a tradíció tekintélyét, vagy megfordítani a világot, és mindennek az ellenkezőjét csinálni, hirdetni, amit a „normális” világ csinál és hirdet. A modern

művészt – akár a feltaláló, az újító, a kísérletező, akár a pojáca, a clown, a bohém, akár az éhenkórász, a sors számkivetettje, akár a testi-lelki beteg, a szörnyeteg szerepében jelenik meg – mindig mint *eltérőt*, mint abnormalitást, mint haszontalan és éppen ettől érdekes, izgató, szép lényt érti meg, és a botrány kiélvezett pillanatának öröme után szentesíti az unalmas, érdektelen, haszonleső, egészséges és önelégült világ.

Az eltérés így mindannyiszor menlevél is – a modern „emberi létállapot” körülményei között az egyetlen kiállítható menlevél, ugyanis esztétikai menlevél – a másnak, az eltérőnek, amiben mindig kihívás rejlik. A valódi nagyságot, az igazi tehetséget és az ebből fakadó kiválást és szembeszegülést is csak eltérésként ismeri el a „normális” világ: örültként, haszontalanságként, betegségként, amivel saját esztelenségét, értelmetlenségét, betegségét is elfedi és igazolja. Épp ezért nem a művek és cselekedetek, hanem a művész élete, lelki alkata, testi mivolta, életformája, viselt dolgai állnak a „normális” érdeklődés előterében, ahogyan általában az életben is. Az intimszféra várának, bombabiztos bunkerének kiépítése és bezáródása feltételezi a várfalak mögé hatoló tekintetek és gondolatok érzéki nyugtalanságát, az intimszféra kagylóját fenyegető kíváncsiságot, amely a botrányban csak mindennapi betevőjét kapja meg a világtól. Az eltérés tehát a *másságban* rejlő kihívás lecsendesítésének, „racionalizálásának” módja, amelyben a minőség külsődlegessé válik, egy szintre kerül az extravaganciával, a tartalomból pusztá forma lesz. Ez az egyik változata az eltérésnek. A másik, amikor az unalmasat, üreset, holtat „térítik el”, hogy *másnak*, azaz érdekesnek, izgatónak, különlegesnek hasson, vagyis a banalitást a másság színes és hatásos csomagolópapírjával vonják be.

Az eltérés, jóllehet vakmerőségnek, csodának látszik, valójában üzletet takar, és a piaci csábítás legáltalánosabb trükkje. Aki – és ami – nem tér el, az nem is érzékelhető. Az életet itt az eltéréssel definiálják. A kommersz tömegkultúra az eltérítést univerzális művészi technikaként alkalmazza. Csak az számíthat érdeklődésre, az hat, ami eltér a „normálistól”. Az a kihívás, amely a modern művészet másságában, lázadásában rejlik, üzleti trükké, a csábítás trükkjévé szelődik. Az átváltozás

oly finom, hogy gyakran észre sem vehető a folyamat, csak a végeredmény. A piaci fasírozógép egyedülálló abban, hogy a művek és művészek önként, szabadon vetik magukat belé, és fájdalom nélkül változnak át fasírozottá. Esetenkénti tiltakozásuk, ellenkezésük vagy lázadásuk a piaci fasírozógép ellen maga is kelendő piaci portékává válik előbb-utóbb. Az eltérés, amit a művész *életjelnek* szánt, végül is azt fogja tanúsítani, hogy beállt a halál. Ha talán nem is örök időkre, ha lehetséges is a feltámadás, *egyelőre* – itt és most – bizonyosan.

Miért kell eltérnie annak, aki látszani akar, aki eredetiségéről biznyságot akar adni? Mert a közösség szelleme halott. Ha nem így volna, az *egyes* létezése és eredetisége nem szorulna bizonyításra, és kinyilvánítása nem lehetne *esemény*. Minden lény eredeti és megismételhetetlen példány, ami ott, ahol a közösség szelleme még eleven – létevidencia. Az eredetiséggel – mint eltéréssel, mássággal – nem lehet megnyerni a közösséget; csakis a közösség szelleme megnyerő minden egyes előtt és minden egyesben magában is. Az egyes ember eredetisége – mint létevidencia – ennek a közös szellemnek az élete, egyetlen valóságosan létező formája, alakja. Ha azonban a közösség szelleme halott, ha „Isten” elhagyja a világot, a valóság kiüresedik, elillan belőle az „eszmény”, és bekövetkezik a szakadás az egyesek között, akkor maga az egyediség, az alak, a forma lesz az a sajátos lét, ami elismertetésre szorul, maga az eredetiség lesz a létforma, az elismertetésre szánt szellem.

Ezt a „szentimentális” eredetiséget természete a pillanathoz köti. Az eredeti, ahogy a modern tudatban megjelenik, mindig *ugrás*, váratlan és így megdöbbentő *feltárulkozás*. Míg a régi kultúrában az *ismétlődés* éppen a szentség forrása volt, ma – „jón-rosszon túli”, tehát merőben esztétikai szemléletmódnak megfelelően csupán az unalom forrása lehet. Azt mondhatni, hogy az „ismétlés” valósággal leszólása a műnek: az, ami már volt. Mert a modern eredetiség hatóereje létrejöttének pillanatával ki is merül. Olyan áramütéshez hasonlítható, amely egyre váratlanabb helyeken éri a befogadót, és egyre erősebb, de csak egy másodpercig tarthat. Az eredetiség csupán „megüt” – meghökkent, sokkíroz, megbotránkoztat –, de nem

indítja meg bensőnket, nem varázsol el, nem ragad magával. Lényünk felszínén zajlik. Aki valami eredeti dolgot mond, eredeti megoldást alkalmaz vagy eredeti művet alkot, eredetiségével együtt éppoly hamar feledésbe merül, végérvényesen „tegnapi nappá” válik, mint az árupiacon megjelenő portéka eredetisége – „legújabb-legjobb” – foszlik szét a még újabb és még jobb áru megjelenésekor. (Lehetséges persze, hogy bizonyos idő elteltével éppen a „tegnapi nap” fog egy pillanatra eredetiséget csiholni, ez azonban nem ismétlést és nem tradicionalizmust jelent, hanem merőben önkényes ugrást múlt és jelen között, képtelen mókát, bizarr tréfát, játékot.) Az eltérésként megnyilvánuló eredetiség csak villanásnyi jelenlétet biztosít alanyának. Hiszen ha hatóerejét eleve abból nyerte, hogy eltér, hogy más, akkor mindjárt megismerése, elfogadása után el kell veszítse azt. Csak addig *létezik*, amíg megjelenik a küszöbön, de mihelyt át is lépi, bele fog simulni az ismerős és megszokott világba, amely *nem más*, amely mindig ugyanaz, s amelyet éppen ezért nem érzékelünk már, megszűnt életszerűsége, érzéki evidenciája: *dologgá vált*.

Az eltérés, a másság leggyakoribb megjelenésmódja és ideológiája a modern kultúrában – az *újdonság*. Az áruként felfogott és piacra vitt „emberi” eredetisége ez. Mit jelent az, hogy *új* valami? Ami *még nem volt*, legalábbis ennek állítása, ennek látszata. Ami eltérő, ami más, attól más, hogy új. Az időben minden perc új perc, legalábbis az előző perchez képest. Ez a mechanikus egymás után következés azonban mit sem árul el ama perc tartalmáról. A tartalom közömbös, helyesebben éppen az új, az új perc szenteli meg, vonja be az újdonság varázsával a legközöségesebb, legérdektelenebb, legrégebb tartalmakat is. Mindenesetre eltérőnek mutatkozni, *túllépni* a hétköznapi normalitás világán legkönnyebben úgy lehet, ha az ember *újnak* nyilvánítja magát. Az új a modern világ formális transzcendenciája, amelynek küszöbét – csodák csodája – újra meg újra átléphetik a halandók, és át is kell lépniük, ha nem akarnak *unatkozni* ideát.

Az új azért olyan kívánatos, mert olyasmivel kecsegtet, amit még soha nem kóstoltunk meg, és az unos-untig ismert almát – ama paradicsomi gyümölcsfán – újra meg újra az érzéki

csábítás hamvasságával vonja be. Az új vonzereje persze csak addig a pillanatig tarthat, míg bele nem kóstolunk a gyümölcsbe. Az új az érzéki csábítás jelszava. Lucifer e szavak kíséretében is csábíthatta volna az első emberpárt: „hiszen ti unatkoztok, próbáljatok most ki valami újat”, azaz mást, eltérőt, nem azt, amit szabad, hanem amit nem szabad. A más azonban nemcsak az „új” jelentését veszi fel az árupiacon, hanem a „jobb” jelentését is, amiben alighanem a polgári haladáshit – az „egyre jobb” – eszméje is segítségére siet. Tartalmát tehát két viszonyításból nyeri: ahhoz képest *új* és ahhoz képest *jobb*. Két nagyon fontosnak *értékelt* információ ez korunk embere számára, jóllehet önmagában teljesen üres és értelem nélküli. Hiszen egyáltalán nem határolja körül, *mi is* az, ami „ahhoz képest” új és jobb, és *mihez képest* az. Nincs is erre szükség: az újban ugyanis hinni kell, és az újat egyszerűen ki kell nyilvánítani. Nem emlékezetünket hívja segítségül, és nem ítélőképességünkre támaszkodik, hanem hitünket akarja: megbabonáz, elkápráztat, ha csak egy pillanatra is. Hívóvé tesz, mert a tudatába bábozódott ember másban már nem képes hinni, és mert hite a pillanatban van.

Az új mindig deklaratív, *megelőzi* a szóban forgó tárgy, szellemiség vagy személy *létét*. Az új is, akárcsak a szentimentális, eredetiség. „Legyen” jellegű, ellentétben azzal az újjal, amely naiv volt, és a lét természetéből fakadt, ahogyan az például Hérakleitosz töredékeiben megjelenik. Az új nem valóságos lét, hanem törekvés; valóság nélküli lét, amely abban a pillanatban, hogy eléri a valóságot, „beteljesül” a fogyasztásban vagy befogadásban, meg is semmisül. Az új eszmévé válik, korunk démona, amely mindenből kiszívja az életet, az erőt, mindent „halálba küld”.

A modern létben a *folytonosság*, az *ismétlés*, az *organikus-ság* nem látszik, helyesebben: összefolyik, monotóniává, abszurd tudattá, gyötrelmes kötelékké, értelmetlen nyüggé válik. Az *ugrás*, a *szakadás*, a *folytonosság* tagadása, az *ismétlés visszautasítása*, a *véletlen* és *váratlan* az, ami látszik, ami érzékelhető, ami eredetinek és újnak hat. Az *új* is mindig ugrásként jelenik meg, az új az a gondolatjel, melyet múlt és jelen, létező és nem létező között húznak: az új nem kifejlődés,

szerves következés, logikus végeredmény, hanem *misztérium*, *csoda*. Nagyon is találó a metafora, mellyel a tudomány és technika „csodáiról” beszélnek, és maga a tudós is úgy jelenik meg – a tudomány új mitológiájának és vallásának hátterén – mint Jó vagy Gonosz Varázsló, Isten helyettesítője. Az új – szakadás a létben, és mivel semmi másnak nincs joga a létezésre, csak annak, ami új, a létezés szétfolyik, szétporlad e szüntelen megújulásban. Semmi nem folytatása semminek, semmi nem függ össze semmivel. Semmi nem lehet eléggé új, minden újnál van még újabb. Az újban mindig ott a sietség, a türelmetlenség, az erőszak lihegése: *elsőnek*, befutónak lenni. Az új – mindig az *első*. Az új a régi lekörözése. Ez kétségkívül a kultúra, a szellem lóversenyként való felfogása. A piaci versengés szelleme, mely nem tévesztendő össze a régi kultúrából ismerős *agonális* szellemmel, áthatja az egész világot: a versenysporttól a művészversenyig és tehetségversenyig mindent a „ki kit előz meg” elve szervez.

Semmi nem elég jó, csak jobb és még jobb van, mindig újat – azaz jobbat – kell produkálni. Az újnak és még újabbnak e lázas keresése és – természetesen – szüntelen megtalálása és felmutatása mögött azonban az üzleti megfontolásoknál mélyebben fekvő belső nyugtalanság feszül. Ahol nincsen Jó, ott semmi nem elég jó; ahol kérdéses a személyiség léte, ott soha nem tudja magát eléggé elismertetni másokkal. Az új minden „feltalálása” megoldást és megnyugvást ígér: legyen az új tisztítószer, új társadalom, új művészet, új érzékenység, új feleség, új kocsitípus, új filozófia (újabban egyre inkább egybeírva jelzöt és jelzett szót, mintegy beletolva a jelzöt a névszó jelentésébe, illetéknépp: újérzékenység, újfilozófusok stb.). Mintha az új nyugvópont lenne, s mintha elérhetnénk benne, ami *hiányzik* nekünk és hiányzik belőlünk. Persze csak egy pillanatra. Mihelyt az újat megkaptuk, máris elfelejtettük, és valami újabbra figyelünk. Vagyis *ez* az új csak úgy ad nyugalmat, mint valamilyen nyugtatószer, hogy állandóan nyugtalanságban tart. *Ugyanazt* – amiben élünk, és amik mindannyian vagyunk: *ugyanazok* – végtelen sorozattá bontva fel és elváltakoztatva mindig *másnak* mutatja, és elfeledteti velünk, hogy valójában nincsen új az életünkben. E sok-sok

másban, e sok-sok „bámulatos”, „sohasem volt” eltérésben reménytelenül ugyanaz jelenik meg: az üresség. Ezért hagy az új mindig kielégítetlenül, mintha csak azért kapnánk meg, hogy máris valami újabbra vessük rá magunk, miközben egyikkel sem tudunk igazán mit kezdeni. Az érzéki élvezet így örökké tart, ugyanis éppen a teljesülés hiányzik belőle, vagy ez olyan rövidre zárt, hogy szinte érzékelhetetlen. Nem élvezet és élvezni tudás ez már, hanem örökös felcsigázottság az élvezetre és ezzel egyidejűleg képtelenség az élvezetre: orgiasztikus impotencia. Állandóan a fogyasztói világ emlőin csüggünk, melyekből gombnyomásra mindig más ízű, más összetételű, más színű tej csorog, de egyik sem az, aminek emlékét egy boldogabb korból mindannyian őrizzük magunkban.

Az új – önállítás, annak állítása, hogy *élek*. De ez az állítás a tagadáson nyugszik, azon ugyanis, hogy te – a régi – nem élsz már, és ne élj már! Halhatatlanság nincsen. Az új élete csak egy pillanat, és kérész mivoltának tudatában is van. Ha csak egy pillanatig élek, miért ne élvezzem ki legalább e pillanat örömeit a lehető legteljesebben: „mért legyek én tisztességes, kiterítenek ügyis!” Ott, ahol a közösség szelleme halott, ahol az élet egyetlen pontja az én, nincsen sem „előtt”, sem „után”, nincs szilárd és önmagán nyugvó tartalom, ott József Attila két hexameteréből az első jut az Új hitére megtérőknek.

Isten halott. A művészet halott. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a műalkotás régi felfogásával szemben, melyben a mű tökéletes szubjektum lehet, és mint ilyen halhatatlanulhat, a modern felfogásban a mű ugyanolyan tökéletlen teremtmény és ugyanolyan mulandó lét, mint mi magunk. A modern felfogásban a műalkotás már nem szubjektummodell, hanem – mihelyt elhagyja teremtője, a szerző koponyáját – dologgá válik, kihűlt, és embertelen objektum vagy haldokló szörnyeteg. Hogy mennyire az, éppen destruálásával, lerombolásával bizonyítható: tehetetlen és nem képes ellenállni. Legalábbis látszólag nem. Elégethetem a múlt remekműveit – *semmi nem fog történni*. Bármit megtehetek velük: halott kövületek, múmiák, tetemek csupán. A múlt művészetének „leölése” persze inkább *rítus*, szellemi és nem fizikai elégtétel: bosszú, lázadás, önérvényesítés. A művek lerombolásának – a romok,

töredékek felmagasztalásának – a tökéletesség meggyalázásának, elrontásának – a rossz művészetnek, az elrontás művészetének – a régi mű átírásának, kiradírozásának, kiforgatásának, felbontásának, szétverésének jelentésében ugyanaz a kétségbeesett kiáltás lüktet: *élek, élek!* Mintha az élet egyetlen még lehetséges formája a rombolás lenne, az élet egyetlen lehetséges kinyilvánítása, hogy minden és mindenki más – *halott*. Mindez folytonos radikalizálódásának megfelelően végül is elvezet a személy saját tökéletességének, saját dologiságának – testiségének – destruálásához, az öngyilkosságban tetőző önaresszióhoz.

Az élet életellenes önállítása ez, mondhatnánk az élet *halálesetbe* helyezése. A végállomáson a létigét már így ragozzák: eltértek, tehát nem vagyok; új vagyok, tehát halott vagyok. Ez azonban nem jelenti, hogy akkor legyünk inkább régiek, és ne legyünk eltérők. Mint Nietzsche mondja, „senki nem lehet rákká. Semmi sem segít: előre *kell* haladnunk, akarom mondani lépésről lépésre tovább a dekadenciában (én így definiálom a modern ’haladást’...). Ezt a fejlődést lehet gátolni, és e gát révén magát az elfajzást felduzzasztani, felhalmozni, hevesebbé és váratlanabbá tenni: többet nem tehetünk.”

A FILOZÓFIA MEGNEMVALÓSÍTÁSA

Mikor az *egyed embert* valamely meghatározott szempontból vizsgálják, azaz más egyes emberek e meghatározott szempont általánosságát pajzsként maguk elé tartva nyomulnak előre megismerésében, akkor éppen *lényegétől* tekintenek el. Tárggyá, dologgá, objektummá teszik, holott az ember szubjektum. S bár ő maga eltárgyasíthatja és el is tárgyiasítja magát, mások számára mégis eltárgyasíthatatlan marad. Mert mihelyt úgy tűnik, hogy tárggyá tették, az már nem ő: a szubjektumszerűség lényege szerint azonosíthatatlan és megfoghatatlan a mindent tárggyá tevő tudat, a szellem számára. Akkor is igaz ez, ha a filozófiai vizsgálódás kiindulópontja a végeredménnyel homlokegyenest ellenkező, ha az egyes embert éppen mint alanyt, személyiséget, szubjektumszerűséget, életet akarnak elemezni és megérteni, azaz a szellem tárgyává tenni. A lehetetlenség tehát nem a célkitűzésből, hanem a módszerből, az eszközök alkalmatlanságából adódik, abból, hogy a megismerés módja természeténél fogva más célt feltételez, mint a megismerő. Természetesen szerezhetünk tárgyszerű ismereteket, tudást egy másik emberről, de nem ismerhetjük meg, azaz nem birtokolhatjuk tudás formájában a másik embert. A tudás egy módjával rendelkezhetünk ugyan, de a másik emberrel nem. S a tudás e módja sok mindent megkönnyíthet, de a másik emberhez közel kerülést, a másik emberrel való kapcsolatot, a másik ember szeretetét nem. Az elméleti tudás inkább útjában áll a másik ember szubjektumszerű elismerésének és igenlésének, hiszen tárggyá teszi, fölé helyezi az elméleti tudás birtokosát, amivel mindig ellenállást, lázadást vált ki a másik emberből.

Persze, amíg valamely tudományos célkitűzés határai között mozog vizsgálódásunk, amíg tisztában vagyunk korlátozottságával, amíg a tudományos megismerés „objektivitás”-eszményéből nem csinálunk filozófiát, erkölcs-nélküliségéből pedig „új erkölcsöt”, azaz „jón, rosszon túli” erkölcstelenséget, addig nincs baj. Csakhogy korunkban éppen azt látjuk, hogy ez az eredetileg tudományos felfogásmód az „objektíve helyes” totalitárius álláspontjára helyezkedve a filozófia és az erkölcs „babonái”, „félígazságai” fölé kíván kerekedni, s hovatovább kiterjed az élet, az emberi kapcsolatok egész területére. Nemcsak a megismerő *tudat és tárgya* viszonyára érvényes, hanem az egyes emberek egymáshoz és a kozmoszhoz való viszonyára is. A mindent, így az embert is *tárggyá tevő* tudomány és technika, korunk eme új és egyetemes világvallása lett a legfőbb *erkölcsi iskolája* annak az embernek, aki elveszítette élete kozmikus és közösségi dimenzióit, és egyre inkább *tudattá* zsugorodott, tudatába bábozódott, a műveltségi és szociális hierarchia bármely fokán áll is.

Tudományosan nem bizonyítható, ámde nem is cáfolható, hogy az ember nem tárgy, hanem tevékenység, nem dolog, hanem szubjektum, nem rész, hanem egész, s így nem azonosítható létének egyetlen aspektusával sem, nem szeletelhető fel, nem zárható le mindaddig, amíg él. Az ember szubjektumszerűsége soha, egyetlen percre, az emberi lét mélypontján sem szűnik meg teljesen: redukálódhat, elszegényedhet, kifakulhat, de csak a halállal foszlik semmivé. Mindaddig, amíg él, nem tehető tárggyá, nem fejezhető be, nem azonosítható egyetlen cselekedetével sem teljesen, mindaddig, amíg él: örökös elmozdulás, örökös más lét, örökös túllevés és túlhaladás önmagán, örökös mozgás és önmeghatározás.

Megtehetjük – mint most is –, hogy az embert mint szubjektumot vizsgáljuk, de ami a szellemi elsajátítás *tartalmában* igenlően jut kifejezésre, *formájában* változatlanul tagadó jellegű marad. Miközben a másik embert *elméletileg* szubjektumként igeneljük, *gyakorlatilag* – ugyanis az elméleti tudás *formájával* és *formájában* – tagadjuk szubjektumivoltát: tárggyá tesszük. Konkrét élethelyzetben gyakori, hogy ilyesfajta *tárgyi tudással* – azaz: a másik embert tárggyá tevő

tudással – fordulunk oda valakihez, talán nem is sejtve, mit cselekszünk. S bármily szellemes, tapintatos, igaz és körültekintő legyen is ez a tudás, egészen odáig, hogy még minket magunkat, egész helyzetünket, kapcsolatunkat is tárgyává tesszük, a másik emberből csakis ingerültséget, elutasítást, tiltakozást válthatunk ki vele. Ugyanis itt sohasem a tudás tartalmáról, hanem formájáról és e forma *saját*, önállósult tartalmáról van már szó. Legyen bár e tudás kiindulópontja a legönzertlenebb segíteni akarás és szeretet, attól a pillanattól fogva, hogy az egyik fél magára vállalta, egyben ki is lépett a konkrét élethelyzetből: míg a másik ott maradt. Az élethelyzetben elfoglalt helyük tehát megváltozott, és a tudás birtokosa igazságtalan előnyhöz jutott, amit most, visszatérve a szituáció foglyához még kamatoztatni is akar.

Ha szeretjük a másikat, azaz *emberszámba* vesszük, személyként értékeljük, akkor nem rendelkezhetünk róla *ilyen* tudással, mert ez a tudás – azaz a másik ilyennek tudása – megerőszkolja a másikat, megöli szubjektumszerű elevenségét, azonosítja létének valamely részletével, befejezi, lezárja életét. Kettős értelemben sem rendelkezhetünk olyan tudással, amely lezárja a másik embert, mint valami megfejtett rejtvényt: egyrészt erkölcsileg, mert nem szabad ilyen tudással rendelkezni a másiktól, mert embertelen és elembertelenítő tudás, másrészt ismeretelméletileg, mert a szubjektumot nem lehet megismerni, mihelyt tárggyá teszik, már valami mást vizsgálnak.

Tegyük azonban itt egy kitérőt, amely nélkül nem térhetünk rá elmélkedésünk voltaképpen tárgyára. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül ugyanis, hogy az eltárgyasításban, mindennek tárggyá tevésében, beleértve ebbe saját személyünk és a másik ember tárggyá tevését is, ugyancsak szubjektum-mivoltunk jut kifejezésre: hiszen csak szubjektum képes tárgyává tenni a létet. Sőt, ha az emberi jelenség megértésében isteni segédlethez nem folyamodunk, akkor be kell látnunk, hogy az ember szubjektumszerűsége, ez a mindenkor *isteniként* azonosított vonás eredetileg éppen a gyakorlatban, a dologi világ, a természet „tárgyesetbe” helyezése révén, az eltárgyasítás folyamatában, annak eredményeként keletkezett és vált egyre egyetemesebbé. Természetesen kérdés, hogy mennyire lehet „tárgyesetbe”

helyezni létezésünk *anyagi* előfeltételeit, mennyire lehet és szabad a természethez, a testhez, a társadalmi lét anyagi előfeltételeihez mint *dolgokhoz* viszonyulni. A tárgyá tevés ugyanis mindig redukciót tartalmaz, a természet nem holt és nem is rajtunk kívül levő matéria, az élet több bármely elgondolásnál, s így nem alaptalan az aggodalom, hogy még itt is bekövetkezhet és be is következik a lét degradálása, pusztítása, elszegényítése, s hogy az emberi lét egy erkölcsileg – és nemcsak technikailag – magasabb szintjén a kozmosz egészének szubjektumszerű átélésére és igenlésére lesz szükség, ami ma még csak költői és filozófiai álláspontként létezik. Ám ide eljutni az ember számára, úgy látszik, csak ezen az úton lehet, hiszen a kozmosz szubjektumszerű igenlése előfeltételezi az emberi szubjektum kiteljesült erkölcsi kozmoszát, márpedig ennek nem pusztán szellemi előfeltételei vannak. Az emberi szubjektumszerűség történelmi megvalósulása, kibontakozása számára csak ez az út adott: az önelidegenedés, az önkorlátozás és önmeghaladás, a szenvedés és boldogtalanság útja. A történelmi mozgás e pontjáról úgy látszik, hogy az ember lényegénél fogva nem *tökéletes szubjektum*. Tökéletes szubjektum csak az *abszolút szellem* lehetne, amely azonban nem ismer elhatároltságot, nem tesz tárgyává semmit, és minden különbséget és tárgyiasságot felold önmagában. A tökéletes szubjektum tiszta szellem, s mint ilyen önmagában teljes, önmagán nyugvó, mozdulatlan lét. Ha Isten tökéletes szubjektum, akkor mozdulatlan: elhagyta a történelmet és soha többé nem avatkozhat bele, soha többé senkin nem segíthet. Mindenki csak magán segíthet, még akkor is, ha hitét ebbe a mozdulatlan erkölcsi középpontba veti. A *tökéletesség* keresése, kívánása, elképzelése természetesen az emberi létben is megvan, mint az ember legsajátabb és legjobb létmeghatározottságának kiteljesíteni akarása, ám számára – e világi, testtel bíró, gyakorlati lény számára – ez a tökéletesség csak a keresés, a kutatás, a vágyódás, az akarás, tehát a *tökéletlenség* formáiban adott, s valójában másfajta tökéletességet a létezők világában elképzelni sem tudunk.

Itt azonban nem arra a kérdésre keressük a feleletet, hogyan lesz szubjektum az egyes ember a dologi világ elsajátításában,

hanem arra, hogyan lesz szubjektum egy másik szubjektummal való kapcsolatában, hogyan szabadulhat meg attól a kényszertől, hogy a másik embert tárggyá tegye s ezzel magát is elveszítse benne. A filozófia állíthatja az ember szubjektum-szerűségét, de formailag ekkor is tárggyá teszi az embert. A filozófia tudhatja, hogy az ember nem tehető tárggyá, sőt, azt is tudhatja, hogy tudása sajátos formája révén mégis tárggyá teszi az embert. Ám ennek a tudásnak csak akkor van értelme, ha lemondanak alkalmazásáról. Szubjektum a másik emberrel csak gyakorlatilag érintkezhet szubjektumként, csak a gyakorlatban nyilatkozhat meg szubjektuma teljességében, egyenrangú félként, a létezés nyitott folyamatában. Mindez még nem ok arra, hogy lemondjunk a filozófiai tudásról. De a szubjektum-filozófia legtökéletesebb alkalmazása az lesz, ha nem alkalmazzák, legjobb megvalósítása az, ha nem valósítják meg. Ez a filozófia a belátás filozófiája, annak belátásáé, hogy a filozófiák megvalósítása nem kívánatos. Tudás ez, de mindenekelőtt a tudásról való tudás, a tudásban rejlő erkölcsi veszélyekről való tudás. Azt tudja és azt tanítja, hogy nem szabad tárggyá tenni a másik embert, s hogy a tudás – bármire irányuljon is eredetileg – mindig a másik ember, más embercsoportok tárggyá tevésére, azaz alávetésére, leigázására, irányítására fut ki. S mert így tudja, azért tudnia kell azt is, hogy még ha e negatív formában is, de maga is tárggyá teszi a másik embert, s azért csupán kitérő lehet, bevezetés abba a létbe, amelyben értelmét veszti a filozófia megvalósítása, mert a másik – a világ és a személy – minden tekintetben szubjektum. Ez a filozófia végső soron egy erkölcsi felismerésre szorítkozik, nem megváltoztatni akarja az életet és a gyakorlatot, hanem utolérni. Nem eszmét hirdet, amelyet ezt követően megvalósítanak, hanem eszmét talál, megtér a valóságos élethez. Ez az eszme címszószzerűen összefoglalva: a filozófia meg nem valósítása.

A szellemi és gyakorlati létmódok közötti különbség bizonyos esetekben ellentété fokozódhat. Ilyen ellentét van az eszme-gyakorlat és a gyakorlat eszméi, a szellemi alapon történő valóságkonstruálás és a gyakorlati alapon történő eszmélkedés között. Ami filozófiai síkon maradva, filozófiai

szempontból esetleg az emberi mivolt kielégítő felfogásának tűnik, az *az eleven személyek közötti* kapcsolatban, élethelyzetben, tehát erkölcsi és pszichológiai síkra átkerülve elviselhetetlenné és tűrhetetlenné válik. Mert úgy jelenik meg, mint az egyik fél tudása a másikról, vagyis a másik fölébe kerekedés, a másik tárgyá degradálása és a személytelen és szenttelen tudás képviselője, amely az adott szituációban mégis személyessé és elfogódottá válik. Így van ez akkor is, ha a tudás álláspontjára helyezkedő nemcsak a másik személynek adja kimerítő és logikailag következetes elemzését, hanem önmagának, saját helyének és szerepének is, beleértve ebbe még a tudás korlátain és erkölcstelenségén való kesergését is. Mert akárhogy legyen is, ezzel valójában a tényleges, gyakorlati részvételt, a cselekvő és elkötelező részvételt akarja megtagadni magának, miközben még tanácsokat is ad a másiknak. S mindig az a meglepetés éri, hogy bölcsességével nemcsak semmit nem old meg a szituációban, de még el is mélyíti a konfliktust vagy válságot, amelybe kapcsolata egy másik emberrel sodorta.

Úgy jelenik meg itt a filozófiai tudás, a Szellem, mint ama titokzatos és szerencsétlen sorsú démon, aki az életet akarja, ám mihelyt hozzáér, az élet holt matériává dermed. Mivel a Szellem nem-életként határozza meg önmagát, azért az életben, életszerűen nem kaphatja meg az életet. Azaz kívülről és tét nélkül akarja megkapni az életet anélkül, hogy belebocsátkozna az élet anyagi folyamatába. Megkapni akarja, hogy az övé lehessen, és megkapni akarja, mert nélküle a Szellem nem lehet teljes, nem lehet önmagán nyugvó: az élet vele szemben áll, s ezért magába kell kebeleznie. De neki csak a nem-élet juthat. Mert a Szellem valójában nem élni akar, hanem bírni, nem kapcsolatba kerülni, hanem megszerezni, nem elfogadni, hanem megszüntetni. Ebben a filozófiai mítoszban a modern egyén, a tudatszerű individuum kínja és boldogtalansága jelenik meg. A modern individuum *szellemalak*, szubjektumszerűségét csak a *szellem* szférájában éli meg, kizárja magából az életet, a másik embert, az egész világot. Mikor a szubjektumszerűség szellemi princípiummá válik, vagyis az egyén saját tudatába bábozódik, elveszti testi-természeti, kollektív-gyakorlati, kozmikus dimen-

zióit, mikor minden, ami megvalósul belőle, elidegenül tőle, mikor minden közösséget elveszített, akkor *a másik emberrel is csak mint tudat a tudattal teremthet kapcsolatot*. Csakhogy épp azért, mert tudat – a másikat csak tárgyává tudja tenni. Szeretni akarta, életét szerette volna megkapni, s mégis elpusztítja, szembeállítja magával. Mert tudat. S mert tudat, mindennél jobban sóvárogja a szubjektum teljességét, mindennél erősebb benne a vágy, kitörni innen, átszakítani a tudat-kordont. Ám ezzel megint nem a szubjektum teljességéhez, hanem csak a semmihez jut el: a narkózis, az álom, a halál a szubjektumszerűség végét is jelenti. A tudatszerű individuum élete folytonos szenvedés és boldogtalanság, hiszen mégiscsak egy testi és gyakorlati lény „összezsugorodása”, „csonkulása” ez, aki csak ritkán képes élvezni kizáródását a világból, a kísértetlét kétes értékű szabadságát. A tudatszerű individuum képtelen kapcsolatot teremteni a másikkal, mert – lévén tudat – kénytelen tárgyává tenni őt. Ezt csak akkor kerülhetné el, ha kibújhatna a tudatszerűség bájából. Kérdés azonban, hogy lehetséges-e ez egyáltalán? Nem csupán deklarált, merőben szellemi fogantatású, tehát mesterséges konstrukció lenne-e az a személyiség, amely önerőből próbálná meg kirángatni magát a tudat-mocsárból? Hiszen ezzel csak megismételné a másik oldalon azt, amitől szabadulni akar: szellemi alapon és erőszakosan teremtené a régi lét helyett újat. A szubjektumszerű individuum, akinek életében a tudat csupán a személyes lét egyik aspektusa, nem jöhet létre szellemi erőfeszítés eredményeként. De hogyan jöhet létre akkor, és létrejöhet-e egyáltalán?

*

Minden társadalmi szituációban, egyéni élethelyzetben, személyek közötti kapcsolatban, ahol *eszméileg* tárgyá teszik a másik embert, ahol az egyik fél az *eszmét* képviseli, tehát *kívül helyezkedik* a helyzeten és mégis *ebben*, mégis a helyzet által fogva tartott személlyel akarja elfogadtatni kívül született igazságát mint „helyesebbet”, ott többé nem lehet szó *egyenlők* kapcsolatáról. A másik ember tárgyá alázásában és a tudás révén, a tudással igazolt fölébe emelkedésben megjelenik a

Rossz. Nem önmagában a tudás, a ráció, a tudat problematikus itt, hanem a *tudás funkciója*, azaz tudásként való elválasztása a gyakorlattól azért, hogy utána az egyik személy vagy az egyik társadalmi csoport álláspontját igazoló „helyes”, objektív” tudásként térjen vissza ugyanoda a másik személlyel vagy a másik társadalmi csoporttal szemben. Ez a tudás funkciójában emberellenes, *térítő* – azaz az eleven személyt saját tudatától, saját helyzete szubjektumszerű átélésétől *eltérítő* – tudás.

Ezért, ha a tudatszerű individuum meghaladását a létben nem a régi, hagyomány vezérelte közösségi társadalmak bornírt teljességéhez való visszatérésként képzeljük el, akkor ez elegendően érzékeltethető a filozófiai és etikai címszavaknak egy görög szócskával való megtoldásával: „autos”, vagyis „ön”, „önmagán nyugvó” stb. Például: öntudat, önmeghatározás, autonómia, önkormányzat, öngazgatás, önnevelés. Nemcsak arra utal ez, hogy nem vagyunk egy másik tudat és egy helyzetünktől idegen tudás tárgyai többé (egyébként mi magunk is tárgygyá, eszközzé alacsonyíthatjuk önmagunkat, ha valamely eszmével azonosulunk, s alávetjük neki életünket), hanem arra is utal, hogy minden tekintetben, teljesen *alanyok* vagyunk, hogy erkölcsi mércénk minden tekintetben az ember szubjektumszerűsége. Mert a másik ember szubjektumszerűségét csak akkor tudjuk elismerni, csak akkor tudjuk szeretni, ha mindenekelőtt mi magunk szubjektumok vagyunk már, helyesebben: nem vagyunk tudat-lények.

De nemcsak az alanyiség kiteljesítését célozzuk meg az autonómia igenlésével, hanem megszűnik az önállóság, a személyes vagy csoportos különállás külső kritériuma is. A tudatszerű individuum világkorszakában, jelenünkben ugyanis az egyéniséget, a személyt csak *másként*, *eltérésként* tudjuk definiálni, azaz létét a világ csak annyiban ismeri el, annyiban veszi tudomásul, amennyiben az a normától, a természetestől eltér. A szubjektumszerű individuum számára a „másként” megszűnik az individuum szabadságjelszava lenni. Mégpedig nem azért, mert megszűnik mássága, mert újra eltűnik különös arca valamely általános közösségben, hanem mert mássága nem korlátozódik a tudat szintjére, kiteljesedik és az egész szubjektum szintjén valósul meg. Ezzel mássága természetessé

válik, nem szorul többé bizonyításra, semmiféle előzetes szellemi erőfeszítésre, megmutatásra. A tudatszerű individuum másságát így fogalmazhatná meg: eltérek, tehát létezem. A szubjektumszerű individuum épp megfordítva: létezem, tehát eltérek. Létem már nem az eltérésben van, hanem az eltérés van létemben.

De maradjunk még a tudatszerű – s ezért szerencsétlen, boldogtalan, jóllehet szellemileg rendkívül kifinomult – lények világánál, maradjunk önmagunknál, és mindenestre szögezzük le: kerülendő, hogy ezzel a tudatszerű individuummal a szubjektumszerű individuum ideálképét, utópiáját *eszmeileg*, Legyen-ként szögezzük szembe, úgy téve, mintha ennek megvalósítása csak rajtunk – azaz megint egyszer: helyes tudatunkon – múlna, mintha a szubjektumszerű individuum Eszméjéből, „tervéből” kiindulva valaha is megvalósíthatnánk azt. Épp ellenkezőleg: a szubjektumszerű individuum fogalmában benne rejlik, hogy nem valósítható meg eszmei alapon, nem jöhet létre mesterségesen, egyének vagy társadalmi csoportok merőben szellemi erőfeszítéseként. Ez persze nem jelenti, hogy az érzésben és a gondolkodásban *anticipációként* ne jelenhetne meg a szubjektumszerű individuum (mint például a József Attila-i sorsban és sorokban: „Ehess, ihass, ölelhess, alhass! A mindenséggel mérd magad!” – gondoljuk meg, áttetsző mélységében és egyszerűségében milyen távol van ez a „gondolkodom, tehát vagyok” létfelfogásától). De lehetségesek elmozdulások, túllépések a tudatszerű individuum életkörén és szellemkörén, melyek részint önkéntelenek, részint tudatosak, de sohasem önkényesek. Lehetséges a szubjektumszerű életre való belső, érzelmi és erkölcsi törekvés, ha az valóban belső szükséglet, olyasvalami, ami nélkül nem tud élni az individuum, amelyben ő maga válik boldogabbá. A le-nem-mondás etikája ez, de nem a Legyen maximalizmusáé, s főképpen: nem morál, mivel a személy erkölcsi felelősségének körét nem szűkíti a tudatra és a tudottra.

A tudatszerű individuum korszakának határán állunk. Az átélt szerencsétlenség és boldogtalanság olyan fokán, amely szinte kikényszeríti a kilépést a tudatból. Ennek illuzórikus útja a tudat elvesztése, az önelvesztés kívánása és megvalósítása:

narkózis, álom, totalitárius államközösségek és ideológiák. A másik út, amely a tudatot az öntudat fokára emeli, az autonómia, az önigazgató-önkormányzó társulások, társult és szolidáris közösségek felé vezet. A másként gondolkodás szabadságjelszava mára elégtelenné vált, hiszen a tudatban horgonyozta le az egyéni lét kritériumát, és csak eltérésként, másságként tudta meghatározni autonómiáját. A szellemi alapon létrejövő szabadság jellegénél fogva könnyen fordulhat át ellentétébe, könnyen fordulhat az egyének és társadalmi csoportok léte, a konkrét szabadság ellen. A tudat szintjén maradó pluralizmus atomizálódást, pusztá egymásmellettséget jelenthet, a tolerancia pedig közömbösséget, a másik „békén hagyását”. A másként gondolkodás szabadságjelszava a tudatszerű individuum korszakára vall. Felszólítás ez és követelmény, az autonóm lét elismertetésének, a személyes különosság kinyilvánításának egyetlen módja. A másként élés szabadságjelszava túlmegy ezen. Először is nem felszólító jellegű. Mert a Szellem színe előtt egyenlőek vagyunk, mégpedig az egyformaság jelentésében, ezért kell mindenáron különböznünk a többiektől; a Természet színe előtt azonban egyenlőtlenek vagyunk, megszüntethetetlenül különbözőek, ám különbözőségünkben *egyenrangúak* is. Egyenrangúságunkat éppen az adja, hogy szubjektumok vagyunk: összehasonlíthatatlanul egyediek és egyszerűek, ám e tekintetben rangsorolhatatlanok is. Ezért nem lehet különbség ember és ember között, ezért nem tehet *ember* értékbeli különbséget ember és ember között. Értékrangját tekintve: minden emberi lény egyenlő, mert szubjektum. Szubjektum – a történeti kifejlődés és a szociális hierarchia minden fokán. De mert szubjektum, minden határon túl különböző is egymástól. Nincs különbség köztünk abban, hogy mint egyének mindenkitől minden határon túl különbözünk. A Szellem egyenlősít, elvonatkoztat a konkrét léttől és rangsorol. A Szellem – az elkülönült Ráció – nézőpontjából meg lehet mondani, hogy ki mentendő ki előbb a tűzbe borult házból: – a világhírű fizikus vagy a részeges csavargó, a zseniális művész vagy az egyik sarokban síró kisgyerek. Az Élet nézőpontjából ez sohasem mondható meg. Meg kell tenni az adott helyzetben, ami megtehető, de nem

lehet választani, nem lehet előnyben részesíteni az egyik személyt a másik javára. Vannak értékes és kevésbé értékes tevékenységet folytató vagy életet élő emberek, de nincsenek értékes és értéktelen vagy kevésbé értékes emberek.

Egy korszakban, ahol a szabadságot azon mérik, ki gondolkodik, alkot, viselkedik másként, lassanként mindenki ugyanúgy fog viselkedni: ugyanis a *másként* atomizálja és egyenlősíti az emberiséget. Élni azonban egyszerűen nem lehet másként – mint *másként*. Aki él – csak másként élhet. A másként-élés nem tüntetés, nem botrány, hanem evidencia. A szembeállítás azonban félrevezető, mert éppen az eltérést emeli ki – „nem úgy másként, mint eddig, mint a tudat, a Szellem szintjén” –, holott éppen a „másként” természetességét, életszerű evidenciáját szeretné kifejezni. A másként-élő nem külön, mert nem a tudatból kiindulva építi ki életmódját, *nem kitalálja* a másként-élést, hanem olyan egyén, aki egyszerűen visszaszerzi életét, kilép a tudatból, a teljes szubjektumszerűséget igényli. A tudatszerűvel és a szellemivel tehát az életszerű és a szubjektumszerű áll itt szemben, de oly módon, hogy az utóbbiak nem kizárják, hanem tartalmazzák a tudat és a szellem mozzanatát is. Nem a tudattalan és szellemtelen érzékiség, a természeti lét teljességének romantikus visszavárgását jelenti tehát a vágy, kilépni a tudatból, hiszen a személyiségnek nem megsemmisítése, feloldása, hanem éppen kiteljesítése a szubjektumszerű lét. A szubjektumszerűséget terjesztjük itt ki csupán a tudat, a szellem szférájáról a személyiség testi, gyakorlati, kozmikus létének minden „elemére”. Természetesen itt és most csupán a kiindulópont világos s talán az irányvétel: a tudatból való kilépés, a személyiség tudat-báblétének meghaladása az erkölcs, a művészet, a politika terén egyaránt. Ne feledjük azonban: nem *eszmét* valósítunk meg ezzel, hanem *életet élünk*, elkezdjük életünket, élni próbálunk, élni tanulunk, élni segítünk – magunknak, a másik embernek, a közösségnek, a természetnek. Ebben a folyamatban természetesen eszmét is találunk, magunkra is eszmélünk, s ez az eszme a legkülönbözőbb ideológiák, vallások, terminológiák nyelvén szólalhat meg. Mert lényege a megélt életben és nem az élet előtt létező

gondolatban, tervben, eszmében van. A „másként-élőket” nagyon kevésbé háborgatják azok az előítéletek és nyelviszellemi perpatvarok, melyek a tudat-lényt teljesen elnyelik. Nem az ideológiai háborúk hőse ő, hanem az ideológiák utáni – bár talán nem ideológiák nélküli – korszak „előfutára”. Idézőjelbe kell azonban tenni a szót – „előfutár” –, nehogy valamilyen új avantgardizmus, új elitizmus árnyéka merüljön fel itt az elfogulatlan olvasóban. A „másként-élés” önmagának mond ellent és önmagát rombolja le, ha új ideológiává válik, és a létező világgal, a létező emberekkel mint megváltásuk új, szellemi terve helyeződik szembe. A „másként-élés” vagy a gyakorlatban, a személy életében realizálódik, vagy sehol.

Ismételjük meg: a megélt életben magunkra eszmélünk és nem az Eszmére eszmélünk, amelynek kaptafájára életünket húztuk vagy húzták. Magunkhoz térünk, megtérünk és visszatérünk, ami csak úgy lehetséges, ha saját életünkre eszmélünk rá. Hogy ez végső soron *milyen nyelven* történik meg (az életforma nem-verbális nyelvén, a vallás, a művészet, a politika nyelvjárásaiban és zsargonjaiban), az lehet jellemző a személyre és a helyzetre, amelyben van, de végső soron mellékes, mert olyan forma, amelyről rég levált minden kötelező tartalom. A nyelv szintjén a legnagyobb fokú önkényességnek lehetünk tanúi egy érvényességét veszített világgalapotban, ám a megélt élet, az új tartalom mélyen szükségszerűnek bizonyulhat.

A kérdést valószínűleg nem úgy kell föltenni, hogy mennyire valószínűleg meg a szubjektumszerű lét *általában* a válságkorszakban, melyben élünk, inkább úgy, mennyire tudom – tudtam – megvalósítani, mennyire élek – éltem idáig – én, mennyire vagyok eleven és mennyire vagyok halott, élőhalott. A tudatszerű individuum a szellemmé széteszlás egy pontján ugyanis valóban azzá válik – *élőhalottá*. Ebben az értelemben a modern kommersz kulcsfigurája, a *zombi* egyetemes kulturális metafora, melyben attól iszonyodunk el és hőkölünk vissza, amivé legkönnyebben válhatunk mi, tudatszerű lények – az élőhalottól. A kérdés az, hogy én mennyire tudok szeretni, mennyire szeretem a másik embert, a természetet, mennyire maradtam nyitott a világ befogadása számára. A kérdés az,

mennyire vagyok képes túlmenni saját tudatomon a viláért, a másik emberért érzett felelősség vállalásában. Hiszen, aki csak saját tudatában él, annak közömbös minden, ami rajta kívül zajlik, annak mindegy, mi fog történni utána, ahogy végső soron az is, mi történt előtte. „Utánam a vízözön”, mondhatná minden tudat-lény, mert számára saját halálának színe előtt a lét egésze értelmét veszti.

A „másként-élő” felelőssége nem ott ér véget, ahol szándéka egybeesik cselekedetének eredményével. Sőt, ezt a felelősséget nem a vége, hanem a kezdete felől lehet csak megragadni. Ott kezdődik, ahol a jövőt lehetetlen megtörténni és ahol újra meg újra megtörténni. A tudat-lény persze nem ugorhatja át saját árnyékát, de elkezdhet valamit, s éppen ott, ahol mindaddig a számára és a világ számára legrosszabb rejlett, ahol az erkölcs elveszítette számára értelmét: a halálnál. Mert ha nem is lehet belőle egy csapásra és szellemi alapon szubjektumszerű individuum, mégis túlléphet azon a szellemi horizonton, melyet a tudat kijelöl számára.

A „másként-élő” mindig saját feladatát látja az életben és nem másokét. Nem mások helyett él, s nem engedi, hogy helyette mások éljenek, hogy elvegyék tőle saját életét. Amit ő megtehet, azt senki más nem teheti meg helyette. Nem szolgál tehát és nem helyettesít másokat, önmagát sem, mert önmagát sem emeli istenként maga fölé: *meglett ember* – „...akinek / szívében nincs se anyja, apja, / ki tudja, hogy az életet / halálra ráadásul kapja” és: „ki nem istene és nem papja / se magának, sem senkinek.” (József Attila)

A „másként-élő” nem nevelő. „Másként-élésre” nem kell, nem lehet nevelni, legalábbis abban az értelemben nem, hogy a másik ember a nevelés tárgya. Ha nevelés egyáltalán lehetséges, akkor az egyetemes emberi kultúra, a természet, a másik ember, a szabadon választott közösség szeretetében, kit-kit *önmagára* kell nevelni, engedni kell, hogy önmagára nevelődjön. Mert csak így, önmagához eljutva juthat túl önmagán, hiszen az ember – e tökéletlen lény, e teremtmény – sohasem elég önmagának.

A „másként-élés” nem lehet Eszme, nem valósíthatja meg mozgalom. Nem szabad ugrásként, totális fordulatként

elképzelné a történelemben vagy a személyes életben. Ez újra csak profetizmushoz és végső soron ön- és világpusztításhoz vezetne. Csupán azt jelenti, hogy el lehet kezdeni, s aki már nem bírja tovább, el *kell* kezdenie a kilépést tudat-léteből vagy inkább kihátrálást (ezért is olyan groteszk látvány egy-egy „másként-élő”). Nem nagy, ünnepi kivonulás ez, hanem csöndes, esendő, de a jóra nyitott, érzékileg-szellemileg kitágult hétköznapi élet. Elkezdni pedig könnyű. Csupán arra van szükség, hogy *életet* éljünk, az egyetlen, amelyet élhetünk – a magunkét. Nem *mások* életét, nem mások *helyetti* életet és nem is *Eszmék* életét, melyeknek így vagy úgy, de csak tárgyai és eszközei lehetünk.

AZ, AMI TÖRTÉNT

Az, ami történt, történhetett volna másképpen is. Elég homályos mondat. Nem lenne egyszerűbb azt mondani: más is történhetett volna? Vagy: minden másképp is lehetne? Hiszen ha az, ami történt, másképp is történhetett volna, vagyis más történetünk is lehetne, akkor az már *nem volna az...* Márpedig valaminek történnie kellett. Amíg történelem van, addig mindig történik valami. Sőt, addig *minden* történésben van, *minden* török és történik, mint arra a *történelem malmainak* épületes metaforája utal. Minden történés egyben megtörtetés. Az ember világa történő világ: a megtörtetés, széttörtetés és törtetés világa. De beszélhetünk-e egyáltalán *másvilágról*? Világ-e az, ami nem történik? Világ-e, mondjuk a halak világa vagy a holdbéli közeteké? Világ-e, ha tetszik, az angyalok világa vagy a démonoké? Mihelyt beszélünk *róluk*, mihelyt megképződik bennünk fogalmuk – világ, de nem külön világ, hanem az egyetlen világ, a történő világ, a mi világunk része. Minden elképzelésünk, fogalmunk –, történés. Elképzelni, vagyis magunk előtt látni a *nemtörténőt*, önmagában és *nem a történőhöz képest*, olyasfajta elmemutatvány lenne, mint a végtelen elképzelése. Egy ponton megáll tőle az ész. Ezt a pontot természetesen még érzékeljük, és ennyiben a határpont – a felfogható és felfoghatatlan közötti útszűkület pontja, az ugrópont – még maga is történés. Amíg a határpont lidérces és borzongató, szorongató és bizonyos értelemben izgató élményét még átéljük, még felfogjuk, addig a történésen belül vagyunk. Az átbillenés: önkívület, eszméletvesztés, halál. Akár a szellemi joga, akár a közönséges halál billent is át a történőből a nemtörténőbe, abba, amit mi metaforikusan másvilágnak, túlvilágnak nevezünk, arról és úgy soha semmit nem fogunk tudni, ahogy a történőről mint történők tudtunk. A nemtörténő *van*, de nem *létezik*. Kimondom: csak a történő világ létezik, és

minden annyiban létező, amennyiben a történő világ részévé válik. Ennyiben a Hold és a Nap is történés, ennyiben a csillagos égbolt is létezik, mert mint nemtörténő, nélkülünkvalóságában pusztá „van”. Elegendő felpillantunk az égre vagy lenéznünk a kavicsok közt futkározó hangyákra, hogy mindez létezzon, mert tekintetünk – az ember tekintete – a történő világ részeként fogja föl. Nem mert így akarja, hanem mert nem tudja másként. A történő világ mindent „megtör”, mindent magába fogad, bekebelez, beledolgoz abba a masszába, ami a történelem, az egyetlen világ. A történő világ nem jó világ, nem is lehetne az; hisz a világ, ahogy e szót itt használjuk, eleve a nemtörténőn kívül lehetséges csak, végső soron tehát létezés, amely összehasonlíthatatlanul tökéletlenebb, mint a nemlét. A létezés mindig jó is és rossz is, míg a nemlét sem nem jó, sem nem rossz: tökéletes. A nemlét nemvilágába vágyódni innen, e létező világból, persze, maga is történés. Csak létező vágyódhat ilyen mohón nemlét után, és csak létező retteghet ennyire nemléttől. De mihelyt a tökéletlent elnyeli a tökéletes – a történetnek, legalábbis számára vége van. Ám a világban még az ő vége is történéssé válik, történni fog, mindaddig, amíg a világ – világ.

De mi az, hogy történik valami? Mi az, hogy megtörtént vagy történésben van? S e kérdésekkel végre visszatérhetünk ama homályos mondathoz, mellyel e gondolatfutamot kezdtük: az, ami történt, történhetett volna másképpen is. Ha ugyanis a történő világ, a létezés *mindennek* az emberre vonatkoztatása – értelmezés, értelemadás –, függetlenül attól, hogy a második világháború kimeneteléről vagy a napfogyatkozásról van-e szó, ha a személyiség és a tárgyi világ minden ízében történés, akkor nemcsak az a kérdés merül fel, hogy ami történt, miért történt, miért nem más történt meg helyette, hanem az is, hogy *mi történt akkor*, amikor ez vagy az megtörtént, megesett? Mert igaz ugyan, hogy amióta a világ – világ, mindannyian a *történőben* élünk, de sokféle *történetben*. Röviden: az, ami történt, nem azonos azzal, ami *bekövetkezett*. Éppen az a nehézség, hogy megkülönböztessük őket. Mert amikor *ez vagy az* bekövetkezett – s már itt a történés ingoványos talajára lépünk, hiszen ahhoz, hogy ennek vagy annak a

bekövetkezéséről beszéljünk, tagolnunk, tehát értelmeznünk kell a történés folyamatát, s ez már önmagában egyfajta történetnek felel meg –, szóval, mikor ez vagy az bekövetkezett, nagyon sokféleképpen történt meg, ahogy az is sokféleképpen van történőben, ami most következik be. Egyetlen bekövetkezésnek végtelen számú történés felel meg. Minden, ami valaha is bekövetkezett, állandóan történésben van, s csak annyiban létezik, amennyiben történik még. De honnan tudjuk, hogy egyáltalán bekövetkezett valami, ha csupán a történések végtelen sokféleségében létezik? Lefejthetők-e és lefejtendők-e a történések valamiről, ami nem az, ami bekövetkezett, legalábbis így rögzít – hagyomány, kollektív emlékezet, tapasztalat. Ha így gondolnánk, a bekövetkező és a történő viszonyát a mag és a héj analógiájára kellene elképzelnünk; akkor a történések látszatvilágán áthatolva eljuthatnánk a lényegig, az „objektív igazságig”, melynek a történések csupán elfogult értelmezései: álmok, képzelődések, hazugságok, torzítások. Csakhogy a bekövetkezés, leválasztva a történő világról, önálló léttel felruházva *nem létezik*, ami nem azt jelenti, hogy nincsen, hanem hogy ugyanúgy *nemlét* mint a nemtörténő egésze. Márpedig a *nemtörténőnek* – a nemlétnek, nemvilágnak – mint „objektív igazságnak” a szembeállítás a *történővel* – a létezéssel, a világgal – vagy újfajta miszticizmus lenne, vagy egyike csupán a nagyon is elfogult – ugyanis a történelem ellenében elfogult – igazságoknak, melyek az objektivitás sámliján ágálnak a többi igazság ellen. A bekövetkezésre mint „objektív létre”, „tényre” hivatkozók szinte mindig azt szeretnék bizonyítani, hogy az, ami történt – megtörtént, változtathatatlan, egyszeri és egyedüli adottság. Ezzel azonban egyrészt maguk is visszaesnek a nemtörténőből a történőbe, történetük egy lesz a sok történet között; másrészt homályban marad, hogy miként jutottak el a nemtörténőbe ők, akik maguk is történők, és ha már egyszer ott voltak, miért jönnek most vissza a történőbe, hogy olyan kritériumot alkalmazzanak rá, amelynek nincs értelme, kivéve, hogy *alkalmazzák*, tehát itt is egyfajta történetként hozzák létre a bekövetkezőt.

A bekövetkező nem előzi meg a történet, nem külön lét, s csakis a történő sokféleségében létezik, amennyiben a történőnek anyagisága és tényszerűsége van. De a történőn kívül ez értelmezhetetlen. Ha azt mondom, hogy valami bekövetkezett, voltaképpen metaforát mondok, mert abban a pillanatban a történő részeként értelmezem. A bekövetkező ebben az értelemben megfoghatatlan, és semmi szükség arra, hogy meg akarjuk fogni. Ha a világ bekövetkezésekből állna, akkor az nemvilág lenne nemlényekkel, akik nem léteznek, hanem vannak, s amelyekkel létezők nem kerülhetnek kapcsolatba a lét körén belül. Ha azt mondom, hogy „a nap süt”, akkor csak a történés egy magasabb szintjéhez képest tekinthetem ezt bekövetkezésnek, mert egy alacsonyabb szinten már ez is történés. Mi történik? A nap süt. De mi történik, amikor a nap süt? Kiszárad a föld, beköszönt az aszály, éhínség kezdődik stb. Ha azt mondom, hogy a nemzeti szocialista rendszer iparszerű alapossággal megsemmisített hatmillió zsidó származású egyént, akkor még semmit nem mondtam arról, hogy *mi történt?* Jóllehet, a hatmillió élet kioltása mint bekövetkezés sem a világon kívül történt, tehát mihelyt megnevezem – körülhatárolom, kiemelem, jelentéssel és jelentőséggel ruházom fel – azt, ami bekövetkezett, a történő világ részeként hozom létre. A történés egy másik, magasabb szintjén azonban ez mégis bekövetkezés marad a történéshez képest. Ugyanígy: ledobták az első atombombát. De mi történt? 1789-ben lerombolták Párizsban a Bastille-t. De mi történt? Vagyis: mi volt az értelme annak, ami bekövetkezett, merthogy bekövetkezett valami, azt, ha máshonnan nem, akkor a történelem értelemszakadásából – egy történet végéből és új történet kezdődéséből – akkor és ott mindenki érzékeli, tudja. Bizonyos értelemben éppen azért következett be ez vagy az, mert vannak, akik nem látják *értelmét* az addigi történetnek, esetleg tagadják értelmét, értelmetlenségként értelmezik, és vannak, akik új értelmet, más értelmet kívánnak adni a történőnek, akikben tehát az értelemszakadás bekövetkezik. Hogy mi történt (mi az értelme valaminek) és mi következett be (mi van?), az ő számukra még nem két kérdés: az történt, *ami*, vagy az történt, *hogyan* bekövetkezett. Csakhogy az, ami

bekövetkezett/történt mindenkit a történelmi idő vagy téridő más pontján érint. Minél közelebb van valaki a bekövetkezés időpontjához, annál inkább az történt neki, hogy bekövetkezett. Bekövetkezés és történés megkülönböztethetővé, egyből kettővé a nagy időben és – esetleg – a nagy térben válik, minél távolabbról nézzük azt, ami bekövetkezett. Természetesen a bekövetkezőt tisztán, „magánvalóságában” sohasem fogjuk látni, és ez nem fogyatékoságunk, hanem létmódunkból fakad. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a létezésből adódik, akár fogyatékoságnak tekintjük is azt a nemlét tökélyéhez képest, akár csodás győzelemnek a nemléten. A magában vett bekövetkező: nemlét, és ezt *nem* látni, érzékelni, érteni kell, hanem nem-lenni benne. A nemlét minden érzékelése és értelmezése – létezés, tehát csak a történőben lehetséges. S viszont: nincs létezés érzékelés és értelmezés, vagyis történés nélkül. *Történeket, tehát létezem. Amíg történik velünk a világ, addig létezőnk.* Ez nemcsak azt jelenti, hogy aki meghal, aki nem történik már, az nem is létezik, hanem azt is, hogy élete, személyisége, sorsa *mint történés*, mint „ami”, halála után is tovább történik, és történik, amíg a világ világ. De jelenti azt is, hogy minél inkább „elpárolog” a világból a történés szelleme, minél inkább lecsupaszodik a bekövetkezőre, annál inkább csúszunk a nemlétebe, a nemvilágba. A létezők, a lények átadják helyüket a nemlétezőknek, a dolgoknak, amik csak vannak. A katasztrófa, mert hisz *ez az*, legalábbis a történőből nézve ezt az átváltozást, égzengés és kénköves tűz nélkül is bekövetkezhethet, ha a történést felváltja a bekövetkezés, a lényeket a dolgok, a létezést a „van”. Ez valóban *a világ vége*, mert mint mondtuk, egyetlen világ létezik csupán, a történő világa, egyébként a „világ” csak metafora, bármivel kapcsolatban használjuk is. Csak azt tudhatjuk, mi *van* a világ vége után – egyébként, ha a világ nem a történőt jelentené számunkra, értelmetlenség lenne a végéről beszélni – s még ezt is csak úgy, hogy a világhoz viszonyítjuk: *nemvilág*. Mikor azt mondjuk, hogy nemvilág, akkor azt értjük meg a világ alapján, a világból, ami sem nem világ, sem nem nemvilág, amiről még azt sem mondhatjuk elfogultság és túlzás nélkül, hogy „ami”. De még a katasztrófa is történés, nem pusztán bekövetkezés. Úgy is fogalmazhatnánk,

hogy a katasztrófa ma még *történik*, de bármikor bekövetkezhet. Ezt onnan lehetne tudni, hogy utána senki nem beszélhetne katasztrófáról, de épp ezért aztán tudni sem lehetne, hiszen ahol nincs beszéd, ott tudás sincs, s mindaddig, amíg valami is tudható, a világ még nem ért véget. Ha a katasztrófát, bármilyen iszonytató lenne is, bárki túlélné, akkor mindaddig, amíg ő él és szenved, a történő élne és szenvedne benne. A katasztrófát mint történést és a katasztrófát mint bekövetkezést egy *világ – sőt, a világ választja el egymástól*. Az ökológiai katasztrófa, a nukleáris katasztrófa vagy a totalitarizmus katasztrófája is *történés*, jóllehet akaratlanul vagy akaratlagosan a történelem végére irányul. Mindaddig, amíg lesz, aki megkérdezze: „mi történt?”, a katasztrófa nem következett be. Kétségtelen, persze, hogy a XX. században határpontra érkeztünk: a koncentrációs tábor, a halálgyár, Hiroshima, Csernobil nem történés immár, hanem bekövetkezés. Ezen a ponton érzékelhető közelségbe kerül hozzánk a vég, valóban kettéválík történés és bekövetkezés. Ama hatmillió halottal kapcsolatban ugyanis *nem lehet* feltenni a kérdést: mi történt? Az „csak” – sőt, idézőjelek nélkül: *csak* – bekövetkezett. *Nem lehet* feltenni ezt a kérdést, azaz *értelmezhetetlen*, ami bekövetkezett, mert *az* nem vonatkoztatható a világra, a történőre, az emberre. *Nem lehet* feltenni a kérdést, mert nem szabad feltenni, hiszen akkor *azt* is a történő részeként ismernénk el, értelemmel ruháznánk fel, ami ugyanúgy túl van már rajta, ahogy a világ vége lenne túl a világon: innen nézve még vége, onnan nézve már semmi. De onnan már senki nem néz. Onnan is mi – innen – nézünk. Nem lehet feltenni a kérdést és mégis fel kell tenni a kérdést, kutyakötelességünk feltenni – márpedig a kutya kötelessége a hűség! –, mert éppen ez a kérdés, maga a kérdező léte – legyen bár az „utolsó ember” – jelzi, hogy a katasztrófa történik, de még nem következett be. Az „utolsó ember” azzal, hogy megkérdezi „mi történt?” mintegy feloldja a történelmi zárójeleket, amelyek a bekövetkezőt közrefogják, kiprovokálja mintegy, hogy ami bekövetkezett, megtörténjen, *történésnek induljon* és felszívódjon a történőben. A totalitárius állam logikája, amely a történő befejezésére törekedett, és végső soron azt akarta elérni, hogy soha többé ne tehessék föl a kérdést: „mi

történt?”, amely a bekövetkezőt és a történést azonosítani akarta, örökösen megtört a történést, és végül is szétázott, feloldódott benne. A negatív utópiák tökéletesen zárt, végleges, nemtörténő világában is kell legyen legalább egy ember, az „utolsó ember”, aki kívül van, kilóg ebből a világból – általában meghibásodás folytán, de már a paradicsomból is meghibásodás folytán bukik ki az első emberpár, hiszen a paradicsom maga a nemtörténő – különben nem lenne történet, és nem lenne lehetséges a regényforma. Ugyanígy a „megvalósított utópiák” zárt, végleges, nemtörténő jóvilága – helyesebben: nemvilága – is csak akkor lenne a vég, ha valóban sikeresen kebelezné magába a történést, lehetséges lenne, hogy történések, tehát tökéletlen lények a történést nemtörténővé alakítsák át, ha maga ez a mesterkedés nem történést lenne. Itt olyan önellentmondással találkozunk, amelytől csak nemtörténő lények, kövek, állatok, gépek lehetnek mentesek, feltéve, hogy kiszabadulnak a történéstől és új szubjektummá válnak. Innen nézve a halálgyár, a totalitárius társadalom csak kezdetleges előtanulmány egy olyan világhoz, amely – mi még csak ezt mondhatjuk róla – *nemvilág nemlényekkel*, amely valóban nem történik, hanem bekövetkezik, ahogy bekövetkezik egy meteor becsapódása, egy folyó kiáradása, vagy ahogy egy gép működése sem történést, hanem bekövetkezés. Természetesen a történést a gép működése is történést, s amikor a nyaktiló működésbe lép, joggal kérdezzük meg: *mi történik itt* tulajdonképpen? Ám ez a kérdés a fejük megtartásában érdekeltek és mások fejének vételén munkálkodók kérdése. A primitív halálgyár, a nyaktiló szempontjából éppúgy nem létezik a kérdés, ahogy a befőttes üvegeket kupakoló automata számára sem kérdés, hogy mi történik a termelési folyamatban. De – kérdezhetné valaki joggal – mióta van a halálgyárnak vagy a kupakoló automatának szempontja? Valóban nem egyéb metaforikus beszédnél, amikor azt mondjuk, hogy a halálgyár „közönyös” az iránt, ami történik, hogy „számára” mindez csak bekövetkezés, hogy egy gépnak, egy szerkezetnek, egy kőnek „nézőpontja” van. A nemléte csak a létező ruházhatja föl nézőponttal, elképzelve mintegy, mi lenne, ha a nemlétező nézne, jóllehet akkor a nemlétező már nem lehetne nemlétező. Ám egyrészt ettől még

létezők is választhatják a nemlétező nézőpontját, úgy tesznek, mintha *nem lények*, *nem* emberek lennének, hogy lények, emberek fölé kerüljenek, hogy úgy nézhessenek, mint az istenek. Ez megint önellentmondás vagy tökéletlenség, hiszen Isten – úgy értem: a nemlét – nem néz, legfeljebb lát – úgy értem: Ő a mindentlátás maga –, de ettől még katasztrofális következményei lehetnek a történő világra, az egyetlen, a tökéletlen, jó és rossz létezésre. S akkor még nem beszéltünk arról a – meglehet e pillanatban még inkább sci-fibe illő – lehetőségről, hogy a mai gépcivilizáció, az elgépiesedés, a géptökély lassú evolúciójának eredményeként csakugyan gépek lépnek az emberek helyére, hiszen gépiességben aligha vehetjük fel velük a versenyt. Valóban tökéletes lét, azaz nemlét, valóban tökéletes világ, azaz nemvilág jöhetne így létre, amelyben – miként már annak idején is, a paradicsomban – emberek nem maradhatnának meg, csak gépek. De még ez sem biztos, hiszen nem tudhatjuk előre, hogy a gépek – a robotok – nem fognak-e idővel elembesülni, s ezáltal nem folytatják-e tovább a maguk módján a történelmet, ijedten tagadva vagy büszkén bizonygatva, hogy igenis az embertől származnak. Ki tudja, nem ez-e az evolúció útja: az ugrás az eleven embertől a szimulált emberig? S ma az élet úgy hal ki, a fák, állatok, vizek úgy pusztulnak el, a levegő úgy fogy el, ahogy egykor az ihtionoszauruszok haltak ki, ahogy a jégtakaró fogyott el? S az új körülmények között is az marad fenn, aki legjobban alkalmazkodik az új környezethez – vagyis a gépek. A tökéletes teremtmények. Akik talán halhatatlanok is lesznek. Így hát megvalósul majd végre szubjektum és objektum boldog egysége. S mai ágálásunk, ellenállásunk – levegőt! vizet! természetet! – afféle romantikus szembeszegülés, reakciós akadékoskodás az evolúcióval szemben, amely a világnak – a nemlét e megbetegedésének, rákosan burjánzó daganatának – véget vet és nemvilágot „épít” az örök üdvösségben részesülőknél, tökéletes gyermekeinek, a nemlényeknek, akiknek létrehozása egyetlen célja volt?

