

Aki kezébe veszi Cseke Ákos filozófiai esszékötetét, meglepődve konstatálhatja, hogy mennyire különböző szerzők kerülnek egyetlen társaságba a könyv nyolc írásában: írók és költők, mint Kafka, Beckett, Quignard, illetve Dante, Babits, József Attila, valamint filozófusok-teológusok, mint Kant és Szent Ágoston. Már a névsorból is látható, hogy a Talentum-díjas fiatal esztéta könyve nem szigorú tudományos tanulmánykötet – szerencsére,

Görföl Balázs 59

BÁTOR NYUGHATATLANSÁG

Cseke Ákos: *A távol közelében*

mondhatnánk, mert míg itthon filozófiai és irodalomelméleti szakmunkákkal tele van a padlás, addig a hazai filozófiai esszéírás mostoha napjait éli. Jól lehet természetesen önmagában véve örvendetes, hogy sorra jelennek meg a sokszor egészen szűk tudományos problémákat vaskos kötetekben tárgyaló munkák, hiszen ez a tény a magyar filozófia és irodalomtudomány vitalitásáról tanúskodik, s a specifikusság, a szűk fókuszú vizsgálódás a teoretikus kutatás szükségszerű és nélkülözhetetlen velejárója, mégis nagy öröm az olyan könyvek megjelenése, amelyek mernek egészen nagy léptékben vizsgálódni, akár nagyon különböző gondolati hagyományokról, problémákról, szerzőkről határozott elgondolásokat megfogalmazni, miközben áthatja őket a gondolkodásnak az a szenvedélye, amely talán minden valódi filozófia és irodalom – s így a velük való foglalkozás – alapja és éltetője. *A távol közelében* mindeztől ilyen szenvedélyes és bátor munka.

A tudományosságról és a hazai (szellem)tudományos világról talán azért sem mellékes szót ejteni Cseke könyve kapcsán, mert már az írások manapság szokatlan műfaja is meghatározó és árulkodó a kötet egészére nézve. Olyan esszétet foglal magába a kötet, amelyek merészen, mégis evidens módon túllépnek a mai filozófiai-irodalomtudományi munkák bizonyos kimondatlanul is érvényes normáin. Nem egyetlen részproblémát tárgyalnak könyvtárnyi szakirodalomra támaszkodva, mint az „x fogalma Y-nál, Z x-fogalmának tükrében” típusú munkáknál, s rendszerint nem érik be a történeti vizsgálódással, hanem rákérdeznek a tanulmányozott gondolatok igazságára is, de legalábbis úgy kezelik az értelmezett műveket, mint amelyek az igazság igényével lépnek fel. Cseke számára nem pusztán a filológiai-történeti helytállóság a mérce, hanem a világról és az emberről folytatott gondolkodás-költés-írás érvényessége és ereje is. Az írások stílusa is elűt az uralkodó magyar szellemtudományos beszédmódoktól: emelkedett, ugyanakkor világos, pontos megszólalás jellemző az esszékre, amelynek jellegzetes jegye az erősen affektív, de nem öntetszelgő jelzős szerkezetek halmozása. Cseke

irodalmi igényű, ám nem költőieskedő, egzisztenciális érintettségű és elkötelezettségű írásmódja alighanem a kötet több írásában is visszatérő nyelvszemléletre vezethető vissza: e szerint az elkoptatott, megszokott nyelvi konvenciók, amelyek szinte erőszakosan rátelepednek arra, aki be-
60 szelni próbál, nem láttatják, hanem elfedik a valóságot, ezért a gondolkodás és az írás feladata, hogy érvényes nyelvet találjon. A kötet írásai ezt oly módon teszik meg, hogy nem ritkán eleven erővel szólaltatnak meg olyan gondolati hagyományokat, amelyek a hazai tudományosságban gyakran kiüresedett, folyton hangoztatott, de alig értett szólamokká, pusztá frázisokká váltak, például a metafizika végét, a jelek szétszóródását, a jelentés elhalasztódását, a nyelv és a tudat destrukcióját fásultan emlegető közhelyek formájában. Cseke annyiban is eltér a tudomány megszokott normáitól, hogy bátran fel mer tenni megválaszolhatatlannak tűnő kérdéseket – ami viszont nem a vizsgálódás kudarcáról, hanem a gondolkodás gyötrő gondjáról és nem lankadó keresésről tanúskodik. Ugyanakkor az esszék egyáltalán nem csapongó és nagyotmondó gondolatkísérletek, hanem felmutatják a tudományosság erőnyeit: érvelő, következetes, alapos okfejtéseket fogalmaznak meg, érzékenyen elemzik az értelmezett szövegek apró strukturális sajátosságait, és vitába szállnak a kutatás kérdéses megállapításaival. Eközben viszont nem ragadnak le a filológiai tényszerűségnél, hanem könnyedén és meggyőző természetességgel lépik át a tárgyalt szövegek és az emberi élet közötti határt: a szövegek itt elsősorban feszítő életproblémákat szólaltatnak meg, ezért nem pusztán magukról a szövegekről, hanem a bennük megfogalmazott kérdésekről kell szólnia annak, aki hű kíván maradni a szövegekhez.

