

# A TÚLVILÁG BOLDOGSÁGRÓL ÉS A KULTURÁLIS KÖZÖSSÉGRŐL AVAGY MIKÉPPEN TEREMTHETJÜK MEG ÉRTELMISÉGI ÉS POLGÁRI SZEMPONT ÖSSZHANGJÁT?

## I.

Dosztojevszkij hőse, Ivan Karamazov úgy gondolja, "ha megfosztják az emberiséget a saját halhatatlanságába vetett hitétől, rögtön kiapad benne a szeretet, sőt egyáltalán minden eleven erő is ahhoz, hogy folytassa az e világi életet." Vagyis Ivan attól tart, hogy a túlvilági büntetés fenyegetése nélkül nem lehet az élet értelmes berendezését garantálni, illetve a túlvilági boldogság reménye nélkül az életbeli megpróbáltatások elviselésére az ember nem lesz képes, hiszen annak híján szenvedéseinek nem lehet értelme. A kétségbeesett fiatalember okoskodásának groteszksége Dosztojevszkij értő olvasója számára azt jelzi, hogy a lélek halhatatlanságáról, az örök életéről mint valamely kézzelfogható realitásról alkotott elképzelések szükségszerűen zsákutcába torkollnak.

Milyen kicsinyesen ideologikussá, manipulatívúvá válik az a gondolkodás, amely — még ha szubjektíven a legjobb szándék vezet is — e világi dolgaink alakulását a túlvilágról alkotott elképzelésekkel igyekszik befolyásolni, amely e világi (és nemcsak anyagi-fizikai, de lelki-szellemi) tennivalóinkat (is) a másvilágról folytatott spekulációval próbálja helyettesíteni! Aligha helyes úton jár tehát az, aki elsősorban dolgaink szerencsés alakulása érdekében törekszik a lélek halhatatlanságába, az örök életbe vetett hitet megerősíteni, valószínűleg szerencsésebben közeledünk ehhez a kérdéshez, ha e világi — lelki, szellemi és anyagi — ügyeink megfelelő kezelésétől várjuk a túlvilági boldogságba, az örök életbe vetett hitünk megerősödését, lelki, szellemi, testi békénk megtalálását, életünk harmonikussá válását.

A mennyország középkori ábrázolásain szembetűnő, hogy az üdvözült lélek sosem magányosan találkozik az isteni fényességgel, az üdvözülés itt valamilyen nagyszabású közösségi ünnep formáját ölti, amelyen az isteni személyeken, Márián és az apostolokon kívül jelen van az angyalok, a szentek és a vértanúk kara, valamint a boldog lélek egész serege. Sokat írtak arról, hogy a mennyei udvartartás ilyenfajta ábrázolása mennyire tükrözi a középkori feudális, hierarchikus berendezkedést. Ez jórészt igaz is, de aligha tekinthető lényegi kérdésnek. A lényeges adott vonatkozásban az, hogy a középkori gondolkodás világosan érzékeli a túlvilági boldogságba vetett hit és a közösségi élmény közötti összefüggést, nevezetesen, hogy az embereket annál inkább áthatja az örök élet, a túlvilági boldogság bizonyossága, minél inkább módjuk van megtapasztalni életük során a többi emberrel való lelki-szellemi, kulturális összetartozás élményét. Aki részesült ebben az élményben, aki megbizonyosodott arról, hogy a hit, a szeretet, az igazsághoz való ragaszkodás — a fizikai nehézségek ellenére és a gonosz akarattal

szemben — összefűzheti az embereket, az különösebb spekulációk nélkül, a spontán élmény természetességével és közvetlenségével fogja úgy érezni, hogy szeretteihez és minden, hozzá hasonlóan a szellemi-lelki értékek iránt fogékony emberhez fűződő kapcsolata föltétlen, tér és idő változásaitól független, hogy annak a halál sem vethet véget.

