

1.

A történelmi emlékezet, amelynek egy „magánvaló” eseménnyel kell egyeznie ahhoz, hogy hiteles legyen, az igazság adekvációs felfogásának egyik válfaja, és mint ilyen, fából vaskarika. Az emlékezet ugyanis természeténél fogva mitikus – és ez hozzátartozik a hitelességéhez, mert nem vonatkoztat el attól, hogy az esemény és az emlékezés között idő telik el, és ez maga is történés, és hozzátartozik ahhoz a történéshez, ami az emlékezés.

Ezért lehetnek számomra másodrangú, sőt lényegükben elhanyagolható jelentőségűek Szabó Lajos életrajzi adatai. A közelség teszi elhanyagolhatókká őket. Persze minél távolabb van valaki Szabó Lajostól, annál nagyobb jelentőségre tesznek szert a számára.

Az én Szabó Lajos-életrajzomhoz sok adatnál több köze van annak az álomnak, amelyben mint Abdurrahman jelent meg előttem, évekkel halála után. Abdurrahman beduin tevehajcsár volt. Megrázott ez az álombeli találkozás, s akkor megelégedtem ennyivel, nem elemeztem az álmot. Pedig lehetne elemezni. Miért volt például tevehajcsár? Nem azért-e, mert könnyebben megy át a teve a tű fokán, mint a gazdag ember – a pneumában gazdag, aki a „lelki szegény” ellentéte – a mennyek országába? És ha igaz is, hogy ez a teve tulajdonképpen hajókötel (nem *kamélosz*, hanem *kamilosz*), ez a filológiai apróság – talán Raschke belépése az álomba – csak még jobban alátámasztja azt a feltevést, hogy Abdurrahman azért volt tevehajcsár és nomád beduin, mert Szabó Lajos szüntelenül vándorolt és örökké vándorolnia kellett és kell, hogy „minden határt saját felrobbantására használjon fel”, és minden horizontot transzcendáljon: hiszen hivatása, hogy a pneumában nem elég szegény emberek hajókötéllé racionalizálható, kiegyenesíthető tevéit áthajtsa a tű fokán, és ezzel megmutassa a pneumában gazdag, túlon túl gazdag embernek, hogy kellő erőfeszítéssel mégiscsak bejuthat a mennyeknek országába. És miért éppen a mennyek országába? Mert ez az *első*: „Keressétek *először* a mennyek országát!”

Szabó Lajos sokszor idézte ezt az evangéliumi igét (többnyire ebben a formában: „Keressétek először az Isten országát!”), de ha sohasem idézte volna, akkor is ezekbe a szavakba sűrítve lehetne legpontosabban leírni azt a *legszelesebb sort*, amelyre szellemi pályájának valamennyi szakasza leképezhető, marxista fázisától a nietzschein keresztül a biblikusig, vagy annak logocentrikus hangsúlyáig: a krisztianusig, és ennek korrelátumáig: a nyelvmatézisig. Szabó Lajos nem is tett különbséget a mennyek országa és a legszelesebb sor között. Ezt a kifejezést: „a legszelesebb sor” a matematikából vette át, Gödel nem-teljességi tételéből, s a „mennyek országa” funkcionalizált változatként alkalmazta, magát a Gödel-tételt pedig a rávonatkozó evangéliumi ige parafrázisaként. Az a gödeli követelmény, hogy mindent egy szélesebb, egy nagyobb sorra, végső fokon pedig a legszelesebb sorra kell leképezni – Szabó Lajos néha úgy mondta: a leggazdagabb skálára, ritmusra vagy kontinuumra –, ez a gödeli követelmény Szabó Lajos számára egyértelmű volt az evangéliumi követelménnyel: „keressétek először a mennyek országát!”

A mennyek országának keresése *visszakeresés*: hátrálás a végtelenbe. Filozófiai szaknyelven „regressus in infinitumnak” mondják, és súlyos logikai betegségként diagnosztizálják, itt azonban a mennyek országa keresésének egyszerű leírása. Ez a visszakeresés kettős értelmű. Egyrészt abból a *véges* létezésből kiindulva, amelybe belevetve találom magam, vissza kell keresnem azt az *eredeti végtelent*, amelynek hasadási terméke ez a véges lét; mert nem végesek halmozásával jutok el a végtelenhez, ami a mennyek országa (ezt Bábel tornyának építői kísérelték meg abban a bibliai elbeszélésben, amely legrejtettebb rétegében a *művészet eredetéről* szól); nem végesek *halmozásával*, hanem véges létrétegek *lebontásával*. „Véges létrétegek lebontása”: ez a lelki szegény jellemzője. És csak ő jut át a mennyek országába könnyebben, mint a teve vagy a hajókötel a tű fokán. Másrészt attól az énemtől, aki a keresés és nem-keresés határmezsgyéjén a keresést elkezdte, szüntelenül távolodnom kell, hogy közeledjek afelé, aki meg is találhatja a mennyek országát. Mert a

mennyek országának keresése nem *objektív* megismerés, hanem olyan, amelynek megismerőjét megismerője teremti meg, újra meg újra, önmagán belül. A megismerő itt cselekvő, a cselekvő pedig megismerő, és olyan cselekvő és olyan megismerő, aki szüntelenül önmaga mögé lép, hogy meggyőződjön róla: valójában ki is az a háttérben, aki itt és most megteremti és mozgatja az előtérben működő cselekvőt és megismerőt? Mikor Szabó Lajos valamelyik nyelvmatematikai előadásán erről a regresszusról beszélt, egyik hallgatója megjegyezte: „Ebben a folytonos hátralépésben élni maga a pokol!” Szabó Lajos azt válaszolta: „Ez a mennyország. Ez a Gödel-tétel alapja.”

Ugyanezt más alkalommal így mondta: „Vitatechnikai, tudomány-módszertani követelmény végső egzisztenciális formában: keressétek először az Isten országát!” Gödel-tétel, vitatechnika, tudomány-módszertan – mindezt nyilvánvalóan a szakralitás körén belül levőnek tekintette, mert nyomatékosan így fogalmazott: „ha nem fenyeget a profanizálás veszélye, *akkor* mondhatjuk: keressétek először az Isten országát!”

A profanizálás veszélye akkor fenyeget, ha nem vesszük kellő erővel tudomásul, hogy a szakralitás körének (ez mindannak a köre, ami a mennyek országára vonatkozik) nem kiterjedése van, hanem kisugárzása. Kiterjedése nincs, mert nem egyéb, mint saját középpontja, perspektívistikusan – vagyis a mennyek országát keresők mindenkori erejéhez és gyengeségéhez mérten – felnagyítva. A lelki szegényeket az különbözteti meg a pneumában gazdagoktól, hogy ezt tudják. Sőt, *csak* ezt tudják. Más tudásuk nincs is, és éppen ezt jelenti az, hogy pneumában szegények. A pneumában gazdagok viszont azok, akik a mennyek országát is csak mint kiterjedést, sőt mint minél nagyobb kiterjedést képesek felfogni és értékelni. „Azt részletezzük, amit értékelünk” – mondta Szabó Lajos – és: „minden kutatás részletezés, minden kutatás részlet-kutatás.” Ezért jut be a pneumában gazdag ember oly nehezen a mennyek országába. Nem tudja keresni azt, aminek nincs kiterjedése. Hogyan is tudná értékelni azt, ami csak egyetlen pont és nem több? A lelki szegénynek azonban éppen ez a „nem több” az életeleme, s ezért ő tudja, hogy a szakralitás köre egyetlen pont. Ez az egyetlen tudása pedig nem szubsztancializálható: nem alakítható át szubsztanciává, a cselekvő-megismerő alanytól független tárggyá, az egésztől elszakított, önállósított és tartósított részé. A lelki szegénynek (vagy pneumában szegénynek) csak olyan pneumája van, amely szüntelenül megsemmisül és ugyanabban az aktusban újjászületik. Szüntelenül elveszti mindenét – önmagát is –, hogy megnyerhesse. Nem így a pneumában gazdag: neki csak már-szubsztancializált pneumája van, tudások tömegébe fektetett vagyona, nagy szellemi készlete, s mert a pneuma nem semmisült meg benne (hanem szubsztancializálódott), nem is születhetett újjá.

„Létezés, megismerés és csoda benne van az életünkben, az életünk nem létezik nélküle – mondta Szabó Lajos az immanenciáról és transzcendenciáról tartott előadásában. – A transzcendencia egy belső szakadás átugrása, áthidalása. Egy rangsoron belül megvan az immanencia és transzcendencia feszültsége. A klerikalizmus a transzcendencia fixa idea-szerű hangsúlyozása. Az alanytárgy viszony megfelel az immanencia és transzcendencia viszonyának. A tőlem független valóság feltételezése: az immanenciától független transzcendencia. Ez a klerikalizmus és materializmus nyílt szerkezeti egyezése.”

A profanizálás veszélye akkor következik be, ha a szakralitás saját középpontjával azonos körének kisugárzását fiktív kiterjedésre, egy transzcendens kiterjedés fixa ideájára cseréljük be. Mihelyt ez megtörtént, a szakralitás köre a relatív közömbösség szűk határai közé szorított valóság-masszívum egy darabjává – bármennyire kitüntetett és védett darabjává – válik. S a profanizálás abból áll, hogy ezt az elkülönített létdarabot felszívja, magához hasonítja a közömbös valóság-masszívum. Az ilyen bekebelezéstől megóvott szakralitás kiterjedés nélküli köre és egyben sugárzó középpontja azonban benned van és bennem van, a bennünket összekötő (vagy akár elválasztó) szóban van, kölcsönös megszólíthatóságunkban van, személyiségünkben és egyéniségünkben van, szubjektivitásunkban van.

Ennek az immanenciától el nem szakadt transzcendenciát magában foglaló szakralitásnak, ennek az egyetlen középpontban feszülő körnek a kisugárzása az, amit szellemnek nevezünk.

Szabó Lajos a szellemet mint esztétikum, etikum és logikum prizmatikus egységét, kölcsönös áthatását és feszültségét határozta meg. De ugyanígy határozta meg a szakralitást is. Így kellett tennie, mert a szellem a szakralitás kisugárzása, a szakralitás pedig ugyanez a kisugárzás a *kezdetben*: a szellem a kezdetben. A kettő közötti viszony az analogia entis. Az, hogy „kezdetben”, nem arra a kérdésre felel, hogy „mikor?”, hanem arra, hogy „hol?” A kezdet az *első* hely. A „mikor”-hoz annyi köze van, hogy ami *először* történik, itt történik: a kezdetben. Ez az „elsőség jósága”; és amikor az evangélium azt mondja: „keressétek először az Isten országát!”, egyben felvilágosítást ad arról, *hol* kell keresni. A szakralitás a gyümölcséről ismerszik meg: a kisugárzásról, a szellemről. De Szabó Lajos az *ember* differencia specifikáját is esztétikum, etikum és logikum ilyen prizmatikus egységeként jelölte meg. Így közös nevezőre hozta a szellemet, a szakralitást és azt, ami az embert emberré teszi, s ezzel azt mondta ki, amit (Luther fordítása szerint) Lukács 17,21: „az Istennek országa *bennetek* van.” *Ezt* kell keresni először, és *itt* kell keresni. S a mennyek országa, a szakralitás és az emberlélet minden más léttől megkülönböztető szellem azonosításából következik, hogy Szabó Lajos ezt az evangéliumi maximát így értelmezi: „Két probléma közül a spirituálisabbat kell választanom. A spirituálisabb az áttekintés. Ha szellemi és nem-szellemi kérdésekről van szó, mindig a szelleminek, és ezek között is a minél spekulatívabbnak van nagyobb jelentősége.”

Ez azt is jelenti: elsőbbsége. Azzal, amit itt Szabó Lajos mondott, azt mondta: „Keressétek először az Isten országát!” Mert az, hogy „először”, ugyanolyan súlyú mozzanata az evangéliumi ígének, mint az, hogy „keressétek”, és az, hogy „az Isten országát”. Szabó Lajos – Ady versének címére utalva – így beszélt erről az „előszörről”: „az elsőség jósága”. S mint ahogy a Gödel-tétellel egyértelmű és vitatechnikai és tudomány-módszertani követelmény, hogy keressük először Istennek országát, az „elsőség jósága” is hasonló pragmatikus szerephez jut: minden szellemi tevékenységben és relációban mint *a szoba kerülés sorrendje* jelenik meg. Szabó Lajos nem győzte hangsúlyozni ennek a jelentőségét. Hogy mit hozunk szoba *először* és az *elsőség* hangsúlyával, minden továbbit eldönt. A mennyek országát keresni és a mennyek országát *először* keresni ugyanaz. A mennyek országát csak *először* lehet keresni: aki másodszor vagy harmadszor keresi, az már nem azt keresi. A mennyek országa semminek sem eszköze, csak a keresés célja, de amit másodszor vagy harmadszor keresünk, az már eszköz, mégpedig olyan eszköz, ami könnyen bitorolhatja a cél helyét. „Az egész közösség figyelő tekintetére van szükség ahhoz, hogy az eszköz eszköz maradjon” – mondta Szabó Lajos. Ám tudjuk, hogy ez milyen ritkán sikerül: az eszköz csak ott maradhat eszköz, ahol a közösség figyelő tekintete *először* a mennyeknek országát fürkészi. De nem ritka kivétel-e az olyan közösség, amely tudja magáról, hogy nem a mennyek országát keresi? S nem ritka kivétel az ilyen egyén is? Közösségek és egyének egyaránt abban a kísértésben élnek, hogy csak másodszor vagy harmadszor keressék a mennyek országát (ha egyáltalán keresik), hiszen annyi fontos, sürgős és érdekes dolguk van. Így mi sem természetesebb, mint hogy elfogadjuk az eszközt célnak, s ha egyszer elfogadtuk, már el is mulasztottuk annak a lehetőségét, hogy a mennyek országát keressük, s nem is vehetjük többé észre, hogy nem azt keressük, hogy az eszközt tekintjük célnak. Ha mégis akadna valaki, aki felelősségre von ezért és mindazért, ami elkerülhetetlenül ezzel jár, nyugodt lelkiismerettel hátrithatjuk el a felelősséget: őszintén hittünk benne, hogy ez az eszköz a cél. A poklot legkönnyebben arról lehet felismerni, hogy aki odakerült, nem tudja, hogy a pokolban van.

