

A szerelem mint kísér(t)és

*A szerelem alakváltozatai Nádas Péter
Az égi és a földi szerelemről című művében*

„el sem mozdulhatunk onnan, ahol vagyunk” (52)

Sok szempont teszi lehetővé, hogy a kísértést a szerelem témakörével egy összefüggésben tárgyaljuk. A szerelem eszmetörténeti diskurzusában több szöveg-hely is tanúskodik erről a találkozásról; a téma sajátzerűsége a legkülönfélébb társításoknak ad helyet. A kísértés etimológiai magyarázatában¹ szereplő fogalmakat könnyedén belehelyezhetnénk ennek referenciális hálójába. Van valami összefüggés a viselkedésükben. A szerelem kontextuális háttérét is sokféle *próbálkozás szövi át*, például, hogy a szubjektív, intuitív értelmezéseket absztrakt és argumentatív megközelítésekkel egészítsük ki vagy ezekkel helyettesítsük. A fogalomtörténeti tradíció egyértelműen igazolja, hogy a szerelem a filozófiában is *minduntalan felmerül*, visszajár. A köréje szerveződő teoretikus megfontolások felszámolják az illúziót, hogy tárgyszerű vizsgálata lehetséges, ezért mondhatjuk azt, hogy a szerelem meditatív állapotban is *próbára tesz*. Az egyes reflexiók ismeretében pedig legitimnek tűnik a kérdés: szükség van-e az efféle közelítésekre, szükséges-e a szerelemről beszélni? Erre az elbizonytalanodásra utalhat Weiss János is, aki a következő kérdéseket fogalmazza meg:

1 Kísért-‘<égen> próbálkozik’: *Csak játszol a karddal, övezni kísérted* (Arany); ‘próbára tesz’: *ne kísérsd az Istent; ‘bűnre csábít’; ‘halott lelke visszajár’; ‘minduntalan felmerül’: az a régi emlék kísért ma is*. Származékai: *kisértő, kísértés, kísértet, kísérteties*. A „kísért”, „kisértés” a magyar nyelvben a 15., illetve 16. századból származik (Bárczi, 1994), keletkezését a „kísér” szóval hozzák összefüggésbe. Ugyancsak érdekes az ebből származó „kisértet” fogalma. Vö. <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-etimologiai-szotar-F14D3/k-F287B/kisert-F2AEF/> (Utolsó letöltés: 2018. május 27.)

Hol van itt a multság? Hol van az a hely, ahol szerelemről beszélve szeretőkke válhatunk? Ahol újra beléphetünk a szerelem hermeneutikai körébe? A kérdések mögött már egy fájdalmas hiányérzet áll: ebből a körből nehéz volt kilépni, de visszatérni szinte lehetetlen [...] Miután kiléptünk (kitaszítottunk) a hermeneutikai körből, már nem kérdezhettük, „mi a szerelem?”²

Ha a szerelem hermeneutikai körébe nem is tudunk beszállni, az ehhez kapcsolódó absztrakt, filozófiai elgondolások sajátos világába igen. Ennek megvan a maga története: a szerelem filozófiai narratíváiban olyan szerzőkkel és vélekedésekkel találkozunk, amelyek napjainkig meghatározzák, vagy még találóbban, befolyásolják ezzel kapcsolatos nézeteinket. Adott tehát egyfajta konvencionális és sokoldalú történeti horizont, ami konstituáló erővel bír. Persze ez a stratégia sem tudja megcáfolni a fenti állítás igazságtartalmát. A szerelemmel kapcsolatos definíciók kudarcát jól példázza Nádás Péter *Az égi és a földi szerelemről* szóló írása is (amit 2016-ban újra megjelentetett a Jelenkor Kiadó; az oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak). A szöveg felkérésre született azzal a céllal, hogy „adjam elő tudásomat a nemi szerepekről és a nemek princípiumáról”. (72)

A portré megrajzolásában, a téma feltárásában, illetve megtestesítésében szerepet vállaló szöveg okfejtése nem torkoll tanácstalanságba, inkább kitér a tárgy elől. Noha vállalja a fogalom néhány történeti előzményének ismertetését (annak ellenére, hogy meggyőződése: „A fogalmak világában a szerelem működésképtelen” [121]), s utal teoretikus beágyazottságára, a tapasztalati mező felől érkező válasz többnyire háttérbe vonul, kiüresedik. A szöveg nem hitvallás. Tanulságos, hogy a szerző ahelyett, hogy keresné a választ, mit jelent szerelmesnek lenni, vagy pedig egy viszonyt tételezne, inkább az önmagát megismerő szubjektumot hozza helyzetbe. Elméleti munkát végez, mert:

Az elméleti tevékenység időt enged (szkholé) annak a legfőbb jónak, ami a változó viszonylatok és előre nem látható akadályok közepette tűnik elő a tárgy szemlélésekor, ami nem egyszerűen a vizsgált tárgy ismeretéhez segít, hanem annak a lehetőségét viszi végbe, hogy önmagát annak viszonylatában jobban értse.³

A hármas tagoltságú mű három szempont alapján beszél a szerelmet övező „lényegkérdésekről”. Az első, *Bevezető* rész a tükröződés problémakörét, a második, a *Jegyzetek az írás(vágy)*, önreflexivitás, nemi szerepek problémakörét, míg a harmadik, maga az előadásszöveg a beszédmód, dialogicitás stb. problémakörét állítja előtérbe. Koherens képet formálni a felosztásból ki-

2 Weiss János: Beszédmódok a szerelemről, in Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. A szerelem*, Státus Kiadó, Szeged, 2013, 23–34, itt: 34.

3 Bacsó Béla: Az elmélet elmélete, *Jelenkor*, 2007/2. <http://www.jelenkor.net/archivum/cikk/1179/az-elmélet-elvelete> (Utolsó letöltés: 2018. május 27.)

indulóan sem lehetne, miközben a strukturális kérdések átfedik a koncepciót. A következőkben néhány szempontot emelek ki csupán azokból a felismerésekből, amelyeket a mű *közvetít*. Nádas Péter művében a belátásos alapon tett megállapítások sokat elárulnak a szerelem mai megítéléséről is. Az írás legjellemzőbb retorikai eszköze az elhallgatás, ami nemcsak az ismeretek átadásának lehetőségét szorítja vissza, hanem egyenesen azt kommunikálja, hogy a szerelem, mint elvont fogalom, aligha értelmezhető nemek vagy testek dialógusaként.

A szerelem két arca: az égi és a földi szerelem

A szerelem azért is marad jórészt hozzáférhetetlen számunkra, mert nincs meg az átjárás, a belső összefüggés a „mentalitástörténeti” diskurzus és az empirikus, esetleg köznapis ismeretek között (ami legtöbbször jól ismert klisék megfogalmazásában ölt formát). A teoretikus megközelítésben munkáló nehézségeket támogatja a narratív technika is. Olykor az lehet az érzésünk, hogy szétesik a narráció, különösen a transzcendenciára épülő érvrendszer kifejtésekor. A mű befogadásakor alapvető élményünk a hiány. Nádas úgy manipulál a feladattal, hogy a szöveget megfosztja az argumentatív alapoktól – mintha nem ez adná a fő hangsúlyát, miközben a témát úgy kellene kibontania, hogy esetleg elméleti és narrációs szinten is valami váratlan fordulatot hozzon. *Az égi és a földi szerelemről* azt sugallja, hogy hiába keressének a szerelem szisztematikusan elgondolt felfogását.

Ez a sajátosság, elkülönülés a szerelem kontextusba-helyezéssel magyarázható leginkább. Mert mindenekelőtt azt a nagyon is egyszerűnek ható kérdést kell szem előtt tartanunk, hogy milyen nyelvet választok, amikor a szerelemről szólok, a személyes vallomás nyelvén vagy a tudomány nyelvén? Mindkét formában ott munkál ugyan a „női és férfi princípiumok [...] szexualizált feszültsége”⁴, de más szövegekörnyezetet implikál a gyónás és vallomás narratív formája és mást az objektív szemléletet tükröző, mivel a tudományos nyelvezet szabályrendszere kizárja például az önreflexiót. Nádas Péter (még ha ezek nincsenek is egyensúlyban) mindkét formát megtartja, s ez a kettős kötés a témaválasztásban is visszaköszön. Az előadás szövegében nyelvfilozófiai elképzelést választ kiindulópontul, Platón dialógusából idéz: „Én először is azt akarom elmondani, hogy miképpen kell beszélnem, s csak aztán akarok beszélni.” (231)