Ivan Karamazov, bár ő maga nincs tudatában ennek, valami másról, az individuális halhatatlanságról beszél, arról, hogy a saját öntudatának megszűnését elképzelni, megmagyarázni nem tudó, és ugyanakkor elképzelt, föltételezett halhatatlanságát értelmetlennek találó ember számára miféle gondolati problémát, logikai dilemmát jelent, miféle leküzdhetetlen szorongások forrásává válik az örök élet kérdése. A *Bűn és bűnhődés* egyik hőse, Szvidrigajlov esetében is valami hasonló-ról van szó: "Mindig úgy képzeljük az örökkévalóságot, hogy valami eszme, ésszel föl nem érhető és óriási nagy, óriási. De miért olyan bizonyos, hogy óriási? Hátha csak egy sötét kuckó lesz, képzelje! Olyanforma, mint a falusi fürdőházak, csupa korom, a szegletekben pókháló, és kiderül, hogy ennyi az egész örökkévalóság! Én, látja, sokszor ilyenek képelem. — Ennél vigasztalóbbat, igazságosabbat nem tud elképzelni, mi? — kiáltott fel mélységes felháborodással Raszkolnyikov. — Igazságos? Ki tudja... És ha éppen így igazságos? Én, ha rajtam állna, okvetlenül így csinálnám — felelte megmagyarázhatatlan mosollyal Szvidrigajlov." A középkori mennyország-ábrázolások és Szvidrigajlov túlvilágvíziója közötti különbség igazában nem a paradicsom és a pokol ellentétét jelzi, hanem azt az áthidalhatatlan távolságot, amely az igazságnak, az szellemi-lelki értékeknek a kulturális közösségben való megtapasztalását az értelmetlen, rideg dolgok közé vetettség nyomasztó élményét szülő, elszigetelt individuális létezésből elválasztja.

Ivan Karamazovnak és Szvidrigajlovnak, ezeknek a XIX. századi regényhősöknek mint a kultúrát megtagadó, az arisztokratikus (értelmiségi) kultúráképviselő hagyományos, tekintélyelvű formáit elvető és a kultúráképviselő értelmiségi feladatának betöltésére — polgár voltukból adódóan — eleve alkalmatlan múlt századi polgároknak a túlvilágról, a lélek halhatatlanságáról alkotott elképzelései azért elégtelenek, torzak és képtelenek, mert az arisztokratikus elv megingásával, az értelmiségi szerepkör betöltetlenül maradásával a társadalom szellemi-kulturális összetartozásának élménye elhomályosul, mert a kultúratiszteletet felmondó, csak a maga anyagi-technikai, civilizációs feladatait hangoztató, ahogy Ivan mondja: kizárólag a maga euklidészi eszére támaszkodni akaró polgár szellemi-lelki vonatkozásban elbizonytalanodik. A középkorban viszont, amikor a hagyomány arisztokratikus képviselője, a szellemi értékek érvényesítésének értelmiségi ambíciója többé-kevésbé a társadalom egészét áthatotta, amikor a kultúratisztelet polgár a szellemi-kulturális szempontnak az ő civilizációs jellegű tevékenységéhez képest való elsőbbségét gyakorlatilag elfogadta, az emberi együttélés normális szellemi-kulturális egységének élményét tükröző túlvilágképzet egészében problémátlan volt, értelmesnek, harmonikusnak, kielégítőnek mutatkozott.

Az újkor korábbi, a francia forradalmat megelőző századaiban, a humanizmus virágkorában, amikor a hierarchikus, arisztokratikus berendezkedés a középkorhoz hasonlóan egyelőre tartotta még magát, de amikor a társadalom szellemi-kulturális egysége a reneszánszsal kezdődően tulajdonképpen már meghasadt,

amikor a közösség szellemi-vezetésére vállalkozó, de annak tagjaival lelkileg-érzelmileg azonosulni már nem tudó humanista, ez a — föllépését egyelőre a születési arisztokráciától nyert támogatással hitelesítő — szellemi arisztokrata vállalta magára a kultúráképviselő feladatát, a halhatatlanság a szellem halhatatlanságát kezdte jelenteni, miközben a test és a lélek halhatatlanságának kérdése homályba borult, a túlvilági boldogság képzetét a hírnév fennmaradásának, a művek örök érvényűségének képzete váltotta fel. A horatiusi "non omnis moriar" formula fölevenítése, aktualizálása volt ez, csak amíg az antikvitás világában a mulandóság fölött aratott diadalt jelentette, amíg egykoron a polgárháborúkba süllyedő, a régi szolid tartását elveszítő, de kezdettől fogva a rideg, lélek és szellem nélküli állampolgári erények kultuszától áthatott római életet a szellem szabadságával és "ércnél maradandóbb" voltával ismertette meg, az újkori humanista tollából — bár a humanisták maguk többnyire nem beszéltek erről, bár ez látókörükön kívül esett — inkább valami egészen az elvesztését jelentette, a "nem halok meg egészen" kijelentésnek valami olyasmi lett az értelme, hogy teljes lényem nem kapja meg az örök élet adományát.