Ha ezt a megállapítást gondolatmenetünk végpontjának tekintenénk, eljutottunk volna a legnagyobb távolságra, amely Szabó Lajostól bárkit is elválaszthat. Mert semmi sem állt távolabb tőle, mint akár a felháborodott, akár a heroikus pesszimizmus. Minden pesszimizmust összeférhetetlennek tartott a *szellemmel*, amely – mint mondta – „nem kér, hanem ad, és ezt sohasem unja meg.” A szellem ereje, szabadsága és transzparenciája volt Szabó Lajos legjellemzőbb alapértéke –

abban az értelemben is, hogy személyére a legjellemzőbb, és abban is, hogy értékskálájának különböző vetületei mind erre a hármassal alapértékre vezethetők vissza. A szellem mindig kisugárzást, át-sugárzást, az emberben lakozó fény szabadságát jelentette a számára, szemben a „kiterjedéshez”, „szubsztanciához” fixa idea-szerűen ragaszkodó létértelmezéssel és belső állásfoglalással.

2.

Most már tudjuk, mit keressünk először: a mennyek országát. Azt is tudjuk, *mikor* keressük: elő-ször. És persze azt is, mit kell *tennünk* (először) a mennyek országával: keresni kell. De miért kell keresni? És (Plátónnal kérdezve): hogyan is kereshetjük, ha még nem találtuk meg? Persze, hogy azért kereshetjük, mert egyszer már megtaláltuk, vagy ránk talált, – egyszóval a miénk volt, – vagy mi az övé – csak aztán elvesztettük. Elvesztettük – ez annyit jelent: nem tudjuk, hol van, pedig az-előtt tudtuk. Ugyanaz a hagyomány – a bibliai –, amely arra szólít fel, hogy keressük először az Isten országát, ezt az elvesztést és ezt a nem-tudást *bűnnek* nevezi. Miért bűn a bűn? Ha csak véletlen baleset volna abban a véletlentelen végtelenben, amit a bűnről szóló bibliai hagyomány Éden-nek nevez (a bibliai héber szó jelentése: öröm, ugyanaz, mint a görög hédoné) –, ha csak ennyi volna a bűn, honnan venné irtózatossá súlyát, amely annyira lehúzza, vagy arra kényszeríti, hogy dacosan kihúzzuk magunkat, vagyis megőrizzük inkognitónkat önmagunk előtt?

A súlyt, ami annyira lehúzza, sőt általában a súlyt Franz Baader így határozza meg: „*Zentrum-leere*”. Szabadon úgy lehetne fordítani: centrum-üres tér. Ha a centrum helyén úr tátong, rögtön betör az ürbe az a lefelé húzó erő, amit súlynak nevezünk. Franz Baader némelyek által „fizikai romantizmusnak” nevezett spekulatív felfogása a fizikai súlyra is kiterjeszti ezt az értelmezést. De anélkül, hogy azonosítanunk kellene magunkat a fizikai romantizmussal, elismerhetjük és ki-aknázzhatjuk a súly baaderi meghatározásának leíró értékét. A nyelvi empiria tanúsága szerint több-féle súlyról tudunk, a fizikai súly csak egyik speciális esete annak, amit súlynak nevezünk, és hogy mit jelent egy konkrét esetben a súly, az dönti el, hogy milyen úrt vesz birtokába. A bűn esetében ez az úr pontosan megnevezhető: mulasztás. Logikailag a mulasztás a maga negativitásával világosan mutatja az úr szerkezetét: nemlétező létező, cselekvésre átváltva: meg nem cselekedett cselekedet. „Az üres tér fixa ideája”, amelyről Szabó Lajos annyit beszél, ebben a vonatkozási rendszerben a mulasztás semlegesítése.

Minek az elmulasztása a bűn? Franz Baaderhez kapcsolódva Szabó Lajos így válaszolja meg a kérdést: „*a bűn önmagunk felvilágosításának elmulasztása*.” De Franz Baadertől is elhatárolja magát, mikor az eredendő bűnre utalva így kapcsolja egybe a bűn kérdését a felelősség kérdésével: „*Mi követtük el azt a bűnt*. De még Jacob Böhme és Franz Baader is áthárítják a belőlem fakadó bűnt a vezető angyalra.” Ezt Szabó Lajos megengedhetetlennek tartja, kitérésnek a bűnnel és felelősséggel való szembesülés lelkiismereti követelménye előtt. A bűn nem *külön* misztérium: ha külön misztériumnak tekintjük, olyan távolságba vetítjük, ahol már nem szembesülhetünk vele. „Csak az egyetlen misztérium kisugárzásait ismerhetjük el” – mondta Szabó Lajos. A bűn eredetét másnak tekinteni, mint az egyetlen misztérium kisugárzásának, az egyetlen misztérium megtagadását jelenti – és a bűn eredetének, vagyis a bűnért való felelősségnek kivetítését a misztérium örökjelenéből a mítosz örökmúltjába. Az ilyen kivetítés mindig álcázás is. A bűnért való felelősség irritál és nyomaszt, ezért kell száműznünk jelenünkben, de ez nem elég: ki tudja, milyen messziről látszik ide az időben. Felismerhetetlenné is kell tenni, át is kell hártani másra. És ez az egész processzus hozzátartozik magához a bűnhöz: önmagunk felvilágosításának elmulasztása nem olyan folyamat, amelynek passzív részesei vagyunk, hanem önmagunk félrevezetése.

Miféle önfelvilágosítást mulasztunk el a bűnben? Miről kellett volna felvilágosítanunk magunkat? És hogyan? Felvilágosítani valakit arról kell, amit nem tud, de tudnia kellene. Mások felvilágosítása és önmagunk felvilágosítása között e tekintetben csak az a különbség, hogy másokat

arról világosítunk fel, amit mi magunk már tudunk, magunkat azonban arról kell felvilágosítanunk, amit magunk sem tudunk. Ez persze különleges nehézséget jelent, de nem biztos, hogy ez a legnagyobb nehézség. Elvégre minden tudást meg kell szerezni valahonnan, miért ne szerezhetnénk meg ezt is? Ha például más kér felvilágosítást tőlünk olyasvalamiről, amit nem tudunk, még nem feltétlenül szükséges, hogy elutasítsuk: utánajárhatunk a dolognak, megszerezhetjük azt a tudást, és továbbadhatjuk neki. Ugyanez az út nyitva áll az önfelvilágosítás esetében is: talán megszerezhetjük valamiképpen az önfelvilágosításhoz szükséges tudást. Megszerezhetjük – *feltéve*, hogy felvilágosítást kérünk magunktól. Igen, ebben rejlik a nagyobb nehézség: *nem* kérünk magunktól felvilágosítást. Hiszen éppen ezt mulasztjuk el: a kérdést, nem a választ. Talán ki is mondhatjuk a verdiktet: bűnös az, aki nem kérdez.

Mit nem kérdez? Mit kellene kérdeznie ahhoz, hogy ne legyen bűnös? Azt, amiről fel kellene világosítania önmagát: vagyis azt, amit nem tud, bár tudnia kellene. De ilyen kérdés megszámlálhatatlanul sok van. S az, hogy a lehetséges kérdések száma határtalan, nemcsak reménytelenné, hanem eleve lehetetlenné tenné minden kísérletét arra, hogy megszabaduljon a bűntől. Mert ha véletlenül rá is bukkanna arra a kérdésre, amit keres, nem érne vele semmit: az így megtalált kérdés lepattanna a bűnről, pusztán azért, mert véletlenül bukkant rá határtalanul sok lehetőség között. A bűn és a véletlen: tűz és víz. Hiszen éppen abból indultunk ki, hogy a bűn irtózatossága megmagyarázhatatlan volna, ha a véletlen körébe tartozna. Miért volna megmagyarázhatatlan? Mert a véletlen az, ami nem a saját létértelmezési teremből fakad. Ahogy „a mítosz idegen vallás” (Campbell), úgy a véletlen idegen térből fakadó szükségszerűség, nem látható be: soha nem lehet belőle *belátott* szükségszerűség, vagyis szabadság. Ezzel szemben a bűn mindig be ne látott szabadsággal, tehát perverz szabadsággal, de mindenesetre valamiféle szabadsággal fertőzött: ez köti össze a felelősséggel. A bűn összeegyeztethetetlen a véletlennel: ezért nem számít enyhítő, sőt felmentő körülménynek, ha valaki véletlenül követ el olyasmit, ami bűn volna, ha nem véletlenül követné el – így csak szerencsétlenség.

Annyi bizonyos, hogy a *lehetséges* kérdések határtalan sokaságából bármit és bármennyit választhatunk is, nem fog megszabadítani a bűn terhétől. Elszánt fordulattal kell tehát kísérleteznem: a lehetséges kérdések helyett *lehetetlen* kérdést kell keresni, és a lehetséges kérdések határtalan sokasága helyett az *egyetlen* lehetetlen kérdést. Létezik-e ilyen kérdés?

Igen, Zalai Béla tud ilyenről. Minden rendszerben van egy, de csak egyetlen egy olyan kérdés – mondja –, amely a rendszeren belül megválaszolhatatlan, sőt megfogalmazhatatlan. Ehhez hozzátehetjük: noha ez a rendszert hordozó egyetlen kérdés megválaszolhatatlan és megfogalmazhatatlan, *körülírható*. Esztétikai nyelven kifejezve: negatív forma.

Valamennyi rendszer rendszerében (ami persze valamennyi rendszerezés rendszerezését jelenti) ez a negatív formaként jellemzett kérdés az, amit Szabó Lajos „az egyetlen misztériumnak” nevez. Mi ez az egyetlen misztérium? Szabó Lajos ritkán alkalmazott pozitív válasza erre a kérdésre így hangzik: „Az egyetlen ősmisztérium a létezés, megismerés és értékelés trinitárius immanens egysége. Ebben a végső képletben benne van az, amit mondunk, és az, amit mondani nem tudunk. Az ősmisztérium áll az előtérben: ez éppen racionális, értelem-igenlő szempontból döntő.” Világosabban – egybekapcsolva az egyetlen misztériumról korábban idézett mondattal –: racionális, értelem-igenlő szempontból az a döntő, hogy csak az egyetlen misztérium kisugárzását ismerjük el, viszont annál nagyobb intenzitással vegyük tudomásul ennek a „nem lokalizálható, de mindenütt megnyilvánuló” egyetlen ősmisztériumnak a létezését.

De a Zalai-példa nyomán áttetszőbb analógiával is érzékelhetjük az egyetlen misztérium jelentését. A rendszeren belül megválaszolhatatlan, sőt megfogalmazhatatlan kérdés, amiről Zalai Béla beszél, megfogalmazható és megválaszolható egy másik rendszerben. Ha saját személyemet tekintem az egyik rendszernek, akkor az a másik rendszer, amelyben az önmagamon belül megfogalmazhatatlan és megválaszolhatatlan kérdés megfogalmazhatóvá és megválaszolhatóvá válik: *a má-*

*sodik személy*. Az egyetlen misztérium gondolata így beletorkollik Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig és általában a dialógikus gondolkodás alaprealitásába, az Én-Te-Szó viszonyba: ez lesz a „létezés, megismerés és értékelés trinitárius immanens egysége”.

S ha még tovább akarjuk gazdagítani az analógiát, meghosszabbíthatjuk Zalai Bélának – Szabó Lajos számára régóta nagyon kedves – másik gondolatáig, amelyben az abszolútumról azt mondja: soha el nem érhetjük, de telt vedrekkal térhetünk vissza tőle. Zalai Béla nem pontosan így mondta, de Szabó Lajos így szokta idézni: ebben a formában vált a számára „*diagonálissá*”, vagyis probléma-világának középpontjait, egymáshoz legközelebb eső mozzanatait és végleteit (Szabó Lajos németül szerette ezt kifejezni: „Zentren, Nächsten, Extreme”) egyaránt összekötő gondolattá. Szabó Lajos nem beszél abszolútumról (Zalai Béla is csak vonakodva); de amit Zalai Béla itt mond, egyformán érvényes az egyetlen misztériumra és a második személyre. Mert az, akit soha el nem érhetek, de telt vedrekkal térhetek vissza tőle: a második személy; és csak a második személy az, aki megfogalmazhatóvá teszi az énbe zárva megfogalmazhatatlan és megválaszolhatatlan kérdést. Másrészt: amit Szabó Lajos az egyetlen misztériumról mond, közvetlenül alkalmazható a második személyre, sőt bárhogyan határozzuk meg azt, amire vonatkozik, ez nem lehet más, mint a második személy.