Nádaszt lényegében azok a helyzetek érdeklik, amelyekben valaminek a fogalmát őrizzük, de ez már nem azonos a tárgyyal. Vajon ezért van az, hogy az önismeret nyelvéhez ragaszkodik, aminek szótárából kivenné például a szexualitást, mert az meglátása szerint kiöli a lélekre vonatkozó ismereteinket? Az

4 Zsizsek, Slavoj: A nagy másik nem létezik, *Thalassa*, 1998, 2–3, 34–50, itt: 37.

önismeret bevonásának nagy tétje van ebben a beszédhelyzetben. Úgy tűnik, mintha ezzel késleltetné a szerelemről gondoltak kifejtését, a szövegnek azonban pontosan ez adja a dinamikáját. A címben és a mű kiindulópontjában még a szerelem fogalmi kettőssége hozza játékba a személyes, valamint a tudományos megközelítést, de a bemutatás folyamatában túllép ezen a szembeállításon, s egy többretegű kapcsolatrendszerre növi ki magát, ahol a transzcendens, a pszichoanalitikus, a morális és a vallási regiszterek is igényt formál(ná)nak a jelentésteremtésre. Mivel inkább az objektív belátások vannak túlsúlyban, a szubjektív értéktételekhez kötődő beszédmódok, mint az említett gyónás és ennek képzettársításai, a bűn, a kísértés, a szenvedély a képi narráció területére lép át. Ez utóbbi hasonlatos a test és lélek dichotómiájához, ami Nádas könyvében jelentős, s ugyanabban a szerepkörben tűnik fel, ahogy Platónnál megismertük: a lélek rész elmélkedik, a test vágyakozik.

A földi szerelem vizuális narrációját (és egyúttal az égi szerelemmel való szintézisét) Forgách András rajzai képezik. Az illusztrációkon vannak kifejezetten evilági mozzanatok és „égi”, transzcendens komponensek. Mindkét megoldásban explicit a szexualitás, de megtartja eredendő princípiumait; mintha a rajzok ellenszegülnének a szerelem fogalmi mozgásának, amire például az alábbi megállapítás is utal:

A mai világ ellenséges az igazság folyamataival szemben, aminek igen eklatáns tünete a nominális leplezés, ti., hogy az igazságfolyamat nevét elnémitja egy másik név: a kultúra neve takarja ki a művészet nevét. A technika szó takarja ki a tudomány szót. Az ügyintézés szó takarja ki a politika szót. A szexualitás szó takarja ki a szerelmet.⁵

Annak ellenére, hogy a rajzok sokszor a szerelem materiális aspektusát mutatják fel, a gyönyör és vágy olyan összefüggérendszerébe helyezkednek, amelynek a kísértés pusztán egyik kplementuma. A tiltás és a bűn helyett (amit például a gyónás emlegetése, teológiai megközelítése tesz indokolttá) a kísértés itt a gyönyör metaforájaként értelmeződik és a szerelem kifejezője lesz. A kísértés ilyen értelemben vágy, ami azért érdekes számunkra, mert „A félelem és a szerelem, ahogy a hívés és a vágy is, intencionális attitűdök. A hívés és a vágy kijelentésekre vagy »tényállásokra« irányul; amely általánosan nem igaz sem a félelemre, sem a szerelemre.”⁶ Ha ebben az összefüggésben gondolkodunk, a vágy láthatatlan része a szellem csábítása, egy intencionális aktus.

5 Silló Jenő: A mai teopolitika három iránya Badiou, Agamben és Íliek Szent Pál-értelmezései, *Helikon, Irodalomtudományi Szemle*, 2013/4. 576–598, itt: 578.

6 de Sousa, Ronald: Szerelem és ésszerű indokok, in Boros Gábor-Pólya Tibor (szerk.): *Szenvedély, szerelem, narrációk*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2014, 63–88, itt: 71.

