

HERMÉSZ  KÖNYVEK

Földényi F. László

MELANKÓLIA

Akadémiai Kiadó, Budapest

Melankólia

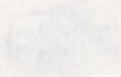


Melankólia

Magyarországi Széchenyi-Értéktörzs Alapítvány

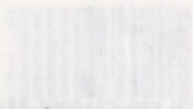
Magyarországi Széchenyi-Értéktörzs Alapítvány

E. Bólyai László



Akadémiai Kiadó - Budapest 1942

MTA
KIK



Hermész Könyvek

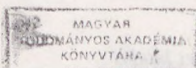


Készül az Akadémiai Kiadó
Társadalomtudományi Szerkesztőségének műhelyében

A sorozatot szerkeszti

E. Bártfai László

508495



ISBN 963 05 6098 4

Kiadja az Akadémiai Kiadó, Budapest
Első kiadás: Magvető Kiadó, Budapest, 1984

© Földényi F. László 1992

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Zöld Ferenc

Budapest, 1992

Nyomdai táskaszám: 20628

Felelős szerkesztő: Nagy Tiborné — Műszaki szerkesztő: Ondrejovics Gabriella

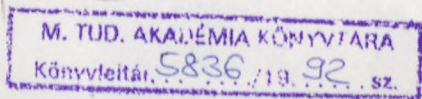
A fedéltervet készítette: Hodosi Mária

Megjelent: 14,37 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0238—9711

Printed in Hungary

5828



A kezdet kínja jelzi a vállalkozás nehézségét.

Fogalmak igénybevételével kell beszélünk arról, ami magukat a fogalmakat is kikezdi, hogy végül délibáb módjára, utolérhetetlenné tegye őket. A szavak grammatikájához, mondatok hangzásához fordulunk segítségért, ám ezek azt próbálják tematikussá, áttekinthetővé és bekeríthetővé tenni, ami magukat e szavakat és mondatokat is megelőzi. A beszéd hangzatos, de előbb vagy utóbb elnémul: a csend szülötte ő is. A szavak kevesebbet mondanak, mint amennyit velük közölni szeretnénk — félrevezetnek, gondolatainkat eltérítik eredeti céljuktól, olyannyira, hogy beszéd közben esetleg mi magunk is elcsodálkozunk: mást szerettünk volna mondani, nem azt, amit a szavak, a hangsúlyok, a nyelvi szerkezetek sugallnak. A szó kevesebbet mond, mint amit közölni akarunk — de az, hogy a félreértések életünkben soha véglegesen meg nem szüntethetők, arra utal, hogy nem csupán technikai tökéletlenségről van szó, hanem a beszédnek, a közlésnek legsajátabb paradoxonáról. A szavak keveset árulnak el, mert túl sok mindent tartalmaznak. Bármit mondjunk is, bármiről beszéljünk is, szavaink nem csupán arról szólnak, amit közölni kívánunk. Mélyükön ott lappang egy másik, kimondatlan világ, ami e szavakat is élteni. E másik világról természetesen szintén ejthetünk szót — ám ezzel nem felszámoljuk, csupán határait toljuk kijebb, tágítva a soha utol nem érhető horizontot. A szavak, a fogalmak, a beszéd fontosságából mindez mit sem von le; de a szónak, hogy valóban jelentőségre és jelentésre tegyen szert, számot kell vetnie önnön kiszolgáltatottságával, tudatosítania kell saját törekenységét. Cervantes novellájának hőse, az üvegdiák bevett egy csodaszert, és úgy érezte, hogy teste-lelke átlátszó üvegből van — ám minél inkább elhatalmasodott rajta a félelem és az örület, ítélőképessége, tisztánlátása annál erősebb lett. Valahogy így van ez a szavakkal is.

A bevallott gyengeség valóban gyengeség — ezt le kell szögezni, még mielőtt a fogalmakkal folytatott játék elfeledtetné velünk. A jelen esetben ez többszörösen is igaz. A melankólia — többek között — a fogalmak elégtelenségének következménye; ez az elégtelenség azonban nem ilyen vagy olyan, kiküszöbölhető, idővel talán felszámolható esendőség, hanem olyasvalami, ami nélkül a fogalomalkotás el sem képzelhető. És miként a tisztánlátás, a mérték, a végérvé-

nyesség az egyik oszlop, amelyen mindenféle belátás nyugszik, úgy a homály, a megfoghatatlanság és a kielégületlenség a másik. Talán innen a szomorúság, ami minden véglegességre igényt tartó megfogalmazás mélyén ott lappang, a vigasztalhatatlanság, ami a legzártabb képződményeket is kikezdi. Kultúránk szívesen használja ez esetben a negativitás, a hiány fogalmát, de — és erre is a melankólia figyelmeztet bennünket — lehet-e negativitásnak, hiánynak tekinteni azt, ami kiiktathatatlan az emberi létezésből? Egyfajta eszkatologikus nézőpontból lehet, de — a melankólia erre is figyelmeztet — ha az eszkatologikus hit maga is a borulékony emberi létezés egyik megnyilvánulása, akkor ítékezhetünk-e Isten módjára emberi alapállásunkból, szigorú határokat húzva negativitás és pozitivitás között? Végső pontok, szélső határok léteznek; ezt nem csupán az elmúlásban vagy a halálban megmutatkozó végességünk bizonyítja, hanem a korlátok is, amelyekhez előbb vagy utóbb minden emberi törekvés elérkezik. De a végső emberi határok és lehetőségek nem kívülről, körkörösön ölelnek át bennünket, hanem a létezés legsajátabb, belső, bármikor és bárhol felfedezhető csomópontjai. Ezért ami kívülről hiánynak látszik (vagyis hogy az emberi létezés korlátozott, nem mindenható), az belülről beteljesülés; ami isteni szemszögből nézve esendőség, az az emberi mérce szerint belső erő, képesség. A vigasztalhatatlanság a mély tisztánlátásban, a homály a legszabatosabb gondolatmenetben is ott van. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ki is oltják egymást. Életünket eltérő, összehasonlíthatatlan, egyszeri módon éljük végig, és nincsen két ember, akiben egyenlő arányban oszlana meg a homály és a tisztánlátás, a határtalanra irányuló vágy meg a végső esendőségre kárhozott létezés. És — itt újra int a melankólia — ez a feltétele az életnek, de a halálnak is. Nem a gyengeségbe és nem az erőbe, nem a tisztánlátásba és nem a homályba halunk bele, hanem abba, hogy mindegyik hiánya a másinak és beteljesülése önmagának.

Igen, a melankólia újra meg újra figyelmeztet; de intése nem kívülről jön, hanem belülről szól hozzánk. Nincs azonban feltétlenül szüksége szavakra. Egyidejűleg van jelen a szavakon innen és túl. Megszüli a szavakat, amelyek végül is kismimizik. Amikor néhány száz évvel időszámításunk előtt, először esik szó róla, már feledésbe merültek a szülési fájdalmak, amelyek nemcsak a melankóliának, de

magának az embernek a világrajöttét is kísérték. A melankólia teljes fegyverzetében áll előttünk (bár e kép nagyon is félrevezető), s a róla ejtett szavak többnyire leíróak, tárgyszerűek. Később, amikor ezek a szavak sokasodnak, eljön az idő, amikor a melankóliát a róla ejtett szavak teremtik meg, amikor az emberek azáltal próbálnak melankolikusak lenni, hogy túl sokat beszélnek róla — ám e divatnak magához a melankóliához kevés köze van. Mivel azonban e szavakban, mint általában minden szóbeli megnyilvánulásban ott kísért a végső tájékozatlanság és tévelygés, a melankóliával kapcsolatos beszéd kiváltképp hátborzongató vállalkozás. A szavak kényes egyensúlyára van szükség: nemcsak arról kell beszélni, *amiről* szó van, hanem e beszéd *hogyanját* is tárgyként kell kezelni. Ám a spirál végtelen: a tárgyként kezelt *hogyanról* szintén valamilyen formában kell szavakat alkotni, és e forma is igényli, hogy övele is tárgyként bánjanak. A tárgy és forma egymást őrölő és egymást koptató zuhata-gában nincsen végső megoldás: a melankóliáról van szó, noha a szavak melankolikus alapvetéséről kellene szólni. Hajunknál fogva próbáljuk felemelni magunkat.

Amikor a melankólia mint fogalom először megjelenik, már minden szóba jöhető elmondtak róla. Kezdetől fogva feltűnő azonban a fogalom „pontatlansága”, s ezen a későbbi korok sem tudtak változtatni. A melankóliának nem létezik egyértelmű, szabatos meghatározása. A melankólia története a fogalmak pontosításának soha le nem zárható története is, és ezért felmerül a kétely: a melankóliáról szólva nem is róla beszélünk, hanem a róla alkotott fogalmak segítségével próbáljuk felmérni *saját* helyünket. A kezdet kínja ezért többszörös. Mert hol a kezdet? Ott, ahol témánk mint *fogalom* először felbukkan (az antikvitásban), vagy ott, ahol saját *életünk* is rátapad e fogalomra, hogy soha többé ne szabadulhasson tőle? Ott, ahol a szó formáját ölti magára, vagy ott, ahol életünk a szavaktól hátrálva jut el ugyancsak őhöz? Azt mondtuk, hogy amikor először esik szó róla, teljes fegyverzetében áll előttünk. Az óvatosság, és talán a félelem, amely minden óvatosság mélyén ott munkál, azt kívánja, hogy kezdjük a szónál, és kövessük nyomon a fogalom sorsát. Ha a fogalomalkotás mélyén, mint feltételezzük, úgylis ott lappang a szavakat kikezdő, a fogalmakat meghazudtoló melankólia, akkor saját életünk kérdéseit, kételyeit is érthetőbben, ha nem is válaszra készen, tudjuk megfogalmazni.

Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν
ἢ πολιτικὴν ἢ ποιήσιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες;

„Miért, hogy mindazok, akik kimagaslóak a filozófiában vagy a politikában vagy a költészetben vagy a művészetekben, melankolikusak?” Az Arisztotelész iskolájában összeállított ún. *Problemata Physica* 30. szakaszának nyitómondata (953a) gondolatmenetünk elejére kívánczik. Mind a mai napig nem veszített érvényességéből, s noha minden bizonnyal annak a Theophrasztosznak a tollából származik, aki Diogenész Laertiosz szerint az első (elveszett) könyvet írta a melankóliáról, a köztudat az ókortól makacsul kitartott Arisztotelész szerzősége mellett. Maradjunk mi is ennél. A *kiválóság*, a *rendkívüliség*, valamint a *melankólia* fogalma itt fonódik először egybe, és ez első pillantásra meglepő lehet. A melankólia, szó szerint fekete epe (μέλαινη χολή) eredeti értelmében a *test* jellemzője, a filozófus, politikus vagy művész kiválósága viszont a *szellemé*, és e kettő, a test és a lélek kettősségét valló újkori szemlélet szerint legfeljebb egy metafora segítségével vonható egybe. A metafora azonban hiányzik: a megfelelés Arisztotelésznél közvetlen, ezért a két fogalom belső rokonítását kell megkísérelnünk. A *kiválóságot*, *rendkívüliséget* vezessük vissza eredeti értelmére (a περιττεῦω ige jelentése nemcsak „bővelkedni valamiben”, hanem „felesleggel is bírni”) — aki rendkívüli, kiváló, az olyasmivel rendelkezik, ami másokból hiányzik: nem mindennapi tulajdonság birtokosa. És mivel a *kimagaslás* egyaránt jelenthet testi magasságot és szellemi fölényt, ezért másodlagos kérdés, hogy szellemi vagy fizikai sajátoságnak tekintjük-e. (A rendkívüliség az esetek többségében nem szűkíthető le az egyikre vagy a másikra.) Aki kimagasló, legyen költő, filozófus, politikus vagy művész, nemcsak szellemileg az,

hanem maga a szellemi kimagaslás is következménye valamilyen mélyben húzódó elváltozásnak. Természetesen nem *csak* a test vagy *csak* a szellem elváltozásának: az élethez, pontosabban önnön sorsához való sajátos viszonyulását kell észrevennünk. Az elszánt szembenézés a sorssal, annak vállalása és kíméletlen végighajszolása a döntő. Ez az élet páratlanságának belátásából következik (περισσός a görög aritmetikában páratlant is jelentett!), aminek szellemi és testi jelei másodlagosan és nehezen határolhatók el egymástól. (Hányan hálnak bele szellemi kiválóságukba, és hány szellem pusztul el testi okok miatt, mondjuk, noha érezzük, hogy nem csak testről vagy szellemről van szó.) Aki kimagasló, az rendkívüliségét az élet egyszerűségének (oszthatatlanságának és szorozhatatlanságának) „köszönheti”; érthető, hogy e különös ajándék nem vidámságot, nem is bizakodást, hanem melankóliát eredményez. Az arisztotelészi mondat látszólagos ellentmondásosságát ez valamelyest tompítja. De mi a helyzet a melankóliával, azaz a fekete epével? A görög kultúra felületes ismerete is elegendő ahhoz, hogy kijelenthessük: a test és a lélek, a szellem és az anyag elmúlt kétezer éves meghasonlását a jelenlegi formájában nem ismerő, nem tapasztaló görögség alighanem a *fekete epe* testi sajátosságát sem tekintette kizárólagosan a test jellemzőjének, hanem a szellemi világ és ezzel együtt a kozmosz egészének a megítélésébe is átemelte, és ily módon nem megszüntette, hanem eleve nem is tapasztalta azt a kettősséget, amelyet a *szellemi* kiválóság és a *testre* jellemző fekete epe ellentétéként határoztunk meg. A melankóliának, a fekete epének a fogalmi kibomlása mélyebb bepillantást nyújt ebbe a szemléletbe.

Az *epe* és a *szellem* (kedély) közötti összefüggés első nyomaira Homérosznál bukkanunk, aki ugyan nem tesz említést a fekete epéről, a fekete színt azonban kapcsolatba hozza a kedély elborulásával. A haragos Agamemnón „feketébe borult keble” (Iliász, I. 103) ugyanúgy következménye az epe elváltozásának, mint a Kalkhász jóslata miatti neheztelésnek. Az epe és a fekete szín először Szophoklész *A trakhiszi nők* című tragédiájában szerepel majd együtt: a lernai sárkány „sötét nedvébe” (565) mártott nyílhegy a költő szerint mérgezett. A sötét nedv, görögül szó szerint: μελαγχόλους. Tehát a drámaíró, aki mint pap, egyszersmind orvos is volt, a fekete epét ártalmas nedvnek, a test mérgeének tartotta. E mérregnek, a fekete

épeinek a leírása és értelmezése Hippokratész nevéhez fűződik az i. e. V. század végén. „Az ember teste — írja — vért, nyálat, sárga és fekete epét tartalmaz, és ezek [a nedvek] alkotják teste természetét, és miattuk lesz a test beteg vagy egészség.” (De natura hominis, 4.) Hippokratész a melankólia nevű betegséget kezdetben az epe *megfeleléséből* származtatta (a μελαγχολία az ún. epetípus — ó χολώδης — betegsége), nem pedig a fekete epéből, mint későbbi műveiben. Ha a nedvek eloszlásának rossz az aránya, vélte, illetve — a fekete epe fogalmának bevezetését követően — ha valamelyik nem megfelelően keveredik el a többivel, akkor a szervezet megbetegszik. Az emberi test alkata a keveredéstől függ; a keveredést és az alkatot a görögök ugyanazzal a szóval jelölték: ἡ κρᾶσις. A kozmoszcentrikus görög szemlélet az embert a mindenség szerves részének tartotta, és nem állította szembe azzal.¹ A keveredés, amely eredendően az alkotóelemek összekapcsolódására vonatkozik, *mindenért* felelős: a kozmosz állapotáért éppúgy, mint az emberi testért, alkatért és jellemért, sőt, mint majd *Tetrabiblosz*ában Ptolemaiosz kifejti, a csillagok befolyásoló erejéért is. Maga Hippokratész feltűnően keveset foglalkozik az alkattal mint szellemiséggel, inkább a testi összetevőkre fordítja figyelmét — ám a testi állapot és a kozmosz egységét valló szemlélet kimondatlanul is magában rejti a test és a szellem egységének a hitét is. A melankólia, mondja Hippokratész, a test betegsége: a fekete epe sűrű folyadéka a többi nedv rovására túlsúlyba kerül, megmérgezi a vért, és különféle betegségeket okozhat, a fejfájástól a máj- és hasbetegségeken át egészen a lepráig. A *vér* azonban az értelem, a szellem fészke, véli Hippokratész; a vért mérgező fekete epe szellemi következményei ebből magyarázhatók. A fekete epe tehát önmagában nem betegség, hanem a rossz keveredés (δυσκρασία) következtében válik azzá: az elsősorban szellemi állapotra utaló melankólia (fekete epe), a fekete epe (μέλαινη χολή) rossz eloszlásának sajátos esete, amikor is a testi állapot félelemmel (φόβος) és levertséggel (δυσθυμία) párosul. Hippokratész szerint az úgynevezett száraz típusok hajlamosak e betegségekre — az

¹ Az indiai kultúrához hasonlóan az antik görögség is átmenetet, nem pedig szakadékot érzelt a különféle élőlények (növény, állat, ember, isten) között — a mitológia számos elbeszélése bizonyítja ezt —, és e szemléletnek megfelelően az individualitás helyett az ember esetében a létezését hangsúlyozta.

epe kiszáradásával és sűrűsödésével jár együtt —, amit az időjárás és az évszakok is befolyásolnak. *A levegőről, a vizekről és a helyekről* című orvosi értekezésében így ír: „Ha északi szél fúj, az idő száraz, és sem a Sziriusz, sem a Medve idején nem esős, úgy ez a nyálkás természetűek, a nedves testalkatúak és a nők számára a leginkább kedvező, az epések számára viszont a legrosszabb. Az ilyenek tudniillik nagyon kiszáradnak, s száraz szemgyulladás, heveny és hosszan tartó forroláz, némelyeknél melakór (μελαγχολία) lép fel.” (X. 84—91.) A fekete epe okozta betegség, a melankólia, bár testi eredetű, ebben az esetben a kedélyre is kihat. Az *Epidémiák* 3. könyvében Hippokratész a testi eredetű melankóliát mint zavart lelkiállapotot is tárgyalja: a megvizsgált nőbeteg aluszékony, étvágytalan, erőtlen, „kedélye melankolikus” (τὰ περὶ τὴν γνώμην μελαγχολικά) (17.2). A *γνώμη* szó egyaránt jelent kedélyt, értelmi képességet, észet, szellemet, szívet, érzületet, belátást — e szavak szétválaszthatatlanul benne rejlenek ebben az egyetlen görög szóban, és a szükszavúság a viszonylagos gazdagságra figyelmeztet: a lélek és a szellem képességei nem rakhatók különböző „zsákokba”, hanem *egységes* létszemléletről és -értelmezésről árulkodnak, láthatatlanul, és mégis szilárdan egybefonódva a test szintén sokrétű világával. A *kedély* és az *alkat*, a szellem és a test betegsége a melankólia. A *γνώμη* és a *κρᾶσις*: a lélek egysége és az elemeknek a testi állapotot is meghatározó kozmikus keveredése. E kettő megbomlása és megbetegedése a melankólia — létezik-e ennél nagyobb ívű, merészebb orvosi szemlélet? Az eredet testi² — Hippokratész elmeséli, hogy amikor meglátogatta Démokritoszt, aki nemcsak melankolikus volt, hanem állítólag írt is egy könyvet e betegségről, a filozófus éppen állatokat boncolt, hogy megtalálja a melankólia székhelyét —; a következmény messzemenően szellemi. És fordítva is: az eredet, lévén testi, kozmikus és emberen túli (a szél, a táj, az évszak, az égtáj, sőt a bolygók és a csillagok sajátos összjátékának az eredménye), de hatása az ember szellemiségében jelentkezik, az egyes ember mindenkitől különböző, páratlan és soha meg nem ismétlődő lelki-szellemi egyediségében csapódik le. A melankólia betegsége Hippokratész szerint ezért egy-

² Olyannyira, hogy például Hippokratész szerint a melankólia, ha rekeszizomgyulladással társul, kedvezően befolyásolja az aranyér gyógyulását.

fajta *kisiklás* eredménye: a mikro- és makrokozmosz egyensúlya megbillent, a rend (kozmosz) megbomlott, zavar állt be, és az érintett személy többé nem engedelmeskedik a mindenség és saját sorsa elválaszthatatlan törvényeinek. Ἐξισταμένοισι — önmagukból kiléptek, eksztázisba kerültek, mondja egy alkalommal Hippokratész a melankolikusokról; és a mediális, visszaható igenem sokatmondó használata mélyenszántó megfigyelésre utal: az alany nem csupán egy tőle idegen akaratnak van kiszolgáltatva, hanem saját cselekvésének is tárgya. A melankolikus: az élet megszokott szabályain kívül áll, de a sors, amely ezt így akarta, az ő személyes sorsa is; *élete, a sorssal kialakított viszonya legalább annyira meghatározza állapotát (betegségét), mint az általa ellenőrizhetetlen kozmosz. Ám ezt már nem Hippokratész mondja — a magától értetődő jelenségek világában e gondolatmenet kifejtése már-már gyanúsnak tetszett volna.*

Valamelyest közelebb kerültünk a gondolatmenetünk élén álló Arisztotelész-idézethez. A melankolikusok kimagaslóak, mondja a filozófus, és a hippokratészi elképzeléshez kapcsolódik: aki melankolikus, az mindenre kiterjedő és mindenén túlmutató egyensúlyzavarban szenved. Hippokratész betegségnek tekintette a melankóliát.³ Arisztotelész azonban olyan emelkedett állapotnak, amelyben a „beteg” egészséges, időálló, mindenkit magával ragadó művek elővarázsolására is képes. Arisztotelész a hippokratészi hagyományhoz híven a test megfigyeléséből indul ki: a fekete epe túlsúlyát a többi nedvhez képest ő is egészségtelennek tartja, de a végső befolyásoló erőnek a fekete epe *hőmérsékletét* tekinti. Akiben a fekete epe túlságosan felmelegszik, az indokolatlanul vidám, jókedvű lesz (innen a melankólia és mánia ókori eredetű rokonítása), akinél viszont túlzottan lehűl, az szomorúvá, levertté válik. A melankolikusra mint típusra az jellemző, hogy a fekete epe hőfoka közepesre mérséklődik (πρός τὸ μέσον). Mivel a *közép* típusa, ezért *egészséges*, és mivel a hideg és a meleg megfelelőképpen keveredik benne, ezért sok mindenre képes — jelentőset alkothat a politikában, művészetben, filozófiában, költészetben; de a fekete epe esetleges lehűlése, illetve

³ Noha nem veszteget rá sok szót, említést tesz a melankolikus típusról (μελαγχολικός) is, és a későbbi szemléletet előlegezve, a betegséget bizonyos emberek esetében általános érvényűnek tartja, és így kiemeli a betegség köréből.

felmelegedése miatt egyszersmind állandó veszélyben van. A *melankolikus* embert tehát különleges állapot jellemzi: egyfelől túlteng benne a fekete epe, és ez a nedvek átlagos eloszlásához képest egészségtelen tünet, másfelől viszont ebben a túltengő állapotban is lehetséges a közép, azaz az egészség. A nedvekre a rossz elkeveredés, a *δυσκρασία*, míg a hőmérsékletre az *εὐκρασία*, a jó elkeveredés jellemző, vagyis a *közép* és a *véglet* sajátos együttléte jellemzi a melankolikus típust. E kettő nem zárja ki egymást. A *Nikomakhoszi etikában* például — más összefüggésben — ezt olvashatjuk: „... a becsvágyó ember — a nagy arányokat tekintve — a legmagasabb fokon áll; de ha azt vesszük, hogy mindig úgy viselkedik, ahogy kell, akkor mégiscsak a középben állónak kell mondanunk.” (1123 b.) A gömb alakú égboltról írva ugyancsak Arisztotelész jegyzi meg: „A szélsőség és a középpont a határa.” (Peri Uranu biblia, 293 b.) S vajon a melankolikust nem az jellemzi-e, hogy egy személyben szélsőség és középpont? Ám ez korántsem jelent békés harmóniát: a kettő közötti állandó ingadozás teremti meg az egyensúlyt, amely nagy művek megalkotását és nagy tettek véghezvitelét teszi lehetővé; ám ez az ingadozás a határok folytonos átlépését is elkerülhetetlenné teszi, ami nélkül nagy művek és tettek ugyancsak nem képzelhetők el. A kozmosz rendje így a rend örökös megsértése nyomán sejlik fel a melankolikusban. Aki tehát melankolikus, az semmiképpen sem átlagos személyiség — de átlagon felülisége nem jelenti azt, hogy beteg, sőt: ha úgy tetszik, egészségesebb életre képes, mint az átlag. Ennek a „kimagasló egészségnek” (a józanság felől nézve betegségnek) azonban mások a kritériumai, mint az „átlagos egészségnek”.

A melankolikusok rendkívüli személyiségek; de miben mutatkozik meg rendkívüliségük? Arisztotelész erre nem ad választ, ám megnevez néhány közismert személyt, akit melankolikusnak tart. A felsorolt személyek: Aiasz, Bellerophontész, Héraklész, Empedoklész, Platón, Szókratész és Lüszaandrosz. Az első három a mitológia hőroza, a második három filozófus, az utolsó politikus. Amiben az első pillantásra megegyeznek: az *emberfeletti* teljesítmény, amelyet véghezvittek. Héraklész feladatai közismertek; Platón, Szókratész és Empedoklész gondolatvilága úgyszintén; Lüszaandrosz elérte a legnagyobb hatalmat, amely korában elérhető volt; a korinthuszi Belle-

rophontész legyőzte a Khimairát, a szolümoszokat, végül pedig az amazónokat; Aiász pedig, Telamónnak, Szalamisz királyának a fia, a Trója ellen küzdő sereg egyik legerősebb, legkiválóbb harcosa volt. Közösek a nagyságban, a hősiességben, a rendkívüliségben — de nemcsak ebben. Életük árnyoldala — ha lehet így nevezni — szintén átlagon felüli volt.

Aiászt gyermekkorában maga Héraklész tette sebezhetetlenné. Miután, érzése szerint jogtalanul, megfosztották az elesett Akhilleusz fegyverzetétől, és azt a ravasz Odüsszeusznak juttatták, megzavarodott. Bosszút esküdött a görögök ellen, de Athéné elhomályosította szemét, és bajtársai helyett a tábor közelében legelő juhnyáját mészárolta le. Amikor fölcsoyódott, nem bírta elviselni a szégyent — öngyilkos lett. Aiász, mint Szophoklész írja, „megközelíthetetlen végzete rabja” (Aiász, 250) volt: emberi természetet hordozott magában, vágyait mégsem ehhez mérte. Mint legerősebb harcos, túltett mindenkin; visszautasította Athéné segítségét, bízva abban, hogy a harcban *egyedül*, önerejéből is boldogul. Az erő, a kimagasló hősiesség azonban el is szigetelte a többiektől; innen a gúny, amellyel illetik, innen az értetlenség, amely körülveszi. Aiászt nem esze, hanem testi ereje tette ismertté; és mégis, a testi erő túlsúlya elegendő volt, hogy „magányos csapásra tévedve szívében” (613) szellemét bármi könnyedén megingassa és elgáncsolja. „Leterítve fekszik sötét vihartól” (206—207) — mondják társai az *örjöngő* Aiászról, aki magához térvén, belátta, hogy világa menthetetlenül megbomlott: a testi méltóság kicsinységgel párosult (hiszen nem gyarlóság-e holmi fegyverek miatt megőrülni?). E szellemi „kicsinység” azonban a mértéktelenség jele is: aki annyira tud vágyakozni és felháborodni, hogy beleőrül, annak a világ megszokott rendjét is semmibe kell vennie. Nemcsak az emberek előtt veszítette el becsületét, hanem az istenek előtt is, akik az örjöngést rábocsátották. Aiász szemszögéből nézve azonban úgy is értelmezhető állapota, hogy az emberek ugyanúgy megszűntek számára létezni, éppúgy elveszítették fontosságukat, mint az istenek. Szophoklész szavait adva szájába: „sem az istenekre, / sem az egy napig élő embereknek bármelyikére / segítségért méltón nem nézhetek immár.” (397—399.) Elveszítette kapcsolatát a földi, és el az égi világgal, kívül került a mindenségben; „Ἐκστατικὸς ἐγένετο” — mondja Arisztotelész; ekstázisba került, kívül

rekedt önmagán. A *belső* zavar, amely a *külső* világ rendjének meg-
bomlásával járt együtt, öngyilkosságba kergette.

Ugyanez mondható el a korinthuszi Bellerophontészről is. Hőstet-
tei feljogosították, hogy önmagát mindenek fölött állónak tekintse,
ami oda vezetett, hogy az élet adott rendjében kezdett kételkedni: aki
felülmúlja a világ köznapi törvényeit, az óhatatlanul újabb határok-
ra és ismeretlen törvényekre lesz kíváncsi. Bellerophontész számára
elveszett a létezés egyetemes érvényessége és értelme, ezért az istenek-
ben is kételkedni kezdett: „Még azt mondják, hogy vannak égben
istenek? / Dehogyan vannak, dehogyan!...” — adja szájába Euripidész
a *Bellerophontész* című drámatörredékében (288, 1—2). Lovával, a
Pegazussal felszáll az égbe, hogy az istenek nyomára bukkanjon, de
nem jut el hozzájuk: az istenek visszataszítják a földre. Az egyszerű
hit bizonyosságán túl tehát az istenek nemcsak hozzáférhetetlenek,
hanem kegyetlenek is. Bellerophontész lezuhan a földre, és a létezés
értelmetlenségének tudata hatalmasodik el rajta:

*Majd amikor már meggyűlölték Bellerophont is
isteneink, árván bolygott fel-alá Aleában,
lelkét ette,⁴ s a földi lakók nyomait kikerülte*
(Iliász, VI. 200—202)

— számol be róla Homérosz, és az *is* szó jelzi, hogy Bellerophontész
valami borzasztó törvényszerűségnek esett áldozatul. „A mértéket
meghaladó vágyódás keserűen végződik” — írja figyelmeztetően
Pindarosz (Isth. VI). A mélységes kétségbeesés nem kergette ugyan
öngyilkosságba, mint Aiászt, de kitaszítoottsága felért a halállal. „Azt
tartom én — mondja —, amit beszélnek mindenütt: / A halandónak
legjobb nem születnie.” (Bellerophontész, 287, 1—2.) Az *Oidipusz
Kolonoszbán* kórusa mondja ugyanezt (amit majd Kierkegaard fog
előszeretettel idézni): a legboldogabb az, aki meg sem született. Az
emberlét eleve kudarcra van ítélve, sőt a kudarc nem bekövetkezik,
hanem szüntelenül jelen van, folytonos. Azokról beszél Bellerophon-
tész, akik az ember sorsát szenvedik (vö. 302); azokról, akik *két*

⁴ ὄν θυμὸν κατέδων. θυμός — egyaránt jelent szellemi erőt, akaratot, kedélyt,
bátorságot, szenvedélyt, lelket.

életet élnek: a szenvedését, valamint azt, amelynek erről tudomása is van. Az ember nemcsak attól szenved, hogy ember, hanem attól is, hogy rálát saját ember voltára. A *hősiesség* és a *levertség* ugyanabban a személyben jelentkeznek, és felvetődik a gyanú: a levertség és a menthetetlen kudarc, a hiábavalóság érzete éppen azért ragadta magával Bellerophonészt, mert emberfeletti tettekre, kimagasló cselekedetekre született.

Héraklész szenvedése és halála erősíteni látszik e feltevést. A földi anyától és égi atyától származó Héraklész a görög mitológia egyik legkülönösebb figurája: olyannyira emberi és mégis emberfölötti, hogy magárahagyatottsága szinte sorsszerűnek látszik. Nincsenek társai, szövetségesei; ellenfelei a homályba vesznek, miként felesége, gyermekei is a háttérben húzódnak meg. Héraklész *szoborszerűen* áll előttünk, oly mértékben vonatkozás nélkül, hogy ahol megjelenik, ott ő uralja minden: hihetlenné teszi a valóságot, a világot, ahol jár és ahol tetteit végrehajtja, és szinte varázs alatt tartja a teljes létezését.⁵ A tizenkét hőstett még a mitológia mesés világában is szokatlanul mesészerű: a létezés szilárd határai omlanak itt le, és a hőstettek csodás légköréhez képest a mitológia több története szinte prózainak tetszik. Héraklész lételeme a *határtalanság*: számára minden lehetséges, rájön arra (és ez az, amit a földi emberek nem tapasztalnak), hogy az őt övező világban is lehetséges minden. Krisztályszerűen lehatárolt, szoborszerűen lekerekített figurája ezért kelti a végtelenség érzését: úgy rémlik, mintha tér és idő az ő kénye-kedve szerint szerveződne meg, a mindenség az ő akaratának engedelmeskedne. De ereje egyben gyengesége is: erejét (nemcsak testi, hanem „világteremtő” hatalmát) annak köszönheti, hogy nem ember, de nem is isten, hanem *köztes*, mindkét világban otthonos lény.⁶ Ám ez azt is jelenti, hogy sehol sincs igazán otthon: „... élni nincs jogom

⁵ Talán ez a *metafizikai* magány magyarázza, hogy Homérosz eposzaiban, amelyek oly plasztikusan jelzik az emberek társadalmi hovatartozását, Héraklésznak elenyésző szerepe van.

⁶ Hérodotosz figyel fel arra, hogy Héraklészt kettős természete miatt éppúgy ünnepelték hőrozként, mint istenként, Diodórosz Szikulosz pedig a helyszíneket is megnevezi: Opuszban és Thébában mint hőst, Athénban mint istent tisztelték.

s nem volt soha” — mondja ezeket a *héroszhoz* méltatlan szavakat Euripidész tragédiájában (Héraklész, 1257), majd a következőt olvashatjuk róla: „... kit mindig balsors környékezett, / Nem érzi sajjón, hisz a kín keservét / Megszokta második természetül.” (1292—94.) A metafizikai otthontalanságot nem lehet megszüntetni (amikor Odüsszeusz alászáll az alvilágba, csak Héraklész *testével* találkozik, *lelke* ugyanis az isteni régiókba került, azaz ennek az otthontalanságnak, széttépettségnek a halál sem képes véget vetni), hiszen nem létezik olyan fogódzó, amelyben megkapaszkodva zárttá, ott-honossá lehetne tenni a világot: nincs honnan elindulni és hová megérkezni. Minderről Héraklész kezdetben mit sem sejt; alighanem akkor jelenik meg előtte végzete, amikor az alvilágba való leereszkedés előtt beavattatja magát az eleusiszi *misztériumokba*. Élet és halál egymást kiegészítő fogalmai, a határtalanságba való végzetes belefeledkezés és a végességben való szorongás itt sejlik fel előtte, és feltehetően ez a magasabbrendű látásmód — melyre itt tesz szert, s mely a véges földi lények számára hátborzongató méretű nyitás — tárja elé a megszüntethetetlen törést, amelyet isteni-emberi, örök-kévaló-halandó természetének köszönhet. Az alvilágból visszatérte után kezdték el *Kharopsz* néven is tisztelni (Kharón nevével rokon ez a jelző), ami a megváltozott Héraklész váratlanul megmutakozó iszonyú természetére utal. És az örület, amely a misztériumokba való beavattatást és az alvilági „kirándulást” követően kitör rajta, és amely, külső erőként, önnön gyermekeit pusztíttatja el vele, nem különbözik Aiász és Bellerophontész örületétől. „Tenfiadra mért haragszol, Zeusz, oly keményen, / Hogy egészen elmerited a bú tengerében?” — kérdezi értetlenül a kórus Euripidész *Héraklész* című drámájában (1086—87). A *bú* azonban több a mai értelemben vett mélabúnál: *κακός* és *τὸ κακόν* alkalmatlanságot, gyengeséget, erkölcsi értelemben vett rosszat, méltatlanságot, nyomorúságot, szenvedést, szerencsétlenséget is jelent. *Τὸ κακόν*: nem egyéb ez, mint mindenféle viszonyítást nélkülöző meg-nem-felelés. Minél jobban kiszolgáltatottjává válik ennek az ember, annál kevésbé lesz képes eldönteni, hogy mihez képest hibázta el magát. „Ha feltárod bensődet, a bajoknak (*κακῶν*) tarka és szenvedéstől gazdag kincstárára bukkansz” (Diels—Kranz-kiadás, 68. B. 149) — mondja Démokritosz. A kincs, amelyre ekkor lel, életének jóvátehetetlen, az idővel egyre súlyosbodó kudarca ítéltége. A tenger, amelybe Hé-

raklész alámerült, végső soron a valamitől való megfosztottság, a *hiány* tengere; és az őrzöngés okozta szenvedést döbbenetes módon növeli, hogy e hiány, a negativitás mindent elborító érzése a *tökéletes, felülmúlhatatlan* hőstetteket koronázza meg. Az örület a mindent felülmúló rendkívüliség, kimagaslás⁷ jutalma — a három *melankolikus* hős sorsa legalábbis ezt bizonyítja.

Az örület és a melankólia rokonítása, kiváltképpen a pszichológia és a klinikai pszichiátria iránt elfogult korunkban látszólag rövidre zárja a problémát. Az örület azonban a jelen esetben a mitológiai elbeszélések tartozéka *is*, és miként a mítosz egészének, úgy egyes részeinek is tágabb jelentése van, mint azt a racionális szemlélet első pillantásra véli. A mítoszt nem lehet megfejteni, legfeljebb véget nem érően kibontani — nem riadva vissza attól sem, hogy saját helyzetünkre vonatkoztassuk, amely maga sem különbözik egy labirintustól, és semmivel sem szilárdabb a mitológia talajánál. Az örület fogalmáról sem mondhatunk mást. Lüszsa istennő felelős az örületért — ő hintette el Héraklész elméjében az őrzöngést. Lüszsa anyja a sötét Éjszaka, apja Uránosz — és e családta tágabb összefüggésbe helyezi az örületet. Uránosz az égisten, így apai ágon az örület a lét kezdetéhez vezethető vissza. Anyai ágon az éjszakából, a láthatatlan dolgok birodalmából származik; az éjszaka azonban a görögök számára nemcsak elfedte a dolgokat, hanem — mint az álom világa — a láthatatlant is láthatóvá tette.⁸ Éjszaka új világ tárul fel: ez az új világ azonban nem holmi álombeli képzelődés csupán: a nappali világgal is kapcsolatban áll. *Az álombeli jóslásról* című rövid írásában Arisztotelész annak az elterjedt görög elképzelésnek ad hangot, amely szerint az éjszakai álomban mély igazságok tárulkoznak fel az álmodó előtt. Az éjszaka a láthatatlan dolgok megpillantását, ebből következően a jóslást teszi lehetővé. A *jóslás* így az *örületnek* testvére, és ezt a nyelv szelleme is bizonyítja: a *jósolni* (μαντεύω) és az *őrzöngeni* (μαίνομαι) ige közös töre nyúlik vissza. (Egyelőre csak zárójelben jegyezzük meg, hogy Arisztotelész az éjszakával a *melan-*

⁷ Az Arisztotelész által is használt περιττότης szó egyszerre jelent rendkívüliséget és egyenletlenséget!