Az egyetlen misztériummal kapcsolatban ki kell térnem még egy figyelemre méltó körülményre. Az immanenciáról és transzcendenciáról tartott előadását, amelyből korábban (a lelki szegény és a pneumában gazdag összehasonlítása kapcsán) már idéztem, Szabó Lajos egy olyan hármassággal vezeti be, amely csupán egyetlen mozzanatában különbözik az egyetlen ősmisztérium „trinitárius immanens egységétől”: létezés, megismerés és *értékelés* helyett létezés, megismerés és *csoda* hármasságáról beszél. Ezek, mint mondja, „benne vannak az életünkben, életünk nem létezik nélkülük.” Szabó Lajos gondolatvilágában olyan alapvető szerepet juttatott az értékelésnek, hogy ha nem tartana vissza az óvakodás a leegyszerűsítés leghalványabb árnyalatától is, azt mondhatnám: ez volt az a legszélesebb sor, amelyre minden problémát leképezett, s ez kötötte egységbe „marxista, nietzscheánus és krisztianus” fázisait. Ha tehát az immanencia és transzcendencia viszonyáról szólva a kiinduló hármasságba nem vette fel az értékelést, de felvette a csodát, ez csak úgy értelmezhető, hogy gondolkodásában affinitás volt értékelés és csoda között.

Nem tudok róla, hogy Szabó Lajos kísérletet tett volna annak a megmagyarázására, hogy mi a csoda. De amikor én – már Abdurrahman látogatása után – szükségét láttam ennek, olyan meghatározáshoz jutottam, amely szervesen illeszkedik Szabó Lajos gondolatvilágába: csoda az, amihez egy dimenzióval meg kell növekednünk ahhoz, hogy mérhetővé váljon a számunkra. Ez korántsem a csoda leértékelése, vagy ismeretelméleti bebalzsamozása, hanem a *növekedés* csodájának centrumba helyezése. Csoda csak csodával mérhető, és minden csoda legbelső természete a növekedés. Az eleuszi misztérium kalásza a csoda prototípusa. Szabó Lajos világában a növekedés mindig is ezt az uralkodó helyet foglalta el, bár nem látta el a csoda szignumával. Talán legmélyebről fakadó önkifejezése ez: „a növekvő lélek”. És noha Szabó Lajos – amióta csak ismertem – szóban és írásban *mindig* teljesen ki tudta magát fejezni (ha ugyan ez a szó: „teljesen” ebben az összefüggésben egyáltalában kibírja a logisztika bonckését), s az önkifejezés örömét teljesebben tudta átélni, mint bárki, akivel találkoztam, mámorosan is, de ezen a mámoron uralkodva is, kristályosítva, átvilágítva, hogy *személyiségének* átvilágítására, építésére, gazdagítására aknázhassa ki – noha ilyen magas igényeket támasztott az önkifejezéssel szemben, úgy érezhette, hogy a „növekvő lélek” olyan nyelvi kifejezés, amelyben megtalálta a *legmagasabb szinten történő* önkifejezés emblémáját és mértékét. Mert azzal természetesen mindig tisztában volt, hogy az „önkifejezés” magában véve nem elég: csak annyiban érték, amennyiben a valóság *minden* mozzanata az, pusztán azáltal, hogy „van”, hogy jelenség. Ha ezen a tautológikus igény-minimumon túllépünk, akkor az önkifejezésnek csak olyan mértékben tulajdoníthatunk értéket, amilyen mértékben megközelíti a *legmagasabb szinten történő* önkifejezést. És fordítva: olyan mértékben válik *negatív* értékévé, patológikum-

má, amilyen mértékben távolít a legmagasabb szinten történő önkifejezéstől. Ebben az esetben ugyanis önmagamtól távolít el. Ha „önmagamról” beszélek, mindig arról beszélek: melyik az a legmagasabb szint, amelyen azonosítom magam önmagammal. Így mondta Szabó Lajos is, Schmitt Jenő Henrik meghatározásához csatlakozva. Ezzel azt is mondta, hogy a legmagasabb szinten történő önkifejezés nem emóció-főlölsleg levezetését szolgálja, hanem önmagam, mások és a világ perspektivikusan arányos megértését. Ez a megértés formálja azt az önmagammat, aki kifejezi magát: a kifejezés szintje és a megértés szintje fedik egymást.

3.

A növekvő lélek emblémája már önmagában is az értékelés és csoda közti affinitást tükrözi: a „növekvő” az értékelésre utal benne, a „lélek” a csodára. Valójában azonban többről van szó: a növekvő lélek maga a csoda, és az értékelés maga a növekvő lélek, vagy a lélek növekedése. Értékelés és növekvő lélek egymásból táplálkoznak, és amiből táplálkoznak, azzá lesznek.

Hogy a növekvő lélek közvetít csoda és értékelés között, élesen rávilágít Szabó Lajos szellemi alapmagatartásának – vagy a tőle származó kifejezéssel élve: alapállásának – egyik leglényesebb vonására: minden „magánvaló” radikális elutasítására. „Nincs tárgy alany nélkül: ez a pánszubjektivizmus” – mondta egyik szemináriumi előadásán. *A mammonizmus természetrajzában* pedig ezt írja: „Az örület három irányban szakszerűsítve és fixa ideává sűrítve: 1. magánvaló dolog; 2. magánvaló jelenség; 3. magánvaló igazság (Kant, Comte és Bolzano – később Husserl is ide sorolta –).” Az érték sem magánvaló: úgy viszonylik az értékeléshez, mint a rendszer a rendszerezéshez. Nem magánvaló a csoda sem, hanem maga a növekvő lélek. Az egyetlen misztérium *a növekvő lélek számára* misztérium – a növekvő lélek mint misztérium önmaga számára –, mint ahogy a legszélesebb sor sem magánvalóan adott: Szabó Lajos kifejezetten mondja, hogy a legszélesebb sor a növekvő lélek, amelyet ebben a vonatkozásban a *közvetlen tapasztalással* azonosít. S ha a legszélesebb sor a növekvő lélek, akkor a mennyek országa is az. A növekvő lélek, az egyetlen misztérium, a mennyek országa és a legszélesebb sor ugyanannak a valóságnak különböző perspektívái.

Hogyan kapcsolódik mindez ide? Az egyetlen lehetetlen kérdést kell feltennie annak, aki a bűn terhétől meg akar szabadulni. Senki nem tudja, hogyan lehet ezt a kérdést feltenni, hiszen lehetetlen kérdés; és aki azt kérdezi, hogyan lehetne feltenni, már a lehetséges kérdések között keresi a lehetetlen kérdést. És ne felejtjük el: a feltétel nem annak a megtudakolása volt, hogyan lehet a lehetetlen kérdést feltenni, hanem *a lehetetlen kérdés feltevése*. Ez pedig *elő-feltevés*: az *egyetlen* elő-feltevés. Mint ilyen megelőzi annak a kérdésnek a feltevését is, hogyan lehet bármilyen kérdést feltenni, akár lehetségest, akár lehetetlent. Az egyetlen elő-feltevés a növekvő lélek növekedése: a közvetítő értékelés és csoda között.

Most tehát már nem azt kérdezzük, hogyan lehet feltenni a lehetetlen kérdést, de változatlanul az érdekel, hogyan szerezhethetjük meg azt a tudást, amelyre önmagunk felvilágosításához szükségünk van: honnan meríthetjük. Szabó Lajos szellemében erre az a válaszuk: *a jelből*. Mivel azonban a magánvaló jel feltételezése maga az elszabadult fixa idea, pontosabbak vagyunk, ha úgy mondjuk: jel-érzékenységünkől. „Hogy mi válik jellé, érzékenységünk nívójától függ” – mondta Szabó Lajos.

Ez az érzékenység: a szubjektivitás.

Legáltalánosabban fogalmazva a szubjektivitás individualizált jel-érzékenység: egy létezőnek minden más létezőtől különböző jel-érzékenysége. Ez azt jelenti: képessége arra, hogy jeleket vegyen fel, akár más létezőtől, akár önmagától, és ezekre a jelekre reagáljon. Ez az érzékenységre leképezett szubjektivitás *minden* létezőre jellemző, nemcsak az emberre. Ez volt a magva Szabó Lajos egyik legkorábbi spekulatív gondolatának, fiatalkori pánszubjektivizmusának, amelyet később

abban foglalt össze, hogy „nincs tárgy alany nélkül”. De az eredeti koncepció, úgy ahogy Szabó Lajos éppen fel-oldódó materialista opciójából kinőtt, ennél áttetszőbb szövetű absztrakcióval közvetlenebbül szenzualisztikus tartalmat fedett. Inkább a későbbi jelelmélet előfutára volt, azé, amelynek legérettebb formája a létezés és jelzés relativitásának axiomatikus fogalmazásába sűrűsödött. „A jel létezés jele, a létezés jelzés, a jel létező, a létező jel, a létezés jelzés létezése, a jelzés létezés jelzése – a létezők egymás számára jelzők.” Ez valóban tiszta és árnyaltan tagolt pánszubsjektivizmus, és a szubsjektivitás általános meghatározásának alapja.

A szűkebb értelemben vett – tehát emberi – szubsjektivitásban eltolódik a súlypont az „identifikációs drámára”. Az identifikációs dráma a maga egészében a nyelvmatézis. Ezúttal csak az emberi szubsjektivitást közvetlenül érintő metszetéről van szó. Ezt az identifikációs drámát leggazdagabban, legplasztikusabban és legnagyobb feszítő erővel Szabó Lajosnak a lelkiismeret mozzanatait leltározó írása jeleníti meg. Ebben az identifikációs drámában dől el, hogy milyen szinten azonosítja magát valaki a növekvő lélekkel: ez a szint a szubsjektivitás. Az a szubsjektivitás, amiről „a radikalizmus titkával” kapcsolatban beszél Szabó Lajos: „A radikalizmus titka: a minden előfeltevést felfejtő szubsjektív szándék, a szubsjektív mozzanat centrumba helyezése.” – „Minden előfeltevést felfejtő” – ez annyit jelent: minden előfeltevést, kivéve azt az *egyetlen előfeltevést*, ami a növekvő lélek. A növekvő lélek éppen a felfejtő, az, ami minden előfeltevést felfejt. Mint szubsjektív szándék fejt fel: azon a szinten, amelyen azonosulni tudunk és akarunk a növekvő lélekkel, tehát szubsjektivitásunk szintjén. Ez a szint határozza meg a mindenkor „rendelkezésünkre álló legnagyobb sort”, amelyre le kell képezni, és „ez a *közvetlen tapasztalás*”. Amit a szubsjektív szándék felfejt: a tapasztalást közvetlenségétől megfosztó előfeltevések, minden, ami a tapasztalást közvetetté teszi, ami a tapasztaló és a tapasztalat közé ékelődik. Mert ugyanúgy, ahogy a nem-szabad akarat nem akarat, a nem közvetlen tapasztalat nem tapasztalat. A nem-szabad akarat önkény, erőszak, akarattá deklarált tehetetlenségi erő, a nem közvetlen tapasztalat pedig tapasztalattá deklarált előítélet, segédkonstrukció, hamis evidencia. De csak a közvetlen tapasztalás közvetít szubsjektivitás és növekvő lélek között. A radikalizmus a növekvő lélek felé törekvő szubsjektivitás önigenlése. S mint ahogy az értelem-igenlő szakrális szellem csak az egyetlen misztérium kisugárzását ismeri el, úgy a szubsjektivitás radikalizmusa csak a minden előfeltevést felfejtő növekvő lélek egyetlen elő-feltevését.

#### 4.

A növekvő léleknek ellentéte is van: a zsugorodó lélek. Szabó Lajosnak erre nem volt külön emblémája, de volt a lélek-zsugorítóra. Úgy nevezte: mammon. A mammon összefoglaló jelképe mindannak, ami a középszerűség uralmában és így az érték-különbségek semlegesítésében érdekelt. Ez az érdekeltisége teszi lélek-zsugorítóvá. A középszerűség eufemisztikus kifejezés a nagyság és a növekedés végleges és végzetes hiányára: ha valakire azt mondjuk, hogy középszerű, nem azt akarjuk vele hangsúlyozni, hogy nem kisebb a közepesnél, hanem azt, hogy képtelen a közepesnél nagyobbra nőni. Hogy a mammon mint a középszerűség képviselője lélek-zsugorító, az embléma nyelvét lefordítva azt jelenti: a növekedésre képtelen lélek természeténél fogva lélek-zsugorító is. Szabó Lajos, aki a növekedésben élte át az élet igazi értelmét, ezért igyekezett ösztönösen távol tartani magától mindenkit, akiről úgy látta, hogy képtelen a növekedésre.

Mi a mammon ellentéte? Mivel a mammon lélek-zsugorító, ellentéte az, ami előmozdítja a lélek növekedését: a lélek- növelő, a lélek-tágító. S mivel a mammon a középszerűség uralmában és az érték-különbségek semlegesítésében érdekelt, ellentéte a minél magasabb értéket előnyben részesítő energikus értékelés.

Ez az értékelés a *szellem jelenléte* a növekvő lélekben. Hogy a szellem értékelés, már Szabó Lajos prizmatikus felfogásából következik. „A prizmatikus kutatás – mondja – a ‘szellem’ szó szét-



taposottságával és elmosódottságával szemben a szép, jó és igaz belső örvénymozgását tárja fel. A szellem e három motívum egysége, mozgása, energiája.” Mivel ez a három motívum a három alapérték, a gyógy mód, amit a prizmatika a „szellem” szó széttaposottsága és elmosódottsága ellen ajánl, végső fokon a szellem egységes és energikus értékelő mozgásként való értelmezése.

A szellem nem *más*, mint a növekvő lélek, hanem maga a növekvő lélek az értékelés hangsúlyával, a növekvő lélek értékelő mozzanata. Vagy másképp: a szellem a növekvő lélek az értékelés pillanatában. A pillanat nem az idő atomja, hanem az időben-lét ellenmozdulata: a jelenlét intenzitása. Az időre az jellemző, hogy múlik, a pillanatra az, hogy van. Ez a van – amilyen mértékben van – kirekeszti magából az időt. Hogy a szellem a növekvő lélek az értékelés pillanatában, azt jelenti, hogy az értékelés a szellem legnagyobb intenzitású jelenléte a növekvő lélekben.

