

HYPARCHOLÓGIA ÉS INDIVIDUALITÁS

Amikor Varga Béla eljut a subsistentia elemzéséig, először is világossá teszi az existenciától való különbözőségét. Mint mondja: a létezés egy különös esete annak, amit subsistentiának nevezhetünk.

S mivel itt értelme általánosabb, magát a fennállást jelentheti, a létezés ennek csupán egyik módja.

Alapkérdés: hogyan állnak fenn a dolgok, a fennállásnak milyen módjai és milyen jellemzői vannak? Módszere a fenomenológia, melyet, mint leírást, lényegszemléletet és természetes valóságtól való elrugaszkodásként használ. Előfeltevés-mentességet, analízálást követelményként felállítva, összehasonlítva a kanti transzcendentális módszerrel világosan látja, hogy az utóbbi szubjektivistikusságától mentes lesz. Nagy érdemének tartja a fenomenológiának, hogy a hit eredeti jelentését segíti felkutatni – de ez egy későbbi problémaként vár átgondolásra.

Az előző tanulmányban vázolt logikai vizsgálódás a fenomenológiához, mint láttuk, alapként szolgál, ahol is a kérdés: mik a tárgyak és miképp állnak fenn? Ha a lét egyik módja a fennállásnak, akkor a metafizikai háttér ez esetben a modalitás fázisait – a lehetőséget, valóságot, szükségképpen létezőt jelenti. Itt Kantra utal ugyan, de az előző és e gondolatokban sokkal inkább Hegel logikája fedezhető fel. A modalitás legfelsőbb foka a valóság. A létező – mondja Varga – három oldalról, ontológiai, logikai, pszichológiai oldalról közelíthető meg.

A logikai előfeltétel az előző oldalakon tisztázódott, az alábbiakban ontológiai és pszichológiai vonatkozásait gondoljuk át. Russell formulája szerint: „az existencia fogalmának több formája lehetséges, de valamennyi a »néha igaz« (sometimes true) fogalmára vezethető vissza.” „... csak az létezik, ami létezhetik. Csak az létezhetik, ami igaz, tehát a lehetetlenség nem létezik. Ezért hiába beszél A. Meinong aranyhegyről vagy kereknégyyszögről.”¹ „Az igazság a lét teljessége, tehát hiánynélküliség” – mondja Varga, mint ahogy a címből is kiderül, tehát a létező totalitás, mint egész, egyben igaz is.

Az ontológiai megalapozásnál Leibnizre hivatkozik, a létezés hatáskifejtés tehát, létezni annyi, mint hatni. A hatás elővételezi az önfenntartást és az ön-megalapozottságot. A hatás transiens, s ebben az értelemben az individualitás is definiálható. Vagyis: „minden létező, amely hatást fejt ki, individualis, vagyis olyan, amely a maga egyéni alkatában minden mástól elütő.”² Miután a pszichológiai vonatkozásokra kitér a lelki élet – különösen saját korában erőteljes elemzésnek alávetett szellem világa, a szellemiség, amely

már, mint az öntudatos lelki élet – képezi elemzéseinek tárgyát, különös tekintettel a tudatalattira, mint alapra, vagy nem tudatos rétege.

Mit is jelent a szellemiség, vagyis a szellemi élet alanya: hozzátartozik a szellemi kozmoszhoz, alapvetően jellemző rá a spontaneitás és a szabadság. Itt kapcsolja be Varga Béla az öntudat problémáját, ami a Kolozsvári iskola több gondolkodójának (Böhm, Bartók, Tavaszy) egyik központi problémája lesz ugyanúgy, mint a szellem egyéb, más vonatkozási pontjainak elemzése. (Például Bartóknál az életmező és a szellem kapcsolata.)

Brentanot, Husserlt citálva elemzi az intencionalitás problémáját: „...a lélek tudatosító tevékenységének két fontos jellemző tulajdonsága van. Az első az, hogy mindig valami tárgyra irányul. Ezt nevezzük az öntudatos lelki élet intencionális karakterének Minden öntudatos lelki művelet valami tárgyra irányul, habár nem mindig egyformán. A képzetben valamit maga elé állít, az ítéletben valamit elismer vagy elvet; a szerelemben szeret, a gyűlöletben gyűlöl, a kívánságban kíván. Semmiféle fizikai tünemény nem tud hasonló jelenséget felmutatni, s azért helyesen mondja Brentano, hogy az intencionális jelleg a pszichikai tünemények legjellemzőbb sajátossága.”³

A lelki mechanizmusok működése szempontjából Varga kiemelkedő szerepet tulajdonít a tér- és időbeliségnek. Minden ezzel kapcsolatos vitát át-gondolva nyilvánvalóvá teszi, hogy: a lelki funkciók nincsenek olyan értelemben térben, mint a tárgyak, ezért határtalanabbak az érzések, vágyak, gondolatok, viszont az időhöz-kötöttség egyértelműbb. Így válik egyértelműbbé, hogy a „lelki élet; bármily kompakt individuális egység, tud produkálni olyant, ami nemcsak hogy nem individuális, hanem teljesen általános, egyetemes jellegű. Az öröm, bánat, gyűlölet s minden indulat mindig egyéni, a gondolat azonban lehet nem egyéni is, s kétségtelen, hogy az ilyen egyéniségüket vesztett, vagy jobban mondva, egyéniségüktől felszabadult gondolatok legalább is logikailag magasabb rendűek, mint azok, amelyek eltörülhetetlenül magukon hordják az egyéniség bélyegét.”⁴ Így válik egyértelműbbé a lelki élet individualitása és oszthatatlansága.

Az individualitás subszisztenciális kérdései vetik fel a reláció hasonló vonatkozású problémáit. A kérdés az, hogy a reláció subszisztenciája miben különbözik az alapul szolgáló tagok létezési módjától. Nincs önállósága, nincs individualitása, függési viszonyt jelent.

Alapvető relációként kezeli Varga Béla azt, ami a reális tárgyi világ és a szellemi világ között húzódik meg, s amely felveti a megismerés, az érték, a kultúra, a gondolat és a tett relációját, problémáit.