⁸ Az orfikusok a bölcsesség legmélyebb forrásainak a sötét és megvilágítatlan éjszaka tanácsait tartották.

kóliát is kapcsolatba hozta,⁹ de ez amúgy is kézenfekvő volt: az őrzöngő és a melankolikus héroszok, valamint a melankólia és a jóstehetség később részletezendő összefüggése eleve kínálta az éjszaka és a melankólia rokonítását.) Az örület családfája tehát szétága-
zó: apai ágon a lét kezdetéig, anyai ágon a láthatatlan dolgok birodalmáig követhető nyomon. Joggal mondhatta Platón: „... a hajdankorban a szavak alkotói nem tartották se rút, se szégyenletes dolognak az őrzöngést” (Phaidrosz, 244 b), illetve: „Különben a legszebb művészetet... nem nevezték volna el... megszállottságnak. Szép dolognak tartották, ha isteni osztályrészként jön ránk...” (244 c). Az örület isteni adomány, legalábbis akkor, ha a fenti összefüggésbe beleillik. Platón ír arról az örületről is, amely nem isteni ajándék, hanem evilági elborulásként sújtja az embert. S amiként a szeretetben is megkülönbözteti a mennyei, mértékteljes és féktelen, zabolátlan Erószt, akként az örületben szintén végrehajtja ezt a felosztást. Ugyanakkor — és erre érdemes figyelni — a földi, a szemet elhomályosító örület egyik változatának éppen a melankóliát tartja: a *Timaios*ban (86 b) részletesen tárgyalja a lélek szenvedéseit, és eljut a melankólia meghatározásához, anélkül hogy nevén nevezné; az *Államban* (573 c) és a *Phaidroszban* (268 e) azonban a melankóliát, illetve a melankolikust nevén nevezi, és mindkét helyen földhözragadt *bolond* értelemben használja. A mániának, az őrzöngésnek a fogalma viszont a földöntúli világba vezet el; az istenektől ránk szálló őrzöngés a lét magasabb szféráiba enged bepillantást: „Mikor az ember meglátja az itteni szépséget [ti. a földöntúli, valóban létezőt], visszaemlékezik az igazi szépre, szárnyai nőnek, és tollait felborzolva vágyik felrepülni, de tehetetlenségében csak néz a magasba, mint a madár, s nem törődik a földiekkel: kész a vád, hogy őrzöngés fogta el.” (Phaidrosz, 249 d.) Az isteni, égbe csalogató örület (a mánia) és az embert földhöz bilincselő örület (a melankólia) platóni kettősségét Arisztotelész feloldotta: a metafizikus színezetű mániát természettudományos értelemmel látta el, az orvosilag értelmezhető, a test tünetei alapján magyarázható örületnek, a melankóliának a fogalmát pedig kitágította. A mánia metafizikai sajátosságait a melankólia testi jellemzőivel elegyítette, és egy radikálisan új

⁹ Az *Imígyen szóla Zarathustrában* a mélabú dala szintén az éjszaka beálltával hangzik fel.

melankóliafelfogást indított útjára. A testi eredetű melankólia Arisztotelésznél a metafizikai vonatkozásoknak köszönhető, hogy a ki-magaszlóságot és rendkívüliséget vele lehetett megindokolni. (A középkor folyamán e metafizikus jellemzők leépülésének leszünk majd tanúi, s csak a XV. században, Ficino melankóliafelfogásában nyeri vissza az arisztotelészi elmélet jogait.) A melankóliára, akár csak az örületre, az ekstázis, az önmagunkból való kilépés, tágabb értelemben a létezés törvényeinek újratemtése a jellemző, sőt Arisztotelész idejében az *örjöngeni* igét (*μαίνομαι*) a melankóliával kapcsolatban is használták. A három hérosz örülete így válik melankóliájuk forrásává; de ez az örület — a hősök *teljes* élete a bizonyosság erre — nem önmagában véve alapja a melankóliának: hozzátartozik a nagy tettek végrehajtása, az emberfeletti cselekedetek elkövetése, a sötétség hatalmainak legyőzése. A héroszok nem azért melankolikusak, mert örültek, és nem is azért, mert rendkívüli erejük, tehetségük van, hanem azért, mert a kettő elválaszthatatlan bennük: *az örület rendkívüliségük következménye, rendkívüliségüket pedig annak köszönhetik, hogy magukban hordják az örültté válás lehetőségét.* Mivel rendkívüliségüknek nincs földi mértéke, örületük sem gyógyítható meg végérvényesen földi orvosságokkal, sőt a gyógyítás pusztítaná el őket igazából.¹⁰ Örületük egy új világ kapuit nyitotta meg előttük, amely kapun átlépve a földi világ berendezkedése elveszítette jelentőségét, és olyan horizontok sejlettek fel előttük, amelyek gyökeresen új megvilágításba helyeztek minden létezőt. A mánia, írja Platón, „az istenekhez intézett imákban és szent szolgálatokban keresett menekvést, s így a megtisztulás és a misztériumi beavatás eszközével élve, a benne részesülőt a bajtól mentessé tette a jelenre és a jövőre, megváltást szerezve a jelen bajaitól annak, aki igazán rajong és megszállott”. (Phaidrosz, 244 e.) A melankólia, ami Arisztotelésznél (és Hippokratésznél is) elválaszthatatlanul összefonódik a mániával, képessé teszi a benne részesülőket, hogy túllépjenek az emberlét

¹⁰ Melankolikus *héroszokról* van szó; a „köznapi” örültek melankóliájára az ókoriak számos gyógyszerrel írtak fel (a legismertebb ezek közül a helleboros nevű növény, amelynek még a XIX. században is fontos szerepet tulajdonítottak). A melankólia és az örület mitológiai értelmezése a melankóliában és az örületben rejlő feloldhatatlanságra, „gyógyíthatatlanságra” utal, és mint szemlélet építendő be a melankólia és az örület szűkebb, ma is érvényben lévő értelmezésébe.

közönséges határain, hogy kivonják magukat a mindennapok követelményei alól. Hérakleitosz szavaival: halandó halhatatlanok, halhatatlan halandók, halálukat élők és életüket halók lesznek (vö. Hérakleitos, CXI). A köznapi világ eresztékei számukra meglazulnak (a melankolikus héroszok még a létezését biztosító istenekben is kételkednek), és platóni kifejezéssel, a létesülésnek (γένεσις εἰς οὐσίαν), azaz a lét és a nemlét (ὄν καὶ μὴ ὄν) folytonos egymásba való átcsapásának lesznek szemléltői és szenvedői.

Ez magyarázza a melankolikusoknak az ókoriak által megfigyelt és feljegyzett meglepően pontos jóstehetségét. Említett rövid írásában Arisztotelész felhívja rá a figyelmet, hogy a melankolikusok megdöbbenő pontossággal tudnak jósolni, és fiatal korában, amikor még hitt az álmok isteni eredetében, ezt az alvással is kapcsolatba hozta; a melankolikusoknak elúszó álmaik vannak, és olyan képzetek gyötrik őket, mint a lázas betegeket — ezek a képzetek viszont a létezés mélyebb összefüggéseit tárják fel előttük. A jóst így nem a mai értelemben kell elképzelni, nem olyasvalakinek, aki a *jelenben állva* valamely később bekövetkező eseményt megjövendöl, hanem olyan embernek, aki magán az *időn is kívül áll*. Kalkhászról, a jósról így ír Homérosz: „... szólni fölkelt / Kalkhász Thesztoridész, madarak legjobbszavu jósa, / ő, aki tudta, mi van, mi jön el, mi esett meg a múltban.” (Iliász, I. 68—70.) Kalkhász számára nincsen döntő különbség múlt, jelen és jövő között: aki mindennel tisztában van, az mindent *egyidejűleg* lát és hall,¹¹ azaz, az idő jelentősége számára másodlagossá válik. Az idő is a vélekedés (a doksza) világának része, hirdeti Xenophanész, az igazságot megismerő értelem viszont nincsen kiszolgáltatva az időnek: ahhoz képest, hogy valami volt, van vagy lesz, összehasonlíthatatlanul fontosabb az, hogy része az időt is megteremtő létnek. Mert a lét, a VAN (ἔστιν) az, ami — Parmenidész szerint — „nem-született, romolhatatlan, egész, egyetlen, rendületlen és teljes. Soha nem volt, nem lesz, mivel most teljességgel van, egy, folytonos.” (Törredékek, 8.) A „van” időn túli világában talál otthonra a jós; ott, ahol nem foglya egyetlen igeidő-

¹¹ „Van szemem és fülem” — mondja magáról a jós Theoklúmenész az *Odüsszeiá*-ban (XX. 365); a misztériumvallások szerint pedig a látás és a hallás a beavatottak különös adománya.

nek sem, és ahol ezért büntetlenül lépheti át a dolgoknak az idő által megvont határait is. A jós szabadon közlekedik térben és időben; a hiedelmek és vélekedések helyett mindig az igazságra irányul a figyelme, amely nemcsak az ő pillantásának hatására tárul fel, hanem e pillantás nélkül nem is létezhetne. A jós szava ezért mintha egyenesen a dolgok középpontjából áradna szét. Nem hiába tartották Delphoit, Apollón jósdáját a föld köldökének, ahol minden halandó megtudhatja, mi van s mi jön. E köldök azonban a kiválasztottak lakhelye, amelyet eleve csak az ismerhet fel, akit az istenek arra érdemesnek tartanak. „Mert sem a földnek, sem a tengernek nincs köldöke — írja Epimenidész — ; ha pedig mégis van, akkor az csak az istenek számára látható, a halandók előtt azonban láthatatlan.” (DK 3. B. 11.) Istenné kell válni ahhoz, hogy a köldököt meg lehessen pillantani; az istenek kiválasztottjának kell lennie annak, aki e köldököt megülve jósolni képes. A jósök ezért titokzatosak és félelmetesek, mint Szibilla, aki Hérakleitosz szerint „örjöngő szájjal neveltségtelen s cifrátlan s cicomátlan szavakat” hangoztat. (Hérakleitosz, XL.) Az örjöngés az a mánia, amely a jóst a magasba emeli; ám e fölemelkedés során bomlik ki a maga mögött hagyott földi világ igazsága. „... az isten sugallta jóslatok ... rejtélyes szózatok és látomások ...” formáját öltik magukra, írja Platón (Timaios, 72 b) de felmerül a gyanú, hogy ez azért lehetséges, mert a felismert igazság maga a megoldhatatlan rejtély. A jós áthágja a határokat, és személyében a maradéktalan idegenség ölt testet. S mert ő maga nem isten, csupán isteni, a benne megtestesülő idegenség a fájdalomnak lesz forrása. Az igazi jós ezért kettős látással rendelkezik: emberi szóval közli a nem emberi igazságot; megszállja az isten,¹² de mégis ő maga szól; emberi sorsa miatt kevesebb az isteneknél, isteni tudása miatt több az embereknél — akárcsak a melankolikus Héraklész. A jós végzete a köztesség, az otthontalanság, a megfoghatatlanság pusztító erejű átélése.

„A te lelked az éjszakából él” (Oedipus király, 374) — mondja Oidipusz a jós Teiresziaszról, s ezzel nemcsak szemének vakságára céloz. A jósnak megvilágosodásban van része, ám ez a ragyogás az

¹² θεοφόρητος — istent hordozó, mondja Aiszkühülosz Kasszandráról az *Agamemnonban*.

éjszaka fénye. Platón az isteni megszállottságot tartja a jóserő egyik forrásának; ehhez kapcsolódva írja majd Philón a következőt: „Mindig, amikor az isteni fény ragyog, az emberé lenyugszik. Ez következik be a próféták fajtájánál: a bennük lévő intellektus (νοῦς) előződik abban a pillanatban, amint megjelenik az isteni sugallat (πνεῦμα-τος). És amikor ez távozik, a miénk ismét megjelenik; mert nem megengedett, hogy a halandó együttlakják a halhatatlannal. Ez az oka annak, hogy az érvelés (λογισμός) lenyugvása, amit a sötétség kísér, nemzi az eksztázist és az isteni mániát (ἔκστασιν καὶ θεοφορή-τον μανίαν).” (Quis rerum divinarum heres sit, 264—65.§.) Philón a melankóliát betegségként bélyegzi meg, s mégis: az eksztázist nemcsak az isteni eredetű megszállottsággal hozza kapcsolatba, hanem a melankóliával is (249. §.), éreztetve a jóstehetség és a melankólia összefüggését is. Eksztázisba kerülve az ember kilép önmagából anélkül, hogy e kilépés irányáról és a „megérkezés” helyéről akár a leghalványabb sejtelme volna. De nem is lehetne, hiszen a pillanatnak, a *most*nak az összesűrűsödése ez, amelyben éppen az irányokat és helyeket feltételező tér és idő zsugorodik semmivé. A melankolikus ilyen pillanatok sorozatából állónak tapasztalja életét, s innen szemlélve a világot a legmélyebb jóstehetségről ad tanúbizonytságot. Sajátos helyzeténél fogva, a „létesülés” folyamatába merül alá, és onnan szól mifelénk, akik e folyamatnak pusztán szemlélői vagyunk, és azt mindig csak utólag, a folyamat egyes pillanatainak megmerevedése után tudjuk értelmezni. A jós számára a létesülés folyamata nem tárgy, mert ő alámerül benne, és a létezés sem zárt képződmények halmaza, hanem állandó változás és alakulás. A sötét és titokzatos Hérakleitosz neve jelenik meg előttünk, azé a Hérakleitoszé, aki Diogenész Laertiosz szerint műveinek egy részét melankóliája miatt nem fejezte be, és aki a mágusokat, a jósokat oly nagy tiszteletben tartotta. Az egyértelmű dolgok esetlegességét meglátó, a lét és nemlét küzdelmét kétségbeesetten felismerő és attól szenvedő Hérakleitosz a szó mélyebb értelmében maga is jósnak nevezhető. Mert amikor kijelenti, hogy az embereknek akkor sem lenne jobb, ha kívánságaik teljesülnének (DK 22. B. 110), akkor a legmélyebb fordított jóstehetségről tesz tanúbizonytságot; hiszen aki a létesülés folyamatának részese, az óhatatlanul az elmúlás végzetét pillantja meg. Nem azért az elmúlását, amely majd valamikor, egy adott órában bekövetkezik, hanem azért, amely állandóan fenyeget és min-

den pillanatunkat alakítja. A halandók életét és a halhatatlanok halálát élőkrol ír Hérakleitosz: élet és halál viszonylagosságáról. Az igazi jós ezért nem az, aki megmondja, hogy *holnap* mi lesz, hanem az, aki megmondja, hogy *ma* mi van; az, aki saját bensőnket tárja fel előttünk, nem pedig egy külső, valamikor megvalósuló énünkkel szembesít bennünket. „Ismerd meg önmagad” — olvashatták a görögök a delphoi jósda homlokzatán. A jövő bennünk van, nem rajtunk kívül: mi tesszük a jövőt jövővé, azaz nem az időnek, hanem egyes-egyedül önmagunknak vagyunk kiszolgáltatva. Az igazi jós, tanítja majd Szent Ferenc Leó testvérnek, „nemcsak a jövőt tudná megfejteti, hanem megmondaná a lélek legejtettebb titkait is”. (Fioretti, 8.) A legjelentősebb négy emberi hivatás között ezért állítja Empedoklész az első helyre a jóst; őt követik a himnuszköltők, az orvosok és az uralkodók — azok, akik a maguk módján szintén mostani életünk alakítását, törvényszerűségeinek kifürkészését tekintik életük feladatának. A jósolni (μαντεύω) igét Platón ezért használja a költészet és a filozófia esetében szenvedő formában: a *μαντεύεσθαι* igenével utal arra a belső lelkesültségre, átszellemültségre, amellyel a költő és filozófus végső soron nem az eljövendő eseményeknek, hanem a mélyben rejtőző igazságnak a feltárását segíti elő. A jós *benne* van abban, amiről szól, azt elszenvedi, nem semlegesen, kívülről viszonyul hozzá,¹³ és ezért mindenki másnál inkább képes bepillantani a rejtelmes létezésbe, amely a közönséges emberek számára minden rejtélyt nélkülöző adottság.¹⁴ A jós (μάντις) etimológiailag, de sorsszerűen is rokona az *örültnek* (μανικός), aki másfelől a *melankolikus* ikertestvére — és e rokonság mutatja, hogy mindhárman egy olyan összefüggés részesei, amely jelenlegi kultúránk számára már a mélybe merült: a jós ma sarlatán, az örült elmebeteg, a melankolikus pusztán mélabús.

A melankolikus a lét és a nemlét határán áll — így jellemeztük a jóst, az örültet, és így jellemezhetjük a melankolikus héroszokat is.

¹³ Arisztotelész az isten belénk táplált belső érzületét szintén a *jósolni* igével fejezi ki: *μαντεία περι τόν θεόν*.

¹⁴ A *Poétikában* Arisztotelész kifejti, hogy a drámaköltőnek magának is részesülnie kell a szenvedésben, hogy hősei szenvedélyét átérezze: a drámaköltő legyen *μαντικός*, azaz jós (XV), vagyis a jós legfőbb feladata itt sem az eljövendő dolgok kibeszélése, hanem a létezés törvényeinek feltárása.

Bellerophontész esete azonban azt mutatja, hogy ez a határhelyzet tudással, belátással, bölcsességgel vértézi fel a melankolikust. Ha ezt egybevetjük a jósról, valamint az istenektől eredő örületről mondotakkal, akkor e tudást a lehető legmélyebbnek tarthatjuk, és magát a filozófiát is innen eredeztethetjük. Arisztotelész *A filozófiáról* című fiatalkori, csak töredékeiben fennmaradt dialógusában a bölcsesség szeretetét történetileg az őshellén teológiáig, az orfikus tanokig, a perzsa mágusokig követi nyomon, és a filozófia elsajátítását a misztériumokba való beavatással tartja rokon folyamatnak (gondoljunk Héraklészra, aki a beavatást követően lett örült, melankolikus — és mélyenlátó), és Platónhoz hasonlóan a misztériumokba beavatottakat nevezi igazi filozófusoknak. Láttuk, hogy Platón a *jósolni* ige passzív nemével fejezi ki a költők és filozófusok átszellemültségét, és a fiatal Arisztotelész is a *passzivitást* tekinti a beavatandók (azaz bölcsességre fogékony, filozofikus látásmódra felkészítendő) jellemző állapotának: „Akiket beavatnak, azoknak nem értelmük révén kell megragadniuk a dolgokat (μαθεῖν), hanem egyfajta belső állapotra kell szert tenniük (παθεῖν).” (fr. 15. coll. V. Rose.) A *pathosz* egyaránt jelent szenvedélyt, sorsot, szenvedést és élményt — azaz a *mathézissel*, a megértéssel szemben a dolgoknak nem tárgyszerű, racionális megragadását jelenti (noha a racionális jelző aligha alkalmas e folyamat jellemzésére), hanem a velük való belső azonosulást, a szó legtágabb értelmében vett elszenvedésüket. A *pathosz*, illetve ennek gyakorlása (παθεῖν) vezet el az ún. megvilágosodáshoz (ἔλλαμψις), ami Platónnál az ideák látásának, Arisztotelésznél a lét mélyebb megértésének kulcsa. Az igazi filozófus ezért egyszersmind jós is — a *Philebosz*ból idézett kifejezés szerint ő is a létesülés folyamatát vizsgálja —, mivel azonban a jós révén az örülethez is szoros szálak kötik, egyúttal melankolikus is. Ő is a lét és a nemlét határán áll, és — miként a jós Hérakleitosz — kénytelen mindig oda visszatérni, ahonnan elindult: a negativitáshoz, ami azonban nem egy pozitívnek vélt létállapot visszája, hanem maga a lét, a tökéletes pozitív valóság. „Tudom, hogy nem tudok semmit” — a *melankolikus* Szókratész (mert Arisztotelész őt is annak tartotta) kijelentése nem szójáték, hanem megdöbbenésből következő irónia. És amikor arra a kérdésre, hogy érdemes-e megnősülni, Diogenész Laertiosz feljegyzése szerint (II. 33) azt válaszolja: „Bármit teszel is, megbánod”, akkor újfent a filozófus legmélyebb külde-

téséről tesz tanúbizonyságot: elvezeti a tanulni vágyót a lét és a nemlét határára, nem azért, hogy végső kétségbeesésbe taszítsa, hanem hogy saját magával jöjjön tisztába. (Az ördögi következtetés, hogy éppen attól esünk kétségbe, ha tisztába jövünk önmagunkkal, már a barokk létszemléletnek, illetve Szókratész leghűségesebb tanítványának, Kierkegaardnak a műve.) „... egész életemben soha nem henyéltem — mondja Szókratész —, hanem ügyet sem vetettem semmire, amivel a legtöbb ember törődik, a vagyonszerzésre, a gazdálkodásra, a hadvezéri állásokra, népgyűlési szereplésekre és más hivatalokra vagy a városbéli összeesküvésekre és pártokra, mivel úgy gondoltam: tisztességesebb vagyok, semhogy épségben maradhassak, ha erre az útra térek . . .” (Szókratész védőbeszéde, 36 b—c.) (A másik melankolikus filozófusról, Empedoklészről szintén feljegyezték, a szabadságot szerette, minden hatalmat megvetett, és a neki felajánlott királyi tisztet elutasította.)

A *melankolikus* Szókratész az igazság megszállott (*őrült*) kutatója, és őrültsége, bölcsességszeretete (*filozófus*), valamint ebből eredő mély melankóliája bepillantást engedett neki a legmélyebb titokba. Az athéniek ellene felhozott vádja — Szókratész áthágja a törvényt, „mert föld alatti dolgokat és égi jelenségeket kutat . . .” (uo. 18 b) — mélyebb értelemben igaz volt; hiszen maga Szókratész is nemegyszer hangoztatta, hogy szelleme (*δαίμων*) mindig megmondja neki az eljövendőt. Ám a démon, akiből csak jóval később lett gonosz szellem, nemcsak a jövővért felel, hanem a megszállottság is tőle ered — és Szókratész melankóliájának legfőbb oka talán éppen a földöntúli világgal való, soha végérvényesen nem tisztázható kapcsolata. Ebbe őrült bele Bellerophontész, a megközelíthetetlen végzet zavarta meg Aiaszt, és a földi és isteni lét közötti otthontalanság juttatta Héraklészt előbb őrületbe, később pedig a maga rakta máglyára. És ugyanez nyugtalanította a szicíliai Empedoklészt is, akinek neve az Arisztotelész által felsorolt melankolikusok között szintén ott szerepel. Az istenségnek „nem ékeskednek tagjai emberi fővel, nem rezeg hátából két ág, nincs lába, sem gyors térde, sem szőrös nemzőszerve, hanem szent, kimondhatatlanul hatalmas értelem ő csupán.” (Töredékek, 134.) Bellerophontész szelleme ettől borult el, és a maga módján Empedoklészt is megszállottnak tekinthetjük: ha nem is kételkedett az istenekben, létüket — a misztikusokhoz hason-

lóan — már-már megfoghatatlanná tette. Istennek kiáltotta ki magát, akinek korábbi életében elkövetett bűnei miatt kell hosszú ideig távol maradnia az istenek világától, az élet fáradságos ösvényén vándorolva. „... több vagyok a halandó, sokféleképpen pusztuló embereknél” (Uo. 113): halhatatlan isten (θεός ἄμβροτος), aki tisztában van a földi élet minden rejtelmével, és tudása révén ezt mintegy kívülről képes szemlélni. „Mert szűkjáratúak ugyan a tagokban szétszórt érzékszervek, mégis sok nyomorúságos hatol beléjük, mely tompítja a gondolkodást, éltükben kicsiny részét tapasztalják meg az életnek, gyorsanhalók, füst módjára lévén összeállítva elszállnak, arról győződven meg csupán, amibe ki-ki belebotlott mindenféle üzetven — mégis valamennyien az egészet óhajtják meglelni.” (Uo. 2.) Az ember élete örök szenvedés („Ó örök titok, hogy amik vagyunk / és amit keresünk, sehol se találjuk; amit megtalálunk: nem mi vagyunk” — de ezt már Hölderlin mondja Empedoklészről írott drámájában — I.1), és mint a héroszok, Empedoklész is az emberlétet túli, az istenlétben inneni köztes mezsgyén bolyong. Tudása feljogosította rá, hogy mindenről ítéletet alkosson, e tudás azonban ki is taszította a földi létezés kereteiből: aki mindenben átlát, annak a végtelenség az otthona, helyesebben otthontalansága. Hogy Empedoklész, a történeti személy valóban mindent tudott-e, nyitott kérdés (kortársai úgy vélték, igen, és később Lucretius is így írt róla: „Ut vix humana videatur stirpe creatus” (I. 733) — „mintha nem is lett volna halandó ember az atyja”); fontosabb, hogy ő maga ebben a meggyőződésben élt. A meggyőződés viszont elegendő ahhoz, hogy ugyanolyan sorsa legyen, mint a héroszoknak: emberfeletti, rendkívüli teljesítménye (kora legnagyobb orvosa volt!), valamint belső kítaszítotttsága (filozófus volt, azaz jós, tehát őrült, vagyis eksztatikus) elválaszthatatlan egymástól. „... úgy / lett bennem is az élet költemény” — adja szájába Hölderlin (I. 4) e szavakat, némi romantikus elfogultsággal a látszólagos lekerekítettség iránt (hiszen ami kívülről költemény, az belülről prózai tépettségek halmaza). Nincsen lekerekítettség: Luca Signorelli Empedoklést ábrázoló festményén az orvietói dómban a csillagokat vizsgáló filozófus kizuhan a képből, és figurája a reneszánsz perspektíva zárt szabályait szinte szétrombolja. Ez Empedoklész; és őt érezte magával rokonnak Hölderlin, Novalis, és róla akart tragédiát írni — mértéket nélkülöző prózában! — Nietzsche. Melankóliája sokszorosán összetett: saját istenségének

hite a platóni értelemben tette megszállottá; az elmúlás titkainak kutatása túlvezette az élet határain: tanítványának, Pauszaniásznak megtanította, miként kell a tetszhalottakat visszahozni az életbe, és Hérakleidész elbeszélése szerint számos embert mentett meg Persephoné birodalmából; a lét és a nemlét határához eljutva jósként pillantott az élet rejtélyeibe. Ezért halála sem közönséges: aki az életet és az elmúlást viszonylagossá tudja tenni, annak a halál nem halál, hanem beteljesülés. Nem keresztényi értelemben, hanem az antik hitnek megfelelően: az élet és a halál másodrendűvé válik a létezés kizárólagosságához képest. A létezés a halálon túl is igényt tart ránk; ennek felismerése egyszerre felemelő és lesújtó az ember számára. Empedoklész haláláról is szükségképpen kétféle beszámoló maradt ránk. Az egyik szerint egy áldozati ünnepséget követően, kora hajnalban társai nem találták a filozófust. Egy szolga elmesélte nekik, hogy éjfélkor felébredt Empedoklész hangjára, és fekhelyéről felkelve fáklyaszerű égi fényt látott lobogni. Empedoklész tanítványa, Pauszaniász fejtette meg az égi fény titkát: az istenek magukhoz szólították a filozófust, aki nem emberként, hanem istenként hagyta maga mögött a földi világot. A másik beszámoló szerint Empedoklész az istenek nem hívták magukhoz: önként vetett véget életének, és az Etna kráterébe ugrott, hogy így bizonyítsa be isteniségét. E halálos ugrásnak azonban megvan a maga mélyebb értelme: a görögök egyfelől a halálos ugrást az eksztázis egyik formájának, és ezért (gondoljunk az eksztázis és a melankólia, isteni örület kapcsolatára) *szép halálnak* (εὐθάνατος) tekintették; másfelől pedig a tűzhalál megtisztulást hozott. A földi salaktól a halandó a tűzben tisztul meg (καθάρσιον πυρ), és ezért a tűz egy magasabbrendű életbe való bebocsáttatás feltétele is.¹⁵ A görög hit szerint Héraklész tűzhalála, amely melankóliájának óhatatlan következménye volt, ugyanúgy halhatatlanságot biztosított neki, mint Empedoklésznek.¹⁶ A tűz így

¹⁵ *Geographikájában* Sztrabón leírja annak az indiai brahminnak az esetét, aki Eleuszisban (!) *nevetve* tűzbe vetette magát; sírfelirata így hangzik: „Itt nyugszik a Bargoséból való indiai Zarmonokhégas, aki az indusok ősi szokása szerint magát halhatatlanná tette.” (XV. 1. 73.) Hasonlóképpen végzett magával a lüdiai Kroiszosz (aki egyébként Héraklész leszármazottjának tekintette magát), a föníciai Hamilkar vagy Szardanapalusz — így remélték újra feltámadást maguknak és népüknek.

¹⁶ A tűzhalál rítusát Josephus „Héraklész feltámadásának” nevezi. Tegyük hozzá, bizonyos helyeken Héraklész mint napistent is imádták.

válik a magasabb rendű élet forrásává: maga is szellem, logosz (Hérakleitosz).¹⁷ Empedoklész maga választotta tűzhalála a „feltámadás” igézetében zajlott le, és kivezette a földi világból, mely Platón szerint börtön, Empedoklész szerint pedig barlang. (Schiller a tűzhalált halt és átszellemült Héraklészről: „levetközte a földiséget”). A feltámadás azonban nem feltétlenül a halált követi; miként az igazi jós az időn kívül állva magának az emberi időnek a mibenlétére lát rá, úgy a feltámadás sem csupán időben bekövetkező esemény: az időn kívül megy végbe. Éppúgy felülmúlja az életet, mint a halált. Miként azonban nem mindenkinek jelenti a halál a feltámadást, úgy életükben is keveseknek van feltámadásban része. A feltámadás, mint maga a szó is jelzi, testi-lelki jelenség; görög megfelelője (ἐγερσις) ébredést is jelent, azaz kilépést a megelőző állapotból. És mivel a kilépés (ἔκστασις) a pillanathoz kapcsolódik, ezért (nemcsak igei értelemben) abszolút *jelen idejű*. Eddigi gondolatmenetünkől következik, hogy a feltámadás azoknak adatik meg, akik nemcsak időbeli, hanem magán az időn is felülkerekedő létezésünk törvényeit felismerik, annak lehetőségeit és határait meglátják. Ezek: a jósek, az örültek, a rendkívüli emberek, a filozófusok — azok, akiket egy szóval melankolikusoknak nevezhetünk.

A melankolikusnak élete minden pillanatában feltámadásban van része — ezért nem hal meg, legalábbis nem testi értelemben. A feltámadást magába záró élet *teljes* élet, és így nem a halál felől fenyegeti veszély, hanem a minden pillanatban lehetséges feltámadást, az *eksztatizst* elutasító közönséges élet felől. A melankolikus héroszok ezért voltak embergyűlölők (mint héroszok amúgy is *mindenkítől* különböztek), a melankolikus filozófusok pedig, ha nem is voltak kifejezetten embergyűlölők, de megvetették azokat, akik a sötétségben és tudatlanságban rekednek meg. Ha ugyanis a lélek eljut a tudás állapotába (platóni szóhasználat: a vele rokon láthatatlan tartományba), akkor tökéletessé válik, és ahogyan a beavatottak mondják, a hátrálévő időt igazságban, az istenek között töltik el. (Vö. Phaidrosz, 249 c—d.) Akinek feltámadásban van része, az a

¹⁷ Ezt a felfogást a kereszténység is megőrizte: az Újszövetségben Jézus Szentlélekkel és — némely változat szerint - tűzzel fogja megkeresztelni az embereket (Mk. 1, 8).

földi létezők világából a *valóban létező* felé emelkedik fel (εἰς τὸ ὄντων) (247 e). A felemelkedést azonban, a platóni anamnézis gondolatához hasonlóan, metaforaként kell értelmeznünk, és szó szerinti jelentésén túlmenően, a földi létezésre mint olyanra kell vonatkoztatnunk: „itteni” életünk kibontására és megismerésére. Ez viszont, mint láttuk, csak bizonyos képességekkel megáldottaknak adatik meg — kiválasztottaknak, akik, mivel mindenben túllátnak, el is szigetelődnek a többiektől, és akiket tudásuk és látásuk kitaszítottá tesz. E kitaszítottság kétszeres: nemcsak a többiek világából vannak kirekesztve, hanem önmagukból is ki kell lépniük. Tudásuk ezért nem felemelő, hanem lesújtó, nyomasztó. Képtelenek rá, hogy úgy éljenek, mint a többiek — mivel mindent látnak, felejtani sem tudnak.¹⁸ Az isteni tudással és földi sorssal rendelkező *jósok*, a láthatatlan dolgok birodalmában jártas és a betegségtől veszélyeztetett *őrültek*, a lét és nemlét egymásba fordulását vizsgáló *filozófusok*, egyszóval mindazok, akik melankolikusok, magányosak, s mivel nemcsak emberi, hanem az emberen túli létezésnek is részesei, magányukat a halál sem szünteti meg.

E magány nem az újkori romantikusok magánya. A görög köznapi világ megpróbálta áttörni a melankolikusok magány alkotta pán-célját, és az újkorral ellentétben megkísérelte elsajátítani vagy legalább megérteni látásmódjukat. A melankolikus létértelmezéstől elválaszthatatlan *evilági feltámadásra a misztériumok* adtak lehetőséget, s noha maguknak a misztériumoknak a melankóliához látszólag nincsen közük, a látásmód és a tudás, amit a beavatottaknak nyújtani kívántak, a melankólia irányába mutatott.¹⁹ A misztériumok ezért a görög kultúra legveszélyesebb kísérletei: ezeket akartak részesíteni abban a tudásban, amely az embert melankolikussá (azaz jóssá, őrültté, filozófussá) teszi. Az emberi együttélés legalapvetőbb törvénye azonban nem engedi, hogy mindenki mindent tudó, mindent látó, azaz végső soron magányos, elszigetelt legyen. Ahhoz, hogy valakit elborítson a melankólia, szükséges, hogy a többiek ne

¹⁸ Az *igazság* görög megfelelője — ἀλήθεια — szó szerint azt jelenti, ami nincsen kitéve a feledésnek, ami kivonja magát Léthé uralma alól.

¹⁹ Az epe Galenus szerint „organon plenum mysterii” — akárcsak a melankólia, amely rejtélyességében maga is misztérium.

legyenek melankolikusok; ahhoz, hogy igazságban éljen, kell, hogy a nem-igazság világa vegye őt körül;²⁰ ahhoz, hogy mélyenszántó legyen, kell lennie valaminek a mélyben, kell lennie felszínnek és mélységnek. Az igazság, a tudás nem mindenkié, nem demokratikus — a misztériumok viszont „demokratikus” intézmények, politikailag csakúgy, mint szellemi intenciójukat tekintve.²¹ Éppen ezért a görög kultúra legrejtélyesebb képződményei: mintha a tüzet meg a vizet kísérelték volna meg elegyíteni. De bennük a kettő mégsem oltja ki egymást: a misztériumokba beavatottaknak csupán elenyésző hányada lett melankolikus (tegyük hozzá: aki melankolikus volt, az majdnem törvényszerűen be volt avatva), azaz a misztériumok mint olyanok nem a melankóliára irányulnak, de magukban rejtik annak lehetőségét, hogy a beavatottak melankolikusokká váljanak. De nemcsak ezt: jelzik azt az összefüggésrendszert is, amelybe, aki melankolikus, belegabalyodhat. Láttuk a héroszok esetében: melankóliájuknak nincs kézzelfogható oka, hiszen ha volna, akkor talán orvosolni is lehetne. Ám vannak bizonyos helyzetek, amelyek a lappangó melankóliát kifakasztják (Aiasztól elveszik Akhilleusz fegyvereit, Bellerophontész felemelkedik az égbe, Héraklész ellátogat az alvilágba stb.). A misztériumok ilyen értelemben határhelyzetek. A beavatás — Dión Khrüszosztomosz legalábbis így vélekedik — ugyanolyan hatású, mint a világegyetem szemlélése,²² vagyis a beavatottak a lehető legmélyebb tudásban részesülnek. Platón szerint a földi élet megkezdése előtt a legboldogítóbb *beavatás* részesei voltunk, azaz a földi beavatás már közbenő felvonása egy hatalmas színjátéknak, felidézése a földöntúli, születés előtti és halál utáni létezésnek. E felidezés során a lélek visszaemlékszik mindarra, amit egykor látott, midőn az isteni lélekkel együtt haladt, és ezért — gondoljunk a *filozófia* szó eredeti jelentésére — „... igazán csak a filozófus értelme szárnyasodik meg, mert emlékezetével lehetőleg

²⁰ Más összefüggésben, de Heidegger figyelt fel az igazság fogalmának erre a ragadozó jellegére.

²¹ Csak részben van igaza Schopenhauernek, aki az antik misztériumok célját abban látja, hogy a kiválasztottakat elkülönítik a tömegetől. Schopenhauer saját kora elitáriánus szemléletét igyekszik felfedezni az antikvitásban.

²² A mithraszi misztériumokra ez szó szerint is vonatkozik: a beavatottak szimbolikusan felemelkedtek a bolygószférákon át a napistenhez.

mindig ott van azok közelében, ahol isten van, aki épp ezért isten” (Phaidrosz, 249 c). Az igazi tudást csak az mondhatja magáénak, aki az emlékeit helyesen használja; csak ő lehet teljes ember, és *csak ő részesülhet teljes beavatásban* (τελέους αἰεὶ τελετὰς τελούμενος). A beavatás tudóssá teszi az embert; a legnagyobb tudás azonban nem ismeri a földi lét korlátait: önkörébe vonja a földöntúliság világát, a születést megelőző, a halált követő létezését. A beavatás így bizonyos értelemben emlékeztet a jóslásra és a feltámadásra: a beavatottat kívül helyezi az időn, születést és halált *egy* pillanatba von össze és, mintegy engedelmeskedve Thalész tanításának — mely szerint az élet és a halál alapvetően nem különbözik egymástól — a kettő szembenállását viszonylagossá teszi. Szophoklész ezért tartja a misztériumok beavatottjait a legboldogabbaknak: nemcsak az életben fedezik fel a halált, hanem a halálban is életre bukkannak. Maga a *beavatás* (ἡ τελευτή) szó utal erre a kilépésre a megszokott keretek közül: rokon a *bevégezni, meghalni* (τελευτάω) igével,²³ és tövét a τὸ τέλος szó alkotja, amely egyaránt jelent célt, véget, határt, döntést és beteljesülést. Akit beavatnak, az bizonyos értelemben meghal, vagy legalábbis intim viszonyba kerül a halállal; a IV. században a misztériumok iránt ellenséges érzületet tápláló Firmicus Maternus *homo moriturus*-nak nevezte a misztériumokba beavatandó embert. Mivel azonban a halál a „valóban létező” dolgok világába ragadja el, újjá is születik: hátat fordít eddigi életének. Az Eleusziszban beavatottak számára biztosított a boldog földöntúli lét, de a kegyelem, a σωτηρία elnyerésének előfeltétele a halál szimbolikus-önkéntes vállalása is.²⁴ Maga a halál a legfőbb misztérium; *A lélekről* című művében Themisztiosz — Plutarkhosz híradása szerint — így ír: „ha eljön a halál pillanata, a lélek olyasmint tapasztal, mint azok, akiket beavattak a nagy misztériumokba; ezért a meghalni és beavatódni igék, valamint az általuk jelzett cselekvések között hasonlóság áll fenn.” (Idézi: Wind, 181.) Szókratész szerint a *helyes filozofálás a halálra való felkészülésben áll*, Pindarosz pedig így ír az Eleusziszban beavatottakról: „boldog, aki . . . rálép a föld alá vezető útra: ismeri az élet végét és annak Zeusztól adott kezdetét is.” (fr. 137.)

²³ A korai halál például görögül: προτελευτή.

²⁴ Tegyük hozzá: *általános* érvényű megváltástannal a görögök nem rendelkeztek.

A beavatottak előtt új színben jelenik meg az idő: az elmúlás és a keletkezés, az élet és a halál nem követik egymást az időben, hanem a pillanatban egyesülnek — maga az idő csupán praktikus szétválasztások eredménye. Empedoklész szerint a létezés két legfőbb mozgatórugója a szeretet és a viszály (φιλία és νεῖκος), azaz az egyesülés és szétválás, ami a természet valamennyi jelenségét áthatja. Az eleusziszi misztériumokban a beavatottak Démétért és lányát, Perszephonét tisztelték, és a két isten alakja maga is jelképezi az élet és halál egybesimulását. Démétér egyfelől a gabona, azaz a *termékenység* istennője, másfelől azonban a végtelen *szomorúság* megtestesítője is: miután lányát Hadész elragadta tőle, és magával hurcolta az alvilágba, gondolatai állandóan az alvilágban bolyonganak. (Athénben a halottak kultikus neve: δημήτριοι.) Perszephoné életvitelében is e kettősség rabja: az év egy részét Hadészben kénytelen eltölteni, másik részét azonban, Zeusz engedélyével, a fenti istenek között élheti le. Egyfelől ő az alvilág királynője (neve egyik lehetséges jelentése: gyilkolás által pusztító — πέρθειν + φόνος),²⁵ másfelől azonban, anyjához hasonlóan, ő is kapcsolatban van a virág és a gabona termésével. A halál és a termékenység istennőjeként a mindenséget fogja át, és a szeretet és viszály együttesen jelenik meg alakjában.²⁶ Az alsó isteni világ tagjaként, a többi khthonikus istenhez hasonlóan (Démétér, Dionüszosz, Hadész) az ellentéteket testesíti meg egy személyben; mint a föld (χθών) istennője azonban mégiscsak a létezés sötétebbik oldalának képviselője. A misztériumokba beavatottak útja ezért áldozatot kíván: a halál nemcsak föloldás, hanem *pusztulás* is, a születés pedig nemcsak keletkezés, de *elmúlása* is valaminek. A jósök, örültek, filozófusok tudása éppen azért eredményez melankóliát, mert a végső tudatlanság pontjához, az ember számára felfedhetetlen rejtélyekhez vezet el. Önmagukban testesítik meg azt a feloldhatatlanságot, amely a misztériumokban tisztelt istenekre is jellemző — létezésük az emberi lét minden vetületét *egy* pillanatba sűriti. (A khthonikus istenekkel együtt tisztelt Héraklész tizenkét munkáját nem véletlenül értelmezték úgy is, hogy az a Nap átmenetele a zodiákuson. Héraklész egyaránt otthonos a

²⁵ Nevét Hölderlin — a περσέφοσσα szó alapján — a fénnel hozza kapcsolatba.