Értékelni egyrészt annyit jelent, mint értékeként felismerni és elismerni, másrészt mint ugyanebben az aktusban értékeket összehasonlítani: megkülönböztetni, mérni, rangsorolni. Ebben a meghatározásban az értékelés jelentésének hordozója az érték. Az értékelés olyan művelet, amelyet értékekkel végzünk. Nem mintha az érték jelentése evidensebb volna, mint az értékelésé. Az érték többértéű viszonyfogalom. Ez először is azt jelenti, hogy az érték, az értékelés és az értékelő csak egymással való bonthatatlan kapcsolatukban léteznek. Másodsor: hogy nincs érték összehasonlítható értékek pluralitása és értékkülönbségek nélkül. Harmadsor: hogy nincs érték érték-választás nélkül, az összehasonlított értékek valamelyikének előnyben részesítése nélkül sem. De mindehhez még hozzá kell fűznünk, hogy egy érték előnyben részesítése maga is érték; maga az értékelés is érték, és maga az értékelő is érték. Így bezárul a kör, és úgy tűnik: az érték önmaga hordozója.

Szabó Lajos értékelméleti előadásaiban utal erre a cirkulusra. „Mind a filozófiai, mind a közgazdaságtani értékelméletek az »érték« szót úgy használják, mint ősjelenséget, amit közelebbről megmagyarázni nem lehet, csak valamiképpen körülírni... Nem lehet magyarázni, mert minden magyarázat forrása. Ennyi közösség az értékelméletekkel fenntartható. A különbség csak ott van köztünk, hogy szerintünk, ha az érték ősjelenség-karakterét elfogadtuk, ebből nem következik, hogy ne vizsgáljuk meg közelebbről... Sőt, *éppen ezért* mindig meg is vizsgálhatjuk.” Ennek a vizsgálatnak a során jut el Szabó Lajos az alapértékek – logikum, etikum és esztétikum – hármasságának prizmatikus, egymást egymásba sugárzó és egymáson megtörő jellegéhez. De a vizsgálat leglényegesebb eredményét ebben foglalja össze: „Amivel össze kell hasonlítani az »érték« kifejezést, az a 'lét'.” Hogy ez konkrétan mit jelent, azt már egy korábbi feljegyzésében is jelezte: „A lét gondolata az érték gondolatán keresztül tér meg magához (lásd Canterbury Anselmus).” Az értékelméleti előadásokban ez a gondolat úgy szerepel, hogy a lét gondolata és az érték gondolata kölcsönösen egymáson keresztül térnek meg magukhoz, mivel „létezés és értékelés egyetlen valóság két keresztmetszete.” Ezzel jellemzi Szabó Lajos az *anselmusi pozíciót*. „Az anselmusi pozíció röviden annyit jelent, hogy az érték, az értékelés problémáját magától értetődően és eredetileg azonosnak fogjuk fel a létezés alapvető ősjelenség-formájával.”

Anselmus *Proslogion*-jában Isten létezésének bizonyítására vállalkozik. Bizonyításában az érték gondolata mint „a legnagyobb elgondolható” szerepel, a lét gondolata pedig mint Isten létezése, tehát mint a létezést léteztető létezése, a lét forrásának léte. Anselmus gondolatmenete abban foglalható össze, hogy Isten a legnagyobb elgondolható, és aki a legnagyobb elgondolhatót nem valóságosan létezőnek gondolja el, már nem a legnagyobb elgondolhatót gondolja el. A legnagyobb elgondolható tehát csak valóságosan létezőként gondolható el; de a valóságosan létezőként elgondolt legnagyobb elgondolható nemcsak *elgondolt* valóságos lét, hanem *valóban* valóságosan létezik. Anselmus kifejezésével: „in intellectu et in re”. Így tér meg önmagához a lét gondolata az érték gondolatán keresztül.

De ha megtér önmagához, el is kellett válnia önmagától. Mikor történt ez, hogyan történt és mit jelent? Ritka pillanatoktól eltekintve szüntelenül történik, de csak akkor érhető tetten, mikor a gondolat előbukkan latenciájából, vagyis *szóba kerül*. Ez pontosabban annyit jelent, hogy *előkerül*

*a szóból*, amely latenciája alatt rejtekhelye volt. Hogy a lét gondolata elvált önmagától, nyelv és gondolkodás egységének felbomlását jelenti ennek az egységnek azon a pontján, amit a „lét” szó jelez. Ezt az egységet az állítja helyre – a lét gondolata akkor tér meg magához –, ha újra elgondoljuk, most, a jelenben. De az, hogy szóba kerül, még nem biztosíték arra, hogy el is gondoljuk. Csak az következik belőle, hogy valaki valamikor valahol már elgondolta és kimondta. Esetleg csak annyit tudunk róla, hogy Valaki valahol – a kezdetben, *az első helyen* – úgy mondta ki, hogy ez a kimondás elgondolásra szólít fel. „Úgy mondta ki”: múlt időben; mert ez a kimondott gondolat mindaddig múlt idő marad, míg a benne rejlő felszólításnak eleget téve el nem gondoljuk a jelenben. Elgondolni valamit éppen annyit jelent, mint múltjában szétszórt (és esetleg: jövőjében lebegő) lét-mozzanatait *jelenünkbe gyűjteni*: tehát nemcsak a múltból a jelenbe, hanem az *ő* múltjából a *mi* jelenünkbe. A létezés gondolata úgy válik el önmagától, hogy múltjába süllyeszti jelenét – nem, nem jelenét: jelenünket –, saját múltjától pedig elszigeteli magát a múlt idővel, vagy ami ezzel egyenértékű: a növekvő felejtéssel. De a nyelv, amely lényegénél fogva beszélt nyelv, megszólító és megszólított találkozása vagy ütközése a szóban, csak a *jelen* közegében él, és így a létnek ez a *jelenétől* elvált gondolata egyben a *nyelvtől* elszakadt gondolat: az ilyen gondolat pedig eleve képtelen a legnagyobb elgondolható elgondolására. Mikor a lét gondolata elválik önmagától, elszakad a legnagyobb elgondolható létezésétől.

A létezésnek ez az önkorlátozó gondolata – önkívületi állapota – ezer színben pompázhat, és ezek mind a létezés színei: mert ez a gondolat a létezés *mítosza*. A mítosz azonban a logosz burka. A logosz az, ami elgondolhatóvá tesz. De a mítosz burkába zárva nem teszi elgondolhatóvá a *legnagyobb* elgondolható létezését: a mítosz lényegéhez és erejéhez tartozik, hogy határt szab az elgondolhatóságnak. Hogy a logosz elgondolhatóvá tesz, azt jelenti: *átjeleníthetővé* tesz; gondolkodni annyi, mint az elgondolandó gondolat Ariadné-fonala mentén egyre mélyebbre hatolni jelenünkbe. Mivel a logosz a mítosz burkába van zárva, két mód van arra, hogy a lét gondolatát elgondolhatóvá tegyük. Vagy szétrepesztjük burkát, a mítoszt: ezt teszik a különböző felvilágosodások – hogy milyen eredménnyel, most nem vizsgáljuk. Vagy pedig olyan hőfokra hevítjük a mítosz burkába zárt logoszt, hogy átsüssön a mítoszon éss átvilágítsa. Ez volt Anselmus módszere, és ezt a módszert tette magáévá Szabó Lajos is.

De a lét gondolata – mint Szabó Lajos mondja – *az érték gondolatán keresztül* tér meg önmagához. Éppen Anselmus a döntő példa rá. Szabó Lajos ezt – az immanencia és transzcendencia egysége jegyében – szenzualisztikusan kiélezve is megfogalmazta: „A létezés az értékelés inkarnálódása. Az értékelés a szembe és a fülbe inkarnálódik.”

A két fogalmazás között a növekvő lélek gondolata közvetít. A növekvő lélek maga az immanencia és transzcendencia egysége: a szellem érték-központúságának és a lélek csoda-központúságának egysége. A szellem az értékelés a növekvő lélekben, és a lélek úgy növekszik, hogy azt az értéket választja és integrálja magába, amit a szellem lélek-tágítóként értekel. A lélek a szellem értékelését növekedéssé alakítja át. Az értékelés tehát közvetlenül a lélekbe inkarnálódik, és az a létezés, ami az értékelés inkarnálódása: a lélek *növekedése*. Mint korábban szó volt róla, a lélek növekedése közvetít az értékelés és csoda közt. Figyeljünk fel a hasonlóságra Anselmus – többnyire ontológiaiainak nevezett – axiológiai istenbizonyítékával. Ott is az elgondolható *növekedése* közvetít a legnagyobb elgondolható *elgondolása* és Isten *létezése* közt. A legnagyobb elgondolhatónak az elgondolása során *meg kell nőnie egy dimenzióval* ahhoz, hogy Isten *létezése* következzen belőle. A csoda, amihez a léleknek meg kell nőnie – s újra meg újra meg kell nőnie –, hogy mérhetővé váljon a számára, vagyis integrálódjon saját világába: a *második személy létezésének csodája*. A növekvő lélek növekedésének végső hajtóereje a legnagyobb elgondolható *vonzó ereje*: a növekvő léleknek az a törekvése, hogy *felnőjjön a legnagyobb elgondolhatóhoz*. Mert az értékelő – az érték-megkülönböztető, az érték-választó és az értéket önmagába integráló hármas egységében – maga a lélek.

5.

Amit Szabó Lajos léleknek nevez, nem a modern és premodern lélektan biológikum felé hajló „pszichikumának” felel meg; sokkal közelebb áll ahhoz, amit a spekulatív misztika számára jelent ez a szó: tehát a szellem vonzó és taszító erőinek teréhez. De ezt a teret, a vonzóerők túlsúlyával, úgy, ahogy a „növekvő lélek” jelentése feltételezi, a „szellem” szónak az az értelmezése is magában foglalja, amit Szabó Lajos is elfogadott. Szabó Lajos a test-lélek-szellem elsősorban gnosztikus hagyományra támaszkodó trichotómiájával fejezte ki nemcsak az embernek, hanem az egész létezésnek végső struktúrára redukált dimenzió-rendszerét. Ennek a trichotómiának megvan az az előnye, hogy a szellemet nem engedi belemosni a „pszichikusba”, élesen elhatárolja tőle, és ugyanakkor megőrzi a lélek közvetítő szerepét test és szellem között. A lélek hasonló közvetítő szerepet tölt be e kettő között, mint a késő-antik gondolkodásban a logosz a világ és Isten viszonyában. Ez a közvetítő szerep annál fontosabbá válik, minél többet veszít egy kor gondolkodásában evidenciájából a transzcendencia. Ezért a modern pszichológia is mintha az antik logosz-spekuláció szekularizált feltámadása volna; a pszicho-szomatika még a pszichévé specializált lélek testté válásáról is tud.

Szabó Lajos nem is szakadt el a szellem szónak a trichotómiában elfoglalt helyét kifejező használatától, és a növekvő lélek emblémájával párhuzamosan is alkalmazta. A növekvő lélek emblémájának megjelenése mégis hangsúlyeltolódást jelent a „szellem” értelmezésében. Arról ugyan nincs szó, hogy a szellem elvesztette volna a primátusát: hiszen a lélek a szellem által lesz *növekvő* lélek. De a prizmatikus kutatás annyira kibővítette a „szellem” szó kifejezésre váró jelentés-tartalmát, hogy Szabó Lajos diagonálisai túlfutottak a hagyományosan „szellemnek” tekintett – s a viszonylag stabil objektívációk túlsúlyával jellemezhető – szféra határain és összekötötték a „lelki” szférával. A szellem értelmezésében bekövetkezett hangsúlyeltolódás ennek a következménye volt, és ezt az összefoglaló emblémát nyilván olyan igény hívta életre, amelynek a trichotómia a lélektől elhatárolt szellemmel nem tudott eleget tenni. Mi volt ez az igény?

Minden jel arra vall, hogy a *végső szintézis*, amelyben kirajzolódik a Szabó Lajos szellemi világát átszelő négy *vezérlő* diagonális *egyetlen* diagonálisa. Ez a négy vezérlő diagonális: az értékeléssel azonos szellem, a növekedés, a lelkiismeret és a szubjektivitás. A növekvő lélek emblémáját az a – Szabó Lajos kifejezésével – „lírai és lelkiismereti igény” teremtette meg, hogy kirajzolódjon ez az egyetlen diagonális. Hogy „*kirajzolódjon*”: ennek a kifejezésnek ezúttal különleges konnotációja is van; mert sok szól amellet, hogy a 'növekvő lélek' emblémájának kiérlelődési folyamata rejtett előkészítője volt Szabó Lajos utolsó korszakának, a spekulatív grafikának.

Azt mondtuk: a növekvő lélek maga a szellem az érzékenység hangsúlyával. Az érzékenységgel együtt jár az a labilitás is, amely annál jellemzőbb egy létezőre, minél előbb, tehát minél mélyebb ellentmondásokat egyesít magában. A növekvő lélek esetében ilyen labilitást fokozó ellentmondás a lélek-tágító és a lélek-zsugorító erők együttes jelenléte is.