Nem csupán a sajátos esszéisztikus stílus teszi egységessé a kötetet, hanem erős tartalmi-gondolati rokonság is összekapcsolja az írásokat. Mindazonáltal az olvasó feladata és lehetősége, hogy elgondolkodjon azon, mi köti össze az esszéket. Jóindulatúan értelmezhetjük úgy az elő- vagy utószó hiányát, hogy a szerző vagy a szerkesztő nem kívánta megkötni az olvasó értelmezését, az azonban már egyértelműen a kiadó gondatlansága, hogy a kötet nem tünteti fel az írások eredeti megjelenési helyét. A cím és a hátsó borító pár bekezdésnyi szövege mindenestre támpontot kínál: valamennyi szövegben problémává válik a közelség és a távolság dialektikája, méghozzá sokféleképpen: a közelség hol fojtogatónak, hol vágyottnak, de elérhetetlennek, hol elkerülhetetlennek bizonyul, míg a távolság hol rémisztő, hol igézetes, hol érthetetlen színben tűnik fel. Közelség és távolság feszültségteli viszonyát három nagy probléma összefüggésében tárgyalják az esszék: ezek a szerelem, a metafizika és az önmagasság. A három probléma, kérdés ugyanakkor gyakran egymásba is szövődik a kötet írásaiban.

Mindjárt így van ez a könyv első, *K.* című esszéjében, amely Kafka *A kastély* című regényét értelmezi. Mint ismeretes, a regény főszereplője, K. minden erejével azon van, hogy bejusson a titokzatos Kastélyba, amelyről viszont alig tud valamit, mégis ellenállhatatlanul vonzza. Cseke értelmezésében K. olyan megszállott figura, aki a mindennapi törekvések, 61 adottságok és esetlegességek szűk világát semmibe véve teljes lényével keresi élete értelmét, pontosabban valóságos életszomj űzi, kergeti feladata véghezvitelére. K. rendíthetetlenségének paradoxona, hogy e feladat és cél egészen meghatározatlan és ismeretlen: K. nem tud lemondani róla, de azt sem tudja, mit is keres pontosan. A kifürkészhetetlen és elérhetetlen Kastély így válik K. életcéljának szimbólumává. K. kínzó kérdése, hogy nem illúziót kerget-e, amikor a homályba vesző távolra irányul minden ereje és törekvése. Vajon nem a reális, kézzelfogható közelség-e az, ami elérhető célként valóságos megérkezést adhatna? Nem lehet-e, hogy a vonzó, de irreális távolság bűvölete térít el az egyetlen valódi lehetőségtől, a közelségtől, amelyet a regény világában a szerelem jelent? Csakhogy Cseke épp arra mutat rá, hogy a szerelmi közelség szörnyű, elveszejtő idegenséggé válhat, végső soron otthontalan távolsággá, ahogy ez a regény egyik felejthetetlen jelenetében, a Fridát karjaiban tartó K. jeges elveszettségében jelentkezik. A vonzónak tűnő közelség élheterlenné válhat, miközben mégis annak reményét kelti, hogy egyedüli, véges valóságként megóv a hamis végtelen hiábavaló kergetésétől – másfelől a végtelenről való lemondás K. számára egész lényének megtagadását jelentené, szörnyű hazugságot. K. dilemmáját Cseke hatásosan és meggyőzően jeleníti meg általános emberi vívódásként: ez az egzisztenciálisnak, s a végtelenre, a nem megfoghatóra, az embert ellenállhatatlanul vonzó titokra tekintettel metafizikainak nevezhető értelmezés nagyon erőteljes és hiteles. Magában hordozza azt a metsző élességet és feszültséget, amelyet *A kastély* valamennyi olvasója érezhet, ugyanakkor nem fosztja meg a regényt attól a titokzatosságtól és kiismerhetetlenségtől, amely a szöveg – és általában a Kafka-művek – elidegeníthetetlen védjegye. Bár Cseke értelmezése sem kimerítő, abban az értelemben, hogy nem ad magyarázatot a regény fontos mozzanataira – például ha a Kastély K. titkos céljának metaforája, vajon hogyan kellene értenünk a kastély hivatalnokainak bonyolult hierarchiáját, s mit kezdjünk azzal, hogy a kastély lakói folyamatosan keresik a kapcsolatot K.-val –, mégis jóval komolyabb, termékenyebb és ösztönzőbb, mint azok az interpretációk, amelyek Kafka személyes dilemmáinál horgonyozzák le a művet (ezáltal épp a példaértékűséget számolják fel, amely folytán minden olvasó magára ismerhet K.-ban), vagy pusztán arra szorítkoznak, hogy leíró-narratológiai eszközökkel kimutassák a műnek azokat a szerkezeti

