

A MÍTOSZ EMBERE ÉS A PROFÁN EMBER

*Thorwald Dethlefsen**

Miért van szüksége a modern embernek pszichoterápiára, és a régebbiek hogyan oldották meg életüket e nélkül? Manapság az emberek valójában nem oldják meg az életüket, csupán figyelmen kívül hagyják a problémáik, sorscsapásaik és a pszichéjük közötti összefüggéseket, pszeudo-objektíválják a jelenségeket, s úgy vélik, a problémák a „világban” rejlenek, nekik pedig semmi közük hozzájuk. Korunk embere lineáris fejlődési modellből indul ki (darwinizmus), amiből számára az következik, hogy mindaz, ami időben megelőzte a jelent, fejletlenebb volt. Ezt a görögök hübrisznek tartották (és ez volt a legtöbb tragédia központi témája).

- kereszténység: a Kr előtti vallások fejletlenek és hamisak;
- tudomány: csak az általa felállított ok-okozati világmodell adekvát.

Valójában a régebbi korok emberének azért nem volt szüksége pszichoterápiára, mert más módszerrel elégítették ki az emberi lélek igényeit: a mítosszal és a kultusszal. A modern pszichoterápia nem újítás, hanem csupán válasz a veszteségre, bár a modern tudat igen büszke e veszteségekre (felvilágosodásként tartja számon). (13-9)

A „mítosz” görög szó jelentése: „szó”, a logosz (szintén „szó”) ellentéte; μυθολογειν = elmesélni a valódi tényállást → a mítosz valami valóságról, lényegről és ténylegesről szóló elbeszélés, ellentétben a logosszal, ami inkább arra vonatkozik, amit az ember elgondol. A mítosz nem fantasztikus történet, hanem kizárólag olyan elbeszélés, aminek szent jelleget tulajdonítottak, melyben az isteni megnyilatkozik. Nem a mítosz teremti az istenit, hanem az isteni nyilatkozik meg a mítoszban. (19-20)

Az anyagelvűség mindent az anyag szintjére redukál, ez a szűkítés azonban nem alkalmas a mítosz és kultusz megértésére, mert azok az anyagtól a szellemig terjedő valóság másik végén helyezkednek el. A szellem embere számára az anyagi világ nem a gondolkodás kiinduló, hanem legfőbb végpontja (az anyag mint irracionális maradék, a nem-létező, a szinte semmi). A kiindulópont a láthatatlan, a numinózus, az isteni, s csakis ennek tulajdonítható valóságos jelleg, míg az anyagi mulandó, ezért sohasem valóságos.

Ha tehát a világ valóságos, akkor azért, mert teofánia, láthatóvá vált isteni valóság, amely a forma által nyilatkozik meg.

„A mitikus embert nem választja el a világtól és annak történéseitől a véletlen semleges distanciája, mint bennünket, hanem a világot mindig saját magára vonatkoztatja, úgy érzi, hogy a világ és annak történései mindig megszólítják és figyelembe veszik őt. A láthatót a láthatatlan kifejeződési formájaként éli meg, és igyekszik felismerni értelmét és jelentését. ... Míg a mi korunkat az érdekli, hogy megfejtse az anyag alapszerkezetét, a mitikus embert az, hogy valaminek a jelentését fejtse meg.” (20)

Ha a világot ismeretlen nyelvű szöveghez hasonlítjuk, akkor az újkori ember a papír és a festékanyag kémiai összetételét elemezné, ezzel szemben a mítosz embere arra törekednék, hogy a szöveg jelentését, üzenetét fejtse meg, anyagi hordozója kevésbé érdekelné. Számára a világ megszólítás, az isteni megszólítása a forma mint

* *Oidipusz, a talány megfejtője.* (Ford. Sarankó Mária) Magyar Könyvklub, 1997.

hordozó által; a világ a láthatatlan istenség nyelve, beszéde, szava (vö. a keresztény teológia „természetes kinyilatkoztatás”-ával). Aki megszólítva érzi magát, az megpróbálja a megszólítást megérteni, értelmezni, majd megfelelni neki. A megszólítotttság miatt feleletet akar adni, ezért *felelősen* létezik. — Korunkban a felelősség üres frázis. A modern ember azért nem ismeri, mert soha nem ad feleletet. (20-1)

A romantikusok, Nietzsche és Wagner észlelik a modern világ mítosznélküliségét, és nem hiszik, hogy a racionális értelem képes eligazítani az életet, ezért megpróbálnak mítoszt alkotni (SAFRANSKY, *Nietzsche*, 77 skk. o.).