A lélek-tágító ugyanis soha sem jelenik meg egyedül a lélekben: elmaradhatatlan kísérője a lélek-zsugorító. A lélek maga választ növekedés és zsugorodás között. Ebben rejlik szabadsága és ebben rejlik a lélek növekedésének az a paradoxona is, amely „növekedési fájdalmak” formájában ad életjelt magáról. Az olyan növekedés, amely a lélek-zsugorító jelenléte és ellenállása nélkül következik be, már nem növekedés, hanem zsugorodás a léleknek: kóros növekedés. Ennek a figyelmen kívül hagyása a moralizmus minden kártevésének gyökere: a moralizmus érintetlenül hagyja a lélek-zsugorítót. A szellem – vagyis maga az értékelő lélek – mindig a lélek-tágító és a lélek-zsugorító feszültségében választ. Ezen a feszültségen belül a lélek-tágító *túlereje* és *integrálódása* a lélekbe az az alapérték, ami minden érték mértéke és modellje. A lélek-tágító túlerejének integrálódása a legrövidebb formula a lélek növekedésének genézisére. Ahol ez a túlerő nem érvényesül, ott a lélek nem növekszik, hanem zsugorodik.

Ha nincs is Szabó Lajosnak külön emblémája a zsugorodó lélekre, nyilvánvaló, hogy a lélek-zsugorító mammon egyben *zsugorodó* lélek is, és hogy a lélek tágítója csak a *növekvő* lélek lehet. A növekedés és zsugorodás, lélek-tágítás és lélek-zsugorítás két ellentétes irányú mozgását és funkcióját Szabó Lajos a *középpontiság* és *középszerűség* ellentétére képezte le: „Középpontiság és középszerűség a létezés minden küzdő erőinek végsőkéig polarizált gyűjtőhelyei.” A középszerűség képviselője a mammon. Ezt többszörösen is kiemelte Szabó Lajos. „A mammon – írta – a gazdaságcentrikusan közvéleménnyé kocsonyásodott középszer.” Három koncentrikus kör írja itt le, hogy mi a mammon. A legszélesebb kör szerint a mammon: középszer. Ez, mint tudjuk, azt jelenti, hogy növekedésre képtelen, és ezért lélek-zsugorító. A ketőt közös kifejezésre hozhatjuk: teofóbia. A középszerűség lényegében beteges irtózás attól, hogy a lélek felnőjön a legnagyobb elgondolhatóhoz, s így a második személy létezésének csodájához. A növekedésre való képtelenség mögött a szeretettől való félelem rejlik.

A középső kör szűkíti ezt a legszélesebb jelentést: a mammon nem a középszerűség általában, hanem a „közvéleménnyé kocsonyásodott” középszer. A jelentésnek ez a szűkítése egyben érték-szűkítés is. A középszerűségről lehámlik a rátapadt személyességnek az a maradéka is, ami ha szeretetre nem is, de legalább a szeretettől való rettegésre képesítette. Csak így, sterilen közömbösítve lesz a középszerűség a mammon jellemzője: a mammon a *társadalmasodott* középszer.

Végül a legbelső kör ennek a társadalmasodásnak is a legszűkebb horizontot adja: nem bármilyen közvéleménnyé kocsonyásodott középszer a mammon, hanem csak az, amelyik „gazdaságcentrikusan” kocsonyásodott közvéleménnyé. Hogy mire gondol itt Szabó Lajos, megvilágítja a *Gazdaság és gazdaságtan* című írása: „Werner Sombart a modern kapitalizmus korszakáról szólva azt írja, hogy helyesebb volna a kapitalizmus korszaka helyett a gazdaság korszakáról beszélni. Mi tökéletesen egyetértünk ezzel a sombarti felfogással ... Szemben a valósággal, az európai ember tudatában, hamis tudatában, ideológiájában a gazdasági kérdések kerültek előtérbe.” S a gazdaságcentrikusan közvéleménnyé kocsonyásodott középszer képviseli azt a materializmust, amely „világnézetté sűrített félelem a testi-lelki-szellemi valóság-körforgás gazdagságától.”

„Hogyan szerveződik a mammon?” – teszi fel a kérdést Szabó Lajos, és így felel rá: a tehetetlenség, az alacsonyrendűség és a középszerűség hármasságában. És mindez feldíszítve néhány idejében megromlott tehetség naiv hiúságával, s mindez betetőzve az ártalmatlanná tett génusz dárdára tűzött fejével.” Ez a jellemzés félreérthetlenné teszi, hogy azoknál az erőknél, amelyeknek gyűjtőhelye a mammon, *zsugorodó* lélekről van szó, s hogy ez a zsugorodó lélek a lélek-zsugorító.

Ennek a zsugorító zsugorodásnak a gyökere: a *semlegesség*. Szabó Lajos szerint „a mammon uralkodó tanítása a semlegesség.” A semlegesség pedig „az eredeti értékelés tagadása” és „a hazugság, erőszak és kizsákmányolás hármasságának szövetsége”.

A mammon uralkodó tanítása egy *közvélemény* uralkodó tanítása: a gazdaságcentrikusan közvéleménnyé kocsonyásodott középszeré. Hogyan is lehetne ez a tanítás más, mint a semlegesség? A semlegesség az azonosulás ellentéte. Mivel azonban azonosulás és szeretet ugyanúgy „egyetlen valóság két keresztmetszete”, mint értékelés és létezés – sőt ugyanennek a kettősségnek másik változata: az azonosulás az értékelésé, a szeretet a létezésé –, a középszer semlegessége magától értetődően következik teofóbiájából: abból, hogy fél a növekedéstől, a szeretettől és a második személy létezésétől. Mind a háromban az azonosulástól fél: attól, hogy fel kell lazítani önbirtokló zárt identitását. Az érték mindig azonosításra szólít fel: az értékelés erre a felszólításra reagál. Mivel a középszer irtózik az azonosulástól, kitér az értékelés elől, az értékválasztásban semlegességet tanúsít. Ez a semlegesség korántsem passzív magatartás: agresszív törekvés az érték-különbségek semlegesítésére, „az eredeti értékelés tagadása” – és a „hazugság, erőszak és kizsákmányolás hármasságának szövetsége”. Hogyan működik ez a hármasság? Szabó Lajos ebben a mondatban foglalja össze

a választ: „A mammonnak, a véres-dilettáns császárnak és írástudó lakájainak közös magatartása, hogy a *megkötözött* igazságnak teszik fel a kérdést: mi az igazság?”

A lét küzdő erőinek másik gyűjtőhelye a középpontiság. „Középpontiság: – írja Szabó Lajos – minden szorosok forrása. A szoros: keskeny út. A legnagyobb ellenállás útja.” A legnagyobb ellenállás útja a semlegesség ellentéte: olyan út, amelynek minden arasza értékelés, érték-választás, állásfoglalás.

Mint ahogy a középszerűség képviselője a mammon, a középpontiságé: a zseni. Hogy a mammon a zseni gyilkos ellensége, már előbb idézett jellemzéséből is kiténik: a mammon attribútuma „az ártalmatlanná tett géniusz dárdára tűzött feje”. Az mindenki számára nyilvánvaló, hogy zsenialitás és középszerűség ellentétek. De mikor Szabó Lajos a zsenivel képviselteti azokat az erőket, amelyek révén a lélek *növekvő* lélekké válik, a zsenialitásnak olyan értelmet ad, amely már túllép ezen a magától értetődőségen. 1948-as nyelvmatematikai elmékedéseiben ezt olvashatjuk: „*Zseniális matematikus helyett azt is mondhatjuk: a növekvő lélek.*” Ez az azonosítás korántsem tűnik magától értetődőnek, ha arra gondolunk, hogy a növekvő lélek, az egyetlen misztérium, a mennyek országa és a legszélesebb sor korábbi elemzéseink tanúsága szerint ugyanannak a valóságban különböző perspektívái. Ezzel csak úgy egyeztethető össze a zseniális matematikus és a növekvő lélek azonossága, ha a zsenialitás és a középszerűség ellentétét a lélek növekedésének és zsugorodásának ellentétébe sűrítjük, a matematikát pedig a legszélesebb sorra való leképezésbe. Más szóval: ez az azonosítás egyértelműen a *növekedés* diagonálisával szeli át szellem és lélek szféráit.

Most már határozottabban kibontakozik a szellem értelmezésében bekövetkezett hangsúlyeltolódás. A szellem, amelyről a trichotómia még magától értetődőnek tekintette, hogy őt közvetíti vagy feléje közvetíti a lélek, most maga is mint közvetítő jelenik meg: a növekedést közvetíti a lélek felé. Honnan közvetíti? Honnan veszi a szellem azt a növekedést, amit a lélekhez továbbít?

Az *Egészből*. Az Egész a záró tagja egy hármasságnak, amely Szabó Lajos egyik leggyakrabban meghúzott diagonális: a kicsi-nagy-egész hármasságáé. A kicsi és a nagy segédkonstrukciók, a valóságban csak kisebb és nagyobb van, s ezeknek a komparatívuszoknak a mélyén kisebbedés és nagyobbodás, zsugorodás és növekedés. Mindezeknek mértéke az Egész. A növekedés: közeledés az Egészhez; a zsugorodás: távolodás az Egésztől. A növekvő lélek: az Egész vonzási körében élő lélek. A zsugorodó lélek: az Egész vonzási köréből kihullott, az Egész vonzási körétől távolodó lélek. A növekvő lélekkal azonosulni annyi, mint az Egész vonzási körébe lépni.

Az Egésznek ez a köre az, amit *lelkiismeretnek* nevezünk. Ez a színtere és cselekménye az identifikációs drámának, amelyben eldől, hogy ki vagyok. „Lelkiismeretmben azonosítom magam önmagammal – írja Szabó Lajos. – Ennek az azonosításnak szintje, ereje, tagoltsága határoz meg minden továbbít.” Szabó Lajos gazdag leírást ad a lelkiismeretről. „A lelkiismeret a kezdet – írja –, kapcsolatunk Istennel, énünk centruma, a szív zsenialitása” (ez utóbbi Nietzschétől átvett kifejezés), s a lelkiismeretben „fogyunk-növekszünk-bukunk-győzünk.”

A harmincas évek végén, röviddel a második világháború kitörése előtt keletkezett Szabó Lajosnak a lelkiismeretet feltérképező írása, amelyből ezeket a sorokat idéztem, és a negyvenes évek második felének elején, röviddel a háború befejezése után bukkan fel először a „növekvő lélek” emblémája. S mint ahogy a növekvő lélek emblémájának érlelődése Szabó Lajos késői spekulatív grafikájának előkészítője volt, a lelkiismeret-elemzésekben már a növekvő lélek emblémájának rejtett érlelődését láthatjuk. A kettő között a *Biblia és romantika* közvetíti, amely 1841 és 1943 között íródott, és éppen a háború előtti évek lelkiismeret-elemzéseiből indul ki.

A lelkiismeret jelentése Szabó Lajosnál egybefonódik a szellem jelentésével. „A lelkiismeret a szellem alapműködése” – vallja Baaderrel, és hozzáfűzi: „A lelkiismeret az önismeret, az élet és az egész teremtett világ ismeretének szerve, forrása, apriorija.” A lelkiismeret és a szellem egybefonódása oly szoros, hogy „a lelkiismeret által tudunk azonosságról, különbségről, ellentétről, el-

lentmondásról” – vagyis a megismerésnek azokról a koordinátáiról, amelyek meghatározzák minden ismeret helyét, és ezzel magát a kutatást teszik lehetővé.

A lelkiismeret Szabó Lajos szerint „a moralizmus élő ellensége”, de „az etika forrása, mert a hit konkrét apriorija”. Ez a kiemelés azonban csak arra szolgál Szabó Lajos számára, hogy elhatárolja magát attól a felfogástól, amely a lelkiismeretet „erkölcsi tudatnak” tekinti. Nem specifikus megkülönböztető jegye a lelkiismeretnek, mert ez, mint láttuk, nemcsak az *etika* forrása és a *hit* apriorija, hanem éppen így „az önismereté, az emberismereté, az élet és az egész teremtett világ ismereté” is. Lelkiismereten Szabó Lajos valóban *ismeretet* ért; és a „lelki” jelző ennek az ismeretnek közvetlen megismerőjét és ezzel ennek a megismerésnek első közvetítőjét jelzi, helyét a trichotómiában: azt, hogy itt nem *testi* ismeretről és nem *szellemi* ismeretről van szó, hanem *lelki* ismeretről. Mert létezik testi ismeret is: a szomjúság nemcsak szimbolikus értelemben ismert meg a víz létezésével. Franz Baader ezt a testi ismeretet emeli a szellemi ismeret dimenziójába, mikor a szimbólum közegébe ülteti át és ezzel a legszélesebb sorra képezi le.

A lelkiismeret-elemzések idején még nem találkozunk ugyan a növekvő lélek emblémájával, de mindabból, amit Szabó Lajos a lelkiismeretről mond, világosan kiténik, hogy ennek az ismeretnek a megismerője valójában a *növekvő* lélek. Az, hogy ennek a növekvő léleknek meg kell vívnia a zsugorodás, a bukás lehetőségével is, csak azt mutatja, hogy *élő* lélek, amelynek drámája és sorsa van. A lelkiismeretnek Szabó Lajos elemzéseiben felsorolt jegyei közt egyaránt találkozunk olyanokkal, amelyek a trichotómia hagyományos klasszifikációja szerint a szellem szférjába tartoznak és olyanokkal, amelyek a lélekébe. Ez összhangban van azzal, amit a növekvő lélek és a szellem viszonyáról megállapítottunk: a szellem nem *más*, mint a növekvő lélek, hanem a növekvő lélek az értékelés hangsúlyával, mint ahogy a növekvő lélek maga a szellem az érzékenység hangsúlyával. A lelkiismeret a szellem és a lélek mozdulatainak közös forrása, a szellem és a lélek örökké mozgó mozgatója. A növekvő lélekhez való viszonyát végső soron az jellemzi, hogy a lelkiismeret a növekvő lélek *helye*, és így áttetszik rajta a növekvő lélek arca, mint ahogy minden helyen áttetszik annak az arca, aminek a helye. Mivel a növekvő lélek az Egész vonzási körében élő lélek, az Egész vonzási köre pedig maga a lelkiismeret, a növekvő lélek a lelkiismeret lakója. S a növekvő lélekben éppen ezt kereste Szabó Lajos: a lelkiismeret lakóját.