Furcsa módon Puskin, aki már a nagy forradalom után, a polgári XIX. században élt, képviseli egyedül az orosz irodalomban, kultúrában a humanizmus virágkorát, és a kultúrtörténet mély értelmű paradox logikájából adódóan mégis ő az, aki a nyugati humanistákkal szemben nem hajlandó arisztokratikus értelmiségi és polgár kulturális közösségének meghasadásába belenyugodni, illetve aki az arisztokratikus értelmiségi szerepnek a tisztaságát a polgári hatásokkal szemben leginkább megőrzi. A horatiusi *Exegi monumentum* puskini parafrázisában, az *Emlékmű* című költeményben jól érzékelhetővé teszi ezt egyfelől a horatiusi humanista öntudat fenntartása, másfelől pedig (mintegy annak kontrasztján) a szellemi-kulturális közösségnek a társadalom minden tagjával való — a humanista, a szellemi arisztokrata esetében szokatlan — vállalása:

S féltett kincs maradok népem hálás szívében,  
Mert a jó ösztönét szívtottam benne csak,  
Mert bús napokon a szent szabadságnak éltem,  
S védtem az elbukottakat.

(Szabó Lőrinc)

Bár az arisztokratikus (értelmiségi) szerep szellemi tisztaságának következetes őrzése az orosz kultúrán belül sem tartóztathatta fel az arisztokratikus viszonyok Európa-szerte végbemenő bomlását, az orosz gondolkodást egyfelől megóvta attól a létfelejtő illúziótól, hogy az így kialakuló helyzetben a polgár a kultúráképviselőnek, az igazság életbeli érvényesítőjének a szerepére vállalkozhat, másfelől pedig ébren tartotta a túlvilágképzetben is tükröződő szellemi-kulturális közösségélménynek az igényét, és így a lélek halhatatlanságáról való elmélkedést, ezt a modern, szekularizált körülmények között szokatlan témát előtérben tartotta. Felesleges volna tagadni, hogy az idézett Dosztojevszkij-figuráknak az individuális halhatatlansággal kapcsolatos elképzelései a humanisták szellemi halhatatlanságáról alkotott meggyőződésre mennek vissza, de hiba volna szem elől té-

veszteni, hogy mint láttuk, Puskin, az orosz humanista a humanista halhatatlanságeszmét elégtelennek találta, s hogy ugyanakkor Ivan Karamazov vagy Szvidrigajlov a humanista halhatatlanságeszme orosz megtestesítői a nyugati humanistával és a lázadó nyugat-európai polgárral szemben nem képviselnek szellemi értékeket.

Az újkorban bekövetkező szellemi-kulturális hasadás a társadalmon belül bizonyos, az arisztokratikus beilleszkedést szellemi alapon elfogadó humanistával, de még inkább a humanista szerep folytatásával kísérletező modern, lázadó polgárral szembeni fenntartások kialakulásához vezetett. Polgári, nyárspolgári részről — gyakran nem kis — értetlenség, gyanakvás fogadta a szellem elsőbbségét hirdető, egyben a szellemi pozíciót maguknak fenntartó és a lélek, a test szempontjáról, illetve a lélek és a test szerepkörébe szoruló emberekről, a társadalom döntő többségéről úgymond megfelelő humanistákat. A kulturális hasadás elmélyülésével, a kulturális összetartozás mibenlétének, ontikus jellegének fokozatos elhomályosulásával, vagyis a civilizált, polgárosult berendezkedés mind teljesebb kiépülésével párhuzamosan egyre erősödött az az elképzelés, hogy a létigazság kultúrtörténet tapasztalatát nem — aki magáról hirdeti, s akinek feladata volna — az értelmiségi képviseli, hogy az emberi együttélés szellemi-kulturális egységének biztosítása nem személyes kiválóság kérdése, hogy ez az egység nemcsak kiemelkedő egyének rendkívüli szellemi teljesítménye nélkül, de akár a legátlagosabb, legkevésbé eredeti gondolkodású emberek személyes megnyilvánulásainak szóhoz jutása nélkül, pusztán a civilizációs gépezet kifogástalan működésének eredményeképpen is fennmaradhat és megerősödhet. A századunk elején élt kiváló orosz költő, Nyikolaj Gumiljov így ír erről:

#### Töredék

Mondá Krisztus: "Boldogok a szegények,  
A vakok, nyomorékok s koldusok mind,  
A csillagok fölé emelem őket,  
A mennyország lovagjaivá tészem  
És nevezem dicsők közt legdicsőbbnek..."  
Jó! Ám legyen! De mi lesz majd azokkal,  
A kiknek gondolataival élünk,  
Kiknek neve számunkra tette hívás?  
Ők nagyságukat mivel válthatják meg,  
Az egyensúly hogyan fizet meg nekik?  
Vagy Beatricéből prostituált lett,  
Süketnémává a nagy Wolfgang Goethe,  
És Byron utcai bohóccá... Ó, be szörnyű!