A létező tárgyi világ s a szellemi világ relációja az érték és a kultúra vonatkozásában felveti a Sollen modalitását, azt, amikor – gondolja tovább a sort Varga – az értékek megvalósulásában érhetjük tetten a Sollent, amikor a történelmi események és az értékek összekapcsolódnak. Vagyis Varga Béla értelmezésében az események összessége adja a történelmet, s ezt összekapcsolva az érték fogalmával, megkapjuk a kultúrát. E túl leegyszerűsített és kissé zavaros értelmezése Vargának aztán odavezet, hogy ilyen és hasonló

megfogalmazásokra bukkanunk: „...a kultúrában az emberi alkotásnak egy fájával van dolgunk, amelynek szülőanyja nem a phantasia, hanem az emberi akarat, amely az egyénektől független alkotásokban tárgyiasul meg.”⁵

Ismeretelméletileg vizsgálva a kérdést: az alanyi és a tárgyi oldal relációjában a létező világba vannak beágyazva az ismereti világ alanyi és tárgyi vonatkozásai egyaránt. A megismerés törvényeit egyik oldal sem foglalja magában teljességében, mondja Varga, s az ítéleti tárgyban (amely Meinong objektumára utal) találja meg a fennállásnak egy másik módját: a „megállást”. S hogy mit is rejt e furcsán elméleti fogalom? „A kétféle fennállási mód között még az is különbség, hogy aminek lehet existenciája, annak megelőzőleg »megállásnak« kellett lennie. Pl. ha a kormányozható léghajóról beszélek, akkor ennek még nincs existenciája (1910-ben), de van megállása, mert egy, az időtől független (ideális) tárgyat jelez. További különbségek a következők: a megállás területén nem érvényes az oki szemlélet, ami létezik, az empirikus, ami megáll, az a priori. A megállásnak két formája van: a tiszta és a vegyes. Tiszta megállása van az oly objectiveknek vagy más tárgyaknak, amelyeknek a reális valósággal semminemű érintkezésük nincs, míg vegyesek azok, amelyek a valóság bizonyos mozzanataival érintkezve, esetleg annak időbeli meghatározottságban is részesek lehetnek. Egyébként az egyik subszisztenciális formának a másikba való átmenete kizárt dolog. Amint ebből látható, az ítélet – egységben megjelenő tárgy (objectiv) a subszisztenciának egy olyan fajtát képviseli, amellyel eddig még nem találkoztunk.”⁶ Mindezek kapcsán csatol vissza az értékhez, amelyet átmeneti fennállásnak nevez, s modalitásának természetét N. Hartmann felfogására alapozza. Ha a tapasztalat és a gondolkodás a létezőre irányul, a cselekvés pedig valamire, amit meg akarunk valósítani, akkor nyilvánvaló a szellem átmenetisége. S itt alapvető a különbség a valóság és a megvalósulás között. A lehetőség és a szükségképpeniség közti egyensúly felbillen, és helyébe „die Unruhe des Tendierers” kerül, a szükségképpeniség dominál. A „kell”, a megvalósítás aktív erejét látjuk előtérbe kerülni, amely csak ott működik, ahol nincs természeti kényszer, eredménye minősített etikai érték lehet.

A plotinoszi, laski, richeri, böhmi, hartmanni, meinongi, scheleri érték-elméletek vizsgálata után az érték Janus-arcát emeli ki: „Akár pusztán az alany műve az érték, akár vannak tárgyi feltételei, abban az esetben, ha az értéket az alany és tárgy viszonyából fakadónak állítjuk, a subjectiv elem az alapvető benne, s ennek dacára mégis a tárgyhoz is hozzátapad. Ha ugyanis azt mondjuk valamiről, hogy szép, ez bizonyos tárgyi tulajdonságok fennállását is fölteszi, amelyek a szépség elismerését váltják ki az alanyból.”⁷ Végül is arra a következtetésre jut; hogy az érték csak mint vonatkozás fogható fel, s több tekintetben különbözik a többi relációtól: 1. alanyi oldalról: nem a teoretikus jelleg érvényesül, hanem az (értékelés), állásfoglalás; 2. tárgyi oldalon: az érték nem objektív tulajdonsága a tárgynak, s axiológiai struktúrája sok esetben ellentmond subszisztenciális struktúrájának.

Amíg az etikai érték csupán a cselekedetre korlátozódik, az esztétikai érték mutatja leginkább az érték kettősségét, s megvalósulási területe természetéből következően tágabb, mint az etikaié, s mindkettőnek az alapja a logikai érték.

A többi reláció közül kiemeli a kultúrát, a közösséget, mely természet-szerűleg önmaga nem érték, s eléggé meglepően a sor végén a számot, amely a mérhetőség jellemzőit magát hordozva jelentősen eltér az előzőektől, nem pusztán logikai, subsistentiája – A. Müllerrel egyetértve – az időfölötti ideális létezésben rejlik, tevékenységmentes.

Az idő, a tér és az individualitás alapvető három tényező, amelyek meghatározzák az egyes szubsisztenciákat. „E három alaptényező subsistentiális csökkenésével vagy gyarapodásával bizonyos párhuzamos tünetek járnak együtt, amelyek a subsistentiáknak szintén jellegzetes sajátosságai. Ezek közül az individualitással igen szoros összefüggésben áll a hatáskifejtés. A reális és pszichikai valóság öntevékeny individualis erőcentrumokból áll, amelyek hatást fejtenek ki. Létezik az a substantia, amely hatástevékenységet fejt ki. A relációk világában a substanciót a funkció váltja fel. A funkció hatása vagy tevékenysége, ha ugyan szabad így nevezünk, egészen más természetű, mint a substanciónál. A tárgyak és relációk heterogeneitásának megszűnésével minden hatás megszűnik a matematikai és logikai síkban. S evvel együtt jár a változás, amely csak ott létezik, ahol van hatás és tevékenység, s fokozatosan csökken ezek háttérbeszorulásával.”⁸

Itt szubsisztenciák hármasságát vizsgálva az alábbi végkövetkeztetésre jut: „Az első a természeti és lelki valóság. A második – a középső réteg – a különböző relációk következtében létesült tartalmak fennállása, végül pedig a harmadik, amit érvénynek nevezünk, amely az első és második síkban mutatkozó tartalmi sokféleséget magasabb egységekben mutatja. Ez a hármasság megkülönböztetés azonban csak általános keret, amelyen belül ismét lényeges különbségekre bukkanunk. A természeti realitás és a tudat az a két sarkpont, amelyek köré az első subsistentiális sík tárgyai csoportosulnak. A szellemiség kategóriája sok tekintetben átnyúlik a második, sőt a harmadik sűrűségi síkba, amint ahogy bármely subsistentiális sík adottságaiban meg lehetnek azok a logikai föltételek, amelyek alapján magasabb egységben juthatnak kifejezésre. Az alap az, amelyre a másik két subsistentiális réteg fölépül. Az első rétegben mutatkozó fizikai, illetve pszichikai dualitáson emelkedik s az ítéletben felvillanó egységes objectív tartalomban (Sachverhalt, Objectiv) egy magasabb egységbe olvad, melynek subsistentiális síkja is más, mint az ítélet tagjaié külön-külön véve. Az a körülmény azonban, hogy ez a magasabb egység az ítélet alkotórészeinek kapcsolatában ölt testet, nem jelenti azt, hogy ettől a kapcsolattól függ. Már a scholastika meg tudta a kettőt különbségtetni. A létező dolgok három faja, melyen subsistentiális megkülönböztetésük is alapul, Duns Scotus szerint a következő: ens naturae, ens rationis, ens logicum. Az első és az utolsó mineműsége és hovatartozásának megállapítása nem ütközik nehézségekbe. Ellenben az „ens rationis” miben-