²⁶ Perszephoné székhelyének a szicíliai Akragaszt tartották — Empedoklész szülőhelyét!

télben és az éjszakában, valamint a nyárban és a nappalban; megmenti az alvilág birodalmából Thészeuszt és Alkésztiszt, de legközelebbi vérrokonaira ő maga méri a halált.)

Szépen jellemzi a beavatás kettős természetét Lucius, Apuleius *Aranyszamár* című regényének hőse: „A halál határán jártam, Proserpina küszöbét tapostam, végigmentem az összes elemeken, s visszatértem, láttam éjfélkor hófehér fényben szikrázni a Napot, odajárultam az alvilági istenek s az égi istenek színe elé s színről színre imádtam őket” (XI). Apuleius szándékosan említi az éjfélkor szikrázó Napot: az egyiptomi misztériumokra gondolt. Az ottani elképzelés szerint a megdicsőült holtak követik a napistent, aki szintén belép a halottak (beavatottak) birodalmába. A görögök előtt sem volt ismeretlen ez a felfogás; Pindarosz szerint például éjszaka a Nap a halottak birodalmát világítja meg. Mithrasz misztériumában Hélioszt mint alvilági istent idézik meg, aki — egy Mithrasz-liturgia fennmaradt szövege szerint — „a föld mélyében, a halottak mezején lakozik”.²⁷ (Idézi: Schultz, 83.) Ugyanakkor Apuleius, mint a mágia szakavatott értője, jól tudta, hogy mint állandóan egy helyben álló planétát, a babilóniak a Szaturnuszt tisztelték a Nap éjszakai megfelelőjeként. Bár fénye gyenge, mégis ragyogónak, fénylőnek nevezték, és ezt más kultúrák is átvették: Plutarkhosz feljegyzése szerint az egyiptomiak éjszakai őrnek tartották (νοκτοῦρος), a görögök „látászó”-nak nevezték (ὁ Φαίνων) és napcsillagnak is hívták (ὁ Ἡλίου ἀστήρ), az indiaiak pedig a Nap fiát tisztelték benne. Manilius római asztrológus a Napot és a Szaturnuszt helyezte a világ tengelyének két végére, és véleménye szerint a Szaturnuszról nézve *ellentétes* látószögből jelenik meg a világ. Ez azonban azáltal nyeri el igazi értelmét, hogy a hellenizmus idejében, az I—II. századi Rómában a Szaturnusz bolygó és a melankólia között mély megfelelést fedeztek fel az asztrológusok és filozófusok (mindazok, akik Szaturnusz jegyében születtek, melankolikusok) — tehát amikor Luciusnak a misztériumokba történő beavatása során az éjféli Nap látványának

²⁷ A halál istenének tekinti majd a napot Antonin Artaud; ám ennek valódi megnyilvánulása a napnak, azaz a fénynek a teljes halála, amely „a fekete éjszaka és a nap *örök* halálának a ritusához” vezet, innen pedig az életet elviselhetetlenül intenzívvé fokozódó eksztázishoz (Tutuguri, 58).

élményében is része van, akkor e megjegyzéssel Apuleius — anélkül, hogy felesleges szót pazarolna rá — az értőkhöz szól: a misztériumok és a szaturnikus melankólia mély, teljesen soha meg nem ragadható rokonságára utal, illetve a Szaturnusz említésével nyilvánvalóvá teszi azt, ami a görögök számára lehetőségként lappangott a misztériumokban.²⁸ És amikor Rómában, az év utolsó hónapjában, decemberben, Szaturnusz szent hónapjában a *halálisteneket* ünnepelték, akkor még egyértelműbbé tették a Szaturnusz—melankólia—misztériumok összefüggést: a rómaiak hite szerint e hónapban megnyílik a világ belső lényege, december 17-én, a Szaturnália ünnepén pedig a halottak lelke, mindazzal együtt, ami a földben nyugszik, feljön, és e *feltámadással* a földön démonikus erő szabadul fel, amely semmilyen törvényt sem ismer.²⁹ Szaturnusz (akit Plutarkhosz a khthonikus istenek közé sorol) görög megfelelője Kronosz — és a görögök hasonlóképpen ünnepelték az ő napját, a *kroniát*, amikor szintén minden elszabadul: a hellenizmus idejére kialakul az a felfogás, hogy Kronosz nem Héliosznak, hanem Uránosznak a fia és így — apai ágon — Lüszának, az örület istennőjének is féltestvére. És — hogy az összefüggés még tágabb legyen — mi lehetne jellemzőbb a görög hitvilágra, az abban rejlő mély létértelmezésre, mint az, hogy az orfikus teológia szerint a *melankolikus* Kronosz *látnoki* képességekkel rendelkezik: promantisz, azaz előre megjósolja a lét titkait. (A hellenizmus idején terjed el majd az a nézet, hogy akik *jósolni* tudnak, és ismerik a misztériumok ezoterikus rítusait, a Szaturnusznak, e melankolikus bolygónak a jegyében születtek.) Felsejlik az a logikailag szinte követhetetlen, mégis egybefüggő és széttéphetetlen háló, amely a melankóliát körülöleli, és amelynek csomói: a jóslás, az örület, a filozófia, a misztériumba való beavattatás, az élet és a halál viszonylagossá válása és az antik értelemben vett feltámadás.

A tudás birtokosa elszigetelődik a nem-tudótól; a jós a homályosan látókhöz szól; az örült kilép a lét kereteiből; a misztériumokba

²⁸ A *misztériumokról* c. művében az újplatonikus Iamblikhosz ír a fényigézésről vagy fénybresztésről (φωταγωγία), amelyet ő megvilágosodási állapotnak tart, és amelyet az újabb teozófia az éjféle nap fényének megpillantásával azonosít.

²⁹ Egyes mondák szerint a római Fórumon lévő Szaturnusz-templomot maga Héraklész-Hercules alapította.

közös az út mindenki számára, de a misztériumi beavatások vége felé a tömeg kezd megoszlani, és a végső aktusok során már mindenki a maga útját járja, egyedül. A misztériumok demokratikusak — és mégis, a beavatottak joggal beszélhetnek kiválasztásról. Az út mindenkinek nyitott, de nem mindenki jut el a végére.³⁰ A vég, tudjuk, maga a kezdet. A bölcsesség tudója mindenre rálát, a dolgok felfedik rejtett arcukat, és a beavatottat egy új, minden eddigőtől különböző világba emelik át. A dionüszoszi elragadtatottsággal együtt járó *letargia* következménye Nietzsche szerint: „a vágy egy, a halálon túli világra irányul, magukon az isteneken is túlra, és tagadja a létet” (Nietzsche, I. 595). A lét tagadása azonban nem abszolút tagadás; a vágy nyitott világa egy új, igaz, soha be nem teljesülő létezés. Ez minőségileg különbözik minden meglévőtől: a zártságok leomlanak benne, és mivel a mély belátás igazgat mindent, nincsen, ami a szemlélő színe előtt a maradandóság látszatával tudná felvértezni magát. A bölcsesség ismerője, a jós, az örült, tehát a melankolikus, nem az elkülönülés iránti vágya miatt magányos, hanem azért, mert nem élhet másként: aki átlát valamin, annak rendkívüli erőfeszítésébe kerül, hogy behunyja szemét, és úgy tegyen, mintha azon túl semmi se lenne. Aki tud valamit, csakis önnön szelleme rovására játszhatja a nem-tudót. Maga a szó, a szellem e tárgyiasult vetülete is feloldódik: elveszíti végérvényességét, és ha a nyelv másoknak lehetőség, a melankolikusnak akadály lesz. „... ha megmaradsz amellet, hogy nem fektetsz túlságos súlyt az elnevezésekre, öregségre belátásokban gazdagabbnak fogsz mutatkozni” — írja Platón. (Az államférfi, 261 e.) Aki a létezés belső rejtélyeibe pillant, az előtt a szavak elveszítik jelentőségüket, megrepedeznek, és leleplezik saját esendőségüket. A melankolikus hallgatásra kényszerül. Arisztotelész ennek külső jegyére figyelt fel: „azok a melankolikusok, akik megörültek (ἐκστατικοί), teljes csendbe merültek.” (Problemata Physica, 953 b.) Ez a külsődleges, a hallgatózó idegennek feltűnő csend azonban a misztériumok lényegéhez vezet el bennünket: a beavatottnak mindarról, amit láttak, hallgatniuk kell. (A misztérium szó is a *μυστήν* — becsukni igéből származik.) Déméter szertartásáról írja

³⁰ A kezdeti misztériumok Krétán még nyilvánosak voltak; innen terjedtek szét Görögország többi részére, ahol titkossá váltak.

*Nem szabad ejteni szót, se pedig tudakolni,
sem terjeszteni, mert nem tűri a szent hit a hangot.
Boldog a földi halandók közt, aki látta e titkot,
ámde ki nem részes szent titkában, sohasem lesz
ily boldog, még holta után sem az éji homályban.*

(Démétér-himnusz, 478—82.)

A misztériumban kapott tudás kimondhatatlan (ἄρρητος) volt, sőt a szertartást végző papoknak a neve is szent név volt: nevüket nem volt szabad kimondani, és még hivatalos iratokban is csak atyjuk nevét, illetve születési helyüket említették. A misztériumok legfőbb tanítását szintén nem szóban mondták el, hanem szemléltetés révén (ἐποπτεία), a papok neve is, szó szerint, szent megmutatást jelentett (ἱεροφάντης).³¹ A hallgatás parancsa kívülről érkezik — ám aki valóban részesült a tudásban, annak nem volt szüksége ilyen parancsra: nem a hallgatódzók és kíváncsiskodók elől merült csendbe, hanem mert számára belső igény lett a hallgatás: „Az emberekről az ember megtanul beszélni, az istenekről pedig hallgatni” — írja Plutarkhosz (de garrulit. 8).³² A belső hallgatás, a csend igénye a világot olyannyira lecsupaszítja, hogy szinte a semmibe vész; közel kerülünk a misztikához, amelynek képviselői, nem véletlenül, többnyire szintén a melankolikusok közül kerülnek majd ki. „A lélektől és a tehozzád forduló szívtől fogadd el e szavaknak áldozatát” — olvassuk az időszámítás kezdetén keletkezett hermetikus dialógusban, a *Poimandrészben* —, „te, aki kimondhatatlan és kifejezhetetlen vagy, akit kifejezni csak hallgatással lehet”(31).³³ Az isten *végtelen* ismerete (szeretete) vezet el Isten kimondhatatlanságához — és a kimondhatatlanság mély, őszinte átérzése magát Istent is képes *semmissé*

³¹ „Hol mély titok imádata van — írja a misztériumokról Arisztophanész a *Felhőkben* —, s a Földanya ünnepin / Szent rejtelmek fölmutatása.” (299—300.)

³² Az egyiptomiak az isteni hallgatás jelképeként tisztelték a krokodilust rendkívül rövid nyelve miatt. A misztikus hallgatásnak önálló istene is volt: a mutatójúját az ajkán tartó Harpokratész.

³³ Arisztotelész például az *elképzelést az észleléshez* hasonló, annak eredményeként létrejövő mozgásként határozta meg (A lélek, 427).

teni. „Isten merő semmi, nem érik ujjaid: minél inkább fogod, annál inkább szökik” — írja majd Angelus Silesius (I. 25). A görög melankolikusok életszemlélete mélyén a megfoghatatlanságnak ez az élménye húzódik: ha az ember egyszerre több és kevesebb önmagánál (egyszerre lehetősége és valósága önmagának), ha a lét a nemléttel terhes, a jelen a jövővel, az élet a halállal, a feltámadás az elmúlással, akkor nem lehet a világról beszélni, mert nincsen miről beszélni. Ez a misztériumok legnagyobb veszélye a görög *közéletre* nézve: aki nem jut el élet és halál viszonylagosságának felismeréséhez, a vágy kizárólagossá válásához, annak meg *kell* parancsolni a hallgatást; ám aki eljutott ide, annak nincsen szüksége parancsra: az elmerült az örök hallgatásba, és a keletkezésben a mulandóságot, a teljességben a hiányt ismeri fel. A többi ember számára menthetetlenül elveszett.

Aretaiosz görög orvos a melankólia egyik jelének az istenektől és démonoktól való félelmet tekintette. A melankolikus héroszok és filozófusok élete azonban azt bizonyítja, hogy az istenektől való *félelemnél* is erősebb az isteneket illető gyűlölet. „... a sorssal istenek se küzdenek” (Prótagorasz, 345 d) — mondotta az i. e. VII. században Pittakosz; és a görög melankolikusok talán legjellemzőbb vonása az istenséggel való felemás viszony. Az ember egyfelől tökéletlen mása istennek, másfelől viszont — szelleme révén — maga is isteni lény. Így megfogalmazva nagyon is keresztényi ihletésű ez a gondolat; a földi siralomvölgy képzelete azonban a görög kultúrától sem volt idegen. Empedoklész szerint a világ miatti *szenvedésből*, az emberi igazságtalanság miatti *szomorúságból* sarjad ki minden. A régi trákok sírva köszöntötték az újszülötteket, és örömnüpet rendeztek az elhunytak tiszteletére — a melankolikusok életszemlélete aligha volt idegen tőlük. Az emberiség láttán a melankolikus Hérakleitosz sírva fakadt, a szintén melankolikus Démokritosz pedig nevetni kezdett. Ám mint Szókratész utal rá a *Lakoma* végén, a görög szellem számára a legtermészetesebb volt tragédia és komédia rokonítása. A sírásnak és a nevetésnek egyformán a mindenre kiterjedő kétségbeesés volt az oka. Az ember halandó, noha tudja, mi a halhatatlanság — de a halált és a halhatatlanságot, belső rokonságuk ellenére, nem lehet összekeverni. A görög gondolkodás szerint nincsen új a nap alatt, csakis e zárt világ határain belül képzelhető

el a halál és a halhatatlanság. A héroszok és filozófusok melankóliája ebben gyökerezik: szellemük a végtelenségre, a meghatározhatatlanságra, minden kötöttség és határ feloldására, a legtágabb értelemben vett rendtelenségre irányul, a világ zártsága, a létezés végső lehatároltsága és elrendezettsége azonban ezt nem teszi lehetővé.³⁴ „... a kényszerű sors (ἡ ἀνάγκη) a létezést köti velünk össze” — mondja Szókratész Platón *Theaitétosz* című dialógusában (160 b): miközben minden körkörösén egygyé zárul, az ember önnön egyszerűségét éppúgy tapasztalja kizárólagosságnak, mint kiszolgáltatottságnak. Belső határtalansága nemcsak élete korlátozottságára ébreszti rá, hanem az ezzel járó teherre is: arra, hogy egy ismeretlen erő szeszélye mintegy kiszolgáltatta őt a létezésnek. Rábízta a létet, amelytől immár nem szabadulhat. Ez a szeszély, e kényszerű sors (Ananké), amely elől — életet kapva tőle — csak élete árán menekülhet meg, fúriaként öröködik léte fölött; az orfikus elképzelés szerint is fúriaként viselkedik a szükség és a kényszer istennője, Ananké. „Ugyanaz ugyanabban maradván önmagában nyugszik — írja Parmenidész a létezőről — s így szilárdan ugyanott marad, mert a hatalmas Ananké a határ kötelékeiben tartja, mely kétfelől körülzárja . . . nincs és nem is lesz semmi a létezőn kívül, mivel azt a Moira megkötözte, hogy egész és mozdulatlan legyen . . . mivel van szélső határa, teljes, mindenfelől jól kerekített gömb tömegéhez hasonlitos, közepétől mindenfelé egyenlő . . . önmagával mindenfelől egyenlő, egyformán találkozik határaival.” (Töredékek, 8.) Ám ha nincs és nem is lesz semmi a létezőn kívül, akkor elképzelhető-e, hogy a határ kötelékei fonódjanak rá? Vajon az, ami a határokon túl van, nem tartozik-e éppúgy a létezőhöz? S ha a határokon túl egyedül Ananké tartózkodik, aki az egész létezést kezében tartja, akkor ez

³⁴ A *kozmosz* eredetileg nemcsak világmindenséget jelentett, hanem rendet is — Homérosz még a hadirend értelmében használja a szót —, és mint ilyen, lényegében a zártságra utal. Bár a végtelenség fogalma nem ismeretlen a görög gondolkodás előtt, Arisztotelész megkülönbözteti az aktuális és potenciális végtelent, és csak ez utóbbit ismeri el. A meghatározhatatlanság értelmében vett végtelenség az emberi értelem szemszögéből nézve tökéletlenség, mondja, ezért kizárt, hogy a gondolkodás az ok-okozat végtelen láncolatán a meghatározhatatlanhoz jusson el. A melankolikussok, mondani sem kell, az ok-okozat láncot mint emberi szemléletet a létértelmezés egyik, de nem kizárólagos formájának tekintették, és ezért a meghatározhatatlanságban sem láttak pusztá tökéletlenséget.

nem azt jelenti vajon, hogy a létezés Anankétól átítatódott? A melankolikus számára Anankévá sűrűsödik össze a teljesség; ekkor vesz erőt rajta a vágy, hogy meneküljön hatalma elől, hogy kilépjen a létezésből, de ekkor éri utol a felismerés is, hogy hiába menekülne: Ananké az ő szívében is ott fészkel. Azzal, hogy a létezésnek ki van szolgáltatva, önmagának is kiszolgáltatottja lesz.

E felismerés taszította kétségbeesésbe a melankolikusokat, de ugyanez készítette őket lélegzetelállító cselekedetek elkövetésére is. Bellerophontész mindenfelül akart emelkedni, és hübrisze³⁵ miatt lakolnia kellett. „Ne akarj istenné lenni . . . Az embert az emberi rész illeti meg” — jegyzi meg róla Pindarosz (Isth. IV). Az élet mértéket tartó körforgásából akart kilépni Bellerophontész, feltehetően ugyanolyan megfontolásból, amelyből a szofista Antiphón is szánalmasnak tartja az életet: „Könnyű vádat emelni az egész élet ellen . . . , mert nincs benne semmi túláradó (περιττός), semmi nagy és fenséges, csak olyasmi, ami kicsi, gyenge, rövideltű és amihez nagy fájdalmak tapadnak.” (DK 80. B. 51.) Bellerophontész az istenek nemlétében akart *hinni* — és miután azok visszataszították őt a földre, hite mint hiányérzet él tovább. Nem egy meghatározott létező hiányát érzi, hanem maga a földi létezés válik hiánnyá. Nem tudni, minek a hiányáról van szó; a zárt világ, ami mindent felölel, a hiányt is képes eredményesen palástolni. A hiány azonban Bellerophontész számára kizárólagos léthelyzetté válik, de ez korántsem nyugtatja meg őt, sőt, ha úgy tetszik, még szerencsétlenebbé teszi. Végláthatatlanul zuhan egy feneketlen szakadékban. Hiányérzetének magyarázatát, a többi melankolikuséhoz hasonlóan, mi sejtjük csak, egy későbbi, nem kevésbé nyomasztó kor gyermekei: világuk zártsága nyomasztotta őket, és tette képtelenné a cselekvésre. (A spártai Lüsandrosz melankolikus lett, mert minden elérhető hatalmat magához ragadott, s ettől kezdve nem tudta, mitévő legyen.) Antiphón joggal hiányolja az életből azt, ami túláradó (περιττός); a melankolikus Empedoklész is így ír: „A mindentől semmi sem üres és nem is túltöltött (περισ-

³⁵ A *hübrisz* etimológiailag az indogermán *üd-* = „felfelé”, „kifelé”, valamint *guer-* = „nehéz” tövekre vezethető vissza, és együttes jelentésük körülbelül így hangzik: teljes súllyal és erőbefektetéssel hozzálátni valamihez, *mindent egyvalamire tenni fel*.

σόν)” (Töredékek, 13). A melankolikusok éppen azért kiemelkedőek (περιττοι), mert az élet túltöltötté válik bennük: a létezés általuk csordul túl önmagán. És ez magyarázza meg csillapíthatatlan hiányérzetüket is: a mérték világát elhagyva a túlcsoordulás elképzelhetetlen a kiürülés nélkül. A mindenség ily módon az ő személyükben szenved csorbát. Innen a melankolikusok kiválasztottságérzése, de az önmegsemmisítésig fajuló öngyűlölete is. Ettől erősek, kiemelkedőek, egyszersmind azonban a legesendőbbek is. Erejük végtelen, mert megismerték a véget, de boldogtalanok, hiszen az ember mulandóságát tapasztalva elveszítették a létbe vetett bizalmukat. Erejük és esendőségük, boldogtalanságuk és hősiességük nem szakítható el egymástól. S ez újra visszavezet bennünket gondolatmenetünk elejéhez, a kiemelkedő emberek melankóliájáról szóló arisztotelészi kérdéshez: „Miért, hogy mindazok, akik kimagaslóak a filozófiában vagy a politikában vagy a költészetben vagy a művészetekben, melankolikusak?”

A melankólia arisztotelészi elmélete annak ellenére bajjós volt, hogy a szélsőséget, a végletet a közép mérséklő erejével igyekezett féken tartani. A melankolikusok példája azt mutatja, hogy elfordulnak a világtól, a civilizáció mindmégannyi rögzült eredménye kérdéssé válik számukra, a tudás, az éleslátás vitathatatlan képessége pedig a magányos, a közélettől visszahúzódó ember birtokába kerül. Érthető, hogy a nem melankolikus átlagemberből részben *irigységet*, részben *megvetést* váltott ki a melankólia — s az arisztotelészi elmélet is e kettős megítélés zárójelébe került. A megvetés jele a melankóliát elutasító gúny, az irigységé pedig a törekvés, hogy a melankóliát „megszelídítsék”, az *átlagemberre* is jellemző állapotnak tüntessék fel. A hellenizmus idején vagy csodálkoztak azon az állításon, hogy a rendkívüli emberek melankolikusak (például Cicero), vagy csúfolták. A sztoikusok például közönséges betegségnek tartották, amely az embert megfosztja ép eszétől. Lüzandrosz-életrajzában Plutarkhosz *bolond* értelemben használja a *melankólia* szót, Empedoklész félnótásnak tartják,¹ Seneca pedig Arisztotelészt jellemző módon fordítja félre, a középkor szellemét is anticipálva: a *melankóliát* elmebetegségnek, *dementiának* értelmezi. („Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit” — Seneca, II. 172.) A késő rómaiak a kora keresztényekkel egyetértve tagadták a melankolikusok prófétai képességét: a jövődöléseket a lázas beteg illúzióinak

¹ A *Halottak párbeszédeiben* (20) Lukianosz így szólaltatja meg: „Menipposz: »Mi vitt rá, hogy tűzhányóba vedd magad?« Empedoklész: »Melankólia, vagy mi, ó Menipposz.«”

tartották. Egy magabiztos, kizárólag az észben bízó kor véleménye ez: a tudás a létezés határain *belül* is kielégíthető. A megismerés feltételeire való rákérdezés tehát beteges, szántalmasan felesleges kísérlet. A melankóliával együtt járó szellemi képességeket ugyanakkor nem lehetett letagadni. E képességeket ezért a praktikus tudásménnel mindig társuló demokratizmusnak megfelelően *mindenki* számára elérhetővé kellett tenni. Furcsa módon a melankólia *gyógyításának* kísérletei is ennek a szemléletnek a szolgálatában állottak: ha ugyanis a melankólia gyógyítható, akkor bevonható az empirikus tudomány körébe, és ezáltal tünetei is (például a különleges szellemi képességek) elveszítik jelentőségüket: bárki szert tehet rájuk, és becsalogathatók a józan ész büvkörébe. Egy jellemző példa: Arisztotelész a túlsúlyba kerülő fekete epe állagát a vörösbórhóhoz hasonlítja; Galénosz az i. e. II. században viszont már azt írja, hogy a vörösbórhó melankóliát okoz — ám a vörösbórhó megívásához koránt sincs szükség rendkívüli képességekre. A melankólia testi tünetei előtérbe nyomulnak, de mintha veszténe abból az átfogó kozmikus-metafizikus megalapozottságból, amely a hippokratészi és az arisztotelészi melankóliafelfogást egyaránt jellemezte. Karüsztoszi Dioklész az i. e. IV. században az epével szoros összefüggésben lévő máj duzzadásából eredezteti a melankóliát, és időszámításunk kezdetét követően a májpanaszokat mindig is kapcsolatba hozták a melankóliával. Galénosz szerint a melankólia a *hypochondrium*nak, a has felső részének a megbetegedéséből fakad,² érthető, hogy az emésztési panaszokkal hozza összefüggésbe. (Kierkegaard ez ellen tiltakozik majd, és visszautásítja, hogy mindazok, akiknek emésztési panaszai vannak, melankolikusak.) A *hypochondrium* megbetegedése egyaránt érinti a jobb oldalon lévő májat meg a bal oldalon lévő lépét,³ és Galénosz az emésztési zavarok mellett a lelki bántalmakkal is egybekapcsolja. Ezeket a lelki bántalmakat később függetlenítették az emésztési panaszoktól, de mint *alaptalan* lelki bajokat tovább-

² Az arabok közvetítésével, akik a melankóliát az *epigastrium*mal hozták kapcsolatba, ez az elképzelés az újkorban is tovább élt. 1651-ben Malachias Geiger szentel ennek a kérdésnek egy egész könyvet: *Microcosmos hypochondricus sive de melancholia hypochondriaca tractatus*.

³ A lépere — *splen* — visszavezetett mélabú megfelelője lesz majd a romantikusok *spleenje*.

ra is *hypochondricus*oknak nevezték — a melankóliát ezért eredeztetik majd a *hipochondriás*, beképzelt testi betegségekből.

A melankólia kizárólag testi alapon történő magyarázatának kiterjedése és térhódítása elválaszthatatlan attól a felfogástól, amely a melankólia „lelki” tüneteit „alaptalannak”, indokolatlannak igyekszik feltüntetni. Ha a melankolikus másképpen ítéli meg a világot, mint a nem melankolikus, akkor szó sincsen valamilyen újszerű létértelmezésről; gondolataira ügyet sem kell vetni, hiszen azok csak a test ilyen vagy olyan elváltozásából erednek. A „puszta lelki baj” és a „merő testi elváltozás” kettős tana⁴ szétszakítja a test és a lélek eredendő, megkülönböztethetetlen egységét, amely a klasszikus görögség melankóliaértelmezését jellemezte. A hellenizmus melankóliafelfogása eleve feltételezte a szellem és a praxis (test és lélek) kettősségét, és innen a melankólia hangsúlyozottan pszichés, illetve szomatikus magyarázata (ami persze még korántsem volt olyan szöges ellentétben egymással, mint a legújabb korban). A kettősség látszik a normális létállapotnak, és a legátfogóbb szemléletnek is ezen belül kell tárgyát megpillantania. Érthető, hogy a közfelfogás a melankóliát hozzáférhetővé, köznapivá próbálta tenni. Ennek a folyamatnak a legjellemzőbb megnyilvánulása a humorelméletből kibontakozó alkattan, amely azáltal, hogy az embereket *csoportosítja*, egyszersmind el is veszi a melankólia élet, hiszen ami csoportosítható, az alkalmatlan a csoport szétfeszítésére. A humorelmélet olyan zártsgot feltételez, amely kizárja annak lehetőségét, hogy az ember kilépjen önköréből; nem teszi lehetővé az ember öntranszcendálását, hanem eleve béklyókba zárja. A köztudat Hippokratész nevéhez fűzi a humorelméletet (a természetről írott értekezésében a krotónai Alkmeion már Hippokratészt megelőzően a test nedveiben kereste a betegségek forrását), valójában azonban jóval később, a középkorban fogalmazódott csak meg végleges formájában. A négyféle temperamentum — kolerikus, szangvinikus, flegmatikus, melankolikus — alapjai természetesen visszanyúlnak az ókorba, és mélyükön az antikvitásra jellemző kozmikus szemlélet húzódik meg. A négy nedv-

⁴ Cornelius Celsus *De medicina libri octo* c. könyvében az i. u. I. században először ajánl merőben pszichiátriai gyógyítást a melankolikusoknak, Galénosz viszont minden lelki képességet a testnedvek elkeveredésére vezetett vissza.

ről szóló tanítás *empirikus* eredetű (Alkmeion, Hippokratész), de még nem kapcsolódik egyértelműen a temperamentumokhoz. Mind-egyik nedvnek megvan ugyanis a maga évszaka, ami azt jelenti, hogy aki a fekete epe túltengésében szenved, annak, ha beköszönt az ős, a fekete epe évszaka, semmilyen panasza sincsen, ám a többi három évszakban megbetegszik. Ugyanez vonatkozik azokra, akik a vér túltengésétől szenvednek: ők tavasszal lesznek egészségesek stb. (sárga epe — nyár; nyál — tél). Ez az elmélet azt vonja maga után, hogy egy nedv jelenthet *betegséget* és jelenthet *alkatot* — de nem jelenthet normális létállapotot. Aki egész évben egészséges, az nem szenved nedvtúltengésben, tehát nem beteg és nincsen temperamentuma. De ember-e az, akinek nincsen valamilyen temperamentuma? Az empirikus nedvelmélet mélyén emellett egy másfajta szemlélet is jelen van, amely a négyes számhoz kapcsolódik. A négyes számnak, a pitagoreusok szent számának kozmikus kitüntetése Empedoklész nevéhez fűződik. Ő nevezi meg először a világ *négy* elemét (föld, víz, tűz, levegő), és teszi a négyes számot a kozmosz alapelvévé. Ez határoz meg mindent, így az embert is, annak testét-lelkét egyaránt. Empedoklész ír először a négyféle lelki habitusról, ami szerinte a négy elem (és nem nedv!) keveredésének eredménye. Kétféle orvosi iskola jelenik meg előttünk: a nedvelméleten alapuló *empirikus* iskola (Hippokratész), amely a test és az organizmus fizikai realitásából kiindulva jut el — a κρᾶσις fogalmával — a kozmikus szemlélethez, valamint a *kozmosz szemléletű* iskola (Empedoklész), amely a kozmosz és a mindenség vizsgálata felől érkezik meg az ember testi valóságához. A két iskola módszerében különbözik, de megegyeznek abban, hogy az embert, testével-lelkével a kozmosz részének tekintik, és a gyógyítást elválaszthatatlannak tartják attól, hogy a beteg embert összhangba hozzák a világmindenséggel. Így válik az empirikusan kimutatható négy nedv kozmikus jelentőségűvé, a kozmoszt kitüntető, immateriális négyes szám pedig testi valósággá. A kétféle szemlélet kézenfekvő összekapcsolását *Az ember természetéről* című értekezés végzi majd el, amelynek szerzője feltehetően Hippokratész vagy veje, Polübosz volt.

Az elemek kozmikus jelentőségű tana és az empirikus nedvek egysége *mindent* magában foglalt, ami az emberről ebből a szempontból a klasszikus ókorban elmondható volt. A mindenség egysé-

gének repedezésével párhuzamosan azonban az ember fokozatosan kihullt a mindenség kötelékeinek szorításából: a kozmosz és az egyén (test és lélek, szellem és gyakorlat) két pólusként jelent meg. A gömbszerű egymásba zárulás helyett egy vonal két végére kerültek. A kapcsolat továbbra is fennállt, csak jellege változott meg: az organikus *egymásrautaltság* helyett a mindenség *megfelelések* rendszerévé változott: minden megfelel valaminek, de semmi sem tartalmaz önmagában mindent. A melankólia késő ókori, hellenisztikus elméletére a fokozódó szofisztika, valamint az egyre terjengősebb, a témát befejezni képtelen irodalom jellemző (számos értekezés látott napvilágot, közöttük Epheszosi Rufus Traianus idejében írott nagy hírű, később elveszett kétkötetes könyve). A hippokratészi melankóliafelfogás elveszíti kozmikus háttérét, és mint empirikus, illetve szofisztikus nedvelmélet él tovább. Az arisztotelészi melankóliafelfogást pedig mintha elfelejtenék: az a gondolat, hogy a testi rendkívüliség, szellemi kiválóság mély kétségbeeséssel járhat együtt, riasztó, és a kor szelleme mindent elkövet, hogy féken tartsa a melankóliát. Galénosz feleleveníti a négy elemről szóló empedoklészi elméletet, kiegészíti a hippokratészi nedvelmélettel, és a nedvekhez *etikai* megfeleléseket fűz, amelynek eredményeként körvonalazódni kezd a temperamentumtan. A IV. század második felében Vindicianus, Szent Ágoston barátja *típustant* szerkeszt, ami a klasszikus ókortól még teljességgel idegen volt; ugyanezzel találkozunk a VI. századi *A nedvekről* című értekezésben is: a négyféle temperamentum immár négyféle *normális* állapotként jelenik meg. Bekövetkezett a melankólia megszelídítése: egyfelől, ha az arisztotelészi értelemben vett melankóliára emlékeztet, akkor pusztá betegségről van szó, másfelől pedig *mindenki* besorolható valamilyen típusba. A kinövéseket le kell nyesni, és a világ minden ember számára otthonos hely lesz. Ezek után már veszélytelenül lehet tágítani az egyes temperamentumok körét: az alapelvet, vagyis az átlagszerűséget, tipikusságot nem befolyásolja. Így minden nedvnek megfelel a kozmosz egy-egy eleme, egy-egy évszak, egy-egy életkor⁵, egy-egy napszak, egy-egy fém,

⁵ Casanova emlékiratainak előszavában olvashatjuk majd a következőket: „Minden temperamentumban részem volt; a flegmatikusban gyermekkoromban, a szangvnikusban ifjúkoromban, később a kolerikusban, és most a melankolikusban, amely feltehetően immár nem fog elhagyni.”

egy-egy ásvány, egy-egy szín, sőt a IX. századtól kezdve egy-egy bolygó is. A kikristályosodott temperamentumtan a XII. század első felében lát majd napvilágot: Guillaume de Conches *De philosophia mundi* című természetfilozófiai írásában először jelenik meg a négy szó — phlegmaticus, melancholicus, sanguinicus, cholericus —, amely, bár 1628-ban, a vérkeringés felfedezésével a nedvelmélet természettudományos alapját megdöntötték, mindmáig él a köztudatban. A négyféle temperamentum négy *kasztba* zárja az embereket, és e kasztokból nem lehet kilépni. A klasszikus melankóliafelfogásban a temperamentum és a létértelmezés, sőt sorsválasztás szabadsága nem zárta ki egymást — a hellenizmus elképzelése szerint azonban a saját temperamentumának kiszolgáltató ember nem képes felülmúlni önmagát. (Melankolikus vagy kolerikus, mondjuk valakiről, és úgy érezzük, e jelzővel az illető létezését nyugodtan zárójelbe is tehetjük: nem arra leszünk immár kíváncsiak, hogy ki ő, miféle létértelmezés, létállapot eredményeként lett melankolikus, hanem arra, hogy a melankólia mint alapadottság miként mutatható ki minden megnyilvánulásában.) Az ember nem ura többé önmagának, hanem foglya saját teremtményi létének — akkor is, ha beteg, akkor is, ha egészséges (mert a melankólia az ókort követően egyaránt jelent *átlagos egészséget* és *átlagtól elütő betegséget*, de már semmilyen esetben sem jelent *átlagtól elütő egészséget*). A teremtményiségébe bezárt ember sem önmagának, sem létének nem ura, hanem minden szempontból alacsonyabbrendű alkotójánál (vagy „csak” végzeténél), és ebbe beletörődve eleve lemond arról, hogy feszegetni kezdje a létezés határait. Guillaume de Conches akarata ellenére is mély érzéssel tapintott rá a humorelmélet lényegére, midőn *deficiens* formáknak nevezte a négy temperamentumot („quia corrumpitur natura” — idézi: Flashar, 115): a bűnbeesés előtti ember nedvei a bűnbeesést követően összekeveredtek, azaz a négy temperamentum a mindenkire kiterjedő bűn négyféle megnyilvánulása. Nincsen ember temperamentum nélkül; nincsen temperamentum bűn nélkül. A középkorban vagyunk.

Miről ismerjük fel Szaturnusz gyermekeit, a melankolikusokat? Egy késő középkori kézirat így válaszol: a melankolikusnak sötét, esetleg sárgás-zöldes színű bőre van; kicsi, mélyen ülő szeme, amelylyel csak ritkán pislog, és állandóan a földet bámulja; szakálla gyér, válla hajlott; szexuálisan gyenge; lusta, nehéz felfogású, bár amit egyszer megjegyez, azt többé nem felejt el; a többi embert untatja, ritkán nevet, öltözete gondozatlan; csal, lop, hálátlan, zsugori és általában gyűlöli az embereket. (Vö. Klibansky—Panofsky—Saxl, 191.) A melankolikus, mondja egy másik szerző, elállatiasodott, aljas személy, a melankólia pedig — ezt már egy XV. századi tübingeni kéziratban olvassuk — a temperamentumok közül a legalantasabb, legesendőbb, legbetegebb. (Vö. Schönfeldt, 61.) Sevillai Izidor a VII. században a *malus* (rossz) szót a *melankóliából* próbálja levezetni, és felfogása egy több évszázados közvéleményt vetít előre: a melankóliát a legkárhóztatandóbb fogalmak és jelenségek körébe kell száműzni.