(Baka István)

Gumiljov költeménye finom iróniával ábrázolja azt a szellemi problémahelyzetet, amelyben a létfelejtés, a kultúravesztés következménye leküzdhetetlennek tűnik. Miközben az értelmiségi szereppel reménytelenül kísérletező polgár a ha-

gyománnyal való kapcsolatának megszakadását megállapítva, szükségszerűnek véli az istentagadó pozíciójának elfoglalását, s miközben az evangéliumnak a — szellemét nem, csak — szavait értő nyárspolgár magát a kereszténység egyedüli letéteményesének gondolja, senki nem vet számot azzal, hogy a kulturális közösséget egyetemessé tenni kívánó, oda polgárt és értelmiségit egyaránt meghívó Krisztus nagyon is tud a köztük lévő, magában a létben gyökerező különbségről, s noha erről a magától értetődő, az emberi együttélés ontikusságát realizáló szerepmegosztásról nem beszél, azzal a prófétai szereppel, amelyet ő maga vállal, nagyon is nyomatékosan fejezi ki annak szükségességét. Gumiljov tulajdonképpen Krisztus küldetésére és mártíriumára, valamint a küldetéses értelmiségi szerepnek végső soron a krisztusi szerepvállalással való rokonságára irányítja a figyelmet, amikor a létfelejtés állapotában az értelmiségi fellépésre váró megaláztatásokról, megpróbáltatásokról, méltatlanságokról beszél.

Ismerte a szerepvállalásával járó megpróbáltatásokat az újkor korábbi századaiban élt nyugat-európai humanista is. Ő azonban viszontagságait inkább hősi-es elszántsággal, mintsem keresztényi alázattal viselte, magát inkább Prométheuszhoz, mint Krisztushoz hasonlította. A máját hasogató keselyűcsőr okozta szenvedés jogosította fel az istenek parancsát megszegő, a szellemi-kulturális hasadás állapotában értelmiségi feladatát betöltő héroszt arra, hogy kitüntetett szerepét lelkifurdalás nélkül vállalja, hogy a polgárokkal való közösséget legalább így, negatív formában megtapasztalja, illetve óvta meg attól, nehogy a teljesítményéből táplálkozó szilárd magabiztosság bántó és üres fennhéjázássá váljon. Bár természetesen a nyugati humanizmus is a keresztény hagyományból táplálkozott, bár minden humanista valamiképpen a keresztény hagyomány által sugallt közösségélményt közvetítette, a szellemi-kulturális egység újkori meghasadásának problémájával szembe nem néző, hanem azt az arisztokratikus és polgári szerepek részleges összemosása útján ellensúlyozni törekvő nyugat-európai humanista ennek többnyire nem volt tudatában, és ahelyett, hogy közvetlenül a bibliai hagyományra támaszkodott volna, helyzetét inkább az antik mitológiának a szellemi-kulturális léttapasztalás problémáját nem ismerő képeivel fejezte ki.

Puskin költeményében a szellemi kiválóság humanista programja mellett a személyes szeretet kinyilvánításának keresztényi igénye, valamint Gumiljov költeményében a szeretetet hirdető Krisztus prófétai-értelmiségi szerepének megsejtetése, vagy fordítva, az értelmiségi szerepben Krisztus mártíriumának fölfedezése arra mutat, az orosz kultúra sajátos hagyományaiból következően képes és hivatott arra, hogy a szellemi-kulturális hasadás megszüntetése érdekében a világi gondolkodás nyelvén is kifejezze a szellemi-kulturális szempont, az értelmiségi szerep normális, a lét, a teremtés rendje szerint való elsőbbségének, a gyakorlati-civilizációs szempontnál, a polgári szerepnél előbb való voltának bibliai eredetű tapasztalatát, hogy ezt a korábban tekintélyek által őrzött és csupán az arisztokratikus szerepvállaló számára érhető tapasztalatot az arisztokratikus berendezkedés ellen fellázadt modern polgár részére is hozzáférhetővé tegye, és ezáltal jövőbeli intellektuális megvilágításának föltételeit biztosítsa.

A múlt század közepén Tolsztoj és Dosztojevszkij kortársaként élő és író Afanaszij Fet lírájában különösen plasztikusan és közvetlenül ragadható meg, miképpen tesz eleget az orosz kultúra ennek a neki kijutó feladatnak.

### A halál

"Én élni akarok! — kiált merészen —  
legyen ámtás! Mérjétek reám!"  
S eszébe sem jut, hogy e percnyi jégen  
alatta már mélységes óceán.

Futni? Hová? Hol az igaz, a botlás?  
Kinyújtott kéz támaszra hol talál?  
Mindegy, mi: élő virágzás, mosolygás —  
már alattuk ünnepel a halál.