elemeit, amelyek miatt a jelentés folyton elhalasztódik (elejét véve annak, hogy komoly életbeli-egzisztenciális-metafizikai kétségek és kérdések ébredhessenek az olvasóban). De azok az értelmezések sem tűnnek kifizető-
dőnek, amelyek pusztán azzal vannak elfoglalva, hogy eldöntsék,
62 K. hős-e, vagy szélhámos: akármilyen választ adnak, figyelmen kívül hagyják a regény egészen tág és súlyos dimenzióit.

A szerelem és a végtelen összeütközése áll a Dante-elemzés közép-pontjában is. Cseke nagyon aprólékosan, számos párhuzam és motívum felidézésével értelmezi Dante és Beatrice kapcsolatát az *Isteni színjáték*ban, de különösen annak szentel figyelmet, hogy Beatrice hogyan adja át fokozatosan a helyét egyre inkább Istennek, elvezetve Dantét magához a Szeretethez. Cseke szerint Beatrice tanításában a szerelmeseknek szabadnak kell lenniük egymástól, közös titkukat és céljukat fürkészve: Istent. S éppen ez az, amit Dante vonakodva próbál elfogadni, s mérhetetlen szomorúsággal szembesül vele, hogy „miközben megnyeri a világmindenséget, elveszíti azt, akit a mindenségnél is jobban szeret”. Cseke erre a rezignált, kétségekkel teli pillanatra, nyereség és veszteség fájdalmas feszültségére hívja fel a figyelmet. Dante Beatrice tanításával a „szerelem misztikáját” helyezi szembe, ahol Cseke megfogalmazásában „az ember Istent nem a szerelmén túl, hanem a szerelmében látja meg, és amely ezért nem Istent szereti, hanem Istenben szeret”. Sajnos nem vagyok meggyőződve róla, hogy pontosan értem e sorokat. Mit jelent vajon konkrétan „Istenben szeretni”? Másfelől nem lehet-e, hogy Cseke túlságosan kiélezi Dante Beatrice iránti szerelmének és az Isten látására irányuló vágyának a feszültségét? A *Paradicsom* utolsó énekében legalábbis mintha megszűnne a szóban forgó ellentét, s Dante mintha képes lenne teljes figyelmével Istenhez fordulni, akinek titokzatos látása egész lényét kitölti. Nem lehetséges-e, a probléma abból fakad, hogy az *üdvözült* Beatrice vezeti Dantét Istenhez, s Danténak ezért kell megtanulnia lemondani szerelméről? Ennyiben tehát az *Isteni színjáték* talán nem feltétlenül a szerelem és az istenkeresés feszültségéről beszél, hanem azt a végső célt mutatja meg, amelyet a szerelmesek még életükben együtt, közösen, hol egymás felé fordulva, hol együtt, hol külön Istent kutatva és hozzá szólva kereshetnek.

A szerelem problémájánál maradván, a könyv egyik legfontosabb és leghatározottabb gondolatmenetű esszéje az 1936, amely József Attilának a cím által jelölt évben keletkezett szerelmes verseit elemzi. Cseke meggyőzően érvel amellelt, hogy a recepció elhamarkodottan ítéli például az *...aki szeretni gyáva* vagy, a *Nagyon fáj*, az *Elmaradt ölelés miatt*, a *Ne bántsd*, a *Kései sirató* vagy a *Magány* című verseket a betegség, a regresszió, a skizofrénia és a hisztéria tüneteinek. Cseke szerint a szerelmes káromlása, átkozása, dühös vádolása nem csupán patológikus aktusoknak tekinthető, hanem egy egészen más összefüggésben is felfogható. Nagyszerű gondolat, hogy a másik iránti

emésztő vágy, a szerelem akarása nem feltétlenül beteges őrjöngés, hanem tudatos, sőt világos helyzetértékelés következménye: a versek beszélője azt ismeri fel, hogy „az idő és a halál félelmetes tapasztalatával csak a mindenséget szétvető szerelem, a másik ölelése és óvása állítható szembe”.