Ha Szabó Lajos a zseniális matematikust azonosította a növekvő lélekkel, úgy ezzel azt mondta, zseniális matematikus az, aki az Egész vonzási körébe költözött. Az Egész azt is jelenti: az Egy. A zseniális matematikusra az jellemző, hogy az Egy vonzási körébe lépett. Itt vagyunk a hal-mazelmélet-kritika, a nyelvmatézis, a szakrális matézis forrásánál: az osztás primátusának alapjánál. „Kettő nem létezik – olvashatjuk Szabó Lajos nyelvmatematikai írásaiban. – Egész csak egy van. Egy = Egész = identitás = lét.” Egy másik helyen pedig: „Az 'Egész' sans phrase: az élő Isten. Ha nem az élő Istenről van szó, akkor meg kell adni azt a csökkentő, absztraháló, szűkítő tevékenységet, amely ettől az Egésztől elválasztja.” Időben mindkettőt megelőzi, s mindkettőnek közös keretet ad *A hit logikájának* két mondata: „Az Egész a rész törvénye. Az Egész fölött nincs törvény.”

Az Egész, ami fölött nincs törvény, az Egész, ami az élő Isten, az Egész, ami az Egy: ugyanerről az Egésztől korábban mint a *szakralitás köréről* beszéltünk. Ez a kör, mint emlékezhetünk rá, azonos a középpontjával: nincs kiterjedése, csak kisugárzása; s ez a kisugárzása: a szellem. Az a szellem, amit Szabó Lajos mint esztétikum, etikum és logikum prizmatikum egységét határozott meg – éppúgy, mint a szakralitást is, amely ugyanez a kisugárzás a *kezdetben*. A lélek, amely egyetlenegy, de minden egyes emberben mint megszólíthatóságának csakis rá jellemző sajátos aránya van jelen – ez a lélek általa lesz *növekvő* lélek, hogy a szellem összeköti az Egésszel, és mindazzal, amivel az Egész azonos: mivel az Egész kisugárzása, belé sugározza az Egészet, mivel a kezdet kisugárzása, belé sugározza a kezdetet, mivel a szakralitás egyetlen középpontban feszülő körnek kisugárzása, belé sugározza ezt a telített középpontot. Ha a szellem belésugározta a lélekbe az Egészet, a lélek az Egész vonzási körében él, s természetévé válik, hogy szüntelenül közeledjen az

Egészhez: így lesz *növekvő* lélek. S ha a szellem belésugározta a lélekbe a szakralitás körének ezzel a körrel azonos középpontját, vagyis önmagát, a lélek integrálja magába ezt a középpontot, s ez lesz növekedésének kristályosodási pontja. Ez a jelentése annak, hogy a középpontosság a közepszerűséggel ellentétes erők gyűjtőhelye. Azért lehet minden ilyen erő gyűjtőhelye, mert a szakralitás kisugárzott középpontjaként a szellem lett a lélek növekedésének kristályosodási pontja. S ugyanezért lehet a zseni a középpontosság képviselője, és ugyanezért mondhatjuk zseniális matematikus helyett azt is, hogy növekvő lélek.

A növekvő lélek szellem-központú lélek. A szellem nem elkülöníthető antropológiai réteg a lélek mellett, hanem csak a lélekbe ágyazva létezik, mint a lélek növekedésének kristályosodási pontja. Szabó Lajos már jóval a növekvő lélek emblémájának megszületése előtt is hangsúlyozta, hogy a test-lélek-szellem hármassága „nem rétegződésszerű merev architektónikát” jelent, hogy „a 'szellem' szó használatának nincs köze vagy bármilyen elkötelezettsége a statikus és amorf szubsztancia-fogalmak tehetetlenségéhez.” Ha a szellem értelmezésében bekövetkezett súlypont-eltolódást filozófiai nyelven akarjuk kifejezni, azt mondhatjuk: az új értelmezés szerint a szellem a lélek növekedésének princípiuma. De ez a filozófiai nyelv nem érzékelteti kellőképpen azt, ami az értelmezés súlypontjának eltolódását valójában motiválja. Ezt a motivációt a súlypont-eltolódás iránya jelzi: ez pedig egyértelműen a *szubjektivitás* felé mutat. A négy vezérlő diagonális közül, amelyeknek *egyetlen* diagonálisát kereste Szabó Lajos, csak az utolsót jelöltük ugyan a „szubjektivitás” szóval, de valójában mind a négy a szubjektivitás hatókörébe esik. Az egyetlen diagonális, a végső szintézis Szabó Lajos számára „a radikalizmus titka”: „a szubjektív mozzanat centrumba helyezése.”

Az értékelés és a növekedés annyira egybeforrnak ebben a szubjektivitásban, hogy egymás nélkül meg sem figyelhetők. A növekedés – ha nem kiterjedés növekedése, hanem a növekvő lélek növekvő kisugárzása – nem is más, mint az értékelés belülről, az értékelő érzékenysége felől átélve. Az értékelés tárgyra irányul, onnan reflektálódik vissza az értékelőre, s ha integrálódott belé, önértékelésének és minden további értékelésének elemévé válik. A növekedés ezt a kerülő utat nem ismeri. Jól vigyázzunk: *megteszi* ezt az utat – *ugyanazt* az utat teszi meg, mint az értékelés, hiszen a lélek növekedése egybeesik a lélek-tágító értékeléssel – *megteszi* ezt a kerülő utat, de *nem ismeri*: mert akkor növünk, amikor nem nézünk oda. „Növekedni”: ez *tárgyatlan* ige; a növekedés csak magára a növekvőre vonatkozik, és az értékelés tárgyra-vonatkozását is a növekvőnek önmagára-vonatkozásává alakítja át. Így gerjeszti szüntelenül a növekedés csillapíthatatlan, de önmaga köré mindig szabad teret sugárzó mámorát.

Ez a mámor a növekedés csodájának élménye. Szabó Lajos szellemi pályafutásának, egyéniségének és karakterének talán legjellemzőbb vonása, hogy a növekedés csodájának ebben az önmaga köré tág teret sugárzó mámorában élt. Az „elsőség jóságába” ezt is beleértette: az ő legnagyobb növekedésének mámorát. A növekedés mámorából kisugárzó tág tér épp ezért létszükséglet volt számára: mert ahhoz, hogy a növekedés csodáját mérhetővé tehesse magának – márpedig ez önmagával szemben támasztott alapkövetelménye volt –, ismét meg kellett nőnie egy dimenzióval, és így tovább a *végtelenségig*. A növekedés mámora és csodája, ami a belülről átélt értékelés mámora és csodája volt, a végtelenség felé kergette.

A végtelenség felé vezető utat kétféleképpen írta le Szabó Lajos. Az egyik így hangzik: „előre és felfelé törő relativitás az értékelésben: a cél felrobbantása tevékenység közben.” A másik így: „a jelenségek implikatív redukciója.” Mivel ez utóbbi a *visszakeresés* útja – minden jelenség visszavezetése a jelenségeknek abba a terébe, amely még kibontatlanul magában foglalja, vagy saját centrumába, amely kibocsátja magából, egyszóval: leképezése egy szélesebb sorra, amely egyetlen pontba sűrűsödhet –, úgy látszik, két ellentétes mozgással írja le Szabó Lajos, milyen követelménynek kell eleget tennünk, ha a végtelen jegyében akarunk élni, kutatni, alkotni. De ez a

két út valójában egy út. Az *eredet* kutatása és a jövő alakítása egymás tükörképei: ez a tükrözés a végső értelme annak, amit a dialektika elmélet és gyakorlat egységének nevez.

6.

A dialektika volt Szabó Lajos spekulatív őselménye. A filozófiát lényegében már a harmincas évek elejétől „a gondolkodás Thálészról Hegeli terjedő stílusperiódusának”, tehát egy Hegellel lezárult korszaknak tekintette, amelynek nagyjai és eredményei tiszteletre és figyelemre méltóak ugyan, de a német idealizmus összeomlása után válaszaik már nem lehetnek a mi kérdéseink forrásai. Saját szellemi tevékenységét nem filozófiának fogta fel, hanem posztfilozófiának, a filozófia kritikájának, éppúgy, mint Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Schmitt Jenő Henrik, Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig. De a spekulatív gondolkodás mindenképpen a gondolkodás radikalizmusának követelménye maradt a számára; elfogadta azt a magas rangot, amellyel a spekulációt – éles ellentétben Kanttal – a gondolkodás Hegellel lezáruló stílusperiódusának utolsó szakasza ruházta fel, nemcsak Baader, hanem többek között maga Hegel is, aki a spekulatívot a dialektikussal azonosította.

*Spekulatív* őselménye volt Szabó Lajosnak a dialektika, annak ellenére, hogy a marxi dialektika formájában találkozott vele, márpedig Marx elutasít mindent, ami spekulatív. De Szabó Lajos legkorábbi ránkmaradt kézírata, az 1930-ban német nyelven írt *Spiel und Ernst* („Játékosan és komolyan”), amely a marxi dialektika jellemzését nyújtja, a spekulatív elemeket állítja előtérbe. „Van benne valami változtathatatlan és lavinaszerű – írja itt a marxi dialektikáról. – Valami örvényszerű, valami az örök keletkezés és elmúlás anyjától örökölt eruptív spirál-mozdulatokból. [...] Felfedezi az anyag mélyén a nyomait és csírát annak, ami élő, logosz-szerű, tehát aktív. Felfedezi, végigkíséri pályájukon, megőrzi és feloldja őket önmagában.” Mintha már itt érvényesítené Szabó Lajos másfél évtizeddel később megfogalmazott alapelvét: „Ha szellemi és nem-szellemi kérdésekről van szó, mindig a szelleminek és ezen belül is a *minél spekulatívabbnak van nagyobb jelentősége.*”

Hogy mit jelent a „szellemi és nem-szellemi” különbsége, már érzékeltettük a kisugárzás és kiterjedés megkülönböztetésével. Szabó Lajos a *Biblia és romantikában* ehelyett személy és szó jelenlétével határozza meg a szellemit, amiből értelemszerűen az következik, hogy a „nem-szellemi” a személy és szó távolléte. De ez a két meghatározás fedi egymást. A szellemi a szakralitás saját középpontjával azonos körének kisugárzása, a nem-szellemi pedig a más kiterjedésektől elkülönülő, szubsztancializálódott kiterjedés, a más részekről elszigetelő rész. A szubsztancializált kiterjedésre az a jellemző, hogy fellazíthatatlanná, felbonthatatlanná teszi magát, elidegenedik törvényétől: az Egészről, és kihull ennek vonzási köréből, érzéketlenné válik a Más iránt, felejtésből – a személy és a szó felejtéséből – áthatolhatatlan kérget képez maga köré, tehát belső üressége, vagy ami ugyanaz, belső tömörsége köré. Ezzel a belső ürességgel vagy tömörséggel azonosítja magát: önbirtokló identitás.

A szellemin belül „a minél spekulatívabbnak” van nagyobb jelentősége. Ez a fokozhatóság világít rá legjobban a „spekulatív” lényegére. Arra nézve, hogy a „spekulatív” mit jelent, Szabó Lajosnak egy másik kulcsszava, a *dimenzió* nyújt felvilágosítást. Legmagasabb szinten a dimenzió-elméletet Schmitt Jenő Henrik tanítványainak gnosztikus köre közvetítette Szabó Lajoshoz, aki ugyan nem vette át ezt a gnosztikus rendszert, de fontos impulzusokat merített belőle. Magáévátette többek között Schmitt Jenő Henrik dimenziótanát, noha később, emigrációs éveiben inkább Platón ezoterikus tanításainak pythagoreus eredetű négyes dimenzió-rendszere felé hajlott. A dimenzió az a szint, ahol a cselekvő és megismerő alany azonosítja magát önmagával, vagyis önmaga lesz, s a létezőt azonosítja a létezővel, vagyis létezővé lesz a számára. A dimenzió-rendszer a megismerő-cselekvő alanyának és világának hierarchikusan tagolt egysége: értékrendje. Minden megismerés arra a kérdésre is válaszol: abban, aki megismer, ki és mi a valóságos megismerő, vagyis melyik dimenzióból kérdez. Az alsóbb dimenziók számára idegen, érthetetlen és semmitmondó az,



ami a felsőbbek számára a leglényegesebb igazság, a felsőbb dimenziók viszont – Schmitt Jenő Henrik kifejezésével élve – „alsó határolásként” magukban foglalják azt is, ami az alsóbbak számára igazság és érték. Spekulatív az a megismerés, amelynek igazsága a *magasabb dimenzió* közvetlen tapasztalata, tehát a magasabb dimenzió számára evidens. Világos, hogy azoknak, akik az alsóbb dimenziókban azonosították magukat önmagukkal, a magasabb dimenzió evidenciájára támaszkodó spekulatív megismerés semmit sem mondhat, de a magasabb dimenzió adja a nagyobb áttekintést: ezért van a spekulatívnak nagyobb jelentősége. A nagyobb áttekintést pedig azért adja a spekulatív megismerés, mert megismerő instanciája a magasabb dimenzió, s hogy egy dimenzió magasabb, azt jelenti, hogy közelebb van az Egész vonzóköréhez, érzékenyebb az Egész iránt.