„A mítosz ... képekben gazdag módon ad értelmet annak, ami egyébként értelmetlen. A tudat mítoszalkotó képességét a világ közönye hívja ki újra meg újra. Az ember védekezik egy olyan világ képzelet ellen, amelyben nem érezheti úgy, hogy őt valami 'szándék' hozta létre. A megismerő ember azt szeretné, ha őt is megismernék, nemcsak a másik ember, hanem egy olyan kozmosz is, amely értelemmel van telítve. Az embert, aki maga is a természethez tartozik, tudata eltávolítja ettől a természettől, és azt a várákoszt ülteti el benne, hogy saját tudatának majd odakinn a természetben is meg fog felelni valami tudatszertűség. Az ember nem akar magára maradni a tudatával. Azt szeretné, hogy a természet válaszoljon neki. A mítoszok arra irányuló kísérletek, hogy az ember beszélgetésbe elegyedjen a természettel. A mítikus tudat számára a természeti folyamatoknak van valami jelentésük. Valami megszólal bennük...” (SAFRANSKY, i.m., 72. o.)

Hogyan keletkezik a mítosz?

Az istenihez fűződő, a világ mint a megszólítás állapotában artikulálódó megtapasztalt és átélt viszony magától szavakká formálódik, nyelvvé alakul — s megszületik a mítosz, a szent történet, amely ennek a tapasztalatnak a lecsapódása, és olyan igazságot hirdet, amit csak átélteni lehet, ezért nem alkalmazható rá a helyes/helytelen kategóriája. E kategóriát mi funkcionális értelemben használjuk; a mítosz olyan értelemben igaz, ahogyan egy tudományos megállapítás sohasem lehet igaz, mert a mítosz más életrendre vonatkozik, amely túllép a mindennapi realitáson. (21)

A mítosz nem tényeket sorol fel, nem empirikus tényekhez igazodik, következőképpen igazsága nem a tények tényszerűsége. A mítosz attól igaz, hogy a közösség elfogadja és befogadja, mert valami mély értelmet észlel benne. Ez az észlelés nem tudományos értelemben vett vizsgálódás eredménye, hanem tekintélyi elfogadás: a mítoszt nem bizonyítják, hanem igaznak *bizonyul*, és nem igazolják, hanem *igazolódik* azzal, hogy emberi nemzedékek életének ad tartást, jelentéssel és jelentőséggel ajándékozva meg az egyes embert. Ennek során fokozatosan ismerik fel a mítosz igazságát, majd az elismerés gesztusával tartják érvényben, és tekintélyként adják tovább. Felismerés, elismerés, ráismerés — a mítosszal kapcsolatban ezek a megfelelő ismereti viszonyulások, nem a tudományos értelemben vet megismerés.

Mi a kultusz?

A mítoszban az emberre irányuló isteni igényről szerzünk tudomást, a kultuszban pedig az ember felel az istenségnek. Úgy válaszol, ahogyan megszólították: a forma mint a „nyelv” által. A kultikus cselekedet éppoly jelképes, mint amilyen jelképesen az egész világot átéljük. A világ szimbólumként való megtapasztalása a tapasztalás legmagasabb rendű formája. A szimbólum (συμβολειν) az, ami áthidalja a halandó és halhatatlan, látható és numinózus közötti szakadékot. Ahogyan a szám és betű látható hordozóeszköz, mely által egy-egy gondolathoz vagy eszméhez hozzáférhetünk, úgy a világ az a látható hordozóeszköz, ami által eljuthatunk a szellemi valóságához. A látható és láthatatlan közötti szakadék akkor válik láthatóvá, ha a láthatót szimbólumként fogjuk fel. Így a világ az istenség nagy kultusza volna, amelyre az ember a maga kultikus cselekedeteivel felel, hogy így maradjon összeköttetésben,

kapcsolatban a láthatatlannal. Ebből következik, hogy a mítosz és a kultusz ugyanannak a dolognak a két oldala, nem léteznek egymás nélkül. (21-2)

A mítosz és a kultusz gondoskodik arról, hogy ne szakadjon meg az ember kapcsolata a transzcendenciával, fenntartja az őseredethez, a lét valóságához való visszakapcsolódás értelmében vett igaz vallást.

☞ religio = re-ligare (Lactantius, 3. sz.) összeköt, újra köt, ti. összekapcsol a végső okkal, az istenséggel. (☞ [VF0](#))

Kultusz — kultúra

Nem véletlenül származik a kultúra szó a kultusból. Ebben az értelemben manapság nincs kultúránk, mert nincs kultuszunk, ami hozzákapcsolna bennünket a lét forrásához, a szent eredethez. „Kultúrüzem”-ünk van, ami a valódi kultúra torzképe.