Ám ha magunk mögött hagytuk a rablók és gyilkosok társaságát (mert a középkorban őket is melankolikusnak tartották), és az írástudók körébe lépünk át, a melankóliának más értelmezésével is találkozunk. Semmivel sem kedvezőbb ez, mint a fentebbi, de árulkodó. „Melankolikus lesz mindenki — írja a karthágói Constantinus Africanus *De melancholia libri duo* című, 1080-ban írt könyvében —, aki túlzottan sok filozófiai, orvosi és logikai könyvet olvas, vagy olyat, ami a mindenségbe enged bepillantást, valamint a számok eredetéről szóló könyveket, amelyeket a görögök aritmetikának

hívnak; a mennyei szférák és csillagok eredetéről, amit a görögök asztronómiának neveznek; meg a geometriáról, amelyet az arabok »a vonalak tudományának«, a görögök pedig geometriának mondanak.” (Idézi: Klibansky—Panofsky—Saxl, 84.) A melankólia oka (és nem tünete!) a túlzott szellemi erőfeszítés (studium vehemens), de ez a tudós kutatás sajátos körben mozog: a „végső” dolgokra irányul, az eredetre, a kezdetre, olyasmire, aminek megfejtése révén minden megvilágosodhat. A földi dolgok köréből a képzelet szférájába lendül át a melankolikus gondolata — a *nem egyértelmű, bizonyíthatatlan, kétes* eszmék világába. „Hatalmas a képzelet ereje — írja a XIII. században Arnaldus de Villanova —, és sokkal inkább neki tulajdonítható a melankólia, semmint a test elváltozásának.” (Idézi: Burton, I. 253.) Már a sztoikusok utaltak a melankólia és a beteges képzelődés összefüggésére (Sextus) és az ókeresztények (például a IV. században Nemesius) ezt a gondolatot változtatás nélkül átvették. Az arisztotelészi melankóliafelfogást mintha gyökereiben kiirtották volna: a melankólia immár nem a létezés legmélyebb összefüggéseinek megértéséhez vezet el, hanem a hiábavaló okoskodás kísérője lesz. A lét nem megfejthetetlen titok, hanem áttekinthető, Isten szavatolta rend. Aki ezt nem fogadja el, hanem kizárólag saját eszében bíz, lépésről lépésre belevész a homályba: a létezés isteni értelme számára érvényét veszti, és magára marad. Szent Ágoston óta a keresztény teológia az önmagába tudatosan elzárkózó ént tartja a bűn forrásának (De civitate Dei, 16, 2), ami az Istentől való elzárkózásnak felel meg. Sem a látható, sem a láthatatlan egyház nem fogadja be a kételkedőt, aki végzetes okoskodásával a kegyelmet is kockára teszi. Kizuhan az ésszerű mindenség kereteiből, eretnekké válik, és az ördög szabad prédája lesz. Constantinus Africanus szerint a melankolikus „fél olyasmitől, amitől felesleges félni, elmélkedik olyasmiről, amiről felesleges elmélkedni, meg van győződve a dolgok félelmetességéről és szörnyűségességéről, noha nem kellene tőlük félni, és nem létező dolgokat érzékel” (idézi: Winterstein, 12) —, ám azokat is a melankolikusok közé sorolja, akik rögeszmésen Istenre függesztik szemüket, és semmi egyébbel nem törődnek. Ha nem akarjuk magunkat kitenni a melankólia kísértésének, akkor nemcsak Isten létét, hanem az általa szavatolt világ egyértelműségét is el kell fogadnunk, és bele kell nyugodnunk, hogy *közös* a bűn, *közös* a megváltás, *közös* a kegyelem. A melankolikus

testileg a legesendőbb, a legkevésbé életrevaló — de testi gyarlóságánál is nyomorúságosabb szellemi állapota, abból fakadó magánya és elkárhózásra való hajlama. A melankolikus *felesleges* dolgokon törí a fejét, tartja a középkori közvélemény több mint egy évezreden át. Ám ami felesleges, nélkülözhető része a mindenségnek, és mégis bekerül a létbe, az bomlasztóan hat. A felesleg a létet, annak zártságát kezdi ki. Mivel azonban a lét teljes, és Isten jóvoltából mindenre kiterjed, a felesleg csak egyféleképpen képzelhető el: hiányként. A *horror vacui* ígészetében élő középkor ezért sem űrt, sem felesleget nem hajlandó túrni. Ha a melankolikusok mégis olyasmiről gondolkodnak, amiről felesleges elmélkedni, akkor végső soron a *semmiről* képzelegnek. Feloldhatatlan ellentmondás hordozói; ellenlábasai a világnak, amely a semmit nem ismeri, és ezért a hiányt sem képes a lét „természetes” részeként elfogadni. A töprengő melankolikus magát a mindenséget teszi kérdésessé: akarata ellenére is az *ismeretlent* teszi meg a világ alapelemévé, végső okává. Más szóval Isten helyébe állítja. Noha a nihilizmus a középkorban nem szerepel a melankólia ismérvei között, a töprengésnek, a szellem nyugtalanságának a mélyén ott munkált. Ez magyarázza a melankolikusok öngyilkosságra való hajlamát is, amelyre Avicenna figyelt fel (bár ő ezt erkölcsi romlottsággal magyarázta), és amely a középkorban korántsem volt gyakori.¹ A melankolikus mindent megkérdőjelez, és mindent elutasít. Magára marad, nincsen miben hinnie, és ezért a *kívülről* érkező isteni kegyelemmel sem tud mit kezdeni. A végtelen kétségbeesés és a végtelen magány ugyanakkor nem zárja ki a végtelen Isten-szeretetet: a nagy misztikusok példája tanúsítja, hogy a mindenre kiterjedő kétségbeesés példátlan fokú Isten-imádattal párosulhat. A semmi Istenné válása magyarázza a misztikusok melankóliáját, amelyet ezért a középkorban nemcsak orvosi, hanem „ideológiai” szempontokból is gyógyítani kellett: a melankólia, akárcsak a misztika, bomlasztóan hat egy zárt látókörű kultúrában. A melankóliáról szóló könyvében Constantinus Africanus így ír a XI. században: „Számos jámbor és jóra termett ember esik e betegség áldozatául, az Istentől való félelme és a végítélettől való rettegése, valamint a legfőbb jó szemlélése utáni vágyakozása miatt . . . Egyre

¹ Az ez irányú kutatások szerint 400 és 1400 között nem hallani nevezetes reprezentatív öngyilkosságokról — a vallási tilalom belső tiltásként gátolta meg elterjedését.

csak azon töprengenek, miként szerethetnék és félhetnék Istent, s bánkódásuktól és önnön semmisségük érzetétől mintegy megrészedve a betegség prédái lesznek. Az ilyen embereknél nemcsak a lelki tevékenységet éri kár, hanem a testit is. . . . Azok sem tudják mindig elkerülni a betegséget, akik folytonosan filozófiai és hasonló könyvek tanulmányozásával töltik idejüket.” (Idézi: Jehl, 275.) Száz évvel később Maimonidész — melankóliából próbálva kigyógyítani a kairói Szaladin fiát — *diétaszabályozó* traktátust ír, melyben a melankóliát a misztikus beállítottsággal együtt említi. Feltehetően azonban az előírt diéták sem tudták a melankóliának a misztikával egybefonódó mély gyökereit — az általános kegyelemben való kételkedést és a magány erejébe vetett pusztító hitet — kitépni. A középkori melankolikus bezárkózik: önmagából építi fel a világot, saját erejéből teremt magának Istent, aki egyszerre Istene a mindenségnek és a magánynak, de nem Istene a többi embernek. Amilyen mértékben titokzatos neki a világ, oly mértékben titokzatos ő is a világnak.

A melankólia középkori megítélését mi sem jellemzi jobban, mint az, ahogyan a korai kereszténység az antik misztériumokról vélekedett. A misztika elutasítása a misztériumok elutasításából válik igazán érthetővé. Láttuk, hogy az antik misztériumokban ott rejtett a melankólia lehetősége, mert a beavatottak számára viszonylagossá tették az elmúlást és a keletkezést, a létet és a nemlétet. Akit beavattak, az egyszerre mind a lét és az emberi létezés korántsem vidító megértésében is részesült. A misztériumok demokratikus intézmények voltak, de a tudás, amelyet kínáltak, mégis a kiválasztottaké volt: nem lehet egyszerre mindenki melankolikus, jó, filozófus és beavatott. Aki a tudásra, a látásra szert tudott tenni, mindenkitől elkülönült; a létezés törvényeinek fellazulása semmilyen kapcsolódást sem tett lehetővé számára a világban (ebből a szempontból a *társas* kapcsolatok is elveszítették hitelüket), és sorsa a csendbe burkolódzó magány lett. A katolicizmus, elnevezéséhez hűen (καθολικός = általános) a magányból, e végső soron Isten ellen való bűnös állapotból igyekezett kimenteni a hívőket. A kereszténység a III. század során, az egyház kultuszának kialakulása idején vette fel a harcot a pogány misztériumok ellen. A fő érv a misztériumokat jellemző buja érzékiség, testi tobzódás volt, és az egyházatyák nem akarták észrevenni bennük azt a kozmoszcentrikus látásmódot,

amely a misztériumokat élte, és a kereszténység szellemétől gyökeresen idegen volt. (Tegyük hozzá: az atyák nem voltak beavatva, tehát többnyire külsődleges híradások alapján ítéleztek, másfelől pedig — mint Tertullianus, Aszteriosz, Euszebiosz vagy Alexandriai Kelemen — az alexandriai misztériumokat ismerték csak, amelyekben az érzékiség néha valóban túlburjándzott.) A misztériumok külsődleges jegyeinek elutasítása mögött azonban nem nehéz felfedezni az alapvető ellentét okát. A pogány vallások tévelygéseit ostorozva a keresztény hitre tért Firmicus Maternus így szól a misztériumok híveihez: „Mondjátok meg nekem, szerencsétlen emberek, miért keverték halált a természeti jelenségekbe? Az Isten alkotta rendet miért fertőzitek embertelenül kegyetlen gyilkosságokkal? Mire kellett az irgalmatlan és iszonyatot keltő kínvallatás? Mi a célja annak a felfogásnak, hogy az Istentől elrendelt dolgokhoz halállal végződő eseménysort társítotok . . . ? Összekeveritek a földit az égivel, a mulandót az örökkel, a homályosat a világgal, amikor az emberek fájdalmát és gyászát isteni tisztelet tárgyává teszitek.” (A pogány vallások tévelygéséről, 7.) E „keveredés” következményeire Alexandriai Kelemen hívja majd fel a figyelmét. Azt kifogásolja például, hogy a misztériumokba beavatott, a *müsztesz* a maga erejéből vállalkozik Isten látására és a vele való egyesülésre. Szerinte ez az oka, hogy *éjszakába* téved. Az *önerőből* megkísérelt Isten-látás a gög jele; a beavatottak Istent akarják megpillantani, abban a reményben, hogy ezáltal ők maguk is istenülnek. Aki azonban Istenné akar válni, minden alázatot nélkülöz, megfeledeznek kreatúra voltáról, és ahelyett, hogy teremtővé válna, teremtményisége áldozatává válik: *örök halálban* lesz része. Kelemen helyesen vette észre, hogy a beavatottak egyedül, önerőből indulnak el az út végére. A misztériumok beavatottainak, a végérvényesen látóknak, a melankolikusoknak *nincsen közössége*, miként a görög hitvilág sem ismerte az *általános*, mindenkire kiterjedő kegyelem fogalmát. Ez csak Jézussal jön el, és az ő felléptével a misztériumok jelentése is módosul. A görögöknél állítólag volt egy szentély, amelyet az Ismeretlen Isten tiszteletére állítottak fel (ἌΓΝΩΣΤΩΘΕΩ). Szent Pál szerint valójában a keresztények istene ő, akit a görögök még nem ismertek (Ap. Csel. 17, 23). Döntő ez a különbség: az ismeretlen isten szentélyében (található-e gyönyörűbb megfelelője a görög kultúrában rejlő tragikus látásmódnak?) az isten meghatározatlan, mert megnevezhetetlen — minden

őhöz vezet, de az utak mégis homályba vesznek. Az ismeretlen isten keresése lezárhatatlan: kegyelme a végtelenségbe tolódik ki, ami azt vonja maga után, hogy *a végtelen ismeretlenség lesz az ember végső jellemzője*. Az ismeretlen isten imádata önmagunk végső ismeretlenségének bevallása, a rejtély és a titok megfajthatatlanságának rezignált elismerése. Ez a rezignáció csak hatalmas erőfeszítés eredménye lehet: az ismeretlen isten szentélyébe csak az méltó belépni, aki mindennel leszámolt. E szentély a kiválasztottak szentélye; azoké, akik olyannyira belátták saját esendőségüket, elmúlásuk végérvényességét, valamint azt, hogy egy pótolhatatlan élet semmisül meg minden egyes halállal, hogy kívülről érkező kegyelemre sem tartanak igényt. Az ismeretlen isten nevén nevezése azonban egy csapásra megváltoztat mindent. Az isten *eggyé, meghatározottá* válik, akihez el lehet jutni: a kegyelem egy megadott időpont függvénye lesz, és mindenki számára elérhető. A görögöknek misztériumaik voltak — a kereszténységnek csak *egy* misztériuma van.² Ez a misztérium maga az emberi történet, amelynek során Isten úgy dönt, hogy szabad akaratából megváltja a bűnös embert. A kereszténység többnyire egyes számban használja a misztériumot, mert „csak” egy történetről van szó, mert Isten *titkának* a lényege „az idők teljességének rendjére nézve, hogy ismét egybeszerkeszt magának mindeneket a Krisztusban, mind a melyek a mennyekben vannak, mind a melyek a földön vannak” (Ef. 1, 10). Egyetlen igazi misztériumvallás van, mondja Alexandriai Kelemen, ez a kereszténység — és megátkozza a pogány misztériumok megalapítóit, a Sátán eszközeit. Az antik misztériumokban a beavatott újjászületik — a keresztény misztériumban bocsánatot nyer. A megbocsátás *elszenvedése* jelzi, hogy a keresztény misztériumban az ember nem vesz részt *cselekvően*. (Az antik misztériumokban az elszenvedés — *παθεῖν* —, mint Arisztotelész fent idézett megjegyzéséből kitűnik, korántsem passzivitás.) A bűnbeeséstől a feltámadásig tartó történet ugyanis ismert, az eszkatologikus szemlélet szerint egyetlen irányba tart, amelyen nem lehet változtatni. Isten misztériumát az ember annyival kevésbé ismeri, amennyivel kisebb Istennél, jelenti ki a II. században Szent Eirénaios. Az ember teljes mértékben ki van szolgáltatva Istennek. Csak

² A görögök számára az egyes számban használt *misztérium* szó csupán titkot jelentett, mindenfajta tágabb, rituális jelentés nélkül.

a *hit* juttat el bennünket a megváltáshoz („összehasonlíthatatlanul szebb a keresztények igazsága, mint a görögök Helénája” — mondja majd Szent Ágoston); a hitnek azonban meghatározott tárgya van. A görög misztériumok újra és újra megismétlődnek, ciklusosak, akárcsak a természet örökös körforgása — a beavatás ezért lezárhatatlan, miként a lét megértésének sincsen vége. A keresztény Istenhez vezető út véges, lezárható; s mivel a hitnek tárgya van, a tárgy pedig megnevezhető, a hit lehetősége mindenkinek adott. A megnyílás a döntő az ember részéről; a megnyílás azonban, keresztényi értelemben, az Isten szent házába, az egyházba való belépést jelenti. A keresztségtől a feltámadásig tartó misztérium, amely minden ember születésével újrakezdődik, és mégis az egyetlen igazi misztériummal, Jézus történetével azonos, mindenkinek megadatott. Az általános kegyelemben való részvétel az embert megőrzi Isten számára, ön maga számára pedig szavatolja a lét végső értelmét, célirányultságát.

Az isteni mindenhatóságba vetett bizalom következtében a misztériumok elveszítik korábbi szerepüket: a beavatást immár nem néma csendbe burkolódzó magány kíséri, hanem megnyílás Isten felé. A keresztény beavatás közösségi jellegű: az egyént egyediségből emeli át a hit szellemi és politikai birodalmába. Bár a kereszténység ismeri az individualitás fogalmát (sőt alighanem csak a kereszténység ismeri igazán), az a magára hagyatottság, amely a görög melankolikusoknak lett osztályrészévé, számára elképzelhetetlen: az ember egyed, szellemisége révén azonban az általános része is. Az isteni *ítélet*, valamint a *kegyelem* alkotja azt az ívet, amely a személyes és a személytelen között feszül. Ám a két „pólus” közötti feszültség, amely a hit hagyományának szövetében természetes, sokaknak a lehető legtermészetelenebb; az arab misztika számos képviselője éppen e feszültségtől vált melankolikussá. Mennyiben egyszeri, megismételhetetlen egyediség és mennyiben része, pusztán „esete” a megváltó kegyelemnek az egyén: a középkori ember egyik döntő problémája ez. A kérdés azonban *így* nem fogalmazódott meg, ez ugyanis feltételeznél, hogy már a válasz is készen volt. A kérdés azok számára vetődött fel ebben a formájában, akik eleve szenvedtek magukra hagyatottságuktól; akik számára saját létük és Isten kegyelme kérdéses lett, azoknak még ha afirmációról van is szó, bizonyos dolgokat nemcsak kérdés, hanem kétely tárgyává is

kellott tenniük. A magárahagyatottság érzésének erejét a kegyelembe vetett hit zárójelbe teheti, de nem szüntetheti meg — és ezen a zárójelen belül a kétségbeesés is jelen van. A melankólia és az elmagányosodás a középkorban ugyanúgy elválaszthatatlan, mint az antikvitásban. De míg a görögöknél a magány az egyértelműnek tetsző dolgoktól, a rögzültségektől való elfordulás eredménye (keresztény szóhasználatnál élve: a magány az „Isten-keresés” következménye; a keresésé, amely azonban — mint Bellerophonész története bizonyítja — semmit nem talál, és ezért önkörébe zárul), addig a középkorban a magányt az isteni kegyelemtől való eltávolodás kísérőjelenségének tekintik. A melankolikus többnyire eretnek, az ördög cimborája; de — mint Constantinus Africanus megjegyezte — az is melankolikus, aki túl sokat töpreng Istenen. A töprengés, a képzelgés a beláthatatlan dolgok világát nem teszi érthetővé, hanem inkább érthetlenné, a magány pedig, amely az isteni ítélet és a kegyelem közt feszülő feloldhatatlan ellentmondásból fakad (és amely — a feloldhatatlanságból következően — rettenetet idéz elő), nem különbözik az eretnekek, a megszállottak magányától. Már Szent Jeromos ír azokról, akik korábbi életüknek hátat fordítva a magányba menekülnek, szerzetesek lesznek, mivel azonban nem az Istent, hanem a magányt keresik, visszazuhannak korábbi életformájukba. „Cellájuk nedvessége — írja 125. episztolájában —, mértéktelen böjtölésük, csömörük az unalomtól, hosszúra nyúlt tanulmányaik, a fülükben éjjel-nappal visszhangzó zajok melankóliába taszítják őket, és Hippokratész szerezire van szükségük inkább, mint a mi véleményünkre.” Híres példája az ilyen melankóliának Stagirus szerzetes esete a IV. század második feléből: a jámbor szerzetest rémisztő éjjeli álmok, lidércnyomás, zavaros beszéd kezdte kínozni, gyakori ájulás vett rajta erőt, és az öngyilkosságra való hajlam uralkodott el rajta, amelyet társai próbatételként értelmeztek: az ördög kísértését kell magában legyőznie. Constantinus Africanus a szerzetesekre gyakran rátörő melankóliát, a „morbus melancholicus”-t halálos bűnnek tekinti, a maga szempontjából jogosan: a melankolikus szerzetes nemcsak testben, hanem lélekben is magára marad, kiszakad Isten házából, és prédája lesz az ördögnek.

A „magára maradó” egyén kifejezés metaforikus: magára senki nem maradhat a középkorban, legfeljebb Istent hagyhatja el, és ezzel

az ördöghöz pártol át. Az ember úgynevezett magányosságérzését az egyház paradox módon vetette fel: nemcsak azzal a kérdéssel kellett ugyanis megbirkóznia, hogy az egyént zökkenőmentesen „vetítse bele” az isteni szubsztancia *elvont végtelenségébe*, hanem, ezzel párhuzamosan, az egyén *érzéki egyediségét* is meg kellett határoznia. A kereszténység szellemi és politikai világbirodalom, amelyben az egyén esetleges, véletlenszerű, elvont szálakkal kötődik a „birodalom” teljességéhez — és a lélek, valamint a személyiség egyediségének kidolgozásával az egyház éppen ezzel az esetlegességgel próbált számot vetni. A kérdés úgy fogalmazódott meg, hogy az ember mennyiben önálló, véges, egyszeri lény, és mennyiben része, „esete” a végtelen isteni mindenségnek. Az egyedi lélek szubsztancialitását megalapozó Szent Ágoston kifejti, hogy az *én* nem tevékenységeinek összege (azaz a mindenség örökké meglévő részeinek bármikor összeállítható tartozéka), hanem végleges, önálló valóság. Ezzel a gondolattal útjára indította az európai szabadság- és individualitás-fogalmat, és a mai napig érvényes módon gondolta át a lélek egyszeriségének, önállóságának és ugyanakkor megismételhetőségének, „mozzanatszerűségének” konfliktusát. „Nem tudom, honnan jöttem ide, e halálos életbe, vagy talán mondjam így: élő halálba?” — kérdezi és kijelenti: „Istent és a lelket akarom megismerni. Mást nem? Nem, mást semmit.” És ennél többet nem is lehet akarni. Isten tükrében az egyén: semmi, önnön lelke tükrében: minden — és ez fordítva is igaz: Isten színe előtt az egyén: szubsztancialitás, önnön lelke tükrében: úr. Értelmezni sem kell, hogy mekkora távolság, szakadék választja el az egyest az általánostól, az egyént a mindenségtől. S bár a hit ezt könnyedén áthidalja, a hit aktusának eredendően szubjektív jellege még inkább fokozza azt a szédítő örvényszerűséget, amely a hit alanya és tárgya között kavargog, és könnyen melankolikussá teszi azt, aki a mélységbe lepillant. A keresztény gondolkodás történetében először Nüsszai Szent Gergely jelenti ki a IV. században, hogy Isten végtelen, elszakadván így a görög metafizika azon felfogásától, hogy a végtelenség negatív s nem pozitív állítmány. Az üresség és végtelenség, a teremtettség és teremtetlenség gondolata az európai tudatot többé nem hagyta nyugodni. Szent Ágostonnál is továbbmenve Aquinói Szent Tamás számára az ember egyedisége már nemcsak a „lélek”, hanem a „test” problémája is — és ha a lélek a maga egyedisége ellenére végtelenné tud válni, úgy

a test kizárólag határ, korlát. Tamás az anyagisághoz kötötte az egyszeriség kérdését, és a lélek egyediségének problémáját ezért a test viszonyában vetette fel: „A test nem tartozik a lélek lényegéhez, a lélek legbensőbb lényege szerint egybekapcsolódik a testtel.” (Summa theologica I. q. 75. a. 7.) A test egyszerisége következtében különböznek egymástól az emberek; tehát nem lehet *egy* értelm minden embernek, különben — mondja Tamás — Platón és Szókratész *egy* ember lenne. A lélek ilyen fokú szétaprózása azonban lehetetlenné tenné az *egy* Isten ismeretét. Az ész, természeténél fogva, *mindenről* tudni akar, ezért vágyódik Istenre — az *egy* Isten léte tehát valamiképpen az *összes* egyedi lélek létét meghatározza. „Ha az én értelmem (intellectus) különbözik a tiédétől, úgy az én értelmem egyfajta egyedi (quiddam individuum), és ez vonatkozik a tiédre is. Mert azokat nevezük egyeseknek (particularia), amelyek számukat tekintve különbözőek, de egyfajtájúak (in una specie). Mindaz azonban, ami bekerül valami másba, az őt magába ölelő szerint fog létezni. Ennek következtében a dolgok értelmi képei (rerum in intellectu) egyedi módon (individualiter) kerülnének be az én, valamint a te értelmembe: és ez ellenkezik az értelem lényegével, ami az általánost (universalium) ismeri meg.” (Uo. I. q. 76. a. 2.) Az értelem általánosító ereje miatt tehát nem képzelhető el abszolút egyediség, amit természetesen nemcsak a lélek szerkezete, de az isteni lényeg is biztosít: „Minden részesítő (participatum) úgy viszonyul a részesedőhöz (ad participans), mint annak valósága (actus). Bármennyire önálló legyen is tehát egy teremtett forma, részesülnie kell a létből. Mert »az élet« és minden, amit annak nevezünk, »részesül a létből« (Dionüsziosz). A közölt és átadott lét határa azonban a részesülő felvevőképessége. Ezért egyedül Isten az, aki önmaga létét alkotja, aki tiszta, végtelen valóság.” (Uo. I. q. 75. a. 5.) Ha tehát valamiről azt állítjuk, hogy létezik, akkor ezzel magától értetődően Isten létét állítjuk. *Az egyedi dolgok létének végső biztosítóka Isten léte* — de Isten nemcsak végső biztosíték, hanem alapfeltétel is. *A dolgok önállósága ezért viszonylagos*, és Isten, *mindenhatósága és szüntelen jelenléte* következtében, az antik kozmosznál is zártabbá teszi a világot. Isten végtelen, mivel azonban léte eleve kizárja az ürességet és betöltetlenséget, végtelensége *nyomasztó* is; nincsen hová menekülni előle, nincsen „félreeső” zug, ahol az ember magára maradhatna. Az egyén említett magárahagyatottsága ezért metaforikus: csu-

pán a magárahagyatottság utáni vágy létezik, de ennek a vágnak nincsen meghatározott tárgya, ezért nem is csillapítható. Az egyediség gondolata és az ezzel óhatatlanul együtt járó magányérzet ugyanolyan kiiktathatatlan része a kereszténységnek, mint az isteni mindenhatóság és a kegyelem mindenre kiterjedő és ezért megbékítő gondolata. Az utóbbi az egyház törvényes, az előbbi pedig törvénytelen gyermeke; ám ezt, midőn az őt megillető jogokat követelni kezdi, mindenből kitagadják, s végül önmagából is kiforgatják. Az elnémuláshoz vezető csillapíthatatlan vágyódás az egyház szemében nem a korlátozott, megismételhetetlen emberi élet rejtélyes céltalanságának a jele (azaz a létezés értelmetlenségének a „beteljesülése”), hanem bűn, merő negativitás, amelyért lelkiismeretfurdalást kell érezni, és amelybe a görögség letűntét követően az európai kultúra oly mértékben belerokkant, hogy azt mind a mai napig nem heverte ki.

A kegyelem feltételezi a hitet — a hit azonban a magány felől nézve a parancs formáját ölti magára. A magányosnak a kegyelem előli menekülése ezért a külső parancs előli menekülés, ami önnön szabadsága választásának is tekinthető. Ez a szabadság a hit megtagadásában áll; mivel azonban a *horror vacui* igézetében élő középkor számára az, amit megtagadunk, ugyanúgy Isten létének kiáradása, mint az, amit elfogadunk (bűn is csak azért van, mert Isten van), ezért a magára maradó középkori melankolikus tagadása végső soron a *semmi* igenlésére irányul. Nem tagadhatja Istent, mert Isten e tagadásban is jelen van; nem tagadhatja a létet, mert a lét tagadásának előfeltétele maga a lét; nem tagadhatja önmagát, mert még az öngyilkosság végső gesztusa is a keresztényi értelemben vett „felettes én” tette. Nem létezik *végső*, mindenre kiterjedő tagadás — csupán a tagadás vágya. Ám a *semmi*, amivel e vágy szembetalálja magát, nem semmi, hiszen állításával egyszersmind létét is állítja. Ezért a tagadás, amely a szabadságra vágyva tárgyat keres, az igenlésre kényszerül rá, a semmi igenlésére. Ami azt jelenti, hogy a tagadó mindazt igyekszik abszolút érvényre juttatni, ami magányérzetének oka. Nemcsak a test, hanem a lélek *egyediségének*, ebből következően pedig élete egyszerűségének istenítése az eredmény.

Az ész alkotta rendből kilépve a szenvedélyek bűnre hajlanak, azon belül viszont erényre — tanítja Szent Tamás. A bűn az ésszel

belátható keresztény létértelmezés elutasítását jelenti — végső soron tehát a kegyelem elvesztésével jár együtt. A keresztény teológia Szent Ágoston óta a tudatos önmagába zárkózást, az Isten előli elzárkózást (*aversio a Deo*) tekinti bűnnek. A bűnös elutasítja a kegyelmet, magányba süpped, és mint láttuk, a melankólia rabja lesz. Aki melankolikus, az az *ész* alkotta racionális rend kereteiből lép ki, és ezért a középkor mércéjével mérve semmiképpen nem lehet bölcs. (A melankóliáról írva a tudósok mélyen hallgatnak az arisztotelészi felfogásról.) A melankolikus, mivel a metafizikai magányra csak vágyakozni tud, vágyának rabja. E vágnak nincsen tárgya, ezért önmagába zuhan vissza: az én *fantáziálni*, *képzelnéni* kezd, és olyannyira csak befelé fordul, hogy *betegessé* válik. Az igazi bölcslet nem éri betegség, vallja a középkor (elsőként Szent Ágoston *De beata vita* című írásában) — de az *apatheia* ókori jelentése módosul. Nem annyira a szenvedélyek sztoikus leküzdésére kerül a hangsúly, mint inkább az ész önkorlátozására. Aki ezt nem tartja be, az a középkor szemében beteg. „Hiú képzelgéseik — írja a melankolikusról Rhasis arab orvos a II. században, a középkor szellemét előlegezve — olyan kellemesek számukra, hogy elvonják őket napi feladataik és szükséges dolgaik teljesítésétől; csodás, varázslatos gondolataik olyan lankadatlanul ülik meg őket, hogy képtelenek bármivel is foglalkozni, vagy törődni.” (Idézi: Burton, I. 246.) A fekete epe a máj nyílásához száll fel, onnan a szívbe, végső célja viszont az agy — így Constantinus Africanus; az agyba került fekete epe pedig elhomályosítja az ítélőképességet. A melankolikusokon indokolatlan rettegés vesz erőt, azt képzelik, hogy „olyasmi történik, ami a valóságban soha nem fog bekövetkezni”; az ész megzavarodik, nem képes a megszokott világban eligazodni. „Miként a nap, úgy zavarodik meg a beteg szelleme is, ha eljut hozzá a fekete epe párája, úgyhogy többé nem képes ragyogni, és a dolgokat többé nem ismeri meg saját belső valóságuk szerint.” (Idézi: Schipperges, 728.) A melankolikus mindentől elidegenedik (*alienatio*), mondja Constantinus, aki a melankóliát egyaránt tekinti testi és lelki betegségnek. A fantáziálás ugyanis szerinte betegség. A középkori ideológia kiveti magából a képzelnéni, kérdéses azonban, hogy a *betegség* szóval kellően jellemezhető-e mindaz, amit egy ideológiai rendszer megpróbál száműzni. Természetesen beteges a középkori melankolikus túlzott fantáziálása, hiszen kikezdi az egészséges társadalom testét, de

— és a középkori melankólia lépéselőnye ebben van — az ideológia, amely a betegséget betegségnek nevezi, magának az egészségnek a fogalmára nem kérdez rá. Ulysses átlépte az embereknek megszabott határt, a Gibraltári-szorost, s ezért Dante szerint nemcsak repülése volt bolond (*folle volo* — Pokol, XXVI. 125), hanem ő maga is (Paradicsom, XXVII. 83). A megszabott határok Isten határai, és tudnunk kell, hogy mihez tartsuk magunkat. A melankolikus határtalansága, vágya a negativitásra a középkori létértelmezés felől nézve beteges, esztelen, az ész szabályainak ellentmond. „A melankolikusban — írja Avicenna — a szomorú dolgok képzeletének (*imaginatio*) oly nagy az ereje, hogy azt gondolja, a dolog, ami lelkében jelen van, valóban létezik, és ezért állandóan szomorúságban (*tristitia*) él. A képzelet erejének oka . . . az, hogy az érzékelés és a fantázia az intellektust elvonja az ésszerű tevékeniségektől.” (Idézi: Harvey, 26.) A melankolikusok, írja egy másik helyen, „rendszerint szomorúak és magányosak, állandóan és mértéktelenül; gyanakvóbbak és félénkebbek a kelleténél; képzelőerejük végtelen, heves és romlott”. (Idézi: Burton, I. 402.) A melankólia a beteges fantázia eredménye — beteges, mert nem a közmegegyezés által elfogadott valóságból indul ki. Avicenna tanítása szerint az *imaginatio* az érzékek tárháza, a képzelőerő (*vis imaginativa*) pedig az a képesség, amely az összegyűjtött érzéki adatokat mozgatja. Az egészséges képzelet nem szabad, hanem alá van rendelve az érzékeknek (maga az érzékelés is alacsonyabb rendű azonban a gondolkodásnál — *cogitatio* —, amely egyedül vezet Istenhez, s ha megpróbál e hierarchiából kitörni, önállóságra akar szert tenni, betegessé válik. (*Morbus imaginatio-nis* — hangzik a gyakori vád a melankolikusok ellen.)

A fantáziálásnak, a képzelet csapongásának oka nemcsak az agyba felszálló fekete epe kigőzölgése, hanem elemi emberi igényből is fakad. Az ember vágyik a magányra, ugyanakkor az rettegéssel tölti el. Az isteni mindenhatóságtól csak úgy tud szabadulni, ha önmagát emeli abszolútummá. Ez azonban éppoly nyomasztó állapot, mint Isten magánya, amit semmilyen agyafűrt bölcsélet sem képes feloldani. A szabadságra vágyó egyén kívülről nézve merész és magabiztos; fantáziálása a kor szemében természetesen beteges, de e betegség mögött határozottság, elszántság rejlik. Ő azonban másképp éli meg helyzetét. Az isteni mindenhatóság ellen lázadva az egyedi, az általa-

nos fennhatósága alól kivont dolgoknak akarja megadni a maguk végső, senki által nem szavatolt létalapját. Ez azzal jár, hogy rákényszerül önnönmagának mint végső bizonyosságnak az abszolutizálására. A kegyelem elutasítása, illetve a szabadság választása a külvilág szemében *örület* — de az egyén, aki így cselekszik, valóban örült is: vágya, hogy tisztába jöjjön önmagával, énjének egyszerűségével, kicserélhetetlenségével, visszavezeti őt a lét kérdéséhez, ami viszont Istenhez utasítja vissza. Kénytelen belátni, hogy saját magával sem rendelkezik szabadon — és ennek *átélésébe* valóban bele lehet örülni. *Nem képes saját teremtménységén változtatni*, és a fantáziálás, amellyel végső soron teremtővé szeretné tenni magát, a *semmibe* vész: értelmetlenné, zavarossá, örültté válik. A *belső* megbomlás elkerülhetetlen velejárója annak, ha valaki függetleníteni szeretné magát Istentől: a szabadság *vágya* az örületbe taszítja a vágyakozót. Mint örületet bélyegzik meg a többiek, de erre meg is van minden okuk: a kultúra, amely a melankolikust körülöleli — a kereszténység —, kitermeli magából a *végtelen szabadság lehetőségét* (azaz a bűnt), hogy ezt azután az örületbe fojtsa, és a *lehető legnagyobb rabsággá*, önmaguk rabságává alakítsa át. „Nem lehet eléggé elítélni a kereszténységet — írja majd Nietzsche —, amiért megfosztott az értékektől. . . egy nagy megtisztító nihilizmusmozgalmat, amely éppen kibontakozóban volt: . . . a kereszténység mindig visszatart a nihilizmus tettétől, az öngyilkosságtól.” (Idézi: Benjamin, 1974. I. 2. 578.) A szabadság lehetőségének és a rabságnak ez a szétválaszthatatlan összefonódása a *belső* megbomlást vonja maga után (a középkorban a melankóliáról írva a legtöbben olyan tüneteket soroltak fel, amelyekkel ma a *skizofréniát* jellemzik), és a melankolikus esetben elmebetegséggé degradálódik. A kora középkortól, sőt a kereszténység terjedésétől kezdődően (Epheszoszi Szoranosz, Caelius Aurelianus) az orvosok és gondolkodók a melankóliát mindvégig elmebetegségnek, sőt az egyetlen igazi elmebetegségnek tartották, ami mindent magába ölel, a skizofréniától a mániás depresszióig vagy, szűkítve a kört, a hidrofóbiától a lykantrópiáig. Az antik melankóliafelfogásban rejlő létértelmezés ily módon érvényét veszítette, de középkori sorsa ezzel még nem ért véget. A melankólia eredendően egy mély, halálra ítélt szabadságvágyból született. A középkori létértelmezés azonban, totalitárius jellegéből következően, nemcsak gúzsba kötötte e szabadságvágyat, hanem elmebetegséggé nyilvánítva (illet-

ve valóban elmebeteggé téve azokat, akik kételkedni kezdtek) sikerült a melankóliát saját dicsőítésére felhasználnia. Aki ellent akar mondani a lét rendszerének, aki át akarja lépni a megszabott határokat, valóban beteg lesz — és mi bizonyíthatná ennél jobban a rendszer életképességét, egészségét? A keresztény misztérium *egyszeri* történet, amelynek kezdete és vége ismert, s ezért nincsen olyan jelensége a világnak, amelynek e színjátékban ne lenne elrendelt helye. A középkori felfogás, a görög mitológia tanításához hasonlóan, mindenfajta elmebetegséget, így a melankóliát is az *éjszakával* társított (jelképes állatai között ezért szerepel a bagoly és a denevér). A keresztény értelemben vett éjszaka azonban — az antik éjszakafelfogástól eltérően — nem teszi lehetővé egy új, soha nem látott világ megpillantását, hanem a szó legszorosabb értelmében véve sötétség. (Ez természetesen nem vonatkozik a misztikusokra, akik bensőséges viszonyban voltak a melankóliával.) A misztérium nyelvére lefordítva: Krisztus nélküli korszak (Róm. 13, 12), amely nemsokára elmúlik, hogy a hívek diadalmaskodjanak; átvitt értelemben pedig az éjszaka: halál (Jn. 9, 4). Azáltal, hogy a melankólia elmebetegséggé változott és az éjszakához kapcsolódott, végbement „világtörténelmi” besorolása is: integrálódott, elnyerte helyét a színpadon, a melankolikus pedig ágáló színész lett, akinek sorsát a nézők előre tudják.³

Az egyértelműen betegségnek nyilvánított melankólia ideológiai szerepet töltött be: a betegség közvetett módon, az adott társadalom fennmaradását szolgálta, eszmerendszerként is működött. A betegségben az egyén nem rendelkezik önmagával, és a keresztény teológia ezért a betegségben az ember teremtményi voltának *kétértelmű* megjelenését látja: az ember egyszerre szenvedő és cselekvő lény. A beteg emberben nyilvánul meg a legkézzelfoghatóbban az a kettős szabadság, amely az egészségeseket is jellemzi: a teremtményi és az egyéni szabadság. A melankolikus betegben tetőzik e kétféle szabadság soha meg nem szüntethető viszálya, s így a melankólia nemcsak konkrét betegség, hanem *példa* is: annak a párharcnak a megtestesí-

³ Ezért tekinthette Szent Ágoston Káint az első melankolikusnak — megelőzve Szondi Lipótot, aki ösztöndialektikája alapján nevezi jellegzetes melankolikusnak Káint.

tője, amely a keresztény felfogás szerint a világtörténelmet jellemzi, és amely a bűn és a megváltás között zajlik. Az *ördög* szó (διάβολος) eredetileg dobálódzást, huzakodást, viszálykodást jelentett — vagyis a beteg testben és lélekben még akkor is az ördög van jelen, ha látszatra a „legtermészetesebb” okok eredményezték is a betegséget. Az ördög a keresztény teológia értelmezése szerint létező lényeggel rendelkezik, bár nem tekinthető Isten ellenlábásának: véges teremtmény, és gonoszságának az isteni hatalom szab határokat. A IV. lateráni zsinat döntése értelmében nincsen semmi, ami eleve gonosz volna, hanem minden gonosz véges időbeli, és a teremtmény szabad elhatározásából származik. (Vö. Rahner—Vorgrimler, „Gonosz” címszó.) A gonoszság nem gondolható el a jó nélkül, hiszen éppen Istennek, a jónak az elutasításából fakad. *Az igazi gonoszság ezért nem a pusztításban, rombolásban jelentkezik, hanem az isteni jóság és kegyelem elutasításában.* A melankolikus esetében ez azt jelenti, hogy betegsége az Isten és az ördög küzdelmének kicsinyített mása: a melankolikus elég akar lenni önmagának, önmagában akar teljességre szert tenni. Bonaventura szerint „minden bűn a léleknek vagy az akaratnak a rendetlensége” (idézi: Jehl, 175); s azzal, hogy a rendet (az isteni rendet) teszi meg végső alapnak, eleve érvényteleníti a melankolikus létérzését, aki a rendetlenséget és a halál szavatolta borulékonyt fedezi fel mindenben. Oly mértékű értetlenség veszi őket körül, hogy a keresztény felfogás szerint valóban betegek, és betegségük mögött az ördög lapul meg. Avicenna szerint az epét az ördög festi feketére, ezért a fekete epét az ördög fürdőjének (balneum diaboli) is nevezték. (Galgerandus, egy késő középkori mantovai orvos például egy ördögtől megszállott nőt úgy próbált meggyógyítani, hogy megcsapolta az állítólagos fekete epét — vö. Burton, I. 200.) A melankólia az ördög üzelmeinek eredménye; ezen a véleményen van az arab Rhasis, Pszellosz, Gordonius, Paracelsus, Luther (’’ahol felüti fejét a melankólia, ott az ördög fürdők” — idézi: Leibrand, 201), Szent Teréz (’’Számos változata van ennek a temperamentumnak [ti. a melankóliának]. . . Bizonytal hiszem, hogy némely emberek esetében az ördög keze van benne, és ily módon igyekszik őket magához láncolni” — idézi: Wittkower, 106). Az ördög színre lép, és mindent elkövet, hogy a melankolikust eltérítse Istentől. A középkor vége felé Gentilis Fulgus leírja, hogy melankolikus barátját állandóan követte egy katonának öltözött fekete

ember, aki nyilvánvalóan magával az ördöggel volt azonos. A melankólia ördögi eredetével kapcsolatos magyarázatok kiváltképpen a XII—XIII. századtól szaporodtak meg — akkor, amikor az eretnokségek is terjedni kezdtek. A melankolikusok eleve hajlamosak az eretnokségre. S amikor az eretnokség *szervezett* jelenségként lép fel, mi sem egyszerűbb, mint híveit beteg emberekként megbélyegezni. „Ha olyan vallásos személlyel találkozunk — írja Guianerius —, aki túlzottan babonás, túlságosan magányos vagy a szokásosnál többet böjtöl, az illetőről bizonyosan kiderül, hogy melankolikus.” (Idézi: Burton, III. 343.) Az úgynevezett *vallásos melankolikusokról* (figyeljünk a szóösszetételre!) a XIII. században Gordonius így ír: „Egyesek közülük úgy vélik, hogy a Szent Lélek lelkesíti őket, mások prófétának kiáltják ki magukat, ismét mások új nézetek rabjai lesznek, és vannak, akik furcsa dolgokat jósolnak meg a világ állapotáról és az Antikrisztus eljöveteléről.” (Uo. 312.) Félre nem érthető ideológiai jelenségről van szó, ami egészen odáig terjed majd, hogy a XVII. század elején a melankóliáról írott hatalmas terjedelmű művében az *anglikán* Robert Burton a vallásos melankolikusok két csoportját ismerteti: a *rajongókat* (azaz puritánokat és katolikusokat) és az *ateistákat*. Mindenki melankolikus lesz, aki az uralkodó anglikán hitrendszerben nem találja meg a helyét. Hasonlóképpen nyilatkozik Melanchthon is, aki az *ateizmust* hol monstruózus, hol mérgezett melankóliának nevezi (*monstruosa melancholia*, illetve *venenata melancholia*).