A vak az utat keresi, s hiába,  
világtalan nem vezet oda;  
ha az élet Isten hangos bazárja,  
a halál — halhatatlan temploma.

(Bajcsi Cecília)

Fet sem nem a maga szellemi halhatatlanságán munkálkodó harcos humanista, sem nem az élet kegyetlenségét, durvaságát felpanaszló, az érzelmi-lelki értékek, a szubjektum szférájába visszavonuló szentimentális vagy ezeket az értékeket a platóni intellektuális dualizmus segítségével transzcendálni igyekvő romantikus. A szellemi-kulturális egységet, ezt a kultúránk mai állapotában az életből hiányzó minőséget, "Isten halhatatlan templomát" a lírai én azért nyeri el legalább a halálban, mert "Isten hangos bazárját", az életet a körülményekre való tekintet nélkül előzőleg elfogadta. Más szóval a túlvilági boldogság, az örök világosság elnyerésének reményével azért élhet, mert magát — mint az eredeti orosz szövegben áll — nem csupán "az érzékek vakvezető kutyájára" és — tegyük hozzá a magunk nevében — a személytelen, szellemtelen intellektusra bízta, hanem mert azok mellett a személyes, szellemi-kulturális tapasztalásban feltáruló értékeket is elfogadta, mert a délibábot kergető romantikus lázadóval szemben tudja, hol keresse, hol találhatja meg azokat az értékeket.

A lét transzcendenciájának a személyes emberi kapcsolatokban való megmutatkozását, szellem és lélek, értelem és érzelem felbonthatatlan egységét, a személyiségünk harmóniáját tükröző túlvilági boldogság-hitnek az e világi szellemi-lelki tapasztalatokon alapulását különös erővel fejezik ki Fet szerelmes versei:

Te már megszenvedtél — én szenvedek még

Te már megszenvedtél — én szenvedek még;  
kételyben élnem, fgy rendeltetett —,

és találkozást dehogyis keresnék  
azzal, amit meg úgysem érthetek!  
Volt egy pirkadat! Érzem — s visszaérzem,  
mit mond virág, szerelem, est-sugár...  
Igen! a május miénk volt egészen,  
drága szemednek sugarainál!

E szem nincs többé... Én a temetőben  
nem borzadok, de csönded elragad.  
Nem ítélek... Nemléted áll előttem:  
oda, oda csak — mennél hamarabb!

(Lothár László)

Hangvételének felfokozott személyessége ellenére e költemény szerencsésen nélkülözi a romantikus szubjektivitás korlátoltságát. Ha a személyiség forrása a lét, ha a szeretet, a szerelem — mint az *Énekek énekének* megírása óta tudható — Istentől van és elválaszthatatlan az Isten-szeretettől, akkor nincs mit méltatlankodni azon, hogy az életből eltávozott kedvessel ugyanúgy nem lehet találkozni, ahogyan Istennel sem, ahogy a lét teljessége nem fogható be a létezők egyike, az ember számára. És bár a létet szerelmében megtapasztaló lírai én az életből érthető módon "mennél hamarabb" az elhunyt kedves "nemlétebe", a halálba, az örök világosságot ígérő túlvilági boldogságba vágyik, a másvilág itt nem állítódik logikailag szembe e világgal, a szerelmese után sóvárgó én nem utasítja el az életet (ld. "nem ítélek"), hiszen embersége ontikus megalapozottságának megtapasztalása következtében sejti, hogy a túlvilági boldogságba vetett hit nem a lét absztrakt fogalmából, hanem annak életbeli megtapasztalásából származik, és ha dolgaiba belebonyolódva, az életet mégis elutasítaná, attól fosztaná meg magát, amit mindennél többre tart.

## II.

Bár Isten metafizikai létét értelmetlen és önkényes dolog kétségbe vonni, nem lehet kielégítő gondolkodásunkat és magatartásunkat vagy akár az egész emberi együttélést Isten létének pusztá tényére alapozni. Akkor gondolkodunk helyesen, ha Istent a szellemi-lelki-kulturális tapasztalatban keressük, ha értelmiségi szerepünkhöz illően vagy kultúratisztelő polgárok módjára hiszünk abban, hogy ez a tapasztalat alapozza meg emberi létezésünket és minden emberi teljesítményünket. Ha viszont úgy találjuk, hogy e tapasztalatnak híján vagyunk, ha nem tudjuk elfogadni az emberi jelenségnek a szellemi-kulturális tapasztalatból való levezetését, Isten létének elfogadása ellenére is helyesebb, ha hitetlennek mondjuk magunkat, sokkal őszintébbek vagyunk, sokkal kevesebb fölösleges bonyodalmat okozunk magunknak és embertársainknak.