A szeretetben, szerelemben való élet igénye ennyiben nem abnormális, hanem egyedül normális, s éppen hogy érettségről, a szerelmet az emberre leselkedő veszélyekkel szemben egyedül óvó erőként felismerő bölcsességről tanúskodik. Cseke arra mutat rá, hogy József Attila verseiben a szeretet, a szerelem és a vágy egyenesen az emberi lélek törvénye, egyetemes, mindenkire kiterjedő jog, s a költő azért kiált, szenved, káromol és bánt, mert nem élhet a szerelem rendjében. Ha pedig valóban létezik a szerelem természetesen nem jogi-intézményes, de mindennél valóságosabb, mivel az ember természetéből következő s az ép és értelmes emberi élet méltóságát biztosító törvénye, akkor – szól Cseke szellemes és kemény érve – nem a József Attila-i magatartást láthatjuk betegesnek, hanem „az erről a törvényről, s a belőle fakadó vágyról, szenvedésről, gonoszságról mit sem tudó, úgynevezett normális embereket, akik [...] eltítkolják magukban [...] a szeretetre és a közelségre vonatkozó szenvedélyes [...] vágyakozást és döbbséget reménykedést”. Cseke meggyőzően állítja, hogy József Attila versei azt a platonikus és keresztény hagyományt követik, amely a szeretetet mutatja be a világ rendjeként, s nem ártall szenvedélyesen és szenvedően beszélni a szeretetben- és szerelemben-lét vágyáról. Cseke nagyon fontos kontextust állít József Attila szóban forgó versei mellé, amelyben egészen más fényben tűnnek fel a költemények, mint ahogy a mindent a betegség megnyilvánulásaként láttató kritika állítja. József Attila versei a csekei interpretáció alapján nem betegesek, hanem igazuk van. Ám úgy vélem, bármennyire döntő is ez az elmozdulás a recepció túlnyomó részéhez képest, talán még sincs teljesen igazuk a verseknek. A szeretetben-szerelemben megvalósuló értelmes emberi élet igényét törvényként feltüntető, a magánnyal és a halál fenyegetésével szemben normális életre szomjazó magatartást nem fenyegeti-e az a veszély, hogy végül nárcisztikussá és vakká válik, hogy éppen azt nem látja már, aki megadhatja, amire vágyik? Még ha a szeretet törvény és rend is, lehet-e szerelmet *parancsolni*? A szeretet törvényének ismerője szenvedélyesen maga mögött hagyhatja a szereteten és a törvényen kívül berendezkedő, ennyiben bűnös és kisszerű életet, de ekkor is csak reménykedhet abban, hogy aki felé törvénye és szerelme hajtja, őt választja. Az említett költemények szereplője mintha a szeretet és a szerelem szabadságáról feledkezne meg, amelyre egyedül a bizalom és a remény lehet a válasz, míg az érthető és mindennél természetesebb vágy s szenvedély könnyen valóban betegséggé és sötét önzéssé

torzulhat. Ennyiben – noha mintegy „véletlenül”, „mellékesen” – szerintem talán mégiscsak van némi igazság azok véleményében, akik betegesnek tekintik József Attila szóban forgó költeményeit. Akárhogy is, az 1936 nagyon gazdag az érzékeny, szövegközeli megfigyelésekben, csakúgy, mint a 64 francia Pascal Quignard írásaival foglalkozó, szintén a szerelemnek szentelt esszé. Az utóbbi szöveg számos pontján invenciózus és megvilágító, de több helyen is tanúskodik arról a veszélyről, amely *A távol közéletben* gondolkodásmódját fenyegeti. A szóban forgó esszé helyenként mintha túlzásba vinné a rendkívüliséget, újra és újra rálicitál állításaira, így végül a szerelem jelensége megfoghatatlanná, üressé és kaotikussá válik. Cseke igazi veszélye az elragadtatottság és rajongás, amely már nem is látja tárgyát. Ugyanakkor a gondolkodásnak ezt az ürességbe hanyatlását csak a Quignard-esszé egyes eszmefuttatásaiban vélem felfedezni.