Kulturbetrieb — Th. Adorno (†1969) kifejezése ☞ A modern kor konstrukciós valóságokat állít elő, és magát a valóságot is konstrukciónak, emberi szerkesztésnek tekinti (a szerkesztő lehet a kanti apriori, de lehet az emberek tudatában visszatükröződő történelmi logika [mindenki a társadalmi termelési, a társadalmi valóság állandó újratermelési folyamatában elfoglalt helyzetének megfelelően látja a valóságot ☞ ideológia, marxizmus], de ugyanez lehetséges marxista árnyalat nélkül is ☞ tudás-szociológia ☞ A valóság társadalmi szerkezete (Th Luckmann, P. Berger), sőt lehet az emberben fészkelő pszichikai erők eredménye (a kultúra mint elfojtás ☞ Freud). A kultúraipar e modern kor megkonstruált világának a leglátványosabb manipulációs eszköze: zeneipar, szórakoztató ipar stb. Azt jelenti, hogy a művészet és a kultúra egyre inkább csak reklámfunkciót lát el; az alkotások a tömegízléshez alkalmazkodnak, és mindig eladható késztermékké silányulnak. A folyamat eredménye az alacsony színvonalú tömegízlés, „a kultúrafogyasztó képzelőerejének és spontaneitásának elsatnyulása”. Az ember az ingerek passzív befogadjává válik, ami tökéletesen tükrözi az egyén politikai és társadalmi kiszolgáltatottságát. Horkheimer (†1973) és Adorno ezért az avantgárd nehéz válfaját részesítik előnyben, amely az egyszerűség, az egyértelműség és leegyszerűsítés elutasításával az ellenállás lehetőségének egész tárházát hordja magában. (ZIMMER, ROBERT: *A kapu újra nyílik*. Kulcs a klaszszikus filozófiai művek jobb megértéséhez. (Ford. Harmat Márta) Helikon, 2008.)

A kultúrának mindig volt transzcendens vonatkozása, mindig vallási vállalkozást jelentett. A modern ember elvilágiasította, szekularizálta, és ezzel észrevétlenül elvesztette. Régebben a kultúra az istenség dicsőítésére szolgált, mi maiak embereket, sztárokat dicsőítünk; a régebbi korok emlékművei többnyire vallási tárgyak, a mi példáink erőművek és tévétornyok. (22-3)

A kultusz lehetőséget ad az embernek arra, hogy átélhetővé tegye és feldolgozza a legkülönbözőbb tapasztalatmezőket (félelmet, örömet, életet, halált) anélkül, hogy a tapasztalatok közben elveszíteni önmagát. A kultusz és rituáléja ugyanis rendet jelent, a kozmosz leképezését, amely lehetővé tette pl. a káosz, a vadság, a kábulat, a dühöngés, az örület és hasonlók átélését, a lét olyan területeinek megtapasztalását, amelyek ott szunnyadnak minden emberben, ám korunk nem kínál semmiféle keretet ahhoz, hogy ezek a lelki minőségek egy magasabb (isteni) rend részterületeiként meg- és átélhetővé válhassanak...

...sőt, elkülönültek tőle, s így *ördögivé* váltak, hiszen a sátán, maga akar létének forrása lenni, elkülönült I-től és vele szembe fordult (*dia-bolos* — az elkülönült, az átellenben álló, aki nemet mond, avagy: a vádló); míg az angyalok közösségben maradnak I-nél (*angelos* — küldött, I hírnöke).

A rítusok az emberi élet fejlődési szakaszaira vonatkoznak; beavatási szertartások, az élet egyes fázisainak átlépésekor érzelmileg felkészítettek az új szakaszra és fokozatos emelkedésben tartották az emberi életet; az egyén ezeken a szakaszokon ment keresztül, és jutott el a teljes érettségig és a beveződésig.

Beavatási rítusok — a modern ember éretlensége

Az alapminta a születés, mert a beavatás újjászületés. Az ember biológiai értelemben koraszülött, az első életév voltaképpen a méhen kívüli magzati állapot, meghosszabbított embrionális kor: az ember a legtöbb állattal ellentétben születésekor életképtelen, gondozásra szorul, a családi környezet afféle megnagyobbított anyaméh. Az ember születés után is függő marad. A második köldökzsinór elvágása később történik meg és fájdalmas. Ez a felnőtté válás. A valódi felnőttesség nem biológiai szakasz, hanem etikai-egzisztenciális állapot: a felelősség állapota. A modern társadalomban alig történik meg, mert a társadalom elkényelmesedett, mindenki a jogait követeli és állami gyámkodásban szeretne élni, állandóan védelmet, biztonságot, ápolást igényel, igényeinek kielégítését követeli, elismerést vár minden lehetséges intézménytől (vö. emberi jogok, akadálymentesítés). E kívánságokkal egyidejűleg azt is elvárjuk, hogy mentesüljünk és megkíméltsünk mindazon dolgoktól, amelyek öröktől fogva a beavatás fő tárgyai voltak: a szenvedés, a félelem és a halál. → Világunk rendkívül fejlett játékokkal ellátott óvodává változott. (30)

A beavatás révén válik az ember valóban emberré. Régebben ugyanis nem természetes létében tekintették az embert valódi embernek, mivel az ember szellemi lény, és az isteniben való beteljesedett, azaz átélt részvétel után lehet valóban „ember”. Maga a biológiai lét még csupán fejlett állattá tesz, amivé a darwinista tanok redukálták.

☞ KUHN, WOLFGANG: *Angyal és állat és között.* Hogyan tette tönkre a biológia az emberképet? (Ford. Kerényi Dénes) Kairosz, Bp., 2007.

A felnőtté válás nem más, mint újjászületés a szellemi létben.