De maradjunk egyelőre a világban, ahol az, ami egyszer bekövetkezett, végtelenszer történt és történik tovább, amíg a világ – világ. Azt mondhatjuk: ez és ez következett be, de egész

sor dolog történt, sőt, történik és történhet meg. Hogy mi történt, az is meghatározza, hogy mi fog történni azután. Maga a jövő írja át a múltat. Nem abban az értelemben, hogy törli, ami bekövetkezett – ezen a szinten minden változtathatatlan – vagy olyan események bekövetkezését állítja, amelyek sohasem következtek be, hanem hogy más történetnek mutatja, ami történt, mert ami történik, nincs a történés egyetlen pontjához kötött értelme, és mivel különböző emberekkel és embercsoportokkal történik, nem is egy, hanem sok értelme van, amíg van értelme. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy minden jelen új múltat növeszt magának az időben, miközben fogyasztja a jövőt. Nem azt változtatja meg, ami bekövetkezett, hanem, ami történt, mert – és itt nem csupán a kanonizált történet/apokrif történet, hivatalos történet/profán történet, szentesített történet/nem szentesített, sőt, szentségtörő történet szembenállására gondolok – mert a történés egy későbbi pontján *más* történetként érti meg azt, ami bekövetkezett, és ami azóta is megállás nélkül történt. Persze, a „mi történt?” kérdése egészen mást jelent a ciklikusan mozgó és mást a lineárisan előrehaladó történetre vonatkoztatva. Mindenesetre a XX. század utolsó évtizedeiben szinte szabad szemmel pillantható meg a történelemnek ez az örökös átértelmeződése és értelmi átrétegződése, olyan *gyors* és annyira *ideologikus* az értelemmódosulás. Röpke negyedszázadonként más történetbe, más „értelmi világba” csöppenünk, miközben tovább élünk saját történetünkben is. Arra, hogy „mi történt?”, egyszerre tízféle válaszunk van. Attól függ, mikor és ki kérdi, mit szabad, mit lehet, mit kell mondani. Igen könnyű helyzetben lennénk, ha csupán a *hazug és igaz* történet között kellene választanunk, ha csak át kellene lépnünk *egyik* történetből a *másikba*, hogy végre minden a helyére kerüljön, történeti tudatunk helyrebillenjen, ha tehát *egy igaz történetünk* lenne, amely most, íme, átüt a ránk hazudott történelem lekopott ideológiai festékrétegén. Csakhogy a történő világban nagyon nehéz megmondani, hol kezdődik a hazugság és hol végződik az igazság, továbbá nem *egy hazug és egy igaz*, hanem *sok hazug és sok igaz* történetben *történünk* egyidejűleg, amelyek kizárhatják egymást, mégis jól meglehetnek egymás mellett.

Mióta a világ értelmi egysége felbomlott, mióta a *jóság és szépség* nem azonos kategóriák, mióta a *haszon* és az *érdek* vezénylik a világfolyamatot, eleve nem is lehetséges egyetlen értelmi világban élni, és eleve nem lehetséges ugyanazon értelmet megtalálni minden életszférában, minden szellemi és gyakorlati tevékenységben úgy, hogy ami jó, az szép és igaz is, ami szép, az hasznos is, ami hasznos, az az érdekünket szolgáló is lenne. Aki *élni* akar, előbb-utóbb kénytelen lemondani arról, hogy az erkölcsi világ értelmének kritériumát alkalmazza a politika, a gazdaság világára, sőt, még a művészet világára is, mert ha ezekben a világokban is az igazság és jóság törvénye szerint fog mozogni, előbb-utóbb kénytelen lesz lemondani az életéről. Az emberiség utolsó hősei, a lírikusok le is vonják ezt a konklúziót; akkor hát nem lehet, nem szabad élni. Ennek a konklúciónak azonban, bármennyire drámai is, nincsen általános, tehát erkölcsi érvénye. Ha valaki nem *tud* így élni, az még nem jelenti, hogy nem *lehet* így élni, hogy inkább mindannyian haljatok meg! Az életnek ugyanis önmagában vett érvénye és igazsága van, bármilyen sokfelé szakadozzon is a történő értelme, bármennyire is odavan az az igazság, ami egyetlen értelmi világgá formálta egykor a történőt. Mostantól ezt már csak mesterségesen, merőben tudati alapon lehetne létrehívni, de – mint éppen a totalitárius politikai államok, a szörnyállamok pokla mutatója – az így diadalmaskodó Igazság milliók pusztulását és elnyomását, az élet megerősökölését jelenti. Igazság vagy van, vagy nincs, s ha van, akkor magában az életben van, mindenki számára evidensen. Ha Igazság már nincsen, vagy ha az Igazság visszaszorul a létező egy különös szférájába, és inkább képletesen, semmint valóságosan létezik (például a modern vallásos tudatban), vagy ha az Igazság *igazságok* sokaságában létezik, csak szellemileg lehet megeremteni és akkor az *igazságokkal*, vagyis a létezéssel *szemben* és csak a magukat az Igazság letéteményeseinek tudó igazságtevők erőfeszítésével, ami Hazugsághoz, mégpedig életemésztő és valóságfaló Hazugsághoz vezet.

Mihelyt a történő világ szétfeszíti az üdvtörténet keretét, mihelyt szétesik, szétszakadozik a világ Isten létén nyugvó értelmi egysége, minden egyes ember, csoport, korszak számára

külön kérdéssé válik, hogy *mi történt?* Véget ér a történő egyértelműsége, ami nemcsak azt jelentette, hogy mindenki számára mindig ugyanaz történt, hanem hogy mindig mindenkor ugyanaz *fog* történni mindenkivel. Az, ami történt, ettől kezdve attól is függ, hogy mi történik most, sőt, attól is, hogy *mi történjen!* A történőnek ez az átcsúszása a szabadságba nehezebb mutatvány, mint ama tevé átjutása a tú fokán. Az egyértelmű és lezárt isteni világ boldogsága a sokértelmű – profán értelemben többistenhitű – világ szabadságának adta át a helyét, amelynek örökös boldogtalansága, rossz közérzete a táptalaja annak, hogy a sok-sok részecske ágáló igazsága közül hol egyik, hol másik emelkedjen ki és fújja magát *új*, mondhatnák *légből kapott* totalitássá, míg csak más igazságok érintésétől vagy pusztán a túl sok levegőtől szét nem durran.

Hogy létrejön-e majdan a világ új értelmi egysége, egyfajta új monoteizmus, azt nem lehet előre megmondani. Hogy létre *kell* jönnie, ha a világ világ akar maradni, az legalábbis valószínű. Addig pedig, aki így érti a történőt, csak egyet tehet: azon van, hogy a katasztrófa, amely történik, be ne következzen.

EGY SZÁMHÁBORÚ SZÁMAI

„A tömegbe keveredés öröme a szám sokszorozódásán érzett élvezet rejtelmes kifejezése. Minden szám. A szám ott van mindenben. A szám ott van az egyénben. A mámor szám.”¹

Charles Baudelaire

Nincs modern politika, modern propaganda és modern társadalomtudomány számok nélkül. A modern racionalitás valósággal megkettőzi a világot. A lényegvilág nem egyéb, mint a történelem, a szellemi és erkölcsi létezés látszatvilága mögött meghúzódó számok és számszerű összefüggések „ösképeinek” tiszta, „objektív” világa. Ama platóni barlang falán az emberi létezés úgy jelenik meg, mint a számok „ösképeinek” távoli visszfénye, árnyjátéka. A modern tudat a számoknak önálló, szubsztanciális létet tulajdonít. A számok és a számszerű összefüggések mintegy megelőzik a létezést, öröktől fogva vannak, s így előbb is, mint a konkrét emberi sorsok, történelmi események. Még meg sem született valaki, máris megmondható, meddig fog élni, milyen élet vár rá, attól függően, melyik számoszlopba kerül prognosztizált léte. „Beszéljenek a számok!” – ez jellegzetesen modern kívánság. „Te”, mármint a személy, aki „benne voltál” a dologban, sőt, talán még most sem látszol ki belőle, jobb, ha hallgatsz. A nyelv, amin tanúságtételt akarsz tenni, homályos, a nézőpont, ahonnan látod a dolgot, elfogult, s különben is, érdekeid, előítéleteid, észjárásod eltorzítják „a” valóságot. A számok azonban nem hazudnak. Ha a matematikai ész a modern bürokratikus racionalitás szülőanyja, akkor gyermekében talán így sóhajtana föl: „Anyám, a számok nem hazudnak!”

A számok nyelvén

Mondhatunk-e bármit *számokkal* arról, ami történt? Számszerűsíthető-e a szellem, az erkölcs, a személyiség világa? „Pénz csak számolva jó”, az ismert mondást idézve, de számolva jó-e a szellem, a szerelem, a jó és a rossz? A modern racionalitás, ahogyan a piacgazdaságban vagy a tudományban megjelenik, a *számok nyelvén* szólal meg, és kizárólag a számok nyelvén hajlandó beszélni. De lehetséges-e a számok nyelvére, a modern bürokratikus racionalitás nyelvére lefordítani minden más nyelvet, az erkölcs, a jog, a politika, a művészet, az érzelmek nyelvét például? Mondhatjuk-e, hogy a nép is számolva jó csak (ahogy a *népszámlálás* intézményében megjelenik)? Mondhatjuk-e, hogy a személy is számolva jó, ahogy a *személyi számban* megjelenik, helyesebben: nyoma vész? Mondhatjuk-e, hogy a közvélemény is számolva jó csak, ahogy a közvéleménykutató intézetek hívős számadataiban csodálkozva vagy megelégedéssel értesül magáról? Vagy a történelem is számolva jó, ahogy a leöltek számában, a bruttó nemzeti termék számadataiban, vagy a politika, ahogy a szavazók számában megjelenik? Feljogosít-e bármire is, igazol-e, legitimál-e, értelmez-e bármit is önmagában egy szám vagy egy számsor? Eldönthető-e számokkal egy vita szellemi, ideológiai, politikai ellenfelek között? Mindaddig, amíg ez egyáltalán kérdés lehet, tehát nem váltunk számokká, számító és kiszámítható mennyiségekké, akiket már nem nevükön, hanem számukon szólítanak, mint Jevgenyij Zamjatyin antiutópiájában vagy a „megvalósított utópiák” koncentrációs táboraiban, Auschwitzban és Kolimán, nos, mindaddig nemmel válaszolhatunk csupán: nem, a személy, a szellem, az ember, az élet nem számszerűsíthető; nem, a számok nem mondanak többet, nem igazolnak inkább, nem értelmeznek megbízhatóbban, mint a *szavak* és a *képek*. Sőt, ha jobban megnézzük az erkölcs, a jog, a történettudomány, a politika színpadán forgolódó számokat, maguk sem egyebek szavaknál és képeknél. Csak éppen olyan szavak és képek, olyan „elfogult”, „szubjektív”, érzelem és érdek mozgatta

idolumok, amelyek magabiztosan, felsőbbrendűségük és szavakon-képeken túli igazságuk tudatában (s ennek a magabiztosságnak egy egész civilizáció rendje ad nyomatékot) a régi szavak és képek helyére akarnak lépni. Merthogy a számokkal – egyelőre legalábbis – még van egy kis baj: ugyanúgy emberek állnak mögöttük, emberek hozzák létre, emberek mondják őket, akár a szavakat. Például hazudnak velük. Azt hazudják, hogy nem hazudnak, sőt, *ők* meg sem szólalnak: „beszéljenek a számok!” A számok személytelenek és szellemtelenek, akkor is fennállnak, ha senki nem fogadja el őket, ha senki nem vesz róluk tudomást. Vagy azt hazudják a számokkal, hogy a történelem számszerűsíthető, az emberi világ, a társadalom mozgása, az erkölcsi és szellemi élet eseményei és összefüggései számokra, számok mennyiségi összefüggéseire vezethetők vissza, sőt, számokból eredeztethető, számokban megadható az is, ami a jövőben történni fog. *Kezdetben voltak a számok!* A modern racionalitás, a kiagyazódott ész civilizációja az isteni Logosz, az Ige helyére a matematikai értelemben vett Számot helyezi, hogy ezzel egyszersmind túllépjen mindenem, ami nem számszerűsíthető, jón-rosszon, igazságon és hazugságon, profánon és szenten, szereteten és gyűlöleten. Ami nem számszerűsíthető, az nem is létezik, avagy a múlt sötét maradványa, ostobák és gyöngék menedéke. A vallási korszak kultúrái nem matematikai gondolkodásuk fejletlensége okán nem foglalkoztak statisztikai kimutatásokkal, a történelem, az ember számszerűsítésével. Fel sem merült, természetesen a *számmisztika*, a *szent számok* területét kivéve, hogy számokkal mondani lehet valamit a lélekről vagy a szellemről. A számmisztika szent számainak azonban vajmi kevés közül van a modern racionalitás „objektív” számaihoz. Igaz, persze, hogy a világ modern számszerűsítése, mindennek számbavétele, megszámozása, kiszámolása, a számok totális nyelve, amely minden más nyelvet magába kebelez, szintén felfogható egyfajta öntudatlan számmisztikaként, csak ez a misztika inkább misztifikálás, és nem a vallási világrendben, hanem politikai ideológiákban gyökerezik. Végző soron a jós, aki a csillagok állásából olvasta ki a jövőt és a modern prognóziskészítő, aki a számok állásából

jósolja meg, avagy „valószínűsíti”, ami történni fog, nem is állnak olyan távol egymástól.

A modern bürokratikus racionalitás számadatai nem önmagukban állnak és nem önmagukra, hanem valamilyen történelmi, s ezzel együtt erkölcsi és szellemi eseményre *vonatkoztatva* jelennek meg, mondhatni az *eszmékkel* egy csatasorban, ennek vagy annak a történésnek az értelmezéseként. Valaki mondja őket, s valamiért (és mindenekelőtt is: *mondja* őket, tehát *szóba hozza* a számokat!), valamivel vagy valakivel szemben. Mivel a számok nem önmagukban állnak, azt, amire éppen vonatkoztatják őket *képként*, méghozzá a szóképnél erősebb, hatásosabb képként idézik föl. A számok, akár csak a szavak, a valóságot – igen gyakran a nem létező valóságot – is lenyűgöző, lidérces, kiábrándító, undorító víziókban, fantáziaképekben mutatják be. Különben aligha lehetne világsikerük az „Emberiség egy percé” típusú kézikönyveknek, amelyek rémisztő, lehangoló, felvillanyozó számokban, számsorokban összegzik mindazt, amit az emberiség egy perc alatt csinál a földön, avagy ami történik vele, legyen szó az egy perc alatt kicsorduló könnyek hektolitereinek millióiról vagy az egy perc alatt elkövetett erőszakos nemi közöszlések számáról. Úgy látszik, a számok civilizációja és a számok modern embere sem mentes attól az isteni-emberi gyöngeségtől, hogy az általa teremtett világban keresse saját arcát, szemlélje magát és gyönyörködjön a látványban. A számok embere, akinek a számok jelentik a világban az egyetlen bizonyosságot, amelybe kapaszkodhat, s akinek csak számok tudják megmozgatni képzeletét, sőt, érzelmeit is, csak a számok tükrébe pillantva kaphatja vissza *saját* arcát. Az ember ábrázata Isten képével együtt számára örökre elveszett.

A számszerű, számokban megadott történelmi, erkölcsi stb. érv – éppen mert érv, amelyet más érv ellen szegeznek – semmivel nem bizonyítóbb erejű, mint a hagyományos érvek. Legfeljebb a modern racionalitás megbabonázottjai láthatják őket annak. A számszerű bizonyíték, a számszerű és ezért *objektívként* forgalomba hozott végeredmény, bármire is vonatkozzon, mindig annak függvényében alakul, hogy mire,

miért, mikor és ki mondja, azaz, milyen érdekcsoport, ideológiai csoport alkalmaz számokat, sőt, *mozgósít számokat* más számok ellen. Szám szám ellen – kard, ki kard! Mindenki tudja, hogy számokkal éppúgy lehet manipulálni, mint tényekkel, szavakkal, képekkel. Számokat „fel lehet tupírozni”, ha nagy számokra van szükségünk, és „le lehet faragni”, ha éppen kis számok kellenek ahhoz, hogy bizonyítsunk vagy elfogadtassunk valamit: egy koncepciót, egy döntést, igazunkat, humanizmusunkat, egyszóval bármit. S akinek pénze vagy hatalma van, mindig könnyen megtalálhatja azokat a szakembereket, ideológiai csoportokat, intézeteket, „team”-eket, amelyek a kívánt nagyságrendű számokat szállítani fogják. Miért ne? A szám is áru! Csak az haljon éhen, aki a számokból él? De mivel minden modern uralomnak szüksége van számokra, mert számokkal is kénytelen legitimálni magát, és számokkal is kikezdheti a számokkal hadilábon álló ellenfelét, azért a *számszállítók* kenyere nem forog veszélyben. A múlt, a jelen, a jövő egyre inkább számok, *döbbenetes számok, impozáns számok, fenyegető számok* kavalkádjában jelenik meg korunk számra szomjas és számmá varázsolt tömegei előtt. A látszat az, hogy a számmal az „objektív igazságot”, a „végső bizonyosságot” tartják kezükben, pedig, ha kicsit a számok „mélyére” nézünk, hamar rájövünk, hogy nincs bizonytalanabb tény és gyanúsabb igazság, mint amit egy számadat tárhat elénk. A modern civilizáció minden információs csatorniján bőségesen áradó számokból, számsorokból nemhogy a „valóság”, de olykor még a „valós számokat” is nehéz *kihámozni*. Mert a *számhámozás*, vagyis a számkritika a számok civilizációjában nélkülözhetetlen és megbecsült foglalatosság. Végső soron mindez oda vezet, hogy a történelemtől folyó diskurzus, a tudományos és az ideológiai viták mind gyakrabban öltik magukra *számok csatájának*, számok, még hozzá nagy és még annál is nagyobb számok *új gigantomachiájának* képét. *Az győz, aki nagyobb számot mond*, jobban mondva, aki nagyobb számot tud ráfogni ideológiai ellenfelére, avagy – megfordítva – aki kisebb számmal tudja mentegetni „övéit”, attól függően, hogy az ideológiai szembenállás adott

kontextusában éppen a „nagy szám” vagy a „kis szám” jelent „jót” vagy „rosszat”, kisebb vagy nagyobb rosszat.

„Egy szerény hatjegyű szám”

Amióta az eufémizmussá sikeredett pontatlansággal *holocaust-nak*² nevezett náci tömeg-gyilkosság áldozatainak számáról forgalomba került a felfoghatatlan, letaglózó és végül is *semmitmondó* számadat, ama nevezetes *hatmillió*, azóta tart e „túlzó” szám (!) „finomítása”, „helyesbítése”, más, kisebb számokkal helyettesítése, sőt, kétségbevonása, merő kitalációként, rosszindulatú hazugságként való elutasítása. Úgy látszik, a történelem átírása is számokkal történik korunkban. Se szeri, se száma az újraszámolóknak, akik pártatlanul és harag nélkül, mintegy a számok fölé emelkedve, egészen új számokat, természetesen jóval kisebb számokat húznak ki a történelem varázscilinderéből. A történelmi számok egyik ilyen bűvésze tollából nemrég közlemény jelent meg egy honi folyóiratban is, amelyet csak azért érdemes ezúttal felidézni, mert áttetsző egyszerűségében különösen szemléletesen tárja föl az ideológiai számháborúk belső természetét: „Már itt, előljáróban megállapíthatjuk – írja a szerző –, hogy 12 esztendei szorgos kutatás sem volt képes nagyobb *zsidó veszteséget* (sic!) kimutatni *másfél milliónál*. Az 1945-ben bedobott (sic!) 6 millió zsidó áldozat – grandiózus hazugság.”³ A számok e számszerűen is sok évet számításainak szentelő kutatója aztán önfeledten ki is fecsegi a titkot, amely a huszadik század legnagyobb erkölcsi botrányának számszerűsítése mélyén rejtezik: „A hatmillió ártatlan zsidó bestiális lemészárlásából *hovatovább egy szerény hatjegyű szám marad...*”⁴ Ámde mihez képest lehet egy hatjegyű szám szerény? Nos, mondjuk, egy hétjegyű vagy nyolcjegyű számhoz képest, minden bizonnyal. De ki beszél itt számokról? Ki beszél itt a bürokratikus racionalitás nyelvét, a számok nyelvét átvéve, *számokban*? Ki hiheti, hogy a halálgyárakban ipari szervezettséggel meggyilkoltak *átalakíthatók* hűvös számoszlopokká, hacsak nem az, aki az Endlösung megszervezésével és végrehajtásával

megbízott hivatalokban és tervezőintézetekben dolgozott és dolgozik? Talán számok fulladtak meg a gázkamrákban, és számok égtek el a krematóriumokban? Vajon az-e a kérdés, hogy a végösszeg, a *végző szám* mennyi – egy nullával több? két nullával kevesebb? – s nem az, *mi történt és hogyan történhetett meg?* Aki itt a számok nyelvén szólal meg, aki a számok nyelvéhez *menekül*, az akkor is *hazudik*, ha netán számszerűleg igaza van (amiről egyébként nincs szó, de ez mellékes), mert *másról beszél*, nem arról, amit a történelem, amit az áldozatok kérdeznek tőle. Nem kevesebbet szeretne, mint hogy ama hatmillió – egyébként: akárhánymillió! – egyes ember, konkrét sors, konkrét személy – csecsemő, kamasz, fiatal lány, aggastyán, gyerek, szülő, nagyszülő, paraszt, bankár, magyar, lengyel, orosz, cigány elégetése után a történelem szelleme is elhamvadjon: *ne* maradjon utánuk semmi, csak számok. *A szám tiszta*. Az áldozatok „elfogultságával” szemben a tiszta számok szellemét megidézni annyi, mint túllépni jón-rosszon, elhagyni az erkölcs terepét. *Mi marad utánunk?* Ó, egy nagyon-nagyon „szerény szám”, mondjuk, személyi számunk, vagy egyedi és megismételhetetlen létezésünk száma: *egy*. *Egyek* vagyunk a magunk nemében. S a maga nemében mindenki *egy*. Mi tagadás, igencsak elhanyagolható mennyiség. S a modern bürokratikus racionalitás csakugyan így is veszi számításba az egyes embert, elhanyagolható mennyiségként, amely, mint mondani szokás, nem oszt, nem szoroz. De hol kezdődik az a mennyiség, amely már számít, amit számba kell venni, amellyel már számolni kell? A huszadik század tömegtársadalmában, ahol *milliárdok* népesítik be a földet és milliók és tízmilliók a nagyvárosokat, a nagy szám – ha emberszámról van szó – a milliónál kezdődik. A történelem, amely mindig is ama pogány bálványhoz volt hasonlatos, mely leölte koponyájából issza a nektárt, egyre édesszájúbb és egyre telhetetlenebb. A huszadik század Állam-Molochja, e zsupori Kaszás már milliókban számolgatja egyetlen kincsét: a leölte és halálra gyötörte millióinak tetemét. A *sok* a mi századunkban a milliónál kezdődik, ami ennél kisebb, az „szerény számnak” számít, nem érdemel különösebb figyelmet. Egy nagy számból kis számot, „szerény számot” csinálni tehát

annyi, mint millió alá vinni. Ahhoz, hogy erkölcsi botrányról, tömeggyilkosságról, bűnről beszéljünk, az *emberszámok* legalább milliós nagyságrendje szükségeltetik. A kis számok pedig hallgassanak.

Az ideológiai és propaganda-apparátusok sok-sok évtizede folyó *számháborújából* az kerül ki győztesen, aki ellenfeléről a *legnagyobb számot* tudja leolvasni. Az ideológiai számháború mindig arra fut ki, hogy az ideológiai ellenfelet a létező rosszak *legrosszabbikaként* leplezzék le. A számok itt az ideológiai bajvívás fegyverei. Semmi közülük már ahhoz, ami történt, az áldozatokhoz, az emberölés arányaihoz, az erkölcsi botrányhoz. Végére is nem azért forgatják a számháborúk lovagjai hatalmas számaikat husángok vagy buzogányok gyanánt, hogy feltárulkozzon az erkölcsi igazság, hanem hogy leterítsék ellenfelüket, vagy rést üssenek az ellenséges ideológiai lovagvár kapuján. A szám mint az ideológiai bajvívás modern időkben legsúlyosabb fegyvere, leggyengébb pontján igyekszik sebet ütni az ellenfelen, ott, ahol nem védik számok. Ilyenkor aztán kiderül hogy a „rendelkezésre álló” (mármint a bajvívó által megrendelt, összeszedett, kiszámolt) számok szigorúan „objektív” (mármint a bajvívó igazát az „objektivitás” erejével alátámasztó) tanúsága szerint *X* rezsim, párt, politikai csoport, ideológia még *Y* rezsimnél, pártnál stb. is sokkal „rosszabb”, „embertelenebb”, „félelmetesebb” volt, vagy legalábbis nem volt kevésbé az. Az emberek és események, kiszakítva az élet és a történelem összefüggései közül, a halál közös nevezőjére hozva, számokká és számszerű összefüggésekké átváltoztatva – *menységileg összevethetőnek mutatják, ami minőségileg különbözik, és csak minőségileg ítéhető meg.* Holott a „kis számok” és „nagy számok” között nincs erkölcsi összefüggés, csak számtani. A kisebb szám nem jelent magától értetődően kisebb bűnt, a kevesebb rossz kisebb rosszat is. Sőt, a számok önmagukban semmiféle bizonyító erővel nem rendelkeznek, csak a már így vagy úgy értékelt és értelmezett eseményre vonatkoztatva tesznek szert jelentésre, ahogyan az a 12 évi veritékes munkával kihozott „szerény szám” is a szóban forgó történelmi esemény határozott előzetes értékelésén és értelmezésén alapul.

Ki a rosszabb?

A számok, a történelmi rossz számszerűsítésének eddigi története azt mutatja, hogy a szám-adatok semmivel sem kevésbé képlékeny, engedelmes ideológiai jószágok, mint a szavak. Aki számlát készít és számlát akar benyújtani politikai vagy ideológiai ellenfelének, az előbb-utóbb, így vagy úgy mindig összeszámol annyi rosszat, annyi égbekiáltó bűncselekedetet, merényletet az emberiség ellen, amennyi még a világtörténelemben sohasem volt, vagy amennyire éppen szüksége van az ideológiai győzelemhez a számok csatájában. Az első kérdés az efféle számlák esetében ugyanis az, hogy *mit* vagy *kiket* és milyen kritériumok szerint *kik* számolnak össze s írnak aztán ilyen-olyan ideológiák, társadalmi rendszerek, politikai pártok, államok *mint erkölcsi alanyok* számlájára, hogy *politikailag és ideológiailag* végleg megsemmisítsék őket, megadják nekik mintegy a kegyelemdőfést.

Minden demográfus számára evidencia például, hogy a *népességhiány*, amely két adatfelvétel – két népszámlálás, két lakosságösszeírás – között valamely ország lakosságában mutatkozik, nem azonosítható minden további nélkül az éppen uralmon levő, mégoly embertelen és véres rezsim áldozatainak a számával. Bajos lenne a „bolsevizmus” számlájára írni, mondjuk az első világháború frontjain elesett 1,7–2 millió oroszországi alattvalót, vagy az 1918–1919 között spanyolnáthában elhalt 3–4 millió embert (mint ismeretes, a spanyolnátha Európában és Amerikában háromszor annyi emberéletet ragadott el, mint az első világháború, húsz milliónál is többet), a tífusztól elpusztult 2,1 millió orosz, avagy a világháborús és polgárháborús időszakban érhető születéscsökkenés következtében meg nem születettek számát, ami becslések szerint 25–26 millió volt.⁵ Mégis sok számlakészítő megteszi. Az ideológiai számlák készítője ritkán tud csak ellenállni ezeknek a *szép, kövér számoknak*. Ő mindent a végeredmény *nullái* – a hullák millióinak nullái – felől néz, amelyeknek a tudomány egzakt egyértelműségével kell bizonyítaniuk, hogy századunk és az egész világtörténelem

minden eddigi mézszárlása, vágóhídja, genocídiuma, halálgyára *eltörpül*, mondhatni egy „szerény hatjegyű”, vagy – legrosszabb esetben – „hétjegyű számmá” *zsugorodik* a bolsevizmus, a „kommunizmus” áldozatainak hekatombái mellett. A hamis számlakészítőktől „félrevezetett”, „ingadozó”, „kétkedő” ember itt mintegy matematikai bizonyítékot kap annak eldöntéséhez, hogy *ki a rosszabb?* Ugyanis itt ez a kérdés, s nem az, ki a *rossz és ki a jó*. Aki *kevésbé rossz* (értsd: számszerűen kevesebb embert, kisebb néptömeget irtott ki), az egyszersmind *jobb* is. A számszerű viszonyítás révén mintegy átlendül az erkölcsileg ellentétes oldalra, ha nem is mindjárt az erkölcsi hierarchia csúcsára. Miért követnek el például az emigráns ukrán nacionalisták mindent azért, hogy az 1932-es nagy éhínséget úgy állítsák be, mint „az évszázad talán legnagyobb holocaustját”, amelynek során „7 millió ukránt öltek meg”?⁶ Miért pont „7 millió” a mágikus adat? Mindig arra törekszenek – mint Eli Rosenbaum, a Zsidó Világszövetség tanácsadója megjegyezte –, hogy a 6 milliónál nagyobb számot találjanak. Azt akarják, hogy az olvasó azt gondolja: „Te jó ég, ez rosszabb volt mint a holocaust!”⁷ De van itt még valami: a nagy szám, a hatásos szám pszichológiai hatása. A „minden képzelet felülmúló” szám, amelyet tudományos szakmunka és szaktekintély hitelesít (a „7 milliót” például Robert Conquesté⁸), annyira letaglózó, mellbevágó, hajmeresztő, felhőborító, hogy feledésbe merül az ideologikus állítás, amelyet a szám csak közvetít és célba juttat, hogy ugyanis a nagy ukrán éhínség *holocaust* volt, hogy az éhínség előre megtervezett irtóhadjárat volt, és nem az oroszországi parasztság, hanem az ukrán nemzet ellen irányult. Természetesen a valósággal, vagy legalább a számok valóságával összefüggésbe hozható számadatok az éhínségről *nem kevésbé észbontóak*, csak éppen kisebbek (Szergej Makszudov emigráns orosz demográfus számításai szerint 1927 és 1939 között, tehát 12 év alatt, a népszámlálások halandósági táblázatait összevetve, Ukrajnában a normát meghaladó halandóság 2,5 millió felnőtt és 2 millió gyermek természetesen halálára utal⁹). A kisebb számok azonban gyöngye fegyverek abban az ideológiai számháborúban, amelyben az

győz, akinek nagyobb számok vannak a birtokában, amelyben egyáltalán: *a szám harci eszköz, és lehetséges a győzelem.* Holott a számok, az eleven személyiség, a társadalmi osztályok, a népek *számmá* válása, átváltozása egy-két-három-hat-hét millióvá már önmagában arról tanúskodik, hogy *vereséget szenvedtünk*, vereséget szenvedett a jóság, a szépség, az értelem, az ész. Nem az ideológiai háború egyik vagy másik frontján, hanem egyetemlegesen, ha egyszer számok a halottaink.

Ki állíthatná, hogy a rossznál nincs még rosszabb, hogy a rossz nem fokozható? Csak éppen e fokozati különbségek nem számszerű különbségekből adódnak, nem számszerűsíthetők. A rossz fokozatai nem a számsor haladványát követik, és nem nyúlnak a végtelenbe. A rossz és a még rosszabb nem úgy viszonyul egymáshoz, mint az egy a kettőhöz vagy a három a tízhez. A rossz nem fokozható minden határon túl: a rossznak van egy olyan pontja – *ugrópontja!* –, amely után megszűnik rossz és jó egymáshoz viszonyíthatósága, amely után tulajdonképpen már rosszról sem beszélhetünk, mert ezzel elismernénk erkölcsi megítélhetőségét, vagyis viszonyíthatóságát a jóhoz. A huszadik századi – racionálisan tervezett és szervezett – tömeggyilkosságokkal az emberiség ehhez az ugróponthoz érkezett el. A halálgyár, amelyben hullatermelés folyik, *nem rossz*. Túl van az emberi tapasztalat körén, erkölcsileg felfoghatatlan, és a jót előfeltételező rosszba beilleszthetetlen. A halálgyár nem az embertelen, hanem a *nem emberi* megtapasztalása volt. Nem azért, mert különösen nagy számban ölték meg itt embereket, hanem mert *így* ölték meg őket, helyesebben – mert ez esetben még ölésről, gyilkosságról is humanista túlzás beszélni – így rádiózták ki őket a világból. A nagy számok itt is, másutt is abból adódnak, hogy a modern civilizáció a huszadik században az emberölés régi iparában is hatékonyabbnak bizonyult a régi civilizáció kezdetleges, műkedvelő fogásainál, továbbá hogy háborúban, iparban, fogyasztásban tíz- és százmilliók tömegekkel dolgozik. Ahogy a modern háború elvesztette minden agonális jellegét és alakult át vágóhíddá, mészárszékké, úgy vesztette el a börtön minden heroikus-romantikus felhangját, és alakult át koncentrációs

táborra (először az 1903-as angol–búr háború idején, majd az első világháborúban, s utána a bolsevik állam és a fasiszta államok büntetőrendszerében), a koncentrációs tábor pedig halálgyárrá (mind ez idáig csak a náci *Endlösung* gyakorlatában).

Mennyiségileg nem kifejezhető az a fokozati különbség, ami a régi idők mézárásai, tömeges emberölései és a modern tömeggyilkosságok között húzódik. Sztálin nem valamiféle emberölésben megrendezett történelmi világverseny első helyezetteje, aki – mint a krónikás a modern kor árulkodó szóhasználatával írja róla – „megdöntötte a politikai terror minden addigi rekordját 1936 és 1938 között”.¹⁰ A modern kor történésze, nyilván a jobb érthetőség és az összevethetőség okából, a régi idők nagy öldökléseit is igyekszik számszerűsíteni: Cornelius Sulla államcsínye során „még csak” rómaiak *ezreit* gyilkolták le; Tiberius, Caligula, Néro uralkodása „mindössze” rómaiak *tízezreinek* életébe került; Torquemada, a spanyol főinkvizítor 1480 és 1498 között „csupán” *10 220* embert küldött máglyára, ama *6860* eretnek képmásán kívül, akik már nem éltek vagy nem voltak elérhetőek, és *97 321* „eretneket” ítélт kisebb büntetésekre, vagyonelkobzásra, szegyenruhára, életfogytiglani börtönre; a hugenották üldözése során a katolikusok „már” *200 000* hugenottát öltek meg, ezen belül több ezret a hírhedt Szent Bertalan-éj során; Rettegett Iván „opricsnyinájának” terrorja *több tízezer* életet követelt, a terror tetőpontján Moszkvában naponta *10–20* embert is kivégeztek; a jakobinus terror idején becslések szerint *17 000* embert küldtek nyaktiló alá a forradalmi bíróságok (ehhez jön körülbelül még ugyanennyi bírósági ítélet nélkül kivégzett, illetve börtönökben elpusztult „gyanús”); Oroszországban az egész XIX. század folyamán politikai okból *néhány tucat* embert végeztek ki és *pár száz, legfeljebb pár ezer* lehetett azok száma, akik börtönben, száműzetésben, katorgán pusztultak el.¹¹ Ezzel szemben – mutat rá az alkalmi emberölési statisztika készítője, Roj Medvegyev történész – Sztálin alatt csak 1936 és 1939 között *4–5 millió* embert sújtott a politikai terror, ebből *500 ezer* embert végeztek ki rövid időn belül; így Moszkvában például a terror tetőpontján *naponta ezer* embert végeztek ki jogerős

bírósági ítélet alapján és csak az NKVD ún. „belső börtönében”, a Ljubjankán 1937–38-ban *naponta 200* kivégzést regisztráltak, a moszkvai krematóriumok egész éjjel dolgoztak.”¹² Nem az a baj ezzel a statisztikával, hogy esetleges és pontatlan, hogy sem az azóta különböző archívumokból napvilágra került adatok, sem szakmai kutatások nem támasztják alá (tudjuk például, hogy a politikai bűncselekmény vádjával elítéltek teljes száma 1921 és 1953 között, tehát 33 év alatt összesen *3,8 millió* volt, hogy 1921 és 1954 között összesen *642 980* embert ítélték halálra jogerős bírósági ítélettel, s ebben a számban benne foglaltatnak a köztörvényesek is),¹³ a baj, ha ezt annak nevezhetjük, sokkal inkább *az állami emberölés és emberirtás versenysportként való metaforizálása és e metafora kiterjesztése az egész világtörténelemre* mint a versengés porondjára. Innen nézve az erkölcsi eredményhirdetés (ki a rosszabb?) már csak a számszerűsíthető végeredménytől, vagyis a „bevitt” öléspoénok számától függ. A modern számfetisiszta mindenben a *leg*-et, a legnagyobb számot keresi. A *leg* az a pont, ahol a verseny egy pillanatra nyugvópontra jut, s az ölésbajnok, a vérrekorder felléphet a világtörténelmi gonoszságverseny dobogójának csúcsára. A csúcsteljesítmény feltételezi a kivételes személyiséget, még ha ezúttal negatív értelemben is: az elképesztő számot csak elképesztő ember produkálhatta. *A nagy szám a modern szörnyeteg metaforája. Szám és szörnyeteg elválaszthatatlanok egymástól.*

Ez a beállítás azonban eltakarja, mi több, jótékony homályba burkolja azt a szép új világot, amelyet szakadék választ el régi korok szörnyűségeitől és kegyetlenségeitől, s amely a modern tömeggyilkosságban, a szervezett, ipari, futószalagon, szenvtelenül végzett mézárálásban alakot ölt. Nem egy különös személy különös vérszomja az, ami az emberölés gigászi, minden korábbi meghaladó arányaiban, a *számokban* megjelenik, még csak nem is egy különös ideológia vérszomja, hanem az erkölcsi előfeltevésektől megszabadult-megszabadított modern racionalitás, a *kiágyazódott ész* „vérszomja”, azaz közömbössége a kiontott vér, a megsemmisített életek iránt. A kiágyazódott ész természetéből adódik ez. A huszadik századi totalitárius államideológiákban ez az ész csak igazolást talált

magának, de kitűnően megvan, mondhatni, vígan működik ideológiák nélkül is. Ahhoz, hogy a huszadik századi tömeggyilkosságok bekövetkezzenek, előbb be kellett következnie az ész kiágyazódásának és inkarnációjának a totális államban és a totális gazdaságban, előbb tömeggé kellett válnia az emberiségnek, számmá a személyiségnek, és a történelemből nagyon is jól ismert hatalmi erőszaknak össze kellett kapcsolódnia a modern munkaszervezéssel és az új technikai találmányokkal, azzal a racionalitással, amely a hatékonyságot minden téren – az emberölés terén is – mindenképp fölé helyezi¹⁴. A régi korok zsarnokai és államgépezetei ugyanolyan vérszomjasak voltak, mint a modern zsarnokok és államgépezetek, ugyanúgy szerettek volna megszabadulni mindenkitől, akit ellenségüknek vélték, ugyanúgy megpróbálták kiirtani azokat a népeket, törzseket, máshitűeket, akiket a tisztátalanság, a bűn, a gonosz letéteményeseinek tekintettek, csak hogy nem *racionálisan* fogták föl feladatukat, gátolta hatékonyságukat mindenféle vallásos, erkölcsi téveszme (Sztálin például Rettegett Iván gyengeségéül róttá fel, hogy ellenségei legyilkolása után visszavonult vezekelni bűneiért), végezetül pedig nem álltak rendelkezésükre az emberölés iparának modern technikai vívmányai. Azt, hogy a 19. század „szelíd” zsarnokai és *viszonylag* kevés vért ontó mészárosai, a „szerény számok” e már-már eszményi hősei mit kezdtek volna az emberölés modern technikáival, ha véletlenül kezükbe kerülnek, *pontosan tudhatjuk* a XX. század ama totalitárius kombinációiból, melyekben az archaikus vagy tradicionális társadalom *kívülről*, Nyugatról szerezte be ezeket a technikákat, vette át a modern társadalomszervezés *hatékony* alapelveit. Elegendő talán itt a századelő Törökországra és a század első genocídiumára, a harmadik világ sok-sok törzsi-totalitárius diktatúrájára, az iszlám fundamentalizmus és a modern tömegpusztító fegyverek kombinációjára utalni, de jórészt ilyen kombináció eredménye volt a *sztálinizmus* is. Annak idején Buharin, a nyugati racionalizmus forradalmi végletének képviselője a bolsevizmusban, teljes joggal mondta Sztálinról: „Dzsingisz kán telefonnal”. Mi ehhez hozzátehetnénk már: „Dzsingisz kán atombombával” vagy „Rettegett Iván koncentrá-

ciós táborral” stb., stb. (Ezzel szemben Hitler és a náci totalitarizmus, a barbársággal, a pogány germánsággal való minden kulturális és ideológiai kacérkodása, kultikus Wotan-játéka ellenére par excellence modern jelenség. A koncentrációs tábor huszadik századi intézményének „műfaji” koronája, a *halálgyár* nem azért jelenik meg éppen a náci Németországban, mert Hitler gonoszabb, vérszomjasabb stb., mint Sztálin, hanem elsősorban azért, mert a nácizmus modernebb jelenség. A sztálinizmus elmaradottsága és antimodernsége ezen a téren az egyes embert, a személyiséget semmibe vevő *ázsiai* büntetőtelep és a *modern* koncentrációs tábor összekapcsolásában mutatkozott meg. A nácizmusról aligha lehetett volna megereszteni a buharinéhoz hasonló szellemes aforizmát, s azt mondani, hogy Hitler nem egyéb, mint „Wotan – mikrofonnal”.)

Nem sok értelme van tehát az emberölés történelmi példatárát kiragadva a civilizáció és a kultúra kontextusából, becsült *számadatok* összehasonlítása alapján azt mondani, hogy ez vagy az a zsarnok vagy politikai rendszer jobb volt, mert csak relatíve volt véres. Nem a személy, hanem a civilizáció típusa határozza meg a zsarnokságok áldozatainak *számát* is. A *nagy számok* nem személy szerint Sztálinra vagy Hitlerre, hanem a huszadik századra, a kiágyazódott ész civilizációjára vallanak, s távolról sem csak az emberölés területén jelennek meg. A modern civilizációja a *nagy számok civilizációja*: termelés, fogyasztás, élet és halál tömeges és globális méretekben zajlik. Éppen modernizálódásuk mértékében válnak mind „vérszomjasabbakká” a huszadik század elején a régi típusú, „szelíd” monarchiák is. A cári monarchia, amelyet manapság idilli színekben szokás az összeomlott „szovjet monarchia” romjain megfesteni, a XIX. században még azzal tűnt ki, hogy „néhány tucat” embert ítéltek halálra (igaz, a jobbágyok életével 1861-ig uraik rendelkeztek, és senki nem tudja, hány embert öltek meg bírói ítélet nélkül az orosz földesurak, hiszen az emberérettel nem kellett elszámolniuk). A századfordulón azonban már a kiépülő rendőrállamiság jegyei ütköznek ki ezen a „szelíd”, de a korabeli Európában „kancsukás barbárságként” számon tartott monarchián: 1905 és

1908 között már 2200 embert, havonta 45 személyt végeztek ki az első orosz forradalmat követő megtorlások során.¹⁵ Ezek a számok persze jóval „szerényebbek” azoknál, amelyeket a bolsevik „vörös terrortól” ismerünk: csak 1918 júniusa és 1919 októbere között 10 670, naponta 22 embert végeztek ki.¹⁶ Ám a „számok ugrásának” nem pusztán a személyek vagy az ideológiák váltása volt az oka, hanem az a civilizációs földcsuszamlás, amellyel a huszadik század nem naptári, hanem történelmi értelemben kezdetét vette: az első világháború. De az első világháború, mely a múlt utolsó erkölcsi gátlásait is félresöpörte, nem a semmiből pattant elő. A világháború minden agonális elemet száműző új módszertana, ha csak villanásokra is, megjelent már az angol–búr háborúban, a gyarmati közigazgatások mézszárlásaiban, a porosz–francia háborúban és a Párizsi Kommün leverését követő tömeges megtorlásokban. Ebben a világháborúban ott volt már minden, amelynek kiteljesedését a XX. század szörnyállamaiban látjuk: a hátszág és hadszíntér közötti különbség elmosódása, a túszedés gyakorlata, a koncentrációs tábor, az elesett ellenséges katonák tetemeinek ipari feldolgozása műtrágyává, valamint a repülőgép, a tank, a gáztámadás, s nem utolsósorban a társadalomszervezés militarizálása. A szervezés, irányítás, ellenőrzés, befolyásolás tömegtársadalmakra méretezett modern technikai találmányai és modern intézményei az iparilag legfejlettebb országokban jelennek meg először (a koncentrációs tábor például az ipari haladásban élenjáró Anglia találmánya)¹⁷, és csak innen kerülnek át „illetéktelen” kezekbe, amelyek között – a helyi társadalmak tradíciójához „csisolódva”, a világversenyben lemaradtak modernizációs hisztériáját követve – az eredetnél is iszonytatóbb „mutációkat” eredményeznek. Ilyen „mutáció” a náci halálgyár és a bolsevik koncentrációs tábor.

Orosz számok

Az ideológiai számháborúban azonban csak a számok számítanak. A számlák készítőit és benyújtóit csak összezavarná a

számlálásban az efféle történetfilozófiai és erkölcsi akadékoskodás holmi modern bürokratikus racionalitásról, történeti eredetről és történeti kombinációkról. Az ő szemükben úgy hat mindez, mint merénylet a Nagy Számla ellen, mint a számoszlop megingatására, a végösszeg csökkentésére irányuló rafinált ideológiai igyekezet, sőt, mint ideológiai ellenfelük mentegetése. A nagy számok bővületében még az sem igazán zavarja őket, hogy valamely időszak embervesztései nem hozhatók közös nevezőre: aki számszerűen nincsen, az nem feltétlenül ugyanazon okból nincsen, tudniillik azért, mert megölték. A meg nem született és az elhalt még *sub specie mortis* sem azonosítható. Csak az életbe lehet belehalni.

Az ideologikus számoknak gyakran pusztá felbontása, számtani kritikája elegendő ahhoz, hogy összezavarja a számháború önfeledten csatázó hőseit, és kitágítsa a terepet. Az ideológiai bajvívás porondja helyett a modern bürokratikus civilizáció sivár terepén találják magukat, ahol mindenki számokat kerget, számokkal igazol és számokkal menteget, számokban keres menedéket. Kiderül, a nagy számok azért vonatkoznak az *összes* veszteségre, hogy a legnagyobb számokat is felülmúlva, az ideológiai ellenfél torkára forrasszák a ... számot.

Különösen *szép, nagy számokat* lehet a „kommunizmus” évtizedek óta készülő számlájára írni, ha a jegyében eltelt időszak *teljes népességhiányát* az áldozatok számával azonosítják. Igor Kurganov emigráns literátor *Három szám*¹⁸ című hírhedt dolgozatában egyszerű extrapolációval bizonyítja, hogy az orosz író-próféta nem tévedett, amikor zseniális regényében az *Ördögökben* számszerűen is megjövendölte, mi következik Oroszországban, ha a „kommunizmus” megvalósul: „ha radikálisan levágunk *százmillió fejet*, és ezáltal könnyítünk magunkon, biztosabban átgorjuk az árkot”¹⁹ – mondja a Sigaljev utópista tervezetéről folyó vitában a regény egyik szereplője. „Dosztojevskij tehát – emeli föl türelmes tanító bácsiként mutatóujját Kurganov – már 1871-ben feltételezte, hogy a társadalom szociális átalakítása a nép számára 100 millió emberfőbe kerülhet. A múltban ez a szám teljes abszurditásnak tűnt. De csakugyan annyira abszurd-e?”²⁰ A

költői kérdésre a szerző természetesen *egzakt* számokkal válaszol. A népességszaporulat ütemét állandónak tekintve és minden időkre kiterjesztve megállapítja, hogy Oroszország (azaz: a Szovjetunió) teljes embervesztése 1917 és 1959 között 110,7 millió fő volt, majd néhány kivonással és összeadással részletezi is a tételt: a második világháború veszteségei 44 millió főt tesznek ki, a forradalmi és a békés időszak pedig 66,7 millió ember életébe került. „Következésképpen – összegez a szerző – a nép vesztesége a nem-háborús időszakban, az orosz forradalom és a forradalmi átalakulás évtizedeiben: hatvanhatmillió hétszázezer ember. Ez hát a harmadik számadat. Nem férhet hozzá kétség, hogy *mindhárom szám méltó arra*, hogy a korszakról szóló bármely ’könyvepopeába’ bekerüljön, föltéve, hogy becsülettel írták meg őket.”²¹ Becsülettel, vagy még pontosabban fogalmazva, azzal az ideológiai szándékkal, hogy számok bizonyítsák: a huszadik század legnagyobb botránya, szégyene, bűne a „kommunizmus” volt, és ezt az igazságot most már csak az egzakt számokkal együtt csavarhatják ki kezünkől. Annak, hogy mindez valóban megtörtént és valóban minden másnál rosszabb volt, a szám a bizonyítéka. A szavak már nem elégségesek a meggyőzéshez, számok kellene. Ezt még a szavak olyan megszállott hívője is belátja, mint Alekszandr Szolzsenyicin, aki valóban szavakkal és nem számokkal rendítette meg annak idején a világot, legalábbis az ideológiai világot. „Egyetlen szónyi igazság – mondogatta – az egész világot magához tudja rántani.” Mihelyt azonban a szavak lovagja az archaikus Keletről a modern Nyugatra kényszerült, rá kellett ébrednie, hogy a szónál hatásosabb fegyver a szám. A szó már néma, amikor a szám még mindig beszél. A szavakat, tehát mindazt, amit odáig mondott, s amit ezután fog még mondani, *számokkal kell aláücolnia*, különben hatásuk semmivé foszlik. Ettől kezdve már csak azzal törődött, hogy az általa megélt iszonyatnak és erkölcsi botránynak megfelelő nagyságrendű számot találjon. 1977-ben a *legnagyobb számot* I. A. Kurganov dilettáns számításában találta meg, tehát ezt használta. Mikor pedig ez a szám számtani képtelenségként összeomlott,²² maga Szolzsenyicin látott hozzá, hogy D. I.

Mengyelejev, a nagy orosz vegyész század eleji demográfiai számításait extrapolálja. Mengyelejev ugyanis abból kiindulva, hogy Oroszország lakossága – a demográfiai mutatószámok tanúsága szerint – 50–55 év alatt megkétszereződik, 1906-ban azt a következtetést vonta le, hogy akkor 1985-ben (az orosz határok változatlanóságát feltételezve) 400 millió, 2000-ben pedig 594 millió lakosa lesz Oroszországnak.²³ „Az 1917 előtt végzett számítások, a népszaporulat akkori mutatói alapján azt az előrejelzést adták, hogy 1985-ben hazánknak 400 millió lakosa kell legyen, valójában pedig 266 millió lakosa van. *Ez a különbség tehát az a veszteség, amely a kommunizmus számláját terhelte*²⁴ – összegzi 1983-ban számításait a néhai számtantanár. De vajon kinek a számláját terhelik az Egyesült Államok, Franciaország vagy Kína legalább ilyen arányú „veszteségei”? Az amerikai Francis Boynge²⁵ 1852-ben kiszámította, hogy évi 2,2%-os népességszaporulat mellett az Egyesült Államok lakóinak száma az évszázad végére 77,3 millió lesz, és 1900-ban az USA lakossága csakugyan elérte a 76 millió főt. Csakhogy Boynge 1980-ra 452 milliót jósolt, a valóságban pedig az ország lakossága nem haladta meg a 232 milliót. Következésképp az Egyesült Államok 220 millió embert „veszített”.

Franciaország veszteségei is majdnem ekkorák: az az ország, amely I. Péter uralkodása idején lélekszámban még jócskán felülmúlta Oroszországot, az eltelt időszakban 200 millió embert „veszített”, míg Oroszország ugyanannyit „nyert”. Nem is szólva Kína veszteségeiről, amelyek már csak milliárdokban számolhatók össze.

A legtöbb „nagy szám” egyszerű extrapoláció eredménye. A *számla* végösszege annál nagyobb lesz, minél nagyobb ideológiai megterhelést kell kibírnia, minél több „szerény számot” kell felülmúlnia, pontosabban szólva; minél több „nagy számot” kell „szerény számként” relativizálnia. Arra, hogy *részadatokból* mennyire lehet egy egész országra vonatkozó általános következtetéseket levonni, álljon itt tanulságul egyetlen példa. Robert Conquest *A nagy terror*²⁶ című, sokáig hézagpótló történelmi esszéjében azt írja, hogy 1937 és 1938 között a lágerekben a 12 millió politikai és 3 millió köztör-

vényes fogolyból 3 millió pusztult el. A számokat kommentálva Conquest azt is megemlíti, hogy a foglyok többsége 30 és 60 év közötti férfi volt. Csakhogy 1939-ben a Szovjetunióban ilyen életkorú férfi (orosz, ukrán vagy más nemzetiségű, városi, falusi, katona, lágerfogoly és lágerőr) összesen mintegy 24 millió lehetett. „Mármost – mint Szergej Makszudov Amerikában élő orosz demográfus írja – aligha képzelhető el, hogy két év leforgása alatt ezeknek 10%-a elpusztult, 60%-uk pedig rács mögött volt. Még ha Conquest adatait az összes 20 év fölötti férfilakosra vonatkoztatnánk is, 15 millió lágerfogoly akkor is képtelen szám lenne. Conquest számadatai azonban távolról sem a legmagasabbak. A bebörtönzöttek és kivégzettek számát sokan tíz- és tízmilliókban számolják. *A nagy számok szerzői általában megfélekedeznek arról a körülményről, hogy 1926-ban az országban* (figyelembe véve a később hozzácsatolt területek lakosságának számát is) *167 millióan éltek, és ebből 85 millió ember még életben volt az 1959-es népszámláláskor.* Tehát összesen 48 millió férfi és 34 millió nő nem érthette meg ezt az időpontot. Ez a veszteség azonban minden embert magában foglal, azt is, aki a közben eltelt 32 esztendő alatt természetes halállal halt meg (köztük sok idős embert és gyereket is), azt is, aki a háború frontjain esett el, továbbá a hadifogságban elpusztultakat, az emigrálókat és a német megszállás alatt meggyilkolt polgári lakosságot, az éhínségek és betegségek következtében elhaltakat. Ez a számadat foglalja magában a sztálini terror során lágerekben és börtönökben elpusztult áldozatok teljes számát is. A jelek szerint – írja Makszudov – a gigantikus számok a modern gondolkodás torzulásából fakadnak: az igazi nagyságrend itt a milliónál kezdődik, ami pedig kisebb ennél, az szinte elhanyagolható, ha ugyan nem igazolható is mindjárt. Különösen kínos érzéssel töltik el az embert azok az örökös erőfeszítések, hogy a börtönök és lágerek halálba hajszolt áldozatait a lakossági veszteségek közös nevezőjére hozzák a meg nem születettek számával. Ez a megközelítés óriási számokat eredményez, melyeket szerzőik aduként játszanak ki, ami mélységesen erkölcstelen... Egy halomba hordani a még meg sem fogant gyerekeket (sőt, igen gyakran még e gyerekek gyerekeit is!) a kivégzettekkel, az

éhínségek, járványok áldozataival, arra vall, hogy minden kegyelet hiányzik belőlünk a meggyilkoltak emléke iránt.”²⁷

Ha most a kitalált, becsült, kikövetkeztetett, extrapolált ideologikus számokkal szemben az utóbbi években felszínre került valós, legalábbis létező, archívumi számadatokat ismertetem, semmi esetre sem azért, hogy *kisebbitsem* az erkölcsi katasztrófát, amely *nem számszerűsíthető*, s hogy új, erőtlől duzzadó számseregek élén vágassak az ideológiai számháború újabb ütközeteibe. Először is meg kell jegyezni, hogy a sztálini szovjet világ információs zártságán már a második világháború rést ütött, és ezen a résen keresztül, mindenekelőtt a németek által Szmolenszkban zsákmányolt párt-állami-belügyi archívumok anyagával számos értékelhető információ szivárgott a külvilágba, egyebek mellett a lágerekben és börtönökben fogva tartottak számáraól is. Az úgynevezett „szmolenszki archívum” Németországból az Egyesült Államokba került, és 1959-ben részlegesen publikált anyagában²⁸ például régóta olvasható volt az a titkos instrukció, amelyet Sztálin Molotovhoz intézett, s melyben utasítást ad arra, hogy a börtönök 800 ezres fogolylétszámát 400 ezerre csökkentsék (Conquest 1938. május 8-ára datálja ezt a dokumentumot, de számításaiban teljesen figyelmen kívül hagyja). Jóval fontosabb forrás ennél „A Szovjetunió 1941. évi terve” című, 746 oldalas könyv, amely 1941-ben a németek kezébe került, a háború után pedig az Egyesült Államokban sokszorosították. Nemcsak azért értékes forrás ez a könyv, mert a szovjet gazdaságról a korabeli sajtóban nemigen találni hiteles adatokat, hanem mert a legutóbbi időkig csak ez a forrás tartalmazott adatokat az NKVD GULag gazdasági tevékenységéről. A tervszámokból az derül ki, hogy az NKVD-re a bruttó nemzeti össztermék alig 1%-a esik (az iparban és az építkezés területén ez együttvéve 2–3% körül mozog). A lágerekben, illetve a lágerfoglyokkal a népgazdaság különféle ágazataiban végeztetett kényszermunka a szovjet gazdaságban sokkal kisebb jelentőségű volt, mint azt mindmáig sokan vélik. A szóban forgó adatok alapján neves nyugati közgazdászok már az 50-es években becsléseket készítettek a szovjet foglyok feltehető számáraól.²⁹ Az angol Peter Whiles³⁰ kiszámolta, hogy normális

termelékenység mellett az 1941. évi tervben elő-irányzott munkához az NKVD-nek 871 ezer emberre volt szüksége (nem számítva az aranykitermelésben foglalkoztatottakat, akiknek számát még ez a belső használatra készült 1941-ben kiadott könyv is titkosan kezeli). Jasznij³¹ később korrigálta Whiles adatát: a kényszermunka szükségképp alacsonyabb termelékenységével számolva és figyelembe véve a belső lágermunkán foglalkoztatottak, betegek, nyomorékok számát, továbbá az aranykitermelésen dolgozók feltehető számát, 3,5 millió fogollyal számolt a GULag rendszerében. Tyimasov³² emigráns közgazdász 2 millió rabról beszélt. Ezek a ténylegesen létező számokon alapuló becslések, mint mostanában kiderült, jól összeillenek a nemrég publikussá vált archívumi adatokkal.³³ Például az 1939-es népszámlálás nemrég nyilvánosságra került valódi (addig titkosan kezelt) adataival, amelyek szerint 5,8 millió személyt írtak össze „különleges módon”. Ebbe a „különleges kategóriába” a fegyveres erők katonai titokként kezelt létszáma és az NKVD kontingensei tartoztak bele. Minthogy a hadsereg létszáma meghaladta a 2 milliót, arra lehet következtetni, hogy 1939-ben az elítéltek, előzetes letartóztatásban levők, őrizeteseik, a GULag munkatáboraiiban, speciális munkahelyeken dolgozók, kényszerlakhelyen élők, száműzöttek teljes létszáma, az őrszemélyzetet is beleértve, mintegy 3,8 millió fő volt (egész pontosan: 3 742 000 fő).³⁴ (Ugyanez az adat 1937-ben: 2 389 570.) Ezt az adatot az újabban a szovjet népgazdaság archívumából előkerült dokumentumok is alátámasztják. V. V. Caplin³⁵ a *Dalsztroj* – az északi sarköv meghódítására létesített nagy lágeregység – könyvelési adatai alapján előbb kiszámolta az 1939-es évre a foglyok halandósági mutatóját, majd a lágerek összlétszámának ismeretében így általánosította: 1939-ben 2 103 000 ember volt lágereben, börtönben, kolónián (a száműzöttek, kényszerkitelepítettek stb. ebben a számban nem szerepelnek), és 25%-os halandóságot feltételezve 525 ezren pusztultak el.