léte nehézségeket rejt magában, az objectív tartalmat; az értelmet a logikai jelenést jelöli meg. Ez az „ens cognitum” a pszichikai aktusok fölött álló tartalom, mely lényegesen különbözik az „ens in anima”-tól, amely a lelki tevékenység realitásában gyökerezik „subiective in intellectu.” „.....a subsistenciának a középső rétege (Zwischenregion), amely a valóság és az érvény között helyezkedik el, a tárgyi és szellemi relációk nagy változatosságát foglalja magában, a leggazdagabb, a legszínesebb, de nagyon komplikált és sokszor mutat homályos pontokat. Az érvényről való bővebb tudásunk is a második réteg minél tökéletesebb megvilágításától függ, mert hiszen ezen keresztül talál az érvény a lelki étellel, valamint a természeti tárgyakkal közvetlen összeköttetést.”⁹

Az individualitás, mint a szubsztancia egyik alap és meghatározó tényezőjeként való jellemzése, Varga számára a „natropi értelemben vett gondolati síkot jelenti, vagyis az individuum örökkévaló jelenvalóságát és a jelenvaló örökkévalóságát.”¹⁰

A valóság két részét, a természetit és a szellemit élesen elhatárolva egymástól, világossá válik, hogy az individualitás az utóbbi területén valósul meg a legteljesebb mértékben. Ha az előzőt anorgikus világnak nevezzük, ahol vannak fizikai, kémiai, kristallogiai konstansok, az utóbbiban, mint organikusban, az entellecheia és a moralitás alapvető, akkor néhány kémiai kivételtől eltekintve azt mondhatjuk, hogy az individuum csak az organikus világban jelenik meg, legfelső fokon a moralitásnál. A kérdés metafizikai háttérét elemző gondolkodók Arisztotelésztől Driesch-ig az entelecheiat úgy tekintik, mint az individualitás meghatározó alapelemét, létrehozóját. Varga, bár figyelemreméltónak tartja e megközelítést, nem ismeri el prioritását a logikai hyparchológiai elemzésekkel szemben.

Az individualitás fogalmának teljességét az egyetlenség és a belső minőség adja. A minőségi mozzanatok, jellemzők a dolog belső szerkezetét jelentik, azt a belső struktúrát, amelyben bizonyos vonások másodrendűek, s amelyek más individuumnál elsőrendűek lehetnek. Minél erőteljesebbek az elsőrendű minőségű vonások, amelyek involválják egyedüliségét, annál határozottabb az individuum logikai alkata.¹¹

Varga amikor elkezd az individualitás kérdésének tényleges értelmezését, elkülöníti a fogalmak értelmezésének egy felső és egy alsó határát. A felső a logikai sík, az alsó az individualitás, amely ott kezdődik, ahol az előbbi végződik. A logikai sík a fogalom, az individuális a tárgy. „Az individuális sík fizikai variabilitása végtelen, a logikai síké vele szemben korlátozott, legalábbis a megismerés szempontjából.”¹²

Az az ellentmondás, amelyet érzékelhetünk Varga megközelítésmódjában, hogy ti. a logikai síktól különbözik az individuális, ugyanakkor van belső logikai struktúrája látszólagos, hiszen az előző ismeretelméleti, a második hyparchológiai, illetve ontológiai probléma. Ismeretelméletileg tehát arról van szó, hogy az ember egyszerre platonizál és individualizál – mondja Varga –, de hogy miért jellemző mindez a hyparchológia szempontjából, azt

az alábbiakban gondoljuk át. További alaptulajdonsága az individualitásnak: zárt egység, összetett, a részek meghatározott relációban állnak egymással.

Kérdés ezek után az, hogy miután az eddigiek a „valamire” mint egészre vonatkoztak, a rész mint olyan lehet-e individuális. Itt az ismert sigwarti Akropolisz példát említve, a következőt jelzi: „Valamely résznek vagy darabnak individuálitását vagy annak ellenkezőjét nem az dönti el, hogy egy nagyobb egység tagjai, vagy hogy még kisebb részekre bontható, mert hiszen minden rész és darab ilyen, hanem csakis az, hogy a tartalomnak az az egésze, összessége, amelyből kiszakított, általa és benne felismerhető-e egész határozottsággal. Minden rész vagy darab lehet individuális, ha a maga sajátosságában képes meghatározni azt a specifikus, individuális egészet, amelynek része. A rész vagy darab individuális akkor, ha egy olyan relációnak egyik tagja, amelynek másik relátuma egyértelműleg határozható meg. Ilyen rész vagy darab talán kevés van, de ha csak egyetlen egy is van, akkor is két fontos tanulság állapítható meg ebből, és ez az, hogy individuális lehet az is, ami nem egész, és hogy individuális lehet egy reláció is.”¹³ A relációk tehát az individualitásnak egy meghatározott megjelenési módját jelentik, de nem önállóak, mert függenek a relátumok individualitásától.

S hogy mi Varga Bélánál az individualitás fogalma? Első megközelítésben: a logikai érvényesség kapuja a világba. „Jól meghatározott individuumnak neveztük azt, amelynek jelentése egy tárgyra utal. Kevésbé jól meghatározottnak pedig azt, amely több különálló, de logikai tartalmában, jelentésében azonos dologra vonatkozik. Vannak olyan jelentések, amelyek nem valósulnak meg individuumokban. A jelentéshez tehát nem feltétlenül tartozik hozzá az individuálitás, azonban minden individuálitáshoz hozzátartozik egy jelentés. A kérdés éppen az, hogy mit jelent, amikor valamely jelentésnek individuumban kell megvalósulnia.”¹⁴ Minden individuum az azonosság, a koordináció és a subsumtio sajátos megjelenése, kifejezése. „Az első jelzi a tartalmi vonások intenzív egybetartozását, a második az individuumokban a vele egy típusú individuumok között való elhelyezkedését, míg az utóbbi a rendszerbeli elhelyezkedést, vagyis az osztályt. Az utóbbi kettőnél a logikai síkban mozgunk, s így elvi nehézségek csak az elsőnél tűnnek fel. Míg az identitás a tartalmi vonások intenzív egybetartozását jelzi, a subsumptio e vonások extenzív áttekinthetőségét foglalja rendszerbe. Sem egy, sem több tartalmi vonás felhalmozása nem adja az individualitást, hanem a tartalmi vonások intenzív összefonódásának egységében kifejezésre jutó jelentés. Azért az individualitás magvához analitikus úton eljutni nem lehet. Az analitikus és a szintetikus módszer együtt adja a megközelítő megoldást. Tovább vezethet esetleg, különösen a szellemi és lelki individuálitásnál, az intuíció, amennyiben beszélhetünk ilyenről, amelynek feladat az volna, hogy a megismerhető tapasztalati adatok alapján vessen egy pillantást az irracionális mozzanatok tömkelegébe. Ez azonban már túlmegegy a tudományos vizsgálódás határain.”¹⁵ Az individualitás, mint az eddigiekből is kiderült, nem mindig utal feltétlenül a létezésre, függetlensége az egzisztenciától