A melankolikus a keresztény világtörténelmi színjáték kiiktathatatlan szereplője, akinek a mindent elutasító szabadságvágy szerepét kell eljátszania. A görög melankolikusokhoz hasonlóan a középkori melankolikus számára is felbillen a létezés megszokott rendje, és semmilyen támpontot sem talál, ahol megkapaszkodva lakható világot tudna teremteni magának. A középkori melankolikus esetében még inkább szembeötlő a maradéktalan elfordulás és tagadás: a közeg, amelyből megpróbál kitörni, sokkal tömörebb, áthatolhatatlanabb, mint az antik világ heterogén kultúrája. Egy misztérium van csak, *egy* történet, *egy* alapelv, *egy* Isten. Az antik melankolikus ide-oda bújkálhatott a létezés különböző szférái között (mint jós, örült vagy filozófus előtt új és új világok nyíltak meg, s noha ezek radikálisan különböztek a hétköznaptól, a megszokottól, mégis

magáénak érezte őket); a középkori melankolikusnak ez nem adatott meg. A középkorban a melankólia veszélyeztetett állapot: a melankolikus olyan szilárd falba ütközik, amelyen összezúródik. Sőt azt mondhatnánk, hogy nem beleütközik a falba, hanem eleve befalazott. A melankolikus elsősorban *önmaga elől* szeretne menekülni, de a körülötte boltozódó homogén kultúrán nem talál rést, s a *tehetetlenséggel* együtt nő benne a *rezignáció*. Végül belül is megkövül, érezve, hogy mind az akarás, mind pedig a nem akarás képességétől meg van fosztva. Elveszítette önmagát; úgy érzi, mintha teste-lelke helyén üresség, lyuk tátongana. (A középkorban sok melankolikusnak ólomsúlyokat raktak a fejére, hogy érezze, van feje és teste.) Ugyanakkor egész lényét súlyos tömbnek is érzi, mozdíthatatlan kötömegnek. Aegidius Albertinus így ír a melankolikusról: „A szomorúság, amely máskülönben alázatossá lágyítja a szívet, [őt] egyre makacsabbá teszi fonák gondolataiban, mert könnyei nem hullanak bele szívébe, hogy meglágyítsák annak keménységét, hanem olyan, mint a kő, mely csupán kívülről izzad, ha nedves az időjárás.” (Idézi: Benjamin, 1980, 352.)

„Tehát részben akarunk és részben nem akarunk . . . a lélek betegsége ez” — mondja Szent Ágoston (Vallomások, VIII. 9), a *restsége* gondolva, a szomorúságra meg a vele járó tehetetlenségre. A középkori melankolikus — a görögtől eltérően — nem lép, hanem egy helyben vesztegel. Elfordul a világtól, önmagába zárkózik, nem tesz semmit, amivel a kegyelmet elnyerhetné: rest. A restség — *acedia*⁴ — (ἀ-κηδής jelentése: gondtalan), tökéletes közöny a jó iránt, rossz-hiszemű érdektelenség. Az *acedia* a hét főbűn egyike. Dante az ötödik főbűnnek tartja, s véleménye szerint a Pokol megfelelő körében *fagyos hidegség* uralkodik. (Látni fogjuk, hogy a száraz hidegség a Szaturnusznak, a melankólia bolygójának jellemzői között is ott szerepel.) A lustaságot a középkorban az ördög vánkosának nevezték, és a lustaságra hajlamos embereket melankolikusnak tartották. („Gyakran láttam, hogy a lustaság hozza létre [ti. a melankóliát], sokkal inkább, mint bármi más” — írja Rhasis — idézi: Burton, I. 242.) A melankólia bolygóját, a Szaturnuszt — rendkívül lassú

⁴ Szent Tamás szerint az *acedia*: „tristitia de bono spirituali divino”. (Szomorúság a szellemi jó miatt. — Summa theologica II. q. 22. a. 35.)

körforgása miatt — az indiaiak *Sani*-nak (a lassú) vagy *Mandá*-nak (a lomha) hívták. Egy XIII. századi kéziratban a következőket olvashatjuk az acediáról: „A restségről. Te negyedik főbűn, restség az Isten szolgálatában. Te vagy az, ahova térülök, egy munkát adó és nehéz jó cselekedet elől, hívságos nyugalomra. Ide térülök a jó cselekedet elől, mert nehezemre esik — innen van szívem keserősége.” (Idézi: Benjamin, 1980, 353.) A lustaság, a restség (amelyről még elvélve sem szabad az újkori munkaetika szempontja alapján ítélni) a jóról fordítja el az ember szemét, következménye pedig az örök halál, amelynek tudata a melankolikus szívét végtelen szomorúsággal tölti el.⁵ Az *acedia* a szomorúság, a *tristitia* szülőanyja (a kora középkori latinban a *acedior* rosszkedvűt is jelent), a szomorúságé, amelyet a melankolikus saját halálraszántása, megismételhetetlen földi létezésének megsemmisülése miatt érez, noha magát e földi létezést is elviselhetetlennek tartja. Szent Pál kétféle szomorúságot különböztet meg: az Isten szerint való szomorúságot, mely üdvösségre vezet és megbánhatatlan megtérést szerez, valamint a világ szerint való szomorúságot, mely halált szerez (2. Kor. 7, 10). A világ szerint való szomorúság (ἡ τοῦ κόσμου λύπη) az embert befagyasztja saját teremtménységébe — másfelől azonban a szomorúság nemcsak ok, hanem okozat is: egy eleve tehetetlen, kárhozatra ítélt állapot következménye.

Az acediára a IV. században az Alexandria környéki egyiptomi szerzetesek állapota irányította rá a figyelmet, s Evagrius Ponticus az (akkor még) nyolc főbűn legsúlyosabbikának nevezte: a szerzetes az

⁵ Dante a melankolikusokat a Styx sáros vizébe helyezi, és a következő szavakat adja a szájukba:

... Zordon volt a lelkünk
Az édes légben, vidám napsugárban,
mert belül méla ködöket cipeltünk:
mélázhatunk most a fekete sárban.
(Pokol, VII. 121—24)

A fekete sár a fekete epére utal; a zordon lélek az eredetiben *szomorú* lélek (*tristi fummo*), a *méla* szó pedig az acediára utal (*accidioso fummo*). A melankólia, a szomorúság és a restség kölcsönösen feltételezik egymást. Meg kell jegyezni, hogy az *acedia* és a melankólia eleve meglévő kapcsolatának hirdetése csak az ezredfordulót követően jelent meg — addig az *acedia* a *tristitia* és a *desperatio* ikertestvére.

acedia állapotában nem kíván cellájában maradni, viszolyog a munkától, elhagyatottnak és vigasztalhatatlannak érzi magát. Mivel az acedia nemcsak ördögi sugallat, hanem gonosz szellem, démon is, a lélek a pokol megtapasztalására kényszerül. Az acedia ezért több egyszerű semmittevésnél: az Istentől való elfordulás jele, aminek az aluszékonyság, a lustaság éppúgy megnyilvánulása, mint a nyughatatlanság, állhatatlanság. A *homo accidiosus* nem a munkába fárad bele, hanem Isten nyomasztó mindenhatóságába; s hiába fordítja tekintetét Istentől a világra, felüdülés helyett innen is minden őhozzá tereli vissza figyelmét. Bonaventura szerint két gyökere van az acediának: a kíváncsiság (*curiositas*) és a csömör (*fastidium*). A csömör követi a kielégíthetetlen kíváncsiságot, s a kezdeti kérdés: „Érdemes-e Istenért élni?” hamarosan módosul: „Érdemes-e egyáltalán élni?”. A XVI. században Aegidius Albertinus így ír *Lucifer királysága és lélekvadászata* című művében: „Jogosan hasonlítják az accidiát vagy a restséget a veszett kutya harapásához; mert akit egy ilyen kutya megharap, azt hamarosan ijesztő álmok érik utol, álmában retteg, megveszekedetté válik, minden italt elutasít, fél a víztől, kutya módjára ugat, és oly mértékben retteg, hogy a rettegéstől elalél. Az ilyen emberek azután hamar meg is hálnak, hacsak nem segítenek rajtuk. Azt harapja meg a veszett kutya, akit megkísért a restség ördöge: az ilyen embereknek szörnyű álmaik vannak, indokolatlanul rettegnek, s az is nehezükre esik, ami másoknak könnyű: csak nézik, hogyan dolgoznak mások, ők maguk lusták, noha tiltakoznak ellene, hogy lustának nevezzék őket.” (A restségről általában.) Aquinói Szent Tamás számos orvosságot ajánl az *acedia* és a *tristitia de bono spirituali divino* gyógyítására (öröm keresése, sok sírás, mert a könny enyhíti a lelki feszültséget, együtt érző barát, alvás, fürdők, imádkozás), de ezek a szerek korántsem hatolnak el a szomorúság gyökeréhez, a teremtményi létbe való belevetettséggel együtt járó, feloldhatatlan ellentmondásokhoz. Szent Tamás javaslatai a melankólia *elkendőzésére* szolgálnak, a szomorúság *leplezésére*, közvetve pedig a fennálló világrend tartósítását célozzák. (A középkorban az udvar sem tűrte meg a szomorúságot: ez az udvari bolond kiváltsága volt. Ő lehetett melankolikus, ő leleplezhette a minden öröm mélyén ott lappangó megsemmisülést, a mindenben ott rejlő szomorúságot. Nem kellett komolyan venni; de szükség volt rá, mint afféle „biztosítószerepre”.)

A restség és a világ szerint való szomorúság legmélyén a *bűn* lappang. „Nem az én művem volt ez a hasadás — írja Ágoston a lélek fent említett betegségéről —, hanem a bűné, amely bennem vett lakást.” (Vallomások, VIII. 10.) Az embert Ádám tette bűnössé, ezért a bűn kollektív öröksége mindenkinek. Bingeni Szent Hildegard (XII. század), a „rajnai Szibilla”, akinek profetikus látomásai, szokatlan spirituális tapasztalatai szereztek hírnevet, a melankóliát ebből a közös bűnből származtatja: „Az, ami most az emberben epe, kristályként ragyogott benne . . . , és ami most fekete epe, az hajnalpírként világított, bölcsességet és jócselekedetek tökélyét hordozta magában; ám midőn Ádám megszegte a törvényt, eltompult benne az ártatlanság fénye, szeme, amelyet addig a mennyre szegezett, elhomályosult, epéje megfeketedett, melankóliája fekete lett.” (Idézi: Klibansky—Panofsky—Saxl, 80.) (A melankólia természetesen eleve fekete epét jelentett.) A melankólia ezek szerint nem az *egyén*, hanem a *nem* tulajdonsága, és a tudás fája megrablásának pillanatában született. A melankólia következménye szomorúság, kétségbeesés, hiszen az ember képtelen feledni a Paradicsomot: Szent Hildegard értelmezése szerint a melankólia eleve minden emberre kiterjed. (Vele egy időben Guillaume de Conches a négy temperamentumot deficiens formáknak nevezi, melyek a bűnbeesés előtti ember nedveinek a bűnbeesés utáni keveredésére vonatkoznak.) De az eredendő bűn mint „hiány” nem azonos az egyes ember bűnével. A melankolikus esetében ugyanis a bűn kétszeres: az eredendő, kollektív bűn mellett egyedi bűn is nyomasztja, hiszen *szabad akaratából* is elutasítja a jót, nemcsak teremtményi állapotából következően. A bűn a katolikus teológia szerint *mysterium iniquitatis*, a gonoszság titka, titokzatos lehetőség, amelynek következtében a teremtményi szabadság akár Istennel is szembehelyezkedhet, és a rosszat választhatja. A rossz szabad akaratból történő választása, az Isten előli elzárkózás melankóliát eredményez, *de ez a melankólia csak névlegesen azonosítható azzal, amely az eredendő bűnből fakad.* Az ember, még mielőtt döntene, hogy a bűnt vagy a jót választja-e, Ádám utódjaként eredendően bűnös, Jézus jóvoltából viszont megváltott. A személyes döntésre e kettősségen belül van csak lehetőség, és az egyéni bűn választásával az ember Jézus elől zárkózik el. A középkori orvosi szemlélet szerint ha az elmebeteg — azaz a melankolikus is — sokáig nézi Jézus vagy Mária arcképét, kigyógyul melankóliájá-

ból. A bolondok számára ezért volt közmondásszerű: „Eamus ad videndum filium Mariae.” A melankóliának az eredendő bűnből való származtatása és az ember keresztény antropológiai értelmezése nem más, mint az emberi létezés *egzisztenciális* magyarázata; az egyéni választásból fakadó melankólia viszont egy gyakorlati-etikai emberképre enged következtetni — amelyet azonban az egyház azért üldöz oly vehemensen, mert az egyéni bűnös maga is egy egyetemes létértelmezést kockáztat meg. (A XVII. század elején, de még teljességgel a középkor szellemében Robert Burton is kétféle melankóliát különböztet meg: az embertől eleve elválaszthatatlan *egyetemes*, illetve a csak bizonyos emberekre jellemző *különös* melankóliát.)

A melankóliának ez a kettős felfogása a kortársak számára korántsem volt világosan megkülönböztethető — a kettő egybefonódott, és az esetek többségében az „eredendő” melankóliát is elmebetegségnek tartották. Bingeni Szent Hildegard vagy Guillaume de Conches melankóliaértelmezése túllép a korban szokásos melankóliafelfogáson: noha a bűnnel, a gonosszal társítják, a melankóliát végső soron az ember eredendően meghasonlott, szorongatott helyzetének metaforájaként használják. Ennek a melankóliának nincsen sajátos megnyilvánulása; az a szomorúság, amelyet Hildegard említ, aki feltehetően maga is melankolikus volt, nem az elmebetegek „szomorúsága”, hanem a kivédhetetlen létbevetettség (teremtényiség) következménye. Az ember szabad akaratából a bűnt választotta — mondja Hildegard — előlegezve Kierkegaardot, aki a rettegés és szorongás fogalmát szintén az eredendő bűnnel hozza kapcsolatba: Ádám, hogy szabadságát bizonyítsa, leszakítja a gyümölcsöt, de szabadságával együtt a bűnt is választja. Hildegard szerint is mélyen összefügg a bűn és a szabad akarat (a nem melankolikus Canterbury Anselmus szerint szabad akarata csak Istennek és az angyaloknak van, az ember teljességgel meghatározott), és azáltal, hogy a melankóliát a *választás* szabadságával rokonítja (még ha elítélő hangnemben is), olyan perspektívát nyit meg a melankóliaértelmezés előtt, amely túlmutat saját korán. Hiszen a zárt ideológiai rendszerként működő katolikus teológia a melankóliát, mint láttuk, célszerűen tudta integrálni: a szembenállást és a tartózkodást, amely minden melankólia mélyén felismerhető, örültséggé és elmebetegséggé nyilvánította, s ezzel végső soron önmagát dicsőítette meg. A melankólia

a közvélemény szemében is oktalan elfajulás. A középkori melankolikus egy paradoxon áldozata volt, s e paradoxont úgy igyekeztek megszüntetni, ahogyan az minden monolit kultúrára jellemző: az ellentmondást nem hagyták kibontakozni — hogy szabadsága révén szüntesse meg önmagát —, hanem semmisnek tekintették. Innen a sokféle gyógymód, amelyet a melankolikusoknak ajánlottak, s ezek egyike sem gyökeres, hiszen egy ideológiailag megbélyegzett állapotot aligha lehet pusztán testi alapon végleg megszüntetni. Ilyen gyógyszerek: az öreg kakas húsa, kos feje, farkas szíve, Nílus vize, kecske teje, savó és a füvek (a helleboros, amelyet az örület ellen már Sztrabón is ajánlott *Geógraphikájában*), a bugloss (amely már az *Odüsszeiában* is feledést hoz a bajra), a mézfű, borágófű, spanyol pozdor, kakastaréj, körömvirág, farkasbab, üröm, imola, csombormenta, endívia, mezei katáng, gyermekláncfű, füstike.

A melankóliának az eredendő bűnből való levezetése a betegséget más megvilágításba helyezte. A melankólia most már *mindenkire* kiterjedt, a szomorúság, a szorongatottság, a teremtménységbe való belevetettség és az ebből való elvágyódás *normális* létállapottá változott, amin, amíg az ember ember, nem lehet változtatni. Az emberlét „gyógyíthatatlan”; az a mély szakadék, amely az ember teremtményi volta és a kegyelem között tátong, áthidalhatatlan. A melankólia középkori felfogásával párhuzamosan, az ezredfordulót követően egyre gyakrabban tűnnek fel olyan nézetek is, amelyek szerint, ha a meghasonlottság, az önmagunktól való elidegenedés mindannyiunk közös létállapota, akkor „hasznosítani” kell. Mindegy, hogy Isten ellenére vagy Isten dicsőítésére; egyedül az fontos, hogy a kételyzuhatag, amely az embert mind a léttől, mind önmagától elidegeníti, polgárjogot nyerjen. A melankóliának ez a megítélése is jellegzetesen középkori: még nem született meg az a vakmerő szemlélet, mely szerint a melankólia nemcsak egy másfajta létszemléletre ad lehetőséget, hanem ugyanannyira autonóm, önálló, következőképpen megtámadhatatlan, mint az ismert, „köznap” látásmód. Bár az eksztázis kapcsán Bonaventura így ír: „isteni melankólia”, „szellemi szárny” (vö. Burton, III. 343), vagyis már távolról sem csak elmebetegségnek tekinti a melankóliát, de a kor még mindig elítélően nyilatkozik róla. Ezért az *eksztázisról* sem úgy vélekedik, mint a görögök: nem *kilépésnek*, hanem a keresztény birodalomba való

belépésnek tartja. Magának Jézusnak a története jogosítja fel erre. Kaparnaumi hívei Jézust, mert elhanyagolta a rendes életmódot, megzavarodottnak tartották.⁶ Megzavarodott, azaz kívül került önmagán. A kilépés, a kiállítás (szó szerint: eksztázis) azonban Jézus esetében a földi világból való kilépés is egyben, vagyis az Isten birodalmába való belépés. Bonaventura „eksztatikus melankóliája” is csak annyiban jó, amennyiben elvon a földi hívságtól; ha erre serkent, akkor Isten szeretetéről tanúskodik.⁷ Az arisztotelészi melankóliaelméletet, ha egyáltalán felmerült, a középkor vége felé szintén ilyen szellemben értelmezték. Először Alexander Nekam említi a XII—XIII. század fordulóján, majd Albertus Magnus, de mindketten elveszik az eredeti felfogás élét. Guillaume de Auvergne XIII. századi párizsi püspök szintén említi Arisztotelészt, de keresztényi módon értelmezi át: a melankólia megszabadít a test bűneitől és megvilágosít. „Ez az állapot elvonja az embereket a testi gyönyöröktől és a világi sürgés-forgástól. Mégis, noha a természet a megvilágosodás, a reveláció érdekében nyújtja ezt a segítséget, ez [ti. a megvilágosodás] sokkal inkább elnyerhető a Teremtő kegyelme, a becsületes életmód, a szent és tiszta magatartás révén.” (Idézi: Klibansky—Panofsky—Saxl, 73.) A melankólia egyfajta *aszkézis*, és Guillaume kizárólag ebben az értelemben tekinti kívánatos állapotnak; sok olyan jámbor életű férfiúról hallott már, aki „a leghőbb vágyat érezte a melankolikus megbetegedés iránt, mivelhogy ez a szellemi javakat biztos megszilárdítja”. (Idézi: Bandmann, 104.)

A melankólia ilyen értelmezése nem hűtlen a középkor szelleméhez: továbbra is a keresztény létértelmezés kötelékein belül helyezkedik el. A pozitív felfogás mégis egyfajta ellenáramlatot jelent az uralkodó megítélés szemben. A XIII. században Szent Ferenc fellépésével megszűnik természet és szellem merev szétválasztása; a létezés *minden* jelensége egyformán fontossá válik, és ez nemcsak a mindennapi átfogó *hit*, hanem az *érzéki szemlélet* számára is nyilvánvaló. Az isteni *egységet* az *érzéki sokrétűség* (azaz a világ gazdagsá-

⁶ Ἐλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη (Mk. 3, 21).

⁷ A megsemmisülés utáni vágyat elítélően említi Bonaventura, ha az az acediából fakadó csömör következménye, de pozitívan értékeli, ha e vágy célja az Istennel való mielőbbi egyesülés.

ga) nem zárja ki; az individuumcentrikus felfogás pedig, amely Európában kezd tért hódítani, jelzi a mindent átfogó metafizika repedezését. A melankólia antik értelmezése nyilvánvalóan e repedések közt talál magának táptalajt. Ha a melankóliát a középkorban elmebetegségnek tekintik, akkor végső soron e repedezés elleplezéséről van szó — de ha pozitív létállapotként elemzik, akkor ez az utókor számára a repedezést nem takarja el, hanem még láthatóbbá teszi. Ha a melankóliát betegségnek tekintik, akkor az adott társadalom szemszögéből tekintik veszélyesnek, és ezért — mint az újkorban erre bőven van példa — politikai mellékjelentéssel ruházzák fel. A melankolikus azonban korántsem érzi magát betegnek vagy felforgatónak; szomorúsága, kétségbeesése nem az emberi érintkezések vagy intézmények ilyen vagy olyan, esetleg megjavítható vagy kiigazítható formájára, megnyilvánulására vonatkozik, hanem a létezésre általában, és ezért orvosságot sem remél. A melankólia megítélésének sarkalatos pontja, hogy megpróbálunk-e behelyezkedni a melankolikus állapotába, avagy mint pusztá tárgyat kezeljük. A középkor vége felé mintha egyre többen igyekeznének elismerni a melankolikus létértelmezés jogosultságát — ehhez a teljes kultúrának meg kell mozdulnia. A melankólia asztrológiai magyarázata e földrendést készíti elő.

A „bolygók gyermekeiről” alkotott elképzelés, egyáltalán az asztrológia tudománya a XI—XII. századtól kezdődően éledt újjá. Arab csillagászok (Abu Mašar és Ibn Ezra) közvetítésével tért hódított az antik-hellenisztikus asztrológia, amely az *egyéni sokrétűség* és a *világ egysége* között próbált megfelelésre találni. A görögök Keletről vették át azt a nézetet, hogy az emberi test és a világegész (világtest) között párhuzam áll fenn (a hippokratészi, illetve empedoklészi kétféle orvosi szemlélet egyaránt ebből nőtt ki), sőt Alkmaión, Püthagorasz tanítványa az i. e. VI. században, Platónat előlegezve, összefüggést látott a csillagok örök mozgása és a lélek halhatatlansága között. (Püthagorasz Perszephoné kutyáinak nevezte a bolygókat — vö. Mansfeld, I. 191.) A késő középkor ezt a szemléletet eleveníti fel, és az orvostudományon belül is kezd tért hódítani az asztrológiai szemlélet. „A csillagok ismerete nélkül az orvos képtelen megérteni vagy meggyógyítani egy betegséget, sem ezt [ti. a melankóliát], sem a szélütést, de még a fogaíást sem” — írja Paracelsus. (Idézi: Bur-

ton, I. 206.) Melanchthon szerint pedig: „A melankólia tüneteinek változatossága a csillagokból ered.” (Idézi: Burton, I. 207.) A XVI—XVII. században a lélekkel kapcsolatban mindig *külső* magyarázatot kerestek, és a lelki betegségeket (például a melankóliát) földöntúli erőkkel, főként a csillagok befolyásával magyarázták.⁸ A csillagok állásából való eredeztetése a melankóliát a középkori teológiai szemlélettel szemben új megvilágításba helyezte. Aki melankolikus, az Szaturnusz hatalma alatt áll — állapota tehát nem egy *választásnak*, a kegyelem elutasításának vagy a bezárkózásnak a következménye, hanem végzet, amely ellen legfeljebb más bolygók segítségével lehet küzdeni. A hét bolygó alkotta kozmosz *zártsága* nem azonos az isteni mindenhatóság szintén mindent lezáró erejével (ezért üldözte a legkülönbözőbb korokban a kereszténység az asztrológiát), és így a hellenisztikus kor keresztény szemléletének sajátos keresztényetikus értelmezéssel kellett ellátnia a bolygókat, hogy az asztrológiát beépíthesse világfelfogásába.⁹ Úgy vélték, hogy a bolygókat is Isten mozgatja, és ezzel megfosztották őket mindenhatóságuktól. „Az Értelmem . . . alkotta meg azt a hét Kormányzót — olvassuk a *Poimandrész* című ókeresztény hermetikus dialógusban —, akik köreikkel körülzárják az érzéki világot, és ezeknek kormányzását nevezik Sorsnak.” (9.) Boethius pedig így ír: A végzet talán a csillagok égi mozgása által teljeseedik be; a végzettel együtt pedig az isteni előrelátásnak is minden alá van vetve. (Vö. A filozófia vigasztalása, 4. 6.) A gnosztikusok szerint a lélek a Földre leereszkedve egyre közelebb kerül az *anyagi* világhoz, és a hét bolygó, azaz a hét alul álló szellem köreiben meg-megpihenve újabb és újabb materiális, azaz rossz tulajdonságot ölt magára (a hét keresztény főbűn a *Poimandrész*ben úgy jelenik meg, hogy a szférákkal való küzdelemben, miközben a lélek egyre magasabbra halad, egyre több vétket vetkőzik le);¹⁰ a keresztény újplatonikusok szerint viszont a bolygók, mivel egyre közelebb emelik a lelket Istenhez, egyre több jó tulajdonságot bizto-

⁸ Híres példa erre Robert Greene *Planetomachia* c., 1585-ben megjelent könyve.

⁹ Ebben részben alkalmazkodott a császárkori asztrológiához, amely a ptolemaio-szi—julianoszi asztrológiát a tudomány és a mitológia keverésével fellazította, kitágította.

¹⁰ Noha a bűnök hetes rendszere csak később, a VI. században alakult ki Nagy Gergely közreműködésével.

sítanak (hét főerény). A hét bolygó mindkét szemlélet szerint *eszköz*, amellyel Isten a földi lelkeket *anyagszerűvé* teszi. Szerepük mégsem egyértelmű: *polaritás*, *ambivalencia* jellemzi őket. Ez a hetedik, a legtávolabbi bolygó esetében mutatkozik meg a leglátványosabban: a *Poimandrész* szerzője szerint a hetedik égben a lélek a „leselkedő hazugságot” (25) veti le magáról, más gnosztikusok szerint a szomorúság, a semmittevés, a bambaság bűné; Plótinosz szerint viszont a hetedik bolygó az intellektust (νοῦς) biztosítja az embernek (vö. Klibansky—Panofsky—Saxl, 153); a *Somnium Scipionis*hoz írott kommentárjában pedig Macrobius a logika és teória (λογιστικὸς és θεωρητικὸς) képességével ruhazza fel a hetedik bolygót (uo.).

A hetedik bolygó a Szaturnusz, és mi sem tűnik sorsszerűbbnek, mint hogy e bolygót, amely az asztrológia, valamint a hozzákapcsolódó hitvilág szerint egyaránt a legszélsőségesebb tulajdonságokkal rendelkezik (az újplatonikusok szerint a Szaturnusz rendelkezik a legnagyobb befolyással a földi dolgokra), a hellenizmus idején a *melankóliával* rokonítják. A melankolikus a szélsőségek embere (περιττός), minden irányból veszélynek van kitéve. Képességei az emberlét határáig nyúlnak, s miként a Szaturnusz bolygó, a melankolikus is elmondhatja: *őutána* vagy a *semmi*, vagy az *Isten* következik. És mindegy, hogy nevet adok-e a semminek, és Istennek tartom-e; fontosabb, hogy e végső ponthoz eljutva a melankolikus senki emberfiával nem néz többé szembe. Itt állva nem veszik őt körül emberek; ami eddig ismerős volt, az ismeretlen lesz, és bármi, ami megjelenik előtte, az otthontalanság érzetét kelti. Szélsőséges helyzetéből következően egyszerre érzi magát *kitaszítottnak* és *kiválasztottnak*, *bűnösnek* és *szentnek*. És amiként a lélek, amely a bolygók között utazva elér a Szaturnuszhoz, ahol egyszerre kell búcsút mondania a földiségnek és anyagtalanná válnia (újplatonikusok), valamint *belepnie* a földiségbe és meghatározottá lennie (gnosztikusok), akként a melankolikus is többszörös próbának van alávetve: egy személyben a legkiválóbb és a legszerencsétlenebb, mint Héraklész, a legbölcsebb és a legtudatlanabb, mint Szókratész, a legistenkáromlóbb és a legszentebb, mint Empedoklész. Az újplatonikus és a gnosztikus Szaturnusz-értelmezés látszatra ellentmond egymásnak. Plótinosz Kronosznak, Szaturnusz görög megfelelőjének a nevét a *korosz* (fiú, illetve bőség) és a *nusz* (szellem) összetételeként magyarázza, és

Kronoszt a beteljesülés jelképének látja (egyes feltételezések szerint a név a κρᾱίνω *véghezvisz, beteljesít* igéből ered): „mielőtt Zeusz megszületne, Kronosz, a legbölcsebb isten ismét magához veszi, amit nemzett, miáltal telítve van és nem más, mint szellem.” (Enn. V. 1. 7.) A gnosztikusok szerint viszont a hét bolygóisten a teremtőtől elszakadt világ anyagiságát biztosítja; vezetőjük Jaldabaoth, más néven Moloch, Kronosz, azaz Szaturnusz, akiről a peratok így vélekednek: „Minden teremtmény bukásának Kronosz az oka, s nincs olyan keletkezés, amellyel szemben ne lépne fel gátlóan Kronosz.” (Hippolütosz Romanisz, *Refutatio omnium haeresium*, V. 12.) Szaturnusz szélsőséges helyzetét illetően azonban a kétféle nézet megegyezik — ezt maga a melankólia is igazolja: a legvégletesebb emberi állapotokat egyesíti (anélkül, hogy azok kioltanák egymást), és bolygója épp a Szaturnusz lett, amelyet az arabok Nagy Szerencsétlenség-csillagnak is neveznek. A Szaturnusz a gnosztikus és az újplatonikus magyarázat szerint egyaránt határ. A melankolikus e határhoz jutott el: ember, de már túllépett az emberi létezés korlátaiban, oda, ahol az evilági fogalmak elvesztik értelmüket és új megvilágításba kerülnek; oda, ahol nemcsak a kiválóság és szerencsétlenség, bölcsesség és tudatlanság feltételezik egymást, hanem ahol a legmélyebb Isten-keresés ugyanúgy a legszerencsétlenebb örület forrása lesz, mint a legkövetkezetesebb Isten-tagadás. A Szaturnusz befolyása alatt a lélek egyszerre kerül szembe a földi világgal és Istennel, és egyszerre fordít hátat mind a kettőnek. A melankolikusra is ez érvényes, noha ő ezt képletesen értelmezi, mert nem „szemben áll” Istennel, hanem önmagában hordozza Istent, és nem „szemben áll” a földi világgal, hanem ő maga is e földi világ része. Következésképpen, ha „hátat fordít” nekik, akkor önmagával hasonlít meg: tagadja Istent, noha önmagában hordozza és nélküle létezése elképzelhetetlen lenne; tagadja a földi világot, noha ő is porból vétetett — és így teszi meg a Semmit a világ alapelvévé, Istenévé. A Semmi azonban (hiszen semmi) megfoghatatlan: a szívben lakozik. Elválaszthatatlan a melankolikus létértelmezéstől: feltételezi a Valamit, ami nélkül számára a Semmi nem képzelhető el — de a Semmi árnyéka a Valamire is rávetül, amely ezért a melankolikus előtt az ismeretlenség leplébe burkolódik. Menekülne a Semmitől, és megszállott módjára veti magát a kézzelfogható földi világba; ám a Valami, amibe kapaszkodna, ismeretlen, ezért otthont sem nyújt, és bármi-

hez forduljon is, minden a Semmihez utasítja vissza. A végesben a mulandót fedezi fel, a végtelenből viszont a végest hiányolja. Szaturnusz gyermeke; és mint Szókratész, akit a középkori felfogás szerint „*daemonium saturnium et igneum*” jellemzett (vö. Burton, I. 191), bárhová fordul is, a hiánnyal szembesül. Ez teszi őt olyannyira kifinomulttá, érzékennyé, ironikussá, de levertté, kétségbeesetté, vizsgálhatatlanná is.

Polaritás és ambivalencia — ez tünteti ki a Szaturnuszt és a melankóliát. Ninib isten néven már a babilóniak a Nap éjszakai megfelelőjeként tisztelték a Szaturnusz bolygót, és ezt a hitet Manilius római asztrológus azzal bővítette, hogy — mivel a Szaturnusz a Nappal van szemben, és a világ tengelyének másik végén helyezkedik el — onnan alapvetően *ellentétes* perspektívából látszik a világ. Az ellentét ez esetben kétértelműséget is jelent; mivel a világ a Nap nélkül elképzelhetetlen, a Szaturnusz befolyása alatt álló dolgok és emberek egyidejűleg élvezik a Nap fényét és Szaturnusz éjszakai csillogását — egyszerre látják színét is, fonákját is a világnak. Szaturnusz görög megfelelője, Kronosz (a legtöbb görög istenhez hasonlóan) maga is kettős jellemű volt: egyfelől ő az aranykor ura, a mezőgazdaság istene, a városépítés és földművelés megalapítója; másfelől trónjáról letaszított magányos isten, aki egyes elképzelések szerint a föld és a vizek *végében* lakozik (Iliász, VIII. 479), a föld mélyében húzódik meg (XIV. 204), a föld alatti istenek uralkodója (XV. 225), fogoly, sőt néha a halál és a halottak isteneként is feltűnik. Az istenek és emberek atyja, ugyanakkor saját gyermekeit is felfalta; a sarlóval, amellyel arat, egyúttal saját apját, Uranoszt is kiherélte, magtalanná tette. A sarló egyszerre jelképe a termékenységnek és a meddőségnek. A Szaturnusz-Kronosz befolyás alatt születettek Kronosz tulajdonságait öröklik, vélte a mitológiát az asztrológiával társító hellenizmus, és a lehető legmélyebb érzékkel tette meg a Szaturnusz bolygót (jele: ♄) a melankolikusok bolygójává. Aki a Szaturnusz jegyében születik, azt ellentmondások marcangolják, tanították az asztrológusok, már jóval azelőtt is, hogy a bolygót a melankóliával rokonították volna, és felfogásuk mind a mai napig meghatározza a Szaturnusz földi befolyásával kapcsolatos nézeteket. A korai görög asztrológia szerint (Dorotheosz), amely az általános bolygóhatásokkal foglalkozott, a Szaturnusz bolygó

szilárdságot, szellemet, tehetséget biztosít az embernek; a tudományos asztrológia kialakulásának időszakában Ptolemaiosz úgy vélekedett, hogy Szaturnusz gyermekei a magányt kedvelik, mély gondolkodók, hajlanak a misztikára, egyszersmind azonban földhözragadtak: zsugoriak, piszkosak, elhanyagoltak. A császárkori asztrológia szerint (Valeus, Firmicus) a bolygó konjunkciójának megfelelően Szaturnusz gyermekei híres, előkelő emberek, de lehetnek tökéletesen ismeretlenek, végletesen alacsony rangúak is, akiknek sok lelki fájdalmat kell kibírniuk. Szaturnusz gyermekeit száműzetés, hajótörés, börtön is fenyegeti (rablók, gyilkosok lesznek, vallja a középkor) — de szellemi emelkedettség, mély lélek is jellemezheti őket. (Szaturnusz a *tudás* patrónusa is; a *vita contemplativa* képviselői Danténál a „hetedik égben”, azaz Szaturnusz körében jelennek meg — Paradicsom, XXI.) A Szaturnusz jegyében születettek a legellentmondóbb tulajdonságok jellemzők (szegény—gazdag, rab-szolga—úr, otthonülő—utazó, száraz—nedves típus, okos—buta stb.). Úgy is, hogy csak az egyik vagy a másik tulajdonság jellemző rájuk, de úgy is, hogy — mint az igazi melankolikusok esetében — az ellentétek egyidejűleg, ugyanabban a személyben jelennek meg. „Szaturnusz — írja Ficino — ritkán tüntet ki köznapi jellemeket és sorsokat, sokkal inkább olyan embereket, akik különböznek a többiek-től, isteniek vagy állatiasak, vidámak, vagy pedig a legnagyobb fájdalomtól sújtottak.” (Idézi: Klibansky—Panofsky—Saxl, 253.) A négy tulajdonságot, amelyet Arisztotelész a négy elemmel társított (hideg—meleg—száraz—nedves), a bolygókra is átvitték, és a Szaturnuszra a *hidegség* és a *szárazság* lett a jellemző. (Hippokratész óta tartják a melankolikusokat is száraz típusoknak.) Johannes Scotus Eriugena a IX. században ezt a következőképpen magyarázza: a napsugaraknak „a világűrnek a szellemi természethez legközelebbi, legfinomabb tereiben nincs mit meggyújtaniuk, s ezért meleget sem terjesztenek, csupán világítanak. Az itt található éteri, tiszta és szellemi égitestek ezért állandóan világítanak, de nem melegítenek, s így hidegek és sápadtak. S a csillagok körforgásához legközelebb álló Szaturnusz bolygó is ezért sápadt és hideg.” (De divisione naturae, III. 27.) Mivel az elemek közül a föld az, amelyik száraz és hideg, ezért Szaturnusz szülőttei a *földhöz* vonzódnak. (Kronosz részben khthonikus — földi — isten, miként az antik misztériumok istenei is földi istenek.) A földhöz vonzó melankolikusok a kézzelfogható

dolgok világában keresnek otthont, és ezért földhözragadtak is maradnak (kézművesek lesznek, parasztok, egyszersmind buták, tompa és sötét agyúak). Jóval a nedvelmélet megdöntését követően Jakob Böhme még mindig azt tartja a melankolikusokról, hogy miként a föld, ők is hidegek, merevek, sötétek, szomorúak, nélkülözik a fényt, és mindig rettegnek Isten haragjától. A földhöz tapadás, a kézzelfogható dolgokhoz való kötődés azonban nem természetes állapot, hanem a szó szoros értelmében véve menekülés: az ellentétek világából a melankolikus képtelen kiszakadni, és mindenben a hiányt fedezi fel. A biztonság utáni vágy fordítja szemét a föld felé, de a földi dolgok a mulandóságra, a földöntúliségra irányítják figyelmét. Szaturnusz gyermeke — írja 1510-ben Agrippa von Nettesheim — „állandóan töprengve, szemével mintegy átfúrja a talajt”. (Idézi: Boll, 46.) Ez kettős értelemben is igaz. Agrippa szó szerint értelmezi a föld átfúrását, és úgy véli, a melankolikusok képesek megtalálni a föld alá rejtett kincseket; tágabb értelemben azonban a föld alatt nemcsak kincsek rejtőznek, hanem a mélység egyszersmind a felszín ellentéte, az élet tagadása, a halál (illetve a „földöntúliség”) birodalma. 1727-ben Martin Cochem kifejti, hogy „ha a jóságos Isten a maga hatalmával vagy más csillagok ellenállása révén nem hárítaná el a Szaturnusz mérgező hatását, kevés ember maradna életben a földön”. A melankolikus mindenkinél jobban ragaszkodik a földi világhoz, helyesebben, mindenkinél jobban értékeli ezt a világot — de az igazi számvetés a földi világ mulandóságára (nem hiúságára!) figyelmezteti. Láttuk a melankólia és az antik értelemben vett jóstehetség összefüggését; igazán jósolni az tud, aki a dolgokon *belül* van, és nem kívülről közeledik hozzájuk; aki nem egy valamikor bekövetkező eseményre figyelmeztet, hanem a *máról*, a dolgok *jelenlegi* állásáról mondja meg az igazságot. A földhözragadt melankolikus is ilyen értelemben jós.¹¹ Szaturnusz felruházta az ambivalens szemlélet képességével, és ezért tudja, hogy a földi világ maga sem végérvényes kapaszkodó: igazán az tudja értékelné a földi birodalmat, aki látja mulandóságát, de a mulandóságról is csak annak van

¹¹ Babiloni elképzelés szerint a bolygók legfelső szférái „profetikus villámokat” szórnak, s egy görög szöveg a Szaturnuszt külön említi ebben az összefüggésben. (Vö. Kerényi, 86.)

elképzelése, aki maradéktalanul belevetette magát a földi világ ügyes-bajos dolgaiba. Szaturnusz egyszerre úr a földön és a föld alatt, a testben és a lélekben; ő az, aki — Schiller Wallensteinjának szavait idézve — „föld ölében / Születő nagy, rejtélyes dolgokon / S a lélek mélységén uralkodik / És minden, mi fényt, napot kerül.” (Wallenstein halála, I. 1 — Áprily Lajos ford.) Szaturnusz gyermeke sehol sem talál otthonra; nem tud megkapaszkodni, és kitaszítottnak érzi magát. Andrea Dandolo velencei dózséhez írott levelében a melankolikus Petrarca így ír: „Csak egyre hányódom helyről helyre, és semmi reményem, hogy valahol is nyugtot leljek. Tudom, hogy a békességhez kemény és szüntelen kínok árán kell eljutnunk, sóhajtozva, nyögve, és ami a legrosszabb, a legkülönbözőbb földi kínok között, rettegve a soha nem szűnő örök kínoktól és gyötrelmekről.” (Petrarca, 1962. 154.) Szaturnusz gyermekei hosszú utazásokra ítéltettek — így Agrippa von Nettesheim; és előbbi megjegyzéséhez hasonlóan ez is kétértelmű kifejezés: a hosszú utazás jelenti a tengerszárazföldi kalandozást (Agrippa erre gondol), de jelenti az otthontalanságot, a soha meg nem érkezést is. És mi jellemezhetné jobban a mitologikus-asztrológiai elképzelés és a melankólia mély rokonságát, mint a Szaturnusz ikonográfiai jelképe, a Dürer *Melankólia* című rézkarcáról is jól ismert *golyó*, amely az antikvitás óta a halál és a szerencse szimbóluma: a halál és a szerencse egy golyón áll (alszik), és a véletlentől függ, hogy az mikor merre indul velük. A golyó ellenőrizhetetlen hatalommal rendelkezik, ide-oda gurul, csúfot űz az elvárásokból, és miközben ő maga a lehető legtökéletesebb zárt és megbonthatatlan testtel rendelkezik, mozgásával azt a végső bizonytalanságot és otthontalanságot jeleníti meg, amely Szaturnusz gyermekeinek, a melankolikusoknak jutott.