„Csak ha az ember tudatában van szellemi lényének, csak ha a transzcendens szellemi világ sarjaként tapasztalja meg saját magát, s ezáltal kapcsolatba lépett őszágával (religio), akkor vállalhat felelősséget, és akkor nevezhető felnőtt embernek...” (26)

Ahhoz, hogy felnőjön egy szellemi világképhez, az embernek tényleg szembesülnie kell mindazon dolgokkal, amelyeket gyermetege miatt alapvetően száműzni szeretne a világból: a betegséggel, a szenvedéssel, a félelemmel, a halállal. A felnőtt, szellemi ember a létnek ezeket a sötét területeit úgy fogja fel mint a lét isteni rendjébe szükségképpen beletartozó másik felet. A gyermek az ép, sértetlen világban hisz; a felnőtt tudja, hogy a lét gondokkal terhes, de ez nem töri meg, mert tud a transzcendens örök rendjéről, amely az emberi lét törékenységének hátterében világlik törhetetlenül. A beavatási halál megtapasztalása és az azt követő visszatérés az életbe a halhatatlanság tapasztalatával ajándékozta meg. A haldokló és darabjaira hullott istenekről szóló mitológiai történetek, az istenek halála és feltámadása ennek az élménynek az ősképei. (27)

A mítosz — mint azt isteni valóság megnyilvánulása — adja azon szellemi törvények mintáját és tudását, amelyeket az ember a kultuszban és a rituálékban követ, hogy részesüljön a lét isteni rendjéből. Ez nem menekülés a világtól a miszticizmus-hoz, aszkézishez vagy idegen spiritualitáshoz. A szellemileg éber és ezért felnőtt ember az evilágban él, ugyanakkor számára a világ sohasem pusztán profán, hanem mindig szentséggel áthatott. Ezért számára az egész élet egy megnyilatkozott felsőbb rend értelmes követése — beleértve a szenvedést, a gondokat és halált is. Csak a modern ember esetében válik ez az is-is vagy-vaggyá, ezért a többség kopottas materializmust követ, a kisebbség pedig menekül a világ elől. (27-8)

A görög istenekről

A görög istenek nem antropomorfok, hanem az ember teomorf. A görög istenek felölelik az egész életet, annak minden aspektusával együtt, ám olyan kiegyensúlyozottan, hogy e halhatatlanok könnyedsége és derűje már-már közmondásos. A görög istenekben mindazt megtalálja az ember, aminek a visszfénye őbenne is megvan (innen az „antropomorfizmus”), s minthogy mindennek van isteni mintája, meg is talál magában mindent. Így nem csupán az öröm és boldogság ered az istenektől, hanem az örület, az elvakultság és a hanyatlás is.

II. Az attikai tragédia

Kialakulása ködbe vész, Arisztotelész szerint (Poétika 4. fej.) szerint a tragédia (τραγωδία) a ditirambus-énekekből alakult ki; a ditirambus a Dionüszosz-kultusz (Διόνυσος vagy Βάκχος) kultikus dala, ami a „tragikus kar” (τραγικος χορός) énekelte. A τράγος = bak; a tragikus kórus tehát bak maszkot viselő énekesekből állt. Ezzel belépünk Dionüszosz isten világába, aki egyrészt a maszkok istene, másrészt az extázisnak, vadságnak és kábulatnak, s így áll kapcsolatban az emberi lét démoni mélységével és alantasságaival. Mivel a τραγωδία szó szerint bak-ének, kezdetben létezett egy kar, melynek bak maszkot viselő tagjai démoni lények seregét jelenítették meg, akik eksztatikus kábulatban szólították meg istenüket, Dionüszoszt. Ebből a karból idővel kivált egy személy, aki válaszóként (ὕλοκριτής) lépett szembe a karral, s a hangszeres kísérettel éneklő karral ellentétben jambikus trimeterekben beszélt. Ilyenformán nagy feszültség keletkezett a kar és a színész, az ének és a szöveg között, amit Nietzsche a dionüszoszi és apollói közötti feszültségként ír le. A klasszikus korban (5. sz.) Aiszkhülosz és Szophoklész (a triász harmadik tagja Euripidész) azután megnövelte a színészek számát, de a tragédia dinamikus szerkezete csak három beszélőt enged meg, akikkel szemben negyedikként a kar áll. (33-4)

A tragédia ősi szerkezete tehát az ének és beszéd, nem pedig játék és mimikai megjelenítés, ezért nincs kapcsolat a tragédia és a dráma között; mert tragédiának nincs cselekménye, ill. a cselekmény már a tragédia kezdete előtt lezajlott vagy a kulisszák mögött játszódik; a színpadon nem történik akció, csupán híradásokat hallunk. Így a történeteket pusztán információvá redukálják, s cselekmény gyakorta már azáltal is mentessé válik mindennemű feszültségtől vagy meglepetéstől, hogy a kezdet kezdetén elhangzott jóslatból már amúgy is ismert az egész történet, a hírnökök pedig csak elkerülhetetlen bekövetkeztét jelentik be. A tragédia nem akar semmit bemutatni, nem játszanak el benne semmit, csupán beszélnek. A cselekvésről való lemondásban rejlik nagysága: tiszta reflexió. Mint kultikus esemény elszakad a történelem síkjától, s ezzel az emberközpontúságtól, és a szemlélődés síkjára lép, hogy szemmel láthatóvá tegye a lényegit, amit azt emberi cselekedet során többnyire elfed a partikularitások és esetlegességek hordaléka, miáltal a konkrétumok miatt nem látjuk a lényegit. (35)