A szerelem ily módon kognitív aspektussal egészül ki. Ez a szempont közvetetten már Platón munkáiban megjelenik. Ehhez kapcsolódik az elképzelés, miszerint a filozófia amikor szerelemről beszél, egy elvont ideáról beszél. Ennek alakváltozatai végigkísérik a szerelem filozófiai diskurzusát, noha számos kérdést vet föl, miért állítja Nádas, hogy „Szent Ágoston óta nem is mondott semmit a filozófia a szerelemről”. (255) Részben az idézett megállapítás vagy előfeltevés végett időz el a görög filozófiai megközelítéseknel, de a fogalomlemező módszer helyett a szerelem mitológiai háttérét választja kiindulópontul, abból is egy tradicionális aspektust, Narcissus születésének történetét. S igazán nem az a lényeges, ahogyan ezt a mozzanatot feleleveníti, inkább, hogy az emberiség történelmének olyan reprezentációját említi, amelyben az ember még nem ébredt öntudatára. Ez a kor (Ovidius szerint az archaikus és mágikus korszak határa) lenne a gondolkodás tükörszerkezetének „kora” (29). De a szerelem gondolati háttérének anyaga Platón *Lakoma* című dialógusa alapján áll össze. Nem véletlen vagy esetleges a kiindulópont megválasztása, hiszen jól megfogható a folytonosság, amit ez a mű szervez a szerelem filozófiai diskurzusában. Befolyása Deczki Sarolta értelmezésében például olyan erős, hogy évezredekre meghatározta az interpretáció irányvonalát. Boros Gábor *A szeretet/szerelem filozófiája (Szisztematikus-történeti tanulmányok)* című könyvében is „a filozófia szerelemdiskurzusának”⁷ legfőbb kiindulópontja Platón filozófiája.

Az intellektus kísértése: a szeretet és a szerelem

Láttuk, hogy Nádas nem húz éles határvonalat a szerelem objektív és szubjektív megközelítése között, ám ismeri a szerelemmel kapcsolatos beszédmódok sokféleségét, amit egy sajátos elgondolással egészít ki. Foucault-ra hivatkozik, aki háromféle nyelvet ír le a szerelemmel kapcsolatosan: az obszcenitás nyelvét, a klinikum nyelvét és a szimbólumok nyelvét (255–256). Ez alapján Nádas két formát különít el egymástól: az éjszakai és a nappali nyelvet, ezek érvényes beszédformákként illeszkednek a fenti rendszerezésbe. Az első titkos, a második nyilvános, általuk foglalthatjuk szavakba a szerelmet (256). Önmagában ez sem tisztázza a felmerülő dilemmákat, de felsejlik egy mögöttes alapvonás, a szerelem esztétikai és etikai aspektusa. Az esztétikai ítéletben ölt formát a kísértés, pontosabban annak fizikai vonatkozása, ami Nádas megfogalmazásában maga a vonzalom vagy ennek ellenkezője, az idegenkedés (95), etikai értéke pedig a jóság és a rossz, a szépség és a rút. A kulcsfogalmak visszacsatolnak a tényleges érzelmekhez, amit egy másik ember iránt érzek, s a kétely-

7 Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája (Szisztematikus-történeti tanulmányok)*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2014, 17.

hez, hogy vajon jónak lát engem a másik ember vagy sem. Ennek is Platón a fő mozgatója, mert a szerelem Platón dialógusaiban összefüggésben áll a jóval. A jóság fogalma a szerelem égi alakváltozataiban is specifikus regisztereket érint, így tételeződik a keresztény teológiai hagyomány, amelyben a jót (és az ehhez való vágyódásunkat) Jézus Krisztus személye képviseli. A szeretet-szerelem fogalma tehát a jóság fogalmában találkozik: Krisztus jóságába lehetünk szerelmesek – ez is transzcendens vonatkozás. Feltevődik a kérdés: „A zsidók anyaga, a szókratikusok daimónja és az evangélisták Jézus Krisztusa között, legalábbis funkciójukban, ne lenne semmi különbség?” (109)

Mielőtt a szerelem „égi” jelentésrétegeit számba vennénk, érdeemes kissé belenézni abba a csapdába, amit a szerelem és a szeretet fogalmi zavara teremt. Az a tapasztalatunk, hogy a szerelem fogalma gyakran összefonódik a szeretetével. Különösen az égi szerelemmel kapcsolatos koncepciókban erősödik fel ez a kapcsolódás, sőt, a filozófiai szövegekben sokszor nem világos, hogy egyenrangú fogalmakként, rokon értelmű szavakként, esetleg jelentésmódosulást szenvedő alakokként tűnnek-e fel. Nyilvánvaló, hogy a szeretetnek kiterjedtebb a filozófiai fogalomrendszere, jobban is őrzi szuverenitását. Elég, ha Szent Ágoston szeretet-filozófiájára gondolunk, vagy a keresztény-teológiai értelmezésekre, amelyeknek fő szervezőelve a Biblia szeretetparancsa. Később Kantnál már a személyes érzelmek az ösztönök világát érintik. Ennek alapja az ember mint biológiai lény, de az önszeretetnek van egyfajta amorális tartalma is, ami az erkölcsrel hozza a szerelmet kapcsolatba.⁸ Nádas értelmezésében „az emberről való gondolkodásnak ezek a merőben különböző módjai” (246) tükröt tartanak, mert „gondolkodásunk módjai szerint vagyunk sokan ebben a kultúrában”. (245)