A legmagasabb dimenzió az Egész mint létező és egyben mint megismerő. De az Egészet Szabó Lajos az Eggyel azonosította: „Egy = Egész = identitás = lét” – idéztük nyelvmatematikai írásából. S ugyanitt találkozunk azzal a gondolatával is, amely így hangzik: „Kettő nem létezik.” Ez a tudatosan alaptétellé kihegyezett mondat, amely a hindu *advaita*, a „kettőtlenység”, a kettő nélküli tiszta egység körülíró tolmácsolása, a legprovokatívabb spekulatív gondolat.

Hogy valójában mit jelentett Szabó Lajos számára a dialektika, legjobban akkor érzékelhetjük, ha ebből a gondolatból indulunk ki. A dialektika jelentésének és jelentőségének hordozója Szabó Lajosnál éppen az a spekulatív tapasztalat, hogy „kettő nem létezik”. Ez a dialektika legmélyebb értelme. Ezen a legmélyebb jelentésrétegen mérve a dialektika philoni meghatározása, úgy, ahogy Lasalle nyomán Lenin idézi – „az Egységes hasadása és ellentmondó részeinek megismerése” – félreértéssel terhes. Ez a meghatározás ugyanis létezők és történések sokaságát tételezi fel. Feltételezi, hogy 1. létezik egy „Egységes”, 2. hogy ez kettéhasad, 3. hogy a hasadás termékeként keletkezett részek „ellentmondanak” egymásnak, 4. hogy létezik egy megismerő, 5. hogy ez a megismerő megismeri az Egységes hasadásának termékeként keletkezett, egymásnak ellentmondó részeket. A felsorolt mozzanatok közül az első: létező; a második: történés ezzel a létezővel; a harmadik: történés (részek „keletkezése”), továbbá több létező (a keletkező részek) és történés vagy cselekvés (ezek a részek ellentmondanak egymásnak); a negyedik: létező; az ötödik: történés. Még folytathatnánk a sort, a „szintetikus egység” hasonló láncolatával. Valójában azonban a dialektikának ez a philoni meghatározása csak ennek az „Egységesnek” a leírása, és csak ezen keresztül funkcionál a dialektika meghatározásaként: mert csak így helyezkedik arra az alapra, hogy „kettő nem létezik”. Csak ezért az alapgondolatért választja el szakadék a „dialektikus gondolkodást” a „nem-dialektikus gondolkodástól”: a „metafizikustól”, a „formálistól”, a „dogmatikustól”, a „polgáritól”. Mert a dialektika valójában szekularizált misztika, mégpedig természetesen szekularizált *spekulatív* misztika. Ezért azonosíthatta Hegel a spekulatívot a dialektikussal. Nem véletlen, hogy Hegel éppen Jacob Böhmét sajátította ki (Szabó Lajos szerint „ókori érzéketlenséget tanúsítva a szellemi tulajdon iránt”). Hegel szekuláris gondolkodó akart lenni, de *spekulatív* szekuláris gondolkodó. A képzelet közegéből a gondolkodás közegébe akarta átemelni a vallás igazságát, de a vallás igazsága a gondolkodás közegében is csak *spekulatív* igazság lehet: a szellem legmagasabb dimenziójának tapasztalata. A spekulatív misztika készen kínálta Hegelnek éppen ebben a spekulatív formában a vallás igazságát, és csak abban különbözött az ő igényétől, hogy az eredeti vallási tapasztalat, a *közvetlen spekulatív tapasztalat közegével együtt* emelte a vallás igazságát a gondolat közegébe. Épp ily kevésbé véletlen, hogy a minden spekulatív igénnyel szemben álló Marxot ez a kisajátítás nem tudta kielégíteni. S ez a magyarázata annak, hogy Marxnak – Lenin végső fokon helytálló megállapítása szerint – „a misztikus burokból” kellett kihámozni a hegeli dialektika „racionális magvát”.

A dialektikus gondolkodás (vagy szemlélet) szerint az „Egységes” nem létező, hanem történés. Nem valami szubsztanciális („dolog”), hanem szüntelen hasadás, mégpedig egymásnak ellentmondó (egymással ellentétes, de egymásnak önmagukat „mondó”) „részekre” és *ugyanabban az aktusban* ezeknek az „ellentmondó részeknek” megismerése is. Ez a megismerés teszi lehetségessé, hogy ez a szüntelen hasadás mégis *egységesnek* hagyja az Egységeset, nem atomizálja, nem rom-

bolja szét, nem „hasítja” szét darabokra. A hasadás és a megismerés egysége az *alapellentmondás*, a legmélyebb ellentmondás, a legmélyebb ellentmondás mint a legmélyebb azonosság.

A dialektikus szemlélet így lesz kizáró ellentéte a „metafizikus” – vagy ahogy a marxisták mondták: „polgári” – szemléletnek vagy gondolkodásnak: a dialektikusan gondolkodó közelebb áll a művészhez, mégpedig a *zseniális* művészhez, mint a polgárhoz vagy tudóshoz vagy a metafizikushoz. Szabó Lajos zseni-igenlése spekulatív őszelményéből, a dialektikából fakad. S itt is alkalmazható, amit a zseniális matematikussal kapcsolatban fogalmazott meg: „zseniális művész” helyett azt mondhatjuk: „növekvő lélek”: A dialektika Szabó Lajosnál *a növekvő lélek gondolkodását* jelentette.

7.

Ha valaki azt kérdezné tőlem: mi is tulajdonképpen Szabó Lajos helye a magyar kultúrában? – azt válaszolnám: Szabó Lajosnak *nincs* helye a magyar kultúrában. Sőt, semmiféle más kultúrában sincs helye, az egyetemes kultúrában sem. Kulturális szemszögből tekintve Szabó Lajos (vagyis mindaz, amit Szabó Lajos mond és jelent) *helytelen*. Ezért ebből a szemszögből nem is lehet helyteleníteni: senkit nem lehet megfosztani attól, amije nincs.

Szigorúan véve ugyanezt kellene válaszolnom akkor is, ha valaki nem a kultúrában, hanem a *szellemben* elfoglalt helyét tudakolná. De noha *szigorúan véve* minden szónak annyi homonimája van, ahányszor kiejtik, sőt, ahányszor fül befogadja („füleik vannak és nem hallanak” – mondja a Biblia) és – hogy Jacques Derrida szempontját is figyelembe vegyük –: ahányszor leírják és ahányszor elolvassák („szemeik vannak és nem látnak” – így folytatja a Biblia) –, s csak kegyelemből létrejött találkozások biztosítják a széttartó nyelv egyértelműségét: noha mindez kétségtelenül így van, ügyelnünk kell legalább arra, hogy szándékosan ne éljünk vissza a homonimákkal. Annak az állításnak, hogy „nincs helye”, más az értelme Szabó Lajos és a szellem viszonyában, mint Szabó Lajos és a kultúra relációjában. Hogy a kultúrában nincs helye, *idegenséget* fejez ki; hogy a szellemben nincs helye, egy meghatározott magatartást a *szellemben belül*. Szabó Lajos ugyanis anti-Zenon volt. A repülő nyíl Zenon szerint nem mozog, hanem végtelen sokszor áll a térben. Így végtelen sok helyet foglal el és tart elfoglalva. Szabó Lajos nyila viszont *csak* mozog a térben, anélkül, hogy egyetlen helyet is elfoglalna, akár csak egyetlen idő-atomnyira is.

Nem mintha ennek nem volna semmi köze szellem és kultúra viszonyához. Hogy mi a szellem, csak újra meg újra megismerhetjük, de nem *tudjuk*; aki tudja, már ennek a tudásának pusztá ténye által elfelejtette. Ezt a felejtést aztán körül lehet járni, és ezzel a körüljárással körül lehet írni. Sokan kísérleteztek már ezzel, köztük mi is. A szellem misztériuma az egyetlen misztérium ki-sugárzása, s mint ilyen, „az egyetlen megválaszolhatatlan és megfogalmazhatatlan kérdés” azon a rendszeren belül, amit létezésnek nevezünk. Az ilyen kérdésről azt mondtuk, megválaszolhatatlan és megfogalmazhatatlan, de körülírható. Ki-ki olyan pontosan tudja körülírni, amilyen közlől tudja körüljárni; olyan közlől tudja körüljárni, amilyen mértékben kibírja a hőfokát; és olyan mértékben bírja ki a hőfokát, amilyen mértékben rokon természetű a szellemmel, mint ahogy Eckehart mester is mondja: akinek tűz a természete, azt a világ minden tüze sem égeti.

Hőfok helyett sebességet is mondhatunk. A szellemet az tudja legjobban követni a pályáján, és így körül-*élni*, és úgy körül-*írni*, aki legjobban bírja mozgásának iramát. Ez a mozgás végső fokon *végtelen sebességű*; a fénysebesség – a fizikai jelenségek osztályának e definíciója – nem szab neki határt. Szabó Lajos nem egyszer hivatkozott arra, hogy ami végtelen sebességgel mozog, az ugyanabban a pillanatban, mikor elindul, már vissza is ért kiinduló pontjára, tehát nyugalomban van. De ezzel a nyugalommal, a végtelen sebesség tökéletes nyugalomával csak kevesen tudnak lépést tartani. Sokkal könnyebb a nyugtalanságot választani, a pihentető nyugtalanságot, amely annál megnyugtatóbb, minél távolabb van a nyugalomtól. Érzékelhető, szédületbe ejtő mozgás a

véges mozgás, a gyors körhintaéra emlékeztető, és úgy viszonylik a nyugalom csak intenzitást nyújtó végtelen sebességű mozgásához, mint Zenon csak álló nyila Szabó Lajos csak mozgó nyilához. Vagy másképp kifejezve: mint a kultúra a szellemhez.

Amilyen keveset tudunk arról, hogy mi a szellem, olyan sokat arról, hogy mi a kultúra. Amit eddig mondtam róla, csupán egyik aspektusa a kultúrának; de kapásból még vagy féltucatot fel lehet sorolni. Itt van például a szellemről való tudásunk, illetve nem-tudásunk kérdése. Azt mondtam: hogy mi a szellem, nem tudjuk. Ez így is van, de a kultúra éppen annak a *tudása*, hogy mi a szellem, el nem felejtett tudása – mindaddig, amíg a kultúra él. De a kultúrák halandók – ha más kultúrákban reinkarnálódhatnak is –, csak a szellem halhatatlan. És hogy a kultúra, amíg él, „el nem felejtett” tudása annak, mi a szellem, valójában csak annyit jelent: azt is elfelejtette, hogy elfelejtette ezt a tudást. És hogy „tudja”, mi a szellem, valójában csak annyit jelent: nem tudja, hogy nem tudja.

A felejtésnek és a nem-tudásnak ez a megkettőződése a kultúrának egy mélyebb jellegzetességét tárja fel: a kultúra arra az evidenciává emelt feltevésre épül, hogy *kettő létezik*. Ez az, amit elfelejthetetlenül „tud”, amikor „tudja, mi a szellem”. De a kultúra nem önmaga oka. Mint ahogy Plótinosz *Enneádjaiban* (ahol a szellem szintén *közvetít* az Egy és a lélek között, akárcsak Szabó Lajosnál) a „Kettő létezik” világot konstituáló Nusz úgy keletkezik, hogy az Egy kilép önmagából, megfordul és önmagát szemléli, a kultúra is úgy keletkezik, hogy a szellem kilép önmagából, és kisebb-nagyobb távolságról szemléli önmagát. Ez nem nárcisztikus aktus, és a kultúra nem a szellem bűnbeesése. A kultúra a szellem testet öltése, a szellem alászállása a múlt idő, a határolt tér, a különbözőkre tagolt Sok világába, ahol az az evidens, hogy kettő létezik. Noha a szellem annak a tudása, hogy kettő nem létezik, végtelen szeretetét még erre a világra is kiterjeszti: a kultúra a szellem túlszorduló szeretetének gyümölcse, irgalom a gyengék iránt. Gyengék azok, akik nem bírják, vagy csak kevésbé bírják a szellem magas hőfokát és végtelen sebességű nyugalmat, de van bennük annyi szellem-szomjúság, hogy legalább álmodni akarnak róla. A kultúra: álom a szellemről – írja Ferdinand Ebner, és ezzel a kultúrának egy újabb aspektusáról tudósít. Igen lényeges aspektusáról, amelynek jelentősége talán még azon is túlnő, amit maga Ebner tulajdonít neki: mert szerencsés esetben az álmok meg is fejthetők, és aki a kultúrát megfejti, ezen a kerülő úton mégis közelébe férközhet a szellemnek. A kultúra eredeti funkciója az álom lehetőségét éppúgy magában hordja, mint az álom megfejtését. Eredeti rendeltetése szerint a kultúra egyrészt a szellem temperálása, másrészt az ember kerülő útja a szellemhez. A kultúrában az ember távolszítja magától a szellemet, hogy majd közel kerülhessen hozzá; de hogy valóban közel kerül-e hozzá – hogy tud-e élni és él-e ezzel a lehetőséggel – csak igen kis mértékben függ a kultúrától.