az érvényesség problémakörére utal vissza. E vonatkozásban a tárgy jelentését létrehozó sajátos alkati vonások döntően meghatározzák, s a subsistentia különböző síkjaiban különböző módon érvényesülnek. „Az existencia és az individualitás tehát nem korrelatív fogalmak; egymásra való vonatkozásuk nem szükségképpen. Minden individualitás egy logikai, érvényes mozzanat hordozója amelynek lehetnek existenciális vonásai is. Az individuum mindenütt az a közvetítő, amely lehetővé teszi bizonyos subszisztenciáknak bizonyos logikai mozzanatokkal való sajátos egyesülését. Az előbbiekből következik, hogy az individualitás a substanciával sem azonosítható. Igen találó Duns Scotus következő megjegyzése: Prio consequitur individuum. Individuum enim per se et primo existit, essentia (substantia) non, nisi per accidens. A substantia és az accidens viszonya mindig pusztán kauzális. Amit azonban individualitásnak nevezünk, az a kauzalitáson túlra utal. Ahol csak kauzalitás van, ott tulajdonképpen nincs individualitás. Mindez a mellett tanúskodik, hogy valamely dolog individuális egysége nem jelenti szükségképpen annak substanciális egységét. Egy individuumban több substantia is helyet foglalhat.”¹⁶ A subsistentia síkjaiban, a természetben a lelki és a szellemi világban vizsgálva az individualitást, mint már említettük, kiemelt szerepet kap a köztes sík a realitás és a szellemiség között, vagyis a lelki élet. Ezen elemzések kapcsán érvel amellett, hogy az individualitásra irányuló megismerési folyamatban a gondolati és szemléleti mozzanat összekapcsolódásában fontos szerepe jut az időnek, fontosabb, mint a térnek. Minden individuum életébe sokkal mélyebben nyúl bele az idő, mint a tér. Kétségtelen, hogy a lelki élet alapvető meghatározója öntudat mellett. Individualitásnak alapja saját magunk létezésének, életérzésének tudomásulvétele, s a lélek vallásos vagy/és társadalmi kapcsolatokban építkezve problémája a természettel elveszített kontaktus. Miből alakul ki az egyéni karakter, az individualitás? Hoesslin elméletét igénybe véve¹⁷ (Die Abstufungen der Individualität 1929. 11. skk.) a következőket gondolja át a lelki élet fejlődési síkjából:

1. ahonnan ered a lelki élet, a normák szintje
2. amiből ténylegesen kifejlődik: a karakter
3. a vágyak, kívánságok, törekvések
4. az érzékek, amely már az általánoshoz állnak közelebb.

Ilyenténképpen világos, hogy a lelki élet individualitásának alapja nem az Én aktusaiban rejlik: hanem a nem-tudatosban, tapasztalatfölöttiben. Volgelt citálja: „...a lélek azt a tapasztalatfölötti, belső, nemtudatos, individuális Valamit jelenti, amely által az empirikus Én ténylegesen fennálló összefüggéstelensége megszűnik, s ennek helyébe rend, egység és jelentés kerül. E szerint az egyéni lelki élet minden megnyilvánulása a legegyszerűbbtől kezdve, amilyen lehet pl. egy mozdulat, a legkomplikáltabbig bele van ágyazva a lételők ama nemtudatos egészébe, amely minden szavunkban és tettünkben megnyilvánul.”¹⁸ Az életaktusok ugyanakkor értékelő aktusok is: amelyek a lételők legegyszerűbb megnyilvánulásai. A tudat, a lelki élet két

vonatkozásban meghatározó az individualitás számára: egyrészt az élmények, másrészt az alkotások létrejöttében. Hogyan? Élmények útján válhatnak individuálissá olyan tartalmak, amelyek önmagukban, eredendően nem azt az érzelmet és jelentést hordozták, amelyek kialakulnak az individuális élmény szituációjában. Az alkotások kilépnek a megélés világából, s önálló életet élve, teoretikusan azt a kérdést teszik fel problémánk szempontjából, hogy individuálisak-e vagy sem. E vonatkozásban egy sajátos kettősségről beszélhetünk: „Kétségtelen, hogy vannak szellemi alkotások, amelyek annyira objektívek, annyira függetlenek lesznek alkotójuktól, a szellem alkotó munkájától, hogy számukra egészen megszűnik az az individualitás, amelynek már eredetüknél fogva is részesei lehetnének. Az ilyen tárgyak individualitásáról pusztán abban az értelemben lehet beszélni, mint bármely természeti tárgyéról. Vannak azonban olyan szellemi alkotások, amelyeknél az individualitásnak több, egymástól megkülönböztethető oldaláról lehet szó. Egyfelől arról, amely őket általában, mint tárgyakat illeti meg, másfelől arról, amelynél fogva magukon viselik alkotójuk szellemének bélyegét. Az individualitás ezen, mondhatni kettős oldalának megvalósulását láthatjuk a művészetben, de ott sem mindenkiben, tehát nem minden művészi alkotásban egyformán. Leginkább a zenénél, amely a legszubsztívtebb. Egy Beethoven darab nemcsak annál fogva individuális, mint bármely zenedarab, hanem külön azért is, mert „beethoveni”. Lehet egy zenedarab individuális a nélkül, hogy alkotója szellemének jellegzetessége rajta felismerhető volna, de kétszeresen individuális akkor, ha ez utóbbi külön is hozzájárul egyéni sajátosságainak kiemeléséhez. Ebben az esetben a tárgy alkotója szellemének mintegy gyűjtőcsomója. Olyan objectivitás, amelyen átvillan a szellem, amely, ha el is szakad a subjektumtól, megtartja annak bélyegét. De nemcsak a zenében, hanem a többi művészetek mindenkénél vannak olyan esetek, amikor az egyéniség hatalmas erővel nyilatkozik meg az alkotásokban (ibseni, rhodini vonások).”¹⁹

A lelki élet teoretikus vizsgálata két másik, a konkrét elemzések síkjában keletkezett tanulmányban történik meg. Az 1909-ben keletkezett A lelkiismeret és a húsz évvel későbbi A fausti és a karamazovi lélek (1929) a vallás és az irodalom vonatkozási pontjait figyelembe véve gondolja át a két rendszer koordinátáin belül a fenti kérdésköröket.