Amióta azonban V. Ny. Zemszkov³⁶ a belügyminisztérium archívumában rábukkant a lágerekre vonatkozó teljes dokumentációra, az efféle reális számadatokon alapuló becsléseknek csak abból a szempontból van jelentőségük, hogy

ellentmondanak-e a „szigorúan titkosan” őrzött rendőrminisztériumi számadatoknak vagy sem. Az áldozatok, foglyok, kivégzettek, száműzöttek, kitelepítettek számának precíz nyilvántartása, nők-férfiak, különféle nemzetiségek, iskolázottak és iskolázatlanok arányának évről évre követett alakulása, kiadásnak és bevételnek, „embermunkaóráknak” és „fejadagoknak” pontos könyvelése, érkezők és távozottak számának, halandósági mutatóknak szigorú vezetése – mindez a modern bürokratikus racionalitásra vall, márpedig a sztálini bürokráciát ennél kevésbé modernnek képzeltük el. Így hát már az is meglepetés, hogy hivatalos statisztikák, számadatok egyáltalán *léteznek* a szovjet légerekről. Az még nagyobb meglepetés, hogy ezeket alátámasztják más források adatai és az adatokon alapuló, szakmailag korrekt becslések. Például egy holland jogász monográfiája a szovjet büntetőrendszerről, mely még a 80-as évek elején jelent meg. Van der Berg³⁷ évek szerint adja meg a foglyok számát, ezen belül részletezi a büntetés fajtája és időtartama szerinti megoszlásukat is, és ezek a kikövetkeztetett adatok szinte egybeesnek a Zemszkov által talált archívumi adatokkal. 1936–1939 között például Van der Berg könyve szerint 1,58 millió foglya volt a légereknek és kolóniáknak, ami igen közel van Zemszkov vonatkozó adatához.

„Miért nem e régtől meglévő adatok kerültek be az emigránsok, a szovjetológusok könyveibe? – teszi fel a kérdést az emigráns orosz demográfus, Makszudov. – Azért, mert az ideológiai és politikai küzdelem hevében jobb hasznát vették a mitikus adatoknak, mint azoknak, amelyek komoly tudományos elemzésen alapulnak. (...) A szovjetellenes mítoszok ugyanakkor nem sietnek meghalni. Értelmiségi nemzedékek élete, a szerzők egész érzelmi tapasztalata, az ügyük igazába vetett hit áll mögöttük. Egyike ezeknek a fundamentális mítoszoknak az a meggyőződés, hogy a GULag a sztálini államberendezésben rendkívüli szerepet játszott. A légerekben tízmilliók ültek és tízmilliók pusztultak el. A légerek óriási szerepet játszottak a szovjet gazdaságban – szovjet emberek milliói vélekednek így.”³⁸ Voltaképpen érthető, ha a mitikus adatok élnek és virulnak, a valóságos adatok pedig hihetetlenek, hiszen az érzelmek, indulatok és ideológiák szakadéka választja el azokat.

Stephen Cohen – Robert Conquestre hivatkozva – azt írja Buharin-monográfiájában,³⁹ hogy a szovjet börtönökben és lágerekben 1928-ban 30 ezer, 1933–1935-ben 5 millió, 1939-ben 9 millió fogoly volt. Zemszkov archívumi adatai ezzel szemben a következők: 1940 januárjában a GULag lágereiben 1 334 408, kolóniáin 315 584, börtöneiben pedig 190 266, tehát összesen 1 850 258 elítélt volt. Viktorija Csalikova becslése szerint⁴⁰ 1937 és 1950 között 8–12 millió ember került lágerbe. Zemszkov adata: a foglyok létszáma szempontjából a csúcsev 1950 volt, ekkor 2 561 351 fogoly volt a lágerekben, kolóniákon és börtönökben. Hruscsov magnóra mondott emlékirataiban azt mondja, hogy amikor Sztálin meghalt, 1953-ban 10 millió ember volt lágerben. Zemszkov adata: 1953. január 1-én 2 468 524 elítélt volt összesen fogva tartva (ebből lágerben: 1 727 970 és kolónián: 740 554), ezek közül „ellenforradalmi bűncselekmény” vádjával elítélt, tehát politikai fogoly pedig összesen 465 256 volt. Hruscsovnak egyébként 1954-ben saját kérésére a Szovjetunió főügyésze, R. Rudenko készítette el a következő kimutatást az OGPU-NKVD Sztálin alatti „viselt dolgairól”:⁴¹ 1921 és 1954. február 1. között az OGPU bírói kollégiumai, az NKVD ún. „trojkái”, a Rendkívüli Ügyosztály, a Katonai Bírói Kollégium, továbbá a katonai és rendes bíróságok összesen 3 777 380 személyt ítélték el, ebből halálbüntetésre 642 980 személyt. 25 év vagy ennél kisebb börtönbüntetésre összesen 2 369 220 embert ítélték, száműzésre és kitelepítésre pedig 765 180 személyt. Az összes elítéltekből „ellenforradalmi bűncselekmény” vádjával 1921 és 1954 között 2,9 millió személyt ítélték el. 1954. február 1-jén, a jelentés elkészítésének idején a politikaiak száma a lágerekben és börtönökben 467 946 volt.

Ezek a számok természetesen meg sem közelítik a derék „öreg bolsevik” O. G. Satunovszkaja⁴² mitikus adatait, melyeket egy általa – a Kirov-gyilkosság kivizsgálására alakult bizottság tagjaként 1961-ben még – látott, és azóta eltűnt dokumentumra hivatkozva közölt. Ezek szerint 1935. január 1. és 1941. június 22. között 19 millió 840 ezer embert tartóztattak le a „nép ellensége” vádjával, ebből 7 milliót végeztek ki, a többi pedig lágerben pusztult el. Zemszkov adata: 1934. január 1. és 1947.

december 31. között a GULag munkatáborában összesen 963 766 fogoly pusztult el, többségükben politikaiak, de ebben a számban a köztörvényesek is benne vannak. Satunovszkaja és mások számaihoz képest ez kétségkívül „szerény szám”, csakhogy éppen az itt a bökkenő, hogy ezt a *számot* nem számokhoz kell viszonyítani, hanem azoknak a konkrét személyeknek az életéhez, akiket az állami erőszak szervezetter és bestiálisan meggyilkolt. Kell ennél nagyobb szám? *Kinek?* Lehetséges ennél nagyobb szám? Számtanilag igen, erkölcsileg már az *egy* is sok! A GULag központi nyilvántartásában 1940-ben – mint Zemszkov közléséből kiderül – 8 millió embernek volt belügyi kartotékja, gyakorlatilag mindenkinek, aki valaha is kapcsolatba került a GULaggal. Lehet értelme a kérdésnek: sok ez vagy kevés?

S mégis, a mitikus számok ma is virulnak, hiszen az ideológiai számháború nem ért véget. Zenon Pozdnyak,⁴³ aki a belorusz Kuropati falucska mellett 510 tömegsírra bukkant, melyekbe az NKVD kivégzett áldozatait temették, az eddigi *nyolc* feltárt sír alapján, melyekben 312 meggyilkoltat találtak, azt állítja, hogy Kuropatinál 250–300 ezer embert semmisítettek meg, egész Belorussziában pedig 2–3 milliót. Szaharov és Sztarovojtova a sztálini múlt feltárására alakult *Memorial* társaság egyik helyi rendezvényén az NKVD egymillió áldozatáról beszéltek, akiket a helység egyik elhagyott bányájába löktek le kivégzés után: a szóban forgó bányában 600 holttestre sikerült rábukkanni. Conquest *Kolima* című könyvében a Kolimán – e legkegyetlenebb lágervilágban – elpusztultak számát három millióra becsüli. Ma, amikor a *Memorial* Magadánban birtokba vette az NKVD épületét, és múzeumot csinált belőle, a múzeumban megtalálható a Kolimán elpusztultak teljes ügyirattára (az ügyirat ugyanis mindig azon a helyen maradt, ahol az elítélt meghalt). Az áldozatok összesített száma: 180 ezer.

Nemcsak azért nehéz feladni a mitikus nagy számokat, mert nehéz lemondani az ideológiai számháborúban kivándó győzelemről, nehéz „kiugrani” ebből a háborúból, hanem azért is, mert ez a szovjet rendszerről alkotott elképzelések egészének jelentős módosítását követelné meg. Szergej Makszudov a

szovjet disszidens értelmiség és az emigráció antimítoszairól – önkritikusan is – ezt írja: „A GULag szigetvilág embermilliókat és óriási anyagi erőforrásokat nyelt el, cserébe azonban vajmi keveset adott. A GULag fontos gazdasági szerepe nem egyéb mítosznál, amelyet az NKVD felső vezetése talált ki, és amit utóbb felkapott a disszidens értelmiség, az emigráció és néhány szovjetológus. A légerek szerepe a szovjet rendszerben nem gazdasági, hanem szociális és politikai volt. Kivonva a társadalomból a felnőtt férfilakosság 3-5%-át, egyrészt izolálták a társadalom legenergikusabb, potenciálisan legveszélyesebb ellenzéki részét, másrészt ezzel megfélemlítették a szabadlábbon maradt többséget. Mikor ezt a folyamatot Hruscsov megszakította, ezzel a szovjet rendszer halálos ítéletét írta alá, legalábbis annak hagyományos sztálini változatában.”⁴⁴ Makszudov megállapítását a társadalom legaktívabb, legkreatívabb részének izolálásáról (és részben legalábbis megsemmisítéséről) messzemenően alátámasztják az archívumi számadatok. Az iskolázatlan rétegek aránya a légerekben az 1934-es 217 390-ről 1941-ben 413 122-re emelkedett, csakhogy az összlétszámon belül 42,6%-ról 28,3%-ra csökkent, míg a felsőfokú végzettséggel rendelkezők részaránya 1934 és 1941 között *nyolcszorosára nőtt*, a középfokú végzettséggel rendelkezőké pedig *ötszörösére*.

Szám, szám, szám

1988-ban a szovjet irodalmárok és történészek közös találkozásán egy orosz író ezzel a kéréssel fordult a történészekhez: „*Számokat kérünk*, számokat, hogy szétoszlatlhassuk azt a homályt, amely történelmünket borítja.”⁴⁵ Nos, a számok azóta megérkeztek és még jönnek, egyre jönnek. De számok önmagukban nemcsak oszlatják, növelhetik is a homályt. Semmiféle szám nem áll vitán felül, és főként: nem azonos a valósággal, amely teljes egészében nem számszerűsíthető és számokkal nem értékelhető.

Az, hogy a Zemszkov által feltárt hivatalos, belső használatra szánt számadatok valóságosan *léteznek*, nem jelenti azt, hogy

ezeket „a” valóságnak kellene elfogadnunk. A számok léteznek, s ennyiben és csakis ennyiben *történelmi tények*. Azt, hogy megfelelnek-e az elítéltek és meggyilkoltak valóságos számának, csak alapos forráskritika után lehet megmondani. Ennél is fontosabb azonban, hogy az új számokból semmi nem következik, legkevesbé a történelmi vád enyhítése. Zemszkov hajlik rá, hogy a hivatalos adatokat – talán titkosságuk okán – végső valóságnak, az *egyedül igaz számoknak* tekintse, s így fejtegetéseiből itt-ott bizony kilóg a számháborúk hőséneke ideológiai lólába. Ez azonban a végre napvilágra került statisztikák és számadatok forrásértékéből mit sem von le. Csupán azt kell szem előtt tartanunk, hogy nem valamilyen végső bizonyosságot, hanem számokat tartunk kezünkben, amelyeknek önmagukban éppúgy nincs bizonyító erejük, legalábbis nem nagyobb, mint a szavaknak vagy a képeknek. A történelmi rossz megértéséhez hozzátartoznak a számok; erkölcsi megítélése azonban nem a számok nagyságától függ.

A modern történelem számokban is létezik, számok és számsorok tömegében is megörökíti magát. A modern bürokratikus racionalitás egyre több számot termel, olyan, mint egy hatalmas *számgyár*. A számokból újabb számok következnek, számokra szám a felelet, számokat számokkal lehet legkönnyebben megsemmisíteni. A számok kezdenek elszakadni attól, aminek eredetileg csak számszerű kifejezései voltak. Önálló életre kelnek: helyettesítik az értékelést, az érzést, az igazságot. Minden csak szám már, felcserélhető, összeadható-kivonható mennyiség. S a nagyobb számnak mindig igaza van. Számok számokkal történő törlése, mindennek és mindeneknek számmá tévése, összeszámlálása, leszámolása, *számon-kérése*, a „történelmi” számlák végtelenül tekergő papírszalagja, amelyet hol ennek, hol annak az ideológiának, rendszernek, társadalmi osztálynak, uralkodó csoportnak nyújtanak be jóhiszemű ideológiai hitelezőik és ellenfeleik a csőd, a bukás és a világraszóló megszégyenülés után – ez lenne hát az ideológiai számháborúkban eltűnő modern történelem. Mintha az, ami történt, megszámlálható lenne, mintha az, akivel történt, szám lenne, és a számla bizonyos összeggel kiegyenlíthető, újabb számaldozatokkal, az összeírtak újabb listáival egyensúlyba

hozható lenne: mintha számok vitatkoznának számokkal, számok öldökölnének számot, számok számolnának le – s el – egymással számok számláin számtalanszor. Az ironikus – úgy értem: megsemmisítő – számkritika neoluddita hevülete azonban csak addig érvényes, amíg a Szám modern ideológiája ellen irányul. Hiszen nem az a baj, hogy számok vannak, hanem az, *ahogyan* vannak. Ha a modern történelem számokban, szavakban, képekben és mozgóképekben egyaránt létezik és rögzül, akkor a történeti megértésnek számokkal *is* dolgoznia kell. Csak éppen ez nem jelentheti a számok misztifikálását, a történeti megértés és az erkölcsi megítélés helyettesítését számokkal. A történelmi mozgás szellemi rekonstrukciója, azaz a történeti megértés azt jelenti csupán, hogy a modern racionalitás által folyamatosan termelt számokat, „igazakat” és „hamisakat”, „nagyokat” és „szerényeket” bele kell helyezni a történelem kulturális, szociológiai, szellemi és erkölcsi kontextusába, amelytől elválaszthatatlanok, s amelyre számokként vallanak.

JEGYZETEK

1. Charles Baudelaire: *Röppentyűk* (Rónay György ford.), In: Válogatott művei, Európa, 1964. 331. old.
2. A „holokausztum” (szó szerint: „teljes elégetés”) eredetileg a görögben szent rítust, égő áldozatot, engesztelő áldozatot jelent, s e jelentés átvitele a zsidó származású európai lakosság ipari megsemmisítésének náci gyakorlatára enyhén szólva problematikus. Az eredeti, „igazi” jelentés, persze, el is homályosulhat, és az új, tévesztésen alapuló jelentés meg is szilárdulhat; önmagában tehát nem tekinthető „helytelennek” a „holocaust” szó használata a náci tömeggyilkosság megnevezésére. Ne feledjük, hogy kezdetben a „koncentrációs tábor” kifejezés is eufémizmusnak hatott: „A szovjet hatalom – írja egy 1918 nyarán letartóztatott és saját számításai szerint 26 börtönt megjárt fiatal orosz tiszt – nagy előszeretettel használ az állampolgárai büntetésével kapcsolatos kifejezések megszépítésére enyhébb árnyalatú szavakat... A régi börtönök telítettsége miatt például sok helyütt a szabad ég alatt fabarakkokat építenek, amelyek nagy számú fogoly befogadására alkalmasak. *A szovjet hatalom eufemisztikusan 'koncentrációs táboroknak' nevezi ezeket.*” (Bezszonov: *26 tyurem i pobeg sz Szolovkov*. Párizs, 1928. 37. old.)

3. Padány Viktor: *Néhány szó a zsidó katasztrófáról*, In: Hunnia, 1991. 18. szám, 2. old.
4. I.m. 5. old.
5. L. erről: Mihail Denyiszenko: *13 000 000*, In: Rogyina, 1990. 10. szám, 14–15. old.; Mihail Bernstam: *Mikrob kommunizma ili tifoznaja voscs?* In: Vesztnyk RHD, 1980. 130. szám, 262–324. old.
6. Jeff Coplon: *Hol is az a szovjet holocaust?* In: Múltunk, 1990. 1. szám, 100–110. old.
7. Idézi Jeff Coplon, i.m. 108. old.
8. Robert Conquest: *The Harvest of Sorrow: Soviet Collectivization and the Terror-famine*, Hutchinson, London, 1986. Orosz kiadás: Zsatva szkorbi, OPI, London, 1988. 442–446. old. Conquest adatai a következők: 1930 és 1937 között *11 millió* paraszt pusztult el a Szovjetunióban. Ez idő alatt a letartóztatott szovjet állampolgárok közül a lágerekben, börtönökben *3,5 millióan* pusztultak el. Ez összesen *14,5 millió* ember. Ezen belül az ún. kuláktalanítás során *6,5 millióan* pusztultak el, az 1932–1933-as nagy éhínség során Ukrajnában *5 millió*, Kazahsztánban *1 millió*, az Észak-Kaukázusban és egyéb helyeken további *1 millió* ember halt meg. Összesen tehát: *7 millió*. Conquest a *7 millió* éhenhaló számát a *11 millió* „idő előtt elhalt” számából levonva arra a következtetésre jut, hogy a fennmaradt *4 millió* a kuláktalanítás áldozata volt. Vö. V. Ny. Zemszkov: „*Kulackaja szszilka*” v *30-je godi*, In: Szociologiceszkije isszledovanyija, 1991. 10. szám, 3–21. old. Zemszkov tanulmányában először találkozunk a kuláktalanításra vonatkozó hivatalos, archivumi adatokkal, melyeket idáig titkosan kezeltek.
9. Szergej Makszudov: *Demograficeszkije potyeri naszelenyija Ukraini v 1927–1938 gg.* In: Forum (München), 1983. 4. szám, 198–212. old.
10. Roj Medvegyev: *K szudu isztorii*, A. A. Knopf, New York, 1974. 459–460. old.
11. Roj Medvegyev Oroszországra vonatkozó adatai meglehetősen pontatlanok. Kérdés, van-e egyáltalán értelme a „politikai terror” kifejezésnek a totalitárius állam tömeges megtorlásaival és mézárásaival kapcsolatban? A bolsevikok „vörös terrorja” a politikai terror kategóriájába tartozik, ugyanis a politikai ellenfél megsemmisítésére irányul. A sztálini „totális állam” terrorja azonban a társadalom egészét, a valóságot magát tekinti „politikai ellenfelének”, vagyis mindent politikailag kezel, és bárkiből és bármiből politikai ellenfelet csinál magának. Ez a képlet azonban nem ismeretlen az orosz autokrácia történetében. Meglehet, hogy I. Péter reformjai során politikai okokból nemigen végeztek ki orosz alattvalókat, de azért a nagy péteri kísérlet, hogy Oroszországot furkósbotlall kergessék Európába, történészek becslése szerint a korabeli orosz lakosság egynegyedének életébe került. I. Péter vezette be például a „katorga”

büntetőintézményét (a görög „katargon”, azaz 'gálya' szó a kényszermunka egyik legrégebb fajtájára, a gályarabságra utal), amely biztosította az ingyenes munkaerőt a nagy állami építkezésekhez (egyebek mellett Pétervár építéséhez), a hajóépítésben, a bányákban, ahol a kaszárnyabörtönökben fogva tartott elítéltek dolgoztak. Nemcsak Dosztojevszkij *Feljegyzések a holtak házából* című XIX. századi „lágerszociográfiája” és Csehov *Szahalin* című „útikönyve” adhat betekintést a cári önkényuralom börtönvilágába, hanem a számadatok is. 1827 és 1846 között Szibériába 159 ezer embert száműztek (köztük a dekabristákat, a lengyel felkelés résztvevőit). 1861 és 1876 között ez a szám 151 ezer volt, ebből 78 ezer embert „közgazgatási úton” száműztek meghatározott időre, 54 ezer ember örökös száműzetésben élt, és 18 ezer volt a kényszermunkások (a „kátorzsányinok”) száma. A 151 ezernek mintegy fele köztörvényes volt és 80 ezer körül mozgott az államellenes bűnökért elítéltek száma. L. még erről: Sz. Makszimov: *Szibir i katorga*, 1891.; M. Ny. Gernyet: *Isztorija carszkoj tyurmi I–V*. 1960–63.; Kennan György (Georges Kennan): *Szibéria*, Budapest, Győző Andor kiadása, 1905.; Ny. Jevreinov: *Isztorija tyelesznih nakazanyij v Rosszii*, 1906.; Richard Pipes: *Russia under the Old Regime* (Rosszija pri sztarom rezsime), Cambridge, Mass. 1980.

12. Roj Medvegyev, i. m. 460. old.
13. V. Ny. Zemszkov: *Gulag* (Isztoriko-szociologicseskij aszpekt), In: *Szociologicseskije isszledovanyija*, 1991. 6–7. szám. Magyarul: *Uő: A GULAG tényekben és adatokban*, Szovjet füzetek IV. Magyar Russzisztikai Intézet, Budapest 1991.
14. L. erről Zygmunt Bauman: *A modern kor és a Holocaust* In: 2000, 1991. július, 48–58. old.
15. L. erről: Richard Pipes: *Russia under the old regime* (Rosszija pri sztarom rezsime), Cambridge, Mass. 1980.
16. Mihail Denyiszenko, i. m.
17. L. Dr. Conan Doyle: *A dél-afrikai háború. Annak okai és keletkezése* (Budapest, Szilágyi Béla Bizománya, 1902.) című könyvének „A koncentrált táborok” című VII. fejezetét. Ebből idézek: „Harold Sykes, 2. dragonos ezredbeli őrnagy a következőképp vallott: Ő rendezte be az első koncentrációs tábort (a korabeli magyar írásmódot megőriztem – Sz. Á.) és távozása előtt 6000 asszony és gyermek volt gondjai alatt. A kegyetlenség és embertelenség összes vádjai nyomorult rágalmak és hazugságok; mi több: hitvány megvetni való koholmányok. Az asszonyok és gyermekek legnagyobb része sokkal jobb módban van itt, mint bármikor előbb életében. Az egyetlen dolog, ami némileg kegyetlenség számba mehet irányukban, az volt, hogy a hatóságok tisztaságra szorították őket, amit az átlagos boer (búr – Sz. Á.), mint természetéhez teljesen idegen dolgot szörnyű mód nem szeretett.” (I. m. 109. old.) „Érdemes megemlíteni, hogy egy kiaszott gyermek fényképét

mutogatták a kontinensen és Amerikában, mint pozitív bizonyítékát a koncentrációs táborok borzalmainak. Több mint valószínű, hogy nagyon sok kiaszott gyermek van a táborokban, mert rendszeren ily állapotban érkeznek oda. Azonban a szóban levő fénykép, mint megbízható forrásból értesülök, éppen a brit hatóságok rendelkezésére készült azon alkalomból, hogy az anyát fenyítőpörbe fogták a gyermekkel való rossz bánásmód miatt. Ez az eset jellemző arra a lelkiismeretlen taktikára, melyet kezdettől fogva alkalmaztak, hogy a világ lelkét megmérgezzék Nagy-Britannia ellen.” (I. m. 112. old.) Így kezdődött hát a huszadik század. A koncentrációs tábor mint a modern háborúk történetének új megtorlási formája egyébként Herbert Kitchener angol tábornagy nevéhez fűződik, aki az angol–búr háborúban az angol csapatok főparancsnoka volt, 1914-től 1916-ig, halála évéig pedig Anglia hadügyminisztere.

18. Igor Kurganov: *Tri cifri*, In.: Poszev, 1977. IV. szám, 85–90. old.
19. Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *Ördögök*, Magyar Helikon, 1972. 443. old. (Fordította: Makai Imre)
20. I. Kurganov, i. m. 85. old.
21. I. m. 90. old.
22. Kurganov sarlatán demográfiájának megsemmisítő és részletes bírálatát I. Szergej Makszudov: *Potyeri naszelenyija v SZSZSZR v 1931–1938 gg.* című tanulmányának jegyzetei között, In.: SZSZSZR – Vnutrennyije protyivorecsija, New York, 1982. 5. szám, 176–186. old.; D. Vereszov: *Isztoricseszka demografija SZSZSZR*, Chalidze Publication, New York, 1987. 109–111. old.
23. D. I. Mengyelejev: *K poznanyiju Rosszii*, Szentpétervár, 1906.
24. I. A. Szolzsenyicin: *Kommunizm k brezsnyevszkomu koncu*, In.: Poszev, 1983. 1. szám, 3–9. old.
25. Francis Boynge: *The Future Wealth of America...*, New York, 1862.
26. Robert Conquest: *Bolsoj terror*, Edizioni Aurora, Firenze, 1974. 623. old. Eszerint 1928-ban börtönben és lágerben 30 ezer, 1930-ban 600 ezer, 1931–1932-ben mintegy 2 millió, 1933–1935-ben 5 millió, 1935–1937-ben 6 millió, 1939-ben pedig 9–10 millió szovjet állampolgár raboskodott. Hasonló nagyságrendű számsort közöl könyvében Jacques Rossi is (Szpravocsnyik po Gulagu, OPI, London, 1987. 448–449. old.): 1924: 86 ezer, 1927: kb. 200 ezer, 1937: kb. 16 millió, 1940–1950: kb. 17–22 millió, 1970-es évek: kb. 3 millió, 1980-as évek: kb. 4 millió. Összevetésül Conquest is, Rossi is a cári Oroszország börtöneiben fogva tartottak 1912. évi számadatait idézi: Conquestnél ez 183 949 fogoly, Rossinál 183 000.
27. Szergej Makszudov: *Potyeri naszelenyija v SZSZSZR v 1931–1938 gg.* In: SZSZSZR – Vnutrennyije protyivorecsija, New York, 1982. 5. szám, 110–111. old.

28. L. Merle Fainsod: *Smolensk under Soviet Rule*, Cambridge, Mass., 1958.
29. Szergej Makszudov idézi az adatokat. In: *Etovo nye mozset bity, potomu sto nye mozset bity nyikogda*, Sztrana i mir (München), 1992. 1. szám, 115–119. old.
30. Idézi Szergej Makszudov, i. m. 119. old.
31. Naum Jasznyj számításait idézi: Szergej Prokopovics: *Narodnoje hozjajsztvo SZSZSZR*, 1. köt. New York, 1952. 100. old, L. még: Naum Jasny: *Soviet Industrialization 1928–1952*. Chicago, 1961.
32. Ny. Sz. Tyimasovot idézi Szergej Makszudov, i. m. 119. old. Vö. még: Frank Lorimer: *The population of the Soviet Union*. History and Prospects. Genf, 1946.
33. L. V. Ny. Zemszkov már idézett forrásközlő tanulmányain kívül: A. Dugin: *Govorjat arhivi: nyeizvesztnije sztranyici GULaga*, In: Szocialno-polityicseszkiye nauki, 1990. 7. szám; V. V. Caplin: *Arhivnije matyeriali o csiszle zakljucsonnih v konce 30-h godov*, In: Voproszi isztorii, 1991. 4–5. szám, 157–163. old.; Ekspressz-informacija. Isztorija sztatyisztyiki, vip. 3–5. Moszkva, 1990.; Eduard Beltov–Dmitrij Juraszov: *1937. Tolko fakti. Tolko imena*. In: Sztrana i mir (München), 1991. 3. szám, 39–67. old. L. még: A. A. Sevjakov: *Gitlerovszkij genocid na tyerritorijah SZSZSZR*, In: Szociologicseszkiye isszledovanyija, 1991. 11. szám
34. V. B. Zsirominszkaja: *Félévszázadnyi hallgatás. Össz-szövetségi népszámlálások a harmincas években*, Múltunk, 1990. 2. szám, 153–158. old.
35. L. V. V. Caplin: *Arhivnije matyeriali o csiszle zakljucsonnih v konce 30-h godov*, In: Voproszi isztorii, 1991. 4–5. szám, 157–163. old.
36. L. a V. Ny. Zemszkov publikációi nyomán fellángolt vita a szovjet és az emigráns orosz sajtóban: A. V. Antonov–Ovszejenko: *Protivyosztójanyije*, In: Lityeraturmaja gazeta, 1991. április 3. 3. old.; Borisz Hazanov: *Szkolko ih bilo?* In: Sztrana i mir (München), 1991. 6. szám, 99–105. old.; Szergej Makszudov: *Etovo nye mozset bity, potomu sto nye mozset bity nyikogda*, In: Sztrana i mir (München), 1992. 1. szám, 115–119. old. Lew Razgon: *Lozs pod vidom sztatyisztyiki*, In: Sztolica, 1992. 8. szám, 13–14. old.
37. Idézi Szergej Makszudov, i. m. 119. old.
38. I. m. 115. old.
39. Stephen Cohen: *Buharin: polityicseszskaja biograftija 1888–1938*, Moszkva, Progressz, 1988. 407. old.
40. Viktorija Csalikova: *Arhivnij junosa*, In: Néva, 1988. 10. szám, 158. old.
41. In: *Argumenti i fakti*, 1990. 5. szám, 8. old.

42. Idézi V. Ny. Zemszkov: *A GULAG tényekben és adatokban*, Szovjet füzetek IV. Magyar Russzisztikai Intézet, 1991. 25. old. O. G. Satonovszkaja adatairól l. még: Georgij Celmsz (interjú), In: Lityeraturnoj gazeta, 1990. június 27.
43. Idézi Szergej Makszudov, i. m. 116. old. A „kuropáti” vérengzésről l. még: „Kuropati”, In: Russzkaja miszl (Párizs), 1990. 3820. szám (melléklet)
44. Szergej Makszudov, i. m. 119. old.
45. Dmitrij Balasov, In: Voproszi isztorii, 1988. 6. szám, 52. old.

A MEGTESTESÜLÉS LÍRÁJA

„Miért kellene a szót a tárggyal azonosítanunk, amelyet jelöl? Talán a tárgy a szó ura? A szó Pszükhé. Az eleven szó nem jelöli a tárgyat, hanem szabadon, mintegy lakóhelyéül kiválasztja ezt vagy azt a tárgyi jelentést, dologiságot, kedves testet. Úgy kering a szó a tárgy körül, szabadon, ahogy lélek bolyong az elhagyott, ám el nem feledett test körül.”

Oszip Mandelstam

„Az októberi forradalom nem maradhatott hatás nélkül a munkámra, minthogy elvette tőlem életrajzomat, a személyes jelentőség érzését. Hálás vagyok neki azért, hogy egyszersmindenkorra véget vetett a szellemi biztonság érzésének és annak, hogy a kultúrából mint életjáradékból élhessek meg... A forradalom adósának érzem magamat, ám egyelőre csupa olyasmivel ajándékozom meg, amire semmi szüksége sincs” – írta 1928-ban, irodalmi pályafutása különös holtpontján a XX. századi világlíra egyik legnagyobb alakja, Oszip Mandelstam. 1928, ez a „felülről jövő”, „harmadik” s immár totalitárius forradalom előtti utolsó „békeév” ugyanis egyszerre az irodalmi siker csúcspontja és az alkotói válság mélypontja Mandelstam életében. Jóllehet nincsenek új művei, három könyve is napvilágot lát ebben az esztendőben, mindhárom gyűjteményes kötet. Egyikben verseit, a másikban prózáját, a harmadik karcsú, kis kötetben esszéit jelenteti meg. 1926 és 1930 között azonban egyetlen verset sem ír, mikortól pedig újra írni kezd – 1930 októberétől – versei már csak kivételképpen jelenhetnek meg szovjet lapokban.

Ha igaz az, hogy az októberi forradalom elvette Mandelstamtól életrajzát, amiként elvette az orosz intelligencia egészétől, sőt, magától Oroszországtól is, akkor az is igaz, hogy

az 1929–1932 között lezajlott totalitárius forradalom „visszaadta” azt neki, pontosabban, rákényszerítette, hogy visszavegye és ő maga írja tovább, immár nemcsak a kultúra, hanem a történelem lapjain. Mert Mandelstam *szereplőjéből* és *irodalmi hősből* a 30-as években *történelmi hőssé* vált. A forradalmi korszakban, a boldog emlékezetű 20-as években, a politikai konszolidáció, a költészeti pangás és a NEP időszakában Mandelstam elveszítettnek és feleslegesnek érezte magát, a történelemből kiesett lénynek, aki képtelen ebben a korban *kortárssá* válni, jelen lenni. A totalitárius korszakban, a lidércnyomásos 30-as években viszont, az állami terror prése alatt egyszeriben *kortárssá* vált, megtalálta azt a feladatot és szerepet, amellyel és amelyben a történelem háborgó gyomrába visszabújhatott. Az októberi forradalommal nem tudott ugyan azonosulni, de saját igazságát, az orosz értelmiségi kultúra, a századfordulós Pétervár, a tizenkilencedik századi humanizmus igazságát „kis igazságnak”, „magánigazságnak” érezte ahhoz, hogy a forradalommal szembeszegezze. Félelemmel vegyes csodálattal adózott a forradalom „monumentális szociális architektúrájának”, melyben a „negyedik rend”, a nép igazát látta megtestesülni. Márpedig Mandelstam magamagát is mindig ehhez a „negyedik rendhez” sorolta. Ehhez a rendhez kötötte ifjúkori „szent esküvése” is, mely annak idején rövid időre a szociálforradalmárok pártjába vezette őt. A forradalmat *személyes* katasztrófaként éli meg és nem a *nép*, a közösség katasztrófájaként. Éppen ez az alapállás változik meg gyökeresen 1929, a totalitárius forradalom „nagy ugrása” után. A „negyedik rend” fiaként a „forradalom adósának” érezte magát, noha mint a XIX. századi orosz értelmiségi kultúra képviselője semmit sem tudott adni neki; a totális állam adósának azonban nemcsak nem érezte magát, de éppen a „negyedik rend” nevében fel is lázadt ellene. A forradalommal szemben annak idején „részlegesnek”, „magánjellegűnek” látszó „értelmiségi”, „polgári”, „tizenkilencedik századi” igazság *össznépi* érvényességet és világtörténelmi jelentőséget kapott. A régi kettősség megszűnt: a forradalmat nem tudta elfogadni, de nem tudta megtagadni sem; a totális államot mint a forradalom testetöltését nemcsak elutasítja, hanem nyíltan

tagadja is. A dekadens költő századfordulós szerepe történelmi küldetessé, a pétervári polgári enteriőr az európaiság és a humanizmus végvárává, a polgári civilkurázi plebejus szókimondássá válik lírájában. A személyes autonómia, az egyéni szabadság és a személyes méltóság legkisebb rezdülésének is igaza van az „új középkor” emberellenes államával szemben.

Az életrajz ugyan folytatható lesz, az élet azonban nem. A totalitárius forradalom már nem a szerző életrajzát, hanem az ember életét veszi el, nemcsak az irodalomból, az életből is törli a lázadót.

*

A költő, akitől az októberi forradalom vette el életrajzát, 1891-ben született Varsóban. Igazi szülővárosának mégis Pétervárt tekintette, ahová nem sokkal születése után költöztek át szülei. Pétervár nem csupán kulturális választás, hanem sorsdöntő egzisztenciális élmény volt számára. A századfordulós Pétervár – vagy ahogy a hellenisztikus kultúrától elbűvölt Mandelstam nevezte: Petropolisz – nemcsak a Nyugat és Kelet, Európa és Oroszország között I. Péter óta folyó kulturális dialógus kőben, márványban, geometriai rendben való megtestesülése volt a későbbi akmeista költő számára, hanem az élő történelem, a kultúra derűs harmóniája, a rend világa a zsidó család „káoszával” szemben, amelyben Mandelstam eszmélkedett, és amelytől alkatilag idegenkedett. „Már apám dolgozószobája otthon, már ez is mérhetetlen távolságban volt kecses útvonalú sétáim gránitparadicsomától, már ez is egy idegen világba vezetett... – írta később önéletrajzi prózájában. – Mikor Rigába vittek, rigai nagyszüleimhez, ellenkeztem és sírtam... Nagyon féltem náluk... Pétervár egész leheletfinom délibábjá álom volt csupán, pompás szöttek, melyet a szakadék fölé terítettek, s köröskörül a zsidóság káosza hömpölygött; nem haza, nem otthon, nem családi tűzhely volt ez, hanem éppenséggel káosz, ismeretlen anyaméhen-belüli világ, amelyből előjöttem, amelytől félttem, amelyről csak homályos sejtelmeim voltak, s amely elől megszöktem és mindig szökésben voltam. A zsidó

káosz benyomult a pétervári kőház lakásának minden részén és elnyeléssel fenyegetett.” Ezért nem tanul héberül, és ezért veszi le a könyvespolcra a német és héber nyelvű kötetek helyett Puskind és Lermontovot. A zsidóság az ő számára történelmen kívüli, teremtés előtti létezés, míg az orosz kultúra és utóbb a kereszténység fölvétele a *második születést* jelenti. Félreértések elkerülése végett: Mandelstam sohasem tagadta meg zsidó származását, a zsidó fajtához való tartozását. Amit megtagadott, az a judaizmus mint önmagába zárt vallási és szociális közösség volt. Éppen ezért maradt idegen számára a kereszténységnek és az orosz kultúrának a nem kevésbé zárt és egyetlen – kiválasztott – nemzethez kötődő pravoszláv felfogása is. Mandelstam eszménye, akárcsak egykor Csaadajevé a katolikus Róma volt és a Vlagyimir Szolovjov hirdette keresztény univerzalizmus. A kereszténység és az orosz irodalom az egyetlen, a minden irányban nyitott, mindent magába fogadó és a káoszt alkotással legyőző világkultúra szellemével nyugtázták le őt. Amikor 1910. május 14-én megkeresztelkedett, erre nem Moszkvában és a pravoszláv egyház szertartása szerint került sor, hanem a finnországi Viborgban, a methodista egyház templomában. Az orosz költészetben, az orosz filozófiában, Péterváriban, sőt, még az orosz nyelvben is a hellenizmus elveszített egyetlen harmóniáját vélte felfedezni, a kereszténységben pedig azt a tanítást, amely „hellenizálta a halált”. Nem a befelé forduló, kifelé zárt nemzeti ideológia értelmében lett orosz költő, hanem sorsában és nyelvében, amely a 30-as évekre orosz történelmi sorssá vált és a világkultúra nyelve lett. Mikor költőbarátja, Szergej Klicskov egy beszélgetés során megjegyezte: „Tudja, Oszip Emiljevics, azért az agya mégiscsak zsidó magának”, Mandelstam így válaszolt: „Az agyam lehet, de a költészetem – orosz”.

Mandelstam, akárcsak a századforduló egész „nagy nemzedéke” szerte Európa birodalmi fővárosaiban, Bécsben, Londonban, Párizsban, Berlinben, történelmi korok, nyelvek, kultúrák kereszteződési pontjában, egy soknyelvű univerzumban eszmélkedett. E nemzedék rendkívüli szellemi teljesítménye – tudományban, filozófiában, művészetben – közvetlenül összefügg ezzel a soknyelvűséggel. Ez tette

lehetővé, hogy kiszabaduljanak a helyi, a nemzeti vagy szociális nyelvek zárt univerzumából, és a világkultúrát tekintsék hazájuknak. Mandelstamra sem csak a *saját* – a zsidó – és az *idegen* – az orosz – kulturális szövegekörnyezet termékeny kettőssége, belső dialógusa volt hatással, hanem a világkultúra soknyelvűsége, amelyet mégis egyesít és új nyelvként kínál a modern költészetnek a „szabad megtestesülés” hellenisztikus eszméje. Mandelstam életének és költészetének központi eszméje volt ez, amelyben a zsidóság, a középkori keresztény kultúra, az orosz és a hellenisztikus kultúra lényegi egysége fejeződött ki számára. *Mandelstam mindenben és mindig a megtestesülést keresi.* A soknyelvűség világkultúrájának megtestesülése számára Pétervár. A költészetnek mintát adó, a „legtökéletesebb” művészet az akmeista Mandelstamnak az építészet, hiszen benne éppen az eszme ölt közvetlenül, érzékien és láthatóan testet. Se szeri, se száma az építészeti alkotásokról írott Mandelstam-verseknek. Magát a szót is építőelemként, a verset architektúraként fogja föl. Első verseskötetének címe – *Kő* – önmagáért beszél. A szimbolisták éppen ellenkezőleg, a testitől, az érzékitől, a láthatótól szabadulást tették meg a költői nyelv szervezőelvévé és a „mintaművészet”, a leginkább test nélküli, a leginkább szellemi számukra – a zene volt. *A megtestesülés Mandelstam világképében a káosz legyőzése.* S jóllehet a költő életrajzában a káosz a „zsidó világot” jelenti, a megtestesülés eszméje éppen zsidóságára vall: „A zsidó ember igényli, hogy minden eszme és minden eszmény láthatóan és érzékelhetően megtestesüljön – írta Mandelstam egyik szellemi mestere, Vlagyimir Szolovjov a múlt század 80-as éveiben. – A zsidó nem szívesen fogad el olyan eszményt, aminek nincs kellő ereje hozzá, hogy magáévá tegye a valóságot és testet öltson benne; a zsidó képes rá és készen áll, hogy elfogadja a legmagasabbrendű szellemi igazságot, de csak úgy, hogy lássa és érzékelje is annak valóságos hatását. Hisz a nem-láthatóban (végtére is minden hit a nem-láthatóban való hit), de azt kívánja, hogy a nem-látható látható legyen, hisz a szellemben, de csak abban, amely minden anyagit áthat, amely úgy bánik az anyaggal, mint saját burkával és eszközével. (...) Az anyagi természetben ők nem a sátánit és

nem is az istenit látták, hanem csupán az istenemberi szellem méltatlan lakhelyét.” De éppen az a kívánság, hogy a nem-látható láthatóvá legyen, vagyis az isteni szellem megtestesüljön, materializálódjon, ad magyarázatot arra, hogy „miért éppen a zsidóság képezte az isteni Ige megtestesülése számára a legmegfelelőbb anyagi közeget”. S ugyanígy Mandelstam – és egész sor kortársa, például Borisz Paszternak vagy Szemjon Frank, a vallásfilozófus – számára is éppen a zsidó kultúra, a „zsidó káosz” biztosította a keresztény fordulat, az egyszer Jézusban már megtestesült „zsidó fordulat” lehetőségét. Mandelstam életében és költészetében a megtestesülés mint alkotás vagy sors mindenkor Krisztus követését jelenti. Egyik korai, töredékben fennmaradt írásában programszerűen fogalmazta meg ezt: „A keresztény művészet mindenkor cselekvő művészet, a megváltás nagy eszméjén alapul. E művészet úgy nyilatkozik meg mint Krisztus végtelenül sokféle követése, mint 'Imitatio Christi', mint örökös visszatérés az egyetlen teremtő aktushoz, mely történelmi időszámításunk kezdetét jelzi. A keresztény művészet szabad. Ez a szó igazi értelmében vett 'művészet a művészetért'. Nincs az a legmagasabb rendű szükségszerűség, amely elhomályosíthatná sugárzó belső szabadságát, mert amit utánoz, amit követ – vagyis előképe – a világ Krisztus általi megváltása. Tehát a művészet nem áldozat, nem megváltás, hanem Krisztus szabad és derűs követése – ez a keresztény esztétika sarkköve. A művészet azért nem lehet áldozat, mert az áldozatot már meghozták, azért nem válthat meg, mert a világ és benne a művészet is megváltatott már. Mi marad hát? Örömteli társalgás Istennel, mintha az Atya bújócskát játszana gyermekeivel, és a Szentlélek lenne a hunyó.” Krisztus követése a szellem megtestesülésének követése, márpedig a művészet mindig megtestesülés. Nem balszerencsés sorsfordulat, hogy utóbb Mandelstam tudatosan vállalt vértanúságával, modern passiójával is „Krisztust követi”, a jézusi sorsot testesíti meg. Persze a lírikus, a lírai ember profán szenvedéstörténetét nem vallásos, hanem történelmi igazság illeti meg. Megtestesíteni annyi, mint láthatóvá tenni a láthatatlant. Ahogy Isten a Megváltóban, Mandelstam zsidósága kereszténységében válik

láthatóvá, sorsa, küldetése az orosz történelemben, a Logosz a művészi képben, Mandelstam akmeizmusában válik láthatóvá.

A kereszténység azonban csak egyik lehetséges értelmezése a 10-es évek új kulturális érzékelésmódjának, az érzéki felszabadítás esztétikájának. Chagall és utóbb Iszaak Babel a hasszid világszemléletről merítenek ihletet, hiszen ennek éppen az az alapelve, hogy a természet egésze eloldthatatlan Istentől, hogy Isten a legalantasabb, legrútabb anyagi dolgokban is ott lakozik, ő életet mindent, és ezért minden létezőt szeretni kell. Másoknál az orosz ikonhagyomány és az orosz népi kultúra, megint másoknál a primitívek művészete vagy a késő középkori „keresztény” realizmus jelenti az érzéki megtestesülés esztétikájának mintáját és ihlető forrását: Goncsarovától Larionovig és Petrov-Vodkinig és Hlebnjykovtól Paszternákiig és Majakovszkijig. A 10-es években színre lépő új nemzedéket irányzati sokféleségük és irodalmi-művészeti harcaik ellenére egyvalami mégis egyesíti: *antiszimbolizmusuk*. A szimbolizmust ugyanis éppen az érzéken jelenvaló, az anyagi világtól és a megtestesüléstől irtózás, a metafizikai kód és platonikus lebegés, az Örökkévalóság és az Ég kultusza jellemzi. Az új irányzatok, mindenekelőtt a futurizmus különféle áramlatai és a Mandelstam, Gumiljov, Ahmatova által alapított akmeizmus a *földre* visszatérést helyezik szembe az Örök Lényegiséggtől megittasult, kiüresedett és élettelen szimbolizmussal. A testtelen Örökkévalósággal a történelmet és a kultúrát, a megtestesülést; a szimbolisták Örök Asszonyiségával a férfiasságot, az aktivitást, a hódítást, az akaratot; az absztrakt, éteri szférákkal a városi hétköznapokat, a közönséges használati tárgyakat állítják szembe (Mandelstam például versek sorát szenteli a tenisznek, a sportnak, az automobilnak). Ezért hangsúlyozzák az akmeisták – főként Gumiljov – programírásaikban az állatot, a nyersét, a barbárt, és ezért fordulnak a történelem felé is. Ezért alapítják meg a „Költők Céhé”-t, a mesterséget, a műalkotás „tárgyas megcsinálásának”, megépítésének *realis* aktusát állítva szembe a szimbolisták misztikus élményével és kultikus szolgálatával. A antiszimbolista irányzatok mindegyike a képzőművészethez és az építészethez kötődik, olyannyira, hogy a költők jó része festőként,

szobrászként kezdi pályafutását, és a költészeti kiadványokban összekeveredik kép és szöveg. A nem-láthatót láthatóvá tenni, még hozzá úgy, mintha most először, mintegy őseredeti állapotában, az első ember csodálkozó tekintetével pillantanánk meg a világot – a futurizmus és az akmeizmus is erre törekszik. Az akmeisták ezért nevezték költői irányzatukat először *adamizmusnak*, a héber *adomo* szóról, mely *földet* jelent, és így lett a bibliai első ember neve. A szimbolizmus ezzel szemben a nem-láthatót *hallani* akarja, mert a látványban a Lényeg pusztá jelenséggé válna, hiszen minden megtestesülés alacsonyabb rendű a testtelen, szabad szellemi létnél: a „szférák zenéje” csak hallható. Maeterlinck híres drámája, *A vakok* – igaz, már a szecessziósan stilizált szimbolizmus nyelvén – a világ szimbolista látásmódjának lényegét nevezi meg címével: a látható világ – a vakok világa, az igazi világot nem láthatjuk. A szimbolista líra bizonyos értelemben tényleg „vakok költészete”. Középpontjában a révült, elhomályosult tekintetű vagy szemét lehunyó, befelé *néző* és kifelé *füledő*, befelé „csupa szem”, kifelé „csupa fül” lírai személyiség áll. Jellemző, hogy a képzőművészetben a tiszta szimbolizmus kevés jelentős művet produkált. Csak az irodalom, pontosabban a *költészet forradalma* kezdődik a szimbolizmussal, a képzőművészet forradalma az antiszimbolista irányzatokkal, mindenekelőtt a kubo-futurizmussal indul el. A szimbolista művészet szecessziós túlsordulása, az ornamentális már az érzéki felszabadítás esztétikája felé mutat, jóllehet nem feszíti szét a szimbolista formát. A szimbolista poétika – a szimbolista világgép intencióinak megfelelően – az eleven szót kimetszi a mindennapi nyelv alantas szöveggörnyezetéből, hogy *testét és lelkét* elpárologtassa: az eleven jelentésből *fogalmat*, szimbólumot, az eleven hangzásból pedig *szép zenét*, eufóniát csinál. Az antiszimbolista irányzatok éppen ezért a szó *testét* szeretnék visszahódítani. A különbség köztük éppen abban van, hogy mit tekintenek a szó testének, milyen ponton tagadják meg a szimbolizmust, amelyből – futuristák és akmeisták egyaránt – előbújtak. A futurizmus ugyanis elsősorban *hangtestét* adja vissza a szónak: a szimbolista szó-zene helyett az *utcai szó* olykor nagyon is disszonáns intonációját, a világ lármáját

egyesíti a primitív ráolvasások varázsigéivel. Az akmeizmus viszont a szó „lelkét” igyekszik visszanyerni, az eleven jelentést kiszabadítani a fogalmak és szimbólumok koporsóiból, amely a leghétköznapibb tárgyokban és szavakban is megtestesülhet.

Oszip Mandelstam *Az akmeizmus reggele* című nevezetes 1913-as programírásában, amely csupán az irányzati harcok elcsitulása után, 1919-ben látott nyomtatásban is napvilágot, azt írta, hogy a szimbolista költő a *tárgy eszméjét* szerette, a futurista költő a *puszta tárgyat*, az igazi költőnek – és ez természetesen az akmeista – azonban a *tárgy létezését* kell szeretnie. Pontosabban talán: magát a létezést a tárgyban, vagyis a létezés tárgyi megtestesülését. Mandelstam ki is mondja: „Szeressétek a tárgy létezését jobban magánál a tárgynál, és saját létezéseket jobban, mint tenmagatokat – ez az akmeista legfőbb parancsolata”. A tárgy, ebben az esetben *a szó* létezése pedig azt jelenti, hogy szabadon megnyilvánulhat – megtestesülhet – benne a kultúra szelleme. Ha a szimbolizmus kimetszette, akkor az akmeizmus visszahelyezi a szót abba a történelmi és kulturális kontextusba, amely nélkül nem létezik, amelyről leválasztva némán tátog csupán, mint víz nélkül a hal. Az akmeizmus a világkultúrát tekinti olyan nyelvnek, olyan jelrendszernek, amelyen a költészet egy vallástalan korszakban megszólalhat. A kultúra, amely nem csupán a kiemelkedő műalkotásokat és szellemi teljesítményeket öleli magába, hanem a természetet, a mindennapi életet és a történelmet is, megszenteli, mintegy átszellemíti a dolgokat. A vallási korszak aurája a világkultúra égisze alatt él tovább. Hiszen a káosz, amelytől Mandelstam annyira fél, éppen a szentség nélküli lét, amelyben nincsen megtestesülés, semmi szilárd tartalom, belső harmónia. A vallásos ember számára a világ egésze és minden mozzanata *hierophánia*, azaz a szentség jelenléte, megmutatkozása, megtestesülése. A vallástalan korszakban, ahol az ember számára *abszurd*dá válik a létezés, ahol az egyes ember a „világba vetve” érzi magát, csak a kultúra egyetemes és a létezés minden szintjét átfogó dimenziójában testesülhet meg a szentség. A századfordulón felnőtt orosz értelmiség *új vallása* éppen a *világkultúra* lesz, és a kereszténység univerzalizmusa az új egyetemesség éltető belső szelleme. Bizonyos értelemben

a kereszténység láthatóvá válása, megtestesülése a világkultúra, amely mindent magába fogad, azaz mindent életre kelt, feltámaszt, megvált.

Mandelstam minden költői témája, metaforája, képzettársítása a világkultúra közegében realizálódik. Egy ízben úgy határozta meg az akmeizmust, hogy az „*honvágy a világkultúra után*”. Mandelstam verseit csak az érti és annyira értheti meg, aki s amilyen fokon a világkultúra nyelvét beszéli. Minden verséhez külön kulturális szótár kellene. De ebben a szótárban a címszavakat nemcsak a magaskultúra alkotásai és teljesítményei – a hellenizmus, a középkor, a reneszánsz zenei, építészeti, irodalmi és filozófiai művei – adnák, hanem az orosz történelem, a századforduló birodalmi fővárosának vagy a 30-as évek totalitárius Moszkvájának mindennapi szavai, használati tárgyai, szokásai, intézményei. A világkultúra nyelvét beszélni vagy ezt a nyelvet a költészet nyelveként használni egyszerre jelent fennkölt és közönséges beszédet, hiszen ez is, az is „megszentelt beszéd”, hierophánia. Mandelstam ihletének forrása – mint kortársa, a nagy irodalomtörténész Viktor Zsirmunszkij írta – „az élet... feldolgozása az előtte létrejött kulturális és művészi alkotások révén”. Mandelstam lírája – és nemcsak akmeista szakaszában – mind a szimbolisták eufonikus fogalmi-zenei nyelvével, mind a futuristák tárgyi-akusztikus nyelvével szemben áll: a szó kulturális jelentése, hangzása és tárgyi-jelölő funkciója nem egymás rovására érvényesülnek az akmeista költői nyelvben. „A futuristák – írta Mandelstam – miután nem tudtak megbirkózni a tudatos értelemmel mint az alkotás anyagával, könnyelműen kidobták hajójukból, és ezzel lényegében megismételték elődeik durva hibáját. Az akmeisták számára a szó tudatos értelme, a Logosz, éppoly lenyűgöző forma, mint a szimbolisták számára a szó zenéje volt... A futuristáknál a szó mint olyan még négykézláb mászik, az akmeizmusban először jelenik meg egy hozzá sokkal méltóbb testhelyzetben, vertikálisan, és ezzel létezésének kőkorszakába lép.”

Mandelstam pályáján a 10-es évek valóban a *kő* korszaka. Nemcsak első verseskötetének címe okán nevezi a költészetét „közuhatagnak” Paszternak. A *kő* azonban nem annyira

fennkölt hűvösségre, inkább *építésre* utal. A kódarab, az építőkocka a szó érzéki súlyát, keménységét, megfoghatóságát érzékelteti. Kétségtől összefügg ez az akmeizmus kemény, férfias arcélével, az aktivitás, akaraterő kultuszával, egyfajta heroikus erkölcsi tartással, amely különösen a futurizmus játékos, már-már infantilis, de legalábbis kamaszosan éretlen szellemével összehasonlítva szembeötlő. Olyan különbség ez, amely előrevetíti a két irányzatot reprezentatívan képviselők későbbi sorsának egészen eltérő alakulását. A futuristák, akik a „mi” szó szirtfokán állanak, a szimbolizmusból a zenei-akusztikus szálát folytatják, ezt „demokratizálják”, szélesítik ki úgy, hogy a kulturális tagadás kollektív pátoszával töltik meg a hangzó szó testét. Egy még-nem-létező harmónia és igazság, a Jövő nevében tagadják a létező világot. Ez az állítás és ez a tagadás túlságosan is elvont ahhoz, hogy ellenállhatna az orosz forradalom maximalista politikai és utópikus szociális programjának. Ezért testesülhet meg az orosz forradalom a futurizmusban, és ezért képtelen utóbb az orosz futurizmus erkölcsileg szembeszállni a forradalom államával. Az akmeizmus viszont a fogalmi-szemantikai szálát folytatja a szimbolizmusból úgy, hogy a kultúra nyelvében és tárgyaiban testesíti meg, megőrizve, de egyben erkölcsi szintre emelve a szimbolisták arisztokratizmusát. Az akmeistákat az autonóm személyiség *heroikus* tartása jellemzi költészetben és életben egyaránt. Elegendő Nyikolaj Gumiljov kivégzésére, Mandelstam lágerhalálára vagy Ahmatova szenvedéstörténetére és igazi, honpolgári, „közéleti” költészetükre utalni. Ők a kultúrában már létező harmónia és igazság, egy kikezdehetetlen erkölcsi autonómia nevében tagadják a közelgő és fenyegető káoszt. Ezért nem tud megtestesülni bennük a forradalom, és ezért tud bennük megtestesülni a kultúra- és életellenes totális állammal szembeni tiltakozás és ellenállás. Akik a forradalommal azonosultak, mint a futuristák nagy többsége, bizonyos fokig maga Paszternak is, végső soron nem tudtak szembeszállni a totalitárius állammal. A legtöbb, amit tettek, a kétségbeesés cselekedete, az öngyilkosság volt. Akik nem azonosultak, akiknek – hála a kultúra vallásának – sikerült megőrizniük erkölcsi integritásukat, nemcsak szembe tudtak,

hanem éppen erkölcsi épségük okán kénytelenek voltak szembeszállni azzal a „szociális építménnyel”, amelynek alapját várakozásaik ellenére „nem az igazi humanizmus vetette meg – Mandelstam szavait idézve –, és ezért ugyanúgy eltaposta az embert, mint az asszír és babilonai birodalom egykoron”.

A költői szó különféle koncepciói, a futurizmus és az akmeizmus közötti esztétikai ellentét mögött erkölcsi, kulturális szembenállás húzódott meg, amely homlokegyenest ellentétes történelmi szerepre predesztinálta őket. A szerepek felcserélhetetlenek, bár mindkét szerep tragikus, és alakítóik egymást követik a történelem színpadán. Majakovszkij és társai a „rombolás”, a „halott múlt” tagadásának hősei, a „dinamitos holnap merénylők”, akik a „mi” szó szirtfokán állottak és még a bolsevik pártba is „kollektív személyiségként” akartak 1918-ban belépni – ők a forradalomban öltöttek történelmi testet. Ám ahogy az élet illant el ebből a testből, úgy merevedtek meg ők is, úgy vált a lázadás hangja az igenlés és szolgálat hangjává, az egykori dekadens bomlás kötelező állami optimizmussá. Az új állam a forradalom hullájából 1929 után minden elevent felzabáló zombivá, minden életet kiszívó vámpírrá, démonikus élőhalottá lett. A futurizmus a 20-as évek végére retorikussá, szárazzá, üres konstrukcióvá merevedik, úgy is fogalmazhatnánk: *eltesttelenedik*. Majakovszkij öngyilkossága tragikus sorsszerűségével egy korszakot zár le: az élettelen, hazug testet már csak az étellel együtt tudja lerázni magáról. Ezzel a tettel azonban visszatér a dekadens kezdetekhez, melyeket Mandelstam mindig is szembeállított a tudatos, steril, külsőleges formarombolással: „Szétesés, rothadás, bomlás – ez csupán *décadence*. Ám a dekadensek keresztény művészek voltak, bizonyos értelemben az utolsó keresztény mártírok. A bomlás muzsikája számukra a feltámadás zenéje volt.” S itt nemcsak a kamasz Majakovszkij Krisztus-szerepére kell gondolnunk a 10-es évek lírájában, hanem 1930-as öngyilkosságára is, melyre *húsvétkor* került sor. Mintha csak 1913-ban óvatlanul elejtett szavai öltöttek volna testet: „Rettenetesen félek a húsvéttól: elkrisztusosodik az ember”. Ismeretes, hogy a Majakovszkijjal élesen szembenálló Bulgakovot annyira megrendítette a húsvéti öngyilkosság „megvalósított metaforája”, hogy *A Mester és*

Margarita komikus epizódszereplőjéből a regény egyik főalakjává léptette elő a költő alteregóját. Ezzel az utolsó heroikus cselekedettel Majakovszkij mintegy átadta „Krisztus követésének” immár nemcsak esztétikai, hanem hús-vér szerepét, a vértanú szerepét az akmeista Mandelstamnak. S az a költő, akit a 20-as években kortársai még „Caius Julius Oszip Mandelstamnak” és „márványlégynak” csúfoltak, olyan idegenül, olyan távolról nézte a forradalmi korszak valóságát, 1930 októberétől, alig pár hónappal Majakovszkij öngyilkossága után, mintha valóban ott folytatná, ahol az egykori futuristának abba kellett hagynia: igazi közéleti költővé, a tömegek lírai szószólójává, lázadóvá, sőt, forradalmárrá válik, tudatosan vállalva a vértanúságot.