Szabó Lajos gondolkodásában ritkán vált tematikussá szellem és kultúra viszonya. A növekvő lélek emblémájának megszületése után ez a szóhasználat nem is fejezte volna ki pontosan azt, amiről itt valójában szó van. A szellem értelmezésében bekövetkezett hangsúly-eltolódás ennek a viszonyoknak a megfogalmazásában is hangsúly-eltolódást vont maga után: a növekvő lélek úgy viszonylik a szellemhez, mint a szellem a kultúrához. A lényegyet tekintve azonban Szabó Lajos kozmosz noétoszában<sup>1</sup> mégis a koordináta-rendszer szerepét töltötte be ez a reláció. Meghatározta szellemi és mozgalmi állásfoglalását, magatartását, személyes és eszmei opcióit. Ebben a dimenzióban érdektelenné válik kultúra és kultusz megkülönböztetése, amire például Hamvas Béla oly nagy hangsúlyt fektetett. A szellemhez viszonyítva a kultusz is kultúra. Kultúra az is, amit Hamvas „hagyománynak” nevez. Hogy ennek a kultúrának egy részét Hamvas Béla szellemnek minősített, Szabó Lajos számára elfogadhatatlan volt. Ugyanígy szembeállította Fülep Lajossal is, hogy Fülep egyenlőségjelet tett kultúra és szellem közé. Szellemi pályájának egyik szakaszában Szabó Lajos szorosán együttműködött Hamvas Bélával és Fülep Lajossal is, de megítélése szerint kultúrkritikájuk nem elégítette ki a szellem-központú radikalizmus követelményét, és ezért közös jellegzetesség-

---

1 A szellemi kozmosz, a kifejezést Plótinosz (is) használja.

gük lett egyfajta moralizáló pesszimizmus: az egyiknél eszkatologikus pesszimizmus, amely a történelmet az „aranykor” és „kali yuga” pólusai közé feszítette, a másiknál kultúrtörténeti pesszimizmus, amely úgy látta, hogy a mítosz elsüllyedése és a filozófia lezárulása után korunk művészeti forradalmi a művészet végét is jelentik – annak beteljesülését, amit a múlt században Hegel megjövendölt –, a kor gondolkodása pedig a szellemi alkotóerők katasztrofális elapadásáról tanúskodik.

8.

Két hónappal Magyarországról való távozása előtt – 1956. október 23-án este – Szabó Lajos kettesben folytatott beszélgetésünk során azt mondta: egyforma joggal nevezheti magát marxistának, nietscheánusnak és krisztianusnak.

Ennek az önmeghatározásnak sűrű ellentmondás-hálózata első pillantásra szembeszökő. Marx és Nietzsche nem tudtak olyan „krisztianizmusról”, amely *szellemi* opció, csak kereszténységről, arról a *kultúráról*, amely a krisztianus szellemi opció köré kristályosodott ki: mert a krisztianus *szellemhez* képest a kereszténység éppúgy kultúra, mint ahogy a zsidó Szabó Lajos kultúrájának tekintette a zsidóságot is a biblikus zsidó szellemhez képest. Abból azonban, hogy milyen irányban próbálkoztak Marx és Nietzsche a kereszténység értelmezésével, arra lehet következtetni, hogy ha kimondatlanul és elgondolatlanul is, a kereszténységgel együtt a krisztianizmus is csak mint legyőzendő vagy legyőzöttnek vélt ellenfél létezett a számukra. A marxista, nietscheánus és krisztianus fázisok egymást követték Szabó Lajos szellemi fejlődésében (noha a krisztianizmus asszimilálásának kezdetei megelőzték Nietzschével való alaposabb megismerkedését), de a marxizmust már marxista fázisában is egyre fokozódó élességgel bírálta, akkor is, amikor még a kor legfontosabb áramlataként vállalta, ez a marxizmus módszeres elméleti kritikáján kívül abban is megnyilvánult, hogy a forradalmi szocialista mozgalmon belül már 1930-ban létrehozta fiatal intellektuelekből és diákokból minden párttól független, egyetemes látókörű, szabad gondolkodású, oppozíciós csoportját, amely kezdettől fogva radikálisan szembeszállt a sztálinizmussal, a „dogmatizmussal”, s azzal a spontán és szervezett szellemi visszaéléssel, amely a történelmi pillanat kritikus és teoretikus (tehát igazságkutató) feldolgozását „ideológiával”, vagyis az igazság hatalmi érdekből történő manipulálásával helyettesítette. Később Nietzschét ugyanúgy méltányolta, mint Marxot, de kezdettől fogva komoly fenntartásai is voltak vele szemben; a krisztianizmus viszont minden bírálaton felül állt, a mérték volt és maradt minden bírálathoz.

Szabó Lajos nem is a marxizmus, nietscheanizmus és krisztianizmus azonosságát vagy egyenrangúságát állította idézett kijelentésében. Csupán annyit mondott, hogy „egyforma joggal” nevezheti magát ennek is, annak is. Mikor ezt a kijelentést tette, már maga mögött tudhatta egyértelmű krisztianus opciójának legérettebb megnyilvánulásait. A krisztianizmus mellett tehát csak akkor vállalhatta „ugyanolyan jogos” elnevezésnek a marxizmust és a nietscheanizmust is, ha e két áramlat valamilyen módon egy töről fakad a krisztianizmussal, vagy a krisztianizmusba torkollik: ha marxizmusnak, nietscheanizmusnak és krisztianizmusnak közös nevezője van.

Szabó Lajos valóban így fogta fel ezt a hármas viszonyt. A közös nevező a mammonizmus elleni küzdelem volt. Tehát a harc a hazugság, erőszak és kizsákmányolás hármasszövetsége ellen, a gazdaság-centrikus közvéleménnyé kocsonyásodott középszer ellen, az értékkülönbségek elmosása, az epigonizmus és a semlegesség ellen. Hogy Szabó Lajos csakugyan a mammonizmus elleni küzdelemben találta meg a jogcímet ahhoz, hogy akár krisztianusnak, akár nietscheánusnak, akár marxistának nevezze magát, tanúsítja ez a korábbi eredetű rövid feljegyzése is: „Krisztussal a mammon ellen: mozgalmi képlet.”

A krisztianizmus – vagy ahogy olykor mondta: „krisztianus szempontközösség” – Szabó Lajos *biblikus* opciójának *logocentrikus* hangsúlya volt. A logocentrizmus formailag a János-evangélium prológusához kapcsolódik. A biblicizmus logocentrikus hangsúlya szempontjából a

lényegét János evangéliumának öt bevezető verse és a 14. vers első szavai tartalmazzák: kezdetben volt a logosz; minden által lett; benne volt az élet, az emberek világossága; a világosság a sötétségben világít, de a sötétség nem fogadta be; végül pedig: „a logosz testté lett”.

A mammonizmus elleni küzdelem azért válhat a krisztianizmus, nietscheanizmus és marxizmus közös nevezőjévé, mert a mammon elleni küzdelem a középpontiság küzdelme a középszerűség ellen: a lélek-tágító harca a lélek-zsugorító ellen, a növekvő léleké a zsugorodó lélek ellen. A középpont pedig a *szellem a kezdetben*: a János-evangélium prologusának logosza. De ez a logosz nemcsak szellem a *kezdetben*, hanem testet is ölt, vagyis belép a kezdetből az időbe: történelemmé válik.

Pontosabban úgy kellene mondanunk: nemcsak, hogy belép az időbe, hanem történelemmé is válik. A történelem az idő különleges metszete: úgy viszonylik az időhöz, mint a minőség a mennyiséghez. A minőséget a mennyiségtől érzékenységünk szintje különbözteti meg. Önmagában véve – a létezés egészében betöltött szerepétől elvonatkoztatva – az idő a végtelen közömbösség. Az idő szemszögéből tekintve közömbös, hogy mi az, ami elmúlik, mi az, ami keletkezik, és mi az, ami „még tart”: közömbös tehát az idő tárgya. De érzékenységünk varázsütésére a semleges időből történelem lesz és az idő tárgyából a történelem alanya. Érzékenységünk azonban csak találkozásokon gyűlhet fel; és az igazi, jelentős találkozás maga is találkozásból születik. Találkozásból született találkozások szövik a közösségeket; ezeknek a találkozásoknak a szintje határozza meg a közösség szintjét, s vele együtt a közösség történelmének szintjét is. A közösség és a közösség története egy és ugyanaz.

Maga a történelem már idő és pillanat találkozása. A pillanat, mint már szó volt róla, az idő ellenmozdulata: kirekeszti magából az időt. A történelem viszont – amit érzékenységünk viszonylag magas szintje szabadít fel az időben – az időnek olyan dimenziója, amelyet vonz a pillanat: a pillanatba *behatoló* idő. Az idő behatolása szétrobbantja a pillanatot és bekebelezi az időbe. De éppen a pillanatnak ez a szétrobbantása és bekebelezése az időbe teszi a történelmet történelemmé. Az az érzékenység, amely az idő közömbösségéből elővarázsolja a történelmet, *szelektáló* érzékenység. Szűrője csak azt engedi át – történelmileg csak az releváns, a történelmi emlékezet csak azt őrzi meg –, ami a pillanattól oldódott vissza az időbe.

Mikor a logosz történelemmé válik, ennek a pillanattal feldúsított időnek erjesztője lesz. *Találkozik* a történelemmel, s a logosz és a történelem találkozása mindig sorsdöntő pillanat: történelmi pillanat. Olyan pillanat, amely kilendíti viszonylag egyenesvonalú, inerciális mozgásából a történelmet: befordulásra kényszeríti. Krisztiánusnak lenni annyi, mint *most* aión-fordulón élni. Az aión-forduló csupa feszülő várakozás: olyan – természetesen időtartamtól független – pillanat, amelyben *most, a jelenben* a jövő feszül; nincs is más tartalma, mint ez a jelenben feszülő jövő. Ez a legbelső jelentése a logosz teste – tehát időt, sőt történelmet – öltésének, és ebben az értelemben a logosz inkarnációja az a közös nevező, amely lehetővé tette Szabó Lajosnak, hogy egyforma joggal nevezze magát marxistának, nietscheánusnak és krisztiánusnak.

A krisztianizmus történelmi pillanata az *alexandriai pillanat*: a zsidó, a görög és az orientális szellem találkozása a „gnózis” névvel jelölhető erjedésben. A marxizmus történelmi pillanata az ipari forradalom, tehát az ember és a természet új viszonyának a kezdete, és beékelődése az emberi kapcsolatokba, a nietscheanizmusé pedig a nihilizmus beköszöntése: a keresztény kultúra vezérlő értékeinek fenyegető értékvesztése. De a marxizmust és nietscheanizmust nemcsak az köti össze a krisztianizmussal, hogy ezeket is a beforduló történelem, egy aión-forduló tudata jellemzi, hanem az is, hogy a marxizmus is, a nietscheanizmus is *ugyanazzal* a pillanattal – az alexandriai pillanattal – feldúsított időnek az erjedése: azé az időé, amelynek erjesztője a *krisztianizmussal* lett a logosz. „Marx és Nietzsche nem ateisták, hanem Karamazov Iván-i, Isten ellen lázadó anti-teisták voltak – írhatta ezért Szabó Lajos. – A feladat annak a megértése, amit Marx nem, de Nietzsche sejtett: hogy az ő útjuk a *hithez* vezet vissza, s az emberiség számára nincs is a hithez visszavezető

út, amely kihagyhatná és megtakaríthatná e nagy tékozlók kerülőútjait, tapasztalatait és tanításait, Marx és Nietzsche megértése és méltatása visszavezet a bibliához, de Marx és Nietzsche megértéséhez is csak a bibliából küszködő ember juthat el.”

Hogy Szabó Lajos krisztianizmusa biblicizmusának *logocentrikus* hangsúlya, mégsem írható le kielégítően johanneus opciójával. Mítosznak és logosznak abban a hullámjátékában, amely az egész bibliát – az ó- és az újszövetséget egyaránt – jellemzi, Szabó Lajos azt a mozzanatot tekintette döntőnek, hogy ebben a hullámjátékban a mítosz újra meg újra átalakul logosszá, nem pedig azt, hogy ez a logosz újra meg újra a mítosz kagylójába tér érlelődni. Szabó Lajos különben is a mítosz három szintjét különböztette meg: az ősmítoszt, a tejmítoszt és a ciánmítoszt. A két utóbbi kifejezés közül a „ciánmítosz” a romlottságával oly végzetessé vált neomítoszt jelöli, célzással a náci Alfred Rosenbergnek *A huszadik század mítosza* című könyvére. A másik kifejezés, a „tejmítosz” Pálnak a korintusiakhoz írt első levelére utal (3,2), ahol az apostol arról ír, hogy azokat, akik nem pneumatikusak (csak pszichikusok), tejjel kell táplálnia, nem pedig szilárd eledellel, mert ezt nem bírnák el. Végül az ősmítoszt Szabó Lajos azonosnak tekintette a logossal. Éppen ez az a híd, amely Anselmus „legnagyobb elgondolhatójához” vezet – és egyben ahhoz, amit Szabó Lajos *egyháznak* nevez. A logosz az, ami a legnagyobb elgondolhatót elgondolhatóvá teszi. A harmincas évek közepén Szabó Lajos – Kierkegaard-ral és Bergyajevvel vitázva – „a zseni és a szent szétválaszthatatlanságát” (csak megkülönböztethetőségét) vallotta, s akkori fogalmazása szerint az egyház „az alkotók időfeletti szivárványszövetsége a kinyilatkoztatás fényében”. Ez a fogalmazás később azt az értelmezést nyeri, hogy az egyház a legnagyobb elgondolhatót elgondolni törekvők időfeletti szövetsége a szellemi rangsor hangsúlyával. Az így felfogott egyház minden vallásfelekezettől független: éppúgy belefér a katolicizmus, mint a zsidóság, a protestantizmus, a keleti vallások, a primitívek vallásai, és a „roppant erőit a teizmus roppant erőivel keresztező” ateizmus, sőt az anti-teisták is, akik közé Szabó Lajos elsősorban Marxt, Nietzschét és a gnosztikus Schmitt Jenő Henriket sorolta. Aki Szabó Lajos egyház-gondolatát nem így fogja fel, hanem bármely vallásfelekezet egyházához való opcióként, szellemi egzisztenciájának gyökerében érti félre; birtokolható kiterjedésre cseréli fel azt, ami nála a nyelv eredeti funkciója: tiszta kisugárzás.