A lelki élet különösképpen az erkölcsi értékek vonatkozásában domináns, hiszen az akarat mint a cselekvés alapvető meghatározója és a lelkiismeret lényeges pontokon függenek össze.

A lelkiismeret „becslési processzus” Varga szerint ezzel kapcsolódik – többnyire elvetve a metafizikai-teológiai irányzatot – az axiológiai értelmezéshez.

A filozófiai alapot a böhmi ontológia – deontológia-értelmezés jelenti számára, s itt kulcsfogalom az öntét, amely a valóság azon egysége a konkrét jelenségben, amely az Énből és a Nem-énből áll, s a kettőnek ideális, szellemi egysége. Az öntét működését az öntudat tevékenységei határozzák meg,

amelyeken belül különös jelentősége van annak az érzésnek, amellyel a saját maga által alkotott világot értékelve, érzékelve érzelmileg is tudatosítja, saját magának értékét is érzi, amelyet rávetít az egész világra.

A böhmi öntét fogalmát alkalmazva jelzi, hogy az önállóság folyamatában az élvezet és a kín (siker – sikertelenség – V. I.) valamelyike kíséri a tevékenységet, de az utóbbinak, a kínnak, a fájdalomnak primátusa van. (Kant is látta ezt.) „Azzal azonban – mondja Varga Béla –, hogy a fájdalom primátusát fogadtuk el, még nem állítottuk azt, hogy a fájdalom állandó érzés. Mert az énnel örök célja minden hiánynak elhárítása, ami fájdalmat okoz és a maga változatlan épységének megőrzése, „...mert az én szabadulni akar a folyton ránehezedő hiányoktól.”²⁰

A lelkiismeret részt vesz a három alapérték fajainak (logikai, etikai, esztétikai) megállapításában. Rickert, Windelband, Wundt vonatkozó nézeteit veszi át Böhm mellett.²¹

A processzus a következő:

1. Az É_1 (érzékiesség szintje) ösztönszinten érték
2. É_2 (értelmi szint) a racionalitás eszközeivel próbálja meg pótolni a hiány(ai)t
3. É_3 az előző kettőtől függetlenül önmaga minősége miatt becsüli, értékeli saját magát és másokat. Ez a mérték változik. A magasabb értékek létrejöttkor, megvalósításánál az intelligencia önfenntartó aktusáról van szó, s a három érték nemléte mint lelki hiány értelmeződik, e hiány készíti az ideák megvalósítására az öntudatot.

A megvalósulásban jelenlevő akarat kiindulópontja a hiány Varga szerint is (itt utal Schopenhauerre). A folyamatban egy sajátos nyugalmi állapot következik be akkor, amikor az Én meghozza becsülőítéletét: „A lelkiismeret szavában való megnyugvás nem pozitív (mint az öröm), hanem csak negatív (megnyugvás a megelőző aggodalmak után); mert örömet csak a rossz elvek elleni harcból győzelmesen kikerült erény okozhat” (jelzi Kant – kiemelés V. I.). Kantnak ebben a nézetében mi is osztozunk. Az igaz, hogy az öntét a lelkiismeret megnyugvásában semmi újat nem nyert, de visszanyerte önmagát, s az akadályokat elhárítva önmagát állította. S ezzel visszaszerezte nyugalmát, életének harmonikus egységét. S ha csak ennyit nyert is, úgy is megérdemelte ez a küzdelmet, amelyen keresztül ment. Mert ezen nyugalomban mégsem vagyunk indifferens állapotban. Az én ugyanis, midőn magát állította, örömet érez azon ereje miatt, amely őt erre képesítette. Minden küzdelem után, ha győztünk, önerőnk tudata és érzése tölti el keblünket. Minél nagyobb erőt kellett kifejtenünk, annál intenzívebb az erőérzet keltette öröm.

A mérkőzésben – mint fennebb mondtak – az én minősége a döntő, ez pedig a reflexio fokától függ. „Az én reflexio fokai azonban nincsenek egymástól teljesen elszigetelve, hanem átmenetek vannak egyikből a másikba. S igen gyakran, noha tisztán érezzük énkünknek minőségét, a külső világ hatásai, a társadalmi szokások nyomása arra visz, hogy az alsóbb fok győzzön bennünk, s ilyenkor a tárgyakra alkalmazott mértékünk is más.”²² A tenyle-

ges teljes nyugalmat, azonban csak az intelligencia öntudatosodott, magasabb értékeinek megvalósítása segít elérni.

Már itt felveti Varga a dosztojevszkiji dilemmát, amely Raszkolnyikov lelkiismereti küzdelmét világítja meg a fenti elméleti vonatkozások tényében: „Az önvád súlya alatt roskadozó Raszkolnyikov bizonyítéka annak, hogy a gonoszság maga boldogtalanabb, mint vérző áldozata.”²³

Ha tehát lelkiismereti kérdés vetődik fel, sematikusan a következőképp válaszolható fel. Mivel egy sajátos logikai sémát ír le Varga, érdemes az idevonatkozó részt teljességében citálni:²⁴

Az Én_3 (=A) ha bármely motívum által a lelkiismereti küzdelemben „le-szorítkozik”, a lélek fájdalommal telítődve tisztában van azzal, mi az, amit meg kellett volna tennie, de nem tett meg. Példaként Anna Kareninát hozza, aki, elhagyva családját, tudatosan cselekszik, de a lelkiismeret, a mégiscsak működő Én_3 állandó (tudatalatti) jelenléte kergeti a tragédiába, az öngyilkosságba.

A lelkiismeret, a kötelesség vizsgálatokor két további kérdés merül fel Varga Béla számára:

1. Milyen irányban vezeti az embert?
2. Miért abban az irányba?

Ismét Böhm elméletéhez fordulva gondolja át azt a problémát, amely a kényszerűség és a kötelesség kapcsán jelentkezik. Az öntudat választja a kettőt szét. A normativitás a kötelezőben foglaltatik, s ilyenképpen az ön-érték fajtái, illetve azok megvalósítása a kötelezők. Mivel az önérték a lelkiismeret legmagasabb foka, az abszolút lelkiismeretnek erre kell hallgatnia.