A golyó a Szaturnusz hatalmát jelzi, és mi sem természetesebb, hogy a kozmikus zártság szemléletét valló asztrológia e hatalmat *mindenre* kiterjeszti. Az elmúló középkor mind bonyolultabbá váló szimbolikus látásmódjának megfelelően így terjed ki a melankólia az egész természetre. Tycho de Brache szerint minden testrésznek megvan a maga bolygója, és a Szaturnuszhoz a *lép* tartozik, amelyet hideg, száraz testrésznek tartottak.¹² A hét bolygó az élet hét szaka-

¹² Latinul *splen* — innen a szaturnikus melankólia modern megfelelője.

szát is jelenti, ¹³ és a Szaturnuszhoz az előrehaladott kor tartozik, amikor az életerők és -nedvek lassan kihűlnek, megmerevednek; jelenti a hét tudományt is;¹⁴ de a Szaturnusz a szél irányát is befolyásolja: már Hippokratész az északi széllel kapcsolja össze a fekete epe kóros hatását. Ezt az elképzelést majd Dürer eleveníti fel *A filozófia* című fametszetén, amelynek négy sarkában a négy szélirány látható megszemélyesítve; a szaturnuszi Boreasz a földdel, a téllel és a melankóliával jelenik meg egy csoportban. Szaturnusz melankóliát előidéző ereje a természetben mindenhol érezteti hatását. A melankólia — írja Robert Burton — „nemcsak emberekre terjed ki, hanem növényekre és olyasmikre is, amik természetüknél fogva szaturnikusak, melankolikusak, mint az ólom és a hozzá hasonló ásványok, vagy olyan növényekre, mint a kerti ruta,¹⁵ ciprus stb. s maga a helleboros is, amelyről Agrippa értekezik; vagy halakra, madarakra és állatokra, mint a nyúl, a pele, a bagoly, a denevér és más éjjeli madarak”. (I. 179.) A középkori úgynevezett természetes mágia szerint (Roger Bacon) a kozmosz egysége következtében a földi anyagok is rendelkeznek a csillagok és bolygók tulajdonságával, és ezért amulettek formájában gyógyító hatásuk lehet. Ha bizonyos anyagok, mint az ólom vagy a türkiz vagy (Nicolo Cabeo ferrarai jezsuita szerint) a mágnes, szaturnikusak és melankolikusak, akkor más anyagok, amelyek szemben állnak Szaturnusz erejével, ellentétes tulajdonságúak lehetnek, és a melankóliát el tudják űzni. Albertus Magnus szerint a melankóliával járó örület úgy gyógyítható, hogy a fecske gyomrában található lazúrkövet tiszta ruhába csavarva a jobb karhoz kell kötni; Conrad von Megenberg a XIV. században szintén lazúrkövet ajánl a melankólia ellen; Robert Burton pedig nyakba akasztott gránátkövet (amely jácintkőre vagy topázra is felcserélhető). Szaturnusz hatása, láttuk, az állatokra is kiterjedhet: bizonyos állatok vagy testrészeik képesek megszüntetni a melankóliát (öreg kakas, kos feje, farkas szíve, de a kecske teje is), más állatok viszont magát a melankóliát testesítik meg. „Az állatok között — írja Agrippa — szaturnikusak a csúszómászók, a magányosak, a szomorúak, a szemlélődésre hajlamosak, a buták, a melan-

¹³ Vö. a melankolikus Jaques monológiáját az *Ahogy tetszik*-ben.

¹⁴ Dante a *Vendégségben* (II. 14) a Szaturnusszal az asztrológiát társítja.

¹⁵ Angolul *rue* — ez a szó régen bánatot is jelentett.

kolikusak, a lassúak, a tisztátalanok, valamint azok, amelyek megeszik saját kölykeiket. Ilyen a vakond, a szamár, a farkas, a nyúl, az öszvér, a kandúr, a teve, a medve, a disznó, a majom, a sárkánygyík, a baziliszkusz, a teknős; továbbá minden csúszómászó: a skorpió, a hangya, valamint azok is, amelyek a föld alatt, a vízben vagy épületek romjai között találnak életre: az egerek vagy különféle kukacok.” A kutyák például hajlamosak a melankóliára, de tipikusan melankolikus állat Guillaume de Conches szerint az ökör és a szamár, Thomas Nash szerint pedig a bagoly, „a halál szokásos hírhozója” — ám leginkább a denevér, amely nemcsak az éjjeli sötétséget, a tisztátalanságot testesíti meg (a XVII. században az Antikrisztus jelképe), hanem (Ficino szerint) az *éjszakai* tanulás hiábavalóságának, káros hatásának is jelképe. (A középkori miniatúrákon a melankolikusokat gyakran ábrázolják alvás közben.) A denevér, amelynek szíve Agrippa von Nettesheim szerint aluszékonyosság elleni talizmánként szolgálhat,¹⁶ a szabálytalanság és rendkívüliség szimbóluma: se nem madár, se nem egér, hanem átmenet a fajok között. A denevérral áll szemben a sas, amely egyben a melankóliát is elűzi. A sas ugyanis nemcsak a *fény* madara, hanem Jupiter állata is, és amiként Jupiter legyőzte Kronosz-Szaturuszt, akként győzi le a sas is a melankóliát. Jupiter hatása másban is megmutatkozik: a jupiteri varázsnégyszög (Mensula Iovis), amelynek számai minden irányból összeadva ugyanazt az eredményt adják, és amely Dürer *Melankólia* című rézkarcán is feltűnő helyen látható, képes megszüntetni a melankóliát. Paracelsus szerint, „aki ezt a szimbólumot hordja magánál, az minden tevékenységében szerencsés lesz, és megszabadul mindenféle gondtól és félelemtől”. (Idézi: Klibansky—Panofsky—Saxl, 326.) A Jupiter bolygó hatása szintén útját tudja állni a melankóliának: „Ha Saturnus valamilyen sugárzása révén kapcsolatra lép vele [Venusszal] — írja Firmicus Maternus —, a lelket hitvány bűnök gúzsába kötözi, és alkalmatlanná teszi mindenféle tetre... Ha azonban Venus ebben a helyzetben sugárzásával kapcsolatra lép Iupiterrel, megszabadul a korábbi ártalmas erő befolyásától; ilyenkor a legnagyobb jókat nyújtja.” (Asztrológia, III. 6.) Bassardus Visontinus szerint aki orbáncfüvet vagy Szent János-füvet akaszt a

¹⁶ Plinius szerint nem a feje, hanem a szíve (XXX. 140).

nyakába júliusi telihold idején, pénteki napon, *Jupiter* órájában, megszabadul a melankóliától, Melanchthon szerint pedig „sokkal nemesebb a melankólia, ha a Szaturnusz és a Jupiter együttállása révén mérsékelődik a Mérlegben”. (Idézi: Benjamin, 1980. 348.) — Kleist és Nietzsche horoszkópja ugyanezt tanúsítja: uralkodó Szaturnuszuk erejét a Jupiter Mérlegben mérsékelte, és ezért melankóliájuk „nemesebb” lett, mint a köznapi búskomorság.

A késő középkorban vagyunk. A Jupiter vagy megszünteti a melankóliát, vagy megnesemesíti. A bolygók hatása végzetes lehet, de nem feltétlenül az: az ember, miként ezt a természetes mágia ki is mondja, nem csupán ki van szolgáltatva a végzetnek, de elébe is mehet, sőt küzdhet is ellene. *A végzetet választani lehet.* A melankólia nemcsak az isteni kegyelem megtagadásának, hanem a természeti erők sajátos összjátékának eredménye is. A késő középkori asztrológiai magyarázat finomítja a korábbi monolit szemléletet, amely szerint a melankólia elmebetegség. Bármennyire paradoxnak látszik is, az asztrológiai felfogás a melankólia újkori megítélésének talaját egyengeti. Az eredendő bűnből való levezetéshez hasonlóan az asztrológiai magyarázat is *általánossá* teszi a melankóliát: *bárkit* utolérhet. Ami azonban bárkit elérhet és végzetként, sorsként telepedik az emberre, az korántsem csak betegség, legalábbis a korabeli értelemben nem az; eszerint ugyanis a betegség az isteni kegyelem hiányára utal. Ha a kegyelmet akárki elveszítheti, a bűnös éppúgy, mint az ártatlan, akkor a melankólia jelentésének is módosulnia kell. Az Istennel való dacolás nem eleve bűn, hanem kísérlet, amelynek célja önmagunk istenítése. Az asztrológia és a hozzá kapcsolódó melankóliafelfogás Isten trónfosztását készíti elő.

Kihívott végzet — mi sem állt ennél távolabb a skolasztika univerzumképétől. Gőg, bezárkózás, a kegyelem elutasítása, sőt Isten hallgatólagos tagadása — mindez persze kimutatható a középkori melankolikusknál is, akit környezete okkal és jogosan tekint elmebetegnek: a melankolikus a magányos életvitelbe valóban belebolondul, nem csupán jelképesen veszíti el az eszét. Rabja a végzetnek, tehetetlenül szenved el sorsát, mégannyira tisztában legyen is vele. Abban a pillanatban azonban, hogy helyzetének ideologikus pecsétjét az asztrológiai magyarázat feltöri, a kötelékek lazulni kezdenek. Szaturnusz gyermekeinek állapota kétértelművé válik, miként maga Szaturnusz is kettős jelentésű. „A Szaturnusz bolygó — írja Marsiglio Ficino a XV. században — az embert elválasztja a többiektől, isteni belátással ruházza fel, de el is butítja; boldoggá teszi, de külső nyomorúságok áldozatává is.” (De vita triplici, II. 2.) Szaturnusz kettős ereje azonban nemcsak kétféle embertípust eredményez, hanem egy embert is kétarcúvá varázsolhat. Giovanni Cavalcantinak írva Ficino egy alkalommal így panaszodik saját boldogtalanságáról: „Úgy vélem, hogy a Halakba átlépő Jupiterednek üdvös hatása alatt a dolgok számodra megnyugtatóan rendeződtek el; számomra azonban az Oroszlán jegyében retrográd Szaturnuszomnak rosszinulatú befolyása következtében minden távol áll attól, hogy elrendeződjön.” (Epistolarum libri, III. 22.) Válaszlevelében Cavalcanti szemére hányja Ficinónak, hogy semmi oka a panaszra, hiszen kizárólag Szaturnusz segítségével lett ilyen kiváló, okos férfiú. Visszonválaszában Ficino ezt el is ismeri, sőt hozzáteszi: „A Szaturnusz-nak köszönhető az az isteni, egyedülálló adottság, amelyet Ariszto-

telész a melankolikusoknak tulajdonított.” (Uo. III. 24.)¹ Következő levelében pedig így ír: „Úgy látszik, kezdettől fogva Szaturnusz nyomta rám a melankólia pecsétjét, miután majdnem a Vízöntőben lévő aszcendensem közepén helyezkedik el, és a Mars befolyásolja, amely szintén a Vízöntőben van, valamint a Hold, amely a Bakban van. Ez [ti. a Szaturnusz] quadrátban van a Skorpióban lévő Nappal és Merkúrral, amelyek a kilencedik házat foglalják el. De a Vénusz a Mérlegben és a Jupiter a Rákban talán némi ellenállást fejt ki a melankolikus természettel szemben.” (Uo. III. 25.) A Szaturnusz éppúgy felelős a levertségért, mint a szellemi kiválóságért, a rosszkedvéért, mint a megvilágosodásért. *Libri de vita triplici* (1482—89) című művének a melankóliáról szóló fejezete már e kettősségből indul ki. Az *ambivalencia*, amely a melankolikusra jellemző, egyszerűsrimind a *dinamikus* emberképnek is alapja lesz. „A fekete epe szüntelenül arra készíti a szellemet, hogy egy valamire irányuljon, egy jelenségnél állapodjék meg és ott elmélkedjék” — írja (De vita triplici, I. 4). A szellem dinamikus voltából következően azonban nemcsak a fekete epe befolyásolja a szellemet, hanem fordítva, ennek erőfeszítése is felelős a fekete epe kóros hatásáért. Aki melankolikus, az legalább annyira vádolhatja saját magát, mint Szaturnuszt, sőt a szellem, kellő erőfeszítéssel önmagában is előidézheti a melankóliát anélkül, hogy igénybe venné Szaturnusz segítségét.² Ficino újítása: nemcsak Szaturnusz gyermekei képesek kimagasló szellemi teljesítményre, hanem megfelelő szellemi tevékenység révén bárki Szaturnusz befolyása alá kerülhet. Szellemi erőfeszítéssel az ember képes kiemelkedni saját megszokott köréből, és tágítani tudja a meglévő világ dimenzióit. Szaturnusz a legemberibb és ugyanakkor a legrejtélyesebb bolygó;³ az ismeretlenbe vezető út, mint az antik misztériumok esetében, itt is mindenki előtt nyitva áll.

¹ *Melancholia generosának* nevezi majd Melanchthon a Szaturnusz által jó irányba terelt melankóliát.

² A *Vita* egyik fejezetének a címe: „Miért, hogy a literátusok melankolikusak vagy azzá válnak?” (Az én kiemelésem — F. F. L.) Hasonló szellemben ír majd Helvétius: „A legszellemdúsabb és leginkább gondolkodó emberek néha melankolikusak; de nem azért szellemdúsak és gondolkodók, mert melankolikusak, hanem fordítva: melankolikusok, mert sokat gondolkodnak.”

³ Firenzében a platóni Akadémián Szaturnuszt a legfőbb istenként tisztelték, és Platón is Szaturnusz gyermekének tartották.

Ficino szemében a melankolikus személyisége ambivalens és dinamikus; egyidejűleg örült és épelméjű, rajongó és levert. A melankolikus legszembevetőbb jellemzője: felelős saját végzetéért, azt kihívhatja, befolyásolhatja. A *maga sorsáért felelős* ember elképzelésének azonban messzemenő következményei vannak: az egyént nemcsak Isten hatalma alól vonja ki, hanem olyan önkénnyel is felruhazza, amely magányát sokkal érzhetőbbé és kínzóbbá teszi, mint a korábbi évszázadokban. A középkori melankolikus is magányos; mivel azonban, helyzetéből következően, a magány elmebetegséggel párosul, saját helyzetét nem képes felmérni: az őt körülölelő kultúra olyannyira zárt, hogy kénytelen elhinni azt, amit mások mondanak róla. Foglya kultúrájának, ha bolondnak tartják, akkor ezt maga is elhiszi — ebbe azonban tényleg belebolondul. Ficino melankolikusa felelős a saját sorsáért, kivonja magát minden hatalom ellenőrzése alól. Magányának nem a tehetetlenség, hanem a szellemi erőfeszítés az oka, ezért rá is lát helyzetére — ellentétben a középkori melankolikussal, aki a környező kultúrától sohasem tudta ennyire függetleníteni magát. Rádöbben magárahagyatottságára, és helyzete ettől elviselhetetlenné válik, de ez lesz kiválasztottságérzésének alapja is. Szembekerül mindennel (hiszen maga választ), és ezért *abnormálisnak* tartják, mert a többiek általában megfelelnek az elvárásoknak. Ő viszont önmagát tekinti a *legnormálisabbnak*, hiszen saját akaratából viselkedik így, ő szab törvényt önmagának. Tudja és látja, hogy a világ elvárások rendszere, de e felemás helyzetben mégsem képes semmilyen elvárásnak sem megfelelni. Vagy bele kellene törődnie, hogy abnormális, beteges személyiség, hiszen állítólag az normális, aki belenyugszik abba, hogy a világ olyan, amilyen — kiválasztottságérzése azonban nem engedi az ilyen belenyugvást; vagy pedig el kellene fogadnia, hogy kiválasztott, különleges képességű, egészséges ember — de erre sem képes, mert őszintén átéli helyzetének abnormális voltát. Az egymásnak ellentmondó parancsok megbénítják, és — modern kifejezéssel élve — *neurotikus* lesz. Aki — Freud megfogalmazásával — túlteszi magát az *ego* parancsain, az nem neurotikus (ilyen értelemben például a tökéletes mazochista éppúgy nem neurotikus, mint az elmebeteg), ám aki konfliktusok közepette él, és ellentétes parancsok között őrlődik, anélkül hogy valamilyen kiutat találna (kompenzáció, szublimáció, bizonyos vágyakról való lemondás, a konfliktusok tudatos kikerülése stb.), az neurotikussá

váltak. A középkor nem ismeri a neurózist — a kultúra kötelékei olyannyira szorosak, hogy csak az épelméjűség vagy örület között lehet „választani”. A neurotikus azonban nem örült, de nem is egészséges; ellentétes parancsok között vergődve hol ide, hol oda csapódik, és ezért helyzetétől ugyanúgy nem idegen a kétségbeesés, mint az ironikus látásmód. (A középkori melankolikus a zárt világ és a semmi között „dönthetett” — innen örülete; a reneszánsz kori melankolikus azonban nem „választhatott”: a világ eleve nyitott, szakadékszerű volt.)

A melankólia Ficino szerint nem betegség, de nem is egészség, hanem egyfajta köztes állapot, amelyet csak azért nem nevezünk neurotikusnak, mert ezzel a melankolikus állapotot mai fogalmaink sémájába kényszerítenénk bele. A melankólia természetesen örzi a középkori szemlélet nyomait: az orvosok még a XVI. században is elmebetegségnek tekintik (Tomaso Garzoni de Baquacavallo, Girolamo Fracastoro), és Petrarca, a jellegzetesen újkori melankolikus is riadtan szól saját állapotáról. „Senki sem tudja elhítenni velem, hogy a gondolkodás egészségből fakad” — írja Andrea Dandolónak, saját szerencsétlennek vélt, ingatag helyzetére célozva. (Petrarca, 1962, 156.) E sokértelmű kijelentés mélyén a félelem lappang: Petrarca fél a középkori felfogástól, amely szerint a melankolikus elmebeteg; fél az örülettől. A *félelem* azonban jelzi, hogy egymással ellentétes elvárások között örlődik; melankolikus ugyan, de nem örült. A nagy reneszánsz kori melankolikusok „öntudata” természetesen még nincs meg benne; saját melankóliáját egyértelműen elítélendőnek, károsnak tartja. *A világ megvetéséről* (De contemptu mundi) című művében a melankóliát ugyan nem mint örületet, hanem mint normális *kedélyállapotot* emlegeti — de beszélgetőpartnere, Szent Ágoston még a középkort idéző érvekkel igyekszik eloszlatni a belső, modern bizonytalanságot. Petrarca képtelen eldönteni, kinek az álláspontját képviselje: a melankólia újfajta szemléletét nem meri vállalni, de a középkori megőrzéstől is fél. A dialógusforma e habozás eredménye. (Ficinónak kell eljőnie, hogy a *bizonytalanságot magabiztosan* lehessen vállalni.) És mi sem árulkodóbb, mint az, hogy a harmadik beszélgetés során Petrarca—Ágoston említi Arisztotelészt, akinek melankóliafelfogása gyökeresen különbözik a középkorétól, de (a latin nyelvű források, elsősorban Seneca alapján)

rosszul idézi: nem azt mondja, hogy Arisztotelész szerint minden kiemelkedő ember melankolikus, hanem azt, hogy örület nélkül nem képzelhető el nagy szellem. ("Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae.") A melankóliát örületnek írja át, noha az a melankólia, amely e dialógusban kirajzolódik, már nyilvánvalóan nem örület.

Petrarca szégyelli melankóliáját, és nemcsak a melankóliától szenved, hanem e szégyentől is.⁴ Magányos, de nemcsak a magány gyötri, hanem annak tudata is, hogy a magány nem illő dolog. Petrarca az első tudatos melankolikus — ezért van, hogy melankóliája nem örület, de ez teszi lehetetlenné azt is, hogy saját melankóliájának véget vethessen. Minél inkább tisztában van önnön helyzetével, annál mélyebbre merül alá benne. A menekvés vágya kétségbeeséssé változik, de mert nem talál rá orvosságot, a kétségbeesés mindenre kiterjed: *világfájdalom* lesz. A világfájdalomként jelentkező melankólia azonban nem defektus, nem a teológiai létértelmezés elferdült változata, hanem öntörvényű, szuverén létszemlélet, pozitív állapot, mégannyira fájdalommal terhes legyen is. A világfájdalom nem a meglévő világ ilyen vagy olyan vetületét bírálja, nem kritikus, hanem, bármennyire ellentmondásosnak tetsszék is, afirmatív, igenlő: egy új világról tesz tanúbizonyságot, amely nem kiegészíti, hanem helyettesíti a meglévőt. A világfájdalomnak nincsen kézzelfogható oka, pontosabban bármi az lehet, anélkül, hogy kiküszöbölésével e fájdalmat meg lehetne szüntetni. A középkori melankolikus a világ zártságába örült bele; Petrarcaiban azonban e világ a végtelen kielégületlenség érzését hívta elő, és nem a világ, hanem az egyetemes *hiány* vált melankóliájának forrásává. E hiány megfoghatatlan és megszüntethetetlen. A világfájdalomra nincsen magyarázat — egyetlen pont, amelyben megkapaszkodhat, a halál, amely a semmivel azonos, hiszen a modern melankolikus, antik társától eltérően, a halálban nem az újjászületést, hanem a végérvényes megsemmisülést ismeri fel. Jacopo Bellini Veronában látható keresztre feszített Krisztusában elsők között a modern melankolikus ismerhetett magára. Ez a Krisztus már semmiben sem hisz. A végtelen sötétkék háttérből

⁴ A szintén melankolikus Byron mérhetetlen megvetéssel ír majd az „impotens” Petrarcáról, erről a „metafizikus, nyavalygó trotliról” (1813. december 17., 18.)

egyedül a kereszt mered felénk, amely már nem a halálnak hitben való elfogadását szolgálja, hanem egyszerű bitófa. A kínt, a fájdalmat, a halált semmi nem ellensúlyozza: a világot ez az egyetlen kivégzési eszköz képviseli ezen az ízig-vérig romantikus beállítottságú festményen. Említett dialógusában Petrarca bevallja Ágostonnak, hogy képtelen elterelni gondolatait a halálról. Számára ez nem elvont eszme, hanem bármikor bekövetkezhető testi folyamat. A halálról beszélve, inti partnerét, „nem szabad, hogy a fül csupán a betűket hallja, és a szellem megelégedjen azzal, hogy röviden, felszínesen gondoljon rá” (De contemptu mundi, I), és majdnem heidegeri pátozzsal ostorozza azokat, akik a halál valósága elől elzárkóznak: „Közönnyel, megszokással beszéltek a minden embert biztosan utolérő halálról, és napi társalgásaitok során százszor elismételtek hasonló dolgokat.” (Uo.) A halál ne csupán képzelődés legyen, hanem *teljes valóság*, int Petrarca: „ne lehetőség, hanem elkerülhetetlenül bekövetkező, majdhogynem jelenlévő szükségszerűség.” (Uo.) A korábbi megítélés szerint a melankolikus egyebek között azért bűnös, mert Isten elől elzárkózva megnyílik a halál előtt (emlékezzünk az öngyilkosság elítélésére); az újkori melankolikus viszont immár semmiféle reménnyel nem vértzi fel magát a halál ellen, és nem védekezik, hanem támad: a közvéleményt tartja bűnösnek. Az igazi bűn szerinte nem az Isten, hanem a halál előli elzárkózás. A halál iránti nyitottság különíti el őt a többiektől, a nem melankolikusoktól, ez teszi kiválasztottá, magányossá, egyszermind a legboldogtalanabbá is. Ha az ember a világot bomlasztó semmivel szemben tehetetlen, akkor magával a Teremtővel kell szembefordulnia, és képtelen legyűrni magában a világ megvetését. „Boldogtalanak tartod magad?” — kérdezi Ágoston beszélgetőtársát, Franciscust. — „A legeslegboldogtalanabbnak” — feleli ő. — „És miért?” — „Ezer okból” — válaszolja Franciscus. — „Olyan vagy — figyelmezteti Ágoston —, mint azok, akik előtt a legkisebb sérelem elszenvedésekor is azonnal megjelenik minden korábbi bántalom.” — „Egyetlen sebem se hegedt be annyira — mondja erre Franciscus —, hogy el tudnám feledni. Mindegyik friss még és most is fáj. És vedd ehhez gyűlöletemet és megvetésemet minden iránt, ami emberi. Mindez szomorúvá tesz. Nevezheted ezt rosszkedvnek vagy világfájdalomnak, vagy bármi másnak — nekem egyre megy.” (De contemptu mundi, II.)

Világfájdalom, mondja Petrarca, legalábbis modern nyelvekre így fordítható a szó. Az eredeti latin szöveg szerint: *accidia*; s ami a középkorban jóra való restséget, lustaságot jelentett, Petrarca írásában átértelmeződik: világfájdalommá, mélabúvá változik. Petrarca szomorú, ám szomorúsága nem az Isten, de nem is a világ szerint való szomorúság, noha Ágoston még így értelmezi Franciscus rosszkedvét. E rosszkedv merőben újszerű: nem az Isten előli elzárkózásból fakad, hanem Isten (ki nem mondott) hiábavaló kereséséből. A vágy, amely az újkori melankolikus életérzését meghatározza, nem találja célját; s ha Petrarca még váltig hajtogatja, hogy Isten a cél, mértéktelen rosszkedve jóval árulkodóbb. Az újkori melankolikus magára maradt, és — mint Ficino esetében — magánya egyszerre felemelő és lesújtó. A rosszkedv, amely jellemzi, korábban ismeretlen volt: nincsen, ami feltartóztassa, nem ismer határt. Nem örületről, elmebajról van szó, a melankolikus immár a szó legtágabb értelmében kétségbe van esve. Ennek tünete a rosszkedv, ami a melankóliát mind a mai napig mindennél inkább kitünteti.⁵ E rosszkedv, említettük, nem orvosolható; nincsen oka, hiszen ellenkező esetben könnyen meg lehetne szüntetni. (Szeretteink halála, vethetnék ellenünk, „kézzelfogható” és mégis visszavonhatatlan ok; ám ettől nem mindenki lesz melankolikus; aki azzá válik, az nem ettől, hanem egy mélyebb, e halált is megelőző, lappangó kétségbeeséstől lesz melankolikus.) A rosszkedv, ami a melankolikust kitünteti, nem azonos a hétköznapiok mulékony rosszkedvével: nemcsak elviseli az ember, hanem elébe is megy; nemcsak kiváltja valami, hanem a rosszkedv eleve minden elgondolható okot „megelőz”. A rosszkedv, a mélabú, ami a melankolikust jellemzi, a létezésnek nem csupán elszenvedése, letargikus eltérése, hanem *aktív újratertétele* is: a melankolikus ugyanabban a világban él, mint a többi ember, mégsem ugyanazt a világot látja. Szaturnusz gyermeke, és ezért buta, földhözragadt, tompa agyú — a világ legalábbis így gondolja, hiszen a melankolikus a legegyszerűbb tényeket sem képes „normálisan”, a közvélemény-

⁵ A reneszánsz idején a melankólia ellen az egyik leghatásosabb gyógyszernek a vidámságot tartják: Démokritosz, a nevető filozófus a fő ellenszer (bár Hippokratész szerint ő is melankóliában szenvedett), és őt hívják sokan segítségül. 1607-ben Angliában egy könyv is megjelenik Samuel Roland tollából: *Democritus, or Doctor Merry Man, His Medicine against Melancholy Humours* címmel.

hez igazodva látni. De Szaturnusz gyermekeként okos, kiváló, nagy-szerű, bölcs is — ugyanaz a világ mondja ezt is, hiszen a melankolikus a létezésnek olyan árnyékait, távlatait fedezi fel, amelyek a hétköznapi ember előtt láthatatlanok maradnak. Egyszerre abnormális és a legnormálisabb — és noha bármelyik lehetőség önmagában is elegendő ok a rosszkedvre, a melankolikus rosszkedve egyszerre táplálkozik mind a kettőből.

A melankolikus a végleteket egyesíti: egyszerre isteni örült, amit korábban Szent Bernát csak a szentek esetében volt hajlandó elismerni, és ólomsúlytottan kétségbeesett. Ficino és a reneszánsz humanizmus e kettősség alapján ítélkezett a melankóliáról, Platón mániáértelmezésének metafizikus és Arisztotelész melankólia-értelmezésének „természettudományos” szemlélete most kapcsolódott először össze: a nagy emberek melankóliája, Ficinóék szerint, Platón isteni mániájának felel meg. (Már fél évszázaddal Ficino előtt Antonio Guainerio padovai professzor ténynek fogadta el a melankolikus magasabbrendűségét, a melankolikus állapot isteniségét.) Agrippa von Nettesheim *De occulta philosophia* (1510) című művében ír a magasabb rendű inspirációról, melynek segítségével a lélek felemelkedhet a mennyei igazsághoz, és három formáját különbözteti meg: az álmot (somnia), a kontempláció eredményeként létrejövő emelkedettséget (raptus) és a lélek megvilágosodását (furor). Ez utóbbit — olyan neves társak, mint a Múzsák, Dionüszosz, Apollo vagy Venus mellett — a melankólia, a fekete epe idézheti elő, amely „ha lángra gyúl és izzik, kiváltja a megszállottságot, amely elvezet minket a bölcsességhez és megvilágosodáshoz, kiváltképpen, ha mennyei hatásokkal fonódik egybe, mindenekelőtt a Szaturnuszéval... Ő [Szaturnusz] a titkos kontempláció ura; távol áll a köznapi ügyektől, és mivel a bolygók e legfelsőbbike a lelket a külső anyagoktól állandóan visszatéríti önmaga belsejébe, képessé teszi arra, hogy az alacsonyabb rendű dolgoktól fölemelkedjen a legmagasabb rendűekhez, és biztosítja számára a jövő ismeretét és tudását.” (De occulta philosophia, I. IX.) A *humor melancholicus* bámulatos képességekkel ruházza fel az embert, és attól függően, hogy a képzeletet (imaginatio), az értelmet (ratio) vagy az észet (mens) szállja meg, az illetőből vagy festő, szobrász, vagy híres orvos, politikus, természettudós, vagy pedig isteni próféta lesz. Ficino szerint a melankólia a filozófia

előfeltétele; Dürer szerint a művészeté és a tudományé, a festő Battista Castiglione szerint az erényé. Ilyen megítélés mellett nehéz betegségnek tekinteni (Paracelsus élesen kikel az ellen, hogy minden betegséget a melankóliából vezessenek le); mindazonáltal nem lehet elvitatni tőle a veszélyeztetettséget: a melankolikus kibékíthetetlen konfliktusok hálójában vergődik, és kétszeresen is fenyegetett. Egyfelől oly mértéktelen a magánya, hogy állandó zuhanásban érzi magát, és kölcsönösen vonzzák egymást a halállal,⁶ másfelől viszont az isteni elragadottság, a kiválóság és magasabbrendűség tudata, a mértéktelen kontempláció és a titkokkal való foglalatosság, ami a melankolikust eredendően jellemzi, önmagában is veszélyes: az ember pillanatok alatt „kisziklik”, elveszíti a talajt a lába alól, és újfent belezuhan az említett szakadékba. Arisztotelész szerint a melankóliában a véglet és a közép egyesül, Jacopo Bracciolinihez írott levelében a platonikus Ficino Arisztotelészt követi: „Az értelemmel ellátott lélek olyan horizonton nyugszik, amely elválasztja az örökkévalót az időbelitől, mivel természete szerint e kettő között helyezkedik el. Mivel középen van, nemcsak értelmi erővel és tevékenységgel rendelkezik, ami az örökkévalóhoz emeli őt fel, hanem olyan energiákkal és tevékenységekkel is, amelyek az időbelihez eresztik alá. Mivel ezek az eltérő hajlamok egymásnak ellentmondó természetükből fakadnak, a lelket egyik pillanatban az örökkévaló felé fordulni látjuk, a másikban az időbeli felé, és így válik érthetővé, hogy mindkettő természetéből részesedik. A mi Platónunk *a lélek magasabb rendű részét Szaturnusz hatalmába helyezte*, azaz a szellem és isteni gondviselés birodalmába, az alsóbbrendű részt pedig Jupiter hatalmába, azaz az élet és a sors birodalmába.” (Az én kiemelésem — F. F. L.) (Epistolarum libri, I. 107.)

A melankolikus útja *fölfelé* vezet; de nemcsak az út veszélyes, hanem a cél is láthatatlan. Nem a mindenség birtokbavételéről van már szó (amibe a középkori melankolikus beleőrült); a figyelem a magára hagyott egyéniségre összpontosul. Az egyéniség szempontjá-

⁶ A XV—XVII. században feltűnően megnő az öngyilkosok száma, sőt a róluk szóló irodalom is: 1551 és 1580 között négy értekezés születik az öngyilkosságról, a XVII. században legalább tizenöt. Nagy Frigyes haditörvényei szerint egyébként az öngyilkosság oka: „Melankólia vagy mélabú”.

ból azonban nem a megfelelés a döntő, mint akár a középkor transzcendentálisan meghatározott univerzumában, akár a polgári társadalom intézményesült, közvetítésekkel terhes világában, hanem az *abszolút autonómia*.⁷ Öntörvényűség, mind a társadalom, mind Isten ellenében — ez az, ami számtalan embernek sikerült, és ebbe buktak bele azok, akik melankolikussá váltak. A melankóliának e kettős meghatározottsága a reneszánsz kori olasz portréfestészetben a legszembetűnőbb: a portrék mély szomorúsága így érthető, ha nem is megmagyarázható. Az alakok mögül elvész a korábbi arany háttér, amely kiemelte őket a térből és az időből; ám a táj, amely a vállak fölött majdnem minden esetben előbukkan, nem reális táj: konvenció, amely jelzi ugyan, hogy a modell térben és időben ül a festő előtt, de mint konvencionalitás a teret és az időt külsőlegessé, elhanyagolhatóvá teszi. Nincsen mindent átfogó arany háttér, de nincsen reális földi háttér sem; csak a magányos modellt látjuk, akinek sem az isteni időtlenség, sem a földi időbeliség nem adatott meg. Nem tudjuk, hol vannak ezek a modellek; ha tartózkodási helyüket meg akarnánk hosszabbítani (amit a polgári portrék vagy csoportképek esetében könnyen megtehetünk), kudarcot vallanánk, mert nincsen külviláguk.⁸ A rejtély, ami kivétel nélkül valamennyi portrét beburkolja, az alakok helyzetéből következik: nincsen közük a világhoz, noha szemmel láthatóan e világ szülöttei. Némi túlzással azt mondhatnánk, hogy belefagytak saját magukba. Mindenfajta időn kívül rekedtek, az istenin csakúgy, mint a földin — de képtelenek saját erejükből időt teremteni, hiszen mindnyájan a föld gyermekei, teremtmények. A halál árnyéka vetül rájuk, és bár élnek, egyes-egyedül a semmivel néznek farkasszemet. A szájszélek vonala mutatja, hogy felülkerekedtek a halálon, de a szemek jelzik, hogy ők mindenki közül a leghalottabbak, ha egyáltalán fokozható ez az állapot. A

⁷ Nemcsak olyan könyvekben nyilvánvaló ez, mint Macchiavelli *A fejedelemje*, hanem még olyan, a viselkedéskultúrát szabályozni akaró írásban is, mint Castiglione-nak *Az udvaronca*.

⁸ Némelyik reneszánsz kori portrén a megfestett személy vagy egy fába, könyvbortóba véselt labirintusábrázolásra mutat (Dosso Dossi: *Egy ismeretlen portréja*, 1520; Girolamo Bedoli-Mazzola: *Egy tudós portréja*, XVI. sz. első harmada), vagy — mint Bartolomeo Veneto Cambridge-ben látható nyugtalanító képén — a labirintus, amelyre mutat, saját ruhájának mellrészébe van beleszőve. A megfejthetetlen rejtély közepe, a pusztító szörnyeteg, Minótauros székelye maga a szív.

fiatalon elhunyt Cecchino Braccival együtt ők is elmondhatják Michelangelo sorait:

*Kívül az időn, mely e sírba zár,
jobban riaszt a létbe visszamennem,
mint itt maradnom, mert oda születtem
halálommal, hol meghalt a halál.*

(Rónay György fordítása)

És éppen a melankolikus Michelangelo platonizmusa oldja meg a portrék rejtélyét (bár maga Michelangelo, rejtélyes félelemből, soha nem készített portrékat): a földöntúli lényeghez kell felemelkedni úgy, hogy közben urai maradunk önmagunknak. Az *evilági* személyiségnek a *világontúli* lényegiséggel kell egybesimulnia. Békéről természetesen szó sem lehet: az evilági létezés és a földöntúlóság között imbolyogva az ember kitaszítottá, otthontalanná válik. És a portrékon látható emberek, akiket joggal tekinthetünk az újkori melankólia első és legjellemzőbb képviselőinek, ettől az otthontalanságtól oly szomorúak és megközelíthetetlenek. Amit megélnék, az riasztó számukra, amire vágnak, az viszont elérhetetlen. Azok, akik ebbe a csapdába besétálnak, melankolikusok lesznek; egyaránt honvágyat éreznek a kézzelfogható valóság és az utópia iránt.⁹ Sehol sem találják a helyüket, és ezért mindenkinél jobban szeretnék, ha a dolgok egyértelműek, rögzíthetők lennének. A platonista Henri de Gand a XIII. században kétféle embert különböztetett meg: a metafizikai szelleműeket és azokat, akik a szemlélet rabjaiként mindent térben elhelyezve akarnak látni. Henri ez utóbbiakat nevezi melankolikusoknak; nem tudnak felszárnyalni, képtelenek a nem fizikai dolgokról (például az angyalokról) elmélkedni, és az egyértelműség utáni sóvárgásukért a melankólia lesz legfőbb büntetésük. Henri azonban, minden platonikushoz hasonlóan, kedveli az egyoldalúságot; mert amiként nem léteznek csak metafizikai szellemmel, illetve csak földi szemlélettel megáldott emberek, akként a melankólia sem

⁹ Nem véletlen, hogy e kor az utópiák fellendülésének is kora; és — anélkül, hogy az utópiák mélyén lappangó melankóliára kitérnénk — csupán utalunk rá, hogy Kronoszt (Szaturnuszt) az antik komédiában az „utópia királyának” nevezték: a melankólia legfőbb ura ismeretlen, sehol nem létező helyeken állítja fel trónusát.

társítható csupán ez utóbbival. A portrékat szem előtt tartva valószínűbbnek tartjuk, hogy inkább azok lesznek melankolikusok, akik sem a metafizika, sem a gyakorlat világában nem képesek végleg gyökeret eresztetni. Sőt a reneszánsz kori melankolikus, önmagát érezve a lét kezdetének és végső céljának, nem is ismeri ezt a megkülönböztetést; *önerejéből teremt eleve halálra ítélt világot, amelyben mind a metafizikai, mind a földi szemléletnek egyként célját kell tévesztenie*. 1609-ben Kepler, a kor legkiválóbb asztrológusa Wallenstein horoszkópját elkészítve a következőket tartja a Szaturnusz következményének: „Céltalan, melankolikus, nyughatatlan gondolatok; alkímiával, mágiával, varázslással való foglalatosság; kapcsolat a szellemekkel; az emberi törvényeknek és szokásoknak, valamint mindenfajta vallásnak a lenézése és semmibevétele.” (Idézi: Boll, —Bezold, 80.) A melankolikus egy vadonatúj, a jelenlegitől különböző világ polgára, ez a világ azonban téren és időn kívül helyezkedik el (utópia). A melankolikus viszont itt él, a földön, és ezért a földi világnak is polgára. Egyfelől a szellemvilághoz kötődik (varázslás), másfelől az anyag rabja (alkímia); megveti a földi törvényeket, és állandóan egy új, a semmibe ágyazódó létezésen töpreng. Jellegzetesen *fausti* figura (sokatmondó, hogy a Dürer *Melankólia* című rézkarcán látható női alakot a német romantikusok — bár magát Dürert kiegyensúlyozott személyiségként tisztelték — *fausti*, kéte-lyektől szaggatott figurának tekintették); semmit sem érez magától idegennek, kielégíthetlensége miatt mégis tökéletes otthontalanság jellemzi.