Mandelstam nem szenvedhette az örökösen sorsuk ellen zúgolódó embereket. Azt írta, hogy a fogékonyság saját szenvedésünk iránt megrontja a lelket, és csak az zúgolódik sorsa ellen, aki végleg elveszítette önmagát. Az embernek még a legvégén, a halál színe előtt is harcolnia kell, és védekezésül mindig megmarad neki saját méltósága. Joggal jegyzi meg róla Ryszard Przybilski, költészetének avatott ismerője, hogy „Mandelstam világszemlélete heroikus volt, ezért is kedvelte annyira Anyenzskijt, a heroikus hellenizmus képviselőjét, Szophoklész fordítóját”. Persze, a modern kor lírikusának világszemlélete eleve nem lehet más, mint heroikus, mivel ő az emberiség *utolsó hőse*. Eposzi és drámai hősök ugyanis a közösségi érvényességét veszített világrendben nem lehetségesek többé. Utolsó hőse, de nem csupán irodalmi vagy műfaji értelemben, hanem magában az életben, a történelemben is az. A lírikus nem csupán költő – szerző vagy mesterember –, hanem az életben is lírikus, lírai ember, akinek sorsa mindig katasztrófába torkollik. Nem egy különös helyzet erkölcsi parancsa az, ami jellemében a világrenddel összeütközik, hanem a világrend *elviselhetetlenségének* személyes érzése viszi bele a küzdelembe, amelyben élete a tét. Egy szál magában rohan neki a világrend falának, s addig ostromolja, míg bele nem hal. Mert nem képes másként cselekedni. A lírai ember nem mérlegel, mint a prózai világ embere: „megéri-e nekem?”, „van-e értelme kihívni a végzetet magam ellen?”. A hétköznapi

tudat horizontjáról a lírai ember cselekedete érthetetlen, megbotránkoztató, sőt, másokra is veszedelmes. Mikor Mandelstam 1933-ban Paszternaknak is felolvassa zsarnokgyűlölő verseit, akkor *a költő*, ám *nem lírikus* Paszternak „normális emberként” hártja el a lírai ember esztelen gesztusát: „Amit felolvasott nekem, annak semmi köze az irodalomhoz és a költészethez. Ez nem az irodalom része, hanem *öngyilkossági aktus*, amelyet ellenzek, és amelyhez nem vagyok hajlandó asszisztálni. Maga semmit nem olvasott föl nekem, én semmit nem hallottam, és arra kérem, senki másnak se olvassa fel többé ezt a verset.” Félreértés ne essék: Paszternak nem gyáván, hanem *normálisan* viselkedett abban a helyzetben, amelyben egy vers a halálos ítélettel lehetett egyenlő. A gyávaság alkatilag volt idegen Paszternaktól, mint azt később nemegyszer tanúsította, egyebek között éppen a Mandelstam letartóztatását követő telefonbeszélgetés során Sztálinnal. Számára azonban érték maradt a hétköznapi élet nyugalma, a család biztonsága, az alkotás, még ha mindez újra meg újra szembe is került az igazság és az erkölcsi tisztesség értékével. Jellemző, hogy Mandelstam éppen akkor vágja a Sztálinban megtestesülő totalitárius világrend arcába az igazságot, amikor sorsa jobbra fordul: lakást kap Moszkvában, Molotov közbenjárására némi kegydíjat a kormánytól. Éppen ekkor mondja neki Paszternak: „Lám, most már lakása is van, lehet végre verseket írni”, amivel végtelenül felbőszíti őt. Éppen ekkor, 1931–32-ben írja *Negyedik próza* című művében, mely először csak 1966-ban jelent meg összes művei nyugati kiadásában: „A szóművészetben én csak a vadhúst, az esztelen kinövést becsülöm... A világirodalom összes művét engedélyezett és engedélyezetlen művekre osztom fel. Az első – a szemét, a második fajtába azok a művek tartoznak, amelyek mindegyike – lopott levegő. Az olyan íróknak, akik eleve engedélyezett dolgokat írnak, legszívesebben az arcukba köpnék vagy bottal sóznék a fejükre... Az ilyen íróknak azt is megtiltanám, hogy megházasodjanak és gyerekeket hozzanak a világra. Hogy is lenne szabad gyerekeket világra hozniuk, ha egyszer a gyerekeknek kell folytatniuk majd azt, amit mi elkezdtünk, nekik kell majd kimondani helyettünk azt, amit mi már nem tudtunk – közben

meg szépen kiderülne, hogy az apáik három nemzedékig előre eladták magukat a ragyásképzű ördögnek.” A totalitárius forradalom poklából, a parasztság ellen indított háború, a kollektivizálás „frontjáról” 1930-ban visszatérő Paszternak búskomorságba esik, és két évig egy sort sem képes leírni. Az örményországi útvjáról 1930-ban visszatérő, a katasztrófát elborzadva szemlélő Mandelstam azonban mit sem törődve a következményekkel, fellázad és szinte ontja a verseket. „Készen állok a halálra” – mondja 1934-ben, nem sokkal első letartóztatása előtt Ahmatovának. Az, hogy éppen ekkor kap lakást, a komfort, a kegydíj valósággal feldühítik. Tudja, hogy mindenki lelkiismeretével fizet ezért a jólétért, hiszen a lakásínséggel küszködő Moszkvában a lassacskán konszolidálódó totalitárius rendszer nem véletlenül siet éppen az írók jólétéről gondoskodni. De csak lírai ember érzi úgy, hogy nincsen vesztenivalója, hogy aki hallgat, az részt vesz a hazugságban. Mihail Bulgakov, aki ugyanabban a házban kap lakást, ahol Mandelstamék, nem vesz ugyan részt abban a 130 tagú íróbrigádban, amelyet maga Gorkij vezet a GULAG első nagy építkezésére, a fehér-tengeri Sztálin-csatornához, de nem is antisztálinista politikai versekkel „köszöni meg” az állam gondoskodását, mint Mandelstam. 1933 novemberében, mikor a *Sztálin-csatorna építése* című hírhedt könyv nyomdába kerül, Mandelstam éppen befejezi Sztálin-ellenes gúnyversét, Paszternak hallgat, Bulgakov pedig *A Mester és Margarita* első változatán dolgozik. Különféle életstratégiák, de csak a lírikus, a lírai ember van elszánva a halálra, csak ő érzi úgy, hogy nincs vesztenivalója, csak az ő erkölcsi autonómiája *heroikus*. Ugyanaz a heroizmus indítja Mandelstamot, a hamleti lelkű orosz entellektüelt, a beteges és alkatilag nem túl bátor polgárt arra, hogy *vakmerően* szembeszálljon az egész totalitárius hatalommal, ami sok évvel azelőtt, a polgárháborús 1918-as évben arra indította, hogy habozás nélkül kitépje a kitöltetlen kivégzési parancsokat a Költők Kávéházában hatalmával hencegő eszer csekista, Bljumkin kezéből, aki aztán éveken át – inkább teátrálishan, mint komolyan – üldözte, hajszolta a költőt, azzal fenyegetőzve, hogy lelövi, mint egy kutyát. (Később, mikor egy hosszabb vonatutazás alkalmával valóban

összeakadtak, régi ismerősökként üdvözölték egymást, és hosszan elbeszélgettek. Csak 1930-ban találkoztak újból, Örményországban, de akkor már Bljumkin egy falragaszról nézett Mandelstamra, amely azt adta hírül, hogy mint „trockista kémet” agyonlőtték. Egyébként Bljumkinnak, Mirbach német nagykövet néhai merénylőjének, a romantikus forradalmárnak éppen az akmeisták – főként az 1921-ben kivégzett Lev Gumiljov – heroikus tartása, „férfiassága” imponált. Gumiljov egyik versében meg is örökítette őt: „Az ember, ki a nép sűrűjéből jött / S lelőtte a császár követét / Lépett oda kezét szorítani hozzám / Köszönetet mondva verseimért”.) De míg a romantikus forradalmár csak teátrálisan fenyegetőzött, a totalitárius állam teátrálisan megkegyelmezett Mandelstamnak, hogy később, megfelelő helyen és időpontban valóban végezzen vele.

A lírikus az emberiség utolsó hőse, s ha egyszer utolsó, akkor tartása már csak azért is heroikus kell legyen. A 20-as és 30-as évek szinte minden nagy orosz lírikusának életrajza hagiográfia: Blok, Hlebnyikov, Jeszenyin, Majakovszkij, Cvetajeva, Mandelstam életét, ahogy a lírai hős életét mindig, a tragikus vég értelmézi. Mandelstam tudatában volt ennek: „A művész halála – írta – nem a vég, hanem utolsó alkotói műve.” Mandelstam az egyetlen, aki a heroizmust tudatosan is képviseli: „az akmeizmus – írta annak idején – irodalmi áramlatból az orosz történelem erkölcsi áramlatává lett... Az orosz költészet társadalmi pátosza mind ez ideig nem volt képes feljebb emelkedni a 'honpolgáriságnál', holott létezik egy olyan princípium, ami fölötte van, s ez a 'férfiasság'. A tökéletes férfiasság eszméjét korunk gyakorlati követelményei és stílusa készítették elő. Minden súlyosabb, hatalmasabb lett, és ezért az embernek is keményebbnek kell lennie, keményebbnek, mint bármi a földkerekségen, és úgy kell bánnia vele, ahogy gyémánt bánik az üveggel”. Ugyancsak Mandelstam fogalmazta meg először, hogy a forradalommal „A szó életében a heroizmus korszaka köszöntött be. A szó – test és kenyér. Osztozik a test és kenyér sorsában, ami a szenvedés.” E heroikus légkört a szó és a költő körül a történelem teremtette meg: „Mit panaszkodsz? – intette le egyszer Mandelstam a feleségét. –

Hiszen ez az egyetlen ország, ahol a költészetet még tisztelik. Csak nálunk fordulhat elő, hogy versekért megölnék valakit. Sehol másutt...” A sztálini totalitárius társadalom ugyanis középkorias *ideokrácia* volt. A terrorisztikus állami modernizáció anakronisztikus szellemet és kifejezetten antimodern érzületet takart. A totalitárius kultúrában a legnagyobb hatalommal a szó rendelkezett, és ezért mindenki, aki a Szó, az Ige, az Eszme hatósugarába került, veszélyben forgott. Minden szó, minden irodalmi alkotás *tettnek* számított, amely vagy közvetlenül fenyegeti a fennálló rendet, vagy igazolja és alátámasztja, vagy jutalmat, vagy büntetést érdemel. Mikor 1934-ben Mandelstamot letartóztatják és több napon át vallatják – Paszternak és Buharin, Ahmatova és Jenukidze közbenjárásáig –, az a vád ellene, hogy verseivel „terrorista cselekedetet” hajtott végre. De egy középkori kultúrában ez nem jogi abszurditás, hanem valóban így van: a szabad szellem valóban hatalom, és valóban létében fenyegeti a fennállót. Az irodalmat, az írókat éppen az antimodern totalitárius állam ruházta fel olyan hatalommal és súllyal, amely csak az övéhez volt fogható. A terrornak több mint *kétezer* író esett áldozatául, köztük *hatszáz* írószövetségi tag, ami más művészeti ágakkal összehasonlítva is kiugróan magas arányszám. S ha nevek helyett ezúttal számokkal jelöljük az áldozatokat, tudatosan tesszük. Mert egyfelől a sztálini korszakban látszólag minden adva volt az akmeisták által annyira csodált „fiziológiailag zseniális középkor” megismétléséhez, minden adva volt ahhoz, hogy Mandelstam megismételje – és megtestesítse – kedvenc lírikusa, François Villon sorsát, másfelől mindez hazug díszlet volt csupán, amelyet a modern tömegtársadalom lelkülete töltött ki. Valójában az embert *tömegként* „vették számításba”, tömegként terelték, tömegként jutalmazták és tömegként is büntették. Ama kétezer író együtt és külön-külön is a névtelen tömeg halálát halta. *Mandelstam egy volt a sok közül.* De ő éppen ezt az élethelyzetet, nézőpontot – „egy a sok közül” – tette meg kései lírája, az úgynevezett „voronyezsi korszak” alaphelyzetévé és nézőpontjává. Mandelstam – mint Ligyija Ginzburg, költészetének egyik legmélyebb értője írta – „meg volt győződve róla, hogy a modern költő nem az, aki az emberek fölött áll, vagy aki

különbözik, aki kívül van rajtuk... Szerinte a modern költő – egy a sok közül, aki a többiek helyett csak gondolkodik. A típus-sorsok között az ő sorsa a leginkább típus-sors.” A *heroizmus* tehát nem a *költő sorsának* romantizálása, nem hősi szerep, nem a tömegből kiemelkedő „vezér” vagy „próféta” heroizmusa, hanem az eszközzé, tárggyá degradált sokaság, az áldozattá vált tömegből megszólaló „ismeretlen katona” heroizmusa. Heroizmus nem a kiemelkedéshez, hanem a belesüllyedéshez, az azonosuláshoz kell, nem a mindennapi élet teátrális elhagyásához, ellenkezőleg: a *szovjet* mindennapisággal való elvegyüléshez, s ahhoz, hogy e névtelen tömegnek a lírikus szája és hangja legyen. A romantikus heroizmus kiválasztott költője írás közben mindig a tükörbe néz, a modern, profán heroizmus lírikusa szinte soha. „Mandelstam – írja Ligijja Ginzburg – elképesztő mértékben került ez a tükröt. Méghozzá tudatosan. Mert ez felelt meg a modern költőről alkotott felfogásának. Mikor azt kérdezték tőlem: nem vett-e erőt rajta néha mégiscsak a kísértés, nem jelent-e meg előtte a tragikus, az üldözött költő tükörképe? – azt feleltem: Tudják, elég volt, ha beállítottak hozzá barátai egy üveg borral, valami harapnivalóval, és tüstént megfeledkezett róla, hogy tragikus költő.” E tekintetben is Villon-t, ezt az első igazi modern költőt idézi alakja: „A hold és más efféle semleges ’holmik’ visszavonhatatlanul ki vannak zárva költői szóhasználatából – írta róla még a 10-es években Mandelstam. – Ellenben tüstént megélnék, ha egy szósszal megöntözött kacsasült vagy az örök üdvösség kerül szóba, aminek eléréséről sohasem mondott le teljesen.”

Mandelstamnak azonban hosszú és gyötrelmes utat kell megtennie ahhoz, hogy az Állam ellen egy szál magában fellázadó Költőből, a Mesterből, akit – a hírhedt Sztálin és Paszternak között lezajló telefonbeszélgetés jelzi – különleges bánásmód illet meg („Izolálják, de kímélik meg az életét” – rendelkezik Sztálin, mindössze azt vonva meg a költőtől, ami számára a levegőt jelenti), egyszóval a „vérző szovjet föld” énekeséből, aki azt képzei, hogy Sztálin-ellenes gúnydalát hamarosan a komszomolisták fogják énekelni, a lágertömeg inkarnációja, „névtelen katona”, lágéropor legyen. Azt a

zavarodottságot, amely a letartóztatását, majd szabadon bocsátását követő hónapokban, sőt, években jellemzi, a börtönszichózis következményét, mely hallucinációkhoz, öngyilkossági kísérletekhez vezetett, sokan úgy értelmezik, mint Mandelstam összeroppanását a sztálini állam súlya alatt. Ám az 1935-ös év különös versei, amelyekből valóban hiányzik a hatalommal való szembenállás vakmerő pátusza, s amelyek a szovjet élet motívumaival telítődnek, nem arról tanúskodnak, hogy Mandelstam elveszítette saját igazának tudatát, mi több, „elfogadta és törvényesítette maga fölött Sztálin szellemi cenzúráját, törvényesnek fogadta el hatalmát saját szegény, eltévelyedett lelke fölött” (Benedikt Szárnov), hanem arról, hogy a száműzetés, az állami kiközösítés számára különösképp elviselhetetlen izolációja ráébresztette: nem a lázadó tömeg, csupán az áldozattá váló tömeg szája lehet a 30-as évek Oroszországában. Megértette, hogy „Krisztus követése” nem az, hogy egyenlőtlen küzdelemben szembeszáll a hatalmasokkal, hanem hogy azonosul, eggyé válik az áldozatok tömegével. Annak az erkölcsi igazságnak, amely az akmeizmusban körvonalazódott, csak akkor lesz érvénye, ha nem a mégoly alantas, hazugsággal és vérrel elkeveredett valósággal szemben jelenik meg, mint elvont imperatívusz, hanem magában ebben a valóságban, a szovjet valóságban tud megtestesülni. A külön igazság elvesztése, alámerülés a szovjet életbe, a tömeggel való elkeveredés teszi lehetővé ennek az erkölcsi igazságnak a megtalálását, megtestesülését a névtelen tömeg sorsában. A modern mártírumban nem válik külön a *hős és a kórus*, mindkettőt elnyeli a tömeg. De a tömeg romantikus megvetésével vagy felmagasztalásával szemben itt a tömeg új, modern keresztényi felfogása áll: a háborúk húsdarálójában, halálgyárakban és munkatáborokban megsemmisítésre ítélt tömeg az Áldozat, a Bárány szerepében jelenik meg. A modern lírikusban ez a tömeg csak hangot és megszemélyesülést talál magának. Csak így, ebben a tömegben elmerülve, a szovjet mindennapi élettel elvegyülve juthatott föl Mandelstam a huszadik századi világlíra csúcsára a „voronyezsi füzetek” verseivel, és így kellett eljutnia életének arra a mélypontjára, amelyet a láger jelentett, s ahol a megtestesülés misztériuma a kínhalállal

azonos. Persze, nem a személy, hanem a tömeg kínhalálával. A saját halál méltósága a huszadik században már nem illeti meg az embert. Krisztusnak tömeggé kell válnia, úgy is fogalmazhatnánk, hogy az Atyának a tömegben – e modern fiúban – kell megtestesülni ahhoz, hogy a megváltás ígérete igaz maradjon. Mandelstam lírájában és sorsában éppen erre a megtestesülésre került sor.

AZ EREDETI ÉS A MÁSOLOT

Totalitárius államművészet a XX. században

A „sztálinizmus”, hogy e közkeletű eufemizmussal kerüljem meg ama kor és társadalom megnevezését, melynek művészetéről és kultúrájáról az alábbiakban szó lesz, a „sztálinizmus” nem ellenségünk többé. Tárgyunk. Kézbe vehetjük, forgathatjuk, nézegethetjük, mint egy rossz fogat, amelytől annyit szenvedtünk még nemrég: „hát ez volt az!” Egyszóval azt tehetünk vele immár, amit akarunk, és ez óvatosságra kell intsen minden értelmezőt. Gyűlölet és rajongás, undor és áhítat – a tárgy történetéhez tartoznak, maguk is tárgyak immár. Senkit ne tévesszen meg, hogy a mindenre elszánt szabadsághősök, a megtorlás és leszámolás megvesztegethetetlen lovagjai éppen most lépnek színre szerte Kelet-Európában – egy áttűnés erejéig csupán –, hogy kivont kardjukat vakmerően a halott szörny szívébe mártsák és teátrálisan felkiáltanak: „lakolj, nyomorult!” Ők, akik a szörny életében nem mertek vagy nem akartak szembeszállni vele, akár szenvedő áldozatai, akár rajongó rabjai vagy áhítatos papjai voltak is, mára szintén a tárgyhoz tartoznak, a régi felbomláshoz és nem az új élethez. Mert valójában nem legyőzők és győztesek, hanem túlélők vagyunk. S ha a történelem kegyelme folytán most tárgyként kerül kezünkbe az, ami saját életünk – sors, intézmény, észjárás, hatalom, mindennapiság – volt, akkor talán először is vegyük szemügyre. Az időben – „a történelem terében” – váratlanul megnyíló távolság révén új – e tájakon szokatlan, ám nem terméketlen – szemléletmód lehetősége teremtődött meg: a tárgyvilágosságé. Nem szenvtelenséget vagy valamiféle objektivitást értek ezen, hanem azt a szabadságot, amely lehetővé teszi, hogy elszakadjunk a tárgy kötelező értelmezéseitől, s olyan komolyan vegyük, hogy semmi ne maradjon belőle.

Megváltás és bűnbeesés: három séma egy keretben

A sztálinista totalitárius államművészet eddigi értelmezési sémái így vagy úgy ugyanabban a mitikus keretben dramatizálták történetét: keletkezését, uralmát és bukását. A hangsúly minden értelmezési sémában a keletkezésre, a fogantatásra vagy a születésre esett, akár a világot megváltó Jó, akár a világ elpusztítására szövetkező Gonosz eljövetelként mutatták is be az „új kultúrát”, az „új művészetet”. A sztálinista rendszer 1956-os nyilvános megszegényítése és politikai bukása után a totalitárius kultúra és művészet világrajövele – értelemszerűen – a „bűnbeesés”, az „eredendő bűn”, a „baleset”, a „merénylet” képében jelent meg az új értelmezési sémákban, ami a hangsúlyt az „okozatról” áthelyezte az „okra”, vagyis a kulturális „siralomvölgyéről” a kulturális „kísértőkre”, „felbujtókra”, „sátáni cinkosokra”, miközben a „még” tiszta – jó, ártatlan, eredendő – kultúra és művészet szerepkörében mind újabb és újabb hősök jelentek meg az értelmezés színpadán.

Az első mitikus értelmezési sémát maga a „sztálinizmus” teremtette meg. Ez egyfajta önértelmezés volt. A sztálini „teremtés könyvében” a totalitárius államművészet a megváltott világ művészete, s ennyiben már nem is művészet, inkább az örökre boldoggá tett teremtmények eufórikus örömének önkéntelen túlcsoordulása, valamiféle paradicsomi realizmus. A „földi” művészetek gyötrelmes „fejlődéstörténetének” végpontja és feltámadásuk kezdőpontja itt a „mennyei” művészet, vagyis a „szovjet művészet”, az „érett szocialista realizmus” művészete. A sztálinista önértelmezés sémájában a közvetlen előzmény, a 20-as évek szovjet avantgárd művészete és kultúrája nem egyéb, mint „éretlenség”, tévelygés, bűnös kísértés, torzulás, kitérő, amely egyedüli értelmét a totalitárius államművészetben, vagyis önmaga „legyőzésében” és „megsemmisítésében” nyeri el. Ezt az értelmezést kétségkívül erősítette, hogy a 20-as évek végén a forradalmi kultúra totalitárius átírását maguk az avantgardisták kezdték el, jóllehet nem mindig voltak tudatában annak, mit is csinálnak, és kezüket az állam vaskeze vezette. Ami pedig az 1917-es orosz

forradalmat megelőző időszak modern orosz művészetét illeti, az – akárcsak a zárt totalitárius társadalmat körülvevő polgári világ művészete és kultúrája – vagy a Gonosz művészeteként jelent meg ebben az értelmezésben, vagy a megváltatlan és megváltás után sóvárgó lények művészeteként, akik rajongó tekintetüket a tőlük oly távoli mennyországra függesztik, s maguk is oda igyekeznek.

A második értelmezési séma: az antisztálinista mítosz. Leghatásosabban ez a 60-as évek neoavantgárd önértelmezésében fogalmazódott meg. Ebben a sémában a paradicsomi kor, az „aranykor” a 20-as évek forradalmi kultúrájának kora lett. A „tisztá forrás”, a „romlatlan lét” a szovjet avantgárdban talált magának új lakhelyet. Innen nézve az avantgárd csak a forradalom „bűnbeesése” miatt üzetett ki a 20-as évek paradicsomából, akkor ugyanis, amikor az „ártatlan” és „tudatlan” forradalom engedett az Állam-Sátán rábeszélésének, és belekóstolt a hatalom gyümölcsebe. Ez lett az új „eredendő bűn”, amely egyben a menekvés útját is világosan kijelölte: *el* a hatalomtól és *le* a hatalommal – ez a neoavantgárd művész alapállása. A századforduló modern művészete, például a 10-es évek orosz avantgárdja pusztá kezdet, reményteli előtörténet ebben az értelmezési sémában, míg a totalitárius államművészet az avantgárdra kívülről rátörő végzet, katasztrófa. Míg az első értelmezési sémában az egyetlen vizsgálatra méltó tárgy a totalitárius államművészet volt, a másodikban a forradalmi avantgárd művészete az. Az újbaloldali mítoszban a Sátánnak három hiposztázisa van: a sztálinizmus, a fasizmus és az „egydimenziós” konzumtársadalom. Éppen a 68-as újbaloldal vont először *kulturálisan* is párhuzamot a sztálinista és a náci totalitárius államművészet között, ám ez a párhuzam arra szolgált, hogy kiemelje: az avantgárd művészetnek semmi köze nem volt a sztálini korszak hivatalos művészetéhez, hiszen mindkét totalitárius állam gyűlölte és üldözte az avantgárdot. Az „egydimenziós” konzumtársadalom pedig a létező Gonoszt testesítette meg az újbaloldali mítoszban, ezzel szemben a 20-as évek szovjet avantgárdjának antikapitalizmusa, nagyon is polgári „polgárelenessége” s egész posztkapitalista utópiája éppenséggel igazolást és új aktualitást nyert.

A harmadik értelmezési séma az 1968-as csőd nyomán, a 70-es években formálódott ki, és a neokonzervatív önértelmezésnek felelt meg. Ebben az értelmezési sémában a bűnbeesés a forradalom volt, az ártatlanság kora, az aranykor pedig a századforduló időszaka lett. (Az a látszat keletkezett az évtizedet uraló eszmék tükrében, hogy a huszadik század nem az *első világháborúval*, hanem a bolsevik forradalommal vette kezdetét.) Az „igazi”, még „tisztá” művészet, az egyetlen vizsgálatra és elismerésre méltó tárgy – a századforduló modern művészete lett, amely még nem cimborált a politikai állammal. A 20-as évek szovjet avantgárdja innen nézve az „igazi” művészet és általában a Jó kultúra pusztá hanyatlásának, felbomlásának, végvonaglásának látszott, s egyben a totalitárius művészet, a Gonosz kultúrája keletkezési folyamatával esett egybe. A harmadik sémában voltaképpen az avantgárd tűnt fel a legrosszabb színben és legkétesebb szerepkörben: elemésztődött benne mindaz, ami jó és igaz volt, és létrejött benne mindaz, ami a gonoszt és hamisat megszülte. A századfordulós modern művészet és a 20-as évek avantgárdja közötti összefüggés azonban idővel magát a modern művészetet is rossz hírbe hozta. Ha igaz, hogy a totalitárius államművészet születésénél az avantgárd bábáskodott, akkor vajon ki bábáskodott az avantgárd születésénél? A kulturális „bűnbeesés” időpontja tehát még hátrébb tolódott, egészen addig a pontig, ahol a modern művész megtagadta vagy elveszítette Istent, és romantikus módon a helyére kívánt lépni. A „bűnös” modernnek – dekadensek vagy avantgardisták, most már mindegy – elvetemült bajkeverőkké, botcsinálta feltalálókká, felfuvalkodott tökfilkókká változtak át, akik megtagadták az isteni világrendet, túlléptek „jón és rosszon”, amiből minden baj és minden szörnyűség következett. A Jó szerepkörét a neokonzervatív értelmezési sémában a vallásos művészet, az orosz vallásfilozófusok, az orosz „ezüstkör” művészei és a megtért modernnek veszik át. Az avantgárd pedig végleg elnyeri méltó büntetését: mindenfelé – fasiszta, kommunista – totalitarizmus előfutáraként, „szálláscsinálójaként” lepleződik le. Mert – és ezt nem árt szem előtt tartani – a neokonzervatív séma az avantgárdot nemcsak a totalitárius művészetért, hanem az egész totalitárius fordulatért

felelőssé teszi. Ebben az értelmezésben a futurista „zaum” észentúli költői metanyelve és a sztálini propagandanyelv „észentúliséga” között már nincsen elvi különbség.

De éppen azért, mert a szovjet avantgardisták forradalmi művészetét elnyelte a totalitárius államművészet (legjobb esetben is a totalitárius államművészet forradalmi szakaszává zsugorodott), az érdeklődés egyre inkább a totalitárius államművészet felé tolódott el, csak most már egészen más értelemben, mint kanonizálása idején. Éppen az avantgárd neokonzervatív azonosítása a totalitáriussal vagy „pretotalitáriussal” teremtette meg egy új, ironikus szemléletmód lehetőségét a 80-as években, amely magukat az értelmezési sémákat is így szemléli, és végső soron a posztmodern világképnek felel meg. A Szovjetunió egésze úgy tűnt föl, mint egyetlen, grandiózus *mű-alkotás*, csinálmány, amelyet a Nagy Alkotóművész, a Szuperművész teremtett az ironikus zseni isteni önkényével – a semmiből. A sztálini államművészet, a vallásos művészet e romantikus paródiája már pusztán iszonytató méreteivel és a valóság egészét bekebelező telhetetlenségével lenyűgözte a posztmodern képzeletet. Ami politikai szempontból felháborító és erkölcsi szempontból botrányos volt, esztétikai szempontból izgató és élvezetes lett. A totalitárius államkultúrában ráismerünk ugyan a Gonosz ábrázatára és alakoskodásaira, de mért ne lehetne – egy bizonyos távolságból nézve – ez az ábrázat és ezek az alakoskodások mulatságosak vagy ijesztőek, miként minden, ami elég szörnyűséges, váratlan, elképesztő ahhoz, hogy meghökkentsen vagy bámulatba ejtsen. A posztmodern képzelet a sztálini államművészetet, akárcsak a huszadik századi totalitárius kultúra bármely képződményét nem a politikai, történelmi valóságra vonatkoztatja, hogy bebizonyítsa hamisságát, alávalóságát, ízléstelenségét, hanem *önmagára*, hogy hamisságában, alávalóságában, ízléstelenségében a modern civilizáció valóságát pillantsa meg. A totalitárius Gonosz maszkja itt arra szolgál, hogy ijesztő, groteszk vonásaiban megjelenítse a modern történelem valódi arcát. Vajon nem másolat-e csupán a szóban forgó maszk, amelynek eredetijét az archaikus, vallásos kultúrák totális

világfelfogásában kell keresnünk, és nem ismerünk-e rá groteszk, eszelős vonásaiban a modern piaci tömegkultúra és az avantgardista forradalmi tömegkultúra két eredetijének másolataira is?

Hasonlatok és másolatok

Minden hasonlat – értelmezés. Hasonlat által azonban könnyebb elhomályosítani a dolgok közötti összefüggéseket, mint megvilágítani azokat. Két dolog hasonlíthat egymásra akkor is, ha nincs közöttük semmiféle összefüggés. A hasonlóság – ha az akarna lenni – nem bizonyíték semmire. Nem biztos, hogy két dolog azért hasonlít, mert összefüggés van közöttük. De még összefüggés is sokféle lehet. Hasonlíthat teremtmény teremtőjére, fiú az atyjára, egyik testvér a másikra, reprodukció az eredeti képre, egyik kólásüveg a másikra és így tovább. Az összefüggés lehet genetikus, ontológiai, szerkezeti, ok-okozati, történeti. Mert minden hasonlat állítás ugyan, de nem meghatározás. A meghatározás – negáció. Ha tehát hasonlat által meghatározáshoz kívánunk jutni, azt kell néznünk, hogy a hasonlók miben *nem* hasonlók, miben térnek el egymástól.

A kultúra területén a hasonlóságok jórészt az utánzásból, másolásból, a hasonlítani akarásból származnak. A kérdés ilyenkor az, hogy melyik a másolat és melyik az eredeti. Melyik az utánzat és melyik az igazi? Persze egy másolat nemcsak *hamisítvány*, színlelés, látszatkeltés lehet, hanem áhítatos *imitáció*, mechanikus *lenyomat*, sőt, lázadó karikatúra, paródia is, amely szakralizálja, megismétli vagy nevetségessé teszi az eredetit. A náci és a szovjet totalitárius kultúra közötti hasonlóságok egy része például egyszerűen a baloldali, főként kommunista szimbolika átvételéből és áthasonításából fakadt (például a pártzászló bíborvörös alapszíne, a nemzetiszocialista szöveggel énekelt munkásmozgalmi indulók, a május elseje megünneplése, maga a „szocializmus” szó is). Más típusú összefüggés van a szovjet totalitárius kultúra eredetije és 1945 utáni közép-európai utánzatai, másolatai között. A másolat

értelmét ez esetben éppen az adja meg, hogy másolat, ugyanis a végleges és utolérhetetlen tökéletességű eredeti szentesített utánzata. A rövid életű és szervesen helyi „kis totalitarizmusok”, a „nagy totalitarizmus” e provinciális változatai éppen azzal igazolhatták a birodalmi központban létjogosultságukat, hogy követték, utánozták az eredetit. Elismerésre és fennmaradásra csak az a helyi változat számíthatott, amelyet a központban másolatként hitelesítettek (ellenkező esetben felszámolták vagy – ha erre nem volt mód – kiközösítették, és a Gonosz képeként használták föl, mint Jugoszlávia esetében történt). A helyi változatok minden módon másolatnak igyekeztek látszani (innen a túlbuzgóság, az eredeti szöveg túlhajtása és túllihegése), hiszen ez a politikai hűség bizonyítéka volt, és mert a sztálinizmus kvázi-vallásos totalitárius kultúrájában másolatnak lenni annyi, mint részesülni az eredeti létezés tökéletességéből (innen egyébként a totalitárius sztálini kultúra irtózása minden újítástól, újdonságtól: a tökéletes lét és a tökéletes tudás nem szorul rá a megújításra, csak végtelenszer megismételni lehet). Részben éppen ez a kvázi-vallásos másolási buzgalom, az eredeti jellegzetes vonásainak eltúlzása, felnagyítása, részben pedig az eltérő – lengyel, cseh, magyar, koreai stb. – kulturális kontextus teszi, hogy a másolatok eleve paródiáknak hatnak, jóllehet nem annak szánták őket. Az eredeti szovjet államművészet dermedtő pátoszáét jórészt az orosz tér és idő kolosszális méretei, a megmozgatott anyag és embertömeg arányai és nem utolsósorban az adta meg, hogy Oroszország a világtörténelmi dráma *eredeti* színtere volt. Egy kilencvenháromezer négyzetkilométernyi ország terében és idejében összezsugorítva, kívülről jött „rendező” adaptációjában az eredeti már önmagában komikusan, afféle monumentális miniatűrként, gigantikus „egypercesként” hatott. Csakhogy éppen ez a nem szándékolt parodisztikus jelleg hozza felszínre ma az eredeti igazi arcvonásait s egy más értelemben vett parodisztikus jellegét, amennyiben az egész sztálini totalitarizmus a vallásos kultúra, a középkori teokrácia paródiájának tekinthető.

Nem kevésbé tanulságos a *forradalmi* Oroszország és a róla készült *totalitárius másolatok* összehasonlítása. Elsőként alighanem Borisz Paszternak mutatott rá a másolat és az eredeti összefüggésére egyik háborús írásában, mikor – egy pillanatra – azt hitte, hogy a honvédő háború „igaz ügye” a totalitárius hazugság egész háború előtti világát elsöpörte hazájában: „A hitlerizmusban – írta Paszternak – az a döbbenetes, hogy vele Németország elveszítette politikai elsőszülöttségét. Saját méltóságát egy mellékszerepnek áldozta föl. Németország reakciós lábjegyzetté zsugorodott, melyet az orosz történelemhez biggyesztettek. Ha a forradalmi Oroszországnak görbe tükörré volt szüksége, amely vonásait a gyűlölet és értetlenség grimaszaivá torzítja el, akkor most itt áll előtte: Németország vállalta elkészítését. Ez a vállalkozás másodlagos, vidékiesen, provinciálisan német, és provincializmusa annál szembeszökőbb, hogy egyetemes dimenziókban jelent meg.” De ekkorra már a forradalmi Oroszország első görbe tükre rég készen állt: a sztálinizmus készítette el, az 1929–1932 között lezajlott harmadik – totalitárius – forradalom során, hogy ezzel magát a forradalmi Oroszországot degradálja utópisztikus lábjegyzetté, melyet a reálisan létező, tehát totalitárius orosz szocializmus történetéhez biggyesztettek. A két görbe tükör épp azért hasonlít annyira egymásra, mert – ha más torzításban is – ugyanazt mutatják, és ugyanazt rekesztik ki a látványból. Hogy Hitler szerint „a kubizmus torz fintoraiban” a bolsevizmus érája testesül meg, és minden modern, formabontó irányzat a művészetben nem egyéb „kultúrbolsevizmusnál”, Sztálin szerint pedig a „formalizmusban” a rothadó burzsoá társadalom termékét kell látnunk, nem elhanyagolható különbség, ám aligha lényegbevágó. „A nemzeti szocializmus – írta 1934 májusában az *Iszkussztvo* című szovjet képzőművészeti folyóirat – joggal fedezi fel az absztrakt művészetben a bomlás jegyeit. Ám azt már arcátlan és visszataszító demagógiának kell tartanunk, hogy a burzsoá rothadás e dekadens termékeit ’művészeti bolsevizmusnak’ minősítik.” Persze hogy Sztálin a történeti bolsevizmust sajátítja ki és tagadja meg – „a bolsevizmus én vagyok!” formulájával –, Hitler pedig a nyugati társadalmak történeti antibolsevizmusát – „az antibolsevizmus

én vagyok!” felkiáltással –, az merőben ideológiai különbség, és az egyik oldalon arra fut ki, hogy a liberalizmus és a szociáldemokrácia sem egyéb fasizmusnál („rejtőzködő”, „szemérmes” fasizmusnál, „szociálfasizmusnál” stb.), a másik oldalon pedig arra, hogy a liberalizmus, szociáldemokrácia sem egyéb bolsevizmusnál (ha másért nem, hát azért, mert mindkettő mögött ugyanaz a „világ-összeesküvés” húzódik meg). A valóságos különbségek és hasonlóságok ennél mélyebben helyezkednek el.

Ha a forradalmi avantgárd kultúrát és a kétféle totalitárius kultúrát a *modern kultúra* kontextusában vizsgáljuk, hamar kiderül, hogy a 20-as évek szovjet kultúrája – éppen modernsége okán – több ponton érintkezik a fasiszta, mint az antimodern sztálinista totalitárius kultúrával. A hasonlóságok és különbségek különösen akkor szembetűnőek, ha a *modern piaci tömegkultúra* tükrében vizsgáljuk őket. Mindkét totalitárius kultúra másolat. A kérdés csupán az: mit, miért és mire vagy hová másolnak? Mert a sztálinista állam az erőszak vésőjével és az ideológia kőbaltájával az eredetit, sőt, őseredetit – az archaikus, vallásos világrend totalitását – a forradalmi kultúrára másolja át, míg a náci totális állam a tömeghipnózis összes modern technikai eszközét és az erőszak szikéjét arra használta föl, hogy ezt az őseredetit a piaci tömegkultúrára másolja át. A két totalitárius másolat – a sztálinista és a hitlerista – tehát *három* eredetivel áll szemben: az egyik – ez az őseredeti – már nem létezik, szétporladt az „isten világrénddel”, az archaikus totalitással együtt, csak mesterségesen, az erőszak és az ideológia modern eszközeivel „hozható vissza”, kényszeríthető rá ideiglenesen a modern világra; a másik eredeti nem világállapotot, hanem politikai és szellemi kísérletet jelöl, ami a forradalmi kultúrának felel meg, ez azonban csak egy történelmi pillanat lírai totalitása lehetett, és e pillanattal együtt foszlott szét anélkül, hogy a totalitárius kultúrák vissza akarták volna hozni; a harmadik eredeti – a piaci tömegkultúra, ez maradt az egyetlen létező és sikeres „kultúra”, mert mindent és mindenkit átfog és egyesít ugyan, ám nem szellemi, nem ideológiai és nem politikai alapon.

A totalitárius vagy-vagy

A modern világállapot az Istentől vagy – másként szólva – az egyetlen és egységes értelemről elhagyott világ állapota. Elveszett és – részben legalábbis – megtagadott az a *szellemi* totalitás, amely a régi világállapotot, a vallásos korszak emberét, az archaikus társadalmakat jellemezte. Ez a totalitás rendet, összhangot, értelmet jelentett: kijelölte az egyén helyét a világrendben, pontosan meghúzta jó és rossz, tilos és megengedett határát, értelemmel töltötte meg a világegyetemet és benne az ember életét. De egy cserepeire hullott, mindenféle egységes értelmet nélkülöző világban az elnyert-kivívott személyi szabadság a „boldogtalanság”, az „abszurditás”, a „rossz közérzet”, a „szerencsétlenség” alapélményével fonódik össze, és felébreszti a természetes igényt ennek megszüntetésére. Csakhogy a régi totalitást mostantól már csak *totalitáriusan* lehet helyreállítani. Ez annyit tesz, hogy a már modern társadalmat kívülről – mesterségesen és erőszakosan – a modern rendőri és tudatpreparálási technikák segítségével a politikai államba „szippantják be”. Általában a modern társadalom valamely része – a politikai pártban megjelenő *pars* – fújja fel magát a modern politikai állam vastüdőivel új, légbőlkapott totalitássá, hogy ebben „varázsolja vissza” mintegy a régi világállapotot, a régi közösséget, a régi, egységes értelmi rendet. Minden rész, s annál inkább, minél inkább hiányként, veszteségként, csonkaságként tudatosul a régi egész részekre hullása, szétaprózódása, minden rész az egészet akarja, az egész után sóvárog. A gyakorlatban ez vagy a hatalom egészének kisajátítását, vagy a javak egészének megszerzését és bírását jelenti. Nem új szellemi totalitást, hanem a *hiányzó* szellemi totalitás elfedését a hatalom és pénz szellemtelen totalitásával. Az elfedés művelete mindig erőszakos és sohasem végleges: valamely rész magába kebelez be minden más részt, amit pedig nem tud bekebelezni, azt megpróbálja megsemmisíteni. Az így létrejött *totalitárius* totalitás azonban a modern világállapotban nem sokáig maradhat fenn, hiszen nem megszünteti, csak elfedi a régi totalitás

hiányát, s az erőszakkal és ideológiai megtévesztéssel bekebelezett és bekebelezhetetlen részek előbb-utóbb szétvetik ezt a totalitást.

Ne gondoljuk azonban azt, hogy a modern világállapot teljes mértékben nélkülözi a totalitást és a közösséget, csak éppen ezek nélkülöznek minden spiritualitást: személytelenek és ideológiátlanok. Ennyiben és csakis ennyiben nem totalitárius ez a totalitás. Nem valamely rész politikai-ideológiai totalizálása ez, hanem *valóságos* totalitás, jóllehet nem szellemi természetű. Olyan totalitás, amilyen a modern világállapotban lehetséges: a dolgok totalitása. A modern pénzközösség dologi totalitása is egységes világrendet feltételez, egységes elvvel hatja át az egész világot, ám ezt személytelenül és ideológiátlanul teszi, úgy jelenik meg, mintha új, természeti rend lenne. A huszadik század totalitárius társadalmi éppen ezzel az új, gazdasági világrenddel és személytelen világelvvel szemben jönnek létre azokban a régiókban és társadalmakban, amelyek a pénzközösség „objektív” játékszabályaihoz alkalmazkodva *elvé* csak a vesztesek oldalán köthetnek ki, s amelyekkel el lehet hitetni, hogy más módon is lehetnek nyertesek. Épp ezért a pénzközösség új, dologi világrendjével szembehelyezkedve – a modern technikára és a „magányos tömeg” pszichológiájára építve – a politikai szférát totalizálják. A totalitárius totalitás – hamis totalitás, amely a modern világállapotot az ennek talaján létrejött eszközök és feltételek felhasználásával tagadja, hogy így állítson helyre valamilyen „eredeti állapotot”, a szellemi totalitás széthullott világrendjét (valójában pedig, hogy így emelkedjen a pénzközösséget uraló társadalmak, a „nyertesek” közé). A totalitárius társadalmak nem véletlen következmények, nem civilizációs kisiklások tehát, nem rossz ideológiákból következnek, hanem a modern világállapotból és a pénzközösség világrendjéből, a modern bürokratikus racionalitásból, és születésük veszedelme mindaddig fennáll, amíg ez a világrend létezik.

A politikai szférát azonban többféleképpen lehet totalizálni, többféle közösségi vízióra és többféle szellemi totalitásra lehet a politikai államot „rávetíteni”. Sören Kierkegaard a múlt század közepén arról beszélt, hogy a kortársaknak választaniuk kell a

„vallási” és az „esztétikai” között: vagy egyiket, vagy másikat kell egyetemes elvvé emelniük, hogy mindent ezen vagy azon a módon magyarázzanak, hiszen az „objektív erkölcsnek”, az „erkölcsi világrendnek” vége. Ám az aligha fordult meg fejében, hogy nemcsak az „isten világrend” totalitásából kibukott „véletlen egyének”, hanem a középkori politikai világrend „isten harmóniájából” kibukott „véletlen nemzetállamok” is választani fognak, mégpedig a politikai szféra *esztétizálása* és *teokratizálása* között. A választás lényegében attól függ, hogy mennyire őrzik meg s mennyire semmisítik meg a pénzközöséget, a piaci gazdaságot mint a modern világhallapot alapzatát. Ugyanis a *liberális* piaci tömegtársadalom is az „esztétikai” egyetemes elvvé emelésével oldja fel a „magányos tömeg” szorongását, az elveszettség, kiszolgáltatottság, boldogtalanság „rossz közérzetét”. Csakhogy ez a feloldási mód teljes mértékben *profán*, *individuális* és *sokféle módon* realizálható, senkire sem kötelező és egyáltalán nem ideologikus: a piacon jön létre egyszerű adásvétel útján. Megvásárolható és kiválasztható a szolgáltatások és áruk sorából, és e vásárlási-kiválasztási szabadságot csak a szintén nem kötelező és sokféle vásári propaganda, az árureklám tartja némiképp mederben. Jóllehet ebben az esetben is a rész „kiegészítéséről”, a boldogtalan tudat boldogításáról, a „beteg” tudat gyógygyógyításáról van szó – az alkohol és a kábítószeres „mesterséges paradicsomaitól” a különféle ajzószeres, a testépítés, a versenysport, a szexizmus, a tömegturizmus, a pszichoanalitikusi dívány, a kommersz tömegkultúra szelídebb „üdvözítési” eljárásaiig –, azért ez mégsem azt jelenti, hogy minden egyes egyént ugyanannak az állami – ideológiai és politikai – kényszerkezelésnek vetnek alá, mindenkinek ugyanúgy kell boldoggá válnia, aki pedig boldogtalan – az gyanús, és kiiktatandó a boldogok világából.

Mind a piaci képlet, mind a totalitárius képlet ugyanazt a modern szükségletet elégíti ki, mindkét esetben boldogítani akarják a boldogtalanokat, s mindkét esetben mesterségesen, a tudat pillanatnyi vagy tartósabb törlésével, újratöltésével, „felszabadításával”, csak egyik esetben a piaci adásvétel prózai útján, nem ideologikusan, nem egyetlen üdvözítő és főként nem

spirituális feloldást kínálva a modern „rossz közérzetre”, míg a másik esetben az állami függés régies és poétikus útján, tehát ideologikusan, egyetlen megoldást kényszerítve rá a totalitárius közösségbe terelt egyének egész tömegére. A náci és a sztálini totalitárius kultúrák között most már a különbségek forrása az, hogy az előbbi megőrzi a modern pénzközösséget, de a piac kulturális pánesztétizmusát a politikai szférára korlátozza, vagyis nem a világot, csak a politikát – a politika által elnyelt világot – esztétizálja. A sztálini totalitarizmus viszont megsemmisíti a pénzközösséget, és ezzel a társadalom-szervezésben is visszatér a modernség előtti állapothoz: a politikai szférát teokratizálja. A germán közösség mítoszáét, amit a politikai állam vetít rá egy modern társadalomra, eleve csak esztétikailag lehetett átélni, abban a hisztérikus eksztázisban, amelyben a fogyasztó a piacon kínált áruval és főként az emberáruval, a sztárral egyesül. A szovjet közösség mítoszáét viszont vallásosan, méghozzá a keresztény üdvtörténet kategóriáiban és képeiben jelenítették meg, és így is kellett megélni. Mert ezt a mítoszt a totális politikai állam egy még alig modernizálódott társadalomra vetítette rá. Ezért is idézi a szovjet társadalomban, mindenekelőtt az új városi társadalomban erős vallásos érzület és hit az archaikus társadalmak, főként a régi orosz társadalom vallásos légkörét, ezért is volt olyan könnyű az állam és állampolgárok, az eladók és fogyasztók viszonyát Isten és teremtményei viszonyára fölcserélni, még ha a hívők a totalitárius hamisítás – egy történelmi optikai csalódás – áldozatai lettek is.

Van azonban még egy lehetőség a politikai szféra totalizálására, amely legvilágosabban a 20-as évek bolsevik diktatúrájában jelent meg, hogy szinte azonnal meg is bukjon, mégpedig a politikai szféra *szcientizálása*. A „vallásitól” és az „esztétikaitól” eltérően itt a tudományos politikát, ha tetszik, a tudományos államot állítanák szembe a modern világrenddel, amely a pénzközösség totalitásán alapul, s amely ezért nem eléggé racionális. A tudomány itt nem egyéb, mint a társadalom, a gazdaság, a mindennapi élet tudományos (tehát [!]) legjobb, legtökéletesebb) megszervezésének módszere, amelyet az objektív racionalitás letéteményesei, a tudós férfíúk pártja, a

tudományos politikusok alkalmaznak az ösztönös, kaotikus, heterogén és irracionális társadalmi életre. Már az államhatalmat is tudományos alapon hódították meg. Ennek a társadalmi kísérletnek, a politikai szféra tudományos racionalitás szerint történő totalizálásának, a társadalmi élet tudományos megtervezésének a történelmi előzményei szellemileg a századforduló pozitívista tudományosság-eszményéhez, politikailag pedig a jakobinus Ész-államhoz és a XVII. századi abszolút monarchiák bürokratikus államirányítási elméletéhez és gyakorlatához nyúlnak vissza. Mindenesetre a bolsevikok a politikából tudományos alapon kívántak kiszorítani minden erkölcsi megfontolást, másként nem totalizálhatták volna azt. A politikai hatalom démonizálódása, önálló életre kelése és a társadalom, az élet ellen fordulása tehát mindhárom esetben – esztétizálása, teokratizálása és szcientizálása esetén – az erkölcsi normák és skrupulusok félresöpülésével kezdődik. Természetesen a pénzközösség dologi totalitása sem erkölcsi alapon nyugszik, erkölcsi közömbösségét azonban úgy tudja megjeleníteni, mintha az a természet sokat emlegetett „közönye” lenne. A totális államnak azonban, mivel ideológiai alapon nyugszik, nyílttá kell tennie, meg kell vallania „erkölcstelenségét”, legalábbis azt, hogy *szakít* minden hagyományos etikai normával és erkölcsi gátlással.

A politika tudományos totalizálásának kísérlete azonban eleve kudarcra ítélt, hiszen feloldhatatlan ellentmondást rejt magában: a modern, személytelen, „objektív” racionalitást itt merőben ideologikus, személyes formában szubjektumok szegeznek szembe a világgal. Ám az előbbi összehasonlíthatatlanul sikeresebben és tökéletesebben valósítja meg a pénzközösség személytelenül és ideológiátlanul működő piaci világregdje – utóbbi meg a totalitárius társadalmak irracionális ösztönökre, indulatokra, előítéletekre épülő, személyekhez – sztárokhoz és istenekhez – kötődő ideologikus rendszerei. Egyebek mellett ezért volt alkalmatlan az ultraracionalista forradalmi kultúra tömegkultúra teremtésére, pedig annyira szerette volna. Míg a piaci kultúra a tömeget esztétizálja (pl. a tömeglátványosság, a tömeg-show-k vagy a tömegjelenetek a filmekben), a fasiszta totalitárius kultúra pedig ennek csak

leszükíti és politikailag határozza meg a jelentését (pl. a felsőbbrendű faj szépsége a díszszemléken és sportparádékon), és a sztálinista totalitárius kultúra vallásosan értelmezi át (az Atya és a teremtmények, a hívők tömegeinek rituális találkozássai), addig a forradalmi kultúra racionalizálni kívánja a tömeget (pl. a forradalmi tömeg, az öntudatra ébredt tömeg, az osztályharcos tömeg megjelenítése a 20-as évek némafilmjeiben).

A huszadik század e négy kulturális mintájában megjelenő hasonló motívumok, jelképek, műfajok – pl. a „tömeg”, a „gép”, a „monumentalitás”, a „tudomány”, a „propaganda”, az „új ember”, a „látványosság” stb. – más kontextusba illeszkednek, mást jelentenek, másként épülnek fel, és másként is hatnak. A modernség kulturális mozzanata összekapcsolja a piaci, a forradalmi és a fasiszta mintákat, míg élesen szembeállítja a forradalmi kultúrát az antimodern sztálinista totalitárius kultúrával. Az irracionális viszont, ha az egyik esetben esztétikai, a másik esetben pedig vallásos eredetű is, a két totalitárius képletet kapcsolja össze, és mindkettőt szembeállítja a forradalmi kultúrával. A fasiszta filmhez például közelebb áll a piaci reklám és a forradalmi propaganda esztétikája, vagyis a *hatásosság* célracionalista elve, mint a sztálinista filmek vontatott előadásmódja és mindent elnyelő szózuhatagai. Hiszen az antimodern, államvallásos totalitárius kultúra mindenekelőtt a Szó, az Írás kultúrája és nem a modern látványosságé. Goebbels annak idején nem azt vetette a német filmesek szemére, hogy miért nem hozták még létre *A nagy hazafi* című sztálinista filmeposz náci megfelelőjét, hanem azt, hogy miért nem csinálták még meg a náci *Patyomkin páncélost*. Ezzel nem azt akarta mondani, hogy a „kulturbolsevizmus” szellemében alkossanak, hanem hogy hatásos propagandafilmeket csináljanak. (Eisenstein filmje ugyan nem hatásos propagandafilm, de az állami propaganda szempontjából egyéb kvalitásai érdektelenek.) Minden jó, ami hatásos: ez modern, piac ihlette gondolkodás. A sztálini vallásos totalitárius kultúrában viszont hatásos az, aminek hatásosnak *kell* lennie, mert az Államisten úgy akarta. A sztálini totalitárius kultúra általában azért maradt alul a piaci kultúrával folytatott versenyben, mert *hívők*, és nem *fogyasztók* tömegeinek készült. Az üzleti kultúra a hatásosságot

helyezi mindenek fölé, mégpedig egyetlen értelemben: hatásos az, ami eladható. Ezt a szempontot a náci totalitárius kultúra sem függesztette fel. A sztálinista totalitarizmus „észjárása” azonban olyan, hogy fel sem merül számára: itt vevőkkel áll szemben, valamit el kellene adnia, és akiknek készült, dönthetnének úgy is, hogy nem veszik meg. Az üzleti meggondolás kiiktatása az államvallásos totalitarizmus tömegkultúrájából eleve leszűkítette hatókörét: a világpiac helyett a helyi kultúra „palotáira” és „templomaira”, a fogyasztók tömege helyett a hívők gyülekezetére. Ez nem azt jelenti, hogy a piaci hatásosság eleme teljesen hiányzik a sztálinista tömegkultúrából (a zenés revüfilmekben, a grandiózus sportparádékban jól felismerhető a korabeli Hollywood és az amerikai show-k hatása), de mindig a politikai-ideológiai mondanivalónak alárendelt szerepet játszik, vagy reprezentatív funkcióval terhelt, legyen szó szerelmi történetről vagy szovjet karrierről, történelmi hősről vagy eseményről, álljon előttünk egy anya, egy olvasztár vagy egy rendőrnnyomozó egyéni alakja, peregjen bűnügyi történet, háborús vagy történelmi film. A különbséget legjobban talán a két nagy össznépi látványosság, az amerikai *Disneyland* és a szovjet *VDNH* (a Népgazdaság Kiemelkedő Eredményeinek Kiállítása) összehasonlítása mutathatná meg.

A kommersz piaci tömegkultúrát a „kiágyazódott gazdaság” személytelen és ideológiátlan világrendje hozza létre, „jön-rosszon túl”, a valóság egészét esztétizálva, örömforrássá, boldogságsűrítőmennyé alakítva át. A sztálini és hitleri totalitárius kultúrák, valamint a bolsevik forradalmi kultúra ezzel szemben a „kiágyazódott állam” alkotásai, jóllehet a politikai szféra totalizálására az első a „vallásit”, a második az „esztétikait”, a harmadik pedig a „tudományosat” használja fel. A totalitárius kultúrák a közösség szellemét bitorolják el, hogy szurrogátumokkal helyettesítsék, ami nincs (az állam mint faji közösség, az állam mint „a szovjet emberek új történelmi közössége”). A piaci kultúra az egyéniséget szellemét bitorolja el, hogy az autonóm személyiséget EGO-lyukacsokkal helyettesítse, amelyeken minden lefolyik, csak élvezetes legyen. Ott a közösség szellemét, itt a személyiség méltóságát degradálják. A forradalmi kultúra, ahogy a 20-as évek szovjet avantgárdjában

és a 60-as évek neoavantgárd mozgalmaiban megjelent, ettől eltérően, a közösség elvét a modern racionalitás nyelvén próbálta megfogalmazni. Ezért egyszerre kellett szembekerülnie a piaci kultúrával, amely közösségellenes, és a totalitárius kultúrákkal, amelyeknek vagy túl racionális, vagy túl modern. Ezért nem maradhatott fenn, ezért nem vethette meg a modern társadalmi gyakorlatok alapját: vagy megsemmisült, vagy felhasználható eszközzé vált az állami és a piaci propaganda kellékterében.

...ÉS NE VÍGY MINKET A KÍSÉRLETEZÉSBE!

I.

Amikor a bibliai Isten megteremti a világot, *nem kísérletezik*. Nem *új* világot teremt, hanem *a* világot teremti meg, ami addig nem létezett. Nem magamagából teremti, hiszen Isten nemvilág, vagy ami ugyanaz: túlvilág, másvilág, nemlét, hanem a semmiből. Nem *egy* világot teremt a lehetségesek közül („nézzük például ezt!”), hanem *a* világot, örök időkre, legalábbis, amíg a világ világ. Amikor a bibliai Isten megteremti a világot – ma talán így mondanánk – *biztosra megy*. Nem szerencsejátékos, aki véletlenül utazik, és nem tudós, aki az ész törvényeit követve kikísérletezi a világot. Habár a modern tudomány fogalmait, felfedezéseit, módszereit a kommersz tömegkultúra előszeretettel használja föl a vallási mitológia szcientizálására, Istent „szórakozott tudósként”, a Földet „kísérleti laboratóriumként”, „űrhajóként”, a történelmet „számítógépes programként” hozva közel a modern kor emberének szemléletéhez – tudnunk kell, hogy a vallási korszak szellemétől és a vallási korszak emberétől semmi nem állt távolabb a kísérletezésnél. A kísérletezés szelleme, a teremtő aktus kísérletként való fölfogása relativizálja a világot: lehetne másképpen is, mint ahogyan van. Vagyis a fennálló világ érvényessége egyáltalán nem abszolút. Egy a lehetséges világok közül, s távolról sem a legtökéletesebb. A kísérlet a világ fogalmát többes számba helyezi: a teremtett világ nem egy és oszthatatlan, és nem is szent és végső tökéletességű egész. Lehetséges más, tökéletesebb világ is, amit a tudomány hivatott kikísérletezni és megvalósítani.

Nem kell azonban a világ teremtésének meséjében hinnünk ahhoz, hogy megértsük üzenetét: ez a világ, az „ember világa” – *feltétlen és visszavonhatatlan* létezés, maga az abszolút erkölcsi világrend, amelynek az ember alanya, de nem istene, úgyhogy egy vállrándítással nem is bújhat ki kötelékeiből, s más világgal nem válthatja föl. Az ember mintegy „be van ágyazva” az isteni világrendbe, és nem „tépheti ki” magát belőle, hogy szembeforduljon vele s új világgá gyúrja át. Így van megalkotva, ezért teremtmény. De a teremtmények, s közöttük is mindenekelőtt az ember, akit Isten „saját képére és hasonlatosságára” teremtett, nem *kísérleti lények*. Szenvedésük és boldogtalanságuk nem a *kísérleti nyulak* vergődése és gyötrődése a laboratóriumi ketrecben vagy a műtőasztalon, még ha a modern kor embere, az isteni világrendből „kiszakadt” vagy „kiágyazódott” ember hajlamos is annak látni ezt. Az isteni teremtmények szenvedésének és boldogtalanságának erkölcsi – sőt, üdvözüléstani – tétje van, s mint erkölcsi lényeknek, szabadságukban áll a rossz és a jó között választani. Nincsenek a földi lét határai közé zárva, amiként *e világ* is a *túlvilággal* együtt alkot teljes világot. A teremtmények élete *itt* kezdődik és *odaát* végződik, de míg *itt* vannak, addig is egyszerre léteznek ebben a két világban, hiszen az *e világ* értelmét éppen a túlvilágra vonatkoztatottsága, az öröklét reménye adja.

Az emberteremtmény erkölcsi lény, s mint ilyen nem kísérletezhet: az erkölcsi cselekedet fogalma szerint nem lehet kísérlet. Aki a jó és a rossz között választ, bárhogy választ is, nem kísérletezik. Nem választhatja kísérletképpen a rosszat, hogy aztán majd a jóval kísérletezzen, avagy fordítva. Sem a jót, sem a rosszat nem lehet kikísérletezni. A jó vagy a rossz cselekedetet nem lehet a kísérlet zárójelébe tenni: „most nem sikerült, de hátha legközelebb!” A jó vagy a rossz, ami bekövetkezett vagy ami megcselekedtetett – visszavonhatatlan. Jóvátenni nem annyi, mint törölni a rosszat, hanem ráébredni, szembenézni vele és egyensúlyban tartani a jó cselekedeteinkkel. Az emberölési kísérlet nem azonos az emberöléssel való kísérletezéssel. Más megkísérelni valakinek a megölését, és más emberöléssel kísérletezni. Például kikísérletezni embereken, hogyan, milyen módszerrel ölhetők meg legkönnyebben,

legkevesebb anyagi ráfordítással, esetleg nagyobb tömegben, egyszerre. Mindaddig, amíg létezik a tettek és események erkölcsi megítélésének kritériuma, amíg nem hagyjuk el az erkölcsi világrend talaját, nem a kísérlet szituációjában vagyunk. De ez azt is jelenti, hogy – megfordítva – a kísérlet szituációjában jón-rosszon túlvagyunk.

A kísérlet fogalma a modern racionalitáshoz és a tudományos kutatás módszertanához kötődik. Innen nézve a kísérlet az erkölcsi kritériumoktól és erkölcsi skrupulusoktól szabad szellem, a *kiágyazódott ész* találkozása a világgal, a jón-rosszon túllépő cselekedet, amelyet kizárólag hatékonysága, eredményessége minősít. Elképzelhető, s bizonyára gyakran meg is esik, hogy a modern racionalitás képviselője, mondjuk egy tudós, aki érzelmeiben vagy erkölcsi beidegződéseiben még a régi világrend foglya, úgyszólván kettős életet él, megpróbálja kísérleteit saját erkölcsi megfontolásainak, a jó és a rossz magasabb törvényeinek alárendelni, a „kiágyazódott ész” mintegy kordában tartani, visszakényszeríteni a létezőként vagy *legyenként* posztulált erkölcsi világrend összefüggései közé. Az elszabadult teremtményei, ellenőrzése alól kicsúszó találmányai miatt lelkiismereti válságba kerülő, bűnbánó, vezeklő tudós alakja már a modern tömegkultúrában is archetipikusnak számít. „Második eszével”, azaz „erkölcsi eszével” már nem teremtené meg azt, amit „első eszével”, az *uralkodó ésszel*, a formális racionalitás eszével kikísérletezett. S valóban: egy nagy tudós akkor is lehet nagy erkölcsi személyiség, ha történetesen az atom- vagy a hidrogénbombát „találta föl”. Természetesen szép dolog a lelkiismereti válság, de mindaddig nem több pusztá morálitásnál, amíg tettekben nem realizálódik, s nem fordul ama intézmények, intézményes gondolkodásmódok ellen, amelyekben a kiágyazódott ész civilizációja megtestesül.

Az intézményesült és elidegenült modern racionalitás mintegy két évszázados története éppen arról szól ugyanis, hogyan lép ki a formális ész, a tudományos ész a szakmai racionalitások szűkebb-tágabb határai közül, és hogyan szorít ki minden erkölcsi és spirituális tartalmat a világból, hogyan próbálja bekebelezni még azokat az életszférákat is, amelyek pedig e

tartalmak legsajátább otthonát, s utóbb menedékét alkották: a művészetet, a politikát, a természetet, a filozófiát, az etikát. S mivel a modern civilizációban minden a kísérlet jegyében áll (s természetesen bukik), a kísérleti tudomány mellett van kísérleti művészet, kísérleti politika, kísérleti pszichológia is, mint ahogy van családkísérlet, állatkísérlet, emberkísérlet, atomkísérlet, s van kísérleti terep, kísérleti szituáció, kísérleti személy. Hovatovább az élet minden határhelyzete, sőt, minden életmegnyilvánulás úgy jelenik meg a modern tudatban, mint kísérleti szituáció, maga az ember pedig kísérleti lény a Föld elnevezésű kísérleti laboratóriumban. Még nem tudni, mi lesz belőle, hová lyukadnak ki a kísérletek (az ózonpajzson tátongó luk mindenestre jelzi az irányt), csak azt tudni, hogy előbb-utóbb minden egyre tökéletesebb lesz: tökéletesebb az ember, tökéletesebb a természet, tökéletesebb a gyümölcs és a baromfi, tökéletesebb a kényelem és tökéletesebb a tök. Mert a Kiágyazódott Ész, a Tiszta Ész, a Totális Ész saját tökéletességét akarja a világban és a lényekben is viszontlátni. Akárcsak a vallási korszak Istene, az Ész is saját képére és hasonlatosságára hoz létre lényeket, csak *nem teremti, hanem kikísérletezi őket*. Se szeri, se száma ezeknek az új, soha nem volt lényeknek a modern civilizációban: eszközöknek, dolgoknak *látszanak még*, pedig az új, tökéletes lények prototípusai. Ész-Isten teremtményei, kísérleti lényei ugyanis nem emberek, hanem gépek. Bennük testesül meg a Tiszta Ész tökéletessége. A vallási értelemben vett tökéletesség, Isten tökéletessége egészen más természetű, bizonyos mértékig éppen ellentéte a tudományos értelemben vett tökéletességnek: a *lelkiismeret*, az *öntudat*, az *érzelme*k, a *szubjektumszerűség* olyan attribútumok, amelyek az embert megkülönböztetik és közelítik az isteni tökéletességhez. A Tiszta Ész nézőpontjából viszont ugyanezek az attribútumok távolítják el az emberi lényt a tökéletességtől. Ezek a – formális ész szempontjából – funkciótlan, haszontalan, ésszerűtlen adottságok akadályozzák meg az embert, hogy olyan tökéletes legyen, mint a gép, amely sokkal hatékonyabb és eredményesebb az élet minden területén anélkül, hogy felesleges kérdéseket tenne fel, érezne, lelkiismeret-furdalása lenne. Felemelkedni egy gép szintjére azt jelentené, hogy döntéseinkben és

ítéleteinkben a jó és a rossz mérlegelése helyett a „helyes-helytelen”, „hatékony–nem hatékony”, „eredményre vezető-eredménytelen” szempontja szerint járnánk el. Ha a vasúti sínre egy dinnyét, egy gilisztát vagy egy megkötözött embert helyezünk, mondjuk, kísérletképpen, a közeledő jármű mindenféle morális mérlegelés nélkül kettévágja őket. Az egyetlen kérdés, ami itt fölvetődhet, hogy e nem rendeltetésszerűen használt vágógép – a cél felől nézve – elég hatékony-e: jól vág-e, mi az, amit még elvág, s amit már nem stb., stb. Aki felebarátját a sínekre helyezi, akár a haszonlesés, akár a tudományos kíváncsiság hajtja is, gonosztettet követ el. De nyilvánvalóan nem követ el bűncselekményt a villamos. Bíróság elé kerülhet az elkövető személy, de nem helyezhető vád alá az ölés szerszáma, a halálgép, legfeljebb tárgyi bizonyíték lehet a személy ellen. A villamos nemcsak nem „mérlegel” morálisan, amikor kettévágja, ami elé kerül, bármi legyen is az, a legkisebb részrehajlás nélkül, de nem is ítélhető meg morálisan, amit tesz. Erkölcsileg ugyanis csak cselekedetek ítélhetők meg, és a villamos nem cselekszik. A cselekedet feltételezi az erkölcsi személyiséget. Ahol nincs erkölcsi személyiség, ott nincsen cselekedet sem, ami erkölcsileg megítélhető és megítélendő. Mindenütt, ahol a kiagyazódott ész civilizációjának akárcsak átmenetileg is sikerült kiiktatnia a Nagy Gépezetből az erkölcsi személyiséget, azaz sikerült a gépezethez, gépalkatrészhez hasonlóvá tenni az embert, ott, ha utóbb sor kerül rá, hiszen a civilizációs haladást még ma is visszaesések, atavizmusok törik meg, még egy tömeggyilkos is teljes joggal védekezhet úgy, hogy nem követett el semmit, hiszen nem cselekedett, csavar volt a gépezetben, és ha hatékonyan működött, inkább dicséret illeti meg, semmint megrovás. Voltaképpen teljes joggal hozhatná fel mentségére azt is, hogy a puszkagolyót, a gépfegyvert, a Cyklon-B gázt stb. sem állítják bíróság elé és vonják felelősségre, holott azok is a gépezet engedelmesen és hatékonyan működő részei voltak. Mi ez a súlyos diszkrimináció? Azért kell-e most neki lakolnia, mert balszerencséjére hús-vér kétlábúnak, embernek született? Ha őt elítélik, akkor igenis tessék bíróság elé állítani a szögesdrótot, a krematóriumi kemencét, az orvosi, pontosabban halálorvosi szikét is, az egész

halálgépet! Ha ő példás fegyelemmel és kitartással végül is leküzdött magában minden emberit, ha nagy nehezen erőt és fáradságot nem kímélve nememberré, gépemberré vált, akkor most milyen jupon veszik őt emberszámba? Milyen jupon különböztetik meg a gépektől őt, aki egy gép morális szenvtelenségével hajtotta végre feladatát? Hogyan alkalmazhatnak erkölcsi mércét emberek arra, aki géppé válva, nememberként soha nem alkalmazott erkölcsi mércét senkivel szemben, aki – vagy inkább: ami – semmit nem cselekedett, csupán szabályosan, megbízhatóan *működött*? Nem látják hát, hogy itt egy ártatlan gépnek kell lakolnia, csak azért, mert idegen bírák, *emberek* elé került, akik konok csökönységgel, ha ugyan nem szántszándékkal összetévesztik, összekeverik őt egy emberrel? Állítanák csak őt saját bírái, gépek, gépemberek elé, alkalmaznák csak őrá a modern racionalitás törvényét, a hatékonyság, eredményesség törvényét, rögvest kiderülne a tévedés, rögvest orvoslást nyerne a méltánytalanság és igazságtalanság: az új világrend helyreállna! Ama eltévelyedett bírák pedig oda kerülnének, ahová az emberek, ezek a civilizálatlan vadak valók: ketrecekbe, rezervátumokba, elmeegógyintézetekbe, megsemmisítő táborokba vagy kísérleti laboratóriumokba, hogy a kitenyészett überemberek, a gépek legalább így vegyék valamelyest hasznukat.