Hogyan alakul a probléma a társadalom kapcsán? A nagy történelmi személyiségek ragaszkodnak ahhoz az ideálhoz, amelyet lelkiismeretük szerint megvalósítandónak tartanak. Itt a legerősebben érzékelhető az értékek ütközése, ütköztetése a jelen és a jövő között. A lelkiismeret szabadsága ott és akkor valósulhat meg, ha megszűnnek az önfenntartási hiányok, s így a szabadságfok növekedése együtt jár a lelkiismeret fokának emelkedésével. Mit jelent mindez a vallás, a hit vonatkozásában? A lelkiismeret és a vallás összefüggését nem tagadja Varga, de mivel elsősorban a vallásbölcselet tárgyát képezi, ezért itt csak a leglényegesebbeket emeli ki, úgy mint:

– a hit nyilvánvalóan itt Isten fogalmára utal, s e vonatkozásban bizonyára minden vallásban az a hiányérzet vezeti az embert Isten keresésére, hogy találjon egy olyan egészet, amely a legtökéletesebb. Így Istent, mint „...minden idők legfőbb értékeinek összességét”.²⁵ Isten tehát mint a legfontosabb értékek tökéletes hordozója kötelezi az embert ezen értékek megvalósítására, így az Ő parancsainak betartására, teljesítésére. Amíg Rickert tételez egy pusztán teoretikus lelkiismeretet, amely az igaz–hamis kettősségét jelenti, addig Varga azt mondja végső konklúzióként, ami az eddigiekből is kiderült, hogy a *lelkiismeret mindig értékelési processzus*.

A probléma filozófiatörténeti irányzatai között, amelyet vázlatosan fejteget Varga, az ő elmélete köztes helyet foglal el, hiszen összekapcsolja az

ontológiai és axiológiai vonatkozásokat, illetve sajátosan ötvözi a kanti és a böhmi filozófiát. (A metafizikai vagy teológiai (Ágoston, Origenész, Bonaventúra, Rothe, Hofmann, Martensen), a lélektani irány; úgy mint – Kant, Schopenhauer, Cathrein – mint intellektualisták, ahol is az ész, az értelem, a reflektált értelem törvénye a domináns, és a moralisták, az erkölcsi érzés prioritását tételezők – Hoppe, Whudt, Paulsen, Elsenhans, A. Bains (Bain Sándor) értékelmélet képviselői – Ehrendfels, Kreitig, Hartmann. A harmadik irányzat, szerinte, az empirizmus vagy a szociológiai, amely a lelkiismeretet a társadalom produktumaként kezeli (Paul Rée, Spencer)).

Az irodalomtörténet két nagy lélektani típusát – Faustot és a Karamazovokat – elemezve, a lelkiismeret konkrét megnyilvánulásait értelmezi, a kor paradigmáit és a couleur local dimenzióit figyelembe véve. Nem véletlen, hogy ezt a két alakot választja, hiszen mindkét hős egy-egy válságszituációban vívja meg monumentális harcát saját belső erkölcsi érdekében a környezettel; de saját magával szemben is.

A szerzők személyisége valamilyen formában nyilvánvalóan tükröződik szereplőik személyiségében és történeteikben. Ezt elemzi Varga halványan részletező finomsággal A fausti és a karamazovi lélek című esszéjében. Az alapvetően racionális eszközökkel dolgozó, író Varga itt megmutatja lélekelemző képességét s a líraiságra való nyitottságát.

A líra, a regény, a dráma, egyáltalán az irodalom egyes műfajai gyakran megelőzik egy-egy kor tudományos eszközökkel feltárt paradigmaváltásainak jelenlétét, folyamatát, mintegy „benne állva” a kor valóságában az élményszerűség – alkotó-olvasó – szintjén közvetítik az értékváltságokat, az értékváltságokat.

Hogyan látja mindezt Varga Béla Goethén és Dosztojevszkijen keresztül? Kérdés: mennyiben gazdagodott vagy szegényedett az emberi lélek képe a Fausttól a Karamazovokig?

Goethe apollói természet, abban az értelemben, hogy az intellektus érejével működteti a lélek tevékenységét, míg Dosztojevszkij a forradalmiságot; a meg nem nyugvást képviseli, a tipikus nyugati-germán lelki alkattal szemben a sem nem nyugati sem nem keleti (a kettő együtt) orosz lelkiséggel. „Az előbbi intellektuális és transzcendens, az utóbbi misztikus és immanens. A fausti lélek uralkodó eszméje ez: Ihn reibt die Gährung in die Ferne. (Hajt a forrongás a távolba). A karamazovi lelket is a vágyódás hajtja, de nem »a távolba«, hanem a lélek rejtett mélységeibe: Az előbbinek (a fausti léleknek) mozgatója: az univerzalizmusra való törekvés (Wille zum Universalismus), az utóbbinak: a szellem belső világának lehető legteljesebb föltárása (Wille zur Seele). Éppen ez a megállapítás rávezet a két lélektípus egy másik jellegzetes vonására, amit röviden úgy fejezhetünk ki, hogy a fausti gondolkör antropocentrikus, a karamazovi pedig animocentrikus. A fausti gondolat a humanitás eszményének és a kultúra megvalósításának a szolgálatában áll. Ezért érdeklí az ember testi és lelki életének minden mozzanata, az ifjúság, az öregedés problémája, a szépség, az asszony, a szerelem. A teljes ember teljes megvalósulása.”²⁶

Faust egy határozottan körvonalazható kultúrát akar megvalósítani, Dosztojevszkij látja ennek a klasszikus szellemiségből táplálkozó szellemnek a krízisét, s ezért a lélekhez, s nem az intellektushoz fordul, s mint mondja: „Egyedül értékes és egyedül méltó az író tollára az, ami benn van az emberi lélekben, ami most van benne, ami vajúdik, amitől várjuk korunk szenvedéseinek megváltását, a külső élet és a lélek belső élete között fennálló, elviselhetetlen diszharmónia megszűnését. A lélek apokalipszisétől vár eredményt, s ezért nem menekül a múltba, nem törődik az antik világ szépségével, harmóniájával, neki más harmónia kell, amelyet nem adhat meg semmi, csak az, ha bátran szembenézve korunk vergődésével, tudatossá tesszük a lelki élet hiányait, fogyatkozásait, s igyekszünk ezen segíteni.”²⁷

A fő probléma a lélek megszólaltatása; s ami ezzel összefügg: a bűn és bűnhődés kérdése.

A bűn, ami nem csupán egy epizód, hanem olyan hatalom, amely a lelki élet kulcsa, egyfajta hatalom a lelkiismereten. Úgy is fogalmaz Varga, hogy a karamazovi kereszténység az élet tragikusságán, a szenvedésen alapul, kifejezetten a szenvedés vallása, szemben a fausti, teoretikus alapozású lélekkel.

A karamazovi lélek ezzel együtt leszámol a humanizmussal s a nietschei értelemben vett ember feletti emberrel is, s így – mondja Varga – az emberiség és a kereszténység tragédiáját képviseli.