A szeretet–szerelem kettősséget játssza ki Deczki Sarolta is, mikor így vonja le a következtetést: „Egy közkeletű vélekedés szerint semmilyen más diszciplína nem illetékes annyira a szerelem kérdéseiben, mint a filozófia – hiszen már a neve is azt jelenti, hogy a bölcsesség szeretete.”⁹ S csak egy lépéssel kell továbbállnunk (miként Szókratész), hogy a tudás szeretetét az égi szerelem metaforájaként, esetleges megtestesítőjeként értelmezzük. Ezt az okfejtést támogatja, hogy egy műalkotás is lehet szeretet-adomány¹⁰, ebben a sokszínűségben hasonló tulajdonságokat ölt magára, mint a szerelem, mivel örökösen ad valamit. Ebből a szempontból közelítve, Szókratész módszere meghatározó: ez az az eljárás, amely rávetül a szerelem fogalmának fenti ambivalenciájára, mivel ő a tudás szerelmese lesz.

8 Vö. Mester Béla: Az önszeretettől az öntéig. Egy fogalom kalandjai a gondolkodás történetében, in Laczkó Sándor (szerk.), i. m. 64–78, itt: 72.

9 Deczki, i. m. 246.

10 Vö. Pfaller, Robert: Művészet és szeretet, adomány és mérég, *Különbség*, 2017/1. 13–26.

Itt fordul át a szeretet szerelembe. Szókratész számára a szeretet igazi kísértés volt, az életét adta érte: „Szókratész [...] amikor Erószról azt állította, hogy daimónként közvetít, s ő sem tesz mást, mint daimónjának intésére hallgat, akkor másoknak is azt ajánlotta, hogy a közvetítők és a kísérők hangjára figyeljenek.” (98.) Ugyanakkor itt a legerősebb a kapcsolat a szeretet (a tudás szeretete) és a szerelem között; Szókratész egyet ajánl – mást nyújt, cselekedeteit a tudásvágy hajtja. De mi is a vágy tárgya Szókratésznál? Leegyszerűsítve legfőképp annak a képessége, hogy észre *tudjuk* venni a tudományok szépségét, el tudjunk merülni a gondolkodásban, hogy az „[...] sok szép és magasztos gondolatot szüljön, dúsgazdag bölcsességből fakadó eszméket”. (92) Szókratész a dialógust választotta módszerül, az eszmececsere és a vágyódás során ő és Agathón *„éppen olyan közel vannak egymáshoz, mint a tudományhoz”*. (249)¹¹ Az égi, transzcendens szerelem kiszakít a sokszor lehatároltá minősülő szerelmi élményből (aminek az időtapasztalata is egész más), a tudás iránti vágyunkban, a tudás megszerzésének izgalmában, az intellektus kísértésében már nem pragmatikus célként tűnik fel, hanem egy végtelenített struktúrában. Ráadásul az égi szerelemben történő beteljesülés, ebben a formában, a maradandósággal ajándékoz meg.

Nádasnak nagyon is fontos az ebből kiolvasható tanulság, mivel a találkozás mozzanatában ér össze a személyes és a tudományos: „Ebben a beszédhelyzetben a személyesnek és a tudományosnak nem lehet egymástól elütő jellege; nem egymástól elhatárolt nyelvek.” (250) Minta egyszeri találkozásra lenne szó, mintha az égi szerelem beteljesülésének az a párbeszéd és élethelyzet lett volna a feltétele, mintha szükségszerű lenne a földi szerelem és a szerelemesek közötti beszédaktus. Ma a személyes vallomások mintája többek közt a gyónás, aminek sokkal terheltebb a jelentése, más a státusza, mert a bűnnel áll összefüggésben. A gyónásnak mint élettechnikának, mint aszketikus, kolostori tradíciónak azonban (miként a szerelemnek) a vágy az egyik mozgatórugója. A vágy mechanizmusához hozzátartozik, hogy sokszor szembe megy valamilyen törvénnyel, valamivel, ami tiltás alatt áll.