Igen, kétségtelen: egy ékfűrónak tökéletesen mindegy, hogy a vaslemezt fűrják át vele vagy tenyerünket, nem fog leállni, bárhogy jajgassunk is, mi, tökéletlenek, vagy legalábbis a spártai tűrőképességű, néma vaslemezhez képest alacsonyabb rendű lények. De miért ne indítaná meg jajgatásunk azt, aki a fűrót a kezében tartja (tegyük föl, hogy nem fűrórobottal, hanem emberrel állunk szemben)? Miért és miként helyezkedhetnék ő is az ékfűró „álláspontjára”, azaz hogyan csinálhatna „álláspontot” abból, ami „nem-álláspont”? Mi oka volna neki, akinek szintén van tenyere, amely átfűrhető, s akit némi fűrással aligha lenne nehéz kirángatni abból a megható egységből, melyet hite szerint a fűrógéppel alkot? Bár, ha a kaskai fegyenctelep hőisére, a kiagyazódott ész civilizációjának erre az emblemikus alakjára gondolunk, még ebben sem lehetünk egészen biztosak. Ember és gépezet extatikus összeolvadása

olyan fokot érhet el, amelyről az Istennel összeolvadni vágyó középkori misztikusok csak ábrázolhattak. S mégis: mi oka lenne egy embernek *nememberré* lenni? Félreértés ne essék: ékfürös emberünket nem *embertelenséggel* vádoljuk, hanem *nememberségének* mikéntjét firtatjuk csupán. Meddig mehet el egy ember a nememberiben, és mit jelent ez? Gondoljuk meg: vajon nincs-e épp elég oka arra az embernek, ennek a meghasonlott, kettős lénynek, hogy nemember akarjon lenni? Vajon a hívő lélek nem ugyanerre törekszik-e, amikor „üdvözülni”, „átlényegülni”, „Istenhez megtérni” akar? Vajon ember marad-e az ember ama túlvilági Paradicsomban, amely az igazaknak megígértetett? Vajon nem Hegelnek van-e igaza, amikor kimondja: „A Paradicsom olyan park, amelyben csak állatok maradhatnak meg, emberek nem.” S vajon angyalá válni, Istennel összeolvadni nem ugyanazt jelenti-e: emberből *nememberré* lenni? Végére is lehetségesek-e cselekedetek ott, ahol nem kell, mert nem is lehetséges többé jó és rossz között választani, ahol értelmét veszti az az erőfeszítés, amely révén az ember öntudata és erkölcsi személyisége létrejött, tehát a Paradicsomban? Mármost nincs-e épp elég oka a modern embernek, ennek a végsőig „boldogtalan”, „szerencsétlen” lénynek, akitől a vallásos Paradicsom megvonatott, hogy egy Istentől elhagyott világban elfogadja a *nememberré* válás racionális útját, az átlényegülés és üdvözülés ama módját, amelyet a kiagyazódott ész civilizációja kínál neki? A földi paradicsom ugyanis, amit az ész-civilizáció ígér, nem társadalmi utópiák megvalósításában áll, hanem az erkölcsi dimenzió kiiktatásában és minden élő, minden eleven „kiszáritásában” rejlik. A nemember kívül-belül csontszáraz, elszarusodott, elkérgesedett lény. Páncélozott jármű, ékfürő, számítógép. A kiagyazódott ész paradicsomában sem maradhatnak meg emberek, csak gépek. Az erkölcsi dimenzió kiiktatása előfeltétele a racionális hatékonyság és eredményesség akadálytalan kiteljesülésének. Ez azonban fennmaradásához kevés lenne, ha nem kecsgetne egyben az ember *nememberré* válásának paradicsomi boldogságával is. Egy ember persze bármily eltökélten helyezkedik is a gép álláspontjára, bármily tökéletesen azonosul is egy géppel, bármennyire is elgépiese-

dik, soha nem érheti el egy gép tökéletességét, mondhatnánk, mélyen alatta áll annak, hogy teljesen és végleg gép lehessen. A gépek ebben a paradicsomban az angyalok szerepét töltik be: ők eleve itt vannak már Ész Isten körül, nekik nem kell üdvözülniük. A hierarchia – a mennyei – így fest: legalul az emberek (a vadak), fölöttük a gépemberek (a nememberek) és legfölül a gépek. Mindenekfölött csak Ész Isten áll, aki minden gépben, az egész világgépezetben jelen van, ám önmagában sem nem látható, sem nem érinthető. Ember-ésszel felfoghatatlan, hogyan működik ez a paradicsomgépezet. Antropomorf képzeiteinket masinomorf képzetekre kellene cserélnünk, hogy megtudjuk, mi vár ott a magunkfajtára? S ha felharsan az Utolsó Ítélet géptrombitája, marad-e hely egyáltalán ebben a paradicsomban gépeken kívül más lények számára is? Mi lesz a nememberrel, az embergéppel, ha a gépeket már nem kell kiszolgálni, mert ellátják magukat önállóan is, ha a gépek úgyszólván felcseperednek? Nem az Ész csele csupán az üdvözülésnek ama útja, melyet az ember géppé válása jelent? S az egész civilizációs végjáték az ember kiküszöbölésére fut ki? Szinte magunk előtt látjuk a majdani Gépművészeti Múzeum hatalmas kiállítótermeit, az Utolsó Ember kitömött példányai-val, és halljuk a tárlatvezetőgép monoton kommentárját: „Az embergéppel (ez az ember masinomorf elképzelése – Sz. Á.) veszi kezdetét az új evolúciós ciklus. Az újabban feltárt több ezer éves leletek is alátámasztják a gépek embertől való leszármazásának régi hipotézisét...” De talán másként lesz: „Üres... előemberi szellemeskedés – kattogja majd az ügyeletes könyvtárgép, amikor idáig ér a nyomtatott betűk letapogatásában – az... emberek... mi vagyunk... Quod licet szóvicc, non licet jóvicc... stb., stb.” Végére is min gúnyolódunk, mitől félünk: a nálunk tökéletesebbektől? Hiszen az a szuperintelligens robot, aki/ami csak abban különbözik alkotójától, az embertől, hogy halhatatlan, hatékony, s teljesen azonos önmagával, boldogságát nem mérgezi meg egyetlen érzelmi vagy erkölcsi rezdülés sem, talán nem méltó utódunk?

II.

A modern tudomány demiurgosza, a formális ész mindenben a tökéleteset akarja elérni, a *tökéletes megoldást*, a *végző megoldást* keresi. A tökéletes természetesen nem erkölcsi tökéletességet, hanem hatékonyságot, optimumot, eredményességet jelent itt. A tökéletes szerhez, a tökéletes táplálékhoz, a tökéletes fegyverhez, a tökéletes számítógéphez *kísérletek lépcsősorán* vezet felfelé az út, egyre magasabbra, a végtelenségig, hiszen a megcélzott Abszolútum végtelenül megközelíthető, ám el nem érhető. Hacsak valamelyik lépcsőfokon nem jön létre Szubjektum és Objektum örök egysége abban a legtökéletesebb gépezetben, amely már nem hozhat létre magánál tökéletesebbet. S így az, ami Isten és ember között a történelemben nem jöhetett létre, Ész Isten és kreatúrái között a történelem után megvalósulhat.

A kísérlet, a modern racionalitás e szabadságideológiája éppoly univerzális, mint e racionalitás maga. A kísérletezés teljes szabadságának minden korlátozását a tudomány elleni merényletnek állítja be. Nem ismer el magasabb törvényt a hatékonyság és eredményesség törvényénél, amelyet ő maga állít fel. Ez a törvény, a modern világ alaptörvénye mintegy *szentesíti* mindazt, ami a kísérlet során az élőlényekkel, a természettel, az emberrel, a társadalommal megtörténik. Szentesíti, hiszen még a legrosszabb is a legjobb cél érdekében történik meg: tökéletlenek tökéletlenül a tökéletes kikísérletezésén munkálkodnak, legyen szó a tökéletes emberfajról vagy a tökéletes fájdalomcsillapítóról, a tökéletes államról vagy a tökéletes fogpasztáról. A kísérletezés szabadsága ennél fogva szent – atomkísérletektől a társadalomkísérletekig, állatkísérletektől az emberkísérletekig, laboratóriumi kísérletektől a művészi kísérletezésig. Igaz, a szabadság ma még belebeütözik az örökölt előítéletek, a túlhaladott erkölcsi beidegződések, az üres élni akarás ostobaságból, kishitűségből, önzésből emelt falába. Az állatbarátok ellenzik az állatkísérleteket, az emberbarátok az emberkísérleteket, az életbarátok a halálkísérleteket, amelyek immár globális méretekben folynak.

Csököttségükben nem értik meg, hogy az atomerómű-kísérletek, a vízierómű-kísérletek, az őserdőirtási kísérletek, a levegőelvonási kísérletek stb., stb. az ő tulajdon érdekükben folynak, a *végső megoldásért*, amelynek természetesen ára van. A tökéletes lényeknek, vagyis utódainknak, akik már egy szebb és jobb világban élhetnek, nem lesz szükségük vízre és levegőre, fákra és égboltra. Addigra mind e sok tökéletlen létező ki lesz cserélve tökéletesre, amit éppen a *kísérletező ember*, a homo experimentator állít elő.

Ne érzelegjünk: a kísérlet nem erkölcsi szituáció. Nem lehetséges erkölcsi kapcsolat Pavlov és kutyái, az emberkísérletet végző lágerorvos és a foglyok, a kísérleti atomrobbantást irányító tudós és a természet között. Nem azért, mert nem akarják ezt, vagy mert netán nem ébred szívükben – mégoly anakronisztikus módon is – szánalom a kísérleti személy, a kísérleti állat, a kísérleti terep iránt, hanem mert maga a szituáció, a tudományos kísérlet nem erkölcsi személyiségeként tételezi őket. Az érzelmek és az erkölcsi skrupulusok éppenséggel akadályozzák őket *munkájukban*. Arra emlékeztetik a kísérletezőt, hogy *még ember*, holott a tudományos racionalitás szabad kibontakozását minden *emberi* csak hátráltatja. Amivel vagy akivel, amin vagy akin kísérleteznek, *annak nem lehet saját igazsága*, nem illeti meg saját hang, saját szó. Ellenállása és jajveszékélése nem több a tárgy természetes viselkedésénél, amely legfeljebb nehezíti a kísérlet elvégzését, s amellyel a kísérletet végzőnek kalkulálnia kell a kísérlet során. A tárgy viselkedése a kísérleti naplóba kerül, utóbb pedig maga is újabb kísérletek tárgya lehet. „*Őrületség lenne egy tárgy érzelmeivel foglalkozni*” – mondotta egykoron a pornográf képzelet gigásza, Sade márki. Igaz, ama várkastélyban nem kísérletezés folyt. Sade márkit az érzelmek és holmi erkölcsi skrupulusok a *másik test* – a tárggyá degradált másik – érzéki kiélvezésében, szexuális „kiürítésében” és végső soron elfogyasztásában zavarták volna. A várkastély, e világtól elzárt, „mélyen Isten hallótávola” alatt zakatoló pokol ugyan előképe lehet a kísérleti laboratóriumnak, mint ahogy a testek által más testeken végzett szexuális aktusok is felfoghatók libidó-kísérleteknek, az ész szempontjából legjobb, a tökéletes, a

végző megoldás keresésének, ami aztán általában a halálnál lyukad ki; s mégis, a szexuális kísérletezők végző megoldást hajszoló leleményessége itt még nem lép túl az egyéni örömszerzésen, azon az igyekezeten, hogy érzéki megszállottságukban ugyanabból a testből a lehető legtöbben a lehető legtöbb élvezetet sajtolják ki, amíg csak egy csepp is maradt benne, és ne riadjanak vissza akár saját testüket is feláldozni az érzéki örömök oltárán. A tudományos kísérletben is tárgyá teszik a másik személyt, a másik lényt, a természetet, de nem az egyéni érzéki élvezet tárgyává, hanem a megismerés tárgyává, amelyhez a kísérletet végző kutató nem mint személy, hanem mint a formális ész képviselője vagy eszköze férközhet csak hozzá. Annál tökéletesebben végzi a dolgát, minél inkább tárgyá válik maga is, azaz minél közelebb kerül e kísérleti helyzetben a mérőműszerek, gépkarok, szikék nememberi szenttelenségéhez és személytelenségéhez. Az a körülmény, hogy – mondjuk – egy kutatóorvos szadista hajlamú, és a kötelességszerűen végzett munka neki *személy szerint* esetleg érzéki kielégülést is jelent, kívül marad a kísérleti szituáción, ha pedig – hisz előfordulhat ilyesmi is – mégis betör a laboratóriumba, és sötét érzékiségével elszínezi a kísérletet végző orvos és a kísérletnek alávetett lény tudományos, nemerkölcsi, nemszemélyes, nememberi viszonyát, ami nyilvánvalóan a munka rovására megy, és veszélyezteti a kísérlet sikerét, nos, akkor máris Sade márki várkastélyában találjuk magunkat. Mert akkor a tudós orvos, akárcsak a márki és libertinus elvbarátai *esztétikai végéről* ragadja meg azt a bizonyos botot, melynek másik, erkölcsi vége már nem esik kézre, de az is lehet, hogy letörött, miként arról De Quincey úr elmélkedett. A kiagyazódott ész civilizációjában ugyanis ama bot két vége már nem az erkölcsi és az esztétikai, hanem az esztétikai és a tudományos. Helyesebb lenne talán úgy fogalmazni, hogy nem két vég ez, hanem egyazon végzet: nem botot, hanem nyelet szorongat a modern bürokratikus racionalitás hőse, s ez a nyél mindig más, attól függően, hogy a kísérleti laboratórium vezetőjének vagy a várkastély urának kezébe simul, hogy a serpenyőn, amelyet tart, a formális ész

nagyobb dicsőségére vagy az erkölcsi láncairól leoldozott érzéki démonialitás örömeire pirul-e ropigósra a világ.

A kiágyazódott ész civilizációjában a világ nem *élnivaló*, hanem *megismernivaló* és *fogyasztanivaló*; a modern embernek, a tudatába bábozódott Egolénynek és Észlénynek szellemileg is, érzékileg is a „megsemmisítés oldala” jut az „úr–szolga” viszonyban. A modernitás előtti civilizációkban, a vallási korszak „teremtett világában” és „teremtményeiben” a gondolkodás még nem szakadt el a testtől és a lélektől, az érzéki és eleven kozmosztól, a közösségtől. Nemcsak a gondolkodás volt érzéki, az érzékiség – a test élete: az evés, ivás, ölelés – sem volt szellemtelen és lélektelen. A világ életfolyamatába ágyazódtak, fenntartották, éltették ezt a világot, amelyben és amelyből maguk is táplálkoztak. A modernitás az *érzékiség*, majd az *ész* kiágyazódásával és önálló princípiummá fejlődésével kezdődik. Az érzékiséget mint princípiumot – Kierkegaard szerint – a kereszténység hozta létre azzal, hogy kizárta a világból. Vagyis elősegítette kiágyazódását a kozmikus, természeti, szellemi, közösségi, lelki összefüggések közül, s ezzel önállósulását, démonizálódását is. Az észet mint princípiumot pedig a felvilágosodás hozta létre azzal, hogy a gondolkodást, a szellemet zárta ki a világból. A veszedelmet tehát nem az érzékiség és nem az ész jelenti a világra, hanem a kiágyazódás, az önálló princípiummá válás, a démonizálódás. A kiágyazódott ész és a kiágyazódott érzékiség maga akar önálló világgá válni, saját világot teremteni, ami azonban nem egyéb mint a létező világ folyamatos felszámolása, megsemmisítése, csak az ész oldalán ez a *sterilitásban*, az érzékiség oldalán pedig a *halálban* végződik. A különbség nagyon is relatív: a halál is steril, és a sterilitás is halál. A modern civilizáció *katasztrofális* végtörténetének titka talán éppen a *kiágyazódás* egyre univerzálisabb képletében rejlik. A teremtmény kiágyazódása az isteni világrendből, az ember kiágyazódása a természetből, az Ego kiágyazódása a személyiségből, az állam kiágyazódása a társadalomból, a gazdaság kiágyazódása az erkölcsi, vallási, politikai intézmények társadalmi szövetéből, a művészet kiágyazódása a tradícióból, a szexualitás kiágyazódása a kultúrából, a vallási-kozmikus összefüggések közül stb. stb.

– mindez az ész kiágyazódásának útját követi, a modern – egyedül a hatékonyságot, eredményességet szem előtt tartó – racionalitás megvalósulása. A kiágyazódás, az önálló princípiummá keményedés és szembehelyezkedés a világgal mindig a terület, tevékenység vagy minőség *megtisztításával* kezdődik: ki kell zárni mindent, ami nem „odavaló”, nem funkcionális, tehát vagy felesleges, haszontalan a funkcionális cél szempontjából, vagy olyan keveredést idéz elő, ami gyöngíti az eredeti minőséget és akadályozza a cél optimális – leggyorsabb, leghatékonyabb, legeredményesebb – elérését. Az így megtisztított létezés válik aztán önálló *erővé*, démonná, amely mindaddig nem nyugszik, amíg nem kapta meg és nem tette magáévá az egész világot. A *kiágyazódás* szakaszát tehát – képletesen szólva – a *megtisztítás* és a *totalizálódás* szakasza követi. Pontosan ez a világhatásztrófa útvonala, ha nem is különül el ilyen szépen, egymást követő állomásokra. A kiágyazódott ész, miután kizárt mindent magából, ami nem-ész, ésszé akarja tenni az egész világot. A kiágyazódott politika, a totális állam, miután kizárt magából mindent, ami nem-politika, nem-állam, politikává és állammá akarja változtatni a mindenséget, még a napsütést és a csillagos égboltot is. A kiágyazódott művészet, miután kizárt magából minden nem-művészt, a tiszta esztétika jegyében esztétizálni szeretné az élet egészét. És így tovább, és így tovább, a legrosszabb végtelenségig.

III.

A modern ember, az Ego-lény, aki létezésének végső bizonyosságát és értelmét egyedül tudatában tudja, Janus-arcú, miként Janus-arcú az Ego egész *szép, új világa*: hol a formális ész, hol az érzéki démonalitás, hol a pokoli termelés aszketikus racionalizmusa, hol a paradicsomi fogyasztás hedonizmusa felől mutatkozik meg. A fogyasztói várkastély magukat halálíg-fogyasztó, üdvözült mosolyú urainak paradicsoma alatt a termelés kísérleti laboratóriumainak pokoli lármája zakatol. S mi tagadás, a várkastély urainak többsége is munkaidejében odalenn, örömtelenül „kísérti az istent”. Egyetlen civilizáció,

egyetlen lény arcai ezek. Gyakran még az is alig észlelhető, ahogyan áttűnnek egymásba. A Siralom-völgyét Boldogságvölgyévé, a Teremtett Világot Mesterséges Világgá, a Kínforrást Örömforrássá tenni a kiagyazódott ész civilizációjában annyi, mint a létező világot, az életet, a másik embert az Ego tárgyává tenni; hogy az Ego – Ész Isten e legfőbb hiposztázisa – saját képére és hasonlatosságára új világot teremtsen, vagyis megsemmisíteni a létezőt.

Amikor a „régiek”, a vallási korszak emberei a kísérletezésben istenkísértést, az ördög incselkedését, fekete mágiát és szentségtörést láttak, nemcsak a szabadságtól és a felvilágosult ész világoosságától hőköltek vissza, hanem valóságos veszedelmet fedtek föl. Bármilyen groteszknak tűnik is visszafelé tekintve a „régiek” erőlködése, hogy az Ész démonát visszadugaszolják az isteni világrend palackjába, s bármily kevésbé igazolhatók is a szabad gondolkodást, a tudományos kutatást sújtó vallási-politikai korlátozások, azért ma, amikor a tudományos racionalitás diadalának csúcspontján alkonyi színben foszforeszkál a világ, bevallhatjuk, hogy ez a démon létezett, s legalább olyan groteszk innen nézve az az önfeledt haladáshit és optimizmus, amellyel egykor a formális ész büszke hősei ama palackból kiszabadították.

Mi a különbség a teremtmények és a kísérleti lények civilizációja között? Mi a különbség az Istenbe és az Észbe vetett hit között? Mi a különbség a személyiség és az ego, a közösség és a tömeg között? Az erkölcsi világrendbe ágyazott létezésben az ember minden rezdülése, az élet minden mozzanata erkölcsi jelentőséggel, ha tetszik, spiritualitással, szentséggel van átitatva: a legégbekiáltóbb szörnyűségek is, melyeket emberek emberek ellen elkövetnek, erkölcsi cselekedetek, amelyek sohasem lehetnek túl jón és rosszon. A kiagyazódott ész modern világában azonban jón-rosszon túl vagyunk, a cselekedetek és események erkölcsi megítélése haszontalanságnak, babonának vagy abszurditásnak tűnik fel („mi értelme, ha úgysem lehet már segíteni?”, „mi haszna, ha úgyis bekövetkezik?”); az ember, az élet, a világ erkölcsileg vagy spirituálisan üres: bárki bármivel és bárkivel bármit megtehet, ennek legfeljebb az ésszerűség – a hatékonyság, az

eredményesség, a haszon szabhat határt. Jó és rossz, bűn és ártatlanság, szánalom és önfeláldozás – csupa ésszerűtlenség, értelmetlenség, haszontalanság. Mind az élvezőgép, mind a megismerőgép ésszerűen működik, mikor tárgyává teszi, megtisztítja és megsemmisíti a világot. Szakmai racionalitásra – gazdasági racionalitásra, tudományos racionalitásra stb. – akkor hivatkoznak az intézményesült bürokratikus racionalitás képviselői, amikor le kell törni kicsit az „öskorból” ittmaradt *vademberek*, e gépkorszakromboló *neoludditák* szarvát, akik szakszerűtlenül, dilettáns módon jóságról, életről, szolidaritásról papolnak. Mi tagadás, mostantól ők testesítik meg a paradicsomgépezet ellen ágáló, Ész Isten ellen áskálódó Sátánt, legalábbis a kiágyazódott ész *szak*-emberei és gép-emberei szemében. A kor színvonalán élő *utóember*, akitől minden idegen, ami nem ésszerű, azon van, hogy a tudományos racionalitás vezérlőcsillagát kövesse az élet minden területén: tudományosan eszik és iszik, testet épít magának, családot és életpályát tervez, egyszóval mindenütt kikísérletezi az optimálisat.

A kiágyazódott ész nemcsak szekularizálta és deszakralizálta a világot, nemcsak isteneit, szellemeit, démonait, manóit száműzte, hanem megtisztította mindenféle mélyebb jelentéstől, mindenféle erkölcsi és szellemi értelemről. Hegelt idéztem, aki a Paradicsomot olyan parknak nevezte, ahol csak állatok maradhatnak meg, emberek nem. Nos, a modern civilizáció mesterséges paradicsoma olyan géppark, ahol csak dolgoknak van helyük, állatoknak, embereknek, élőlényeknek nem. Ebben az értelemben jutottunk el a történelem végére. Holtak és élőhalottak holtpontja, ahol állunk. Lehet, hogy csak egy pillanatig és lehet, hogy évszázadokig még. A holtpont ideje nem ismeri a kiterjedést.

A TISZTÁTALANSÁG DICSÉRETE

„*A tisztának minden tiszta.*”

Pál, Titusnak írt levél, 1,15.

Ne csodálkozzunk, ha a válság, a végállapot, sőt, *végóra* zavarodottságában élő egyre gyakrabban és egyre kétségbeesettebben kiált fel: *sok a mocsok!* Valamivel költőibb megfogalmazásban: *mennyi szenny!* S valóban: sok a mocsok a történelemben, sok a mocsok a kultúrában, sok a mocsok a lélekben. Sok a szellemi mocsok, a politikai mocsok, a vegyi mocsok. Sok a mocsok a levegőben, az utcán, az erdőben. Sok mocskot csinálunk. Mocskolódunk és mocskoljuk egymást. Érthető, ha meg akarnak bennünket tisztítani. Ránk fér – mocskosokra. Azt akarják, hogy – újra vagy végre – tiszták legyünk. De kicsodák? Nyilván azok, akik már tiszták, akik előttünk járnak tisztaságban, de legalábbis a tisztításban: a Tisztítók! Milyen tisztának szeretnének látni minket? Attól függ: vegytisztának, szobatisztának, fajtisztának, természet-tisztának, nemzettisztának, osztálytisztának, észtisztának, halál-tisztának. Ám ha a mocsokból, a mindent elárasztó szennyből kidugjuk kicsit a fejünk, mondhatni, kikukkantunk, akkor azt találjuk, hogy a Tisztogatók már eddig is több mocskot csináltak, mint amennyit mocskosok és mocskolódók valaha.

Így hát, amikor egyre többen, egyre többfelől szólítanak fel minket a szent és mindent szentesítő tisztaság nevében, hogy tisztítsuk meg sorainkat, állítsuk helyre nemzetünk eredendő tisztaságát, tisztítsuk meg környezetünket, tisztuljunk meg mi magunk is, az első kérdés, amit a tisztátalannak fel kell tennie, csak az lehet, hogy – *mitől?* Azaz mi is az, amitől meg kellene

itt tisztítani a létezőt és a létezőket, a történelmet, a természetet, a kultúrát, a nyelvet? Mit kell mocsoknak, szennyeződének, tisztátalanságnak tekinteni, és mi a tiszta? Mit jelent a tisztaság annak, aki a tisztátalanság ellen harcol? Mi a jelentése a tisztaságnak a vallás, és mi a politika nyelvén? Mert mást ért tisztaságon a *tiszta*, és mást a *tisztítók*.

Szent és profán

A *Mahábháratában* van egy legenda. Zarándokok, vagyis tisztulni vágyók tartanak valamely kegyhely felé, és az út porában váratlanul tehénlepényeket pillantanak meg. A tisztátalanság e látványától megriadnak, mert úgy érzik, már a puszta látvány beszennyezi tiszta szándékaikat. A folyóhoz sietnek, hogy testüket lemossák. Ekkor azonban a tehénlepényekből Indra isten kel életre, és így szól a zarándokokhoz: „Szánalmas emberi lények, én voltam az, aki tehénlepénnyé változtam, mert nincsen e földön semmi tiszta és tisztátalan”. A keresztény felfogást, egy egészen más és új nézőpontból ugyan, de lényegileg nagyon hasonlóképp foglalja össze Szent Pál a *Titusnak írt levélben*: „A tisztának minden tiszta, a tisztátalannak és a hitetlennek pedig semmi nem tiszta, mert romlott az értelmük és a lelkiismeretük.” A létezés eredendően tiszta, hiszen megszentelt létezés, Isten által teremtett és legrútabb, legsötétebb, legbűnösebb részleteiben is szentséggel átitatott lét. A létezés – a világ – nem szorul megtisztításra, mert az végső tökéletességének kétségbevonását és Isten helyének elbitorlását jelentené, tehát – vallásos szempontból – a legnagyobb tisztátalanságot. Csak a lélek lehet tisztátalan, és ezt éppen az mutatja, hogy nem elég tiszta neki a létezés. A tiszta, vagyis a hívő lélek mindent tisztának lát, mert bármire tekint, a létezés lényegéig lát, bármilyen tisztátalanság – bűn, szörnyűség, rútság – kerül is szeme elé, azt az egész létezés, az isteni lét összefüggései között, s ennyiben megszenteltnek, tisztának látja.

Ezzel szemben a modern tudat, az „Istentől elhagyott” létezés tudata a tisztaságot nem szentségként fogja fel, hanem *higiénia*ként és *sterilitás*ként. Ez a tisztaság nem a lélek és nem

is a létezés lényegi vonása, nem létező, hanem a létező megtisztítása révén létrehozható minőség. Ha a földön nincsen semmi tiszta és tisztátalan, avagy minden tiszta, akkor a higiéniai értelemben vett tisztaság nem létezik, csak *előállítani* lehet. Ehhez a tisztasághoz tehát a létező megtisztításán keresztül vezet csak út. De mit jelent a létezőt megtisztítani? Mit a létezőnél tisztább létet alkotni? Mit jelent a létezőnél tökéletesebb lét fogalma? Bárminek a megtisztításáról, bármilyen lét *tiszta formában* való előállításáról legyen is szó, végső soron magától a létezésről kell megtisztítani, a létezést kell kizárni belőle. Ahhoz, hogy valamilyen lét tiszta formában álljon előttünk, el kell választani minden más létől, meg kell szüntetni minden érintkezését, keveredését más létezőkkel, hiszen éppen ezért nem tekinthető – higiéniai szempontból – tisztának. Csakhogy a keveredés, a kapcsolódás, az érintkezés éppen a lét létezése, amelyről leválasztva csak *van*, de nem *létezik*. Minden tiszta lét – előállított lét, tehát mesterséges lét, s így maga a *nemlétező*. Előállítani a tisztaságot annyi, mint létezőből nemlétezőt „teremteni”: az élő nyelvből például holt nyelvet, az eleven nemzetből élettelen államgépezetet, az eleven észből halott dogmát csinálni. Így hát nagyon is pontatlanul fejezi ki magát az a környezetvédő, aki a szennyeződéstől akarja megtisztítani a vizet, a levegőt, a talajt. Valójában mindaz, amit itt szennynek nevezünk, pontosan ilyen előállított, *tiszta létezés* – tiszta foszfor, tiszta nitrát stb. –, ami így – ilyen tömegben és ilyen tisztán – nem fordul elő a létezésben. A létező levegő, létező víz – akár vallásos, akár posztmodern szemszögből tekintjük – az egyetlen, amely megérdemli a tiszta jelzőt. Ha van értelme a tisztaságnak, akkor az a létező megtisztítása a nemléttől, vagyis a létező tisztaság megvédelmezése a művi, a hamis tisztaságtól, amely egyedül tisztátalan. Aki a létezőt akarja megtisztítani, az tisztaságától fosztja meg a tisztát. Aki a tisztaságtól, helyesebben a „megtisztított létől” – a nemléttől, a szennytől – akarja megtisztítani a létezőt, az tisztaságként védelmezi meg a létező tisztátalanságát. A létezés dicsérete – a sterilitás felől nézve – a tisztátalanság dicsérete. A tisztaság dicsérete – a létezés felől nézve – a létezés tagadása, a nemlét megdicsőülése. Az elszabadult tudományos-technikai

ész és ellenlábasa, a romantikus antiész is az életet, a természetet, az embert tekinti pizsoknak, a sokféleségtől, a másságtól, a keveredéstől akarja megtisztítani a földet, a társadalmat, az embert. Nem a tudományos-technikai ész megjelenése életellenes, nem az előállított tisztaság, a mesterséges lét vagy nemlét jelent veszedelmet a létezőre, hanem ennek világgépezetté objektiválódása, átvitele a társadalomra és a létezés egészére mint a létezés tökéletes és végletes modelljének ideológiája. Tisztátalannak csak az a tisztaság tekinthető, amely kiszakad a létezésből, és új és ellenséges princípiummá, bizonyos értelemben új szubjektummá keményedik vele szemben. Már a vallásos tudatban is úgy jelent meg a tisztátalan erő, a Gonosz, mint a létezésből kiszakadt, világon kívüli és *a világ* ellen áskálódó erő, mint kísértés és fenyegetés, amely végül is nem képes megsemmisíteni a létezést, legyőzni Istent. A létezőt, a világot ma is a belőle kiszakadt, vele szembehelyezkedő és új demiurgoszként fellépő tisztátalan erő fenyegeti, de éppen a tisztaság, a Nagy Tisztító képében, aki Jóra tör – hiszen a tisztaság szent célja vezérli – és rosszat művel, mert a létezést – a tisztát – akarja megtisztítani.

A tisztaság mint élet és eszme

Létezés és tisztaság *mint élet és ész* vagy élet és eszme csak a modern tudatban kerülnek ellenségesen, ellentétes princípiumokként szembe egymással. A vallásos korszak embere számára élet és eszme, vagyis a világ és Isten lényegileg egyek. A teremtés a maga egészében megszentelt létezés, amelynél nincs tisztább és tökéletesebb. Helyesebben, amennyiben van, ugyanis Isten létében, az transzcendens. Sem Isten földi, e világi megvalósításának szükségessége, sem lehetősége nem merül fel itt. Ha Istennek nem is valósága e világ, de ő teremtette, és az ő kegyelme élte. S Isten Országá mint tiszta létezés, vagyis mint nemlét és nemvilág, nagyon jó helyen van ott, ahol van. Nem „neki” kell *idejőnni*, hanem az embernek *odamenni*, de ez a találkozás valóban a világon túl – a túlvilágon – megy végbe, bármit jelentsen is. Isten eszméjének,

a tiszta létnek Észként való szekularizálása azonban nemcsak szétválasztotta és szembeállította az életet és a szellemet, a létezését és a tisztaságot, de egyben napirendre tűzte a tiszta lét, az eszme megvalósítását is e világon. A modern felfogásban a tisztaság nem életként, hanem eszmeként jelenik meg, s ezért szükségképpen szembekerül az étellel, a létező tisztaságával. A tisztaság e világi program lesz, és a „földi paradicsom”, „Isten országának” megvalósítása mindig a létezés megtisztításának erőszakos és véres gyakorlatában ér gyászos véget. A tisztaság modern fogalmát a tudományos ész és a modern politikai ész viszi át a vallási metafizika levegőegéből a társadalmi életre, a létező emberre és lépésről lépésre az élő kozmosz, a világ egészére. Miként Isten „előzi meg” a teremtést, a világot, akként előzi meg a Tervező – a Tudós, a Politikus – az életet, a létező világot, a létező embereket, *amit* semminek, pusztá anyagnak tekint a tökéletes, a tiszta lét *új világának* megvalósításához. Ma már nemcsak a negatív utópiák rémlátomásai, hanem két évszázad folyamatos tisztítómunkája, a Nagy Tisztítómű felépítése mutatja, hogy a tökéletlenség, a boldogtalanság, a szenvedés, a bűn, a végesség kitisztítása a létezés „koszos vackából” nem tökéletes létezéshez, hanem nemléthez, a pokol különféle változataihoz vezet.

A tisztaság mint a létezés elérendő új állapota, vagy mint helyreállítandó régi, eredeti állapot az *időben* jelenik meg, pontosabban az idők kezdeteként vagy végeként. De akár egy új, még sohasem volt tisztaság *racionalista* megteremtéséről, akár a régi, elveszített, tönkretett ártatlanság, a „természeti tisztaság” helyreállításáról van is szó, mint a *romantikus* politikai ideológiákban, valójában mindig a jelen, a „piszkos lét” – a te piszkos léted, az ő piszkos léte, a mi piszkos létünk – „megtisztítása”, azaz nemlétig dörzsölése az igazi program. A „tiszta hely” képzele feltételezi a „piszkos hely” képzetét és a „terep megtisztításának” programját, akár a Jövő, akár a Múlt „tiszta helye” igazolja is a *jelenlét*, a *jelenlévők*, vagyis a létező elpusztításának szükségességét.

A Tiszta Észnek nem minden tiszta. Márpedig ami tiszta, nem érheti be kevesebbel mindenek tisztaságánál. Ami nem tiszta, azt meg kell tisztítani. Kérdés: mitől? Kérdés továbbá:

kik lesznek a tisztítók, és mit jelent maga a tisztítás? Az első kérdésre a válasz könnyű: a létezőt attól kell megtisztítani, ami nem „tisztá ész”, ami „ésszerűtlen”. Az új világ, a „tisztá lét” a Tiszta Ész teremtése. Fogalmilag ez következetes meghatározás, hiszen nemlét csak nemlélet teremthet, gyakorlatilag azonban ez a létező „felszámolása”. A tisztítás nagy és nemes munkáját azoknak kell vállalniuk, akik *már* a Tiszta Ész álláspontjára helyezkedtek, szellemileg birtokolják a „tisztá létezés” tervét, tehát tudják, „mi a teendő”. Természetesen mindenekelőtt nekik maguknak kell megtisztítaniuk, azaz kiszorítaniuk életükből mindazt, ami „ésszerűtlen”, ami más, mint „tisztá ész”. A Tiszta Ész „papjainak” sem sikerülhet ez tökéletesebben, mint Isten szolgálóinak az, hogy a „világi hívságtól” elforduljanak. Már csak azért sem, mert a Tiszta Ész „papja” észét prédikál és vért iszik. Kétségtelen azonban, hogy a Tiszta Észnek is megvannak az ő szerzetesei, aszkétái, fanatikusai, akik az *ész tisztítótűzében* legszívesebben azonnal elhamvasztanák az egész világot.

Aki valamely dolog tisztaságán örködik, vagy valamely dolgot meg akar tisztítani, törekednie kell, hogy a dolog ne érintkezzen, ne keveredjen semmi mással, hogy megszabaduljon minden mástól, ami nem azonos „övele”. A „piszok” tehát nyilvánvalóan az, ami más. A „piszok” mindig – a másik. A „bepiszkolódás” ott kezdődik, ahol a tiszta kimozdul önmagából a másba, ahol a mással, a másikkal – a tisztátalannal – érintkezik. Minden érintkezés a fertőzés veszélyét hordozza magában. Minden keveredés elkorcsosuláshoz vezet. A tisztító-munkának ennek megfelelően két változata van: egyrészt minden máslet, minden idegen *kiürítése, kizárása, kilúgozása* abból a létből, aminek tisztaságát el akarják érni, másrészt a már tiszta – megtisztított vagy eredendően tiszta – lét *igazolása, körükerítése, bepólyálása, önmagába zárása*, nehogy valami mással érintkezzen. A tisztítás e két művelete nem választható el egymástól: aki az idegen, a máslet kirekesztésével kezdi, annak utóbb gondoskodnia kell arról, hogy az „odakint” is maradjon, ne juthasson vissza, ne férközhessen a „tisztá létezés” világába; aki pedig a tiszta lét körülbástyázására helyezi a hangsúlyt, annak előbb minden tisztátalanságot el kell

távolítania e létből. Minthogy azonban mindez a létezőben valósul meg, soha nem érhet véget. Soha nem érhető el az a „tisztá lét”, amit az észme megcéloz. A tisztaság csak mint tisztítás és tisztogatás, mint Tisztítómű *létezik*.

Ezért kénytelenek az ésszel, az ésszerűséggel legitimált hatalmi gyakorlatok állandósítani a *tisztogatásokat*.

Újra meg újra *tabula rasát* kell csinálni, mert a megtisztított létezés újra meg újra „bekoszolódik”, akárhogy magyarázzák is a „kosz” megjelenését benne. A múlt úgynevezett „maradványainak” – a jelennek! – elszállítása és a „tisztá világ” elhatárolása az „ellenséges” – mert tisztátalan – külvilágtól állandó munkát biztosít a Tisztítónak és működteti a Nagy Tisztítóművet. Hiszen ez az egyetlen, amit valóban létrehozta, valóban működik, s fennállását éppen a tisztítás nem szűnő kényszere igazolja. A Tiszta Ész *tabula rasája* mást jelent a tudományban, a művészetben és a politikában, de mindig a „régí”, az „addig létező” törlését, és valami „új”, „még-nemlétező” megteremtését foglalja magában. Megtisztítani a jelent a múlttól, a művészetet a régi sémáktól, beidegződésektől, a „misztikus ködtől”, a tudatot a vallástól, a babonáktól, a pártot az ellenzéktől, az elhajlóktól, a kétkulacosoktól, a társadalmat a „kétes elemektől”, eltávolítani egész társadalmi osztályokat, rétegeket, népcsoportokat, nemzeteket mint a makulátlan léten keletkezett „szennyeződéseket” – ez a *tisztító ész* logikája. E logikának csak végső kifejelete az a grandiózus tisztogatási terv, amely eltisztítaná végre a földről magát az emberi nemet is, az „emberpiszkot”, hogy végül is semmi más ne maradjon utána, mint egy halom tisztítószer és egy tökéletesen tiszta bolygó.

Ha a modern háborúval együtt jelent meg a „terep megtisztításának” katonai műszava, amely valamely harci terepnek az ellenség-szeméttől való megtisztítását – vágóhidat, vért, tömeghalált – jelenti, akkor ennek végkifejlete, az *utolsó háború* már az egész földgolyót tekinti megtisztítandó terepnek, és a „tisztá bomba” feltalálásával egyértelművé vált a „tisztátalanság” jelentése is. A neutronbomba ugyanis az életet, mindenekelőtt az embert „tisztogatná el” – immár tisztán és nyomtalanul – a dologi világból. Ez a végső tisztogatás aztán

valóban tiszta lapot nyitna a létezésben, olyan tisztát, hogy azon már semmi sem lenne: a nemlét lapját, ahová minden tisztogatás előbb-utóbb kilukad. *A tiszta hely valójában csak mint tisztítóhely, megsemmisítőhely valósulhat meg a létezésben.* Mert a létezésbe csak beletörölhet, de nem törölheti el.

Eredendő tisztaság és őspiszok

Az *elérendő* tisztaság mint új létállapot racionalista tervével szemben fogalmazódott meg a *helyreállítandó* tisztaság mint eredendő vagy ősi létállapot romantikus terve. A lényegen, vagyis a valóságos lét megtisztításának-megsemmisítésének gyakorlatán azonban mit sem változtat, hogy egy majdani vagy egy néhai tisztaság nevében akarják kiradírozni, és törölnek bele. Az eredendően ártatlan, tiszta lét romantikus eszméje éppúgy az életem kívül és az életemmel szemben fogalmazódik meg, mint az ész-tisztaság utópisztikus képzete. Akár ész-tiszta lesz a lét, akár természet-tiszta, valójában önmagától tisztítják meg, tehát *nem lesz*, vagy ami ugyanaz, *nemlét* lesz.

A romantikus „eredendő tisztaság”, az „elveszített ártatlanság” eszméje a vallási paradicsomképzet és a bűnbeeséstörténet szekularizált változata. Ádám is a paradicsomi lét tisztaságán ejt foltot, amikor a tudás almájába harap, s meghasonlást idéz elő a létben. Valójában persze éppen a „tiszta létnek” – vagyis a nemlétnek – ez a meghasonlása, az eredendő bűn, az „eredendő szennyeződés” csinál a nemlétezőből létezőt, a nemvilágból világot. A vallásos felfogásban azonban a történelem nem csupán „bűnös hely”, hanem a „vezeklés helye” is, amelyet nem kell és nem lehet megtisztítani. A megtisztulás, bizonyos értelemben a visszatérés a tiszta létbe – az isteni létbe vagy nemlétbe – csak e világ küszöbét átlépve, e világon túl mehet végbe. Az Utolsó Ítélet nem a történelem eseménye, és a Purgatórium nem e világi Tisztítómű. A romantikus ész, jóllehet nagy előszeretettel nevezi magát „szívnek”, itt és most akarja helyreállítani a „paradicsomi állapotot”, a létező „eredendő állapotát”. Az ősbűn egyben az őspiszok vagy ősfertőzés. Megtisztítani a létezőt annyi, mint letörölni vagy

lefejtani az időbeliség, a történeti változás és a reflexió koszrétegeit. Hiszen maga az időbeliség a koszolódás. Romantikus szemmel az idő csak romlásfolyamat, hanyatlásfolyamat lehet, amennyiben az idő eltávolodás az eredendő tisztaságtól, amely időtlen. Minél távolabb vagyunk az eredendő állapottól, annál koszosabbak vagyunk, annál nagyobb a romlás. Innen nézve még az előző nemzedék is tisztább volt, mint a jelenbeli, nem beszélve az ősapákról, az évszázadokkal vagy évezredekkel korábbi ősokról és életről. Mivel minden történés az eredendően tiszta lét koszolódása, a tisztaság elérésének egyetlen módja a visszatérés a kezdetekhez, vagyis a megmerítkezés a „tisztá forrásban” (valójában: az eltűnés az idő lefolyolyukán).

A tisztaság a romantikus felfogásban tehát kezdőpont, kiindulópontja annak a mozgásnak, amely eltávolodásként, romlásként és koszolódásként jelenik meg. Bárminek az eredendő tisztaságáról legyen is szó – az őstermészetéről, az ősnépéről vagy ősfajéről, az ősnyelvről vagy az őspártéről – ez mindig arra az időre utal, amikor a „dolog” még nem „keveredett össze” mással, még nem volt „elferdítve”, „meghamisítva”, „önmagából kivetköztetve”, mások, idegenek által „összekoszolva”, „megszentségtelenítve”. A romantikus tisztaság eszméjének megvalósítása a kezdeti állapot helyreállítása, visszatérés oda, ahol a *nép*, a *nemzet*, a *faj*, a *nyelv*, a *tanítás* stb. még tiszta volt. Vissza a természethez! Vissza a görögökhöz! Vissza a nemzet hősi múltjába! Vissza a gyermekkorba! Vissza Marxhoz! Vissza az őskereszténységhez! Vissza oda, ahol még tiszták voltunk, ahol a szűz lét vagy a szűz eszme még nem esett bűnbe a tisztátalan valósággal. Így született meg a *nép*, a *gyermek*, a *természet*, az *eszme* eredendő ártatlanságának, kezdeti tisztaságának romantikus képzete, amely a valóságban sohasem létezett, hiszen efféle tisztaság csak a nemlétnben, nemlétként lehetséges. Aki a létezésből tökéletes, tiszta létet akar, az a nemlétezést akarja – Istennel ellentétben fordított teremtő, visszateremtő, bármily kevéssé felelhet meg ennek a hivatásnak. Mert a tökéletesből, akár az Élő Isten az, akár a Nemlét, lehet tökéletlen (hogyan teremtő aktus vagy kozmikus baleset révén-e, most mindegy), de

tökéletlenből tökéletes még akkor sem, ha csupán a nemlétebe hátrálásról, a világ visszateremtéséről van is szó. A fordított teremtő, a visszateremtő *tökéletlensége* abban mutatkozik meg, hogy csak *beletörölni* tud a létezésbe, bármilyen iszonyatos, pusztító és véres is ez a törlés, és még e törlések is a történő létezés részévé válnak, még ha legsötétebb, „legkoszosabb” részévé is.

A piszok – a másik

Hogy a sokat emlegetett Tisztítómű valójában *halálgép*, és a tisztítók a megsemmisítésben gyakorolják magukat, amikor a létezőt megtisztítják, az sehol nem nyilvánvalóbb, mint a fajtisztaság ideológiájában. A fajtisztaság eszméje csak különösen szemléletes példája annak, hová vezet, amikor valamilyen társadalmi csoportot, kisebbséget – etnikai, származási vagy szociális alapon – nyilvánítanak „piszoknak”, és eltávolítását a nemzet, a faj, a társadalmi osztály hófehér szövetéből úgy tekintik, mint az eredendő tisztaság – nemzetisztaság, fajtisztaság, osztálytisztaság – helyreállítását. A „fajidegen”, a „nemzetidegen”, az „osztályidegen” fogalma arra utal, hogy a tisztaság letéteményesei, a tisztítók mindig a másságot, az eltérést tekintik tisztátalanságnak, szennynek, piszoknak. Mindazt, amit a Tiszta Ész esztelenségnek, örületnek ítélt, a Romantikus Ész szennyeződésként, tisztátalanságként utasított el, beleértve ebbe magát az észet is. Minden normaszegés, legyen tudatos vagy önkéntelen, minden másként gondolkodás, de még a szellemi fogyatékosok és elmebetegnek vagy nyomorékok mássága is, minden idegenként azonosított társadalmi csoport (színes bőrűek, zsidók, homoszexuálisok) úgy jelenik meg itt, mint a nemzet, a faj, az osztály – valójában: a totalitárius állam – tisztaságát – valójában: semmitől sem korlátozott uralmát – fenyegető szennyeződésként, amely „megrontja”, „felbomlasztja”, „megbetegíti” a fajt, az osztályt, a nemzetet – valójában: kikezdi a totális uralmat.

A nemzet megtisztítása az „idegenektől” vagy az „idegenként” azonosított társadalmi csoportoktól különböző

formákat ölthet. Történhet úgy, hogy a csoportokat magukat tisztítják meg, vagyis beolvasztják a nemzetbe, nemzeté tisztítják: asszimilálják. Egy másik lehetőség a nemzet „öntisztítása”, ami „enyhébb” változatban azt jelenti, hogy az „idegeneket”, a „tisztátalanokat” kirekesztik a nemzetből (elkülönítik, gettóba, koncentrációs táborba zárják, más országba kényszerítik, kitelepítik), brutálisabb formában pedig, ami politikailag a fasiszta fajelméletnek felel meg, fizikailag megsemmisítik.

A romantikus nemzetisztítés a nemzettársadalom belső tagoltságát, sokféleségét, osztottságát mindig is romlásként, gyöngeségként, a betegség metaforájával értelmezte. A betegség pedig valami tisztátalanra, fertőzőre, kórokozóra utalt, amely „orvosi” beavatkozást sürgetett. A tisztaság fehér köpenyes papjai, a „lélekgyógyítók” a „lélekmérgezőkkel” vívnak titáni küzdelmet a „nemzetest” felett, hogy kiűzzék belőle a „tisztátalan erőt”, avagy „kisztozassák az elgennyedt sebeket”, „kimetsszék a rosszindulatú daganatot”, „kiirtsák a testen vagy testben élőködőket” stb. Valójában – a „betegség” és „test” romantikus politikai metaforáinál maradván – létfontosságú szerveitől, éltető enzimeitől, ásványi anyagaitól tisztítják meg a nemzetestet. Sterilizálják, izolálják, halálra tisztítják. S bár minden eddigi *tisztítási hisztéria* előbb vagy utóbb az ügyeletes tisztogatók bukásával ért véget, iszonyú pusztítást okozott a létben. Nemcsak a meggyilkolt milliók, tönkretett életek jelzik a létezésben azóta tátongó űrt, hanem az így megtisztított nemzetek megroggyanása, legyöngülése, sorvadása is. A tisztítás eszméje azonban mindmáig mit sem veszített vonzerejéből. A Tisztítómű áll és működik.

De miért a tisztaságot teszi meg ez vagy az a társadalmi csoport legfőbb eszményének, miért tekinti a létrehozandó vagy helyreállítandó tisztaság kiindulópontjának, letéteményesének önmagát, ezzel szerevezve jogot vagy inkább felhatalmazást a tisztításra? Egyáltalán: ki számít tisztának? Nos, tiszta az, aki valamilyen – például nemzeti, „faji”, vallási, kulturális, szociális – kritérium szerint *hosszám*, illetve *hosszánk* tartozik. A tisztító mint a tisztaság letéteményese, az ősi tisztaság avagy a jövő előhírnöke, mindig többes szám első személyben lép fel a

politika színpadára. Aki tisztaság után sóvárog, valójában egység, egyesülés, ha tetszik, *nemlét* vagy *külön-nem-lét* után sóvárog. A tisztaság elérése számára *belülre kerülés*. S éppen mint tisztító kerülhet csak belülre. A tisztítás útja az ő egyetlen útja, hogy a szociális vagy lelki kirekesztettségéből, sikertelenségéből beverekedje magát a sikeresek közé, pontosabban a sikeresek valamelyik csoportjának helyére, akik különben is „piszkos trükkökkel”, „tisztátalan eszközökkel” érték el magas pozíciójukat, s akik egyetlen tekintetben, ugyanis tisztaság – mármint a származás tisztasága – tekintetében sohasem vehetik fel a tisztítóval a versenyt. Aki azt akarja, hogy a nemzet, a faj, az osztály tiszta legyen, valójában azt akarja, hogy a társadalom bizonyos csoportjai *ne legyenek*, és helyükre ő maga léphessen: tehát ő maga se legyen. Mert mint tiszta végre beleolvadhat a tisztátalanoaktól megszabadított létezésbe. A tisztaság: egység, homogenitás, totalitás. Aki megtisztul – önmagától szabadul meg, mintegy *beletisztul* a homogén és totális nemzetközösségbe. Így vagy úgy, többé vagy kevésbé mindenki megtisztításra szorul, aki elszakadt, mássá vált, másokkal keveredett, aki tehát nincs a saját helyén. Ám az a szakadár, aki származásilag vagy politikailag eredendően a „tiszta közösséghez” tartozik, még visszatisztulhat ebbe. Viszont a természeténél fogva tisztátalan, az „örök szakadár”, a „végleg idegen” számára nem lehet visszaút oda, ahonnan soha nem is jött el. Őrá nézve a tisztaság követelménye a kirekesztés, kitoloncolás vagy fizikai megsemmisítés alternatívájával egyenlő. S mivel akit kirekesztenek, még visszajöhet és kívülről is „bomlaszthat” és „fertőzhet”, marad a *végleges megoldás*.

„Emberszemét” és „emberszappan”

Tisztán tartani valamit (fajt, nyelvet, nemzetet, kultúrát) annyi, mint állandóan azon örködni, hogy ne érintkezzen, ne keveredjen semmi mással, és mihelyt „megtörténik a baj”, sietve eltávolítani belőle vagy róla a szennyeződést. Márpedig a létezés bajjal jár: csupa keveredés, kereszteződés, kapcsolódás,

sokféleség, változás. A tisztaság, a tiszta lét eszméje és az eszme megvalósítása maga is létezés, és egyetlen lehetséges létezmódja a megtisztítás mint konkrét társadalmi gyakorlat. A tisztításhoz tisztítók kellene, akik – elhivatottságuk, adományuk, tudásuk révén – képesek megmondani, hogy mi tiszta és mi nem tiszta a létezésben. A tisztításhoz továbbá tisztító apparátusra és tisztítóeszközökre van szükség, amelyeket együttesen Tisztítóműveknek nevezünk. A politika, csakúgy mint a tudomány, egyfajta tisztítóművészetté alakul át. S mivel a létező „piszka” csak magával a létezővel együtt lenne megsemmisíthető, ami egyetlen létezőnek sem áll hatalmában, bármilyen mélyen töröl is bele a létezőbe, beleértve e törlésbe még a halálgyárat, a nukleáris katasztrófát vagy nukleáris világháborút is, azért a „piszok” szükségképp mindig újra előáll, hogy újra meg újra feladatot adjon a tisztítóknak és munkát a Tisztítóműveknek. Ne feledjük, hogy a „piszok” ebben a felfogásban maga a létező, maga a világ. Bizonyos értelemben azonban amit idáig *haladásnak* neveztünk, csakugyan a létező megtisztítása önmagától, azaz diadalmasan előrenyomuló megsemmisítése.

A tisztítóknak, mihelyt sikerül megragadniuk a politikai hatalom teljességét és nekilátni a tisztításnak, mindenekelőtt arra a kérdésre kell válaszolniuk, hogy mi történjen a folyamatosan eltávolított, a „tisztá létről” örökösen „levakart”, „leoperált” piszokkal, mocsokkal, szennel? Mivel a tisztátalan mindig konkrét embereket, embercsoportokat jelent, úgy is megfogalmazhatnánk, mi legyen az „ember-szeméttel”? Hogyan lehet kiiktatni a tiszta létből mindazt, ami higiéniai szempontból szennyezheti? Először is az „ember-szemetet” össze kell gyűjteni, egyetlen helyen *koncentrálva* minden „szennyet”, aztán pedig *hasznosítani* belőle, amit és ahogy lehet. A koncentrációs tábor hatalmas szeméttárolóhely, szeméttároló, ahol a létezésből kivont „tisztátalanságot” gyűjtik össze és semmisítik meg folyamatosan. Tisztítómű és megsemmisítőhely egymást fedő fogalmak.

A legtisztább, „legszárazabb” – vagyis leghigiénikusabb – megsemmisítési mód, mint azt a modern szemétegetők és krematóriumok sokasodása mutatja, *a szemét elégetése*. A

szemétegető még egyfajta szublimációs eljárást is imitál, hiszen a szemétegetés során felszabadult *tiszta* hőenergia, ez a szublimált szemét, visszatérhet a tiszta létezésbe, a tiszta világ szolgálatába. A szemét, a szenny, a mocsok a tiszta létezést fenyegető rémből annak szelíd és tiszta szolgálójává alakul át. A modern tudat a létezés szakrális felfogásával szakítva éppen a szemét, a *hulladék* képzetét viszik át a holttestre, a tetemre, a *hullára* is, amelynek éppily tökéletes, tiszta megsemmisítési módja a kremálása lesz. A modern szemétegetőben nem pogány áldozati tűz lobog, hanem a „prózaí”, munkára fogott, higiénikus tűz. De ha az áldozati tűz emlékét nem őrzi is (már csak azért sem, mert abba a tűzbe a legtisztábbat vetették), a *tisztító*tűz, például a középkori boszorkányégetések tűzének emléke annál elevebben lobog benne. A tisztátalan erőt csak a tűz fogja, a tűz tisztítja meg, méghozzá úgy, hogy közben nem folyik vér, nem marad nyom: megégető, megégetett és maga a tűz is tiszta marad. Éppen a tisztító tűz szakrális jelentése profanizálódik a szemétegető tűzében mint a testi-anyagi világ higiénikus megsemmisítésének elemében. Éppen ez a profanizált, „hasznos”, „ésszerű” tűz értékeli utóbb a holttestet, a földi porhüvelyt is szemétként.

Az égetőkemencékben a tűz olyan *eszközzé* válik, amely biztosítja, hogy a tisztítók ne szennyezzék be magukat a tisztátalannal, hogy a megsemmisítés folyamata maga is tiszta legyen. Minél tökéletesebb a Tisztító, annál kevésbé kell a személyzetnek érintkezésbe lépnie a „tisztátalannal”. Különbözik a tisztítókat időről időre szintén meg kellene „tisztítani”, hiszen aki egész életében a „kossal” foglalkozik, az maga is könnyen „összekoszolódhat”. A tisztaság eszméje azonban nemcsak az ölésmód sterilizálását követeli meg, a száraz és tiszta megsemmisítést (gáz és tűz által), hanem a szenny-lét, a kosz, a szemét tényleges átváltozását is, megtisztulását. Ahogy a tisztátalan lélek tisztul meg a Purgatóriumban, és lesz tiszta lélekké, úgy tisztul meg a tisztátalan test a földi purgatóriumban, a halálgár krematóriumában, és lesz szappanná, azaz tisztítószerré, ezzel is tanúsítva tökéletes megjavulását. A Gonosz, a Tisztátalan erő azzal nyeri el végső büntetését, hogy tisztítószerré változtatják. Felfoghatnánk ezt a tisztítók – e

nememberek – jellegzetesen *pokoli* humorának, egyfajta *szakmai* tréfának is, sőt, *történelmi slusszpoénnak*, amely csattanósan zárja a világtörténelmet.

Az „ember-szemétnek” „ember-szappanná” válása valóban végpontot jelez. Úgy látszik, az emberrel meg kell történnie a legrosszabbnak, hogy megpillantsa a jót; az embernek szappanná kell válnia, hogy látható legyen a létezés eredendő tisztasága és megtisztításának alávalósága, a „megtisztított lét” minden szennye és mocska. A tisztának minden tiszta. Csak a tisztaság nem az.

A FEJ ÖRDÖGE

avagy Énhúzás a fejevornál

Tegyük fel, ha meg ne is engedjük talán, hogy egy – még a miénknél is – jobb korban, amely már közelg, még tovább „finomul a kín”, s a Nagy Bűnöst, az Örök Lázadót, a Máskéntgondolkodót nemcsak „karóba nem húzzák”, de villamosszékbe sem ültetik már, nemcsak *kínhalált* nem kell neki hálnia, hanem mindenféle *testi haláltól* megkímélik: testének fájdalmas és aprólékos szétszaggatása, feltrancsírozása, sőt sokkal kevésbé fájdalmas kilyukasztása vagy halálba sokkolása és halálba altatása helyett (golyó, áramütés, kéjgáz által), egyszerűen *törlik a tudatát*. A halálos ítélet nem testét, testi lényét, csupán énjét, személyes tudatát sújtja. Egy bűnbeesett fejből úgyszólván kitörlik az örök csábítót, a fej ördögét, a személyes ént, hogy a felszabadult fej más – jobb sorsra érdemes és új fejre váró – ének lakhelye legyen. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy nem a fejét nyisszantják le, hanem az énjét. S ha ezen a ponton netán arra gondolnánk, hogy a tudós férfiú, R. B. Onians egykor kimutatta, hogy a fej a felfelé elhelyezkedő férfi nemi szerv, akkor ezen a téren is megnyugvással konstatálhatnánk az előrehaladást: finomult a kín, mert a fejlevétel, azaz a *kasztráció* véres és brutális aktusát az éntörlés, a *sterilizálás* fájdalommentes és humánus eljárása váltotta föl eme jobb kor hajnalán.

Már a modern kor embere is úgy tekintett a testi kivégzésre, mint barbár és brutális aktusra, mint kényszerűsége, amely a rendelkezésére álló technikai eszközök kezdetlegességéből fakad: egy személyiséget csak testével együtt tudott kiiktatni a világból. Holott a modern uralom gyakorlóinak, bárminek a nevében toroltak és töröltek valakit az élők sorából, valójában nem a testtel, hanem a test lakójával akartak elbánni. Ahhoz, hogy valamely test vétkesnek talált lakóját töröljék a világból, legnagyobb sajnálatukra, kénytelen-kelletlen romba kellett

dönteni házáat is, aminek pedig még hasznát vehette volna a társadalom. Testek milliói vesztek így kárba. Minden bizonnal az esztelen tékozlás e látványának elviselhetetlensége készítette a náci „endlösung” kivitelezőit arra, hogy – ha már az eleven test visszavonhatatlanul el is vészett – legalább a halálgyárak végtermékét, a tetemek tömegét *hasznosítsák*: ne vesszen kárba az a sok-sok test és az a temérdek fáradság, amibe a végtermék előállítására került. S csakugyan: miért rohadjon a földben, vagy miért menjen füstbe az a sok-sok hulla, ha egyszer lehet belőle: szappan, lámpaernyő, műtrágya s ki tudja még, mi minden! Úgy látszik, a *recycling* posztmodern gondolata, a mitológiai metamorfózis e szép e világi megvalósulása, először – ha a technikai nehézségek miatt még kezdetleges formában is – a náci halálgyárakban nyert nagybani alkalmazást. Innen már csak egy ugrás volt a nagy felfedezés: ha a leselejtezett embertömeg, az elhasznált emberi testek újrafeldolgozása és visszatérése a testi-dologi világba lehetséges, miért ne lehetne újrafeldolgozni az üres konzervdobozokat, italosüvegeket vagy a kidobott újságok papírtömegét, hogy megint konzervdoboz, üveg, újság legyen belőlük? S ha majd technikailag sikerül megoldani a tudat kiürítését a testből, miért ne használhatnák e testeket más emberek, akik új, jobb, fiatalabb vagy egészségesebb testre vágnak? Előbb-utóbb meg kell jelennie a neutronbomba tovább *finomított* változatának is, a posztmodern bombának, amely már nemcsak a dologi környezetet fogja megkímélni, hanem az emberi testeket is, csupán a bennük lakozó nem-dologit, az ellenséges én-férget, én-kórokozót pusztítja el. A bomba ledobása vagy az élenjáró *éntelenítő osztagok* után bevonuló győztesek nemcsak az ellenséges ország kihalt katonai, kulturális objektumait, városait, házait foglalhatják el, hanem a megürült testeket és éntelenített fejeket is, már amelyiket érdemes, s ha tetszik, mindjárt egy új, hadiszákmányolt testben térhetnek haza.