A szellemi-kulturális tapasztalat érvényesítését vállaló értelmiségi számára

nagyon is természetesen adódik az ilyen gondolkodás, és ő még akkor is hívó, ha saját magát nem teljesen értve, gondolatait és tetteit nem elég következetesen megítélve, vagy esetleg az előbb említett hamis istenközpontú megnyilvánulásoktól megzavartan, magát ateistának gondolja. Az emberlétet a dolgok közé beágyazni hivatott polgár, ha kizárólag magára hallgat, ha a kulturális léttapasztalat képviselőjére összpontosító értelmiségitől magára hagyottan kultúratisztelete elapad, ha "megfelelnek a létről", nagyon is hajlamos arra, hogy hitét Isten pusztá létének elismerésével azonosítsa, hogy Istenben a civilizációs intézmények analógiájára az emberi világ fölé magasodó, attól elidegenedett hatalmat lásson.

Az értelmiségi számára talán könnyebben adódó, de a minden ember által egyaránt elérhető hit szellemében, a hiteles gondolkodás jegyében úgy gondoljuk, hogy a polgárt — az esetében normális — kultúratisztelet képessé kell tegye az igazság kultúrtörténeti megtapasztalására, valamint a kultúra jelenségeinek — ember voltunk szellemi-kulturális megalapozottságából kiinduló — magyarázatára. A polgár lázadását a legújabb korban nem az okozta, hogy a kultúratiszteletre korábban a polgár csupán személytelen nyomás hatására vállalkozott, hanem valójában az, hogy a személyes tekintélyek kultúrtörténeti jellegű megingását (és nem pusztán erőszakos megdöntését) követően már nem lehetett az összhangot az istenközpontú nyelv és emberközpontú gondolkodás, polgári és értelmiségi szempont korábbi kompromisszuma jegyében fenntartani. Ez azt jelenti, hogy a polgári kultúratisztelet újbóli érvénybe lépése érdekében az értelmiségi, kulturális szempont elsőbbségének a lét és a teremtés rendje szerinti következetes érvényesítésétől ma már nem lehet eltekinteni, a gondolkodást — az emberlét szellemi-kulturális megalapozottságának jegyében — egyértelműen emberközpontúvá kell tenni, az istenközpontú (polgári-civilizációs) nyelv zavaró közvetítését ki kell iktatni.

Mint Isten, úgy a túlvilág és benne az örök élet, az örök boldogság esetében sem szabad megengednünk, hogy léte vagy nemléte, metafizikai megengedhetősége vagy meg nem engedhetősége legyen a tulajdonképpeni kérdés. Nem szerencsés, ha a polgárnak a túlvilággal, a lélek halhatatlanságával és a test feltámadásával kapcsolatos érzései és gondolatai erre a ténykérdésre korlátozódnak, és nem helyeselhető, ha a felvilágosult értelmiségi, a polgár, képzeteinek ki nem elégtű voltára hivatkozva, a hagyománynak ezt az egyáltalán nem elhanyagolható elemét elutasítja. Dehát miért is ragaszkodna az értelmiségi a múltbeli humanisták csak szellemi halhatatlanságához, miért dobná valamilyen vele született sztoikus elszánnással önként testi és lelki valóját a halál prédájául? Micsoda értelmetlen dac volna részéről, ha kell, ha nem kell, mártírt csinálni magából, holmi heroikus nimbusz kedvéért lemondani a szellemi-kulturális közösség tapasztalatáról, a túlvilági boldogság élményéről? Az meg értelmiségi státusához mindenképpen méltatlan volna, ha szellemi szörnnyetegként azért határolná el magát a túlvilágba vetett hitől, hogy lenézhesse a szellemi erőfeszítéssel megelégedni nem tudó polgárt, vagy a szellemi erőfeszítést elutasító, testét-lelkét dédelgető nyárspolgárt.

A kérdés, amelyről beszélünk, nem egyszerű. Érvelésünk éppen azt igyekszik megvilágítani, hogy a dolog nem pusztá elhatározás kérdése. Az elhatározás — bár a maga nemében nagyon fontos — csupán arra elég, hogy egy folyamatot elindítson, hogy megnyissa a tapasztalatok, élmények megszerzésének vagy a