A filozofálás vágya

Platón filozófiáját is meghatározza, hogy a léleknek van vágyakozó része (a gondolkodó és az indulatos lélekrész mellett), ami arra tör, hogy birtokoljuk az értelmet és gondolkodjunk. Emellett azonban megtartja a vágy kanonikus értelmezését is. A *Lakomában* Erósz mint félisten az istenek és emberek között megtestesíti a szépre és a jóra való vágyakozást, a boldogság és a halhatat-

11 Kiemelés tőlem – Pál-Lukács Zsófia.

lanság iránti vágyunkat, amit egyrészt az utódnemzéssel, másrészt valamilyen létrehozott műalkotással lehet elérni. Nádas itt találja meg az összekötötést, csak átfordítja a tudásvágyat írásvágygá. A *Jegyzetek*-részben például az írásban megjelenő vágy képét tematizálja, és a vágy természetéről ír. Két kérdésnek van ebben a körben privilégiuma: mi a vágy tárgya, és miért érzem ezt a tárgy iránt.¹² Ezek az önreflexió kérdéseiként értelmeződnek: ha gondolkodom rajtuk, közelebb kerülök önmagamhoz. Marosán Bence igen jól árnyalja a különböző vágy-értelmezéseket. Megközelítésében három szinten beszélhetünk vágyról: az elsajátítandó és elsajátítható dolgokra irányuló vágyról (éhségről és szomjúságról), a másakra vonatkozó vágyról, mint az öntudatnak az elismerésen keresztül történő reflexiójára való vágyakozásról, és végül (az előbbivel szoros összefüggésben) az öntapasztalat, illetve az önismeret vágyáról.¹³

A fenti gondolkodók a szerelemi gyönyör és szerelmi vágy helyett a cselekmény minőségét, a megnyilvánulás módját vizsgálják, tehát meg akarnak érteni valamit általa. A szerelem a megértés pillanata lesz. Nádas szövegében az eredetre való visszanézés értelmeződik vágyként (22), a mű egyik központi mozgatórugója önmagunk eredetének keresése. Már a *Bevezető*-nek is ez a fő kérdése, ezt hozza összefüggésbe az önmegismerés szempontjával. A szerelem ókori felfogásában igen lényeges volt, hogy kivel alkotunk közösséget – Boros Gábor egyenesen a filozófusok közösségéről beszél. Nádasnál az önmagammal alkotott „közösség” kerül előtérbe. A szerző, amikor az önismeretről beszél, lényegében az égi szerelem fentiekben árnyalt alakváltozatairól ír, s ebben a vonatkozásban Hegel áll érveléséhez legközelebb. Az *önmagáról való bizonyosság igazságában* Hegel úgy értelmezi a vágyat, mint ami „az ébredő öntudat megmutatkozása, amely először a dolgokra irányul, a dolgokban alámerülve próbálja megtapasztalni, hogy ki is ő, majd az öntapasztalásnak egy másik módjába megy át: az öntudat egy másik öntudaton keresztül próbálja felfejteni saját ki-létének rejtélyét”.¹⁴ Amint Marosán Bence kifejti, a másakra irányuló vágyakozás közvetlenül érinti a szellem egész „Odüsszeiáját [...]”, hiszen a szellem útjának végcélja az abszolút önismeret.¹⁵

Közösséget alkotni önmagunkkal

Nagyon fontos „korlátozás”, hogy *Az égi és a földi szerelem* gondolatrendszeréből hiányzik a másik, hiányzik ez a fajta elkülönítés. Érdekes kép rajzolódik ki az összefüggésből, amelyben az

12 Vö. Nádas, i. m. 52.

13 Marosán Bence: A végtelenség vágya, *Különbség*, 2012./1. 101.

14 Uo.

15 Uo.

én válik hozzáférhetővé. Egyrészt, mert például a pszichológiai értelmezésekben a szubjektum felől nézve passzív érzelmenek minősül a szerelem:

*Az érzelmek egyfelől önmeghatározásra épülő felelős cselekvések, másfelől pedig úgy fogjuk fel, hogy az érzelmek, illetve szenvedélyek (passions) olyan változások, amelyeket az alanyuk passzív módon elszenved, azaz olyan események, melyek az egyén önirányításán túl esnek.*¹⁶

Az lehet a benyomásunk, hogy ez az absztrakt eszmény (ti. önmegismerés) helyettesíti Nádasnál az égi szerelem transzcendens vonatkozását. Nádas a következőképpen fogalmaz:

A mentális kultúrában magamhoz, illetve a többiekhez fordulok, tehát nem a tárgyak szelleméhez, nem a démonokhoz, nem az istenekhez és még csak az egyetlen istenséghez sem, amikor meg kell tudnom, hogy kit kell szeretnem és kit nem kell szeretnem. (162)

Még ha el is fogadjuk az önmegismerés említett vonását, látnunk kell, hogy az égi szerelem nem azonos a szakrális értelmezéssel. Ez a legnagyobb hiányosság, amivel a mű nyíltan szembenéz, de ellentmondásba is keveredik. Tudjuk, hogy a szerelem transzcendens irányultságának feltételezése elsősorban romantikus hagyomány, a későbbiekben a polifon jelentése, értelem-többlete lesz meghatározó. Ugyanakkor ez a nézet valami olyan sajátosságot őriz, ami a mai kor emberére is hatással lehet. Olyan szerelem ez, ami szabadságot ad, és egyben „kockázatmentes” is, mivel esetében egy absztrakt eszménynek rendelődik alá. Noha a földi szerelemnek szintén van egy különös időtapasztalata, mivel „A bensőségesség abban a metszéspontban helyezkedik el, amelyikben két *életidő* keresztezi egymást és a találkozás pillanatára feladja önállóságát. Mindkét résztvevő egyén eddigi folyamatos ideje mintegy felreped, és magába fogadja őket *egyidejűségük* pillanata.”¹⁷ Az égi szerelem esetében azonban máshogyan érzélem az időt: a transzcendens (főként a vallási regisztereken alapuló) szerelem-élmény időtlen, egy végtelen viszony.¹⁸

Ezért lehet az, hogy „Az égi szerelem a folyamatos törekvés tárgya, mely a legnagyobb tökéletességként, szépségként és jószágként jelenik meg szinte elérhetetlen magasságokban, amiben a földi szerelem, ha akarna, sem tudna osztozni.”¹⁹ Az égi szerelem fogalma a transzszubjektivitással és a transzcendenciával

16 Bodor Péter: Az érzelmek társas konstruktivista értelmezése és az érzelmek aktív *versus* passzív paradoxona, in Karikó Sándor (szerk.): *Az alkalmazott filozófia esélyei*, Áron Kiadó, Budapest, 2002, 41–61, itt: 53.

17 Mészáros András: A szerelem mint filozófiai téma, in Karikó Sándor (szerk.), i. m., 92–97, itt: 97. Kiemelés tőlem – Pál-Lukács Zsófia.

18 Boros, i. m. 243.

19 Deczki, i. m. 253.

szembesít bennünket. A szerelemben úgy ébredünk legemberibb létünkre, hogy közben elveszítjük saját magunkat, és a másikkal azonosulunk.²⁰ Kiemelt különbség, hogy Nádasnál nincs másik (emlékeztetőül, például: „Lacan szerint a nagy Másik valamiképp azonos az Istennel [...] Ő a szimbolikus rend, a szimbolikus fikciók rendje”²¹). Nádasnál az lesz a fő kérdés, hogy miként érzélelem a szerelemben a (transzcendentális) ént. Mégis, az önmegismerésből induló úton az ismeretek és vágyak az isteni tudás szférájához, az adott hely kiismeréséhez vezetnek, így segítenek bennünket a tájékozódásban (25). Nem felejthetjük el, hogy végző soron Szókratész is önmagát akarja megismerni a szerelemben, pontosabban a belső embert.