A tragédia láthatóvá teszi a láthatatlant, kinyilvánítja a történet értelmét, amely az ember előtt mindig rejtve marad, ameddig maga a történet igézi meg. A tragédiát egyedül az érdekli, hogy láthatóvá tegye az örök isteni rendet, amely az ember konfliktusokkal, bajokkal terhes sorsa mögött emelkedik megváltoztathatatlanul és örök érvénnyel. (35-6)

A tragédia kultikus esemény, nem műalkotás, amit képzett polgárok kulturális igényeinek kielégítése céljából alkottak. A színház a misztériumok hagyományából

ered, és ott az volt a feladata, hogy a gyakran több napon át tartó beavatási szer-
tartások alkalmával újra és újra megjelenítse a mítosz jelentős részeit. (36)

Ha a modern színház kizárólag aktuális, kritikus és politikus akar lenni, akkor elfe-
lejtji, hogy az emberlétnek van egy olyan témaköre, amely független az időtől, és túl
is mutat minden időfüggő problémán. Ha efelé fordulunk, akkor szükségképpen a
vallás területére lépünk. (36-7)

A görög színház eredetileg mitológiai történetek formájában érzékeltette az emberi
és sors transzcendens mintáit és azok viszonyát az örök rendhez. A színpad ezért az
„élet színpadát” jelentette („világot jelentő deszkák”); az antik színész maszkot viselt,
s csak hangját adta kölcsön, hogy hangot adjon az istenségnek. (37)

Ebből vezethető le a személy fogalma: personare = hanggal betölteni, megszólaltat-
ni, hangzani — a maszk mögött beszélő színészre vonatkozott.

Ha a világot a színpad analógiájára fogjuk fel, akkor mi emberek vagyunk a masz-
kok, a személyek, akiken keresztül az istenség hangja szól, mi vagyunk azok a figu-
rák, akik által az istenek láthatóvá teszik a világ játékát (vö. Calderón: A nagy vi-
lágszínház). (37)

A színdarabban a cselekmény előre meg van határozva, az eladás csak a cselek-
mény megjelenítésére szolgál. A színész dolga nem az, hogy önálló döntéseket hoz-
zon, hanem az, hogy a cselekmény önmagában meglévő mintáit (a szerző — az is-
tenség/sors — elgondolásait) a lehető legjobban eljátssza, azaz megjelenítse. A tra-
gédiában ez mintaszerűen valósul meg: a hősök soha nem hoznak döntéseket, a
tragédia azt mutatja meg, hogyan kövesse az ember a fennálló, a jóslatban már
megjövendölt és ezért ismert mintát, sorsot. (37)

A görög vallás nem ismeri a szabad akarat fogalmát. A görög ember olyan közvet-
len közelségben élt az istenséggel, hogy úgy érezte, minden tettét, élményét az is-
tenség idézte elő. A modern korra jellemző nézetet, mely szerint a tettek a saját én-
nek tulajdonítandók, a görög ember a legnagyobb veszélynek, istenek elleni gőgös
lázadásnak, hübrisznek tekintette. Ezért azonban nem érezte magát nem-
szabadnak, mert önmegvalósításának legmagasabb formája az isteni parancs köve-
tése, s méltóságot jelentett számára, hogy az istenség szócsöve lehetett. Aki úgy ér-
zi, hogy áthatja az istenség, annak nem jut eszébe hogy elkülönítse énjét az isten-
ségtől. (38)

A modern ember gondolkodását az emberi és isteni hatalmas távolsága határozza
meg (részben keresztény hatásra: a zsidó-keresztény I *deus absconditus*); ezért számára
a világ nem teofánia, hanem önmagában álló valóság. Énjét sem isteni maszkként
éli meg, hanem mint önmagában álló valóságot, amely benne van egy tőle függet-
len, s vele többnyire ellentétes összefüggésrendszerben [a «világ»-ban] — ebből kö-
vetkezik az akarat szabadságának problémája. (38-9)

A tragédia csak nagy embert, a hőst ábrázolja, mert a „kisember”, az „öntudatlan
ember”, aki ösztönei és szokásai fogságában nem emeli a magasba pillantását, és
nem fogadja el az istenek (ki)hívását, soha nem a tragédia, hanem a komédia tár-
gya, mely a kisembert ábrázolja, a hétköznapi élet visszásságaihoz kötődő, s azok
kötelekében ügyeskedő-vergődő „átlagpolgárt”, aki soha nem képes elfogadni a
nagyszerű végzetet. (42-3)

Milyen igazságról van szó a tragédiában? A tragédia az ember lét feltételeit ábrá-
zolja világosan és illúziómentesen. A mai ember leszokott arról, hogy szembenézzen
sorsával. (43)

A tragédia igazságának elemei:

- az emberi lét konfliktusos, az ember elkerülhetetlenül vétkessé válik, de ezért vállalnia kell a felelősséget;
- az emberi lét kudarcra van ítélve, mert végső soron az én mindennemű kibontakozása hübrisz, ami büntetést von maga után;
- az ember olyan rendbe ágyazódik bele, amely csak akkor válik számára valóban érzékelhetővé, ha feláldozza énje kibontakozásába vetett hitét, és elfogadja saját bukását. (43)

III. A tragikus vétség

„Meggérdeztem, mi az én bűnöm?”
Erre egy hang így válaszolt:
Bűn, hogy vagy,
ennél nem létezik súlyosabb.” (Gunaid, iszlám misztikus)

Arisztotelész:

a tragikus hős „nem gonoszsága és hitványsága miatt zuhan szerencsétlenségbe, hanem valamilyen, éppen a nagy tekintélyben és boldogságban élők közt előforduló hiba (ἀμαρτία) következtében”. (Poétika 33. o.).

A tragédia tehát nem ismer erkölcsi alaphelyzetet, hanem alapja, a kultusz/rítus módján meg akarja megváltoztatni az embert, de nem ad kezébe magatartási szabályokat. A tragédia (mint a beavatási rítus) belátást közvetít, és ez a belátás az, ami megváltoztat. (47)

Mi a tragikus vétség? Semmiképpen nem morális. A tragédia archetípusokat jelenít meg (nem pedig jellemeket), s az általános emberhez kapcsolódik, nem pedig egyéni cselekedeteken alapul. (48)

Az ember az ellentétek világában találja magát, minden polaritásként mutatkozik meg előtte, ezért nem észleli az egységet, pl. én-ként tapasztaljuk önmagunkat, kivel szemben a másik és a világ a nem-én, így az én ellentéte. Miként minden érzékelés, a gondolkodás is polarításokban halad, amennyiben megkülönböztetés, az egyik dolog elválasztása a másiktól. (48)

Ugyanakkor szükségünk van az egység valamiféle tételezésére (még ha elgondolni nem is tudjuk), mert egység nélkül polaritás sem létezik, a polaritás csak az egység háttere előtt gondolható el, de nem érzékelhető, mert az ember csak a polaritást képes érzékelni. Ennek a gondolkodás számára nélkülözhetetlen egységnek különböző nevek adnak: tao, nirvána, Isten, önvaló, szelf stb. Mindezek mögött az ember számára nem érzékelhető osztatlan őszalóság, tehát az az állapot rejlik, amelynek megkülönböztethetetlen egységében minden lét benne lakozik. (48-9)

Az őszalóságról nem tudunk pozitív kijelentést tenni, mert minden meghatározás egyben elhatárolás; ezért használ a metafizika többnyire negatív kifejezéseket az egységről. (49-50)

A meghatározhatatlanság folytán az őszalóság közel van a semmihez. A semmi jelentése: nem-valami, azaz olyan állapot, amelyben a létezés még nem jutott el az egzisztenciába, azaz nem lépett ki (vö. ex-istamai = kiáll, kilép, megjelenik), ami mindig differenciáltságot jelent, tehát a sokféleségbe való kilépést. Sem a semmi, sem az egység nem egzisztens számunkra, mégis ezek jelentik a tiszta létet, bár mindenféle attribútum, különösség nélkül. Isten a tiszta lét, egység, semmi, az a mélység, amelyből a lét egzisztenciába lép, s ezzel előtűnik. A sokféleség világa a Létnek, Istennek a láthatóvá válása, teofánia. Mindazonáltal az egység, ill. a semmi marad

mint örök háttér, mint minden sokféleség és megnyilatkozás forrása. (50) Az egység a formák látható világának háttere: a metafizikus, a transzcendens, a numinózus, az ismeretlen; ezért a látható a láthatatlan megnyilatkozása, a világ láthatóvá vált isten, a sokféleség „széttöredezett egység”. (51)

Ennek alapján nincs lényeges különbség a mono- és a politeizmus között, csupán mást és mást hangsúlyoznak: a monoteizmus az egység absztrakt fogalmát, a politeizmus pedig a már megnyilatkozott istent szemléli az erők és a világ sokféleségében, de mindig utalással e sokféleség végső egységére. (51)

A tragikus vétség

Az egységből a sokféleségbe vezető lépés létbeli ugrás, ekkor jelenik meg a tér és az idő. A születés, a ráébredés az én-re és a tárgyi világ megismerése, vagyis a tudás — mindez elszakadás az ősegyesgtől, ezért bűn: az egységtől való elkülönülés értelmében vett különválás. A bibliai őstörténetben ez a tudás fájával kapcsolatos. A tudás megkülönböztetést jelent, alany és tárgy elkülönítését, a tudó ember a tudás révén kialakítja énjét, ezért már nem a minden-eggyel azonosítja magát, elkülönül tőle. Ám az én mindig csak rész, az én-re ébredt ember, aki a tudás révén tovább erősíti énjét, egyre inkább eltávolodik az egységtől, s egyre inkább hiányzik belőle valami az egészséghez, az üdvösséghez. Ez a hiány azonban az ő hibája — bűne. (52-3)

A Paradicsom az I-nél való egység helye; a világ, a kiűzetés helye, ahová a bukás következtében kerül az ember, az elszakadás, elkülönülés helye, állapota, a nem teljes valóság.