A melankolikus bármihez szívesen kötődne, de sehol sem találja helyét. A legtágabb értelemben magányos; a portrék figuráihoz hasonlóan benne áll a véges világban, és mégis minden téren kívül van. Helyzete meghatározhatatlan, hiszen tényleges helyzete, illetve ezzel kapcsolatos elképzelése olyannyira eltér egymástól, hogy meg sem lehet kísérelni annak eldöntését, melyiket tekintjük mérvadónak. Az észről írva, Ficino a következőket mondja: „Csodálatos hatalom teszi a végtelent eggyé és az egyet végtelenné; fokai nemcsak a természetben vannak meg, hanem minden fokot áthatnak, föntről lefelé. Nincsen különleges helye, mert mindenütt megtalálható. Nincsen meghatározott hatalma, amennyiben hatásköre egyidejűleg és mindenben megnyilvánul. . . felfedezi a végtelent önmagában, meg-

határozza a lényegét és minőségét. Az ész bizonyos értelemben hasonlít ahhoz a végtelenhez, amelyet megismer, ámde ami hasonlít a végtelenhez, az szükségszerűen végtelen.” (Platonica Theologia, VIII.) E szavakat a platonikus hit diktálja; a melankolikus Ficinónak azonban tudnia kellett, hogy e hit nem fedí a valóságot. Mert igaz, hogy az emberi szellemnek látszólag semmi nem tud gátat vetni, ám akik a korabeli felfogás szerint a leghatártalanabb szellemmel rendelkeznek, azok sajnos Szaturnusz gyermekei, vagyis éppen a melankolikusok látják a legvilágosabban, hogy e látszólagos végtelenség nagyon is korlátozott, ha úgy tetszik, emberhez kötött. Emberi végtelenség — létezik-e ennél nagyobb gát, hatalmasabb önellentmondás? A szellem végtelenségét, helyesebben a végtelenség utáni vágyát igazán csak az érzékeli, aki tisztában van ennek végső lehetetlenségével — és ez a melankolikus, aki megközelíthetetlen, mert véges és végtelen „metszéspontján” áll, akit egyfelől a föld vonz, másfelől az ég, és aki a semmit fedezi fel a létező világban, becsempészve minden keletkezésbe az elmúlást, minden kézzelfoghatóba a megfoghatatlant. A racionalista skolasztikus gondolkodás szerint a végesből logikailag vezetett út a végtelenbe, és a kettő között törésmentes volt az átmenet. A teológiai-metafizikai spekuláció és a „természetes” intellektus szétválasztásával megszűnt ez az átmenet: az arisztotelészi logika csak a véges világban lesz érvényes, és Nicolaus Cusanus már tagadja, hogy a végesből racionálisan, logikai úton el lehet jutni a végtelenbe. „Nyilvánvaló, hogy a végtelen és a véges között nincs arány, ezért ebből az is kiviláglik, hogy ahol létezik egy felülmúló és egy felülmúlt (ubi est reperire excedens et excessa), ott egyáltalán nem lehet a legnagyobbhoz eljutni, mert a felülmúló, akárcsak a felülmúlt, véges, a teljességgel legnagyobb azonban mindig szükségképpen végtelen... A véges értelem emiatt a dolgok igazságát, bármilyen nagy hasonlóság legyen is a valódi pontosságban, nem tudja megismerni... Az ész ezért úgy viszonyul az igazsághoz, mint a sokszög a körhöz... Az igazságról nem tudunk mást, mint azt, hogy amint létezik, valódi pontosságában számunkra megfoghatatlan. Mert az igazság a legtökéletesebb szükségszerűség, amely nem lehet se több, se kevesebb annál, ami; a mi eszünk (nostro intellectu) azonban pusztán lehetőség.” (De docta ignorantia, I. 3.) Az adekvát ismeret nem azonos a tökéletes ismerettel, vallja Cusanus, ellentétben a skolasztikusokkal. A véges és végtelen között imbolygó

emberi értelem és ész miatt lett sok reneszánsz kori személyiség melankolikus; semmi sem annyira pontos a világon, hogy ne lehetne még pontosabb, hirdeti Cusanus; semmi sem olyan egyenes, hogy ne lehetne még egyenesebb; semmi sem olyan igaz, hogy ne lehetne még igazabb. Isten végtelen, elrejtőzött (*Deus absconditus*), és az ember elvesztette szem elől. Keresni kell hát, noha nyilvánvaló, hogy a véges értelem sohasem fog eljutni hozzá. Cusanus kínál ugyan megoldást: a *visio intellectualis* segítségével a teremtmény is képes Istenhez eljutni — ám ez a megoldás a melankolikus számára nem adott; ahonnan Cusanus továbblép, ott ő megreked, és végérvényesen céltalannak érzi életét.

A véges és végtelen „metszéspontja” semmilyen szemlélet számára sem hozzáférhető, a legjobb esetben is csak képletesen értelmezhető. Mégis, a reneszánsz melankolikus helyzetét mi sem világítja meg jobban e metaforánál. Mivel minden létező egyedi és megismételhetetlen, mondja Cusanus, és mivel a világmindenség végtelen, a Föld semmiképpen nem lehet a világ közepe — sőt a világnak egyáltalán nincs középpontja, hanem (Giordano Brunónak lesz ez kedvenc gondolata) bármelyik pont annak tekinthető. Nemcsak azért, mert tetszőlegesen bármelyik pontot kiválaszthatjuk, hanem azért is, mert minden egyes pontban az egész mindenség tükröződik. A világban minden ember kiválasztottnak érzi magát (nem annyira tudása, mint létezése alapján), s mivel a világról csakis az embernek van tudomása — ezt már Pico della Mirandola mondja *De hominis dignitate* című értekezésében —, az ember a világmindenség kitüntetett középpontja. Saját létét azonban, mivel középpont, semmire sem tudja vonatkoztatni, ezért magára marad. A végtelen veszi körül, végtelen számú lehetőségből kell választania, mérhetetlenül sok lehetőség közepe kell saját életét felépítenie. A véget nem érő, soha meg nem torpanó választás azonban végtelenül sok veszéllyel jár együtt: az igazán *vállalt egyéni szabadság*, a *választás* és a *veszély* nem képzelhető el egymás nélkül. (A reneszánsz kori képzőművészet kedves témája a választáson álló melankolikus Herkules!) A jó iránti szabadság így lesz elválaszthatatlan a rossz iránti szabadságtól, mondja Pico; aki abszolút középpontja a világnak, annak — és ezt a következtetést már mi vonjuk le — ugyanolyan joga van a jót választani, mint a rosszat, sőt kérdéses, hogy *a jó és a rossz gondolata és lehetősége*

nem utólag, a választást követően vetődik-e fel, és akkor sem abban, aki választ, hanem a többiekben, akik őt megvetik vagy éppen magasztalják? Az Erzsébet- és Jakab-kori, úgynevezett bosszúálló tragédiák hősei így választják minden gátlás nélkül a rosszat, és ebben olyan következetesek, hogy végső soron magának a rossznak és a jónak a fogalmait teszik viszonylagossá. Mi mással magyarázhatnánk, hogy ezek a gazemberek minden gonoszságuk ellenére olyannyira lenyűgöző személyiségek? Természetesen sajnáljuk, akiket tönkretettek; de e sajnálat alighanem önsajnálat is: félő, hogy adott esetben velünk is így bánnának el. A részvétet azonban elhomályosítja a bámulat: Webster, Tourneur vagy John Ford — aki nemcsak a *The Lover's Melancholy* című darabot írta meg, hanem minden darabja a melankóliáról szól — olyan gonosztevőket visznek színpadra, akik végül is azt teszik, ami lehetőségként minden ember számára adva van: bármi áron is, de kipróbálják, meddig terjed az ember képessége, hatalma. Ezek a figurák elsősorban nem gonosztevők, hanem tökéletesen magukra maradt, kétségbeesett emberek, akik mindent elkövetnek, hogy önmaguknak bebizonyítsák: az életnek mégiscsak kell hogy legyen valamilyen szilárd alapja. A végtelenre törnek, mint Marlowe hősei, de tisztában vannak azzal, hogy az ember eleve gyengének született, és kétségbeesés uralkodik el rajtuk.¹⁰ E gonosztevők lelkének mélyén nem a vérszomj, nem a bosszúvágy vagy az elvetemültség lappang, hanem a rettegéssel egybefonódó szomorúság — és csak azért nem félünk leírni e szót, mert maguk a kortársak is így jellemezték e tragédiák hőseit: *ekszztatikus melankolikusok* (ecstatic melancholics).¹¹ Az egyéni szabadság, a választás és a veszély hármasa fölé a szomorúság borul; ha az ember mind a világ, mind a mennyek ellenében tökéletes öntörvényűsége törekszik, akkor órái megszámláltattak.

¹⁰ Hasonló rettegést érez majd Kepler, akiben már annak pusztá gondolata is borzongást kelt, hogy „itt tévelyeg ebben a mérhetetlen mindenségben, amelynek nincsenek határai és ezért középpontja sem, és amelyben a helyet sem lehet meghatározni”, mivel a végtelenben „bármely tetszőleges pontot vegyünk is, az egyformán, azaz végtelenül messze van a végtelenül távoli, legszélsebb pontoktól”. (Idézi: Mahnke, 131—132.)

¹¹ Az ekzstázis — a korábban említett jézusi ekzstázissal ellentétben — kizárólag kilépést, önmagán kívül kerülést jelent; a zsarnokok sehová sem lépnek be, hanem a semmibe lépnek ki.

Így fog egymással kezét a vérszomjas zsarnok és a nyúl szívű, gyáva melankolikus (mert a melankolikusként jellemezhető állapotot már az egyiptomi hieroglifák is egy vackában magányosan kuporgó nyúllal jelezték); az erőset és a gyávát ugyanaz a belátás élteti, és ugyanannak a sokszor meg sem fogalmazott létszemléletnek köszönhetik állapotukat, amely a kívülálló szemében olyannyira különböző.¹² A melankolikus gyávasága azonban nem azonos a szó köznapi értelmében vett gyávasággal. Célszerűbb tehetetlenségnek nevezni. A melankolikus ugyanis nem pusztán gyávaságból nem cselekszik, hanem mert képtelen magát elszáni a lépésre. A többiek egyszerűen gyávának nevezik, de a mély rokonságból következően, nem gyávább a vérszomjas zsarnoknál, csupán *másra figyel*. (III. Richárd igazi társa nem Claudius, hanem a szintén melankolikus Hamlet.) A gyengeséget természetesen nem lehet elvitatni tőle; ám ez a gyengeség annak következménye, hogy az abszolút önállóságot áhító melankolikus, aki — mivel elveszített minden tájékozódási pontot — egyszersmind a világ közepe is (Isten már megfoghatatlan — inattingibilis — mondja Cusanus), *egyedül van*, kizárólag magára számíthat. Mindenható szeretne lenni, de magánya törékennyé teszi, bárhová lépjen is, érzi, hogy előbb-utóbb a semmi láthatatlan boltozata fog ráomlani. „Részben akarunk és részben nem akarunk . . . a lélek betegsége ez” (Vallomások, VIII. 9.) — idéztük Szent Ágostont; a másik, Petrarca által megidézett Szent Ágoston pedig ezt mondja melankolikus beszélgetőtársának, Franciscusnak, annak állandó halálfélelméről, világmegvetéséről: „Sehol sem vagy jelen teljes szívvel, teljes erővel. Innen, hogy amint szellemed nemesen felszárnyal azokhoz a halállal kapcsolatos gondolatokhoz, amelyek révén rá lehetne találni az örök élethez vezető útra, képtelen ott

¹² Már Constantinus Africanus beszél *melancholia leonináról*, illetve *canináról* — oroszlán- és nyúl szívű melankóliáról —, később pedig Petrus Hispanus a *mania canina* és a *mania lupina*, a nyúl-, illetve farkasszívű mánia között tesz különbséget. A nyulat az Erzsébet-korban is mélabús állatnak tartották, és úgy vélték, hogy húsa, lévén nehezen emészthető, rémálmokat okoz. Shakespeare *IV. Henrikjében* a herceg így szól Falstaffhoz: „Hát mit szólnál egy nyúlhoz vagy egy pöcegödör mélabújához?” (I. rész. I. 2. Vas István fordítása.) A pöcegödör az eredetiben: *moor-ditch* — annak az ároknak a része, amely Bishopsgate és Cripplegate között Londont körülvette. Ennek a mocsaras résznek a látványa állítólag ugyanúgy melankóliát okozott, mint az elfogyasztott nyúlhús.

megmaradni, és végtelen számú gondjának örvényétől űzve ismét alá kell szállnia. Ezért, hogy ebben az állhatatlanságban minden jó szándék kárba vész. Innen az a benső ziláltság is, amelyről oly sok szót váltottunk már, és a léleknek az a nyugtalansága, amely miatt önmagával lesz elégedetlen.” (De contemptu mundi, I.) Hasonló szellemben ír majd Ficino is Cavalcantinak: „Mostanság, hogy úgy mondjam, nem tudom, mit akarok, vagy talán nem akarom azt, amit tudok, hanem azt akarom, amit nem tudok. Az Oroszlán jegyében retrográd Szaturnuszom káros hatása megtagadta tőlem azt a biztonságot, amelyet neked megadott a Hal jegyében álló Jupitered üdvös befolyása.” (Epistolarum libri, III. 22.)

A magárahagyatottságnak a gyengeség az eredménye; a gyengeség pedig a választani nem tudásban, az örökös habozásban nyilvánul meg. Bármit tesz is az ember, tette következményei ismeretlen irányba gyűrűznek tovább, egyszersmind azonban számtalan további lehetőségtől is megfosztja magát. A restség, az *acedia* nem ugyanazt fedi, mint a középkorban: ott az én lehetőségeinek *elutasítását* jelentette a többiek, a nem melankolikusok számára, itt inkább a lehetőségek *fontolgatását*. A középkori miniatúrákon, almanachillusztrációkon a melankolikus rendszerint *alszik*: lelkét, szemét egyaránt becsukta. A XV. századtól kezdve a melankolikus immár nem alszik, hanem *tűnődik*: töpreng, megfeszíti figyelmét. Az asztrológia szerint Szaturnusz a kontemplációt segíti elő. A *vita contemplativa* a középkorban (elsősorban a dominikánusok körében) nagy tiszteletnek örvendett, mert mindenekelőtt Istenre irányult. A középkori kontempláció a szó eredeti értelmében vett szemlélődés: az Isten dicsőségét hirdető világ elmélyült vizsgálata. A *vita contemplativa* tulajdonképpen *contemplatio Dei* — és az isteni ésszerűség felismerése nem más, mint hogy testünkkel-lelkünkkel egy magasabb rendűnek vélt lény szolgálatába lépünk. A kontempláció a létezés elfogadását segíti elő, ezért a szemlélődő eleve tudomásul veszi az adott határokat, korlátokat, igazodik a tradícióhoz, és távol áll tőle mindenfajta öntevékenység, mai értelemben vett kreativitás.¹³ A középkori kontempláció — legalábbis annak helyes mértéke és aránya — kizárta a

¹³ Ezzel magyarázható, hogy a középkorban Mártának sohasem volt olyan kultusza, mint Máriának.

melankóliát: aki melankolikus lett, nem Isten szemlélésébe, hanem saját bűnös nagyravágyásába őrült bele. Az újkori kontemplációban ezzel szemben eleve benne rejlik a melankólia csapdája. A kontempláció többé nem szemlélődés, hanem töprengés. Ha az ember a világmindenség közepe, akkor mindent magára vonatkoztat: a világ valóban olyan, amilyenek ő látja. A létezés nem eleve értelmes, hanem az ember ad neki értelmet; nem igazolt, hanem igazolásra vár, sőt újraalkotásra, valamiképpen úgy, ahogyan kamrájában töprengve Dürer Szent Jeromosa, korántsem magabiztosan, próbál mindent újragondolni. A metszet vázlatain Jeromos feje fölött *kísérleti* eszközök láthatók: a töprengő tudós könyvei mellett ott vannak a lombikok, palackok is.¹⁴ A kontempláció nem zárja ki a gyakorlati tevékenységet, sőt a töprengés és a cselekvés éppúgy feltételezi egymást, mint a gyenge és gyáva melankolikus, illetve a véres kezű zsarnok.¹⁵ A *vita activa* és a *vita contemplativa* összefonódik — amennyiben persze cselekvő életen nem sürgés-forgást, a fontoskodásba való belefeledkezést értünk. A magára maradt egyén töpreng, mert választania kell, életének pedig csak úgy teremthet (nemcsak anyagi) alapot, ha dönt és lép. Az önmegvalósítás egyaránt feltételezi a töprengést és a tettekrevalósítást — ezért nem igazán gyáva az, aki alkalomadtán visszariad: másra tartogatja magát. Azonban láttuk, hogy az ember, ha azt a tökéletes autonómiát próbálja megvalósítani, ami minden ember számára természetesen kínálkozik, kudarcra van ítélve; ég és föld között téblábolva vagy a vallás karjaiba kénytelen vetni magát, vagy a földi világgal kell kibékülnie. Erre kényszeríti őt saját gyengesége, amelynek *hitre* vagy *igazolásra* van szüksége — márpedig a magát Istenként megvalósítani óhajtó ember, minden vakmerősége ellenére, gyenge és támasz híján van. A reneszánsz kori melankolikusok — a portrék figurái, a bosszúálló tragédiák hősei, a töprengők — képtelenek istenben hinni, bármennyire szeretnének is, de a világgal sem tudnak szövetségre lépni. Önmagukat akarják megvalósítani, vállalni kívánják egyszerűségüket, megismételhetetlenségüket, azt, hogy soha többé nem lesz mód-

¹⁴ A végső kidolgozáson számuk megcsappan, de feltűnik az oroszlán mellett az alvó kutya, a melankolikus állapot jelképe, ami a vázlatokból még hiányzott.

¹⁵ Dante a *Purgatóriumban* Liát és Rákhelt, merőben új szemlélettel, egymás mellé helyezi: „tettben / lelem én, ő látásban leli üdvét.” (XXVII. 107–108.)

jük újraélni életüket — ám ez a magától értetődő igény eltávolítja őket a mennyektől, de a földi világtól is. Ez a pokol. A semmibe számúzik magukat, ahol semmiben sem reménykedhetnek, ahol az élet örökös *mosttá*, egyetlen tartós pillanattá változik. *A reneszánsz kori melankolikus számára megadatott, hogy tökéletesen öntörvényű legyen, de ennek ára a belső megsemmisülés, ami végső soron éppen az öntörvényűvé válást teszi lehetetlenné.*

Egy különös, a feledés peremére került értekezésében Charles de Bovelles a semmiről ír hosszasan (*De nichilo*, 1510); arról a semmiről, amelynek élménye számára mindennél kínzóbb lehetett, és amelyet ezért meg kellett különböztetnie a nemléttől, amely kint sem okozhat: „Minden létező egy létező, minden létező valami. Minden dolog tele van léttel. A semmi üres, közönyös, lélektelen. A semmi a teljes létezésen kívül van. Ebből következően a »A Semmi az nem semmi« állításnak két olvasata van: az egyik tagadó, a másik kijelentő és állító. Mindkettő ugyanazt az igazságot tárja fel és egyenértékű. Vagyis valójában, ha azt mondjuk, hogy a Semmi az nem semmi, vagy hogy a Semmi az nem nemlét, akkor ezzel azt mondjuk, hogy a Nemlét nem nemlét, vagy ha úgy tetszik, a létező semmi nem nemlét.” (*De nichilo*, I.) Csakis ez a „létező semmi” tekinthető a „létező lét” alapjának, az anyag alapzatának: „Az anyag egy befejezetlen és tökéletlen létező, potenciális lét... az anyag a létezők kezdete és vége... Az anyagnak pedig a semmi a szubsztrátuma. Az anyag mindennek az alapja, de ő maga a semmibe olvad és azon nyugszik.” (Uo.) Ebből következően állíthatja Bovelles, hogy az anyag nem lét, nem is nemlét, hanem „üres és minden különbözőségtől mentes”. (Uo.) De mert az anyag, mint maga Bovelles is írja, nemcsak kezdete, hanem vége is mindennek, ezért az anyagban „testet öltő” semmi áthat mindent, ami van. „Minden teremtménynek a semmi a gyűjtőmedencéje, ami állandóan jelen van, és amiben azok benne vannak... Tehát minden a semmin alapszik: a teli az üresben van, a lét a nemléten nyugszik.” (*De nichilo*, VI.) A semmi tehát nem körbeveszi a létet, mondja Bovelles, Heideggert előlegezve; nem túl van rajta, hanem azzal egynemű, bár nem azonos vele: „A semmi nem tűnik el a teremtmények előtt, hanem együtt létezik velük.” (Uo.)

Az embernek elemi élménye a lét; de a semmisülés gondolatától a semmi is élményszerűvé tud válni számára. S minél inkább az, annál kevésbé képes elkülöníteni a kétféle élményt. A melankolikusnak a beteljesülés a kisémmizettséggel fonódik egybe: éppúgy érzi magát kiválasztottnak, a létezés középpontjában állónak, mint kitaszított-nak, a semmiben lebegő pontnak. *A semmi uralkodó élménye számára nem más, mint a létezés töredezettségének a megtapasztalása.* Bármerre lépjen is, mindig ugyanabba a helyzetbe kerül. Amit elér, az nem élet, hanem teljes bénultság; a portréalanyok kísérteties mozdulatlansága jelzi, hogy a semmi felismerésének végzetes következménye van: a semmi magában a melankolikusban kezd el terjeszkedni.¹⁶ III. Richárd persze jóval tevékenyebb, mint Hamlet; de mind a ketten rájöttek arra, hogy csúfot űznek belőlük: felcsillantották előttük a személyiség autonómmá válásának reményét, és mivel ezt komolyan vették, bele kell pusztulniuk. A legnagyobb tehetetlenséggel mennek saját végzetük elébe, és ezen nem lehet változtatni: aki egyszer megízlelte a tudást, azt többé semmi sem óvja. A XV. század elején *Gondolatok a halálról és az utolsó ítéletről* című írásában Jacques Legrand ezt írja: „Minél jobban nő a tudás, annál inkább nő a gond, és az ember mindjobban melankolikussá válik, ha igazabb és tökéletesebb tudással bír saját helyzetéről.”¹⁷ (Idézi: Klibansky —Panofsky—Saxl, 232.) Az ember képtelen kibékülni saját végzetével — akár becsukja a szemét (hívő lesz, belesimul a földi világba), akár vállalja végzetét, egyformán elveszíti magát. Nem tudjuk, ki súgta fülébe a reneszánsz melankolikusnak a végzetes „légy önmagad” parancsot. Nem súghatta sem a menny, sem a föld, mert akkor nem keveseknek, hanem *mindenkinek* szólt volna a parancs. A melankolikus kiválasztott (vagy inkább kiemelt) személy, akinek léte bizonyítja, hogy a mennybéli és földi világ között van még egy ismeretlen világ, amelyet azonban titok fed. Ez a semmi birodalma. Végső soron Isten és a földi létezés is e rejtély megoldhatatlanságától lesz titokzatos. A reneszánsz kori melankolikus mutatott rá először, hogy semmi sem természetes és magától értetődő: sem Isten léte, sem

¹⁶ „A csillagok teniszlabdáái vagyunk csak, / S arra szállunk, amerre ők ütöttek” — mondja Bosola, Webster *Amalfi hercegnő* c. darabjának (1613—14) egyik hőse.

¹⁷ Agrippa von Nettesheim *A tudományok hiúsága és bizonytalansága* c. művének ajánlása: „Semmit sem tudni — a legboldogabb élet.” (Nihil scire felicissima vita.)

a földi, emberi létezés. A melankolikust akár egy hatalmas kérdőjelnek is tekinthetjük, melyet a „Ki vagyok?” és a „Miért vagyok?” kérdés előz meg.

A növekvő gond, amelyre Legrand panaszkodik, a tudásból következik; a tudás viszont nem csupán ismeretek halmaza, hanem magával a töprengéssel azonos. Az igazi tudás az, amelyik előtt felcsillan az autonómmá válás reménye — mivel azonban ez a remény csalódást kelt, a tudásban egyszerre van jelen a remény és az ettől való megfosztottság. A tudás ily módon a létezésre való rácsodálkozás; nem felhalmozott ismeretanyagot *rejt* magában, hanem állandóan *kitárulkozik*: igazi tudás birtokában az ember tapogatózik az ismeretlenben, *megnyílik* a homály előtt, és hagyja, hogy az beléáradjon. Az igazi tudás nemcsak azzal van tisztában, hogy nem tudok és nem is tudhatok semmit, hanem *életforma* is: a veszélyeztettség vállalása, akár a pusztulás árán is. Valódi tudásra nem az tesz szert, aki összegyűjti a világ eleve adottnak és állandónak vélt ismeretanyagát, hanem az, aki — azáltal, hogy értelmet csempész a világba — a maga erejéből próbál meg létrehozni új világot. A tudós nem begyűjt, hanem kisugároz — helyzete a Napéhoz hasonlít: közepe a mindenségnek. Ám aki e helyzetben komolyan élni óhajt a tudással, az reményvesztetté válik; az igazi tudás nem világot teremt, hanem kétségbe ejti az embert, gondot gondra halmoz. A tudósnak tapasztalnia kell, hogy ha helyzetét Nap-szerűnek hitte, akkor ez a Nap felhők mögé rejtőzik, majd elfeketül. A reneszánsz melankolikus létértelmezésére e kettősség nyomja rá bélyegét. A portrék alanyai egyszerre állnak térben és téren kívül; a gyilkos zsarnokok az idő igájába vannak befogva, de az időtlenség igézi meg őket. Mi sem jellemzőbb helyzetükre, mint hogy az újkori melankólia a perspektíva-kísérletezéssel egy időben terjed el. Az ucellói univerzum valóban olyan, amilyennek a magányos ember látja; elképzelhetetlen, hogy a perspektivikus világ más legyen, mint amilyennek a vonalak metszéspontjában időző szem tapasztalja. A világ nem Istennek, hanem a szemlélődve töprengő embernek, a tudással felvértezett egyénnek a műve; ha az ember egy lépéssel jobbra vagy balra lép, a világ nemcsak másnak fog látszani, hanem valóban más is lesz. A perspektivikus festmények szerkezete szükségszerűen, „természetesnek” hat; az alkotó azonban nem isten, hanem véletlenül világra jött

halandó. „A térbeli tárgynak végtelen térben kell helyet foglalnia — mondja Wittgenstein, majd zárójelben hozzát teszi —: A térbeli pont szem-pont [argumentumhely — Argumentumstelle].” (Tractatus logico-philosophicus, 2.0131.) A nézőpont mindenkori problémája abban jelentkezik, hogy a centrálperspektíva nem „objektív” (abban az értelemben, ahogyan Isten objektív alkotó a földi művészhez képest), hanem esetleges látásmód. Ennek azonban éppen az a fő korlátja, hogy a dolgok végtelen sokrétűségét egyszerre sohasem lehet meglátni és érzéklni — az ember nem nézheti kívülről azt, amiben benne van, és ezért a teljességet sem birtokolhatja. Rendelkezik egy szilárd ponttal (saját énjével), és képesnek érzi magát a világ újratereztésére. Helyzete azonban borulékonyvá válik; a környező semmiben nincs hol megkapaszkodnia. Ha a világ olyan, amilyenek én látom, akkor milyen *a* világ? A perspektivikus festészet kialakulása során a közös tapasztalás mércéi tűnnek el. Minden kérdéssé válik — magának a perspektivikus látásmódnak a kizárólagossága is. A korabeli melankolikus erre döbben rá. S mivel a melankolikus portréalanyok meghatározhatatlan helyzete, valamint a hátuk mögötti táj között semmilyen perspektivikus viszony sem képzelhető el, azok a korabeli festmények, amelyek a leginkább hordozzák magukban a melankóliát, egyebek között a perspektivikus látásmódban rejlő ellentmondást is tárgyukká teszik. Ezek a festmények a megszerkesztett univerzum állítólagos szilárdságára kérdeznek rá.¹⁸ Ismeretes Dürer sorsa: geometriailag akarta meghatározni a tökéletes szépséget, és be kellett vallania, hogy próbálkozása nem járt sikerrel. 1508-ban kijelenti: „hogya mi a szépség, nem tudom”, és „olyan szép ember nem él a földön, aki ne lehetne még szebb. De olyan ember sincs a földön, aki meg tudná mondani vagy mutatni, milyen a legszebb emberi alak. Nem is tudja a szépséget megítélni más, egyedül Isten.” (Dürer, 170—171.) Húsz évvel később: „A tudás bizonyossága nélkül ugyan ki tudná ezt [ti. hogyan kell szép emberi alakot csinálni] nekünk egyértelműen megmondani? Mert nem hiszem, hogy akadna olyan ember, aki akár a legparányibb élő teremtményről meg tudná mondani, mekkora benne a lehető legnagyobb szépség, nemhogy az emberről. . . a tévedés benne van a megismeré-

¹⁸ „E felfogás szerint tehát hozzá tartozik a képhez az a leképezési viszony is, amely képpé teszi” — így Wittgenstein (Tractatus logico-philosophicus, 2.1513).

sünkben, és akkora bennünk a sötétség, hogy tapogatózni is alig tudunk.” (Uo. 232—233.) Közismert Dürer *Melankólia* című rézkarca, amelynek *témája* a melankólia, összes ikonográfiai kellékével együtt, és amely nemcsak a reneszánsz kori melankóliának, hanem általában a melankóliának lett legnépszerűbb képi megjelenítése. Mégis, a melankólia elsősorban téma ezen a képen; a látásmódot, a kép formaelvét nem a dűneri szkepszis határozza meg. A kép a melankóliáról „szól”, de nem melankolikus; a szerkesztésmód, a kompozíció, a látásmód, amellyel művét elkészítette, arról árulkodik, hogy Dürer, aki egyébként hajlott a melankóliára, ebben az esetben nem melankolikusán viszonyult témájához, hanem kívülállóként (mint igazi témát) szemlélte — tegyük hozzá, nagyon is bennfentes ismerőjeként a tárgynak. Dürer képe olyan *magabiztos* látásmódról árulkodik, amely, ha bemutatja is a melankólia számos ismeretőjegyét, egy ponton megtorpan. Valószínű, hogy a rézkarc műfaji határai parancsoltak megálljt, hiszen festményei a melankólia jóval bensőségesebb ismeretéről árulkodnak. A melankólia megfelelő képi ábrázolásmódját máshol kell keresnünk. Ha Dürer a melankóliát tárgyként kezelte, akkor ismerünk legalább egy olyan festményt, amelynek a melankólia egyidejűleg témája és formája, amelyen a melankólia, a melankolikus állapot nemcsak megjelenik, hanem — a perspektivikus, magabiztos látásmódot illető kétely miatt — maga az ábrázolásmód is melankolikus. Ez a festmény Jan van Eyck *Giovanni Arnolfini és Giovanna Cenani házasságkötése* című képe.

A feltűnő helyen függő tükör fölött aprólékosan kidolgozott, a pedantériától mégis mentes felírás látszik. Az írásmód láthatóan nélkülözi az egyéniséget, helyesebben úgy látszik, mintha a tollat tartó kezét egy szilárd, mindenkihez hasonló elvárásokat és hatásokat keltő világ vezetné. Amikor így írnak, az írásnak is sajátos feladata van: a világ, amelyről közölnek valamit, mindenki számára ugyanazt jelenti, és ezért nehezen írható le bármi is, ami — lehetőségeit illetően — ne válhatna bárki élményévé, közlendőjévé. Zárt, lehatárolt kultúrára utal az írásmód, olyanra, amely hordozói számára a mindenséget jelenti, és ezért végérvényesnek látszik. Kereteit átlépni csakis az utókor szemében tűnhet értelmes gondolatnak. A leírt mondat azonban bizonytalanságot ébreszt. „Johannes de eyck

fuit hic 1434” — közli velünk az írás. Jan van Eyck volt itt 1434-ben. Ám, ha a festő valóban itt járt, hol hagyta a keze nyomát? A szoba falán? Vagy a falat ábrázoló festményen? Kezevonásával a festő megoldhatatlan dilemmába ütközött, amely nagyon is emlékeztet a reneszánsz melankolikus paradox helyzetére. Mire vonatkozik ugyan is az írás? Az Arnolfini pár kézfogójának tényleges szituációjára vagy az arról készült festményre? Alighanem mindkettőre: Van Eycket egyszerre foglalkoztatta a tárgyi tartalom és a kép mint önálló alkotás. Ha allegóriát festett volna, a szöveg „szerepe” egyértelmű lenne. De a kép szemmel láthatóan nem allegorikus, és így olyan gesztusról van szó, amellyel a festő öntudatlanul is az újkori festészet egyik paradoxonára bukkant: a festmény valóságának és az úgynevezett külső valóságnak a viszonyára. A zárt kultúrára utaló kézírás egy feszültségekkel terhes látásmóddal szegül szembe. Persze a festményt megpillantva alighanem csak később vesszük észre a kézírást. A képen a házaspár a legfeltűnőbb, a környezetet, a szobát és annak tárgyait csak azután kezdjük felfedezni, hogy a két személy közel került hozzánk: a tárgyak elsősorban mint az ő tárgyaik jelentősek. A képen természetesen nincsenek elsődleges és másodlagos tényezők, minden egyformán fontos.

A házasságkötés pillanatát ragadta meg a festő, azt szigorúan világi, otthoni környezetbe helyezve. A házasságkötés bensőséges áhítatát viszont nem változtatta világivá, hanem — elsősorban az arcok és a kéztartás bemutatásával - továbbra is megőrizte annak mindig is a vallásosság által közvetített, de vallásos jellegét többnyire elveszített belső rejtélyét. A pillantás, az arcbőr, a kéz, az elfedett haj: mind légiesítve jelenik meg, és a festő éppen azokat a pontokat választotta ki, amelyek — „érzéki” hidakként — mindig elvezetnek bennünket egy másik ember egyéniségéhez, személyiségéhez. Giovanni Arnolfini és Giovanna Cenani személye nem veszítette el érzékiségét, hanem azt megtartva vált átszellemültté; a vonások továbbra is hús-vér személyekhez tartoznak, de a kifinomultság ugyanúgy kiemeli őket a kézzelfogható világból, mint a kortárs olasz portrék alakjait. Látjuk, hogy benne élnek a világban, egyszersmind azonban azt is érzékeljük, hogy ez érintetlenül hagyja őket. Magányos emberek — olyannyira nincsen belső közük ahhoz a világhoz, amelyben otthon vannak, hogy egymáshoz való kötődésük is kül-

sődleges. Nem pillantanak egymásra, sőt pillantásuknak tárgya sincsen; mindketten melankolikusan önmagukba fordulnak. A kifinomultság és kiválasztottság azonban nem akadályozza meg, hogy mégis sajátjuknak tekintsék a világot. Ami a kifinomultság számára a XIX. századtól kezdve elképzelhetetlen, számukra még nyilvánvaló: a környező világgal harmonikusan tudnak együtt élni. Van Eyck elsősorban az érzékiség számtalan árnyalatának összehangolásával érte el ezt. A két ember légiés-érzékietlen érzékiségétől vezet az út a csak egy gyertyával ellátott csilláron át a szinte önálló életet élő, a figurák tekintetéhez képest majdnem erotikusan piros papucsokig; az egyes tárgyakon túl a színek halmaza, a pirosnak és a zöldnek, valamint a barnának a kifinomult egybejártsága majdhogynem fülledtté varázsolja a megteremtett világot anélkül, hogy az mértéktelelné válna. A környezetből minden a tisztas polgári otthonra utal, és ez szelídíti meg a (kiváltképpen a piros bútorok és a zöld-kék női ruha előidézte) tömény érzékiséget, amely a két figura személyében átszellemül, noha erejét nem veszíti el. A prózában is otthonra találó kifinomultság, valamint az átszellemítésre alkalmas hétköznapi környezet harmóniájának megteremtésével Van Eyck homogén világot hozott létre. Ez az egység azonban törekeny, és minden pillanatban hajlamos széthullani darabokra. A megmutatott világ sokrétűsége, a tárgyak viszonylag nagy száma a mindenben ott lappangó esetlegeségre utal és arra, hogy ez a világ nem végérvényes: az asztalra és ablakpárkányra helyezett gyümölcsök nem sokáig maradnak így; a szétszórt papucsok nem sokkal korábban még lábon voltak, és hamarosan ismét hordani fogják őket; a zöld ruha redője nemsokára szétbomlik; a csillárban több gyertya gyullad majd ki; a kezek ismét dolgokkal érintkeznek, és a pillantásoknak is gyakorlatiasabb tárgya lesz a bensőségénél. Mindezt csak *tudjuk*, mert a festő egy kivételes pillanatot örökített meg a *látás* számára. De a tárgyában rejlő ellentmondást nem tudta megszüntetni: miként az ablak ravaszul úgy van kinyitva, hogy ki is látunk meg nem is, és tudomásul kell vennünk, hogy nem a szoba az egyetlen létező tér, úgy a szoba tárgyai is elszakíthatatlanok a mindennapi tapasztalattól. Ez az ábrázolásmódját tekintve jellegzetesen újkori festmény már nem léphet fel azzal a mindent kizáró és önmagán belül végérvényes univerzumot teremtő igénnyel, mint a középkori vagy a kora reneszánsz festészet, sőt a perspektivikus ábrázolás is másként jelentke-

zik, mint korábban: az intim térben nyilvánvalóbbá válik a néző (és a festő) által elfoglalt hely esetlegessége is. Alig kellene elmozdulniuk ahhoz, hogy minden más vetületben jelenjen meg; más lesz az arc, a kéz, máshol helyezkednek el a bútorok, arrébb kerülnek a papucsok. Az Uccello-típusú perspektivikus ábrázolásban is megvolt ez a probléma, de ott mint *lehetőség* még nem vetődött fel; sem a képek tárgyi tartalma, sem az alkotások „külvilághoz” való viszonya nem adott erre módot. Az Istentől egyre inkább eltávolodó ember azonban egyszersmind óvatlanabb és kiszolgáltatottabb is lett, mint a korábbi idők embere, beleesett abba a (sokszor utólag sem észlelt) csapdába, amely számos reneszánsz egyéniséget melankolikussá tett. Felmerült annak a belátásnak a lehetősége, hogy ez a világ mindenkit, aki a felkínált önállósággal élni óhajt, kételyek közé taszít. Jan van Eyck festményén e melankolikus döbbenet következtében válik kérdésessé az adott perspektíva kizárólagossága. Ezzel együtt azonban a képen belül megteremtett egyensúly is problematikus lett. A festményben is kettősség tapasztalható: egyfelől megvalósult az érzékinek és a szelleminek, a prózaiságnak és a kifinomultságnak a harmóniája, amely csak kivételes pillanatokban lehetséges, másfelől viszont a környezet, a tér, amelyben ez létrejött, ennek a pillanatnak a *pillanatnyiságát*, idő általi megkötöttségét sugallja. A térbeli ábrázolás paradoxonát még nem ismerő középkori festészetnek korlátlan hatalma volt az idő felett; a tér megszerzéséért cserébe azonban éppen az időnek kellett magát alávetnie. S ez észrevétlenül a tér megbízhatóságába vetett hitet is kikezdte.