Persze, hogy miként fosztanak meg egy lényt életétől, az nem pusztán technikai eszközök kérdése. Attól függ, hogy az adott kultúrában mit tekintenek egy lény lényegének, és lokalizálják-e ezt testileg? *Lélek és test* megkülönböztetése a vallási korszakban például nem jelentette, hogy az ember e

megkülönböztetés mentén kettévágható, vagyis a lélek elkülöníthető a testtől a teremtmény halála, üdvözülése vagy elkárhozása előtt. Hiszen ha a létezés egésze, legparányibb részleteiben is *hierophánia*, vagyis a szentség jelenléte, megjelenése, akkor a test minden porcikája is az. A keresztény filozófia dualizmusa és a barokk vallási retorika szívközpontúsága sem jelentette, hogy a lélek a személy testétől elkülöníthető és testrészben lokalizálható. A *lélek* nem azonos az *én*-nel, amivé a transzcendenciától elvágott modern személyiségben válik. A modern korszakban az ember testre és én-re, fejre és tudatra osztása teljes önállósággal ruházta föl és lokalizálja is az én-t. A felvilágosodás már a tudatban, a gondolkodásban, az észben határozza meg az emberi lény lényegét, s a *fejben* lokalizálja az új szellem lakhelyét. Maga a felvilágosodás, a szellemi újjászületés is a fej műve, a fejben zajlik, amiként a sötétség sem az egész test, hanem a fej sötétsége. A francia forradalom, az ész forradalma aztán a *fejlevétel gépiesítésével* népszerűen is a világ tudtára adta, hogy az Észnek csak az esztelenekkel van baja, mert a lények lényegét a gondolkodásban, a gondolkodást pedig a fejben tudja. A kivégzési procedúra *gépesítése*, az egyedi kivégzésről a *sorozatossra* térés, végezetül a test hosszadalmas és gyötrelmes ízekre szedése helyett az egyetlen pillanatig tartó, szinte fájdalommentes fejlevételre szorítókozás jelezte az új kor hajnalát. Nem mintha a „régiek” nem lettek volna tisztában a fej élettani fontosságával. Sem a filozófia descartes-i fordulatára („gondlokodom, tehát vagyok”), sem a modern orvostudomány felfedezéseire nem volt szükség annak belátásához, hogy ha egy fejet elválasztanak törzsétől, akkor ott az élet folyásának vége szakad. A fejevétel a régi időkben is a kivégzés ismert és gyakori módja volt, de csak része a nyilvános tortúrák nagy népi spektakulúmának. Még csak nem is mindig betetőzése a test megtöretésének, feldarabolásának. A test kínzása ugyanis a fej lecsapása után is folytatódhatott, egészen addig, amíg a testből nem maradt több egy marék hamunál. Mindennek okát nem a régiek különös kegyetlenségében, telhetetlen vérszomjában, embertelenségében (röviden: fejük sötétségében) találhatjuk meg, hanem a testi létezés és a testi lény *vallási-népi*

felfogásmódjában. Minthogy a személyiséget nem azonosították az énnel, és az ember lényegét nem azonosították eszével vagy tudatával, így testileg sem lokalizálhatták, a fejben jelölve ki lakhelyét, a halálra ítéltnek teste minden porcikájában lakolnia kellett, hiszen minden porcikája *lényeges*, ha tetszik, „lelkes” és személyes volt. A kínhalál nem a bűnös testének öncélú gyötrése volt, amely elrettentésül vagy morális példázat gyanánt szolgált a hívő kereszténynek, miközben a csöcselék vérszomját is csillapította némiképp, hanem megölésének, halállal büntetésének egyetlen lehetséges módja, ha egyszer az ember egész teste „lényeges”. A test valamely részét *önkéntesen* kiválasztani és a test megölésében erre a részletre korlátozódni a vallási-népi világfelfogás megsértését jelentette volna. Még az inkvizíció vérontást kerülő, „keresztényi”, ha nem is éppen irgalmas kivégzési módja, a *máglya* is, mely a lelki tévelygőknek, eretnekeknek, boszorkányoknak volt fenntartva, az egész testet sújtotta, hosszadalmas, gyötrelmes és természetesen nyilvános volt: az egész testnek kellett máglyára mennie, hogy a *tisztítótűzben* elhamvadva szétválhasson a Jó és a Gonosz, mely a bűnös lélekben, a tévelygőben menthetetlenül összekeveredett.

A modern kivégzési procedúra nem azért éri be a fejjel, és nem azért mond le a test egészéről, mert a modern kor kevésbé vérszomjas, praktikusabb, takarékosan bánik idővel, energiával, eszközzel vagy mert humánus („csak egy picit fog fájni!”), hanem mert a modern-individuális világfelfogás a tudatra redukálja és a fejben lokalizálja a személyiséget, és a testet külsődlegesen, burkolatként, dobozként, gépként fogja fel, amely a tudatból, az énből semmit nem tartalmaz. A fej mint a kivégzés kitüntetett testi pontja és a kivégzésnek a fejtételre redukálása azonban csak az átmenetet jelzi a régi és a modern kor között. A fej „kiemelése” a testből és a fej azonosítása a testi létezéssel már a modern korra vall, csakúgy mint a fejlevétel személytelen, gépies jellege; ám a kivégzés nyilvánossága, a véres részletek, a fej nélkül maradt törzs és a labdaként leguruló fej látványa még az ősi groteszk testkánont őrzi, a test archaikus és vallási-kozmikus felfogását idézi. A kivégzés racionalizálásának útján a következő nagy előrelépést

a *tarkónlövés* jelenti. Itt a fej még megmarad kitüntetett pontnak, de maga a kivégzési aktus már sem nem nyilvános, sem nem véres: a *koponyába* behatoló golyó csupán parányi lyukat üt. A testi színtér alig észrevehető módosulása – nyaktól a tarkó felé – még nyomatékosabbá teszi, hogy mostantól nem a testi személyiség lerombolása, hanem a fej lakójának, az ének, a személyes tudatnak a kiiktatása a megoldandó feladat. Még később, a technikai haladás új lépcsőfokán már ez az árukkodó testi vonatkozás (*fejvétel, tarkónlövés*) is eltűnik, a kivégzés nem a test felszínén zajlik, hanem belül, szinte láthatatlanul. A villamosság után a kéjgáz és az injekciós tű megjelenése a modern kivégzőeszközök arzenáljában arról tanúskodik, hogy a halálos ítélet végrehajtásának új terepe a laboratórium és a műtőasztal, ahol az elítéltet – kívánság szerint – altatva fosztják meg életétől. Mindössze: kikapcsolják az élet áramköréből. Nem azt akarják, hogy lakoljon, bűnhődjön, a kínok kínját állva ki, csupán hogy ne működjön tovább, ne legyen. Kiiktatása az életből nem annyira büntetés vagy bosszú, inkább praktikus célszerűség, amely a társadalom önvédelmét szolgálja. A test kínpadra vonása *haszontalan, értelmetlen, időigényes* és *nem is higiénikus*. Mért szenvedjen a test, amikor nem róla van szó, hanem arról a szörnyetegről, aki benne lakozik? S miért szenvedjen a halálraítélt, ha egyszer sem az ő lelki üdvözülése, sem a közösség erkölcsi nevelése többé nem tét? A modern kivégzés nem annyira erkölcsi elégtétel, mint társadalom-higiéniai eljárás: a szennyeződés eltávolítása, fertőtlenítés, tisztogatás. Lehetőleg fájdalommentesen, észrevétlenül. Amit a modern kor humanizmusaként szoktak emlegetni, valójában nem a test, a testi lény irányában megnyilvánuló kíméletesség, hanem a tudatlény, az énlény kímélete. Ez a humanizmus nem a rossztól, hanem a rossz személyes elviselésétől, a rossz tudatától kíméli meg az embert, s a tudatlény számára a rossz tudata a legfőbb rossz. Ha már meg kell halnom, legalább ne tudjak róla. Az eutanázia nemcsak a halálos betegnek, hanem a halálraítéltnek is kijár. A test, a testiség az én zárójelei közé kerül. A test csak a léleknek kapuja a túlvilági üdvözülés felé. Az én-nek azonban nem teste az anyagi-fizikai értelemben vett test. Az én a halállal közvetlenül semmibe „csap át”. Az én

előbb is semmivé válhat, minthogy a test meghal, hála az orvostudomány erőfeszítéseinek. Az én azonban én, és élni akar, mégpedig örökké. S mivel az égi örökkévalóság elzárt előle, itt, a földön szeretne örökéletet. S mivel test nélkül egyelőre nem tud létezni, önálló létezési módja egyelőre nincsen, azért univerzális, mesterséges testről vagy sok-sok testről álmodik, melyeket változathat. Mihelyt technikailag is lehetségessé válik egy én „lefejtése” valamely személyes tudatról és „átültetése” vagy „átírása” valamely új testbe, vagy – mondjuk – egyetlen testre több én is „ráköthető” lesz, az emberiség belép a posztmodern világkorszakba, amelynek körvonalai éppen napjainkban kezdenek körvonalazódni.

Így, a nem is távoli jövőben, a halálra – azaz kikapcsolásra, kiiktatásra – ítélt ének megsemmisítése nem jelenti a testek fizikai halálát is, csupán egyszerű éncserét a tudatban. Ha egy lakásba be lehet költözni a lakó távozása után, miért ne lehetne beköltözni egy elhagyott testbe? A spermabankok analógiájára énbankok jöhetnének létre, melyekben a „lefagyasztott”, „bepalackozott” ének új testre, új megtestesülésre várnának egyik-másik testük szétesése után. Ha az új ezredévben még lennének koncepciós perek, a halálraítéltek csak énjüket veszítenék, testüket nem. Más, náluknál az öröklétre méltóbb ének telepednének testükbe és használnák e testi alakot az emberi kor legvégső határáig, mikor is megint testet váltanának. Harc folyna minden testért: ki szállja meg? A nagy én-ek megennék a kis én-eket. Az erősebb én-ek uralkodnának a gyöngébb én-eken. Övék lenne minden test s ezáltal az öröklét. S ez így lenne mindaddig, amíg az én-társadalom meg nem oldaná az én testetlenítésének nagy technikai problémáját, s nem nyitná meg ezzel minden én előtt az *örökénné* válás útját.

Az én mint démon

A vallási korszakban is megjelenhetett a lélek test nélkül, csakhogy az nem emberi lélek, hanem rosszlélek, démon, ördög volt, amely nem új testre, hanem egy teremtett lélek elpusztítására vágyott. Belebújni a lények testébe, testből testbe

vándorolni: ördögök és démonok kedves időtöltése volt ez egykoron. Az emberi lény *testének megszállása* általuk rosszat jelentett. Azt a veszedelmet idézte föl, hogy a teremtmény elveszíti lelkét, s ezzel örök kárhozát lesz a sorsa, nem üdvözülhet. Nem teste, hanem lelke forgott veszélyben. A Gonosz nem ellene, hanem egy *teremtett* lélek, vagyis Isten ellen harcolt; nem testét, hanem lelkét – Isten birtokát – kívánta elragadni. Az egyén teste csupán terepe volt a Jó és a Gonosz párviadalának. A teremtmény azért rettegett teste elvesztésétől, mert az nem a lélek véletlenszerű hajléka, esetleges tartozéka volt, hanem az „ő teste”, az egyetlen, számára sorsszerűen kijelölt „lakhely”, a földi vezeklés újra nem választható színtere: testi sors és lélek története nem válhatott ketté. Egy lélek sohasem mondhatja vagy képzelheti, hogy lehetne más testben is, mint ahol van, hacsak nem gonosz varázslat által. Más testben lenni még a népmesék világában is mindig büntetés. De mért is kívánna magának egy hívő lélek más testet, ha egyszer az ember, a teremtmény sorsa minden egyes emberben *ugyanaz* a sors, ha egyszer üdvtörténetileg kijelölt helyéről senki emberfia el nem mozdulhat, az emberre kimért sorsot nem kerülheti ki. Ezt a keresztény felfogást nemhogy nem kérdőjelezte meg, de a maga módján még alá is támasztotta a test archaikus népi szemlélete, amely a karneváli groteszk világképben fejeződött ki.

A test nemcsak a lélek által kapcsolódik össze minden más lélekkel és a mindenséggel, hanem mint test is nyitott, nincs önmagába zárva. Az úgynevezett groteszk test nem zárt, kész, befejezett test, hanem az össznépi, halhatatlan testi lánc egy szeme csupán, amely magában tudja foglalni az összes kozmikus elemet és magában foglalja a halandó és leendő testek végtelen sorát. A groteszk test „lakója” sem törekszik más testre, nem akar testétől megszabadulni, hiszen eleve más testek sokaságában éli életét, eleve „nyitva” van a világ számára. De éppen ezért, ebben a kultúrkörben a lények identitása teljes egészében testi identitás: aki testét veszíti el, mindenét elveszíti.

Ezzel szemben a modern kultúrkörben az egyén testi értelemben is önmagába csukódik, a „lelkes lény”, a „testi lény” átváltozik tudatlennyé, énlennyé, aki énjében tudja csak

azonosnak magát magával, aki énjében érzi legkiszolgáltatottabbnak magát, s aki nem lelke, hanem énje halhatatlansága után sóvárog. Az *én* maga lesz az a démon, aki nyughatatlanul testből testbe, pontosabban szólva, fejből fejbe vándorol, aki a lény saját testét esetleges lakhelynek, önmagában üres tartálynak, nyomasztóan zárt doboznak érzékeli, amelyet ő csak alkalmi szálláshelyéül használ, hogy aztán odébbálljon belőle, és új testet keressen. Nem gonoszságból teszi ezt, hanem egyrészt önzésből (túlélni a testet, amelybe értelmetlenül belevettetett), másrészt így úzi el az unalmat, így lyukasztja ki – legalább képzeletben – a zárt testdobozt (sok test örömét kiélvezni, használni és eldobni őket aztán, mint holmi kiürített palackokat). Az énlény tehát nem teste, hanem tudata elvesztésétől, nem a testcserétől, hanem a tudatcserétől, ha tetszik, nem a foghúzástól, hanem az énhúzástól fél legjobban. Mert az maga a halál. A keresztény lélekre ugyanis az „örök élet” vár, az örökké növekedő-újjaszülető népi test pedig halhatatlan, de az én a semmivel néz szembe (bizonyos értelemben saját semmijével), és sorsa is a megsemmisülés. Az énlény, amikor meghal, a szó szoros értelmében semmivé válik.

Én-floppy és test-komputer

Egy én indít hajszát teste után, amelyből „kiszállt”, s amelybe más ént „ültettek” be, de mire megtalálja, pontosabban, mire a mesei kalandok – mint utóbb kiderül – általa szőtt varázsútján visszacsalogatja magához (pontosabban ahhoz a számítógéphez, amelyben átmenetileg lapul), teste már nem akar „egyesülni” vele, az új én, amely „megszállta”, komolyan veszi a mesét, fölszabadítja a leigázott bolygót, megöli a Gonoszt, és feleségül veszi a legszebb örömlányt a bolygón. Nagyjából ez az *Emlékmás* (Total recall) című Schwarzenegger-film sztorija. E kommersz ölésfilmet, amely népszerűen veri „modern világnézetünk” filozófiai alapjait a széles néptömegek fejébe, filozófia-szakos hallgatóknak legszívesebben kötelező oktatófilmként vetíteném. A létezés „bebábozódása” az egyéni tudatba, a személyiség énponttá zsugorodása, így vagy úgy,

korunkban mindenkit filozófussá tesz. Hétköznapi életben, politikában, művészetben, filozófiában „fent” és „lent” – minden a tudat körül forog. A modern filozófia nagy modern áramlatai – fenomenológiától a nyelvfilozófiáig, pszichoanalízistól a hermeneutikáig – éppúgy a tudatlényt „magyarázzák”, ahogy a modern irodalomban is a tudat a történések fő színtere. A modern politika mindenekelőtt a tudatmanipulálás művészete, a totalitárius társadalom pedig a tudatok uralását jelenti, a személyes tudat teljes kifordítását, „éntelenítését”. A modern fogyasztói piac is a tudatlényt veszi célba; a tudatokat tölti meg, mint megannyi hurkabélt, mindenféle jóval: látványos képekkel, divatokkal, szexszel, szenzációkkal, pletykákkal. Azok a fogyasztási cikkek (serkentőszerek, vitaminok, szagosítók, testfejlesztő technikák stb.), amiket a tudatlényeknek a piacon kínálnak, valójában nem a testi élet elismerését, kiteljesítését, hanem a test eltüntetését szolgálják. Átvalóvá válik a test tiszta, szagos ruhává, zárt felszínre, izompáncéllá, ápolat dobozkává, amelyben az én rejtezik. A szagosítók felhőjében mintegy elpárolog a kellemetlen, veritékező, bűzös hústömeg, dologgá nemesül az undorító élet.

Az én és a test közötti modern szakadás és főként szétválasztásuk technikai lehetőségének már-már megcsillanó új lehetőségei jótékonyan megmozgatták a kommersz tömegkultúra fantáziáját is. Bár a kalandidőt ma is a véletlenek sorozata szövi, a Jó és a Rossz összecsapásának, az egymástól elválasztott szerelmesek egybekelésének több évezredes kerettörténete mentén, az éncserék, énmásolatok, énszöktetések és énhajszák, éntelenítések és újraénesítések immár technikailag is elképzelhető és népszerűen is megmutatható fantáziájátékai filozofikusan többértelművé teszik a kommersz ölésfilm motívumait.

A testet, mint ismeretes, már a XVIII. századi materialisták gépnek tekintették, a tudatot azonban csak a számítógép megjelenése tette géphez hasonlóvá. A tudat, amelynek a modern felfogásban csak külső burkolata a test, olyan számítógépként „dezanropomorfizálódik”, amelynek memóriájába bármikor „betáplálható”, és ahonnan bármikor „törölhető” egy én. Az ént, akár egy floppy-lemezt, bármikor kihúzzhatják a test-

számítógépből, hogy újat rakjanak a helyébe. A tudatra bármilyen én „ráírható”, komplett memóriával, sorssal, „bevésett” élettörténettel. „Betápláltak egy új személyiséget” – közli a film főhősével, az emlékmással, a „betáplált férjjel” rémfelesége a titkot, hogy ugyanis őt csak „betáplálták”, és valójában annyi közülük van csupán egymáshoz, mint egy gyilkosnak az áldozatához (minthogy az a feladata, hogy megölje, ha az „éncszúztatásra” valamilyen okból rájön). A „betáplált” férj naiv, ám emberileg nagyon is érthető kérdésére (mely természetesen csupán a „betáplált” nézőt hivatott megnyugtatni), hogy „akkor hát a szerelem is csak betáplált volt-e?” (értsd: nem volt *igazi*), nem lehet kétséges a felelet: az volt, bizony! (Ó, ezek a „betáplált” férfiak néha rettentően ostobák!) De minél inkább tudattá válik egy lény, annál kevésbé tudhatja biztosan, létezik-e rajta kívül valami egyáltalán, létezik-e ő maga? Hol kezdődik az álom, és hol ér véget a valóság, hol válik el az igazi a másolattól, a belső világ a külvilágtól? Honnan tudhatnánk, hogy az emlékmás felesége csakugyan a Gonosz ügynöke, és tényleg „törölni” akarja – végső megoldásként: testileg is – a „meghibásodott” másolatot a világból? Hátha mindezt csak betáplálták szegénybe? A film körkörös és többszörös kerettörténete (a fulladásos álomjelenettől a fulladásos végjelenetig, amelyből már nem ébred fel „korunk hőse”, mert a happy end után nincsen több ébredés) tökéletesen elbizonytalanítja a nézőt, és ez a bizonytalanság csaknem a film végéig kellemesen fokozza a feszültséget: sohasem tudhatjuk, hol, mikor fordul át a filmbéli valóság álomba, és a filmbéli álom valóságba. Hiszen csupán az átfordulás *játéka* jelzi, hogy álom és valóság egyáltalán még kettő. Hiszen a memória-utazási irodában, ahová az „öszönösen” a Marsra vágódó (mint később megtudjuk: visszavágódó) hős mintegy betéved (úgy látszik, nem elég tökéletesen „törölték” régi énjét), pontosan azt az utat ajánlják neki, amely vele együtt a filmben a mi utunk is lesz: „ne habozzon, engedje szabadságra magát önmagától, belebújik valaki másnak a bőrébe, szuperklasszis hírszerző lesz, magáé lesz a nő, kinyírja a gonoszokat, megmenti a bolygót!” Dehát a jövő memória-utazási irodájában, bizonyos értelemben

moziban, vagy – még inkább – videotékában vagyunk, ahol voltaképpen testeket és testi sorsokat, élettörténeteket és mindenféle más világokat ajánlanak nekünk *tudatunk képernyőjére*. S ugyanilyen utazásra invitálják a XX. század végének még kezdetleges mozitechnikájával a film készítői is a kommersz ölésfilm nézőit. A különbség annyi, hogy itt még kívülről látjuk a filmet, és kívülről azonosulunk a hőssel, a memória-utazásban pedig mintegy *belépünk a filmbe*, és mi magunk válunk hőssé: emlékmássá.

Kétségtelen, hogy a memória-utazás Huxley *Szép új világot* idéző ötlete bizonyos fokú öniróniát is tartalmaz. Ez csak első hallásra hihetetlen. A kommersz tömegfilm egyik új vonása, hogy – hála a posztmodern kulturális beállítottságnak – maga is reflektálttá vált. A hatásosság esztétikája olyan mértékig eltúlozza ugyanis az eredendően kommersz vonásokat, hogy azok kifejezetten kétértelműnek, önironikusnak, parodisztikusnak hatnak, miközben teljesül a legfőbb célkitűzés is, hogy a film kasszasiker legyen. Az egykori „műfaji filmeknek”, a kriminek, westernnek, thrillernek, horrornak stb. az *ölésfilm* közös műfajába fordulása is jól mutatja ezt. Ha a régi idők mozijában csak nagy ritkán és akkor is fantáziátlanul *édesítették meg* a kommersz filmet az *ölés* vagy a *szexuális aktus* bemutatásával, manapság a néző megállás nélkül, a legfantasztikusabb, legleleményesebb tálalásban és kombinációkban kapja ezt. Ha ezt szereti, tessék, fulladjon bele! S közben a filmkészítők sem unatkoznak, hiszen pontosan ezáltal mutatják meg a posztmodern nézőnek *korunk hőségét*, az emlékmást – őt magát! A szuperkommersz mögött – s erről se feledkezzünk meg – gyakran a tegnapi „kísérletezők”, az „avantgardista” fiatal filmesek állnak, például Joe Dante, a *Szörnyecskek* készítője, David Cronenberg *A légyé* vagy Steve Spielberg az *E. T.* és más örökbecsű szuperkommerszek rendezője. Így *Az emlékmás* című film egyszerre az, ami, és a kommersz filmcsinálás és filmnézés paródiája; egyszerre a leginfantilisebb mese és rafinált filozófiai játék.

Testépítés és szupertest

A tudat-floppy kicserélésével, az énhúzással és énbeültetéssel van egy kis baj: vizuálisan unalmas. Legalábbis sokkal kevésbé hatásos, s így sokkal kevésbé élvezetes, mint a testi átváltozás, a test szétcincálása, szétesése, más testekbe fúródása, hiszen *bévíl* zajlik. Bármily leleményesen jelenítik is meg az énhúzás vagy tudattörlés rettenetes lelki-szellemi kínjait (muszáj rettenetesnek lenniük, különben egyáltalán nem lenne mit testileg megjeleníteni, nekünk pedig nézni), bármily ügyesen dramatizálják is az énbeültetés folyamatát (a beteg lefogása, a fejeorvos székébe szíjazása, rettenetes műszerek, injekcióstűk a behatolás pillanatában, szörnnyeteg orvos, fogak csikorgatása, csontok ropogása, karfák kitépése stb.), mindez nem elég. Az ölési sorozatban legfeljebb a szerény kezdetet jelezheti, megadhatja a kezdősebességet a hősnek.

Népszerűnek lenni annyi, mint minden lelkit, szellemit közvetlenül *testiként* megmutatni. A belsőnek külsőbe, a lelkinak szellemibe „átcsapása”, mint a fantasztikus ugrások általában is, önmagukban élvezetesek. Mindezt az *Emlékmás*-ban az éncsere, a tudattörlés, az énhajsza is látványosan, trükkösen, testileg kell megjelenjen, amit az elképzelt közeljövő technikájának sejtetett színvonala a legkevésbé sem indokol. Mégsem bízhatnak mindent halálos sugarakra, kéjgázokra, vegyi anyagokra a film rendezői, hiszen akkor nem lenne látnivaló, legfeljebb annyi, mint egy átlagos sci-fiben. Mondjuk, a főhős agyába titokban földugott „poloska”, a parányi jelzőkészülék villogó piros pontja, amely elárulja rejtekhelyét, a filmvásznon csak akkor válik közérthetővé, amikor Schwarzenegger, arcán iszonyatos kínokkal, a megfelelő csipeszhez hozzájutva „lehúzza” a készüléket az *orrán keresztül*. Igazi artistamutatvány, cirkuszi attrakció, groteszk testi poén ez, amely az ősi testkánont idézi. S mégis: a test *szórakoztató* széttranszírozása, feldarabolása, a test, amelyből kínai ládikaként más test vagy a testrészt, amelyből más testrészt kerül elő, a test mint tok, doboz, gépjármű, burkolat, karosszéria – nem azonos a test *vidám* megkettőzésével,

kilyukasztásával, szétszaggatásával, amivel az ősi népi nevető kultúrában, a vásári, karneváli testfelfogásban találkozhatunk. A népi kultúra ugyanis nem tekinti dolognak a testet, és nem tekinti önmagába zártnak, végső és véges létezésnek, amely *egyetlen* személyhez tartozik. Nem a testet, hanem az *egyest* nem veszi komolyan. A test túlnő az egyesén, más testekkel és az anyagi kozmosszal köti össze őt, állandóan növekszik és újjászületik. Csak az egyes hal el, teste halhatatlan: folytatódik és megsokszorozódik más testekben. Ez a test vidám élete. A tömegkultúra világgépének középpontjában – ezzel szemben – nem az örökké növekvő, halhatatlan, mindent elnyelő és újjászülő test, az „össznépi test” áll, hanem az örökké növekvő, mindent elnyelő, halhatatlanságra törekvő, minden testire – saját testére is – dologként tekintő *én*, az EGO. A test őt nem összekapcsolja másokkal és a világgal, hanem kizárja belőle és elválasztja tőle. Az énlény, bár testben lakik, lényege szerint testtelen. Nem sors, végzet, feladat, vállalás, hanem pusztá véletlen – balszerencse, abszurditás –, hogy éppen ebben a testben (és persze, ebben a korban, ebben a városban, ebben a családban) kell léteznie. Az énlény számára az idő: *pontmost?* – a tér: *pontitt?* és a személyiség: *pontén?* – *pontő?* Mindannyiszor így, kérdőjellel, s mindannyiszor a „pont” szó kettős jelentésében: éppen most, éppen itt, éppen én és: a kiterjedés, tartam és tartalom nélküli pontban – a pontidőben, pont-térben, ponténben. *Bármí megtörténhet bárhol, bárkivel.* A szuperkommersz (ha tetszik: posztkommersz) és a posztmodern „nagy művészete” e tekintetben szemléletileg alig különböznek egymástól. Az énlény belülről változtathatatlan: *pont* csupán, amelyen át értelemszerűen végtelen számú élettörténet egyenese húzható. Nem folytatódik senkiben és semmiben, nem következik senkiből és semmiből. Nincs összefüggés, láthatatlan szellemi kötelék, nincs folytatódás, egymásból következés, kollízió, kifejlés ebben a világban. A véletlen, az ismétlődés, a katasztrófa köt össze, lök ide vagy oda. Az énlény nem öregszik meg, nem okul, nem lesz bölcsőbb, nem bán meg semmit, nem érzi senki adósának magát, sem pedig bármiben is vétkesnek. Keletkezésnek, elmúlásnak, történésnek és változásnak csak a személyiségre vonatkoztatva van értelme.

Az énné zsugorodott és bizonyos értelemben énné istenült személyiség azonban nem történik. Az énnék nincs *saját* története, s ezért bárki története, bármilyen történet az övé lehet anélkül, hogy egy történetnek valaha is tétje vagy következményei lehetnének számára.

Ezért nincs erkölcsi súlya, ezért szórakoztató és nem felszabadítóan vidám az, ami ebben a kultúrában a testtel megtörténik, s nem azért, mert egyetlen test pusztulása még nem jelenti az össznépi test, a halhatatlan test végét. A testet az *Emlékmásban* is ruhaként lyuggatják ki, rongybábuként szaggatják szét, gépezetként verik darabokra, vagy robbantják föl, és szörnyként lapítják halálra. Énjük természetesen csak a pozitív hősöknek és a főhősnek van. Az énlény számára a többi énlény is pusztá dolog, és nem én. S mint annak idején Sade márki mondta: ostobaság lenne egy tárgy érzelmeivel foglalkozni.

A főhős szerepében színre lépő énlény úgy ül be a testbe, úgy utazik saját testében, mint egy járműben. A test afféle harci páncélzat, amelyben „én-vitéz”, „én-lovag” vívja élet-halál harcát a Gonosszal (persze, sohasem a valóságban, csak a mesében: felszabadítás, megváltás, a Jó győzelme – történetek csupán, amelyek arra jók, hogy az *én* megjelenhessen és élvezhesse önmagát). Még ha nem is válogathat mindig a különféle testpáncélok között, azért nincs végzetes módon saját teste gyarló, földi porhüvelyéhez béklyózva. Egy énlény – kellő akarattal és türelemmel – saját, készen kapott teste puha anyagából is létrehozhatja a *szupertest* izom- és húspáncélzatát, hogy ezt követően – immár legyőzhetetlenül – harcba induljon. A kommersz ölésfilmben, különösen az akciófilmekben, rendszerint a test harci bevetését megelőzően megmutatják a felkészülés, a *testépítés* küzdelmes és tanulságos folyamatát: hogyan lesz a véletlen, az átlagos testből bevehetetlen erődítmény, tank, repülőgép, fegyver. A *body-building*, nem beszélve most a különféle távol-keleti harcművészetekről, nemcsak a szuperkommersz sztárok – például Schwarzenegger, Sylvester Stallone, Bruce Lee – személyes legendájához tartoznak („ilyen volt – és ilyen LETT!”), hanem kelendő árucikkek az egészség- és sportpiacon is. Persze, a body-

building nem a test szeretetéről, hanem a test megvetéséről, test és lélek kapcsolatának, lehetséges harmóniájának a hiányáról tanúskodik: a létező testet lerombolják, hogy helyén új – fantasztikus – testet építsenek föl. Ép testben ép lélek – mondták az ókoriak. De a csonka lélek, a képtelen lény, az énlény teste is kitalált, képtelen test kell legyen. A „jó” test – észrevétlen ruha, védelmező páncél, engedelmes eszköz. A „rossz” test – az élő, eleven, lüktető organizmus teste, a *szörny* teste (hiszen az énlény saját testére is úgy tekint gyakran, mint szörnyre, amely a saját undorító életét éli: zabál, orrot fúj, izzad, ürit, fújtat) és ez az a test, amit megállít, összetör, szétlapít a „jó” test. A „jó” test úgyszólván nemtest: sima, észrevétlen, áthatolhatatlan énburok. A test ott kezdődik, ahol a „rossz” kezdődik, ahol egy énlény végzetes módon összekeveredik testével vagy idegen testekkel (ez történik például *A légy* című film hőseivel), azaz szörnyyé válik. *Igazi* teste csak a szörnynek van. Úgy is fogalmazhatnák, hogy az eleven test maga a szörny.

Semmi sem idegen tőlem, ami embertelen

A kommersz ölésfilm főhőse ott érzi magát igazán elemében, ahol *sok test* van egymás mellett, vagyis sok kombinációs lehetőség az ölésre – a *nagyvárosi tömegben*. A nagyváros is, a tömeg is hol *labirintusként*, hol a menekülő hőst elrejtő *erdőként*, hol pedig *fedezékként* jelenik meg. (Ezért is kell a filmek végén a Jó és a Gonosz elmaradhatatlan párviadalát a nagyváros sűrűjéből *kivonulva*, elhagyott gyárépületben, sivár külvárosi telkeken, felhőkarcolók tetején, padlástérben, raktárhelyiségben megvívni. Csak itt kerülhetnek végre szemtől-szembe egymással testileg, itt érhet valamely igen leleményes és csúf halállal a Gonosz – és a film – véget.) A nagyvárosi utca, a szórakozóhely, a mozi, a földalatti mozgólépcsője, a szupermarket testfolyamai szinte megidézik a véletlen halál démonát, ideális szinterei a katasztrófának, akár személytelenül (földrengés, tűz, árvíz), akár egy vágtazó ámokfutó vagy idegen bolygókról elszármazott szörnyek alakjában jelenik is meg.

Természetesen így van ez az *Emlékmás*ban is. A film első nagy hajszajelenetében a főhős menekülés közben, *véletlenül* betéved a metróba. *Rohanó csontváza* – a szellemvasút közismert vásári motívuma – hirtelen (a fejében villogó piros ponttal együtt) feltűnik a metró biztonsági szolgálatának képernyőjén. Ezúttal azonban e vásári-groteszk motívum nemcsak a vázig „lecsupasztított” test dologságára, gépezet-szerűségére utal, hanem – ugyancsak hagyományos jelképként – a főhős képében megjelenő halálra is, amely mindjárt „aratni kezd”. S valóban, mikor üldözői a nyomába érnek, és elkezdődik a lövöldözés, a mozgólépcsőn bukducsoló főhős habozás nélkül, a legtermészetesebb mozdulattal kapja ki a tömegből a keze ügyébe eső testeket, hogy a neki szánt golyók azokba fúródjanak. Régebbi filmekben, ha a Jó kénytelen volt menekülni, legfeljebb természeti tárgyak, élettelen dolgok, esetleg holttestek szolgáltak számára pajzsul vagy alkalmi fedezékül. Csak a Gonosz nem habozott tömegbe lőni, túsul ejtett gyermekekkel és szűzekkel védve szörnyeteg testét visszavonulni és megszökni. Ezúttal azonban a Jó menti irháját mások élete árán: mintha álomban mozogna, úgy tartja maga elé a bábuként, rongyként összecsukló és szitává lőtt testeket. Mert természetesen nem személyek halálát, hanem testek kilyukadását, vonaglását mutatja a kamera. A személyek halála unalmas lenne, míg a testek pusztulása szórakoztató. A személyiségnek ez a dologgá válása egyszerre humoros és elborzasztó. Nevetséges, ha az énlény a másikra, és borzongató, ha önmagára vonatkoztatja.

Minden jel szerint valamilyen „antropológiai fordulat” küszöbén állunk: *semmi nem idegen tőlem, ami embertelen* (azaz: nememberi, embernélküli és emberellenes) – mondhatnánk korunk hősével. Pontosán ez a fordulat sejlik fel abban a jelenetben, amikor a fellázadt emlékmás, a főhős végez „betáplált” feleségével, s e szavak kíséretében tesz pontot e javíthatatlan Gonosz életének végére: „Tekintsd ezt válásnak!” – mire a nézőtérén, pontosan az ölés pillanatában felcsattan a jól időzített, verbális poénnak kijáró hangos nevetés. Hogy is írja Winston Smith titkos naplójában: „1984. április 4. Tegnap este a moziban. Csupa háborús film. Nagyon jó volt az egyik egy

menekülőkkal teli hajóról, amelyet valahol a Földközi-tengeren bombáztak. A hallgatóság nagyon jól mulatott egy nagy kövér ember lelövésén, aki megpróbált úszva menekülni, s egy helikopter követte, először látni lehetett, ahogy hempereg a vízben, mint egy delfin, aztán látni lehetett a helikopter géppuska-irányzékán keresztül, aztán tele lett lyukakkal, és a tenger rózsaszínűvé vált körülötte, és hirtelen elsüllyedt, mintha a lyukakon keresztül beléje tódult volna a víz, a nézők rázkódtak a nevetéstől, mikor elsüllyedt...”

ÖLNEK, HA NEM ÖLELNEK

Székfoglaló beszéd a Gyilkossági Műértők Társasága előtt

Hölgyeim és uraim! Bizony sok vér lefolyt azóta a történelem és a tömegkultúra csatornáin, hogy néhai tanítómesterünk, Thomas De Quincey úr volt szíves a Blackwood's Magasine szerkesztőjének kifejtetni alapvető tételét *A gyilkosságról mint a szépművészetek egyikéről*. Milyen kár, hogy ő már nem érhettem meg az új szépművészet huszadik századi virágba szökkenését, nem láthatta, hogy a kis klub, mely egykor Gyilkossági Műértők Társasága néven Londonban ütötte fel tanyáját, miként fejlődik a mozi, a televízió, a videó jóvoltából egész földgolyónkat egyesítő nyilvánossággá. S manapság aligha mondhatná el magáról bárki is, álljon bár mégoly távol Társaságunktól, hogy kisebb vagy nagyobb mértékben nem gyilkosságkedvelő. Ami egykor az arisztokratikus kisebbség kiváltsága volt, afféle úri passzió, az manapság már mindenkié, jóllehet egyletünket ma is az tartja össze, ami a múlt század elején: tagjaink azt vallják magukról, hogy „éppen csak érdeklődnek az emberölés iránt; hogy csupán amatőrök és dilettánsok a vérontás különféle módozataiban; tehát hogy – röviden – kizárólag gyilkosságkedvelők”.

Hála modern korunknak, mely túllépett jón és rosszon, s kultúránknak tisztán esztétikai jelleget adott, a gyilkosságkedvelés manapság az egyetlen közös nevező, mely egyesíti a magasművészetet és a tömegkultúrát, az elitet és a népet, a valóságot és a képzeletet. Korunk szelleme minden emberben felébreszti e különös szépérzéket és – sokak számára még ma is gyanús – művészetpártolást. Azt ugyan többnyire tudjuk, hogy X országban hány percenként esik meg egy gyilkosság, azt azonban még találgatni sem merném, hogy bármely országban hány percenként esik meg egy filmgyilkosság. Mert ma már a Gyilkossági Műértők Társaságában is az elenyésző kisebbséget alkotják, akik valóságos gyilkosságok látványában keresik az

élvezetet – akik a terrorista merényletekben, úgymond, „a társadalomba még nem inkorporálódott futurista művészet alkotásait” látják, de még az egyszerű baleset- és szerencsétlenségkedvelők is, azokról az extrém kivételekről már nem is beszélve, mikor némelyek saját gyilkosságaik vagy öngyilkosságuk filmre rögzítésével próbálnak Társaságunk tiszteletreméltó tagjai közé furakodni. Nem, hölgyeim és uraim, Társaságunk túlnyomó többségét becsületes mozinézők, videó-fogyasztók, tévézők, képregényfalók alkotják ma már. Ugyan melyikünk feledhetne oly tökéletesen megkomponált gyilkosságokat, mint amelyekkel Hitchcock, Polanski, Coppola, Kubrick, Spielberg, Bertolucci, Buñuel, Godard kápráztatták el idáig nézőiket, ki feledhetne oly leleményes és extrém öléseket, melyekkel Rossellini *Caligulájában*, Marc Lester *The Class of 1984*, A. Romero *Zombie*, George Miller *Mad Max* vagy helyi példánknál maradva, Rózsa János *Trombitás*, Grunwalsky Ferenc *Eszmélés*, Bódy Gábor *Kutya éji dala* című filmjében vonultat fel, csak taláломra ragadva ki néhány címet az utóbbi évek filmterméséből. Ha egyáltalán vannak sajátságos filmműfajok, azok kivétel nélkül az ölés, az erőszakos halál, a pusztulás témája körül kristályosodtak ki: a krimi, a thriller, a horror, a vámpírfilm, a katasztrófafilm, a zombie-film, a western, a hongkongi akciófilm vagy karatefilm, a samurájfilm, a gengszterfilm, a kalózfilm... engedjék meg, hogy itt lélegzetet vegyek. Az ölés a tömegkultúra legtermékenyebb, legváltozatosabb és legállandóbb témája. Olyan termékeny, hogy hatása alól senki sem vonhatja ki magát teljesen, értékelje bár a témát ironikusan vagy erkölcsi, netán politikai szempontból, mint például Godard, Buñuel vagy Tarkovszkij, Klimov. Engedjék meg, hogy itt az egyik legnagyobb gyilkosságkedvelőt, Buñuelt idézzem, természetesen az ironikusok fajtájából: „Mindig izgatta a képzeletemet az a könnyedség, amellyel az emberek gyilkolnak, a filmben ezért sok, látszólag könnyen és oktalan elkövetett gyilkosság szerepel. (*A folyó és a halál* című 1953-as Buñuel-filmről van szó.) Valahányszor bekövetkezett egy gyilkosság, a velencei közönség nevetésben tört ki és azt kiabálta: 'Még! Még!'" Így van, hölgyeim és uraim: még! még! Mert lélegzetelállítóbb és termékenyebb ez a téma még a testi

szerelem, az ölelés témájánál is. Az ölelés témája köré szerveződő filmműfajokat legfeljebb fokozati különbség választja el egymástól, a skála, mondjuk a szex-komédiától a kemény pornóig terjed. De még ezek a műfajok is átcsúsznak az ölés filmműfajaiba, nincs ölés ölelés nélkül: kard és csók, nő és revolver, gyilkosság és gyengédség, szex és erőszak – nemcsak az üzleti, de a művészeti kultúra örök és oszthatatlan témája is ez. Avagy, ahogy a költő mondja: „Ölnek, ha nem ölelnek.”

Ám bármily általános is ma már a gyilkosságkedvelés, valljuk be, sokan vannak, akik visszariadnak az ölés nyílt, tisztán esztétikai élvezetétől, akik feszengenek az ölés filmképei láttán ahelyett, hogy élveznék, akik az ölést csak akkor hajlandók élvezni, ha előzőleg még morális menlevelet is kapnak hozzá. Kétségtelen, hogy az öléssel kapcsolatos érzésmódok és érzéstartalmak különfélék lehetnek: érezhetünk *gyátsz, felháborodást, erkölcsi kielégülést*, és nem utolsósorban, hölgyeim és uraim, nem utolsósorban: *gyönyörűséget*. S gyönyöröhes kultúránk mindent a gyönyör javára akar fordítani: a halált, az erőszakot, a pusztulást is. Márpedig ennek nincs más módja, mint a gyilkosság esztétikai felfogása, ha műalkotásként szemléljük. Előadásomban így semmi egyébre nem vállalkozhatom, mint e mélységesen erkölcstelen, merőben esztétikai igény tudatosítására s néhány régtől belénk idegzett morális aggály elhárítására.

Az emberi testtel való bánás- és elbánásmód éppúgy kitett az ízlés, a technika, az erkölcsök feltartóztathatatlan fejlődésének, akárcsak a társas érintkezés bármely más területe. A testtel, ha lakója megsértette a világ törvényeit, minden kultúra, minden történelmi korszak másként bánik el. Maradjunk egyelőre a törvényesített, hivatalos emberölésnél – a kivégzésnél. Témánknak e leszűkítése talán nem indokolatlan, ha a zsidó–keresztény kultúrkörre gondolunk, melyben pár ezer éve Európában is élünk. Ez a kultúrkör, amely azt hirdeti: „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat”, a test szeretete terén szinte semmit nem produkált. Ez a kultúrkör, amelyben erkölcsi parancs, hogy „ne ölj” – a test megkínzása, sanyargatása és főként a kivégzési módok tekintetében olyan gazdagságot és olyan tökéletességet

mutat, amilyenre a történelemben még nem volt példa. A bűnös testet büntetni kell. De hogyan?

A testtel való bánás- és elbánásmód attól függ, hogyan fogják föl a testet: az élet átjáróházaként, amely minden irányban nyitott, amely más testeket elnyel és más testeknek életet ad, amelynek határai nem szentek és sérthetetlenek, amely összefolyik a környező világgal; vagy a tudat, az ÉN házaként, amely szigorúan zárt, mereven elkülönül a világtól, hallani sem akar más testekkel való közösködésről, határai szentek és sérthetetlenek. Az egyik felfogás a régi, archaikus kultúrára jellemző és – Mihail Bahtyin nyomán – *groteszknak* fogjuk nevezni, a másik a modern kultúrára, és ez a test *klasszikus* felfogása. A test groteszk felfogása, mint a primitív művészet, a népi kultúra vagy napjainkban a káromkodások, viccek mutatják, a testi drámának olyan eseményeire helyezi a hangsúlyt, mint a szülés, a közösülés, a terhesség, a székelés, az evés, mikor is az egyik test behatol a másikba, vagy befogadja az anyagi világot magába. Ezért itt a test kiálló részeit – orr, fallosz, fül, fenék – és nyílásait – száj, végbél, orrnyílás, fülnyílás, női nemi szerv – helyezik az ábrázolás középpontjába. A klasszikus testkánon ennek éppen ellentéte: a zárt test sima felszíne nem nyílik meg a világ előtt, legfontosabb része az arc, a homlok, a tekintet. E két testfelfogás a kultúra minden területén nyomon követhető: etikettben (például az étkezési szokások változásában), művészetben, öltözködésben. A „fejlődés” abban áll, hogy a groteszk testfelfogás átadja helyét a klasszikusnak, illetve kiegészítő szerepkörbe szorulva vissza, az illetlent, a nem-hivatalosat, az alpárit kezdi jelenteni, holott eredetileg a test kozmikus és közösségi „beágyazottsága” fejtődött ki benne, vidám és felszabadító értelme volt.

Mindez a kínzási és kivégzési módokra is vonatkozik. A középkor végéig a kivégzések és kínzások terén is a groteszk testfelfogás uralkodik. A groteszk kivégzési mód megköveteli a kivégzés nyilvánosságát: valóságos népünnepélyek ezek, a kivégzés pedig félig-meddig vásári multság, attrakció. Michel Foucault nevezetes *Surveiller et punir* (Felügyelet és büntetés) című művének első fejezetében (Az elítéltek teste) egy korabeli krónikából felidézi Robert-François Damiens kivégzését.

Mindazt, ami megtalálható a középkori misztériumjátékokban, ördögjátékokban – a test darabokra szaggatása, megégetése, kilyuggatása –, e nyilvános és hosszadalmas kivégzési procedúra tartalmazta. Utalhatnánk persze a magyar olvasóhoz közelebb eső példákra: Dózsa György nevezetes kivégzésére, testének szétszaggatására és híveivel való felfalatására, netán Drakula rémtetteire. Ezekben a kivégzési módokban nem csupán különösen kegyetlen emberek vagy korok szeszélyét kell látnunk, hanem a test nagyon is általános és szabályos groteszk felfogásmódját. A maguk korában távolról sem tűntek olyan elképesztőnek, mint manapság, a modern kivégzési és ölési módok felől tekintve. A karóba húzás, megégetés, felnegyelés, nyelvkitépés, szemkiszúrás, a fülbe vagy szájba öntött forró ólom és szurok, az orr-fül-levágás, a szív-kitépés, a kerékbetörés megannyi *groteszk* kivégzési, illetve büntetési mód. A groteszk kivégzési mód mindig hosszadalmas: a testet fokozatosan, lépésről lépésre ölik meg, mindent megtesznek vele, ami egy testtel megtehető, hogy elpusztuljon. A testet nem tekintik személyi tulajdonnak, az anyagi világ, a természet és közösség egy darabkája csupán, és semmi különös nem történik, ha egy-egy test megsemmisül. A lélek nem szenved bántódást attól, hogy a testet ízekre szedik. Amit egy testtel meg lehet tenni, azt egy személlyel nem lehet. Itt azonban még nincsenek személyek a szó modern értelmében.

A magzat kivágása anyja hasából, a homlokba ütött kampósszög, a halottból kivágott szív vagy a lemetszett pénisz véres iszonyata nem ennek vagy annak a népnek, egyes személyeknek a különös kegyetlenségét tükrözi, hanem a test groteszk felfogásába illeszkedő normális ölési mód. A modern korban is ott jelenik meg, ahol az archaikus gondolkodású néprétegek áttörik a modern kultúra vékony felszínét, ahol az indulatok elmosás az egyén testét védő határokat és falakat. A kivégzési mód – tehát a törvényesített ölés – azonban ekkor már nem a groteszk, hanem a klasszikus kánont követi.

A modern kivégzés kevésbé véres, kevésbé testi, kevésbé nyilvános és hosszadalmas, mint az archaikus kivégzési módok. Az egyén megölése itt személytelen, iparszerű, messzemenően racionális, már-már tudományos jelleget ölt. A tarkón lövés, a

villamosság, a kéjgáz a test halálát egyetlen pillanattá zsugorítja. Tulajdonképpen nem is foglalkozik a testtel: valakit *ki kell iktatni* a világból és ehhez – bármily *kínos* is – egyelőre még csak testén keresztül lehet eljutni. A kivégzés, amennyiben még testi aktus, ugyanolyan kínos, mint a testi dráma összes többi eseménye: az ürítés, a közösülés vagy a halál. Nemhogy megmutatni nem törekszenek, inkább elrejtteni akarják. Ha már egyszer muszáj ezt tenni a testtel, legalább ne kelljen nézni. Valóban: a legsúlyosabb bűnök elkövetőinek legszelídebb kivégzését – villamosság, főbelövés, kéjgáz stb. – sem szokás civilizált országokban televízióán át nézni. Ha – egész a legutóbbi időkig – Kínában gyakoriak voltak a nyilvános kivégzések, és némely afrikai ország a kivégzési ceremónia archaikus nyilvánosságát ma a televízió révén biztosítja, ez csupán arról tanúskodik, hogy nem modernizálódtak még teljesen. Az archaikus mentalitásnak és a modern technikának szörnyű és szörnyszülötteket eredményező egyesítésére nem ez az egyetlen példa a XX. században.

Az archaikus kivégzés mintha arra irányult volna, hogy megsokszorozza a bűnös halálát: egyetlen testen számtalan halálnemet próbáltak ki. A test szinte csak demonstrációs terepe volt a legváltozatosabb halálmódok megjelenésének. A modern kivégzésben viszont egyetlen elvont általános halált „húznak rá” minden testre. Ám a modern kivégzés „humánus” rövidsége, egyformasága és elkendőzöttsége mintha fordított arányban állna egyáltalán nem humánus gyakoriságával. Mintha a régi kivégzések elveszett „auráját” az ismétlés, az örökös reprodukció pótolná. Éppen a kivégzés idejének lerövidíthetősége és végtelen ismételhetősége könnyíti meg az emberlés megsokszorozását. Éppen a láthatatlanság biztosítja, hogy a modern diktatúrák elrejtsek alapjukat, amin nyugszanak, a véres és folytonos erőszakot.

A halál modern értelmezése a régi kivégzési formákban tört utat magának: a nyaktíló, ez a XV. század óta ismert kivégzési eszköz nem véletlenül az „ész századában” és a francia forradalom idején vált a modern kivégzés jelképévé. Egyesítette ugyanis az archaikus és a modern kivégzés vonásait: a bakó testi aktivitása, személyes jelenléte minimálissá vált, és a

racionális technika lehetővé tette a kivégzések számának megsokszorozását. Ugyanakkor megmaradt a kivégzések nyilvánossága, a groteszk halál – a fej leválasztása a törzsről. Az igazán új a kivégzés sorozatszerűsége, futószalag-jellege volt és ezzel együtt az elszemélytelenedés. A halálraítélt itt már nem a maga testi halálát halta, hanem valamilyen általános halálból részesült mint a világból kiiktatandó osztály vagy társadalmi csoport tagja. A régi kivégzésekhez szokott közönség számára a guillotine aligha nyújthatott eléggé véres és hosszadalmas látványosságot. Am azt a keveset, amit nyújthatott – pillanatonként nyújthatta, mindig új és új testeken demonstrálva ugyanazt a halált.

A következő lépést a kivégzés modernizálásának útján az orosz forradalom jelentette, amely a tarkón lövésben találta meg a legnépszerűbb kivégzési módot. Borisz Pilnyak, orosz író – maga is a tarkón lőttek egyike – még a 30-as évek elején mondta egy ízben: „Ebben az országban egyetlen felnőtt ember sincs, akinek ne fordult volna meg a fejében, hogy egy szép napon tarkón lőhetik.” Ebből a kivégzési módból már teljesen ki van rekesztve a nyilvánosság. A nyilvánosság követelheti a véres bosszút, megtorlást, kivégzést („Lőjétek agyon a veszett kutyákat!” – követeli a perekben hozott halálos ítéleteket jóváhagyó tömeg), de látni – nem láthatja. A halál objektív-személytelen villanás csupán ama pinceveremben, ahonnan nem hallatszik ki jajveszékelés és könyörgő szó, ahol minden megtörténhetik az emberrel. De még a tarkón lövésben is, amely lehet sorozatos és egyidejű, amely már a tömeghalál egyik formája, maga az aktus egyenkénti (tekintsünk el az olyan extrém esetektől, mikor takarékoságból egyetlen golyóval két egymás mellé állított ember koponyáját lőtték keresztül). Az egyént még itt is megilleti az a méltóság, hogy halálát egyedül élje meg és egyenként kapja, még ha ez a halál általános, és tömegesen osztogatják is az egyéneknek.

A tömeges kivégzésnek az a módja, amelyet a náciizmus honosít meg, ezt a jogot is törli: a gázkamrában az embereket *mint tömeget* ölik meg, láthatatlanul és iparszerű alapossággal, kevés vérrel, már-már higiénikusan. Az egyéni halál méltóságának itt már utolsó foszlányai is hiányoznak. Ez

tudományosan megtervezett és a modern technika apparátusával végrehajtott emberirtás, amelynek során nem egyéneket, hanem népeket, népcsoportokat, társadalmi csoportokat iktatnak ki a világból, miután éppoly tudományosan számba vették és precízen elkülönítették őket. Ez a kivégzési mód már nem az egyes ember testére és nem is személyére vonatkozik. Erdőt és állatfajokat irt ki így a modern emberiség.

József Attila egykor – még a gázkamrák előtt – azt írta: „Bízom, hisz mint elődeinket, / karóba nem húznak ma már.” Való igaz: „finomul a kín”. Legalábbis a külső kín. A modern kín és kivégzés kevésbé véres, kevésbé testi, kevésbé látható, mint a régi volt. Ha a „karóbahúzás” szörnyűségét a „gázkamrák” szörnyűségével hasonlítjuk össze, a haladás kétségtelen. Csak éppen – és nem ebben az egy tekintetben – negatív. Előre a tökéletes kiüresedés, elszemélytelenedés és embertelenedés felé.

Az erkölcsi és esztétikai egykor egységes világának szét-esése nem újkeletű esemény. Ki áltathatja magát azzal, hogy az erkölcsi felháborodás vagy a szerető együttérzés készleti báméskodásra egy balesetnél, vagy veteti meg vele a vértől csöpögő délutáni lapot? Így volt ez már a múlt század elején is: „Az európai rendőri krónikákban fellelhető valamennyi új rémtettet úgy ismertetik és úgy kritizálják, mint valami képet, szobrot vagy másmilyen műalkotást” (Thomas De Quincey). Ne feledjük Diderot *Rameau unokaöccsének* korabeli tanúságtételét sem, aki „úgy vitatott meg egy förtelmes gaztettet, egy gyalázatos merényletet, ahogy a festészet vagy a költészet hozzáértő élvezője boncolja egy nagyszerű mű szépségeit”. S ha itt valaki azt az ellenvetést tenné, hogy létezik *felháborodás* is, mely egy-egy erkölcsi személyiséget kerít hatalmába, ha gyilkosságról értesül, akkor ezt könnyen elháríthatjuk azzal, hogy olykor még felháborodni is *szép és kellemes*, ezenkívül pedig az erkölcsi értékelés nem zárja ki az esztétikait. *Korunk emberének* felháborodásában mindig erősebb az esztétikai, mint az erkölcsi elem: élvezi felháborodását, édes íze szétárad testében. A méltatlankodás, az elégtétel, a bosszú édes izgalma ez, amelyet talán nem is annyira felháborodásként, inkább – mindig tisztán esztétikai – *kíváncsiságként* és *megdöbbenésként*

kellene lefestenünk. A gyilkosságkedvelő leghőbb vágya éppen az, hogy megdöbbsenek, megdermesszék, vagyis esztétikai érzékenységét mozgósítsák. Ám nem akárhogyan: „az igazán szép gyilkosság megkomponálásához több kell, mint két tőkfej – az egyik gyilkolni, a másik gyilkoltatni –, egy kés, egy pénztáros és egy sötét sikátor. A tervezés, uraim, a csoportosítás, a fény és az árnyék, a költészet, az érzelem ma már elengedhetetlen az efféle kísérleteknél”. Igen, ezek még mindig De Quincey úr szavai, de még inkább lehetnének egy mai filmrendezői vagy filmproduceréi. Mert tagadhatatlan, hogy a film adott igazi formát ennek az oly régóta és mélyen az emberben élő igénynek, az ölés esztétikai élvezetének. Éppen a filmvászonon vált döntő fontosságúvá hol, mi módon, kik ontják ki egymás vérért, s napjainkban az ölés izgalma, érdekessége, hatásossága – egyszóval megformáltsága – még a legkomolyabb filmekben is elhomályosítja az ölés erkölcsi, politikai, vallási tartalmát. Az ölés mint szélsőséges testi aktus, a testi dráma csúcspontja éppen évtizedünk filmjében önállósul, szabadul meg minden tartalomtól, és válik tiszta látványformává. S itt némileg eltérünk De Quincey úr felfogásától, aki azt tanította, hogy a szépművészetnek tekintett gyilkosság végső célja pontosan ugyanaz, mint Arisztotelész megfogalmazásában a tragédiáé, tudniillik, „hogy szánalom és rettegés révén megtisztítsa a szívet”. Helyes, csak nem a szívet, hanem a *szemet*, és nem szánalom, hanem *csakis* rettegés, megdöbbenés, viszolygás révén.

Mert az ölés filmképe, ahogy a pusztulás képe általában – Társaságunk régi pártoló tagjának, Susan Sontagnak szavait idézve – „az egyik *legtisztább látványforma*, azaz ritkán éljük át bárkinek is az érzelmeit. Nézők vagyunk csupán, szemlélők”. Márpedig ezzel éppen a legnagyobb akadály hárul el a tisztán esztétikai élvezet elől. Ha nem belülről, hanem kívülről, nem a személy, hanem a test sorsaként éljük át az erőszakos halált, megszabadulhatunk a halállal kapcsolatos személyes érzelmektől éppúgy, mint morális skrupulusainktól. Ez és csakis ez teszi lehetővé az ölés szenvedélytelen esztétaszemléletét *mindenki* számára. Persze, abban semmi új nincs, hogy a műalkotásban a rút, az erkölcsileg visszatetsző is megváltoztatja eredeti

minőségét, hiszen esztétikailag jelenik meg. Az úgynevezett nagyművészetben azonban csak a rosszhoz való viszonyunk változik meg, magának ennek a rossznak a tartalma nem semlegesítődik. A művészet mindent igenel, ami emberi, az embertelenséget is, de csak addig, amíg ezt is emberinek találja. Az esztétaszemléletben megmarad az igenlés, de elmosódik, közömbösítődik a rossz, a rút eredeti tartalma. Úgy látszik, az embertelenség olyan fokra jutott emberi világunkban, hogy más módon már nem lehet igenelni: pusztá formát kell csinálni belőle.

A nagyművészet az ölést és a halált éppen érdekességétől, poézisétől, az „anyagilag impozáns” elemtől fosztja meg: hétköznapiak, közönségesnek, elviselhetetlennek mutatja be, lehetetlenné téve, hogy élvezzük. Szergej Eizenstein, akit hajlamosak lennénk gyilkosságkedvelőnek hinni, Raszkolnyikov gyilkosságának megfilmesítéséről mégis azt mondja hallgatóinak: „Az uzsorásasszony meggyilkolása – ez a jelenet külső tartalma. Az igazi, a belső tartalom Raszkolnyikov összeomlása.” Minden valamirevaló gyilkosságkedvelő tudja azonban, hogy az ölés képétől csak akkor remélhet élvezetet, ha a gyilkosság a jelenetnek éppenséggel belső tartalmává válik, s az eszmei jelentés lesz külsődlegessé.

Fogadjuk el, hogy „az emberiség, amely egykor Homérosznál az olümposzi istenek szemlélődésének tárgya volt, most magára maradt, önelidegenedése elérte azt a fokot, hogy saját megsemmisülését elsőrangú esztétikai élvezetként élje át” (Walter Benjamin). De ha így van, vajon miért tagadná meg magától ezt a – ki tudja, talán utolsó – élvezetet? Végtere a pusztulásnak is megvolt mindig a maga esztétikája, a rombolásnak és rontásnak is a maga szépsége, s ki tagadná, hogy az emberi tapasztalat és megismerés nélkülözhetetlen formái ezek. S mivel korunk viszonyai között az alkotás, a normalitás, a természetesség világa egyben az ismétlődés, az unalom, az automatizálódás világa, érzéki hatóerőre csak az tehet szert, ami ettől eltér: az abnormális, a természetellenes, a misztikus, a bűnös, a tiltott, a beteges, a monstuózus. Végül is egyre inkább igazolódik a képlet, melyet Walter Benjamin állított föl: „Az ember számára, amilyen manapság, egyetlen

radikálisan új adódik – s ez mindig ugyanaz: a halál”. Márpedig hölgyeim és uraim, az ölés képeiben éppen ezt ez egyetlen radikális újdonságot, a halált szemléljük. S merem állítani: az egyetlen lehetséges módon: esztétikailag. Vagy talán önök nem érzik nevetségesnek a halál erkölcsi szemléletét? A vallásról nem beszélek, hiszen Társaságunk tagjai között hívót úgyszem lálnunk. Az életet kétségkívül szemlélhetjük sub specie mortis, sőt, még azt is megengedem, hogy ez a nézőpont új etikát eredményezhet, a „halálra ráadásul” kapott élet egzisztenciális etikáját. De honnan tekintünk a halálra? Az élet nézőpontja nyilván szóba sem jöhet, hiszen a halál éppen az életet veszi el tőlünk. Nos, az ölés képe megkönnyíti azt a szembenézést a halállal, amit bízást nevezhetnénk elfordulásnak is. Mert botorság lenne azt képzelni, hogy az ölés képeiben a valóság, jelenünk, saját halálunk felé fordulunk. Éppen ellenkezőleg! De talán álljunk itt meg egy pillanatra, s lássuk, mit is nézünk, mit is élvezünk az ölés képeiben? Két kérdésünk van tehát: az első, hogy miért akarunk a halállal találkozni az ölés képeiben? A második pedig hogy miért az ölés képében akarunk halált látni, miért az erőszakos és nem a természetes halál látványát keressük?

Találkozni akarunk a halál képével, mert – mint láttuk már – korunkban a halál az egyetlen lényeges esemény, sőt mindaz, ami igényt formál az *esemény* értékrangjára, valamiképp a halállal kell összeszővődjön. Előidézni a meghalást, a halál képét, hogy belenézhessünk a halál arcába, létezésünk immár egyetlen megmaradt titkába, hogy felfoghassuk a felfoghatatlant, külsővé változtathassuk a belsőt, testivé, ami lelkünket gyötri – erre szolgálnak az ölés képei. De nem azért jelenik meg az ölés képe a tömegkultúrában, hogy akárcsak egy pillanatra is ráébredsen életünk végességére, szembesítsen saját halálunkkal, és ránk ruházza a felelősséget, mellyel a másik ember – minden ember – életéért tartozott az erkölcsi korszak embere. Az ölés képeinek kultiválása egyáltalán nem halálkultuszt, sokkal inkább életkultuszt jelent, még ha ez egy elevenség nélküli, mesterséges örökélet kultusza is csupán. A kultusz legfontosabb szertartása: a *halálüzés*. A halál kiüzése saját életünkől, saját testünkől és jelenünkől. Ahhoz, hogy

valamit kiüzzünk magunkból, fel kell idézni a képét, elő kell hívni „szellemét”: materializációja, megtestesülése, külsővé válása maga a szabadulás. Bizvást mondhatjuk, hogy a halál kizárólag erőszakos halálkénti bemutatása és esztétizálása az ölés képében a *halálüzés tömegkultúrájának* leglényegesebb alkotórésze. Nem is lehet másként, ha egyszer a tömegkultúra a *boldogság kultúrája*.