A metafizika problémájával vegytisztán a Kant filozófiájáról értekező esszé foglalkozik. A szöveg azt vizsgálja, hogy Kant miként gondolkodik a valóság egészére figyelemmel lévő metafizikáról, amelynek az érzéki megismerhető birodalma mellett az érzékfeletti megismerhetetlen birodalmáról is szólnia kell, így Isten létéről, a lélekről vagy a világ teremtett voltáról. A Kant-kutatás bevett meglátása szerint Kant a metafizika nagy tárgyait a gyakorlati észhez utalja: Isten létéről vagy a lélek halhatatlanságáról nem szerezhetünk tudást, de cselekedeteink során úgy kell tennünk, mintha létezne Isten vagy a lélek halhatatlan lenne. Cseke ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy Kantnál a megismerésnek, sőt az emberi szellem egészének is szembe kell néznie az érzékfeletttel: „elengedhetetlen, hogy a tiszta ész ítélőszéke előtt is megpróbáljunk elszámolni az érzékfelettre vonatkozó hitünkkel, reményünkkel, tudásunkkal, kételyünkkel”. Az embernek a tapasztalhatón túlira irányuló odafigyelése egyszerre szükségszerű és lehetetlen Kant szerint. Csakhogy éppen ez a feladat, amely elől sem kitérni nem szabad, sem megvalósítani nem lehet, jelöli ki az emberi szellem helyét. Cseke azt emeli ki a kanti gondolkodásból, hogy a közeli megismerhető és a távoli megismerhetetlen határán kell megvetnünk a lábunkat, anélkül, hogy óvatlanul átlépnénk a határt, s gondtalanul beszélnénk arról, ami valójában megismerhetetlen, de anélkül is, hogy kényelmesen letelepedjünk a megismerhető területén, egyszer s mindenkorra lemondva a megismerhetetlenről, egyre inkább elfeledkezve róla. Újra és újra szembenézni e határral: ezt nevezi Cseke a gondolkodás becsületességének: „Itt állunk és nem tehetünk másképp, mint hogy mindig újra meghúzzuk a tiszta ész korlátait és megnyitjuk eszünket arra, ami örökké elgondolhatatlannak marad”. Kant tehát „nemcsak azt látja be, hogy Istenről, a lélekről, a túlvilágról tulajdonképpen semmit nem tudhatunk, hanem azt is, hogy az ész korlátai ellenére mégis milyen bizonytalanok vagyunk [...] tudatlanságunkat illetően, ráadásul [...]

nem vagyunk szabadok arra, hogy ne a lélek, a túlvilág vagy éppen Isten legyen életünk legmeghatározóbb eszméje és gondolata”. Cseke rendkívül meggyőzően állítja, hogy Kant problémája mennyire meghatározza a későbbi filozófusok kérdésfeltevését is: a Hegel-, a Heidegger-, a Wittgenstein- és a Derrida-értelmezések a könyv ragyogó részei. Cseke végső 65 soron úgy értelmezi a metafizikát, mint nyugtalan és nyugtalanító, az ember méltóságához egyedül hűséges határ-járást. Cseke esszéje nagyon megvilágító abból a szempontból, hogy a metafizika nem csupán teoretikus ügy, hanem minden ember gondja, vagy legalábbis minden ember gondja lehet. A pusztán filozófiatörténeti-filológiai-historista vizsgálódás éppen ezért menthetetlenül szűklátókörű.

A szerelem és a metafizika mellett a kötet harmadik nagy problémáját az önmagaságban vélem felfedezni. Az önmagaság kérdése implicit módon először is a nyelvel összefüggésben bukkan föl. A Babits-esszé elején fogalmazódik meg az a probléma, hogy az ember milyen könnyen azon veszi észre magát, már nem ő beszél, hanem a világ beszél helyette, amennyiben az ember szinte automatikusan azt mondja, amit hallani szeretnének tőle, amit mindenki mond. Az emberi szó hitele és értelme a kérdés, ami Babits költészetét is áthatja. A megoldás ugyanakkor nem a világ elutasítása, hanem annak belátása, hogy az ember rá van utalva a Másikra, aki hitelesíti szavait. Az ember akkor beszélhet hitelesen, akkor mondhatja önmagát és igazságát, ha nem csak övé a szó. A Beckett-esszé némiképp máshogyan közelíti meg a kérdést. Cseke szerint Beckett felfogásában a szó-készség az, ami falat von az ember és a valóság, az ember és önmaga közé, ezért Beckett regényei arra törekednek, hogy különböző eszközökkel lebontsák a beidegződött, megszokott vélekedéseket, gondolkodásformákat, beszédmódokat, s így feltárulkozhasson a valóság és az ember valódi élete. Mindkét esszé képes újszerűen és nagy erővel láttatni Babits és Beckett művészetét. Ahelyett, hogy felmondanák a nyelvi megelőzöttség és a jelentés lebontásának kötelező leckéjét, megragadóan hívják fel a figyelmet az értelmezett művek jelentőségére és tétjére.