Ennek jó metaforája *Az égi és a földi szerelemről* Bevezetőjében a tükörmotívum. A tükörben „Az ember [...] látványul kínálkozik önmagának.” (9) A tükröződés, mint az eredet témája iránti vonzalom kifejezője szintén nagy eszmetörténeti múltra tekint vissza. Amikor az ember találkozik tükörképével, egy ősi pillanatot él meg – a szerelemi találkozás metaforája is lehetne, ha a tükör azt a helyet jelöli, ahol a másokban megtalálom önmagam, ami kiegészül a gondolkodó társ képzetével, s az öntudat felcserélődik a kollektív tudattal. A közvetlen értelemben vett önszemlélet visszacsatolja az érvelést a vágyhoz, az alkotás vágyához. Nádas „tükröként viselkedő mondatokat” (10.) szeretne írni, játszik a tükröződés gondolatával. Mester Béla *Az önszeretettől az öntétig (Egy fogalom kalandjai a gondolkodás történetében)* című tanulmányában emlékeztet rá, hogy ez „az önmagukat elveszített, de a Másikban tükröződve megtaláló szerelmesek firenzei tanítása”²² miként hagyományozódik tovább a mentalitástörténetben (miként Nádas nevezi a gondolkodástörténetet). Ugyanakkor van ennek egy erőteljes keresztény vonatkozása is, amit a szöveg elfed: az ember mint a Teremtő tükörképe szintén lehetővé tesz egy találkozást, közelebb hoz az abszolútumhoz.

A szerelem mint transzcendens tapasztalás

Továbbmenve, a lelki gyakorlat, önvizsgálat révén (Nádas gyónást emleget) a „semmit nem tükröző tükört”²³ ki tudjuk csiszolni az egyénből (átlényegülés), így juthatunk el a tökéletesség felé, ami Isten. A szöveg, mikor önismeretről beszél, bevonja az észet, az ismeretet a diskurzusba. Ezzel egy olyan gondolkodástörténeti háttéranyagra irányítja a figyelmet, mint például a végtelen ideája Descartes-nál. Azonban mintha ellenkező (?) utat járna be azzal szemben, amit például Descartes filozófiájában megismer-

20 Mészáros, i. m. 94.

21 Zsizsek, i. m. 39.

22 Mester, i. m. 67.

23 Uo. 69.

hetünk, mivel „Descartes szerint a véges megismerése minden esetben a végtelen implicit ismeretétől függ, ezért a megismerés – mint mondja – Isten megismerésétől kell kezdeni.”²⁴ A filozófiai megközelítésből ugrunk a teológiai megközelítés felé, ami nézetem szerint az égi szerelemről való gondolkodás legfontosabb alapja. Talán nem véletlenül hallgat Nádas erről a kérdésről, s szűkíti le az égi szerelem témakörét. Kierkegaard igen jól megfogja ennek lényegét és tragikumát: „A gondolkodó lelkülete alapvetően nem vallásos, mert a gondolkodó ember elfordul önmagától.”²⁵ Etikai szempontból Kierkegaardnál a gondolkodás ment fel a kísértés alól. Az ember a gondolkodás révén vagy egy műalkotás létrehozása által megszabadul a bűn nyomásától. Az objektív iránti odaadásban oldódik a belső feszültség, alábbhagy a „szubjektív rugózára nehezedő kvalitatív nyomás” (Begriff des Auserwählten, 226). Kierkegaard számára azonban a bűnösség tudatával együtt eltűnik a szubjektív, s vele együtt az Istenhez fűződő viszony is. Végezetül fontos látnunk, hogy „nem Kierkegaard kvalitatív, hanem Hegel közvetítő dialektikája juttatja kifejezésre a kereszténység alapelképzelését. Isten a keresztény szemlélet szerint szeretetből nyilvánult meg, lett emberre.”²⁶ És most újra megismételhetjük a műben szereplő kérdést: „Milyen ember ő neked?” (65) A fentiek tükrében ez egy tragikus élettapasztalatnak a kérdése, amit legfőképp a földi szerelemben élek meg akkor, ha vágyaim „egy olyan emberére irányulnak, akinek leginkább önmagára kellene emlékeztetnie, s ebben az értelemben Narcissusként ismeri föl önmagát; mégsem önmagát, hanem *valakit* kell szerelmeséül választania”. (71)

24 Schmal Dániel: Descartes és a szerelem platóni koncepciójai, in Laczkó Sándor (szerk.), i. m. 48–64, itt: 54.

25 Baeumler, Alfred: Hegel és Kierkegaard, *Jelenkor*, 2010/10. <http://www.jelenkor.net/archivum/cikk/2063/hegel-es-kierkegaard> (Utolsó letöltés: 2018. május 27.)

26 Uo.