A halálüzés lényege a halál átvitele a *másikra*, illetve a halál kihelyezése egy *másik világba*. Ezt legkönnyebben úgy érhetjük el, ha a halált erőszakosnak, fantasztikusnak, természetellenesnek ábrázoljuk. Kultúránkban azért szegeződik az ember szeme a halál *képére*, hogy elkerülhesse saját halálának szigorú tekintetét. Az erőszakos halál képében úgy esik látás a halálra, hogy elfordulhassunk saját halálunktól: minden idegen, távoli, bizarr halál képe megerősíti, hogy velünk *ez* nem történhet meg, hogy mi – szerencsére! – még élünk, és aligha érhetünk ily csúful véget. Minden idegen és fantasztikus halál képe haladékot jelent, hogy szembenézzünk saját halálunkkal, amely hétköznapi és természetes, s amelyet *máris* testünkben és sorsunkban hordozunk. Mert ama botnak e tekintetben is két vége van: a valóságos életben bekövetkező halált, a valóságos halált igyekszünk elrejtteni szemünk elől, a képzelet és kép világában pedig fantasztikus látványosságot csinálunk belőle. „Az a ’halál’, amely a hétköznapi megszokott eseménye volt, hovatovább társadalmi tabuvá vált” – írja a szociológus, Philippe Ariès –, viszont „az erőszakos halálra, az országúti szerencsétlenségre nem érvényes ez a tabu. Erről lehet beszélni, ezt nézni is lehet, hiszen bennünket személy szerint úgyse fenyeget az a vég. A halálnak ez a formája éppen olyan látványosság, mint az egykori nyilvános kivégzések”. A halál, miként egykor a nemiség, napjainkban valósággal trágárságszámba megy: „a társadalom azért hallgatja el a halált, mert nincs semmi mondanivalója róla. Az élvezetek hajszolása a célja, az anyagi szükségletek kielégítése. A halál csak megkeseríti az életet, megakadályozza az élvezeteket. Úgy kell tenni tehát, mintha nem létezne. Nemhiába csak az erőszakos halált ábrázolják a filmekben, amely elől van menekvés” (Pierre Chaunu). Természetesen, hiszen az ölés esztétikája a halál

véletlen, váratlan, képtelen jellegét követeli meg. A személy látványában, akit titkos kór emészt, vagy épp szörnyű kínok között betegségtől haldoklik, aligha fogunk bármi élvezeteket találni, sőt, nyugtalanságot, zavart ébreszt bennünk. Elegendő talán itt elrettentő példaként Bergman *Suttogások és sikolyok* című filmjére utalni.

A halálnak így a filmben sem szabad a személy életének természetes részeként megjelennie, viszont lehet gyilkosság, baleset, katasztrófa következménye. A halál kívül marad az élet körén, ahová újra meg újra értelmetlenül és erőszakosan betör: hol itt, hol ott csap le valakire. Mint valami vérszomjas istenség ül odakinn, hogy az életbe betörve el-elragadjon valakit: a halál vadászik ránk. Mintha az ölés képei is csupán áldozati ajándékok lennének, melyekkel megpróbáljuk Halál-Isten vérszomját csillapítani. Mert korunk emberének alapérzése, hogy nem meghalunk, hanem a halál *megöl* minket. Az ölést így kiterjeszti saját természetes, „normális” halálára. A halált természetellenesnek érzi. Ha nem lenne halál, örökké élhetnénk. Életünk és személyiségünk olyan, hogy nem tudjuk, nem vagyunk képesek és nem is akarjuk odaadni, mert nincs miért odaadni, nincs mire „becserélni”. A halál nem ad sem megnyugvást, sem üdvözülést. Marad az életből elúzott halál képeinek bámulása a filmvásznon és a képernyőn, és marad az üres élet. Így, amikor a filmen feltűnik a szörny: a gyilkos, az ámokfutó, a zombi, a cápa, egyszóval bárki és bármi, ami öl, csupán a Halál-szörny materializálódik előttünk. Bárhol is legyünk, *eggyel*, úgy látszik, mindig többen vagyunk, mint kellene: *A hetedik utas a halál*.

Az ölés képeiben a halál mindig hatásos, érdekes, miközben el is súlytalanodik. Az ölés frappáns és brutális: ötletes, változatos, leleményes. Akárcsak a westernben, a filmölés minden számottevő műfajában a halál nem a maga valóságos jelentőségében szerepel, csak mint „legfőbb játékszabály” (George Alexander). A halál nem kerül „szóba”, kizárólag a „tettek nyelvén”, a külsőleges játék szintjén. Talán nem is az a legfontosabb, hogy a filmölés műfajaiban nem látunk agóniát, ami „a halál jelentését közel hozná”, hanem hogy az esetleg ábrázolt agóniában sem látjuk, ami ilyenkor az egyénben belül

zajlik le. A haldokló arcán a halál pillanatában sem belső világa tükröződik. Az arc, melynek haldoklását oly helyesen lassítják le választékos ízlésű filmrendezők, nem az áldozat érzelmeit és gondolatait, szubjektivitását fejezi ki, hanem valamilyen általános, individuum-fölötti érzületet, elvont érzéstartalmat: *iszonyt, döbbenetet* s igen gyakran valami különös *csodálkozást*, föltéve, hogy a Gonosz végső megsemmisítéséről van szó: „hát engem is meg lehet ölni?” Az arc mindannyiszor testi maszkká válik. Ugyanezért kell az ölésnek – ábrázolási módjában és konkrét lefolyásában – minél brutálisabbnak lennie, máskülönben nem válna maradéktalanul *külsővé, testivé* a halál. A brutalitás ugyan elementáris hatású, ám nem befelé, hanem kifelé tereli az érzelmeket, a személyes érzékenységet a pusztá érzékelésre, az elemi reakciókra csupaszítja. Testi személyiség, testi ölés, testi halál – ez a titka a zavartalan élvezetnek, s e tekintetben a film lehetőségei korlátlanok, helyesebben szólva, a filmnek e tekintetben meg kell maradnia saját korlátaik között. Mihelyt túl akar lépni a tiszta látványformán, s megbomlik a tisztán testi jelleg, búcsút vehetünk az élvezettől is. Ez a tisztán testi jelleg egyébként műfajteremtő módon jelenik meg a karate-filmekben, ahol a test nemcsak tárgy, hanem szerszáma is az ölésnek.

A testi maszkként megjelenő egyéniség egyfelől érzi és konkrét, másfelől üres, személytelen, elvont. Teste inkább a dolgok világába sorozza. Nem mint személyt jellemzi őt, hanem mint egyedet és elvont embert: teste nem azért vagy nem attól érdekes, hogy ilyen vagy olyan, hogy az ő teste, hanem hogy egyáltalán test, amelyet össze lehet kaszabolni, amelybe be lehet hatolni, fel lehet robbantani stb. stb. A filmölés műfajai a testi erőszakot a pankrációhoz hasonló szellemben ábrázolják: csak a kép számít, a valóságos érzések és szenvedélyek nem. Ne feledjük: test és tudat kettészakadása óta a tudatába bábozódott modern személyiség számára a test idegen és külső hatalom. Mélységesen igazságtalannak érzi, hogy hozzákötötték a halandó és romló testhez, s ezért neki *is* (!) meg kell majd egyszer hálnia. Ebből fakad, hogy a testi halál, a testi egyén megölése külső élmény: az ölésfilmben nem az egyén személyi értékét semmisítik meg, „csupán” testét. Nem személyek,

hanem figurák, testi maszkok, állatok, szörnyek, nem-emberek, fél-emberek, embermásolatok, hullák, gépemberek halálát, megölését látjuk. Ebben a feldolgozásban pedig a halál elveszti komolyságát. Különös, mégis épp a kegyetlenség és a borzalom képeiben enyhülnek meg a halál vonásai. Élvezeti cikké válik, elveszti eredeti minőségét, neutralizálódik. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a filmölés műfajaiban *a halált heréli ki*. S ez a kasztráció ezerszeres elégtétel a szellemi személynek, a tudat-lénynek, akinek életében a halál – saját végessége, halálraitéltsége – a legfontosabb élettartalom. Az ölés esztétikai felfogásában, a szépművészetként élvezett gyilkosságban tehát nem korunk amorálisát kell keresnünk, hanem gyógyító pirulát, tovább megyek: áldozati ostyát, melyet a megfáradt teremtmény nyelvére helyeznek, hogy a halál keserűségének ízét némileg enyhítsék.

Tagadhatatlanul jogosult, ha egy gyilkosságot nem erkölcsileg, hanem esztétikailag értékelünk, de gyilkosság helyett itt talán helyesebb lenne egész egyszerűen *ölést* mondani. Ne higgyék, hogy ez csupán játék a szavakkal. Megölni valakit és meggyilkolni távolról sem ugyanaz. A gyilkosság is ölés, de nem minden ölés gyilkosság. A gyilkosság ugyanis, mint arra Max Scheler úr materiális értéketikájában rámutatott, éppen „értéklényegét tekintve különbözik nemcsak egy ember megölésétől, hanem bármely élőlény megölésétől”. Az ölés legfeljebb a gyilkosság alapja, de nem az. Nagyon is megszívlelendők a példák, melyeket Scheler úr hoz fel tétele alátámasztására: sem az isteneknek feláldozott emberek, sem a férjével együtt elégetett indiai özvegy, sem a rabszolgák megölése, sem a háborúban vagy párviadalban megesett ölés nem tekinthető gyilkosságnak. Miért? Mert a gyilkosság „egy személy akarati intenciója egy másik személy személyi értékének megsemmisítésére. E lényeghez képest maga az ’ölés’ csak az a megvalósulási forma, amellyel az intenció a testtel létező személyes lények körében rendelkezik”. Pontosan erről van szó: a gyilkosság-, helyesebben öléskedvelő élvezete csupán erre, a *megvalósulási formára* irányul. Erre figyel, bizony még akkor is, ha gyilkosságot lát a filmen, még a gyilkosságból is képes ölést csinálni, csak hogy kedvét lelhesse

a látványban. Így például a krimik többségében sem gyilkosságot *látunk*, hanem ölést. Kisebb gondunk is nagyobb annál, hogy *ki* volt az áldozat, fő, hogy megölték, fő, hogy ölést és hullát láthatunk. Már maga az, hogy az ölés itt egyben logikai feladvány is, súlytalanná teszi a halált, pusztá játékká, formává az ölést.

Az ölési élvezetfilmnek tehát gondosan kerülnie kell, hogy *személyek* megsemmisülését ábrázolja. A krimi áldozata vagy a Gonosz inkarnációiként megjelenő szörnyek és szörnyetegek – vámpírok, zombik, robotok, ámokfutók, gengszterek, punkok, motoros huligánok – nem rendelkeznek semmiféle személyi értékkel, amit az is aláhúz, hogy rendszerint sokan vannak, *sorozatban* jönnek, s velük együtt sorozatban jönnek az ölés képei is. De mivel nem személyekről van szó, az ölés itt sohasem gyilkosság, jóllehet érzékisége nemcsak megmarad a testi és brutális jelleg révén, hanem még fel is fokozódik. Hiszen a szörny – a normálistól *eltérés* következtében – már önmagában is fokozottan érzéki látványelem. E felfokozott érzékiség megköveteli, hogy az ölésre kiszemelt mindig vitálisan is erőteljes legyen. Az áldozat még az átlagkrimiben is lehetőleg szép, fiatal, szexis nő. A szörny pedig lényegénél fogva vitális; már-már megsemmisíthetetlennek tűnik. Éppen az érzéki hatás gyöngülne az áldozat ellenállása és a gonosz, a szörny ereje nélkül. Ne tagadjuk, hölgyeim és uraim, hogy az ölés esztétikai izgalma, sajátos szépsége éppen az ellenállásban bontakozik ki. Még a leggyöngébb krimiben is, ahol pedig az ölés csak logikai feladvány, gondja van a rendezőnek, hogy az ölést hosszabb-rövidebb tusa előzze meg, s feltétlenül megjelenjen a hulla, mint a halál érzéki átváltozásának szörnyűséges eredménye. A hulla ugyanis még az ártatlanból is egyszerűen szörnyet csinál. Legalábbis a hullától való újkeletű iszonyodás tükrében a hulla mindig szörnyként jelenik meg. A zombi, a feltámadt és öldöklő hulla csupán ennek a modern iszonyodásnak a képi kivetítése.

De nézzük kicsit közelebbről az ölésfilm egyes műfajait. A *háborús filmben* az ellenség megölése eleve nem személyekre irányul, ezért nagyon látványos formákat ölthet: az ellenséget nem személyek alkotják, az egyén – mint Scheler írja – az

„ellenségnek” mint kollektívumnak, mint a vitális hatalom komplexumának egyik tagja adot. Amennyiben a háborús filmben a „mieink” is megjelennek, vagy nem halnak meg – legalább a főhősnek túlélőnek kell lennie –, vagy pedig haláluk teljesen individualizált, komoly, sőt, patetikus. Általában az ellenség háborús halála a groteszk, a „mieink” halála a klasszikus testkánon ábrázolási konvencióját követi. Ezért a komoly vagy erkölcsi szemléletmód, még ha a háborút választja is témájaként, ölést nem, vagy alig mutat. Nemcsak a *Szállnak a darvak* azóta közhelyessé kopott nagyjelenetére gondolhatunk itt, vagy az *Iván gyermekkor*a háborús világára, de konkrétan látható gyilkolást még olyan filmben is alig találunk, mint Klimov új alkotása, a *Jöjj és lásd*, pedig a horrorfilm eszköztárát is felhasználja. A komoly szemléletmód arra irányul, hogy még az ellenségnek is visszaadja személyes jellegét, a háborús ölésben pedig a személy halálának ábrázolására összpontosul. Az ilyen ölés nemcsak *unalmas*, de nyomasztó is. Nem csoda hát, hogy korunk embere, aki oly mohón fogyasztja a filmölés képeit, valósággal menekül a háborús filmekből, legalábbis a háborús filmnek attól a fajtájától, amely az ölést és halált komolyan, személyes sorsokban ábrázolja. A horror-rajongó kedvetlenül legyint: már megint egy háborús film, mindig csak a vér, meg a kegyetlenség, hát meddig kell még néznünk ezt?!

Lépjünk tovább, s nézzük, mi a helyzet a *sci-fi* műfajaival, amelyekben szörnyeket vagy szörnyévé vált embereket ölnek. Világos, hogy itt eleve nem lehet szó gyilkosságról, ugyanakkor az ölésképek látványosan halmozhatók. Hasonló a helyzet a *zombi-filmekben*, ahol a feltámadt és emberfaló hulla kiirtása megint csak nem kelthet a nézőben erkölcsi aggodalmat, viszont kelthet esztétikai örömet. A *horrorfilm* változataiban az ámokfutóvá, örültté, állattá vagy állatias emberré vált öldöklő megölése éppúgy nem tekinthető gyilkosságnak, ahogy a végső halált megelőző öléssorozat sem volt az. A szörny, az ámokfutó, az örült nem rendelkezik az „ember” eszméjével, túl van az emberi világon, s főképpen: *nem személy*, hanem valamilyen gonosz erő, titokzatos hatalom – sátán, ösztönök, ferde hajlamok, idegen és ellenséges civilizációk – foglya és

eszköze. Ami pedig a *katasztrófafilm*et illeti, ott mindenki számára nyilvánvaló, hogy nem gyilkosságról van szó, hiszen a megsemmisítés intenciója az egyénekre nem mint személyekre irányul. Az egyik oldalon valamilyen véletlen, esetleg természeti erő vagy természeti lény (szörnyeteg, földrengés, süllyedő hajó, zuhanó repülőgép stb.), a másikon pedig a halálveszedelembé került és változatos módon fogyatkozó sokaság. A sokaság nem mint sokaság pusztul el, ez túl gyors és kevésbé érdekes megoldás lenne. A katasztrófát megelőző idillben a film egyéni arcokat, kvázi-sorsokat villant föl, nagyt ki a tömegeből (pl. nászutas pár, magányos asszony kisgyerekekkel, kedves, öreg házaspár). Persze itt sem személyeket, csupán egyedeket látunk, a mindennapi élet egy-egy jellegzetes helyzetét, konfliktusát, ami csupán aláhúzza ennek a világnak a természetességét, biztonságérzetét, melyet néhány perc múlva ízzé-porrá zúz a katasztrófa. Sok-sok egyéni arcra van szükség, hogy a katasztrófa élvezetét meg lehessen sokszorozni és ki lehessen tágítani: sok-sok egyesnek kell a legkülönbélebb halálokat hálnia, hogy az általános szerencsétlenség képe esztétikailag szemlélhető legyen. Mert az ölésfilmben, hölgyeim és uraim, nem a hőst kell individualizálni, hanem az ölést, a halált. Maga a hős az, akinek alakjában a halál individualizálódik, azaz különös, érdekes, egyedi halál lesz. A filmölést sorozatokban rakják elénk, variációs sorokat, ismétlést, visszatérést látunk, vagyis egyfajta ornamentikát, melyet ha nem hatna túl fellengzősen, nevezhetnénk a vér ornamentikájának is.

Így és ezért halmozza az ölés képeivel együtt a túlélés élvezetét is nézői számára az ölésfilm. A néző legalább illuzórikusan újra meg újra a túlélő pozíciójába kerül az ölés moziában. Egy mai átlagember tíz- és tízezer filmhős túlélőjének mondhatná magát, ha ez nem lenne kissé komikus. Mert nem valóságos túlélés ez, érzéki benyomás csupán, mely szétfoszlik a következő benyomással. A túlélés ugyan illúzió, de azért részegítő illúzió, végtére – mint Elias Canetti írja – „A túlélés pillanata – hatalom-pillanat. A halál-látvány rettenete békült elégedettséggé oldódik, mert aki látja, az nem halott, a halott hever, a túlélő áll”. Vagy pedig ül, odakinn, páholyból

nézi az ölés képeit, hogy folytonosan túléljen, helyesebben, elképzelje, hogy túlélő. Semmi nem erősebb a túlélés vágyánál egy olyan kultúrában, melyben az egyének nem akarnak és már nem is tudnak meghalni. Ám Canetti szerint a „túlélés legalja változata az ölés”, mikor az ember azért öl, hogy túléljen, hogy a túlélés hatalom-pillanatában részesüljön. Ez még rendben is volna, de mi a helyzet, ha nem ölünk, csak nézzük, hogyan ölnek meg másokat? Itt még mindig két eset lehetséges: az egyik, amikor azt nézzük, hogy valóságosan megölnek valakit – mint a régi római cirkuszi játékokban –, a másik pedig, amikor az ölés csupán elképzelt és eljátszott, mint a játékfilmben. Az első esetről ismeretes, amit a régi latin szerző, Lactantius mondott: „az amfiteátrumban elkövetett gyilkosság esetében a végzetes csapást kiosztó kéz nem fertőzöttebb a vérrel, mint azé, aki ott ül és nézi”. A keresztény erkölcs, úgy látszik, engedékenyebb, mint e külön latin: arra int csupán, hogy „ne ölj!”, arra nem, hogy „ne nézd, hogy ölnek!” Ama barbár kor még nem tudta elképzelni az ölést valóságos emberek vérenek kiontása nélkül. Mennyivel tartózkodóbb és kifinomultabb a mi korunk! Végére is mi már nem amfiteátrumban, hanem moziban nézzük az erőszakos halál képét, s ha az ölés régi „aurája” szét is foszlott, új és merőben esztétikai aurája ezerszeresen kárpótol ezért a veszteségért. Még ha előfordulnak is olykor kisiklások. Így például azok a japán filmesek, akiket előzetesen értesítettek egy készülő gyilkosságról, és ahelyett, hogy közbeléptek volna, kamerákkal állták körül a véres eseményt, minden bizonnyal túl messzire mentek az ölés élvezetében. De már a tévénézők, akik a kamerák jóvoltából szerte a világon megnézhatték az ölés képét, semmiképp sem kárhoztathatók azért, hogy esztétikai végéről ragadták meg a dolgot. A filmesek talán bűnt követtek el, mikor nem fogták le a gyilkosok kezét, de – gondoljuk csak meg! – csirájában megsemmisíteni egy műalkotást, milliókat fosztani meg a legnemesebb esztétikai élvezettől – ez talán nem bűn?

A filmnézés valószínűleg a legártatlanabb formája a túlélés elégtételéből fakadó gyönyörűségnek. Mert nem hasonlatos-e az öléskedvelő néző ahhoz *A leselkedőhöz*, aki Powell filmjében (*Peeping Tom*, 1960) a fényképezőgép-állványba rejtett

fegyverrel sorra öli a nőket, miközben felvételt készít róluk. „Egyetlenegyszer sem érinti modelljeit. Nem a testüket kívánja; filmszalagra vett képük kell neki, az, amely haláluk pillanatában ábrázolja őket – ezeket vetíti le otthon, egyedül, a maga gyönyörűségére” (Susan Sontag). S itt csupán utalhatok arra a nagy dilemmára, hogy vajon a filmkamera – miként már a fényképezőgép is – nem „szublimált fegyver”-e, a felvétel pedig „szublimált gyilkosság”. Kítűnő kor- és tagtársunk, Bódy Gábor a *Kutya éji dala* című filmjében egy rémálomban be is mutatja, hogy valakit halálra filmeznek, ironikusan egyenlőségelet téve „lefilmezés” és „leölés” közé. S valóban: minden halál mindenekelőtt rögzítés és rögzülés. Mégpedig az eleven rögzítése, azaz holttá változtatása, a kép túlvilágára kényszerítése. A halott bizonyos értelemben fotográfiává válik: arca olyan merev és oly szigorúan ragaszkodik ama egyetlen pillanathoz, melyben a halál megörökítette a személyt, mint egy fénykép.

Az ölés képének esztétikai szemlélésében a túlélés kéje a törlés örömeivel keveredik. Az ölés ugyanis törlés, s ki az, akiből tökéletesen hiányozna a törlés öröme, a megsemmisítés és megsemmisülés vágya, öltson bár egészen szublimált formákat? Törlés nélkül nem lenne lehetséges élet, törlés nélkül nincs működő emlékezet, nincs alkotás, nincs megújulás. Egész kulturális és történelmi periódusok állhatnak a törlés jegyében. Napjaink nagyvárosi nyüzsgésében a törlés vágya mindenekelőtt a másik emberre irányul, minden törlés – helyszorítás. A tehetetlenség, a beszorítottság, a zsúfoltság sokszorosára fokozza azt a belső feszültséget, amely az agresszivitásban keres kiutat magának. S tudjuk: a halál a legfinomabb minőségű törlőgumi; tökéletesen törli az élőt az élők, a személyt a személyek, a képet a képek sorából. A halál üres helyeket töröl a térbe és az időbe, és ezt, mint valami varázslatot, gyógyító mágiát elbűvölten nézzük. Ott, ahol nem lehetséges kapcsolat, dialógus, megegyezés, ahol nincs megoldás, mert bármit válasszunk is, szerencsétlenek maradunk, csak a törlés marad számunkra, s öröme is csak a törlés öröme. A pusztulás képei ma lenyűgözőbbek, izgatóbbak, szebbek, felszabadítóbbak, mint a teremtés képei. Úgy látszik, a pusztulás és erőszak élvezete, a törlés öröme az élni akarás utolsó megnyilvánulása

egy olyan korban, amelyben az ember már csak akkor érzi magát elevennek, ha pusztít és nem alkot, ha tagad és nem állít, akkor érzékeli testét, ha szenved, és a világ anyagi mivoltát, ha az megsemmisül. A bomlás és káosz ma érzékibb, mint a rend és a harmónia. Az erőszakban jelenlevőbb, ha nem is emberibb az ember, mint a szeretetben. A destrukcióban jobban felismerhető képe, mint a konstrukcióban. És így tovább. S ha az érzékiség ma már nem lehet örömteli, csak szenvedő jellegű, akkor nekünk meg kell próbálni a morbiditásban és a negativitásban örömet találni.

A halál hol itt jelenik meg, hol ott – lehetőleg váratlanul, véletlenül és véresen. Az egyének csak arra szolgálnak, hogy megtestesülhessenek. Szabad csapongása a világban arról tanúskodik, hogy az élet nyomasztó súlyával szemben a halál a lehetőség szabadságát képviseli. Az ölésfilm műfajaiban éppen a lehetőségnek ezt a szabadságát, a halálnak, a pusztulásnak, a végnek ezt az – ironikus vagy ornamentális – burjánzását élvezzük mindhalálig. Nagy pillanat tanúi lehetünk: magasművészet és kommersz enyhülten nyújtanak végre kezét egymásnak – így vagy úgy, de ma már mindnyájan esztéták vagyunk.

Hölgyeim és uraim! Thomas De Quincey egy új kor hajnalán még nem mérhette föl a ragyogó jövőt, amely a gyilkosság mint szépművészet előtt áll. Meglehet, ez az egyetlen művészeti ág, amellyel kapcsolatban egyáltalán fejlődésről lehet beszélni. „A világ – írta ő – bizony igencsak vérszomjas, és semmi mást nem keresnek a gyilkosságban, csak jó, bőséges vérontást; tökéletesen elegendő nekik, ha e szempontból nagy a felhajtás. De a felvilágosult műértő igényesebb ízlésű.” Nos, napjainkban a világ – s a fejlődés e tekintetben is szembeötlő – még sokkal vérszomjasabb, mint volt. Ám ez a vérszomj ma már – a film jóvoltából a felvilágosult műértő igényesebb ízlésével párosul. S ha kicsit is sikerült megmutatnom, hogy felhajtáson kívül mennyi mindent keresünk és találunk az ölés filmképeiben, akkor előadásom elérte célját. Köszönöm, hogy meghallgattak.

„MINT HULLA A HULLA!”

– Morbiditás és burleszk –

I.

„Új szubjektivizmus”, „transz-avantgárd”, „új festőiség”, „pszeudo-stílus”, „új eklektika”, „radikális eklektika”, „új szenzibilitás”, „új bensőség”, „posztmodernség”, „új narrativitás”, „új hullámosság” – íme, egy szerény csokor, melyet frissiben szedtünk évtizedünk művészetkritikájának vadvirágos mezejéről, hogy átnyújtsuk az olvasónak.

Az elnevezések sokasága és sokasodása (e sorok írója például szíve szerint „új személyességről”, „új hatásosságról” vagy „radikális reménytelenségről” beszélne) önmagában is jól mutatja, hogy ebben a sok „újban” mi is az *új*. Arról tanúskodik, hogy amit e nevek jelölni kívánnak, voltaképpen névtelen, helyesebben: nem kívánja megnevezni magát. „Nem ér a nevem!” – mondhatná, ha tudna és akarna beszélni. De nem szívesen beszél magáról, beéri azzal, hogy *van*, saját léteéhez viszont ragaszkodik. Nem engedi, hogy létét művészetideológiák formájában idegenítsék el tőle: kibújik a megnevezések hurkából. Hiszen minden megnevezés egyben lefoglalás is: az egyes lefoglalása az általános nevében, a személy besorolása a személytelen alá. Minden név ideologéma, tehát gyanús, mert burkoltan vagy nyíltan arra törekszik, hogy megelőzze a személyt és a művet, hogy az életüket valamilyen általánosságból vezesse le.

Az új érzékenység az – ami: leírható és értelmezhető, de nem lehet ideológiát csinálni belőle. Vagyis: a közösség alapja itt az, hogy nincs közösség és közösködés senkivel és semmivel. Az ideológia: az ideológia-nélküliség, ideológián túliság. Az általános: minden általános ironikus felfüggesztése, a megtérés az egyeshez, az érzékihez, a testihez, a hétköznapihoz. Csupa paradoxon. A paradoxon: létmód, életstílus; az új

művészet temploma és filozófiájának mélysége. A paradoxon: a reménytelenség radikalitása.

Törmelékség és eklektika

„Minden fennáll, de senki sincs, aki hinne benne. Az a láthatatlan szellemi kötelék, mely érvényességet ad, eltűnt, és így az egész kor komikus és tragikus is egyúttal; tragikus, mert pusztulóban van, komikus, mert fennáll” – fogalmazta meg már a XIX. század derekán Sören Kierkegaard a világrend széthullásának alapélményét és következményeit. De a XIX. században Kierkegaard még a kivételt képviseli, a szabályt pedig azok, akik a fennállóban nem hisznek ugyan, de hisznek abban, ami még nem áll fenn: egy leendő rendben, amely a fennállón túl van. Korunkban – az ezredforduló válságvilágára – az jellemző, hogy a többség már nemcsak a fennállóban nem hisz, hanem abban sem, ami még nem áll fenn. A schilleri ellentét-párból nemcsak a „valóság” érvénytelen immár, hanem a „valósággal” szembeállított „idea” is. Rend most már sem a múlt – a hagyomány –, sem a jövő – a remény – felől tekintve nem létezik. A hagyomány éppúgy törmelék, mint a jövő. A két évszázad óta tartó széthullást, rendetlenséget nem értelmezheti többé semmiféle ideális valóság. A történelem széthullásának, a kultúra törmelékségének alapélménye most teljesedhet ki igazán. A törmelékség végállapotnak tűnik. Az eklektika meghaladhatatlannak. Gondoljuk meg: ugyanabban a fejben a legellentétebb szellemi álláspontok, egymástól évezrednyi távolságban levő kultúrák és erkölcsök, ítéletek és előítéletek férnek meg *egyedül mellet*t anélkül, hogy a legkisebb konfliktust idéznék benne elő. Élni, helyesebben túlélni, életben maradni korunkban mindenekelőtt bizonyos felszínességet követel meg az embertől. Ha mindazt valóban átélné, teljesen komolyan venné, ami egyidejűleg benne van, nem élné túl.

Amikor az új érzékenységet – művészetben és kultúrában egyaránt – a rosszallás legkisebb árnyalata nélkül *új eklektika-ként* jellemzik, csak felszínre kerül a *modern kornak* – az ész utópisztikus ígéreteitől csak átmenetileg elhomályosult – titka,

hogy szellemileg a permanens, befejezhetetlen széthullás, szétmenés állapotában van. Létmódja a törmelékesség. Innen a játékoság és a katasztrófa-előérzet egymásba játsása az új érzékenységben. Hiszen a törmeléket vagy nem lehet komolyan venni, vagy csak a pusztulás allegóriájaként válhat komollyá.

A széthullás, az atomizálódás, a kulturális és erkölcsi tartalmak formalizálódása nem egyforma intenzitással és mélységben ment végbe minden nemzeti kultúrában. Ez elsősorban annak függvénye volt, hogy a hatvannyolc utáni válság időszakában mennyire lehetett visszavonulni a hagyomány jól kiépített konzervatív fellegvéraiba. A széthullás azokban az európai kultúrákban volt a legteljesebb, melyekben a huszadik század „botrányai” túlságosan is kompromittálták a hagyományt, felőrölték a konzervatív intézményeket, és a gyors ütemű modernizáció szinte teljesen a jelenbe zárta a társadalmat. Úgy vélem, ez az eklekticizálódás végső radikalitását épp ezért a német kultúrában érte el, s ehhez nagyon közel álló mértékben és sok tekintetben hasonló okok miatt – a magyar kultúrkörben. Az „új érzékenység”, a zenei „új hullám”, a punk-kultúra *mintáit* a 70-es évek végétől a német kultúra szállítja a világnak, ahogy a hatvannyolcas utópizmus kulturális mintáit az angolszász kultúrkör szállította. Csupán jelezhetem, hogy ez a váltás nem a véletlen műve, s hogy Magyarország a 70-es évek végétől – bármily kevésbé látszik is ez kifelé – maga sem mintákat másoló, követő, variáló, hanem saját kulturális mintákat teremtő és szállító kultúra lett. Az „új érzékenység”-ben – hosszú évtizedek után – megint találkozik a magyar és a német kultúra. Különösen a filmben látható ez tisztán, ahol hatás és visszahatás a leggyorsabb. Azokban a filmekben, melyekkel kapcsolatban új érzékenységről lehet beszélni – például Gothár Péter, Bódy Gábor, Tarr Béla, Xantus János egyes filmjei, illetve vizuális megoldásaik ilyenek – tisztán érezhető a német kulturális minta hatása.

Az elmesélt én

Az „én” az a mágnes, amely a történelem és a kultúra törmelékeit mintegy reszelékként rántja magához. Az „én” beköltözik a kultúra és a történelem világába: mindent, amit talál, magára vesz. Az új művészet – mint Hegyi Loránd írja *Új szenzibilitás* című könyvében – „az Én-teremtés szabadságára, korlátozatlanságára törekszik. Ugyanakkor az Ént nem független, érintetlen, ’tisztá’ sterilitásában tételezi, hanem történeti, társadalmi és kultúrtörténeti beágyazottságában. Ezért legfőbb problémája a ’kulturális metafora’ személyes képzeleti-poétikus értelmezése, személyre vonatkoztatása, az Én részeként felfogott történelem és kultúrtörténet szubjektivizálása és képzeleti felszabadítása. Ennek a folyamatnak kizárólagos központja az Én; ám a kulturális komplexumba ágyazott Én”. Az „én” – ellentétben a világgal – az egyetlen bizonyosság. De nem válik ideológiává, mint a romantikában. Nem szellemként, hanem érzékenységgént, nem tudatként, hanem egzisztenciaként nyilatkozik meg. Az „én” által nem új, ésszerű rend költözik a világba, amely mindenki számára érvényes. Az „én” nem az igazság, az általános törvény, hanem a hitelesség igényével lép fel. Éppen az általa teremtett rend, a törmelékekből épített én-történelem, én-kultúra *esetlegességében, egyszerűségében, megismételhetetlenségében* nyilvánul meg, tehet szert jelenlétre. Ez az, ami sem gondolatok, sem érzelmek tárgyává nem tehető, amit csak érzékelni, megsejteni, átélni lehet.

Nem az „én” kifejezéséről van itt szó, mintha az „én” titokzatos lényeg lenne, amely a műben világgá sikoltja magát. Az „én” *történetként* elevenedik meg, tárgyiasan elbeszéli, elmeséli magát. A történet, a fikció természetesen teljesen önkényes, hiszen az „én”-nek nincs valóságos mozgása a világban. Az „én” adott, kérdés: hogy került ide és mit keres itt? kissé mindig ezt beszélnek el a művek. Az *új narrativitás*, amivel a filmes új érzékenységet szokás jellemezni, azt jelenti, hogy a leghagyományosabb narrációs formákban – például: krimi, kalandfilm, végzetdráma, burleszk – azt mesélik el, ami

elmesélhetetlen: az „én”-t. Ezért ölt a történet fantasztikus-misztikus színezetet. Az „én” kitalálja magát, miután megtalálni többé nem tudja. A történetek mindig az „én” megfoghatatlanságáról szólnak: *a megfoghatatlanság meséi* (mint azt Bódy Gábor a *Kutya éji dala* című filmjének zárójelenetében népszerűen is elmagyarázza). A megfoghatatlanság épp ezért gyakran a lecsupaszodás, az énkeresés története. Az új érzékenység exhibicionizmusa helyett talán – Pilinszky János kifejezését idézve – a művészet „új meztelenségi fokáról” kellene beszélni. Ne feledjük, hogy ez az „én” nem szellem, nem tudat, hanem a tovább már nem bontható egzisztencia. Ezért vonzódik az elementárishoz, a vadhoz, az ösztönöshez, a primitívhez, a már-már állatihoz. Csak külső látszatokon túlhaladva érzékelhetjük ezt az „én”-állapotot. A valóság, a külvilág és a kitalálás között semmi különbség nincsen. Az ábrázolásban a valóságot, a környezetet is a *kitaláltsággal* jellemzik, mintha a személy valóságos élete is kitaláció, fantasztikum, rémtörténet és bohózat lenne. A világ, amelyben az „én” történetei játszódnak, leplezetlenül konstruált, mesterséges, pszeudo-jellegű. Ez a stilizáltság azonban csak azért kell, hogy *hatásosabbá*, nyersebbé, érzékibbé tegye azt a valamit, ami létezik, megfoghatatlanul és legyőzhetetlenül: az „én”-t. Az „objektivitás”, a külvilág, a történelem a *mintha* jegyében áll. Mintha-környezet mintha-lényekkel, mintha-történelem, mintha-civilizáció mintha-történetekkel. De az „én”, amelyre mindez vonatkozik, nem egyszerűen az egyedüli valóság, az egyedüli létező, hanem valóságon túli létező, *fantasztikus egzisztencia*. Ha semmi nem vehető komolyan, semminek nincsen tartalma, ami az „én”-en kívül van, akkor az a vég, ha minden csupán „mintha”, akkor végünk van, akkor nekünk a vég jutott. S valóban: ez a vég maga az „én”. Az „én”-ben nem elkezdődik, hanem végződik a világ. Az új érzékenység – az énvégzések érzékenysége.

Új hatásosság

A törmelékek világkultúrájában minden elem egyenrangú, egyformán felhasználható, hiszen eredeti értelmének teljességét elveszítette, ha van jelentése, csak az, hogy törmelék, hogy rom. Csak a totalitás igényével fellépő világnézet rangsorolhat az elemek között. Az „én” számára azonban ilyen rangsor nem létezik, nincs minőségi különbség az elemek között. Összekapcsolásuk tehát nem történhet tartalmi, csak formai alapon. Akkor pedig a művésznak egyetlen eszköze marad: a *hatásosság*. Végül is egyetlen dolog fog számítani: a kulturális törmelékek minél *hatásosabb*, minél elementárisabb, minél érdekesebb felhasználása, minél merészebb, váratlanabb, meghökkentőbb, szokatlanabb összekapcsolása. A művészi hatás téje nem a befogadó megváltása vagy megváltoztatása, hanem felizgatása, ingerlése, felkavarása, gyönyörködtetése. Mélyebb értelemben: szembesítése azzal az elfeledett, elrejtőzött lényel, aki benne lakik és kétségbeesésében felfalná az egész világot: az „én”-nel. Az új érzékenység ezért vonzódik annyira a tömegkultúrához. Az „én” fantasztikus egzisztenciájának művészi kifejezése a legelementárisabb eszközöket igényli, s ehhez keresve sem találhatna jobb kiindulópontot a tömegkultúránál. Az új érzékenységben a művészet áru-jellege nyíltan a formáig hatol. A törmelékek univerzuma: áru-univerzum. A piacon sem függenek össze szellemileg a dolgok, a legellentétebb minőségek kerülhetnek egymás mellé, ha áruként kereslet van rájuk. Az új érzékenység az áru-univerzumot nem akarja meghaladni. Játszik a piaccal: áruvá változik át, hogy a következő percben ájtatosan magas rendű műalkotás-ként tipegjen el előttünk. Ennek titka megint csak az, hogy az „én” maga nem tehető áruvá. Bármit felhasználhat, bárhol megjelenhet, bármit magára ölthet anélkül, hogy őt magát is megkaphatná a művészet-fogyasztó. Csak nyomokat hagy maga után, de ezek sem vezetnek el hozzá. S ez mindenesetre szórakoztató. Az új érzékenység művésze maga is szeret szórakozni.

Itt húzódnak az új érzékenység határai, melyek az újkommersztól, a piaci profizmustól elválasztják. A kettősség legtisztábban a filmben, e leginkább áru-jellegű művészetben figyelhető meg. Az egyik oldalon: a művész kivonul a „művészfilm” fellegvárából, felfedezi a közönséget, magáévá teszi szempontjait és kívánságait, felhasználja a kommersz műfajait és poétikáját, effektusait és fogásait. De mindezt azért teszi, hogy *elbeszélhesse* az „én”-t – központi témáját és mondanivalóját.

A másik oldalon az új érzékenység fogásait profi módon éppen a kommerszbe építik bele. A profi filmkészítés egyre inkább átveszi az új érzékenység eszközeit, olykor szerzőit is, ami annál könnyebb, minthogy – másként és másért – mindkét esetben a hatásosság a cél. A profizmus mindent a százszázalékos – vagyis százszázalékosan eladható – teljesítmény szolgáltatába állít, ha kell, még a „magasművészetet” is. A profizmus szempontjából az új érzékenység filmművészete tökéletlen produkció, dilettantizmus, blöff. Ugyanis: elrontott, selejtes áru. Ha mégis eladhatónak bizonyul, csak annál gyanúsabb. Ebben az esetben át kell venni azt, amivel hat, és most már a profizmus tökélyének színvonalán dobni piacra.

A filmben – piaci függése miatt – jobban látható, mint más művészeti ágakban, hogy már nem a „magasművészet” és a „tömegművészet” áll egymással szemben. A „magasművészet” belül jött létre megoszlás: az egyik póluson azok gyülekeznek, akik kétségek között vagy diadalmasan azt kiáltják: „művészet nincs, csak mesterség van: legyél profi!”, a másik pólus felé kétségek között és rezignáltan azok sietnek, akik ha beszélni tudnának, talán azt mondanák: „csak a művészet van, minden profizmus gyűlöletes: legyél dilettáns!”

II.

A Kutya éji dala

Bódy Gábor utolsó játékfilmje abban a határövezetben született, ahol a szentesített kultúra és a nem-szentesített kultúra érintkezik egymással. Bódy filmjét *bárki* megnézheti, a szó szoros értelmében *minden igényt* kielégít. Valamilyen értelemben mindenkire hat, senkit nem hagy hidegen. Ezt azonban csak úgy érheti el, hogy felrúgja a filmet „magasművészetként” legitimáló normarendszert, egyidejűleg pedig – fondorlatos módon – túlteljesíti a mozihoz kapcsolódó fogyasztói elvárásokat is. Röviden: mind felfelé, mind lefelé áttöri az „elvárási horizontot”. A film „mozin kívüli irányzataihoz” kötődő intellektuális befogadót *mozinézővé* „degradálja”, a mozinézőt pedig éppen a mozi-üzlet elvárásainak *túlteljesítésével* kapcsolja a film „mozin kívüli irányzataihoz”. Mindenekelőtt úgy, hogy túlادagolja a mozi-tömegkultúra narkotikumát – a fikciót. Halálosan komolyan veszi a követelést, hogy a „filmes a közönségnek csináljon filmet”, hogy „a film az életről szóljon”, és halálosan komolyan veszi e közönség példamutató hitét is, hogy a „film olyan, mint az élet”. Ez a lényege az új mozinak, amely nem akarja feladni a „kinematográfia mozin kívül megszerzett-kijelölt pozícióit”, s amely a fikció új, „érvényes” típusának megteremtését az „élet kinematográfiájától” várja.

Az új típusú fikció lényege, hogy magának a mindennapi életnek a működési elveit (például a véletlent, az egymás mellettséget, a túláltalánosítást, az evidenciát) vonatkoztatja el és formálja át dramaturgiává, poétikává, fikciós sémává. Ennek a fikciónak nem a „ha-akkor”, hanem az „is-is”, a „vagy-vagy”, a „se-se”, valamint az „éppen akkor”, „éppen ott” a strukturáló elve. Ezért a számtalan képtelen egybeesés, furcsa párhuzam, észbontó véletlen, ezért a sok kiagyalt helyzet, a túlbonyolított intrika Bódy filmjében. Minél közvetlenebbül visszük át az élet működési elveit a művészi formába, annál hihetlenebb, annál

fantasztikusabb képet nyerünk. A hagyományos játékfilm fikciós sémái éppúgy „hazugságként” lepleződnek le itt, mint a dokumentumfilm valóságfogalma, objektivitás-igénye. A szuperfikcionalizmus kétségkívül fantasztikus képet ad a XX. század végi emberi állapotról, de ha ez a kép nem is *valódi*, még lehet *igaz*. A túlzás, amit tartalmaz, az élet látható képének láthatatlan lényegéig túlzása.

Új érzékenység

Bódy filmjének szuperfikcionalizmusa, mely az „élet kinematográfiájából” fakad, kétségkívül a mozi felé tett, jóllehet kétértelmű lépés. Mikor a mozival szemben érzett gyanakvását felfüggeszti, lemond az experimentális film térítő-misszionáriusi erőszakosságáról, avantgardista elitizmusáról is. Ennek a hatvanas évekre oly jellemző térítő-misszionáriusi avantgardizmusnak, mely a csodatevésre, a megváltásra, a felszabadításra irányult, éppen a filmbeli ál-pap a megelevenedett kulturális metaforája. Egyebek mellett éppen ezért – a személyes életével való összefüggésre utalva – játssza szerepét a filmrendező. Az avantgárd művész elfogadta a látszatot: dolgoknak, tehetetlen és meggémberedett rabszolgáknak tekintette az embereket, akiket az elit radikalitása hivatott felébreszteni Csipkerózsika-álmukból. A posztavantgárd művész tagadja, hogy az emberek dolgok, és hogy ebben a formában kívülről és csodás beavatkozások révén valaha is megválthatóak lennének. Az új irányultság *új érzékenységet* feltételez, amely *mindenhez* – a történelem, a kultúra, a másik személyiség valóságához, e valóság kifejezésformáihoz, lenyomataihoz is – mindig az alkotó saját személyisége kitágításán, megnövelésén, mitikus részletezésén és megsokszorozásán keresztül közelít.

Ez az új érzékenység, amelynek tudatos vállalását képzőművészeti, zenei és irodalmi utalások egész serege érzékelteti Bódy filmjében (a kinematográfiai idézetekről már nem is szólva), lehetővé teszi a legheterogénebb történeti, kulturális anyagok, művészi megoldások, emberi sorsminták, szerepek,

színhelyek – első pillantásra – eklektikus összekapcsolását. Ami ugyanis kívülről pusztá eklektikának tűnik, az belülről – az új érzékenység közegében – szemlélve közös vonatkoztatási pontot feltételez: magát az alkotó szubjektivitást, amelynek mitikus képe a film. Minden szerep, kellék, maszk, sorsminta, minden kulturális és történelmi asszociáció, a történelem, a mindennapiság, a kozmosz minden megnyilvánulása, minden sajátos közeg – zene, amatőrfilm, plakát, festmény, operarészlet, új hullámos produkció – ennek a szubjektivitásnak a „nyelvére” van lefordítva, Bódy saját mitológiájának részévé és értelmezésévé válik. Ez nem a művész szerepének romantikus eltúlzását, csak az általa létrehozott világ személyességének beismerését és vállalását jelenti. Nem tesz úgy, mintha nem lenne jelen ott, ahol állandóan jelen van, és ahol minden tele van övele. Ez a „szubjektív historizmus” – a filmben váratlanul megidézett – Pilinszky János felfogásával cseng össze: „A művészet épp a tényekkel folytatott küzdelem a valóságért, s e küzdelem egyedül hiteles színtere: maga az alkotó kell, hogy legyen. Különben menthetetlenül kettéválik: megfigyelő és megfigyelt, az, aki tetten ér, és az, akit tetten érnek, az, aki elítél, és az, akit elítélnek. Különben: van a bűnös, akit a filmvásznon magam előtt látok, személy szerint és anélkül, hogy a bűnén kívül valamit is tudnék róla, és van az 'alkotó', akit nem látok, és akinek semmiféle bűnéről nincs tudomásom. Márpedig a művészetben ez kevés”. Bódy filmjében állandóan magunk előtt látjuk az alkotót, és látjuk bűnét is, amit elkövet, amikor lefilmezi, azaz dologgá, bizonyítékká, lenyomattá, gyanúsítottá változtatja az életet, amikor megfigyeli és tetten éri a személyiséget, s már pusztán ezáltal az *ítélkező* vagy a *voyeur*, s mint a film összefoglaló nagy kulturális metaforája utal rá, a *halottkém* helyzetébe kerül. Bizonyos értelemben egész filmje töprengés az élet, a személyiség *ilyen* eldologiasításának morbiditása felett és ironikus leleplezése ennek a metamorfózisnak, vagyis személyes és *ezáltal* felelős tiltakozás ellene.

Holttetem és emléktárgy

A morbiditás Bódy filmjének legfőbb tárgya és tárgyiasult mondanivalója; kifejezésformája, nyelve, de állandóan idézőjelbe tett, ironikusan eltávolított, harsány burleszkben feloldott kifejezésformája és nyelve. Amikor ugyanis azt „mondja”, hogy a filmkamera tekintete minden elevent holtá és minden személyeset dologivá változtat, kulturális, erkölcsi, politikai metaforát mond: mindent ehhez a tekintethez viszonyít. Minden elembertelenítő és elszemélytelenítő attitűd lényegét ezzel a hasonlattal világítja meg. A filmkamera objektívitasában egy embertől elhagyott, idegen világ képe tárulkozik föl.

Innen Bódy filmjében a német expresszionizmust idéző halálravaltság: a rémfilmekre jellemző megvilágítás és színezés az expresszivitás kísérteties felfokozása. A film tónusát a hulla, a dögtetem színei határozzák meg – a kékes-lila árnyalatok, a szederjesség. Persze ez a kísértetiesség sohasem vehető egészen komolyan. A katasztrófa nem tragikus, hiszen erkölcsileg már megítélhetetlen. A katasztrófa csak iszonyatként és szörnyűséges tréfaként fejezhető ki, ahogyan arra az éji holdat csaholó, panaszosan vonyító kutya motívuma is utal – a hold *elérhetetlen*; az üvöltés hiábavaló. Mégis üvölni kell, mert nem lehet nem üvölni – amíg *vagyunk* és *emberek* vagyunk.

A filmre vett, filmre másolt világ: „halálmerevségbe dermedő világ”. Idáig tart a „filmes”, a kamera objektívjét maga és a valóság közé toló „művész” helyzetének erkölcsi és – ha tetszik – filozófiai paradoxona. Az új éppen az, hogy ezt a paradoxont kiterjeszti a történelem jelenlegi állapotára, a huszadik század végi ember állapotára: magában a valóságban találja meg azokat az intézményeket, attitűdöket, gyakorlatformákat, amelyek a filmkamerához hasonlóan viszonyulnak az emberhez. Szubjektív historizmusa így jut el a történelem „végtörténetként” való ironikus rekonstrukciójához: „Lágyan ülnek ki a boldog / halmokon a hullafoltok. / Alkonyúl” – ahogy a harmincas évek közepén József Attila groteszkjében jelent meg. Bódy groteszkje azonban inkább a barokk

allegóriát, a német szomorújátékot idézi. Ez nem a Bódyhoz oly közelálló Buñuel vagy Godard véres karneváljainak mediterrán világa. Mint a barokk allegóriának, Bódy filmjének is kulcsfigurája a *holttetem* és az *emlék*. Az emlék, azaz a lenyomat, a gyűjteménytárgy, a holt anyaggá merevedett múlt. De míg a „barokk allegória a holttetemnek csak külsejét” látja (Walter Benjamin), Bódyról elmondható, hogy ő látja és megmutatja a belsejét is.

A halottkém mint kulturális metafora

A holttetemmé vált személyiség, az emléktárggyá dermedt élet szemlélője (és egyben kifejezője is) Bódy filmjében: a *halottkém*. A halottkém hatósági személy, aki hivatalból jelenik meg ott, ahol nem az életet, hanem a halált kell konstatálni. Tekintete a halálra irányul, a hullát keresi. *A tetet a halál lenyomataként, tetemként veszi szemügyre: bizonyíték és tanújel az számára.*

Az „újhullámos” együttes elnevezése – *Vágtázó halottkéme* – megelevenedik, önálló életre kel, hőssé és univerzális metaforává válik. Nem véletlen, hogy éppen e zenekar tagjai mondják ki a „filminterjú” ironikusan értelmezett helyzetébe szorítva, gúnyt űzve a filmkamera halálravált, eldologiasító tekintetéből, hogy: „az élet a földön megszűnt, minden csak tárgy, halott”. Ezért kerül elénk a „kihalt föld” képe mesterséges, természetellenes megvilágításban, a hold – e „halott” égitest – gyászos fényében: a holdsütötte táj – halotti táj, temető. Így függ össze a halottkém morbiditásával a csillagvizsgáló mint állandó szintér (a *Vágtázó halottkéme* vezetője itt dolgozik) és az úrből várt csoda ironikus értelmezése a kisfiú által elképzelt-lefilmezett UFO földre ereszkedése. A legkülönbébb motívumok, események, személyiség-képletek, sorsmodellek jelentése egyetlen pontban fut össze: a csoda, a megváltás, a feltámadás csodája itt – e földön – már senkitől és semmitől nem várható. Ha van remény, csak kívülről jöhet. De kívülről éppen az ember, a személyiség nem váltható meg. Ezt bizonyítja az ál-pap misszionáriusi kísérletének kudarca: a

térítés minden kísérlete, akár a művészet, akár a vallás, akár a politika, akár a tudomány *eszközével* akarják is végrehajtani – egyrészt eldologiasítja az embert, másrészt magát a térítőt is elemberteleníti, halottkémmé változtatja. Ezért lesz halottkém: az ál-pap, a Sztálin-hívő béna veterán, a nyomozó, a piromániás katonatiszt. Az ál-pap misszionáriusi tevékenységének eredménye végül is két hulla. S ez nem is lehet másként, ha ő maga is csodatevőként és közvetítőként közeledik az emberekhez, holott azoknak az ő emberségére, társra és saját életükre van szükségük. Ez az, amit ő megtagad tőlük. A groteszk kalaptús epizód különösen jól mutatja, hogy az embereket ő is halottként kezeli (bár olyan halottként, aki csoda révén talán még feltámasztható): a szűrésok előbb a megigazulás útját egyengetik a tüdőbeteg lány előtt, majd a buñueli groteszkségű utolsó szűrés a végleges megigazulás állapotába billenti őt is. (Hasonló játék – a toloszék elengedése-elkapása – szoktatja hozzá és viszi mind közelebb a halálhoz a nyomorékot is.) Ezért kerül az ál-pap – Pilinszky megidézett álmában – Jézus mellé, az egyik lator keresztfájára: nem Jézus, csak a pap vagy a művész adhatja bizonyosságát a csodának, leszállván a keresztfáról.

A metafora itt már a hivatásos szemfényvesztőre, a művészre, magára az alkotóra irányul: mit tehet ő, ha halottkémmé hívják meg az élethez, a történelemhez, a személyiséghez, bizonyos fokig önmagához is, mit tehet, ha az a képtelen és teljesíthetetlen feladat jut neki, hogy ellenőrizze – beállt-e már a halál? Hogyan kerülheti el, hogy halottkémmé váljon? Mindenekelőtt úgy, hogy lemond a megváltás eszközeként felfogott művészetéről, a művészetéről mint életpótlékról, mint az életet helyettesítő, mint az élet fölé helyezett magasabb rendű létről. Úgy, hogy megmutatja, maga a kiindulópont *életveszélyes*: ha a megváltást nem magukra az emberekre bizzák, ha helyettük és nélkülük határozzák meg, mi jó nekik és mi rossz, ha a megváltás kiválasztottak kezébe kerül (legyenek azok művészek, politikusok vagy a mindennapi élet hősei: a feleség, az anyós, az atya, aki jobban tudja, mire van szüksége férjének, menyének, fiának, mint ők maguk), akkor a halottkém és a dolog viszonyához érkeztünk el.

A valóság mint nyomozati anyag

Mindaz, amit látunk, felfogható nyomként, olyasvalamiként, ami jelzése, indexe, lenyomata valaminek, ami éppen nincsen jelen. Az egész világ, a valóság minden mozzanata értelmezhető nyomként, egészen odáig, hogy az ember az isteni teremtő nyoma (vagy lenyomata), a földi lét pedig valamiféle idegen civilizáció bizonyítéka. A nyomnak bizonyító ereje van. Épp ezért minden olyan eljárás (a filmkamera rögzítő mechanizmusától a hatósági nyomozásig), amely nyomként értelmezi a valóságot, vagyis nyomokat keres és nyomokat állít elő, egyben bizonyítékként is értelmezi, ha kell, akár a valóság ellenében is. A film paradoxona éppen abban áll, hogy amikor lefilmezi a valóságot, mindent indexszé változtat benne, tehát – legalábbis bizonyos értelemben – bizonyítékot, bűnjelet, nyomot csinál belőle. Ha pedig valamit sikerül lefilmezni, sikerül nyomként-bizonyítékként bemutatni, annak akkor is bizonyító ereje van, ha az ég világon semmi nem felel meg neki a valóságban. Az objektivitás lenyomata fikciót teremt, és nem az igazságot tárja fel.

Bódy egyszerre tagadja, hogy az élet, a személyiség legkisebb moccanása nyomként értelmezhető, s hogy bármely nyomnak bizonyító érvénye van. Ezt mindenekelőtt a filmbeli nyomozók és a nyomozás motívuma tanúsítja. A nyomozók számára minden csak nyom, bizonyíték, azonosítható dokumentum (a két hulla, az amatőrfilm, a tanúk emlékezete). Igazában nem a valóság, hanem az azonosítás és azonosíthatóság érdekli őket (ahogy távoli rokonukat, a klub portását is az azonosítás morbid öröme készíti feljelentésre, nem pedig valamilyen erkölcsi indíték, hisz utána – ugyanilyen élvezettel – segít megszökni az ál-papnak). Ez a törekvés könnyen elszakadhat a valóságtól, s a cél már nem az okozatnak az okhoz, a nyomnak az élethez igazítása lesz, hanem a valóságnak a nyom által feltételezett fikcióhoz idomítása. Ilyen alapon ugyanis a valóság és a fikció felcserélhető (az „ötvenes évekre” utalások gazdag gyűjteménye a „konceptiós perek” fantasz-

tikumát is felidézi ezen a ponton, megmutatva, hová is vezethet a nyomként felfogott valóság fantasztikus logikája).

Egy másik lényeges mozzanat, hogy ha minden nyommá válik, akkor ebben a minőségben bármi bármivel felcserélhető, helyettesíthető: lébeli státusa válik azonossá. Mikor a pornófilmrészlet egy villanásra belecúsúszik a kisfiú amatőrfilmjébe, az egyik nyomozó zavartan mentegetőzik: „Ez egy *másik* nyomozati anyag”. Az epizód igencsak mélyértelmű. Először is világosan utal rá, hogy ebben a *világnézetben* minden csak nyomozati anyagként szerepel, tehát eredeti minőségét elveszíti: kilúgozódik. Másodszor a pornográf betét e halottkémi megközelítés *pornográf* jellegére betű szerinti értelemben is utal, mivel „a pornográfia igazi tárgya – mint Susan Sontag írja – végső soron nem a szexualitás, hanem a halál”. A pornográf képzelet a másik embert véglegesen és teljesen dologként akarja birtokolni. Addig nem nyugszik, amíg teljesen az övé nem lesz, és olyan engedelmessé nem válik, mint egy hulla. A pornográf betét tehát újabb kulturális metafora, amelynek természetesen megvannak a maga tágan vett erkölcsi, filozófiai és politikai vonatkozásai a szerzői szubjektivitás mitikus közegében. (Egyebek mellett így kapcsolódik össze a pornográf filmbetét a nyomozók szobájának falán látható anakronisztikus szocreál festménnyel mint a politikai pornográfia egyértelmű lenyomatával.)

A hajsza – az utolérhetetlenség metaforája

Tulajdonképpen maga a művész állítja elő a filmben a nyomokat (vagyis: mintha-nyomokat), hogy azok aztán önálló életre keljenek és a legképtelenebb valóságokat költsék meg magukból (két mintha-gyilkosságot is látunk; az UFO földreszállása jellegzetes mintha-nyomokon alapul: s a film hősei is kivétel nélkül mintha-hősök, mintha-emberek, egy mintha-pap, egy mintha-politikus, egy mintha-katona, egy mintha-sztár, egy mintha-tudós s végül maga a filmrendező is: mintha-filmrendező). Ne feledjük: a fikció egyik nyelvi alapsémája éppen a „mintha” lehetne. De azt is jelenti, hogy a

személyiség „nem egészen”, „nem teljesen”, nem „egy az egyben” azonos önmagával, azzal, aminek látszik, amit éppen csinál vagy mond. Bizonyos értelemben mindnyájan megfoghatatlanok vagyunk. Megfoghatatlanok, amíg élünk, amíg személyiségek vagyunk, és nem dolgok, lenyomatok, halottképek vagy nyomozók. Legfrappánsabban a szerző-hős sokféleképp értelmezhető rémálma utal erre: az ál-pap rémült menekülése a kísértetiesen ráközelítő amatorkamera elől, vagyis az *azonosítás* elől. Az elől menekül bukdácsolva, hogy rábizonyítsák: nem-pap, ahogy a művész is az azonosítástól retteg, hisz akkor kiderül, hogy nem-művész, csak szélhámos, kókler, csaló, csodacsináló. Az azonosítás *lényegétől* fosztja meg: attól, ami létének kettősségét, személyiségének teremtő feszültségét alkotja. Úgy menekül ebben a lidérces álomban a filmkamera elől, mint gyilkos elől az áldozat. S valóban, amikor a kamera utoléri, meg is gyilkolja: halálra filmezi. Vagyis dologgá változtatja, megfosztja önmagától, azonosítja őt lenyomatával: helyzetével, szerepével, legendájával.

Innen a különös játék a film végén, amikor a hőskön beteljesedik a metafora végzete, és mind „vágózó halottképek” lesznek. A furcsa kergetőzés, fogócska, hajsza egyre hiperbolikusabbá válik. Akit utolérnek: azonosítottá, dologgá, halottá, bizonyítékká válik. Csakhogy abban a pillanatban megszűnik személyiség lenni, személyiségét sohasem foghatják meg: „Nem ér a nevem!” – mondhatná az ál-pap vagy Attila, az ál-sztár. Ezért, hogy amikor utolérnek őket, mégsem érik utol, kénytelenek újra és újra elengedni, hisz életük és személyiségük utolérhetetlen. „Minden *árnyékot* üldözőbe vettünk” – jelentik az üldözők a központnak. De hisz az *árnyékvilág* – a holtak birodalma, hiszen az árnyék *nem ember*, csupán lenyomat, index, az ember negatívja. Az árnyékot nem lehet megfogni, pontosabban: aki utoléri az árnyékot, nem érte még utol az embert. Ezért nem érhet véget a vágta (elfogják-elengedik, elfogják-elengedik), ezért növekszik és lépi át egyre inkább a reálisan elképzelhető határait: a hajsza, a moziizgalom legjellegzetesebb fikciós sémája átalakul kulturális, történelmi, sőt politikai és filozófiai metaforává, amely elszakadva az eredeti szituációtól a bohóc, a balek, az aszkéta és az atléta

futásává, ironikus és vallásos futássá szélesül (mert ott érezzük ebben a futásban a burleszk hőseinek futását csakúgy, mint Godard *Kifulladásig*jának futásait, a *Hosszútávfutó magányosságát*, Gazdag Gyula *Hosszú futásodra mindig számíthatunk* című groteszkjét és Kósa Ferenc *Küldetésében* Balczó futását). Mert már nemcsak az intrikus, az ironikus utolérhetetlenségét kell látnunk ebben a futásban, aki mindent idézőjelbe tesz, amit maga mögött hagy, hanem a személyiség utolérhetetlenségét is, akit lenyomatok, bizonyítékok, dolgok formájában nem lehet megfogni, aki soha nem azonos azzal, amit éppen csinál, ahol éppen van, és amikor éppen él. Ebben rejlik Bódy filmjének pátosza.

III.

Nekrorealisták

Az avantgárd művészi mozgalmak minden eddigi színrelépése katasztrófa-előrejelzés is volt. Az avantgárd előre jelezte az első világháború közeli katasztrófáját a 10-es években, és előre jelezte a 20-as években a hitlerizmus és a sztálinizmus katasztrófáját is. A hatvanas évek neoavantgárd mozgalmát már nem katasztrófa követte, hanem a felismerés: a halál beállt. A 70-es évek végétől az avantgárd nem a közeli és nemsokára bekövetkező katasztrófa kulturális és művészi előrejelzése, hanem utólagos tudata. Ennyiben helyénvaló, a „poszt” megjelölés: posztavantgárd, posztmodernség. Az avantgardista mint *halottkém* nemcsak a halált választó Bódy Gábor *Kutya éji dala* című – már erősen nekrorealista – filmjében emblematikus figura, ahogy a magukat hullaszínűre és hullafoltosra befestő *Vágtázó halottképek* önelnevezés is új szemléletmódra utal. A katasztrófa utáni világ mint tetem, a katasztrófa utáni ember mint hulla és élőhulla, olykor egyenesen „zombi” jelenik meg a posztmodern művészetben. A halottkém kulturális emblémája – a punk kultúra lázadása – azonban arra utalt, hogy a halál teljes

beállta még nem biztos, csak valószínűsíthető, hogy az agonizálás extatikus fölfokozása révén a halottak még életre rázhatók. A 80-as évek közepétől az avantgardista nem akarja felrázni a holtakat, ellenkezőleg, valósággal bálványozza a hullát. Egyetlen témája: a hullák élete. Félreértés ne essék: a halál a nekrorealistákat nem metafizikai vagy vallásos értelemben érdekli, hanem abban a látható, anyagi folyamatban, amelyben a lelketlen test bomlásnak indul, elszíneződik, erjed, szétesik...