A polarításban zajló élet tehát nem választható el a vétektől, mert az által jött létre, és folyamatosan a vétek állapotában van. Mivel ez az állapot az egzisztálás, és ebben a formában létezik az ember (és minden létező), ezért a bűn hozzátartozik az ember lényegi mivoltához.

A hiba és a vétek eredetileg nem arra a vonatkozik, amit az ember tesz, hanem a megtéttelenre, arra, amit nem tesz meg; a hiba az, ami hibádzik, a hiány — esetünkben az egység hiánya; amit pedig az ember nem tesz meg, az az egység helyreállítása, bár ezt magától nem is képes megtenni, ehhez az isteni segítség kell.

Összefoglalva: a vétek (ἀμαρτία) jelentése és állapota:

1. maga létezés, kiszakadás az egységből, énné válás;
2. az egységbe való visszatérés elmulasztása, egészen az egység elfelejtéséig és belefeledkezés a differenciába, a világba való teljes belefeledkezésig elmélyítve ennek az állapotnak további differenciálással, állandó elkülönüléssel mélyítve el ezt az állapotot (*aversio a deo — conversio ad creaturam*).

☞ Az antik tragédia bűn fogalma megőrződik a kereszténységben az eredendő bűn fogalmában, de némileg meg is változik, amennyiben a kereszténység az ontológiai, metafizikai bűn mellett ismeri a morális bűnt is, ez a személyes vétek.

A vallás feladata kivezetni az embert a világ kettészakadtságából (megváltás) és visszavezetni az embert az eredeti, osztatlan egységbe (üdvösség). (55-6)

Az emberi mivolt azért nem választható el a szenvedéstől, mert nem választható el a vétektől és a bűntől; mely azonban nem csupán metafizikai és nem csupán konkrét-személyes, hanem mindkettő, ahogyan az emberben összekapcsolódik a szellemiség és a testiség. (56)

A tragédia szereplője olyan ember, aki küzd azért, hogy helyesen cselekedjék, aki — s erre Oidipusz a legvilágosabb példa — óriási erőfeszítést tesz a bűnösség elkerü-

lésére, végül mégis vétkesnek találja magát, s ezért vállalnia kell a felelősséget. A vétség és a bűn teljesen független az ember döntéseitől vagy cselekedeteitől. Az ember mindig bűnössé válik, és — ha nem egyenlíti ki tartozását, azaz nem egészíti ki egyoldalúságát — szenvednie kell. A görög tragédia kendőzetlenül mutatja be a bűn elkerülhetetlenségét. Benne nem kis- vagy nagystílű szélhámosok kapják meg tetteikért a megérdemelt büntetést, nem polgári értelemben zajlik az igazságszolgáltatás, hanem egzisztenciája megváltoztathatatlan feltételeivel küzd az ember. E küzdelem során meg kell tanulnia belátni, hogy fel kell áldoznia az üdvös világról alkotott gyermeki álmait, ahol bűntelen örömben élhet, és fel kell ismernie, hogy minden egyes megtett lépésével vét az isteni rend ellen, amelynek lényege az isteni elrendelés, egység. Az igaz ember nagysága abban áll, hogy ezt megfutamodás és az istenek elleni harag nélkül, a felelősséget vállalva felismerje, tudván, hogy ez a bűn személyes egyéni létének és szabadságának záloga. (57)

Kérdés, miért csak királyokkal és hősökkel találkozunk a tragédiában? Azért, mert a hős és a király az individualitás legmagasabb rendű megnyilvánulása; a tömegember átlagos, differenciálatlan, nem elkülönülő — ezért lényegében még bűnösnek se mondható, mert alig létezik, márpedig a bűn a létezéssel arányos. A hős kiemelkedik az átlagból, elkülönül, differenciálódik — és ennyiben teljes mértékben bűnös. A hős útja a differenciálódás útja, ez pedig elhatárolással megy végbe, míg a tömegember nem dönt, hanem sodródik. (57-8)

A király és a hős az emberben lakozó én-központú, különös instanciának a szimbóluma, amely céljai, törekvései és döntései miatt végső soron mindig a hübrisz eredménye. Ezért van kudarcra ítélve az ember mindaddig, amíg saját énjével azonosítja magát, éppen úgy, ahogyan halálra van ítélve mindaddig, amíg a testével azonosul. E kudarc elől nincs menekvés. (61)

Az emberi lét ugyan kudarcra van ítélve én-központúsága és elkülönültsége miatt, ez azonban nem borzasztó, szomorú, még akkor sem, ha az én ilyennek érzékeli. Csupán tragikus olyan értelemben, hogy a tragédia tud erről a szükségszerű kudarcról, és az ember elé tárja. (61) Ez nem pesszimizmus, hanem realizmus, illetve az élet egyik lehetséges felfogása. A görög valójában optimista és életigenlő, Ennek oka, hogy valódi életigenlés csak az igazsággal való szembenézésre lehet alapozni. (62) — Mivel a tragédia vallási esemény, s mint ilyen, az istenség magasztalására szolgál, fő tárgya tehát nem az emberi sors pesszimista bemutatása. (62)