már meglévők fölfedezésének útját, hogy kezdeményezze a gondolkodás és cselekvésmód megváltozását. Az értelmiségi mindezt nem valami másért: a polgárért, a vallási parancsok kedvéért vagy lelke üdvösségéért teszi, csak a polgár, a ma még nem kultúratisztelő polgár tenné vagy gondolná így. Az értelmiségi szerep ma esedékes megújítása, az arisztokratikus értelmiségi föllépés létben gyökerezettségének napjainkban halaszthatatlan intellektuális beláttatása, a kultúránkat megviselő szellemi megosztottság leküzdésének — elsősorban természetesen — értelmiségi feladata teszi ezt szükségessé. Ha értelmiségi szerepünkhöz illően valóban hiszünk abban, hogy az emberlét teljes egészében szellemileg-kulturálisan megalapozott, azaz nemcsak a kultúra, de végső soron a civilizációs intézmények és létesítmények is, nemcsak szellemi alkotásaink, hanem testi-lelki megnyilvánulásaink is, nemcsak az értelmiségi mentalitás, hanem a polgár mentalitása is, akkor nem lehet az ezen meggyőződést legteljesebben, legkövetkezetesebben kifejező túlvilágképzetet elutasítanunk, s benne testi-lelki megnyilvánulásainkkal és az összes többi emberrel való közösségünket megtagadnunk.

Az ember voltunk szellemi-kulturális megalapozottságát gondolkodásában és magatartásában következetesen érvényesítő értelmiségi föllépés kialakítása, az értelmiségi szerepnek ma, a polgári korszak végén kezdeményezett megújítása egyben azt ígéri, hogy a lázadó polgár a jövőben nem kényszerül — magát és világot pusztítva, a szerepeket tökéletesen összezavarva — a modern körülmények között hiányzó arisztokratikus-értelmiségi feladatkör pótlására, egy erejét meghaladó feladattal való birkózásra. Ha az emberi létezés egészének szellemi kulturális alapjait intellektuálisan megvilágíthatónak találó értelmiségi pozíciójából tekintünk vissza az újkor elmúlt századaiba, azt kell mondanunk, hogy bár a születési arisztokrácia hierarchikus berendezkedését és tekintélyét elfogadó humanista, ez a szellemi arisztokrata a mai polgárral szemben nem lázadt, hogy bár arisztokrata mecénásainak szellemi védnöksége alatt a hagyományt végeredményben harmonikusan képviselte, az értelmiségi és a polgári szerep bizonyos mértékig az ő gondolkodásában és magatartásában is keveredett, ő sem tudta a maga intellektuális formuláival a kultúra épületét úgy egybetartani, ahogyan azt a bibliai pátriárkák, próféták tették, illetve a középkori egyház és arisztokrácia tette. A szerepkörét a lét rendje szerint teljes értékűen betöltő, vagyis a polgár pozíciójától magát világosan megkülönböztető értelmiségi éppen azáltal teremti meg a polgár-értelmiségi viszonyban a kultúrtörténet során eddig még soha igazán problémamentessé nem váló összhangját, hogy e két mentalitás ontikus megalapozottságának megfelelően ellentétük kiegyenlítését nem immanens (szociális, politikai, gazdasági, intellektuális stb.) úton keresi, hanem a dolgainkhoz, véges problémáinkhoz képest transzcendens létben, hogy képletesen szólva csak a túlvilágon, azaz kizárólag szellemi-kulturális alapon véli azt elérhetőnek, s hogy ennek érdekében, ennek megfelelően a polgárral — a mindannyiunkra együttesen és csak mindannyiunkra együttesen váró örök boldogság, túlvilági élet jegyében, a nyilvánvaló szellemi különbségek ellenére és mégis tökéletesen szellemi indíttatásból — testi-lelki-szellemi közösséget vállal.

Az emberközpontú gondolkodást kezdeményező s ezáltal a tekintélyeken nyugvó szellemi-kulturális egységet megbontó, de azt csak részlegesen, közvetle-

nül megvalósító, mert ember voltunk egészének szellemi-kulturális megalapozottságát be nem látó és ily módon az emberségünk létben gyökerezettségének tapasztalatát egyelőre megvilágítani nem tudó újkori humanizmus előidézi a szekularizáció jelenségét, az értelmiségi szellemi erőfeszítéseinek mint sajátos szakmai megnyilvánulásoknak a társadalom szellemi-lelki egységétől való elkülönülését. Az értelmiség szekularizálódása nem hagyja érintetlenül az egyházat sem, amely a szellemi-lelki egység igényét a megváltozott helyzetben is kifejezi, képviseli. Most nem azokra a részleges és időleges jelenségekre gondolunk, amelyek azt tanúsítják, hogy alkalmasszerűen és részlegesen az egyház a szekularizált értelmiség befolyása alá került, hanem sokkal inkább arra, hogy az értelmiség eltávolodása, a szellemi tevékenység kiválása miatt a szellemi-kulturális egység programját lényegében változatlanul őrző egyház hitéletében a szellemi kulturális mozzanat a lelki mozzanattal, a hitbuzgalmi szempontokkal, a polgári tényezővel szemben háttérbe került. A feladatával csak részlegesen megbirkózni képes, a polgári pozícióval a maga pozícióját nem éppen szerencsés módon egybemosó értelmiséggel szemben a hagyományokhoz kötődő hívő polgárban olyan előítélet alakult ki, hogy az értelmiségi eleve gyökértelen, csak intellektuális kalandokra képes, illetve ezen előítélet hatására olyan nyárspolgári illúzió uralkodott el, mintha a megnyilvánulásait a lelki-testi szférára korlátozó, a szellemi teljesítménytől tartózkodó és ugyanakkor a maga szerepét idealizáló polgár, nyárspolgár lenne, lehetne a társadalom szellemi-kulturális egységének biztosítéka, és mintha a "hiteltelen" értelmiségi nem tehetne okosabbat, minthogy kalandor természetét feladva, e nyárspolgári közösségbe megtérjen.