Ebben a posztavantgárd nekrorealizmusban ma éppen a kelet-európai művészek járnak élen, s még közülük is elsősorban az oroszok. A birodalom tetemének immár két évtizedes leépülése, bomlása, az enyészet, amely átítatja a mindennapi kultúrát, az élőhalottak fönt, a hatalom csúcsain, a hatalom szenilis motyogása, a gazdaságon kiütöző hullafoltok – mindez nagyon erős metaforája volt annak a civilizációs katasztrófának, amely után a Föld, a bioszféra válik lassacskán tetemmé, de amelyet eltakarnak a civilizált világ hétköznapi rutinjai és a technikai civilizáció csillogó képei. Mindenütt *ugyanarról* van immár szó, csak Kelet-Európában erről nem lehet nem beszélni: túl erős a tetem bűze, s jobban látható ama nyüzsgés, amelyről egykor Baudelaire énekelt *Egy dög* című költeményében, a nekrorealizmusnak ebben a gyöngyszemében.

Egykoron az avantgardista számára nem volt gyűlöltebb ellenség, mint a *hulla*, a múlt hullája, a hagyomány hullája. Ha a hulla metaforáját használta, csakis azért, hogy önmagát, az élők legelevenebbekét felmagasztalja. „Az iskolaudvaron *hamis temetést* kell rendezni – írta e régi szép időkben *A fájdalom-ellenesség* című futurista kiáltványában Aldo Palazzeschi –: a holttest végső beszentelése után leveszik a takarókat a ravatalról, s a legkisebbek édességeket vagy játékokat találnak ott, vagy egerek százai futnak ki belőle, előbb fehérek, aztán feketék; vagy piskótatésztából lesz a holttest a nagyobbacskák számára, és ők vidáman civakodnak a végtagokért.” A vitális, élettől duzzadó, harcias, reményteli avantgárd számára a hulla leleplezése – az élet felmagasztalása. Ez vidám karneváli halál. A morbid, haláltól duzzadó, reményvesztett posztavantgárd számára az élet leleplezése – a halál és a hulla felmagasztalása.

A posztavantgárdból épp ezért hiányzik a lázadás, a program. Nemcsak avantgárdnak nem tekinti magát, de még alternatív kultúrának, ellenzéki vagy „disszidens” művészetnek sem. A *szovjet* filmesek – melleleg a „szovjet” jelző itt önmegnevezés: ebben is létük tetemszerűségét látják és ragaszkodnak hozzá – ezért találták ki a *párhuzamos film*, a *párhuzamos kultúra* és a *posztpolitikai film* elnevezést. Nem határolódnak el a hivatalos kultúrától, nem láznak a „fennálló” ellen, nem akarják a hivatásos filmcsinálás magaslatait meghódítani: enerváltságukban a tetem „viselkedése” jelenik meg, ahogy nyüzsgésükben a tetem bomlása. S ugyan miért kontestálnának a halottak? Nincs eszme, amelynek túlvilága lelkesítheti még őket, ha most már e világ – minden túlvilágok e legjobbika – minden eszme túlvilága egyben, s az emberiség boldogítása oly jól sikerült, hogy nem maradtak csak megboldogultak. Halott halottat temet – ahogyan a Bibliában áll.

„Ki harmincnál több évet élt meg, az voltaképpen már halott, mindet agyon kéne bunkózni jókor” – mondja Goethe *Faust*jában az öregdiák, ez az első avantgardista. A nekrorealista posztavantgárd viszont azt mondja, hogy függetlenül attól, ki hány évet élt meg, voltaképpen már halott, sőt, azt mondja, hogy éppen ez az emberhez legméltóbb állapot a nekrokozmoszban. Borisz Juhananovtól hallottuk *HO-játék* című videofilmjének vetítése előtt a Kinizsi moziban, hogy a film címében szereplő *X és O* (a magyar H-betű orosz betűképe: X) a 80-as évek nemzedékének és az új *szovjet* kultúrának két legfontosabb emblémája volt: az egyik a *ferde vagy megdőlt kereszt* jele, amelynek pravoszláv értelmezése az ember saját életének áthúzását, érvénytelenítését foglalja magában; a másik pedig a *nulla, a zéró* jele, amely az áthúzott élet eredménye, végső soron a halál állapota. Egy egész nemzedéknek lett életérzésévé az – Juhananov szerint –, hogy nullává kell válnia, át kell mennie mintegy a halál állapotán ahhoz, hogy aztán majd újra elkezdődhessen valami. Az áthúzott vonal, a ferde kereszt maga is a nullát jelenti tehát. A párhuzamos kultúrában ezernyi szójáték, akció szólt a 80-as években a fennálló társadalom nullává válásáról, a szovjet kultúra lenullázásáról, nullásításáról vagy nullával való beszorzásáról. Ám ez nem csupán az

elaggott, haldokló világrend ironikus megsemmisítését jelentette, hanem egyfajta egyéni és nemzedéki alászállást is ebbe a nullaállapotba, ami – s nemcsak a magyarul kínálkozó szójáték okán – hulláállapot is. Csak míg az intellektuálisabb Juhananov *nullákban* gondolkodik, Andrej Mjortvij (magyarul: Halott Andrej) *hullákban* látja a világot. Míg Juhananov a nulla-létet, nulla-beszédet, nulla-kultúrát esztétizálja, Andrej Mjortvij a hulla fizikai bomlásában rejlő vizuális lehetőségeket aknázza ki esztétikailag.

Ez az omlás-bomlás a filmszalag „testén” is átüt: hála a szovjet technika és alapanyag gyatraságának, a filmszalagon is megjelennek a „hullafoltok”. A nekrorealisták nem legyőzni vagy elkendőzni akarják a technikai fogyatékoságokat, ellenkezőleg: a filmkép belső elemeként felszínre hozni, felfokozni. Ahogy a külvilág omlását, romlását, az élőhalottak nyüzsgését megbabonázva figyelik, úgy kápráztatja el őket a technikai tökéletlenségek, a gyatra alapanyag és a primitív felvételi körülmények kifogyhatatlan kincsestára. A fennálló világ szenilis motyogását vizuális motyogásba fordítják át. Imádnak mindent, ami *szovjet*, a szovjet mítoszokat, a szovjet jelképeket – például a Csapajev-kultuszra egy egész fiatal filmes csoport építi *Cse-pájev* stúdióját – mert halott, mert bomlásban van. Nem a „minél rosszabb, annál jobb” képletét követik, hanem a „minél rosszabb, annál élvezetesebb” képletét. S valóban, egyfajta *szovjet camp* ez a 80-as években, olyan túlfinomultság, mely csak egy weimari Németország atmoszféráját idéző Szovjetunióban jöhetett létre. Hogy mondják a leningrádi „hullancok” (trupari) és „tetemkék” (mertvjaki), mikor előbukkannak tavasszal az elolvadt hóbuckák alól: „A halál után olyan élet lesz itt fiúk, hogy az csak na!”

EGÓNIA

I.

A modern világállapot – végállapot. Benne mintegy végződik a világ. A modern állam, a modern gazdaság, a modern személyiség világvégződések. A személyiség az egóban végződik, a kórus a tömegben, a társadalom az államban, a politikai közösség a pártban, a gazdasági racionalitás a tőkében. A végállapotban minden véggé válik: végemberről, végszemélyiségről, végnemzetről, végforradalomról, végállamról, végművészetéről kell itt beszélni. A kérdés csak az, jól, szerencsésen végződik-e így a világ? Lehet-e új kezdet ebből a végből? Élettől vagy haláltól duzzadnak-e ezek a világvégződések? A végződésfolyamat száz-kétszáz éve tart, feltartóztathatatlanul. Minden kísérlet, hogy eltorlaszolja útját és visszafelé menjenek – mint azt Nietzsche már a múlt század végén megfogalmazta a dekadenciával kapcsolatban – csak azt eredményezheti, hogy felduzzasztják, felfokozzák és egészen elfajult formákban reprodukálják, aminek gátat akarnak vetni. Ma, végéről s egyben visszajáról nézve a világot, azt is megkérdéshetnénk: vajon jól kezdődött-e az a világ, amely így ér véget, vagy amelynek így kell véget érnie? Mert mivel is kezdődött? A keresztény tanítás szerint a bűnbeeséssel (világon ezúttal az ember világát, a történelmet értjük, és nem a teremtés egészét), világiasabb megfogalmazásban, a tudással vagy a munkavégzéssel. Akár így, akár úgy: a tettel, amely „kizökkentette” az emberi lényt a paradicsomi vagy természeti létezés „boldog” azonosságából, emberré tette. De nem foglaltatott-e benne már ebben a tettben a világ vége? „Valamikor volt a tett / abból lett a gyűlölet / ebből pedig szeretet / s a világnak vége lett” – írta egyik töredékében József Attila. Persze, más hívő, reménykedő, perlekedő emberkezetnek és más végembernek lenni. A

történelem ciklusa lezárulóban van. Végére kell érní ahhoz, hogy láthatóvá váljék az új kezdet, ha lesz új kezdet, s ha abban az új kezdetben számunkra lesz vigasz. Mert a végállapotból kikukkantva, a *véget érő ember* horizontjáról szemlélve a világot, az új kezdet nem feltétlenül a reménység metaforája is egyben, mint ahogy a vég sem feltétlenül a legrosszabb, ami történhet *velünk*. Az új kezdettel alighanem nem *mi* fogunk újakezdődni az időben, a történelem terében, úgy is mondhatnánk: nem velünk fog újakezdődni az idő. Ha hihetnénk benne, hogy végünk a megújulás és újjászületés kezdete is egyben, akkor persze lenne ok a végörömrre. A végember azonban, jóllehet legalább annyira vonzódik a hithez, mint a kezdet embere, hitét nem a Jóistenbe, az üdvözülésbe, a mennyei harmóniába veti, hanem a rosszba, az örök kárhozatba, a poklok pokláinak örök káoszába, a katasztrófába, amelyben él, helyesebben szólva, amelyben haldoklik. Mert ezt a hitet nem az életre, a közösségre, a személyiségre, az emberiségre, hanem az egóra és az ego hiposztázisaira vonatkoztatják, s mert ez a hit a megváltást megsemmisülésként, az örökéletet a nemlét boldogságaként értelmezi át.

Hinni valaminek az eljövételében, hevesen vágyódni utána, feltétel nélkül szeretni és átérezni, hogy nem lehet vele szemben igazunk, nos, ez csupán annyit jelent, hogy a világ folyásának *megint* metafizikai, vallási, spirituális medret hasít szemléletünk, de ezúttal azért, hogy e mederben, mint holmi lefolyón, szennyvízlevezető csatornán, a világ koszos áradatként lecsorogjon. Egyvalami bizonyos: katasztrófában élni annyi, mint vallásos légkörben élni. *Várni* valamire, ami még nem következett el, vagy ami még nem teljesedett ki, ha az nem egyéb is, mint tulajdon végünk.

II.

A modern világállapot sem nélkülözi a közösséget, csak ez nem az *élet* és a *szellem* közössége, nem a tradíciónak és a vérségi köteléknek a beleszületés révén adott közössége és nem is a szabadon társult egyének választott közössége, hanem a

pénzközösség. Dolgok és dologi viszonylatok személytelen és szellemtelen közössége ez, amely mindent és mindenkit átfog, s ennyiben *totalis is*, de nem *totalitarius*. Totalitáriusnak csak azok a közösségek nevezhetők, amelyekben a régi, organikus, isteni világrend szellemi totalitását államilag szervezett erőszakkal és modern tudatpreparálással, propagandával és ideológiával *akarják* helyreállítani, s amelyek csak arra jók, hogy visszaszorítva a modernitást, gátat vetve a modern végződésfolyamatnak, felduzzassák azt, és különlegesen elfajult, szörnyűséges formákban reprodukálják a modern végállapotot. A modernitás tagadásán felépülő totalitárius állítás, a totalitárius szörnyállamokban hamissá, hazuggá, szervetlenné, embertelenné váló régi totalitás ugyanis ízig-vérig modern produktum, nem visszafordítása a végállapotnak, hanem erőltetett menetelés a boldog vég felé. A pénzközösség személytelen és szellemtelen *dologi totalitása* is embertelen, de nem hamis és nem hazug: a kitalált, kierőszakolt, mesterségesen életben tartott totalitárius állam politikai-ideológiai közösségével ellentétben a pénzközösség a modern világállapot *saját* közössége, amely megilleti, természetével összhangban áll, *létezik*.

A modern világállapot nemcsak a közösséget és a totalitást, de a *törvényt* sem nélkülözi. Csak ez nem az isteni gondviselés képében jelenik meg, nem az erkölcs törvénye, hanem a hatékonyságé, a haszonelvűségé, a profitmaximalizálásé. Vannak más törvények is, de ez a Legfőbb Törvény, amellyel szembekerülve bármely más törvény érvénytelenné válik. Ez a modern *világtörvény*, mely egyetlen hatalmas gépezetként tartja össze és működteti a világtársadalmat, a modern végállapot e szép, új szörnyszülöttét.

A modern világtörvény sem zárja ki a szabadságot, sőt, a Véletlen szabadsága formájában egyenesen feltételezi. Jóllehet nincs az az ember-fogaskerék, amely elhagyhatná a világgépezetet, hacsak nem selejtezik le meghibásodott, elkopott darabként, vagy önként nem veti magát a világ hatalmas emberhulladék-gyűjtőjébe, a hely, ahol éppen forog és a többi fogaskerék, amelyekhez kapcsolódik, merőben véletlenszerű számára. Másutt is lehetne, mást is csinálhatna, és ez csakugyan

így is van, legalábbis a gépezet határain belül. A modern világtörvény szétszakítja a személyi és szellemi függés minden kötelékét, melyek az egyes embert a létezésbe mintegy beágyazták. A modern világállapotban *minden* személyi és szellemi meghatározottság béklyónak, felesleges nyűgnek, önkénynek, rabságnak, szabadságkorlátozásnak látszik a kiágyazódott, egóvá csupaszodott személyiség számára, míg – megfordítva – a pénzközösség személytelen és szellemtelen, „színtelen és szagtalan” világrendje, világtörvénye, amely anélkül érvényes, hogy szüksége lenne bárkinek az elfogadására, a Véletlen szabadságának Eldorádójaként jelenik meg. „Liberté, égalité, fraternité. Nagyon helyes kérem. Mi a liberté? Szabadság. Milyen szabadság? – Egyenlő szabadság mindenkinek, hogy a törvény határain belül azt tegye, amit jónak lát. Mikor teheti az ember azt, amit jónak lát? Ha van egy milliója. Ad-e a szabadság mindenkinek egy-egy milliót? Nem. Mi az ember egy millió nélkül? Az ember egy millió nélkül nem az, aki mindent tehet, amit akar, hanem akivel azt csinálhatnak, amit akarnak.” Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij, ez a javíthatatlan nyugatellenes orosz fundamentalista zsörtölődik így *Téli feljegyzések nyári élményekről* című útleírásában. A nagy orosz író láthatólag sokkal többre becsülte a beágyazott létezés rabságát a kiágyazódott lét szabadságánál, a véletlennél. Pedig ez a szabadság azt is magában foglalja, hogy szabadságomban áll *megszerezni* a szóban forgó milliócskát. Ez a nagy szerencsejátékos nem vette észre, hogy a pénzközösség új világrendje olyan, mint egy hatalmas játékasztal valamely kaszinóban: senkinek nincs megtiltva, pontosabban, mindenkinek szabadságában áll nyerni és milliomosként távozni, és ugyanígy szabadságában áll veszteni és koldusként távozni. A játékszabályok mindenkire kötelezőek, aki játszik (és ki az, aki megengedheti magának, hogy ne játsszon, hogy ne legyen tagja a pénzközösségnek?), nem tehetik őket függővé személyes sorstól, vágyaktól, szellemi vagy erkölcsi megfontolásoktól. Aki felrúgja a játékszabályokat, az a játékot, a világrendet tagadja, *csal*, tehát ki kell vezetni őt a játékteremből.

A modern világállapotban a személyiség és a közösség is a véletlen szabadságának megtestesülése. A véletlen személyiség az ego-személyiség, az énlény; a véletlen közösség (a nép, a kórus) pedig a kollektív ego, a tömeg, akár az utcán, akár a fogyasztásban, akár a tömegpártban jelenik meg. A pénzközösség személytelen és szellemtelen rendje a véletlen szabadságával ruházza fel a személyiséget és a közösséget is, *egoizálja* őket. A pénzközösség a világ totális *egoizálása*, azaz elszemélytelenítése és eldologiasítása.

Természetesen *ego*, *tömeg*, *véletlen*, *pénzközösség* léteztek a régi világállapotban is. Csakhogy mint kísértések, a Gonosz hiposztázisai jelentek meg, amelyek bűnös elfajulásokként ugyan kinőhetnek az isteni világrend fundamentumából, de sohasem önállósulhatnak teljesen, nem válhatnak új világgá, önálló princípiummá. Ebben éppen ez az erkölcsi-spirituális fundamentum akadályozza őket. A vallási világkorszakban még a testi aktusoknak és funkcióknak is önmagukon túlmutató, kozmikus-vallásos jelentésük és jelentőségük van, hiszen be vannak ágyazva a vallásos fundamentumba. (A vallás és a vallásosság itt nem tudati állapot, hanem világállapot.) Az evésben, ivásban vagy a szexuális aktusban minden egyes emberben *közvetlenül* az élet nagy vallásos princípiumai jelennek meg, a világalkotó törvények teljesülnek be. Az embernek a kozmosszal alkotott lényegi egysége fejeződik ki minden egyesben. A különbség, amely a fallosz-szobor előtt gyermekáldásért imádkozó indiai hajadon és a pornólapok fallosz-sztárjait izgatottan bámuló kamaszlány között húzódik, egyben két világállapot különbségét jeleníti meg. A különbség nem abban áll, hogy ami ott tilos, itt szabad, hogy a szexuális örömszerzésnek ott erkölcsi vagy vallásos menlevélre van szüksége, itt pedig nincsen, hogy a szexuális örömszerzés ott korlátozott, itt korlátlan, hanem hogy a szexualitás ott a vallásosan felfogott és megélt létezésbe bele ágyazott, itt pedig kiágyazódott belőle, önállósította magát, önálló princípiummá, külön világgá vált. Az egyes egyénben, vagy valamilyen helyzetben, olykor egész korszakokra is, a szexualitás – akárcsak bármely más természeti erő – elszabadulhatott a vallási világkorszakban is, de nem válhatott igenelt, természetes

életformává, új világrend alapjává, hiszen a vallási világekorszak fundamentuma rezdületlen maradt. Ugyanígy elszabadulhatott az ego is: a hatalmi téboly, a harácsolás és kincshalmozás szenvedélye egóvá puffaszthatott bármely személyiséget, és a gyűlölet fúriája tömeggé változtathatta a kórust, állati pofává a közösség arcát (mint azt a Jézus megfeszítését követelő és keresztútján őt szitkozódva-köpdösve követő tömeg példája mutatja), de nem ágyazódhatott ki a vallási világrend fundamentumából oly módon, hogy önálló világgá, princípiummá vált volna.

Kérdés tehát, mi tette lehetővé vagy mi kényszerítette ki a kiágyazódást? Ahhoz, hogy a gazdaság, az állam, az egyén kiágyazódjon, egyrészt arra van szükség, hogy valamilyen okból *növekedésnek induljon*, másrészt hogy azok a szálak, kötelekek, amelyek az élet vallási fundamentumához kötöttek, meglazuljanak, elszakadjanak, és a létezés szövete, amelybe bele volt ágyazva, elhaljon. Fiziológiai – s így óhatatlanul konzervatív-romantikus – hasonlattal élve: az életműködésében megzavart szövetből bármely sejt kiszakadhat és burjánzásnak indulhat, végső soron elpusztítva az eredeti szövetet, az élet szövetét. Mert ami a burjánzás során létrejön, nem az élet, hanem a halál szövete lesz. Kísértetiesen hasonlít ugyan az élet szövetére, hiszen egyre nő, duzzad, terjeszkedik, majd szétveti a pusztítás démoni energiája, de valójában nem az élet új szövetét teremti meg, hanem a halál szövetét. A halál, az elhalás az élet saját, szükséges mozzanatából önálló princípiummá keményedik.

A szekularizáció, a deszakralizáció hosszan tartó szellemi folyamata, amely az ész forradalmában tetőzött, felőrölte a vallási világrend fundamentumát, amelyről leválaszthatatlan volt a gazdaság, az állam, az egyén, illetve, amelyen állva minden leválási kísérletet, véletlenszerű leszakadást bűnként lehetett elítélni és esetenként megtorolni. A bűn a vallási világekorszakban maga is meghatározható lett volna úgy, mint az egyes egyén kiágyazódása az isteni világrend fundamentumából, tehát Isten ellen fordulás, a büntetés pedig mint „kiágyazás”, azaz kitaszítottás, kiközösítés ebből a világrendből, a bűnössé vált, tévelygő egyén kiszakítása a létezés szent

szövetéből. A kiágyazódást még akkor is bűnként, sátáni kísértésként utasította el a vallási világregend érintetlenségén örökdő egyház, amikor az nem az egyes ember vagy egyes társadalmi csoportok szintjén következett be, hanem világtörténelmi korszakváltást jelentett. A reformáció, a felvilágosodás a vallási korszak fundamentumának meglazulását jelezték, az ész kiágyazódásának állomásai voltak.

A kiágyazódással azonban nem ér véget az új születésének folyamata. Ami kiágyazódott új fundamentum kiindulópontja lesz, amelybe ettől kezdve a létezés többi mozzanatának be kell ágyazódnia. Az életben, a társadalom életében is minden kiválás, kiszakadás, kiágyazódás. A korábbi „társadalmi szövet” valamely csomóján, az „abnormális” növekedés egy pontján következik be, és azzal ér véget, hogy az új, kiszakadt „szövetdarab” vagy elhal, elszárad, vagy maga válik megtartó, fundamentális szövetté, és az eredeti, az „összövet” hal el. De az új fundamentális szövet nem lehet másmilyen, mint amilyen maga a kiágyazódott szövetsomó volt. Ettől függ, hogy az élet régi és új mozzanatainak beágyazása az új szövetbe mit jelent: megsemmisülést, elhalást vagy beépítést, sajátját tevést. Innen nézve a modern világállapot új fundamentumát, a pénzközösséget, e fundamentum éppoly modern totalitárius megsemmisítési kísérleteit, és a totális államhatalom új fundamentumát, azt látjuk, hogy az élet összes többi mozzanatát bekebelezve csak megsemmisíteni képes ezeket. Az új kapu, amely megnyílik minden előtt, ami nem-pénz és nem-hatalom, nem az élet, hanem a halál kapuja, ami a nemlétbe vezet. Csak az juthat át rajta, ami pénzzé és hatalommá válik, minden más kívül reked, szemétté, limlommá lesz vagy megsemmisül.

Amikor a modernitást a kiágyazódott ész civilizációjaként írjuk le, egyoldalúan, a múlt felől határozzuk meg, minthogy a hangsúlyt az észnek a létezés vallási fundamentumából való kiágyazódására helyezzük. Az új civilizáció végállapota felől nézve a folyamatot azonban éppen azt látjuk, hogy a kiágyazódott ész, a modern racionalitás lesz az új fundamentum. Így hát a modern világállapot sem nélkülözi a „beágyazottságot”, csak ez nem a dolognak az érzékibe, az egónak, a pénznek, az államnak a létezés eleven, szellemi-

anyagi, erkölcsi-spirituális teljességébe ágyazottságát jelenti, hanem – megfordítva – az életnek, a személyesnek, a szelleminek, a lelkinak, az erkölcsinek a dologiba, a pénzközösség és az állam személytelen-szellemtelen fundamentumába ágyazottságát. De az élet a halálba, a személyes a személytelenbe, a spirituális a dologiba csak egyféleképpen tud „beleágyazódni”, úgy, hogy *megsemmisül*.

III.

Modern *világ*állapotról beszélünk, jóllehet a modernitás a világban nem egyforma súllyal van jelen mindenütt, a modernitásból nem mindenhová jut ugyanaz. A modern világállapot mégis létezik. Hatása alól egyetlen régió, egyetlen nép, egyetlen személyiség sem vonhatja ki magát, akár idegen hódítóként találkozik vele, aki kívülről hatol be *saját világába*, akár ő maga a modernitás ágense, aki saját belső mozgása logikáját követve hozza létre a modernitást. Kétségtelen azonban, hogy a modern világállapot keletkezésfolyamatának kiindulópontja Európa, illetve az amerikai kontinensre „kihelyezett” és ott az európai tradíció gátjai és béklyói nélkül önálló fejlődésnek indult Európa, a történeti értelemben vett Nyugat volt. A judeo–keresztény vallási tradíció, a görög gondolkodás, a római jog szintéziséből ama barbár népi talajon létrejött Nyugat a modern világállapot szülőanyja. Akár – túlzó öntudattal – saját teljesítményeként vállalta e gyermeket, akár – visszariadva rettenetes vonásaitól – megtagadta, szülői hatalmából sokáig gyakorlatias hasznot húzott. Ha egyszer az, ami belőle nőtt ki, a Nyugat „lelkéből lelkedett”, egy új világrend fundamentumává szélesült pár évszázad alatt, akkor a Nyugat uralkodik a világon, s mindaz, ami nem-nyugati, ami nem-modern, keresztül kell eszen a modern racionalitás purgatóriumán. Ahogy a modernitásnak a megismerés, a vállalkozás, a politikai véleményalkotás szabadságában formálódó szelleme felőrölte Nyugaton a világ vallásos-spirituális fundamentumát, úgy látott neki ennek mindenütt, ahová eljutott, ahová erőnek erejével behatolt. Csakhogy ami

Nyugaton belülről kifejlődő világváltás volt, a *nyugati* vallási fundamentum és a *nyugati* modern racionalitás belső ellentéte, küzdelme, az mindenütt másutt kívülről kikényszerített változás, a *nyugati* modernitás és a *nem-nyugati* vallási fundamentumok (iszlám, hindu, kínai-japán, indián, afrikai) ütközése. Ez pedig igen gyakran népirtással kombinált térítések és leigázással, kifosztással megtetézett kultúrarombolások, *helyi világhatalmasztrófák* képét öltötte. A vallási fundamentum „kiszáradását”, az ész kiágyazódását, a személyi és szellemi kötelek elszakadását a nyugati ember kezdetben felszabadulásként és a korlátlan fejlődés nyitányaként élte meg. Ahol azonban nyugati konkvisztádorok, rabszolga-kereskedők, gyarmatosítók fáradoztak a *helyi* vallási fundamentumok „kiszáradásán”, az „elmaradt” népek, a „vademberek” vallási mocsárvilágának lecsapolásán, ott ez még kezdetben sem jelenthetett felszabadulást és új lehetőségeket. Sőt, éppen a modernitás kezdetei a legvéresebbek ott, ahová a nyugati ember kívülről hozta el a kiágyazódott racionalitás szabadságát, e népek számára tehát a halált és a rabságot. A XX. század grandiózus ideológiai blöffjei közé tartozik az, hogy az *idegen népeknek*, a *másként élőknek* és *másként gondolkodóknak* e racionálisan tervezett és végrehajtott megsemmisítése a totalitárius államok genocídiumaival *vette kezdetét*, szakítva mintegy a modern, liberális Nyugat toleranciájával, humanizmusával, pluralizmusával stb. Éppen ellenkezőleg: a legalább két évszázada tartó, csak éppen Európán kívül zajló modern emberirtás folyamata *végződött* a holocaustban. A rabszolgának használhatatlan, a modern racionalitás pionír telepeseinek annyi kellemetlenséget okozó, a modernitás ezer csodája iránt vak és süket észak-amerikai indiánok kiirtása kisipari módszerekkel is sokkal jobban sikerült, mint az európai zsidóság kiirtása a náciknak nagyipari módszereikkel (néhány zsidó gettót rezervátumként nyilván a nácik is meghagytak volna az enyhe lelkiismeret-furdalással küszködő utókornak: „rettenetes! de mit lehetett volna tenni, ha ez a sötétagyú, vallási fanatizmusba esett népség elállta a felvilágosult ész, a haladás – a *mi* haladásunk – útját?!”).

Azokban a régiókban, amelyekre a modernitást kívülről kényszerítették rá, vagy amelyek a modernitás külső kihívását érzékelve maguk kényszerültek modernizálódni (nagyjából ez a különbség vonja meg a határt a mai világtársadalom harmadik és második régiója között), általában még létezett a vallási világállapot (a modernitásban a vallás már csak tudatállapotként létezik), szilárd volt a létezés vallásos-spirituális fundamentuma, amely megakadályozta az ész, az ego, a gazdaság, a politika kiágyazódását, démonizálódását és totalizálódását, vagyis a *modernizációt*. Ezekben a régiókban, vallási kultúrákban a kiágyazódás modern folyamata nem úgy jelent meg mint a *fundamentum kiszáradásának, szétporladásának* belülről kifejlődő következménye, mint *saját* fejlemény – akár felszabadulásként, akár katasztrófaként értékelték is a folyamat szereplői –, hanem mint külső behatolás, erőszak, idegen erők kísérlete, hogy az *élő* – az egyes emberben, a közösségben, a tradicionális intézményekben még egyformán eleven – *fundamentumból* kitépjk a beágyazott személyiséget, közösséget, gazdaságot, mondván: „a szabadságot hoztuk el nektek! elég a sötétségből, a tunyaságból, a mozdulatlanságból! nézzétek az új csodákat, melyek tirátok is várnak!” S ezzel eléjük tárták – és rájuk kényszerítették tüzzel és vassal – a korai ipari társadalmak ezer borzalmát, primitív technikai szörnyetegeit, bürokratikus intézményeit, egyszóval *civilizálták* őket. Ezekben a meghódított, bekebelezett régiókban még olyasféle „átjárás” sem létezett a régi vallási kultúra és a modern civilizáció között, mint Európában. A modernitás vékony és idegen külső kéreg maradt még ott is, ahol a vallási fundamentum mint az élet hagyományos alapzata és a létező világ szemléleti kerete meggyengült vagy széttöredezett. Ez az oka, hogy a formális függetlenség elnyerése után e régiókban – a vallási fundamentum „kiszáradásának” fokától függően általában megkísérelték e külső kéreg leválasztását, saját modernitás megteremtését, vagy a kiszakított egyénnek, észnek, közösségnek, gazdaságnak, politikának a *visszaágyazását* a még létező vallási fundamentumba. Amit a politikában nagyon találóan neveznek *fundamentalizmusnak*, és ami főleg az iszlám országokban nyert az utóbbi évtizedekben tért, az erőszakosan,

kívülről kiszakított társadalom visszaágyazásának kísérlete a vallási alapzatba. A fundamentalizmus természetesen modern jelenség már, a modern világállapotra vall, hiszen a „beágyazás” vagy „visszaágyazás” mint politikai cél, mint az állam célja jelenik meg, amelynek megvalósítására politikai mozgalmak, pártok szerveződnek és amelyet a modern erőszak-apparátusok, modern propagandaeszközök, modern társadalomirányítási módszerek segítségével visznek véghez egy modern világkörnyezetben. Csakhogy a társadalmat, az egyes embert egy még távolról sem szétporladdt, nemcsak képzeletben létező, hanem nagyon is élő, minden széttöredezése, meggyöngyülése ellenére eleven fundamentumba ágyazzák – vagy ágyaznák – vissza. S ne feledjük: a régiók embere a kiágyazódást nem a szabad szellem, az individuális szabadság születési aktusaként élte meg, hanem végpusztulásként, önelvesztésként, az idegen – nyugati – szellem győzelmeként és rabigájaként (kivéve nyilván azokat az életformában és tudatban gyorsan asszimilálódó értelmiségi és polgári rétegeket, amelyek a modernitás vékony, külső kérgét alkották). Ebben rejlik a különbség a harmadik világ nyugatellenes *fundamentalizmusa* és a második világ nyugatellenes *totalitarizmusa* között. Az előbbi egy – a modern világállapotban is – *létező*, fennmaradt vallási-spirituális fundamentumba akarja *visszaágyazni* a társadalmat, az utóbbi egy *nem létező, kitalált*, tisztán ideologikus fundamentumot hoz létre a totális állam nyers erőszakának elfedésére, ahová előbb becsalja a talajvesztett tömegeket, s ahol utóbb brutális erőszakkal tartja fogva őket. Ez a manapság Kelet- és Kelet-Közép-Európában, tehát a második világ régiójában feléledő *nemzeti fundamentalizmusok* belső ellentmondása: az a fundamentum ugyanis, ahová mielőbb visszaágyaznák a nemzetet, nem most, már kétszáz évvel ezelőtt sem létezett, és ha létezne is, összeegyeztethetetlen volna a modernitással, ami nélkül nemzet nem juthat előbbre a végállapotban. Ezért ebben a térségben minden nemzeti fundamentalizmus csak totalitarizmusként valósulhat meg, amelyben az állam, a nemzet-ego kvázi-fundamentumot alkot a maga számára és ezen a talajon hajtja végre a modernizációs ugrást, akár a totalitárius rendszer pusztul bele, akár a nemzet.

Így vagy úgy, mindannyian a kiágyazódott ész civilizációjának gyermekei vagyunk. Az iszlám fundamentalizmus *zöldje* természetesen mást jelent és másfelé mutat, mint a nyugat-európai alternatívok *zöldje*, nem beszélve a sok-sok *barnáról, vörösről, feketéről*. A visszaágyazódás vágya mást jelent ott, ahol még létezik a régi fundamentum, mint ahol ez már szétporladt vagy kulturális törmelékké vált, de ott is, itt is a modern világállapotra vall. A biztonság, a közösség, a harmónia, az értelem, a boldogság utáni vágy a „beágyazott létezés” vágya. Az *otthonalanság*, akár a kötetlenség, a szabad lebegés örömezésében, akár a számkivetettség, gyökértelenség, sehova-sem-tartozás szorongásában ölt alakot, a modern individuum, a kiágyazódott személyiség alapélménye. Bármennyire szenved az otthonalanságtól, többé nem parancsolható vissza képzelt vagy valóságos törzsi-nemzetiségi-családi közösségek otthonának zárt falai közé. Többé nem tud otthon lenni ezekben a kihűlt, összezsugorodott, menhely- és rezervátumszerű otthonokban. Senkinek nem nőhetnek ki újra a gyökerei, bármennyire *akarja* is. Még akkor sem, ha mások, az „újragyökeresedettek” kutyakötelességévé teszik mindenkinek, s azzal fenyegetőznek, hogy a „gyökérteleneket” egyszer mindenkorra kitépik a „nemzeti talajból” (ha egyszer gyökértelenek, miért kell őket kitépni?). A modern, kiágyazódott személyiség sem teljesen gyökértelen, csak éppen gyökerei az ő *személyes* tulajdonát képezik, mintegy magával viszi őket, *mert nem létezik az az egyetlen és egységes fundamentum, amelyben minden és mindenki gyökerezik*. A modern társadalom csak ideológiailag osztható fel „gyökeresekre” és „gyökértelenekre”, ahol is a „gyökeresek” valójában *olyan* gyökértelenek, akik számára ez annyira elviselhetetlen, hogy fundamentumot hazudnak a világba, s aki ebbe nem tud gyökeret eresztetni, „gyökértelenként” utasítják ki a paradicsomból. Valójában a totalitárius (tehát nem vallási, hanem tisztán politikai) nemzeti fundamentumba csak az állam ereszthet gyökereket; az egyéneket nem „belegyökeresztetik” ebbe a fundamentumba, hanem *tömegként* beledöngölik, belebetonozzák. Hogy aztán a nemzeti fundamentalizmus fejhangú dervisei a betont „nemzeti talajgyökérként” és a belebetonozást „új otthonra találásként”

éneklik meg utóbb, az már a modern ideológiatermelés természetrajzához tartozik.

A visszaagyazódás átmenetileg valóban létrejöhet azokban a régiókban, ahol a vallási-spirituális fundamentum még létezik, de mindenütt másutt, főként a történeti Nyugaton ez vagy megmarad az egyes egyén tudatának határai között lejátszódo kiütkeresésnek, menekvésnek (ebben az esetben fundamentumnak bármilyen választható: zen-buddhizmustól a világkultúráig), vagy az intézményi és olykor az összállami totalitarizmus formáját ölti. Az „önbeagyazás” igaz és hiteles lehet, de nincs általános érvényessége. A „kollektív beagyazás” totalitárius képletei általános érvényességre formálnak igényt, de megtévesztésen és erőszakon alapulnak, s így hazugok és hiteltelenek.

Ha az ego-ember, az énlény a tudatába bábozódott személyiség létformája csupán, és a személyiség ego-létéből új életre kelhet, akkor nem gyökereket kell eresztenie, hanem szárnyakat növesztenie, hogy a világkultúra szabad egében találjon új otthonára, hogy egyetemes személyiség legyen, akinek immár nem fundamentuma a világ, hanem partnere, társa, *a másik személyiség*. Ha a végállapotból születhet új kezdet, ennek kiindulópontja csak az ego-lény, a tudat-személyiség lehet, végeredménye pedig, hogy a személyiség egyetemessé, a világ személlé válik.

IV.

A kiagyazódott ész civilizációjának középpontja, amely körül a modern világállapotban minden lény és létező kering, nem az Élet, hanem az Ego. Arra a kérdésre, hogy mivé lesz az ember a modern világállapotban, egyetlen szóval válaszolhatunk: *egóvá*. Az ego az új civilizáció hajtómotorja, értelme, értelemadó istensége. Az egónak nem lehet ellenállni: *az ego-mágnes mindent magához ránt, mindent egoizál, ego-igába hajt: a másik embert, a természetet, a társadalmat, a testet és a lelket, az életet és a kozmoszt*. A modern államban a nemzet veszti el személyiségét és válik egóvá; a modern személyiségben az egyén veszti el személyiségét, azaz testi és lelki dimenzióit, a

megszemélyesült kultúrát és természetet és egoizálódik; a modern gazdaság a tőkében találja meg az ego személytelen megtestesülését, az e világ Alanyát, amelynek szellem, erkölcs, élet, közösség csak „szalmakutyák”; a modern társadalom pedig a tömegben veszíti el közösségi arcukat és egoizálódik. Az antiutópiák Nagy Inkvizítorai, Nagy Testvérei, Nagy Vezérei csak megszemélyesítései, vagy – még inkább – pusztá névalakjai e világméretűvé nőtt Egónak, és viláгурalmuk csak metaforája az egyetemes ego-igának.

A létezés egoizálása, *kiszáritása*, sterilizálása, maga a végpusztulás. Az ego legbenső mivolta szerint a nemlét; amit magáévá tesz – nemlétbe ránt. Az ego az étellel szembenálló princípium, a *nemlét démona*, amely mindenből kiszívja az életet, az eleveniséget. Az ego az a létforma, amelyben az ész kiagyazódik a létezés élő szövetéből, és önálló, életellenes princípiummá keményedik. Az ész egoizálódása az ész esztelenségeinek titka. Az esztelenség, ami a formális racionalitás princípiummá válásában rejlik, az egóban lesz világot igazgató és világot megsemmisítő démonná. Az ész, ahogy a profitmaximalizálás, a hatékonyság, a hasznosság elvében, a kísérletezés tudományos szabadságában vagy a racionális bürokráciában megjelenik – az ego igájába fogott ész, maga az esztelenség. Minden más elvnek, racionalitásnak, mindennek, ami nem-ész törvényen kívül helyezése, bekebelezése vagy megsemmisítése – ez akkor is irracionális, ha a racionalizálás alakjában viszik véghez.

Az ego nem én vagyok és nem te vagy; az ego nem személy és nem élet; az ego személyfölötti, mindentől és mindenkitől elszabadult és mégis mindenben és mindenkiiben munkáló démon a megsemmisítés világprincípiuma.

V.

Az *énlény* – a végállapot hőse. Benne végződik mintegy a személyiség. Az ego ugyanis mindent végéhez viszonyít, mindennel végezni akar, mindennek végére akar érni, mindent végig – a végig – vinne, mindenben a véget szomjazza, mindent

vége felől néz. Az ego, ahogy azt Hieronymus Bosch *Az Ezeréves Birodalom* című oltárképe harmadik táblájának pokoli víziójában a lényeket nyakaló kényúr központi alakjában oly korán megsejtette, valóban *pokolra való*. Az egyénben lakozó ego, az államban, a pénzben, a tömegben lakozó ego egyetlen állkapocs, amely megállás nélkül öröl; felzabálja, betermeli a világot anélkül, hogy bármi, ami az övé lesz, sajátjává is válhatna. *Az egóban nem marad meg semmi*: ami fent bemelegy, alul változatlan alakban jön ki, emésztetlenül potyog a nemlét hatalmas pöcegödrébe. Az ego nem elegyedik semmivel; nem oldható és nem változtatható. Állandósága, mozdíthatatlansága, keménysége az önálló princípiummá vált halálra vall. Csak az életben van változás, metamorfózis, elmúlás és újjászületés, különbség és összefonódás; az életben a halál is változás, a halál is életmozzanat.

Az énlény – véglény. Az egoember – a *sáskaember*: tömegben árasztja el a világot, és tarolja le az élet megmaradt színtereit. Felzabálja a trópusi őserdőt, kiirtja a ritka állatfajokat, elszívja a levegőt, elpusztítja a vizeket, még az ózonpajzson is lyukat harap. Az *ego agóniája*, amit a rövidség kedvéért *egóniának* is nevezhetünk, csak az élet, a személyiség nézőpontjából látszik vég-létnek, végállapotnak, katasztrófának. Az egónak az agónia legsajátabb élete. Határhelyzetekben, például az egyén halálakor vagy a szerelemben az ego minden időben önállósította magát, *kiugrott* – egy pillanatra és mindig az egyes egyén számára – a személyiség életfolyamatából, és *sub specie mortis* rendezte át a világot. Ma, *elegősodása* mértékében minden egyén élete folyamatos haldoklás és törekvés a halál minden cseppjének kiélvezésére. Az ego leghőbb kívánsága: „nekem legyen jó!” De mert ez, vagyis az „egónak-jó” csak azt jelentheti, hogy az „enyém legyen!”, és mert ez a kívánság azt a „szervi” képtelenséget takarja, hogy bármit is *sajátommá* tehessek, véget nem érő felhalmozásba, gyűjtésbe csap át. Ez az ego démonikus telhetetlenségének és boldogsághabzsolásának titka. Az ego létmódja olyan, hogy képtelen bármit is sajátjává tenni. *Övé lesz, de nem sajátjává*. Sajáttá tenni csak a személyiség képes. Az ego bármihez ér, akárcsak ama legendabéli Midasz király, akinek alakját a

századforduló dekadensei oly gyakran idézték föl e létparadoxon érzékeltetésére, az számára semmivé válik. Övé lesz, bírhatja, de nem életét kapja meg, hanem halálát csupán, vagyis a dolgot. Amire szomjazik, az életet, az elevenséget csak dologként, halálként szerezheti meg, és így szomjúsága – a nemlét szomjúsága – sosem csillapodhat. De mert nem tud mit kezdeni az eleven világgal, azt akarja, hogy legalább nála legyen. Az ego az adni-nem-tudás, az impotencia. Az egyetlen *aktus*, amelyben duzzadó izmú óriásként jelenik meg – a *haláladás* aktusa, vagyis az elvétel, a megsemmisítés, az ölés. Az impotens így tesz sajátjává. Mert saját természete a nemlét. Nem létezésében, hanem nemlétében igenli a másikat, és halállal ajándékozza meg.

Abban a *boldogsághajszában*, amely csak a halálban érhet véget, az ego alkati képtelensége jelenik meg bármilyen boldogságra. Az egolény csak a megsemmisülésként értelmezett halálban nyerheti el *saját* üdvösségét, azt az örök boldogságot, amely megilleti. A halálban végre azonossá válik önmagával, saját lényegével, ami a nemlét, s amellyel feloldhatatlan ellentmondásban volt az ego létezése: az ego a nemlét létezési módja e világban. A halálban az ego csakugyan megsemmisül. Nem marad itt belőle semmi, mert nincs benne halhatatlan „rész”, mint a személyiségben vagy a testben. Nem alakul át, mint a lélek, hanem a szó szoros értelmében *semmivé válik*. Azzá válik, ami legbenső mivolta szerint mindig is volt – nemlétté. A boldogsághajszá voltaképpen *halálsiettetés*. Minden boldogságaktus, boldogságroham egy kis halál. A legfőbb boldogságnak, nemlétnak halovány evilági utánzatai. Az egyénnel éppen elegősodása arányában válik egyre fontosabbá a boldogság, hiszen boldogtalansága tulajdon létében rejlik, abban, hogy egójába van zárva, egolény. Az ego az *életben* természeténél fogva nem lehet boldog. Csak a halálban lehet boldog, amikor megszabadulva a létezés utolsó elemétől is, az ego *létpontjától*, semmivé válik. De addig is, amíg ez bekövetkezik, amíg egy egolény saját végére ér, másoknak igyekszik véget vetni, minden más semmibe küldésében próbálja megszerezni napi betevő boldogságfalatját.

VI.

A „szervi” képtelenség az örömré, a boldogságra, a másik lényel egyesülésre vagy kapcsolatra, a létezés szeretetére, minden emberi taszító idegenségének örök érzése, s a minden személyesnek és elevennek megsemmisítésére kárhóztatottság – mindez a *sátáni* mitologikus képzelet köré rendezti az ego alakját, és a Sötétség Hercegének uralmaként jeleníti meg az ego igáját.

S valóban: a modern világállapotban az Ego lép Isten helyére, a szubjektummá vált tökéletes nemlét a szubjektummá vált tökéletes lét helyére, a halál az élet helyére, a dologi a személyes helyére. Az Ego nem létrehozta, létezteti, hanem „nemlétre hozza”, azaz elemészt, elnyeli a világot, beleértve ebbe még azt a lépőpontot is, amelyen „megtapadt”. A nemlételet táplálja, önmagát élte, növeszti egyre hatalmasabbra, amíg még maradt valami a létezésből, amíg van mit „visszateremteni” a semmibe.

Az Ego a modern ember, az egolény istene a modern világállapotban. A primitív ember istene tökéletes szubjektum és tökéletes személyiség volt, egyjelentésű az étellel, mert ő maga is szubjektum volt és személyiség, a világ élő fundamentumába ágyazott eleven lény, és ilyen isten kellett ahhoz, hogy általa megalkottasson. A modern ember azonban az eleven személyiségből kiágyazódott egolény, és így istene is csak a nemlét tökéletes szubjektuma, az Ego lehet, akár hisz benne, akár hitetlenül és gépiesen teljesíti parancsait. Ego-isten azonban nem a Jóisten, hanem a Rosszisten, akinek mitologikus megnevezése: Sátán. Ego-istennek e világon három hiposztázisa van: a modern személyiség (az Ego-személyiség); a modern állam (az Ego-nemzet) és a modern közösség, a modern nép (az Ego-nép, vagyis a Tömeg). Minden Ego-hiposztázis a tudatba zárja és a tudatra redukálja a létezését: az egyén létezését, a nemzet és a nép létezését. A néhai társadalmi létkategóriák a társadalmi tudat kategóriáivá alakulnak át. Mindenből csak tudat marad: nemzeti tudat, tömegtudat, nemzedéki tudat, osztálytudat, személyes tudat. A létezés bármikor megváltoztat-

ható a tudat megváltoztatásával, átírásával. A modern politikai irányítás jórészt tudatbefolyásolás, tudatpreparálás, tudattörlesztés. A modern politikának nem létező emberekkel, hanem tudatokkal van dolga. A tudat oldaláról tartja ellenőrzése alatt a folyamatokat. A művészetnek a tudat-személyiség, az egolény a központi alakja, hőse. A filozófia legfőbb kérdése: túl lehet-e látni a tudaton? A politikáé: hogyan tehető az „ő” tudatuk a „mi” tudatunkká? Ennek megfelelően mozdul el a modern gondolkodás minden területen a fenomenológia, a nyelv-filozófia, a hermeneutika, a recepcióelmélet, a szociológiai tudatkutatás irányában.

Minden ego-hiposztázis a nemlét hiposztázisa: a nemlét *alannyá* – démonná, „öldöklő angyallá” – válása az egyénben, az államban és a tömegben. Minden ego-hiposztázis elvonatkoztatás a konkrét és végtelenül sokféle létezésről. Az ego üres hely és ürítőhely is egyben. Úgy kell elképzelnünk, mint valami hatalmas emésztőgödröt, lyukat a létezésben, amelyen lefolyik a világ, s amelyen szüntelenül le kell folynia valaminek ahhoz, hogy *létezessen*. Csak addig létezik, amíg van mit megemésztenie és a nemlétbe ürítenie.

Ego-személyiség, Ego-nemzet, Ego-nép: ez hát a végső stádium, a létfundamentum szétporladásának, az életfolyamat kiszáradásának, a szubjektum tudattá válásának, az *én és az ész* kiagyazódásának *végterméke*. Az Egóval szemben – bármely hiposztázisában jelenik is meg – az egyes embernek, az életnek, a személyiségnek sohasem lehet igaza. Kierkegaard határozta meg egy ízben Istent úgy, mint azt a létezőt, *akivel szemben nem lehet igazam*. Ma az Egóval szemben nem lehet igazam: az ego-személyiséggel, az ego-néppel, az ego-nemzettel szemben nem lehet igazam. Egykor az étellel szemben nem lehetett igaza a teremtenynek (Isten az étellel egyjelentésű fogalom volt), ma a halállal, a nemléttel szemben nem lehet igaza az egolénynek (a Sátán a nemléttel egyjelentésű fogalom), hiszen az egolény is halál, halálteremtény, élőhalott.

Ego és ego között nincs minőségi különbség, csak térbeli és mennyiségi, attól függően, hogy mekkora helyet szorít ki magának a térből egy énpont, és az énpontok halmaza új énponttá egyesül-e, mint a tömeg esetében. Ez utóbbi sem

minőségi változás, egóból ego lesz, azzal a különbséggel, hogy az új énpont kiterjedése a térben nagyobb. Csak a személyiség lehet *más*. Az ego mindenben és mindenkiben *ugyanaz*. Az énpontok tökéletesen azonosak. Úgy látszik, mintha fényévek jeges üre választaná el őket egymástól, valójában sem távol, sem közel nincsenek egymáshoz. Távolodni és közeledni csak a személyiség tud. Énpont és énpont között csak ugrás lehetséges és nem távolság vagy közelség, csak ugrás és nem kapcsolat. Ahol két személyiség látszólag a legtávolabb van egymástól, ugyanis énpontjukon, valójában éppen ott, ezen a ponton esnek egymással egybe, ezen a ponton *ugyanazok*. Az ego szintjén nem lehetséges különbség két lény, két létező között: egyik én olyan, mint a másik, egyik tömeg nem különbözik a másik tömegtől. Az egolény különbözősége ezért mindig erőfeszítés-ként, a lehetetlen ostromlásaként jelenik meg. Minél inkább *ugyanaz* vagyok, annál inkább *akarak* eltérőnek, másnak, sohasemvoltnak látszani. Az ego valóban megoszthatatlan, közölhetetlen (inkognitó!), valóban ugrópont a létben, valóban a semmiből jön és a semmiben tűnik el, de ettől még nem lesz eredeti, más minden létezőben, nem rendelkezik a létező természetes másságával és eredetiségével, hiszen a nemlét pontja. Két falevél között mérhetetlen különbség van a létben; két ego között semmiféle különbség nincsen a tudatban. A személyiség mássága nem tudatában, hanem létében rejlik, ezért nem is kell mindenáron eltérésként meghatároznia magát. Csak személyiségek – az egyének, a népek, a nemzetek *mint* személyiségek – különbözhetnek egymástól, közeledhetnek vagy távolodhatnak egymástól, ismerhetik fel egymásban a létezés gazdagságát, szerethetik és taszíthatják egymást, léphetnek kapcsolatba és folytathatnak dialógust egymással, *egők* sohasem.

Ego és ego között nem lehetséges kapcsolat. Az ego *kizárólagos*. Kizár magából mindent, ami nem ego és csak egóként tud magába fogadni bármi mást. Az egót egy másik ego csak elnyelni tudja, vagy maga nyeletik el általa. Minden ego háborúja minden ego ellen – bellum omnium contra omnes – amíg csak egyetlen ego is marad: ez a modern világállapot. Az egők – ego-nemzetek, ego-népek, ego-személyiségek – nem

szeretni, vonzani, csak gyűlölni, taszítani képesek egymást; örökösen egymás elnyelésére törekszenek, és ha ez mégsem történik meg általában, akkor csak azért, mert nem elég nagy a nyeldeklőjük, a nevezetes emésztőlyuk, amelyen lenyomhatnak a másik egót. Békét kötni, megegyezni, együttműködni, párbeszédet folytatni csak ott és akkor sikerül – ha csak pillanatra is –, ahol és amikor az egót sikerül „visszaágyazni” a nemzeti, a népi, az individuális személyiségbe. Személyiséggé válni a modern világállapotban annyi, mint *deegoizálni* a világot. Megmenteni a világot annyi mint személyiségként fogni föl, és személyiségként lépni vele kapcsolatba.

Az ember egykoron teremtmény, gyarló, tökéletlen lény volt, de isteni teremtmény, aki a tökéletes személyiséggel, a tökéletes létezéssel, az étellel lépett kapcsolatba Istenben. Az egolény azonban kísértetlény, alaktalan szörnyeteg, *nemlény*, bármiben és bárkiben alakot öltő lehetőségét, énpont, aki az alaktalanban, a szörnyben pillanthatja meg saját arcát. Az egolény – ellentétben a személyiséggel – nem képes a belső átalakulásra, ismeretlen előtte az átváltozás és a színeváltozás vagy a konverzió titka. Nem lényét, lényegét, csupán alakját képes megváltoztatni, még ha alakoskodó Próteuszként egy pillanatra el is hiteti a világgal, hogy Saulus. Valójában úgy lép ki a történő világból, az idő tengeréből, szárazon és tisztán, ahogy beelépett. Nem képes megváltozni, nem képes lényegileg beleszövödni a létezésbe, minden lepereg róla, hogy – tréfából, érdekből, unalomból – bármikor más alakot vegyen föl. Lényege szerint nem a létezés köréhez tartozik, nem a világhoz, nem a történőhöz. Lényegileg csak önmagához van köze, a történésnélküli, világonkívüli egóhoz, ami a nemlét.

VII.

Mi a különbség két én között? Semmi. Ez is nemlét, az is nemlét. Jóllehet a nemlét két létpontját, az én-eket szakadék választja el egymástól, ez a szakadék a létezés szakadéka, nem azé a különbségé, ami közöttük van, hanem ami ezt is, azt is minden határon túl elválasztja a létezésétől, egyetlen létponttá

zsugorítva azt. Ezt a szakadékot két énpont között csak átugrani lehet, ami sikeres ugrás esetén mindig az egyik én – énpont – végével egyenlő, és nem jelent többet, mint énhunyásnyi szünetet a létezés, a létpontba zárt nemlét boldogtalanságában és kínjában.

Persze, ehhez a személyiség elénesedésére van szükség, hogy a hús-vér ember, a testileg, lelkileg, szellemileg a létezés fundamentumába ágyazódott lény énjére redukálódjon. A modern világállapotban sem elkerülhetetlen, hogy minden egyes ember elénesedjen, de elkerülhetetlen, hogy az én, az Ego uralkodjon a világon. A földgolyót mindenestre máris több milliárd *én* népesíti be, és ez a többmilliárd én minden percben, minden pillanatban egyidejűleg fennáll. Nem a föld túlnépesedése, hanem *túlénesedése* a katasztrófa.

Az *én* nem azt jelenti, hogy személy vagy, hanem hogy *egy* vagy, és mindenki *egy*. *Mint én* egyesegyedül vagy, és sohasem lesz belőled *kettő*. Az éntudat voltaképpen az *egy-tudat*. Az énlény, az ego-személyiség *kizárólag* erre a pontra, az egy-tudat pontjára zsugorodik. Imaginárius kiterjedése lesz csupán, fantasztikus léte. A létpontba zárt nemlét végtelenségének fantasztikuma ez. A létezés kritériuma az énlényben már nem egyszerűen a tudat („gondolkodom, tehát vagyok”); hanem az egy-tudat („gondolkodom, tehát *egy* vagyok; másként: gondolkodom, tehát én *én* vagyok), ami a személyiséget a tudatszerűből a kísértetiesbe fordítja át.

Ám bármely *egy* bármikor helyettesíthető egy másik *eggyel*. *Te mint egy* semmiben sem különbözöl tőlem *mint egytől*. Két *egy*ből nem lesz sem *kettő*, sem pedig három. A modern létezés egyszeregye ez: akárhányszor szorzod is meg az egyet *eggyel*, az *egy* marad. Az *egy*: *egy* és oszthatatlan. A tömeg is *egy*, az állam is *egy*.

De mert minden *egy* ugyanaz az *egy*, éppen az *egy-tudat* az a pont, amely a személyiség kiszabadulásának vagy megszületésének ugrópontja lehet, ahol az ego varázsköre szétpattan. Maga az *egy*, akár Istent, akár az Egót jelentse is, éppoly felfoghatatlan, mint a végtelen. Minden kísérlet, hogy felfogjuk e felfoghatatlant, felfogjuk énségünket, egy-létünket – kaparászás vagy dörömbölés az ego páncélfalán, amely csak kegyelemsze-

rúen nyílhat meg előttünk a létezés felé, a visszaszemélyesülés felé. Mert visszafelé, jobban mondva, előre, az egytetemes személyiséggé válás felé ebből az énpontból vezet csak út. Ez az egyetlen pont, ahol még megvethetjük lábunk, a létezés utolsó pontja: archimedesi pont.

Kit anya szült, az mind *egyként* jött erre a világra (a sziami ikrek rokonszenves határesetét ezúttal zárójelben hagyjuk), akár *egyke* maradt, akár más *egy-ek*, testvérek sokasága követte is őt az ismeretes úton. De még akinek nincsenek is testvérei, könnyen elképzelheti, hogy lehetnének, hogy ugyanúgy, ahogyan és ahonnan ő jött a világra, még nagyon sokan világra jöhettek volna, és ezek mindegyike *egy* lenne, akit minden külső és belső hasonlóság ellenére szakadék választana el tőle, a másik *egy-től*. Ez a szakadék két testvér között semmivel sem kisebb, mint két idegen vagy akárki más között: ő – ő, én pedig én vagyok, ő magának én, én pedig neki ő vagyok. Hasonlíthatunk egymásra, szerethetjük egymást, felismerhetjük egymásban közös rokonainkat, *ezen a ponton*, az én-ponton azonban szakadék választ el minket. Csakhogy senki sem *énnek* vagy *énként* született erre a világra. Nem két *én*, hanem két testes és lelkes lény egyesüléséből született, embergyereknek, fiúnak vagy lánynak. Két *én* egyesüléséből nem születhetett volna semmi, legfeljebb egy *én*, az, amelyik elnyelte a másikat. Két *én* egyesülésével nem a lét sokszorozódik meg, hanem a nemlét, vagyis a lét fogyatkozik: két énből egy *én* lesz.

De menjünk egy lépéssel tovább: tegyük fel, hogy te és testvéred egypetéjű ikrek vagytok, tehát nemcsak a külső szemlélő számára megkülönböztethetetlenek, de belsőleg is, mint *személyiségek* is azonosak vagy végtelenül hasonlóak. Az ilyen ikrek esetében az a látszat, mintha egyből kettő volna. Valójában két külön *én* vagytok, két külön *egy-tudat*, s amikor felteszik a kérdést – miért éppen *én* vagyok *én*? és: miért éppen most, miért éppen itt vagyok *én*? – nem kettőre, hanem egyre, önmagukra gondolnak. Mindössze egyetlen pont választ el benneteket – ő is lehetnél te, te is lehetnél ő –, az *én*, a nemlétbe zárt lét ugrópontja. De mit számít ez, ha minden egyéb tekintetben, minden más ponton testvéred vagy te is, és testvéred is te? De ha ez így van, miért csupán elképzelt vagy

valóságos testvéredre lenne igaz? Miért ne mondhatnánk ki, hogy az élő személyek bármelyike lehetnél, sőt, bizonyos mértékig csakugyan az is vagy: *bárki*? Apád vagy anyád elvben bárki más anyjával és apjával találkozhatott volna (hacsak szerelmeikre gondolsz, akik később máshoz mentek férjhez, vagy mást vettek el, s azokra a gyerekekre, akik ezekből a házasságokból születtek, megannyi féltestvéredre), vagyis elvben mindenki másban benne vagy. Az énpont nem választ el tőlük jobban, mint vérrokonaidtól, testvéreidtól vagy ikertestvéredtől. S akkor még nem is érintettük szellemi és lelki rokonaidat, akikkel a világkultúrában, a történelemben, sőt, a természetben azonosulhatsz *mint személy*. Mert csak különböző válhat azonosná, az azonosak különbsége áthidalhatatlan szakadék. Csak személyként azonosulhatsz, énként semmivel soha.

Oda jutottunk tehát, hogy minden ember legalábbis féltestvéred. A keresztény „felebarát” kifejezést talán helyesebb is lenne a „feletestvérrrel”, vagyis „féltestvérrrel” felváltani. A különbség közted és minden egyes között csak az énpontok vonatkozásában abszolút. Ha ez az énpont elszabadul, és a világ értékelésének kizárólagos nézőpontjává válik, a személyiséget elnyeli a véletlen, felfoghatatlanná, abszurdá válik egzisztenciája, és kezdetét veszi a világ egoizálása, a minden ego háborúja minden ego ellen. Az ego fantasztikus, abszurd egzisztenciájának, vagyis az elképzelhetetlen elképzelése azonban egy ponton széttörheti az ego páncélját, és életre keltheti halottaiból a személyiséget.

Az énpontból kitörni annyi, mint egóból *bárkivé* válni. A bárki nem az éntelen vagy személytelen ember; nem a nivellált tömegember megnevezése, nem üres hely, amelyet bárki, bármikor kitölthet. A bárki az ego-igából kiszabaduló személyiség névalakja. Amit a gondolatjáték – „bárki lehetnék” – pusztán lehetőségként villant föl tudatunkban, az az elgondolás egy pontján, ahol ugyanis az elképzelhetetlen kezdődik, egzisztenciális élménybe csap át, amelyet fordulatszerűen, ha tetszik, megvilágosodásként élünk át. *Bárkiként ismerünk rá önmagunkra, és önmagunkként ismerünk rá bárkire*. Az egogubóból kikecmergő személyiség: bárki. A bárkiben az ego olyan ponttá értékelődik le, amely nem önmagában áll és

önmagában lényeges, hanem mint az egész világ elszemélyesítésének és az egész személyiség elvilágiasításának kiindulópontja.

A bárki a tökéletes személyiség, a tökéletes szubjektum névalakja, Isten neve. A szeretet bárkije ez. A történelem, a kultúra, a művészet bárkije. Az értelenül személyes. Az egóba zárt énlény számára „a másik pokol”, ellenséges énpont, amely megsemmisítendő. Nem lehet kontaktusba lépni vele, minden érintkezés megsemmisítés és megsemmisülés. A bárki azonban nem kerülhet szembe a másikkal, nem semmiként kívánja és nem semmiként „kapja meg” őt. A bárki névalakja nem arra utal, hogy a személyiségek felcserélhetők, hanem hogy a személyiségek egyenrangúak és felcserélhetetlenek, mert énjük valóban egyetlen pont csupán. Nem az egóval kezdődik és nem az egóval végződik a személyiség. Az egolényben a személyiség egésze szűkült le egyetlen pontra, az énpontra, az *egy-tudat* pontjára. A személyiségben, megfordítva, még ez a pont is „feloldódik”, elszemélyesül. Ha az egyetemes személyiség névalakja a *bárki*, akkor az egolény, a nemlétbe zárt lét névalakja a *senki*.

Bárkivé válva az egyes ember átéli énje teljes lényegtelen-ségét, mindenki mással alkotott teljes énazonosságát, s így hozza létre a természet és a kultúra, az élet és a kozmosz teljességéből azt a világot, amely nem az övé, hanem bárkié, amely maga is személyiség és szubjektum, tehát nem is „amely”, hanem „aki” immár. Az elszabadult én, amely a modernitás démonaként magába akarta kebelezni a létezés teljességét, amely a világ helyére tolakodott, visszakerül az őt megillető helyre a létezésben. A vallásos-spirituális világfundamentum kiszáradása és elporladása után a világ csak a személyiségbe ágyazódhat. A személyiség egyetemessé válásához azonban a világegyetemnek is személyiséggé kell válnia számunkra. Ha ez a fordulat bekövetkezne, valóban *csoda* lenne: a *senki* végcivilizációja a *bárki* szeretetcivilizációjába fordulna át.