Amiként a keresztény mise sem szomorújáték, holott Kr halálát jeleníti meg kultikusan. Bár a templomokon kereszt látható, a kereszténység központi témája mégsem a szenvedés és a halál; ezek csupán az emberi élet tagadhatatlan és elkerülhetetlen világi részei, melyek mögött azonban a halhatatlanság és örökkévalóság, I egysége honol. (63)

Minden vallásnak az a lényege, hogy a látható világot s benne a földi embert láthatatlan létből eredezteti, és egyszerűen nem képes elfogadni, hogy a kozmosz és a benne élő lények pusztá funkcióláncok sorozatának véletlen eredményei, amelyek mögött nem áll semmiféle szándék vagy értelmes rend. (63)

A tragédia nem óv a büntől, hanem szükségszerűségére és elkerülhetetlenségére figyelmeztet. Nem azt mondja: Ne légy hős! — hanem csak az emberlét útját és következményét jeleníti meg. Ezért a legmesszebbmenőkig életigenlő: igent monda az életre, bár az halálos, igent mond a bűnre, bár az szenvedéssel kell kiegyenlíteni — igent mond az emberi létezésre, mert tud az istenek létezéséről. (64)

Mert amikor a tragikus hős elbukik, nem valódi lény, hanem csak énje, tévéidentitása bukik el. Valódi lény, önvalója, szelfje felszabadul a bukás által, hi-

szén az ember akkor van „rendben”, ha megint beilleszkedett, ez az azonban az én halálát feltételezi. Nietzsche így fogalmazza meg, hogy az „individuum pusztulása örömben részesít”:

„Metafizikai örömünk, amit bennünk a tragikum ébreszt, nem egyéb, mint a képek nyelvére váltott ösztönös, tudattalan dionüszoszi bölcsesség: gyönyörködött a hősnek, az akaratmegnyilvánulás e legmagasabb rendű jelenségének az elvetése, a tagadása, gyönyörködött, mert hiszen mégiscsak jelenség, s pusztulása mit sem változtat az akarat örök létezésén. 'Mi az örök életben hiszünk' — hirdeti a tragédia ... A dionüszoszi művészet is az élet örök gyönyöréről akar meggyőzni: csak ez a gyönyört nem a jelenségekben, hanem a jelenségek mögött kell keresnünk. Fel kell ismernünk, hogy mindennek, ami létezik, a fájdalmas pusztulással kell számot vetnie, a dionüszoszi művészet rákényszerít, hogy bepillantsunk az egyéni létezés rettenetébe — és mégsem kell elrettennünk: a fel- és eltűnő lények kavargásából azonnal kiemel bennünket a metafizikai vigasz.” (A tragédia születése, 136-5)

A tragédia nézőjének jutalma tehát az isteni rend megváltoztathatatlanságából fakadó vigasz, annak megértése, hogy az embert éppen az összeomlás váltja meg különbözősége bűnétől, hogy az embert a bukás által fogadja be a valódi élet, amelytől elvakultan elfordult és én-nek akarta tudni magát. (65)

Aiszkhülosz megfogalmazásban (Agamemnón, 17-183):

„bölcsességre ő vezet,
embereknek így szabályt
ad: 'ki szenved, az tanul';
álmában szívére csöppen a
bűntudó kín a vétkesnek, így
észre térni kényszerül:
íly erőszakos kegyes hatalmak
ülnek szent kormánypadon.”

A tragédia nem kínál túlvilágot. Magával az igazsággal való szembesülés nyújt örömet. Mindaddig, amíg az embernek hősnek kell lennie, űzött lesz és rémült, nem lel nyugalmat, mert fenyegetéssé válik minden, ami énjén kívül áll. (66)

Ha az embernek ebben a görcsös helyzetben, ahová énje juttatja, sikerül szembesítenie egymással énközpontú igyekezetének hiábavalóságát és énje halandóságát, akkor ez a lépés felszabadítóan hat rá. Kiszabadul börtönéből, és képes lesz látni azt, amit eddig képtelen volt meglátni; mert önmagába vetett hite elzárta előle a kilátást. Az ember — bár vak — önmagára tekintve úgy gondolkodik, mint az az Oidipusz, aki hübriszében kigúnyolta a vak látnokot, hogy később, miután megvakította önmagát, immár „látóként” vonulhasson Hadész birodalmába. (66)

Midasz király kérdésére, hogy mi a legjobb az ember számára, Szilénosz, Dionüszosz egyik kísérője így válaszolt:

„A véletlen és a gond
kérészéletű nemzetségének
szerencsétlen gyermeke,
miért készíted arra, hogy elmondjam,
amit nem hallhatsz,
s számodra a legüdvösebb.

A legjobb számodra teljesen elérhetetlen:
nem megszületni,
nem lenni, semminek lenni.
A második legjobb viszont
— hamar meghalni.