A helyzet számottevően változott annak következtében, hogy a II. Vatikáni Zsinat a lelkiismereti és vallási szabadságot elismerte, s hogy az egyház a társadalom másik, nagyobbik, "pogány" felével dialogikus viszonyba került. Ezáltal mód nyílt arra, hogy a szellemi tájékozódás az egyházon belül erősödjön, valamint hogy az értelmiség intellektuális mozgásterének korlátozása nélkül a szerepét kérdésessé tevő modern polgári világban fellépése szellemi-kulturális alapjainak kidolgozásába fogjon. Ezeknek az alapoknak a fellelése és intellektuális megvilágítása az egyház szempontjából is érdekes lehet. Nemcsak azért, mert a maga szellemi-kulturális alapjait világosan látó értelmiség az egyházhoz is közelebb kerülhet, hanem azért is, mert a szekularizált elkülönültségét már értelmetlennek ítélt, szellemi alapjainak szuverén belátását követően intellektuális szabadságát már nem féltő értelmiség az egyház további szellemi-kulturális megújulásához is lényegesen hozzájárulhat. Bármennyire váratlan fordulatnak is tekinthető, a kultúrtörténet paradox logikájának nem mond ellent, ha a korábban az egyházzal szemben intellektuális mozgásszabadságát védelmezni kényszerülő szekularizált értelmiség saját szellemi-kulturális alapjainak föllelését követően érdekeltnek és illetékesnek találja magát abban, hogy a társadalom szellemi-kulturális egységének megteremtése érdekében az egyház, a hitélet szellemi-kulturális megújulásában is részt vállaljon.

A szellemi-kulturális szempont méltánylásának megfelelő formáit a jövőben kialakító egyház és a magára találó értelmiség dialógusában az egyház által meghirdetett új evangelizáció a társadalom szellemi-kulturális rehabilitálásának programjával kell hogy párosuljon. Ma, amikor egyelőre még ez a folyamat nem

bontakozott ki, olyan sajátos polgári, a lelki-hitéleti mozzanatot a szellemi-kulturális mozzanat elé helyező elképzelések érvényesülnek, amelyek szerint az új evangelizációt a szellemi-kulturális rehabilitálás előfeltételének kell tekinteni. E ma uralkodó illuzórikus elképzelés nem számol azzal, hogy a lelki-hitéleti mozzanatot előtérbe állító polgári vallásosság tulajdonképpen mennyire tehetetlen a modern világcivilizáció mélyén meghúzódó szellemi-kulturális hasadással szemben, és hogy korunk modern pogánysága mennyire következménye ennek a szellemi-kulturális hasadásnak. Bár természetesen nem szabad lebecsülni a jelen szellemi légkörében folyó új evangelizációt, de csalódáshoz, a tájékozódási készség elvesztéséhez vezet, ha a szellemi hasadás megszüntetését tőle várjuk. Ha a lelkiismereti-vallási szabadságnak az egyház által való elismerését nem úgy kell értenünk, hogy hosszas késlekedés után mintegy önmagát megtagadva végre az egyház is engedett egy liberális eszmének, ha benne okkal látjuk a kicsinyes moralizáló, erkölcsprédikátori hajlamnak az egyházi tanítás lényege szerinti visszaszorulását, a szellemi-kulturális szempontok érvényesítése irányába tett határozott lépést, akkor nagyon is logikusnak tűnik az új evangelizáció és a kulturális rehabilitáció programjának összekapcsolása. Afelől nincs kétségünk, hogy az evangélium szellemét sokkal teljesebben sikerül kibontani egy ilyen szellemi megújulás előterében, mint ha túl nagy hangsúly esik a lelki, a szűkebb értelemben vett hitéleti, lelkipásztori mozzanatokra.