Az önmagaság kérdése ugyanakkor leginkább a kötet utolsó és véleményem szerint legkiválóbb írásában jelenik meg a legmarkánsabban. A Szent Ágoston *Vallomásaival* foglalkozó esszé rendkívül izgalmas és elgondolkodtató. Cseke abból az ágostoni tapasztalatból indul ki, hogy az ember sokszor – sőt, jóformán mindig – mennyire nem önmaga. Az embernek az önmaga iránti bizonytalanságát, gyötrő kételyeit nagy alaposággal, számos aspektusból, igen plasztikusan mutatja be az esszé. A dolog ott válik igazán érdekessé a *Vallomások* szempontjából, hogy az én feloldhatatlannak tűnő bizonytalansága, kiismerhetetlensége, Cseke szép szavával: „belső örvény”-e

nem múlik el Ágoston megtéréseivel sem, hanem még Hippo püspökeként is kínzó probléma marad számára. Ha viszont az ember kiismerhetetlen marad önmaga előtt, ha nem tudja megmondani önmagának, kicsoda is ő, akkor ki és hogyan lehet segítségére? Ha az én a megtérés után is gyötrő probléma marad önmaga számára, akkor mit is jelent és mit ér a megtérés?

66 Cseke Ágoston nyomán adott válasza nagyszerű: „a megoldás nem az én és az én közötti viszonyban lelhető meg (ez a viszony, tisztán önmagában, a földi lét során, mindig megoldhatatlan marad), hanem az én és a te, az én és Isten közötti kapcsolatban; az önmagával szemben mindig bizonytalan én tulajdonképpen csak valaki másra rábízva magát lehet képes elviselni önmagát”. A *Vallomások*-elemzés következtetése szerint tehát a megtérés nem szünteti meg már most az ember gyötrő gondját, de reményt kap, és az Istenhez való odafordulás újra és újra felkínálkozó lehetőségét. Ha az ember küzdelme nem is jut nyugvópontra, de irányt és értelmet nyer, s szüntelenül kiteheti magát Isten hívásának.

A *távol közelében* jóformán valamennyi írásában ez a nyugtalan, kereső, reményteli és bátor gondolkodói magatartás jelenik meg, amely egyszerre van tisztában az ember bámulatos lehetőségeivel és megszüntethetetlen végességével. Ez a szemlélet az egyes esszéikben nagyon inspiratív. Ám a könyv *egészét* elolvasva nagy kérdés marad számomra, hogy mennyiben rajzolódik ki a kötetből egységes kép a tárgyalt kérdésekről. Ha helytálló a meglátás, mely szerint a kötet implicit felfogása, hogy a jelentős irodalmi és filozófiai művek igazságigénnyel bírnak, s ennyiben számot kell vetni legfőbb állításaik érvényességével, úgy mit kezdünk a sokszor egymással ellentétes felfogásokkal? Kinek van igaza a szerelem ügyében, József Attilának, vagy Quignard-nak? Vagy ha művek önmagunkkal szembesítenek bennünket, mire jutott a könyv szerzője a szembesülés hatására? Ki az az Isten, akivel találkozza az ember elviselheti önmaga örvénylését? Ágoston és a kereszténység Istene? Ha igen, elkerülhető-e a szembenézés a keresztény hagyomány hitével? Az elő- vagy utószó hiánya azért is sajnálatos, mert megfelelő hely lehetne a felsorakoztatott vagy a hozzájuk hasonló kérdések megválaszolására. E kételyek ellenére is úgy vélem, hogy a kötetről elmondható ugyanaz, amit Cseke állít József Attila elemzett költeményeiről: bár a rólunk (és a tárgyalt szerzőkről) alkotott állításait nem kell feltétlenül elfogadnunk, „kár lenne lemondani az önvizsgálatnak arról az esélyéről”, amellyel Cseke Ákos könyve szolgál számunkra.