Elővételez ugyan egy új hitet, de kétségek között gyötrődik: „Nem tud tisztába jönni azzal, hogy vajon tud-e igazi keresztény lenni, aki megtagadja magát, aki elhagyja mindenét és fölveszi a Jézus keresztjét, aki áldja az ő ellenségét, aki a követ kenyérrel fizeti, aki szelíd; önmegtagadó, aki le tudja győzni magában a démonit, az érzékiséget, a kajánságot, az irigységet; aki tud szenvedni, és aki csak szenvedni tud igazán; aki ki tudja ragadni magát mindabból, ami emberi, hogy igazán emberré legyen Jézus értelmében, Istennek embere. Mert mindezek nélkül nincs igazi kereszténység. A karamazovi lélek a valóban kereszténnyé válhatás lelki tragédiájának gigászi küzdelme.”²⁸

Az individualizmus és a közösség vonatkozásában – az előbbit a fausti, az utóbbit a karamazovi lélek képviseli –, a böhmi paradigmát, az intelligenciát citálva jelzi, hogy Faust képes mindazt képviselni, ami ebben van (igaz, szép, jó), de a dosztojevszkiji hősök a lélek mélységeiből építkezve remélik a teljes lelki élet újjáalakulását, amelytől minden egyéb függ.

Így „a karamazovi lélek meghasonlása a látszat ellenére sem a halálnak, hanem a fejlődő, előretörni akaró életnek az útja.”²⁹

Jegyzetek

¹ Varga Béla: *A subsistentia fajai*, MTA, Bp. 1928. 11. o.

² i. m.: 9. o.

³ i. m.: 20. o. *Log. Unt.* II. 458. I

⁴ i. m.: 23. o.

- ⁵ i. m.: 32. o.
- ⁶ i. m.: 34–35. o.
- ⁷ i. m.: 41. o.
- ⁸ i. m.: 74. o.
- ⁹ i. m.: 76–77. o.
- ¹⁰ Varga i. m.: 74. o. Natrop i. m. 72.
- ¹¹ Varga Béla: Az individualitás kérdése, 10. o. Minerva Irodalmi és nyomdai műintézet Rtv, Kolozsvár, 1932.
- ¹² i. m.: 5. o.
- ¹³ i. m.: 16. o.
- ¹⁴ i. m.: 22. o.
- ¹⁵ i. m.: 24. o.
- ¹⁶ i. m.: 43. o.
- ¹⁷ Das Proplem der Individualität, 1928. 67. o.
- ¹⁸ i. m.: 47. o.
- ¹⁹ i. m.: 51. o.
- ²⁰ Varga Béla: A lelkiismeret, 51. o. Gámán J., Kolozsvár, 1909.
- ²¹ Rickert: Der Gegenstand der Erkenntniss II. Aufl. 228. I., Windelband: Präludien. 283. I., Wundt: Ethik. II. B. 88 S. (hivatkozás Varga Béla: A lelkiismeret 57–58. o.)
- ²² L. Kant: Metaphysik der Sitten: Tugendlehre. Eth. Elementarlehre I I. B. 2. Hauptt. I. Abschnitt 13. §. i. m. Varga Béla: A lelkiismeret, 66. o. Kolozsvár, 1909.
- ²³ L. Böhm K. E. és V. II. k. Bev. XII. old. Im: Varga Béla: A lelkiismeret, 68. o., Kolozsvár, 1909.
- ²⁴ „Ha a lelkiismereti kérdés előtt állunk, akkor ez a kedvérzet mindig negatív (-). Az egész komplexus így ábrázolható. A tárgy (O) hatott rám (S) mégpedig kellemetlenül (-K). Minthogy pedig a K az S-től függ, ezért mondhatjuk, hogy maga az S is pozitív vagy negatív előjelű lehet. Jelen esetben az S is a K is negatív előjelű lesz. Tehát $[O+(-S)+(-K)]=(O-S-K)\Sigma^*$ vagyis Σ : Én. Az O itt háttérbe szorul. Fő az S (itt-S) organikus érzése, mely maga után vonja az Én állapotát (-K). Ez az egész processus eddig tisztán ontologiai természetű. Ez az, amit a tárgy benyomásának nevezünk. Az egész áll egy objektív csoportból: (-K). Egy dolog azonban magyarázatra szorul. Az mondtuk ugyanis, hogy a lelkiismereti döntések előtt ezen benyomás mindig negatív. Ha valamit cselekedni akarok, vagy valaminek helyességét vagy szépségét akarom megállapítani más szóval, mikor meg akarom állapítani, hogy vajon mi jobb, helyesebb vagy szebb, akkor nem a habozás és ingadozás érzését felkeltették, épen azért, mert nem tudom magam velük szemben állítani, kellemetlenül hatnak reám. A kétséges helyzet megakasztja az én önállítását s a kötöttség állapotába juttatja. Ez ellen azonban az én mindig reagál, mert önmagát megvalósítani kénytelen. Ezen állapotot voltaképpen bizonyos kapcsolatok véghez nem vihetése okozza, tehát $S \alpha \beta$ s ha $\alpha, \beta = Px$ akkor $S:Px$ Ha a fenti kapcsolatok valamelyike létrejöhetne; akkor a kötöttség megszűnne egy ítélet által, melyet öntudatosan végrehajtott felsőbb synthesis útján nyerünk. Mert az öntét önfenntartása ítélet alakjában történik. A hamis ítélet sokszor az egyén életébe kerül, vagy legalább is kínos gyötrelmek forrása lesz. Az énnak nagyon érdekében áll tehát a fentjelzett ingadozó állapotot úgy megszüntetni, hogy az öntudat megnyugvását helyreállítsa. Ezt pedig csak helyes ítélet által érheti el. (Az ítélet ezen nagyfőntosságát l. Böhm k. i. m. II. k. 47. §) A lelkiismeret ezen első stádiumában az én, a tárgy hatása által van leszorítva s mint emésztő kín nehezedik reá a helyzet bizonytalansága. S minthogy az én tartalmának megalósítása igen sokszor életkérdés, felhangzik a Hamleti töprengés kétségbejítő szava (To be, or not to be). Ezért mondtuk, hogy az én állapot ebben az esetben mindig fájdalmas, kötött vagyis negatív (-). Maga ez az állapot azonban még nem az, amit lelkiismeret alatt értünk. Most áll elő a kérdés, mit tegyek, mit válasszak, hogy ebből a helyzetből kijussak? Mi lesz nekem élvezetesebb, hasznosabb, mi jobb, szebb igazab? Hogy erre a kérdésre feleletet kapjunk, a dolgokat értékelniünk kell. Az értékelés központja maga az én; én alkalmazom saját mértékemet a dolgokra. Csakhogy ebben épen

az akadályoz, hogy ingadozom, micsoda mértékkel mérjem a tárgyakat, hogy az öntudat nyugodtsága helyreálljon. Ha ezt biztosan tudnám, akkor nem kellene haboznom a cselekvésben. Ámde mértékem ingatag, s minthogy ez magam vagyok, tehát énem ingatag. Az alsóbb fokú én mértéke aljasabb, magas fejlettségi fokúé nemesebb úgy, hogy voltaképpen az $\dot{E}n_1$ és $\dot{E}n_2$ vagy $\dot{E}n_3$ küzdenek egymással megvalósulásokért. Mikor Macbeth meg akarja ölni a királyt, feltűnik előtte a tett aljassága, a bűn rútsága, evvel szemben a királyi hatalom dicsfénye. Ezt a fényt ő elébe tette a lélek tisztaságának. Az alsóbb fok győzött benne. Maga ez a mérkőzés: $\Sigma: \dot{E}n \times$ vagyis a tárgyat az $\dot{E}n_x$ mérlegeli, egy olyan $\dot{E}n$ t. i., mely nincs tisztába magával, tehát a mértékkel sem, melyet a tárgyra alkalmazzon. S így nem ismeri vagy félreismeri saját lelkének tartalmát, s ezen tartalom minőségét. Mert ha ezt ismerné, akkor „lelkiismeretes” ember volna, aki mindig tudná, hogy miként becsülje meg a dolgokat. Ha ezt nem tudja, akkor ingadozik, s ez a lelkiismeret gyötrelme. Az $\dot{E}n_x$ mindaddig nyomasztó helyzetben marad, amíg nem tudja, hogy az $O=M$ M_1 (M a mértéket jelenti) lehetőségek közül melyik kapcsolatot létesítse. Ebből a kínos helyzetből az $\dot{E}n_x$ -et a való $\dot{E}n_i$ (ítélő) menti meg. Míg az $\dot{E}n_x$ -et a mérkőzés kínos processusában a motívumok tépik, az alatt a homályos tömkelegből mindinkább kiemelkedik a valódi $\dot{E}n_i$. Az ember akkor már megjárta az önmegértés kínos kálváriáját, s végre megértette önmagát, a maga tiszta valóságát. S a motívumok harcából a lelki megismerés útján kivált $\dot{E}n_i$ a maga nyugalmas egységében (gesammelt) megítéli már most, hogy micsoda mértéket alkalmazzon a tárgyakra. A lelkiismeret-processus tehát egy ítéletben ér véget, melyet a maga valóságát felismerő $\dot{E}n_i$ hozott. Ez mondja ki, hogyan becsüljük meg a tárgyakat s egyszersmind azt a fejlettségi fokot, amelynek mértékét alkalmazta. a magénak elismerni s azt magáénak vallja. (Tehát $\dot{E}n_1=\dot{E}n_1$ vagy $\dot{E}n_2$ vagy $\dot{E}n_3$ ha t. i. már túl van az értékelés processusán). Az ítélő $\dot{E}n_i$ kimondja, hogy: O S P . Ha az $\dot{E}n_i$ ezt az ítéletet hozza, akkor a tárgyat magával egyezőnek, rokonnak ítélte s benne magát felismerte. Itt tehát $O=S$ s így S S P , ahol S (most már + előjelű, mert felszabadult a nyomás alól = $\dot{E}n_1$ vagy $\dot{E}n_2$ vagy $\dot{E}n_3$; P pedig a P_x -ből vált ki ($P_x X=M_1$ vagy M_2 vagy M_3). Vagyis az egész processus eredménye az, ahogy felismertem magam és ezen felismert valóságom szerint a tárgyat, mely az én képem saját mértékem szerint értékelttem. Ebből látható, hogy a lelkiismeret becslési processus.” (i. m.: 63–65. o.)

²⁵ i. m.: 84. o.

²⁶ Varga Béla: Bölcséleti írások, 252–253. o.; Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1979.

²⁷ i. m.: 255. o.

²⁸ i. m.: 262. o.

²⁹ i. m.: 266. o.

PÁLFI DÉNES

„ÖRÜLJETEK AZ ÚRBAN MINDENKOR!”

Fil 4,4-5

A mai világot, 21. századi életünket szemlélve, elmondhatjuk, hogy azt inkább jellemzi a bánat és szomorúság, mint a jókedv, vidámság és öröm. Pedig Isten az embert – hitünk szerint – öröme, örvendező lénynek teremtette, akiben Ő is mindenkor örömét leli. Azért azonban már nem Ő a hibás, hogy teremtése koronáját a legtöbbször a bánat, szomorúság borúja kíséri végig életútján, a jókedv, vidámság és öröm derűs napfénye helyett. Ezért az ember maga felelős a legtöbb esetben. A televízióknak köszönhetően nap, mint nap rengeteg autóbalesetnek vagyunk a „szemtanúi”. A sokszor vérfa-gyasztó szerencsétlenségek láttán önkéntelenül szalad ki az ajkakon a jól ismert kijelentés: „Ennek így kellett lennie, így volt elrendelve, így akarta az Isten.” Mintegy felmentve a balesetet okozó embert, aki, ha körültekintő óvatossággal idejében lassított, fékezett volna, mennyi kártól, bajtól, fájdalomtól, gyásztól, szomorúságtól kímélhette volna meg embertársát vagy önmagát. És ehhez hasonló példák sora igazolja, hogy nem Isten, hanem az ember „vétkes abban”, hogy örömünk bánatra, jókedvünk szomorúságra fordul sokszor pillanatok alatt.

Így volt ez közel 2000 évvel ezelőtt, Pál apostol idejében is. Akkor is megvoltak az ember okozta bánatok és szomorúságok, talán még fokozottabb formában, mint ma. Különösen igaz ez, ha arra gondolunk, hogy az első keresztényeknek, közöttük Pál apostolnak is, mennyi szomorúságot okozó szenvedést, üldöztetést, sőt a kegyetlen halált is el kellett viselniük a jézusi eszmék hirdetéséért és megéléséért. Mindezek keresttüzében írja Pál az 51-ben általa alapított első európai keresztény gyülekezet, a Filippi-i egyház tagjainak: „Örüljete az Úrban mindenkor! Ismét mondom: örüljete.” Bizonyára voltak akkor is, mint ahogy vannak ma is, olyanok, akik eszelősnek, bolondnak nézték/nézik az apostolt, s értetlenkedve kérdezték/kérdezik: Hogyan biztathat ilyesmire az apostol? Hogyan lehet örülni a bánatban, a szomorúságban, a kegyetlen halál árnyékában; avagy a szívetpő gyász és fájdalom közepette? Vajon nem gúnyból mondja mindezt? Örüljete mindenkor, szüntelen? De hisz így csak az örültek képesek örülni! Ennek a Pálnak a sok tanulás valóban megzavarta az eszt!