Ennek a kettősségnek a következtében nő meg a szoba falán elhelyezett tükör szerepe. A jelen összefüggésben kevésbé érdekel bennünket az, hogy a keresztény jelképrendszerben a festmény más tárgyaihoz és színeihez hasonlóan a tükörnek is megvolt a maga jelentése (tisztaság, tisztánlátás, bölcsesség — de hiúság is). A kiszakított tárgy jelentésénél fontosabb az az ellentmondás, amelynek a tükör csupán egyik tagja, annál is inkább, mert a tükörnek itt nem az allegorikus funkciója az elsődleges. De nem is ornamentikus, mint például az ugyanez időben készült *Szent Eligius* című képen, amelyet Petrus Christus festett. A képen ábrázolt világ itt eleve olyan mozgalmasság, a Van Eyck-féle kiszakítottság és egyszerűség olyannyira hiányzik, hogy az asztalon elhelyezett tükörben látható utcai járóke-

lők képe „csupán” kiegészíti, ügyesen kitágítja az ötvösműhely bel-sejét. Az Arnolfini-képen a tükör nem kiegészíti a szobát, hanem a megbízhatónak hitt világ borulékonyágát sejteti. A festő kivételes pillanatot örökített meg, és a készülőfélben lévő kép ébresztette rá arra, hogy a *kivételesség* mint élethelyzet elképzelhetetlen saját melankolikus korlátai nélkül. Van Eyck festőileg akarta nyilvánvalóvá tenni azt, ami ebben a korban már nem volt nyilvánvaló; a középkori mindenség- és állandóságképzet esztétikai is volt, és a világ esztétikai univerzum is, a XV. században viszont az esztétikumnak le kellett mondanania erről az egyetemes igényről. Az Arnolfini-kép erre a megváltozott helyzetre utal: az esztétikum a polgárisult szobák világába húzódott vissza, szabad teret engedve a világ kinti prózaiságának, amely egyre inkább az esztétikumot nélkülöző rációval tehető egységessé. A tükör alkalmazása így egyfajta, a resignációt és melankóliát eleve tudatosító kísérlet arra, hogy segítségével a festő a néző számára nem látható világot is bevonja ebbe az átmeneti harmóniát sugalló környezetbe. A festő által elfoglalt hely csak *egy* a számtalan lehetséges közül, a megszületett harmonikus világ csak *egyetlen* perspektívából látszik olyannak, amilyen — és Van Eyck a tükröt hívta segítségül, hogy ennek a térben és időben való egyszerűségnek az ellentmondásosságát megmutassa.¹⁹ A tükör „elidegenítő effektus”, mondanánk ma, némi joggal, hiszen a festő eleve tudomásunkra hozza, hogy nézőpontja esetleges, egyszeri, és ezért az azonosulás mellett az intellektuális távolságtartásra is rákényszeríti a befogadót. A látott világgal való azonosulással párhuzamosan a tükör a reflexió számára egyengeti az utat: esztétikai gesztus, amely a világról való gondolkodásnak ad utat.

Különös csapda: a polgárosodó világban Van Eyck egy pillanatra megvalósította a harmóniát, amely a próza világát magába fogadta, de azzal, hogy a tükör révén nézőit figyelmeztette a látvány és a harmónia egyszerűségére és kivételességére, a kérdőjelet is kitette a világ mellé. A kérdőjel (a tükör) azonban még az esztétikum szféráján belül helyezkedik el, és így hallgatólagosan feltételez egy olyan

¹⁹ Alighanem hasonló kényszerhelyzet miatt „bontotta szét” az *Utolsó ítélet* c. képe bal szárnyának perspektíváját több dimenzióra — előlegezve Leonardónak a gömbtér megvalósítására tett kísérleteit.

befogadói közösséget, amelynek közösek az elvárásai. A remény, hogy a világban tapasztalható harmónia esetlegessége miatt van kihez fellebbezni, az ábrázolt világon túlra mutat. Van Eyck kérdésessé tette a perspektívát, és ezáltal a perspektivikus ábrázolással összefonódó polgári táblaképfestészet alapparadoxonára bukkant, amely az újkori melankóliát kiváltó élethelyzetek problematikusságával rokon. A festmény a látott világot nemcsak ábrázolta, hanem magát az adott világot tette problémává. A világot nem eleve adott, kész tárgynak tekintette, hanem eleven képződménynek, amely minden jelenségben, mikrokozmoszszzerűen, felmutatja az egész világ alapkérdéseit. A melankólia egyszerre lesz a kép témája és ábrázolásmódja, és a festmény ezért a reneszánsz melankólia legmélyebb képi megjelenítésének tekinthető. A világ állandóan borulékony viszonyok rendszere — és Van Eyck képét nézve meggyőződünk róla, hogy a festészet is egyfajta létértelmezés: nem pusztán tükrözi a világot, hanem élettel rendelkezik. A festészet: a valóság, és a világ a festészetben *is* zajlik, alakul, változik. A festészet: gyakorlati tett, és a festészethez való viszonyulás, a befogadás is ugyanolyan — esztétikai szinten megvalósuló — élettechnika, mint bármilyen más tevékenység. A festés folyamata, a kész festmény és a befogadás, a világnak más-más szinten történő újratereztése. Miként az Arnolfini-kép igazolja: a festészetről való reflexió (a tükör révén) egyszersmind a világ értelmzése is, a világról való melankolikus elmélkedés pedig, ha a művészettel találja magát szembe, a művészetet is problematikussá teszi. Ha visszakanyarodunk az Arnolfini-képről mondottak elejére, és ismét feltesszük a kérdést, hogy mire vonatkozik a felírás: „Johannes de eyck fuit hic 1434”, akkor talán nem tetszik erőszakoltnak a magyarázat. Van Eyck a beillesztett szöveggel egyfelől a képen *belül* megteremtett borulékonyan harmonikus világhoz viszonyult, a tovatűnés gesztusával jelezve, hogy egy pillanatban ő is itt járt, részese volt ennek a kivételes állapotnak. Másfelől viszont a képre mint alkotásra vonatkozó, kívülről jövő reakció is: Jan van Eyck járt itt, és egy kép megfestése során elgondolkodott az egyszerűségről, a kivételességről, ennek melankolikus borulékonyaságáról és a művészetről. Ám a felirat kettős jelentését talán felesleges szétszakítva boncolgatni: a kettő egysége az, ami a *művészetnek* is és a *melankóliának* is páratlan remekévé és példájává emeli az Arnolfini-pár házasságkötésének pillanatát.

Az antik és középkori melankóiafelfogás elemzésétől eltérően a reneszánsz, illetve az újkori melankólia meghatározó jegyeinek kutatója feltűnően gyakran veheti példáit a művészetből. Az antikvitás a mítoszba és a filozófiába, a középkor a teológiába ágyazta a melankóliáról kialakított felfogását; az újkorban, a reneszánsztól kezdődően, a melankólia értelmezése az esztétikai szférában talál „otthonra”. A művészet veszi át a létmagyarázat szerepét — a magára maradt és ezért egyre gyakrabban kizárólagos létmagyarázatra igényt tartó művészet. Láttuk a reneszánsz melankolikus helyzetének kétértelműségét, törekvését az abszolút autonómiára, mind a mennybéli, mind a földi világgal szemben. Melankóliája e térben és időben egyaránt rendkívül korlátozott helyzetben gyökeredzik, valamint e helyzet kivételességének, pillanathoz kötöttségének felismerésében. A reneszánsz személyiség önerejéből igyekszik világot teremteni, a reneszánsz melankolikus pedig belátja e világ esendőségeit, bukásra ítéltettségét. Tudja, hogy *magányos* világteremtésre van kárhozthatva, és tudja, hogy bukása elviselhetetlen: ha életben marad is, kísérletét sem a menny, sem a föld nem méltányolja. A reneszánsz melankolikus kelepécét állít a létezésnek, de ő maga esik bele: mivel egyedül van, a világot saját erejéből kell lakhatóvá és elviselhetővé tennie — a saját erőből megteremtett világ azonban mindenki más világától különbözik. Ahány személyiség, annyi vadonatúj világ; s mivel ezek lényegileg nem érintkeznek egymással, nemcsak a mindenki számára közös világról nehéz beszélni (erre utal Jan van Eyck tükre), hanem az egyes világok is pontszerűvé, „világtalanná” válnak: nem egyetemesek, hanem az egyéni szemlélet és érzékelés (αἰσθησις) bilincsei csukódnak rájuk. Ha isten elrejtőzött, akkor a világ már nappal is mindenki számára másként jelenik meg, nemcsak álomban, mint Hérakleitosz gondolta.²⁰ Bár anyagiságát tekintve ugyanarról a világról van szó, mégis mindenki másként kötődik hozzá, és szellemi dimenzióinak megszerkesztése minden személyiség esetében új, minden korábitól eltérő saját világot eredményez. „Nihil novum dicere” — mondja Petrarca, még a középkor szellemében. Az új emberkép azonban új létértelmezéssel jár. A költőket nem lehet hazugságon rajtakapni, mondja a költészetről írott apológiájá-

²⁰ „Az ébrenlévőknek egy és közös a világuk, az alvóknak mindegyike pedig külön világba lép.” (Hérakleitosz, II.)

ban Sir Philipp Sidney. Kijelentése azon a felismerésen alapul, hogy a valóságba *minden* belefér, és a teremtőképeségtől, fantáziától (ami nem hazugság!) függ, hogy a valóság milyen gazdag. A középkori személyiségről alkotott felfogás szélsőséges megfogalmazásával találkozhatunk Averroësnél, aki szerint a gondolkodás szubjektuma nem az én, hanem egy személytelen, szubsztanciális lét, amelynek „kapcsolata” az egyedi énnél külsődleges és véletlenszerű. (Vö. Casirer, 134.) A gondolat a saját korában is szélsőséges volt, de még azok is, akik az *én* jogait védeni próbálták (Aquinoi Szent Tamás), tagadták, hogy az egyes lelkek azért különböznenek egymástól, mert *principia essentialisaik* eltérőek. Az egyéniség testestül-lelkestül egy mélyebb összefüggés tagja, és sem eredetiségre, sem teremtőképeségre nem tarthat igényt. És mit mond a személyiség önállóságát hirdető reneszánsz szemlélet? Szintén szélsőséges, de ugyancsak jellemző álláspontot véd Cusanus: „Miként egy mértékarány azonosságát sohasem lehet megsokszorozni, úgy a szellem (mens) azonosságát sem, amely megfelelő mértékarány híján sohasem képes életre kelteni a testet. Miként a Te szemed látóképesége sohasem válhat valaki más látásává, még ha elválasztanak is a Te szemedtől, és másvalakinek a szemébe ültetnék át, hiszen mértékaránya, amellyel a Te szemedben rendelkezik, egy más szemben nem jöhet létre, és miként a Te látásodban benne rejlő megkülönböztető (discretio) képesség ugyancsak nem lehet azonos egy másvalaki szemének a megkülönböztető képességével, úgy az ész (intellectus), mint egy szubjektum megkülönböztető képessége, nem eshet egybe egy másvalakinek a megkülönböztető képességében rejlő ésszel. Ezért úgy vélem, semmiképpen sem lehetséges, hogy valamennyi emberben *egy* ész működjék.” (Liber de Mente, 12.) Nincsen *közös* intellektus, nincsen *közös* megítélése a világnak — ám ez azt jelenti, hogy mindenki számára közös világ sem létezik. A világ különbejárható világokra esik szét, amelyek eleve törékenyek, esendők, és azok számára, akik komolyan számot akarnak vetni velük, csapdaként szolgálnak.

Pico della Mirandola szerint mindenkinek a saját génuszát és természetes vonzalmát kell követnie, vagyis saját teremtőképességében kell bíznia és hinnie. A reneszánsz egyéniségnek, ha az ördögi „légy önmagad” parancsnak engedelmessé válik, teremtővé kell vál-

nia: a világ nem „természetes” és eleve adott, hanem, mint egy műalkotást vagy munkadarabot, létre kell hozni. Ha a tökéletes autonómítás életadó és mégis halálba vezető ösvényére rálép, a szó legtágabb értelmében vett *művészé* kell válnia. A reneszánszban feléledő, majd egyre terebélyesedő művészetkritikai és -elméleti irodalom, a művészetfilozófia, későbbi nevén az esztétika megszületése a művészetnek ezt a megváltozott helyzetét bizonyítja — azt, hogy az egyes műformák nem egy eleve meglévő kultúra sémájából eredtethetők, hanem önkényessé, *műszerüvé* váltak az egyén alkotásai. (Ennek egyik jele a festmények szignálása a XII—XIII. századtól kezdve.) Fokozatosan meglazultak a kultúra zártságát biztosító vallásos-metafizikai kötelékek, és a műalkotás is kiszakadt a kultúra egészéből: a mű immár megjeleníteni, ábrázolni, tükrözni akar (a reneszánsz művészetelmélet alap kategóriái ezek), azaz megkísérli önmagából létrehozni azokat a kötelékeket, amelyek a kultúra egészét ismét egybe tudnák fogni, új világot teremtve.²¹ Az *egyedi* erőfeszítés azonban, amely *általános érvényű* világ teremtésére irányul, jelzi az ellentmondást, amely nemcsak a reneszánsz személyiséget jellemzi, hanem az újkori melankólia forrása is. Ha korábban a művészet az egyes ember életének, érzéseinek vagy kalandjainak a cseppjében az egyetemességre és a mindenségre reflektált, akkor az újkor művészetéről ez korántsem mondható el. A vallás és metafizika meghatározta kultúrákban nem jött létre a törés az egyedi jelenség és az általános világszemlélet között: a gótikus egyházkapu fölött végtelenül kígyózó levélornamentika elválaszthatatlan a kaput körülölelő szentektől, akiktől szintén töretlen az átmenet a magasban elhelyezett vízköpök alig látható groteszk figuráihoz — a keresztény

²¹ A tükrözés, megjelenítés, ábrázolás kategóriái a reneszánsz művészetelméletben nem naturalista, hanem platonikus kategóriák. Emleltett értekezésében Sidney sokat beszél az utánzásról, de sohasem közli, hogy a költő mit utánoz. Nem mondja, hogy a természetet vagy az embereket jeleníti meg, még kevésbé állítja, hogy a valóságot tükrözi, hanem, egyszerre keveset és sokatmondóan kijelenti, hogy a költészet az Esmét utánozza, amelynek maguk a létező dolgok (a valóság) is csupán másolatai. A költészet az Esmét állítja elénk — de hogy mennyire nem a középkor szellemében mondja ezt Sidney, bizonyítja a következő kijelentés: a költő agya mikrokozmosz. Az Eszme tehát — ha a művész teremtő képzelete *mindent* átfog — a művész képzeletében található csak meg; ha úgy tetszik, abszolút szubjektivitás, amely isteni objektivitásra törekszik.

kultúrát a gótikus egyház nem csupán megjeleníti, szimbolizálja, hanem azonos vele. A keresztény művészet egy már meglévő világnak a természetes kibontakozása — ezért van, hogy mai művészetkritikai mércéink vele kapcsolatban nehezen alkalmazhatóak. Anynyira nem az *egyéni* erőfeszítés eredményei, hogy minden alkotásban ugyanazt a pátoszt, hitet fedezzük fel, függetlenül a technikai kivitelezés minőségétől. A középkor művészetében hiába is keresnénk a melankólia nyomait. A melankolikust az *elkülönülés* teszi azzá, a kor művészete viszont éppen az elkülönülésnek áll ellen, és egy *mindenki* számára közös világba vezeti be az embereket. A középkorban a melankólia: örület; a művészet: józan és jámbor hit. A reneszánsz és újkori művészet pozíciói ezzel ellentétesek. Némi vakmerőséggel akár azt is mondhatnánk, hogy mostantól kezdve a művészet határait éppen a melankólia jelöli ki. Ezek a határok: a maradéktalan autonómia igénye, az ezzel együtt járó egyéni kreativitás, valamint az *egyéni mindenhatóság* elképzelés ellentmondásosságának a belátása, ami, mint az Arnolfini-kép bizonyítja, minden jelentős műben ott lappang. (A reneszánsz művészet természetesen csak csírájában ismerte ezt az ellentmondást, amely azonban a XVII—XVIII. századtól kezdve „kivirágzik”, és az egyéni törekvés és az „objektív” érvényesség közti *törés* lesz a művészet legmeghatározóbb jegye.) Az újkori művészet dilemmája az újkori melankólia dilemmájával azonos: a mű abszolút zárt képződmény-e, amely kizárólagosan önmagából fejthető meg, és nem határozzák meg külső erők, hanem sokkal inkább maga ad szabályokat a „kinti” világnak — vagy tükörkép, amely a „külső” viszonyokat, életet hivatott megjeleníteni, képviselni, és ezért rajta kívül álló tényekből magyarázható? Jellegzetesen újkori problémáról van szó, és akár a világ és a mű közötti *átmenetet*, akár a kettő között tátongó *szakadékot* hangsúlyozzuk, mindenképpen olyan pólusokra osztjuk fel a kultúrát, amelyek között, a legkörmönfontabb dialektika ellenére, csak külsődlegesen teremthető kapcsolat. Az újkor művészetének formaproblémája ebben gyökerezik. A világ leszűkül arra, amit a mű róla állít (ez megfelel a mű autonómitását hirdető felfogásnak), illetve a mű abból a szemszögből vizsgálható, hogy mit közöl a világról (ez az imitáció és tükrözés újkori, empirikus elképzelésének felel meg). A mű vagy alany, vagy állítmány, nem pedig egyidejűleg mindkettő, és miként ez a kettősség és meghasonlás a művészet egészére vonatkozóan

megjelent, ugyanúgy megnyilvánult az egyes művön belül. A tartalomra és formára való felosztás szintén az újkori művészetelméletek megoldhatatlan dilemmája: akár elsődlegességükről folyik a vita, akár egységükre kerül a hangsúly, mindenképpen egy kettős szemlélet érvényesül, ami az autonomitás, illetve tükrözés kettősségének felel meg. És így tovább: a formán, tartalmon belül is megjelenik a meghasonlás (belső forma, külső forma, manifeszt és implicit tartalom stb.). A sornak nincsen vége, egyre lejjebb és lejjebb bontható a mű, anélkül hogy valaha is a végére érnének — csupán a csalódás fokozódik.

Az újkori művészet formaproblémájában a reneszánsz melankolikus paradox helyzetére ismerünk rá. A személyiség végtelen önállóságra törekszik, ám jutalma a rezignáció, annak belátása, hogy éppen az egyedül kívánatos emberi állapot megvalósítása lehetetlen. Mindenható kíván lenni, de kétségbeesés lesz rajta úrrá: senki sem látja olyan jól az emberi létezés korlátozottságát, mint az, aki át is akar lépni ezeken a korlátokon. A reneszánsz melankolikust egyszerre jellemzi a *hősi erőfeszítés* és a *beletörődés*, az akarás és a belátás, a mindent leromboló *mégis* és a mindent elfogadó *mégsem*. A szókratészi *mindent és semmit* alapállás jellemzi a melankolikust — miként az újkori művészetet is, amely autonóm világot teremt, de ezt formába préseli, és miközben igényt tart arra, hogy kizárólagos valóságának tekintsék, mazochista élvezettel hirdeti saját illuzorikus, művi voltát is.²² Feltehetően hasonló meggondolás készítette Thomas Mannt a következő észrevételre: „Az irónia mindig kétfelé irányul: az élet és a szellem felé egyaránt: ez határozza meg viselkedését, ez teszi melankolikussá és szerénnyé. Melankolikus és szerény a művészet is, amennyiben ironikus — vagy, mondjuk inkább: a művész ilyen.” (Th. Mann, 1977, 2. 45.) A reneszánsz melankólia ismérveit a művészetből olvashatjuk ki: a művészetnek a történelemben elő-

²² Ez a művészi-melankolikus meghasonlottság a keresztény értelmezés szerint maga a bűn; ilyen értelemben tekinti bűnnek a költészetet Kierkegaard is: „Keresztény szempontból minden költői lét bűn, amely abban áll, hogy költ, ahelyett, hogy létezne, hogy a jóhoz és az igazhoz a fantázia révén viszonyul, ahelyett, hogy azt létrehozná, vagyis egzisztenciálisan arra törekedne, hogy önmaga személyében megvalósítsa.” (Kierkegaard, 1957, 75.)

ször lesz tárgya és alanya, tartalma és formaelve a melankólia. Egyfelől vannak művek, amelyek a melankóliáról szólnak, akár tematikusan (Dürer, Lucas Cranach, Jacob de Gheyn stb.), akár világlátásukat tekintve (portrék, van Eyck), másfelől viszont az újkori művészet egészének a mélyén ott lappang a melankólia, amelynek nem kell feltétlenül felszínre törnie, de nélküle — lévén formaalkotó elv — művészet sem létezik, csupán iparosság és epigonizmus. (Ez utóbbit a formai reflektálatlanság tünteti ki, és az a magabiztosság, amely a nem kézenfekvő dolgokat vagy magától értetődőnek, vagy nem létezőnek állítja be.) Az újkori művészet célja az individuális világteremtés — a műalkotások ezért utópikusak, a szó eredeti értelmében. Nem egy *valahol* létező világba vezetik el a befogadót, hanem tudatosítják benne, hogy a műalkotás által teremtett világ *sehol sem* létezik (οὐτόπος). A mű világteremtő szándéka a kudarcra, a hiábavalóságra, a létezésbe magát belefészkelő semmire figyelmeztet. Minden jelentős műalkotás utópikus, mert a *mostban* és az *ittben* lappangó semmit bontja ki; innen a szomorúság és vigasztalhatatlanság, amely kivétel nélkül minden jelentős újkori műből előtör.²³ A *zárt* mű a *semmire* mutat, és ettől megnyílik. Szabadon beléphetünk. Ám az elkápráztató gazdagság és sokrétűség valahol, a legváratlanabb pillanatban, töredezni kezd, és mindaz, ami oly magával ragadónak látszott, lassan oldhatatlan szomorúságba burkolózik.

Az újkori művészet és a reneszánsz melankólia bensőséges kapcsolata teszi érthetővé, hogy a középkort követően nemcsak a melankólia fogalmának lesz alapvetően kedvező kicsengése, hanem megjelennek a *reprezentatív* melankolikus figurák is, többségükben, érthetően, művészek. A középkor melankolikusai névtelen elmebetegek, akik kívül rekedtek Isten birodalmán, megszűntek létezni, és ezért senki sem emlékszik rájuk. A reneszánsz idején a melankolikus példát mutat; ő teljesíti a legodaadóbban a mindenkire vonatkozó parancsot, a saját világ felépítését — és ebben a művészek jártak élen, alávétve magukat a melankólia isteni és pusztító hatalmának.

²³ „A művészet — mondja Unamuno egyik regényhőse — legnemesebb és legmagasabb hivatása, hogy rábírra az embert arra, hogy a saját maga létezésében kételkedjék.” (Unamuno, Kód, 160.)

A művészi alkotás során válik igazán nyilvánvalóvá a személyiség végtelen teremtő ereje és határtalan képessége, de itt derül ki kötöttsége, kiszolgáltatottsága és megbízhatatlansága is. Beláthatatlan igénnyel születnek műalkotások; a kész művek mögött azonban ott állnak a befejezetlen, torzóban maradt alkotások is, amelyek sokszor és nem véletlenül a legnagyobbak műhelyeiből kerültek ki. Minél hatalmasabb az igény, annál erősebb a veszélyeztetettség is; a legnagyobb művek látszólagos biztonsága és szilárdsága pedig a legveszélyesebb egyensúlyozás eredménye: a tökéletes művek mögött mindig ott kísért a megsemmisülés lehetősége, sőt talán éppen azokat az alkotásokat tartjuk valóban nagynak és igaznak, amelyekben megérezzük a halált, amely egyszerre fenyegeti a művet, az alkotót és bennünket. Ez a megsemmisülés nem képletes; a szó szoros értelmében vett megidézése a halálnak, amellyel minden magányos embernek szembe kell néznie. S mivel halandók vagyunk, a magány, szemlesütve vagy kihívóan, mindenkit fenyeget. Aki a világmindenség középpontja — és a vallásos hit elvesztésével vagy akár csak elhomályosulásával ki ne tartaná magát annak —, annak egyedül a halállal kell számot vetnie; és aki nem mond le arról, hogy maga legyen a teremtés ura, feloldhatatlan magányra van ítélve.²⁴ A teremtő zseni-melankolikusok híresek magányukról, és ismeretes a csend is, amely körülveszi őket: ha saját világomat, világlátásomat amúgy sem cserélhetem fel senkiével sem, akkor ez még kevésbé képzelhető el annak az esetben, aki önmaga pusztulása árán is létre akarja hozni saját, mindenkiétől alapvetően különböző világát. A művészet arisztokratizmusa nem a *gögnék*, hanem a *keresésnek* a megnyilvánulása. Aki abszolút autonóm létezésre törekszik, azt (nem maga választotta) magány és csend veszi körül, és alkotásának az az ára, hogy semmi egyébről nem vehet tudomást. A mű a már említett veszélyeztetettség szülötte — és a többiek számára mi sem volna ésszerűtlenebb, mint e veszélyeztetett állapotot és eredményét, a művet mindenki számára hozzáférhetővé tenni. A művészet a reneszánsztól kezdve arisztokratikus, és ezt a pajzsot mind a mai napig megőrizte: a reneszánsz portrék világába az avatatlanoknak

²⁴ Leonardo azt javasolja a festőknek, hogy a legteljesebb magányba vonuljanak vissza; Vasari életrajzai között is számos emberkerülő, magányos művésszel találkozunk.

épp olyan nehéz belépni, mint századunk állítólag nehezen befogadható műveinek világába. A halállal és a megsemmisüléssel — melynek veszélye a művet nagyvá teszi — senkinek sem szabad szembe találnia magát; sarkítva fogalmazva: *egy társadalom annál életképe-sebb, minél kevésbé törődik a művészettel.* A melankólia úgy viszonyul az újkori művészethez, mint az antikvitásban a misztériumokhoz. A misztériumokhoz hasonlóan, a művészet is kétértelmű: demokratikus, mert mindenki beléphet, mégis arisztokratikus, mert csak kevesen tudnak élni ezzel a lehetőséggel, és még kevesebben mennek végig az úton, hogy ott, mint Schiller költeményének a hőse, a költészetben rejlő igazságot elleplező fátylat félrehúzza, az őket fenyegető semmit pillantsák meg. Ezen kevesek nyílnak meg a melankólia előtt — és amiként egy társadalom nem lehet egészében véve melankolikus, akként a művészet iránt sem lehet mindenki egyformán fogékony. A művészet „veszélyes”, legalábbis az újkorban az, amikor egyik legfőbb feladata az, hogy az egyedüllétet és a *Hamlet* utolsó szava megidézze végső csendet csempéssze be a többiek világába. A nagy művek csaknem olyan szerencsétlenné teszik az embert, mint a szerelem: kiemelik a hétköznapi életből, hogy azután mindent összezavarjanak. Ígéretesek és mégsem nyújtanak semmit sem. A legszívesebben azonosulnánk velük, bekebeleznénk őket, de ehelyett visszautasítanak, és honvágyat ébresztenek, amely, mert céltalan, nem is csillapítható. Erkölcstelennek is nevezhetnénk a művészetet; ám a művekkel szembesülve kiderül, hogy az erkölcs és az erkölcstelenség neveléségesen pöffeszkedő szavak, amelyek a művészetben elveszítik köznapi jelentésüket. A művészettel szemben tehetetlenek vagyunk; érezzük, hogy nem lenne szabad kitennünk magunkat a művekkel való találkozásnak, előre tudjuk, hogy alulmaradunk és elveszünk, félünk a ránk törő értelmetlenségtől, mégis olyan makacsul megyünk eléjük, amilyen makacsul a sebeinket is újra meg újra elvakarjuk.

Maradjunk a művészetnél! „Az igazat megvallva — írja Vasari — . . . a művészek nagy részét a természet bizonyos eszelős vadsággal verte meg, ami ábrándos különccé tette őket, s emiatt gyakrabban tűnt fel hibáik árnya és homálya, mint tehetségük világossága és ragyogása.” (Vasari, 285.) Michelangelo társát, Raffaele da Montelupót egy XVI. századi író így bátorította: „Mivel szobrász vagy,

megvan az előjogod bármiféle extravaganciára.” Paulucci ferrarai követ így írt a nagy Raffaellóról: „hajlamos a melankóliára, mint minden ilyen kivételes tehetségű férfiú”. (Idézi: Wittkower, 104.) De nemcsak lappangott a melankólia; nem kevés azoknak a száma, akiket nyíltan melankolikusnak tartottak. Boccaccio szerint melankolikus volt Dante, Vasari szerint Michelangelo,²⁵ Parri Spinelli és Lorenzo Vecchietta; melankolikus volt Raffaello, Annibale Caracci, Guido Reni, Carlo Dolci; az északiak közül Dürer, Hugo van der Goes vagy a Rómában tevékenykedő Adam Elsheimer. A nevek szaporodnak, és nem kell sok időnek eltelnie, hogy a művészeket mindenekelőtt excentricitásuk révén ismerjék fel az átlagemberek.²⁶ Tegyük hozzá, az excentricitás annál elítélendőbb lesz, minél jobban megszilárdul Európa polgári közéleté. Az excentricitás (amely az antik eksztázishoz hasonlóan az önmagából való kilépésre utal) a reneszánsz művészek gyakori melankóliájának a jele, a magány és kreativitás velejárója — a befeléfordultságé, amely nélkül nemcsak új világot nem lehet teremteni, hanem autonóm személyiséggé sem lehet válni. (Ez a „befeléfordulás” persze hosszú ideig jelképes gesztus: a hősi elszántság, amellyel a reneszánsz egyéniségek megvalósítják önmagukat, a *világ felé* való odafordulást is eredményez — mivel azonban ez a meglévő világ *adott* kereteinek és szabályainak semmibe vételét jelenti, jogosult a „befeléfordulás” szó használata.) Romano Alberti 1585-ben a következőképpen magyarázza a festők gyakori melankóliáját: „... a festők melankolikusok lesznek, mert annak érdekében, hogy utánozzanak, a látott dolgok képeit el kell raktározniuk elméjükben, hogy később úgy reprodukálhassák őket, ahogyan azokat a valóságban látták. És nem csupán egyszer, hanem állandóan így kell tenniük, mert ez életük feladata. Ily módon elméjüket olyannyira elvonják és elválasztják a valóságtól, hogy követke-

²⁵ Raffaello *Athéni iskoláján* ő ül a kép előterében, jellegzetes melankolikus testtartásban.

²⁶ „Szörnyű szokás alakult ki a köznép, sőt a tanultak körében is — írja 1587-ben a festő Giovan Battista Armenini —; számukra természetes, hogy a legkiválóbb festőknek mindenképpen van valamilyen csúf és gyalázatos bűne, valamiféle szeszélyes és excentrikus alkattal párosulva, ami homályos, nehezen érthető elméjükből következik. És az a legrosszabb, hogy számos közepes művész a melankólia és excentricitás tettetésével rendkívülinek képzei magát.” (Idézi: Wittkower, 92.)

zéseképpen melankolikusokká válnak.” (Idézi: Wittkower, 105.) Alberti szemmel láthatóan a legtermészetesebbnek tartja azt a paradoxont, amely csak a mi korunk empirikus szellemű közvéleményét hökkenti meg: a művészeknek, hogy a valóságot utánozzák, el kell vonatkoztatniuk a valóságtól. Nemcsak a reneszánszban elevenen élő platonizmusról van itt szó, hanem általában a művészet világteremtő funkciójáról. A művésznek új világot kell teremtenie, de nem a semmiből, hanem a meglévő dolgok megszerkesztésre és elrendezésre váró halmazából. Az érzéki világból kell anyagát vennie, de egy isten módjára kell maga mögött hagynia a földi érzékiséget, hogy egy újabb érzékiséget teremthessen. Az utánzás, említettük Sidneyről szólván, nem a meglévő mechanikus reprodukciója, hanem az eszme megjelenítése vagy — mint Shakespeare vallja — az isteni teremtés utánzása. Ettől lesz abszolút, egyedülálló, páratlan, terméke, a műalkotás pedig összehasonlíthatatlan, kizárólag önmagára vonatkozatható. Leon Battista Alberti a XV. század derekán a festészetről írva a művészt *alter deus*nak nevezi, és bár az elnevezésben vissza cseng a középkor hite, amely szerint Isten a legfőbb művész, nem nehéz észrevenni a művész Isten profanizálódását.²⁷ A festészet Alberti szerint nem kézművesség, hanem „isteni erő”. Peregrino Aglihoz írott levelében (*De divino furore*) Ficino is az isteni örülettel rokonítja a művészetet — és a szent örület, amely Szent Bernát szerint a szenteket jellemzi, a reneszánsz közvélemény szemében a művészeket illeti meg, azokat, akik Isten helyett maguk próbálnak Istenné válni, és akik nem egy távoli középpontra figyelnek, hanem ők maguk az univerzum középpontjai. Az *eksztázis* a középkorban *belépés* volt Isten legbelsőbb körébe. A reneszánsztól kezdve visszanyeri eredeti jelentését: az eksztatikus művész *kilép* a világ kötelékéből, hogy önerejéből teremtsen új világot, az eksztatikus melankolikus pedig, akit az Erzsébet- és Jakab-kor a véreskező zsarnokkal azonosított, a szó legszorosabb értelmében mindent megsemmisít, hogy végül, saját bukását előkészítve, önmagából is kilépjen.

A melankolikus így válik fokozatosan teremtővé. A melankólia a képzelőerő, a fantázia forrása lesz (Eustache Deschamps már a XIV.

²⁷ John Ruskin szép megfogalmazásában: a XV. századtól kezdve a művészetből „Isten keze eltűnt”.

században kijelenti egy visszataszító dologról szólván: egyetlen művész sem eléggé melankolikus ahhoz, hogy le tudja festeni — azaz minden képzelőerőt felülmúl), és a *zsenialitás* megnyilvánulása. Az arisztotelészi melankóliafelfogás újjászületésének kora ez: a melankólia ismét a kiemelkedő emberek megkülönböztető jegye. A középkorban egyetlen teremtő létezett csupán: Isten; a *teremtményi zsenialitás* ismeretlen fogalom volt. A *génusz* szó, amely eredetileg nemzést, létrehozást jelentett (γεννώ) az Újszövetségben Isten megnyilvánulásával van kapcsolatban, Jézus földi működésének kezdetére²⁸ (Zsid. 1, 5), az Istennel való kapcsolatára²⁹ (Lk. 3, 22), feltámadására³⁰ (Ap. Csel. 13, 32—33) vonatkozik. Egyedül Istent illeti meg az eredendő „zsenialitás”, s mivel az ő akarata *mindenható*, a zsenialitás, azaz a nemzés és a teremtés végső soron nem valami *újnak* a létrehozása, hanem a mindig is meglévőnek a *beteljesülése*, az isteni akarat beváltása. (”Legyen meg a te akaratod” — hirdeti Máté, a γίγνομαι — *születni, előállni* ige passzív alakját használva: γενηθήτω τὸ θέλημα σου — Mt. 6, 10.) Az egyéni zsenialitásnak ebben az összefüggésben nincsen helye — szerepe csakis akkor lesz, ha az isteni mindenhatóság töredezni kezd, és a repedéseket az *egyéni* teremtményi teremtőerőnek kell kitöltenie. Az ember magára marad (mikrokozmosz — mondja Cusanus), és teremtővé válik, Isten módjára. A melankolikusok *ingeniusa* isteni eredetű, tanítja Ficino — de a génusz itt már az individuális és metafizikaellenes erőfeszítések kísérő angyala. A génusz, amely kezdetben önálló lény alakját ölti magára és így segíti (vagy gáncsolja) az embert a nagy mű létrehozatalában, a XVI. század során elveszíti önállóságát, az ember teremtőképességévé válik; elveszíti metafizikus, embertől független, önálló vonatkozását, és kezd világi figurává átváltozni. Az ember lesz zseniális — ám a teremtés aktusának buktatóját nem képes kikerülni: láttuk, hogy *az abszolút autonómia iránti vágy éppen e vágy beteljesülhetetlenségének felismeréséhez vezet el* — az ember egyszerre tapasztalja, hogy ura önmagának és mégis kiszolgáltatott. A zseni melankóliájának forrása a tehetetlenség: nem tudja, ki veszélyezteti életét, működését, de mivel látja, hogy senki sem úr fölötte, *nem tud*

³⁰ τὴν επαγγελίαν γενομένην.

másra gondolni, mint hogy a veszély, a végső mozdíthatatlanság belőle magából fakad: ő saját magának legnagyobb ellensége. Az emberben működő szellemről írva Scaliger így vélekedik: „Bizonyos isteni géniuszokat nem látunk, nem hallunk, hanem oly módon nyilvánulnak és telepednek meg az emberben, hogy fényükkel megvilágítják a titkos dolgokat, amelyekről az ember ír. Ezért van az, hogy midőn ez a mennyei izzás kihül bennünk, gyakran magunk is csodálkozunk saját szavainkon és nem ismerünk rájuk. Sokszor nem is értjük meg őket abban az értelemben, ahogyan a géniusz lediktálta őket.” (Idézi: Zilsel, 284.) Scaliger jónak nevezi ezeket a géniuszokat, de kérdéses, hogy az alkotóra nézve nem ártalmasak-e. Mert a zsenialitás feloldhatatlan ellentmondásba kényszeríti azt, aki vállalja önnön képességét és élni akar saját lehetőségeivel: egyidejűleg kénytelen tapasztalni azt, hogy minden az ő keze vonását viseli magán, és hogy az egészhez mégis csak részben van köze. A zseni önmagának van kiszolgáltatva — ha beletörődik ebbe a kiszolgáltatottságba, akkor önmagáról kell lemondania, ha nem, akkor is le kell mondania arról, hogy önmaga legyen. Állandóan, minden pillanatban veszélyezteti magát, és spirálszerűen zuhan egyre mélyebbre. Nem külső ellenség fenyegeti, ezért védekezni sem tud. És ami kifelé termékenységnek látszik, az belülről őrlődés, ami kívülről irigylésre méltó, az belülről a legádázabb állapot. Az igazi zsenialitás saját magát semmisíti meg — a halállal kénytelen szövetségre lépni. A zsenialitás az embert a halál küszöbéhez vezet — és fordítva, aki eljut a halál küszöbére, azt csak egy hajszál választja el a zsenialitástól. „Nehéz meghalni — írja századunkban Ernst Jünger —, mégis sikerül. Ebben még mindenki zseninek bizonyult.” (Jünger, 178.) A halál a zseni lényének jobbik fele. A melankolikusok öngyilkosság iránti erős hajlama a legmélyebb értelemben vett küzdelem élet és halál között (amelynek eredménye persze eleve eldöntött). A zsenialitás a művészi kreativitás és a halál közötti feszültség megnyilvánulása — e feszültség nélkül azonban a „pólusok” sem léteznek. Az Isten zsenialitását felváltó individuális zsenialitás elképzelhetetlen a halál iránti, nem feltétlenül tudatos rokonszenv nélkül;³¹ ám a halállal, a létezés egyszerűségével

³¹ „Szimpátia a halállal” — ezt a kifejezést érzi majd Thomas Mann is a legjellemzőbbnek magára.

és pótolhatatlanságával való szembenézés szintén zseniálissá teszi azt, aki ezt hajlandó *saját* sorsára, életvitelére vonatkoztatni. Ez majd csak a romantika idején válik maradéktalanul valóra, de az olasz reneszánsz portrék alakjaiban, az Arnolfini házaspárban, az Erzsébet- és Jákab-kori tragédiák hőseiben és nem utolsósorban az excentrikus, melankolikus reneszánsz művészekben már a romantikusok előfutárait ismerjük fel.

A reneszánsz kori felfogás mind a mai napig meghatározza melankóliáról alkotott képünket. A szomorúság és a mély gondolkodás lesz a melankólia legjellemzőbb megnyilvánulása: a melankólia egyszerre általános érvényre igényt formáló létmagyarázat és egyéni hajlam, a világ megítélésének megfellebbezhetetlen forrása és merő hangulat.¹ A személyiség mostantól kezdve a világot kizárólagosan önmagára vonatkoztatja, és menthetetlenül beleesik a csapdába, amelyet sem a középkor, sem az antikvitás nem ismert: a *meghatározhatatlan végtelenség és a konkrét egyediség* ellentmondásának kelepéjébe. Az antikvitás az egyén szempontjából a végtelenséget irreálisnak tartotta (a végtelenség meghatározhatatlan, ezért nem pozitív állítmány; a *Metafizikában* Arisztotelész elképzelhetetlennek tartja, hogy az emberi gondolkodás az okok és okozatok során át eljuthasson a meghatározhatatlanságig, amely ezért az emberi értelem szempontjából tökéletlenséget jelent [II. 994 b]; a *Fizikában* pedig az egészzel állítja szembe: az egész az, amiből semmi nem hiányzik, a végtelen viszont hiányos, mert mindig hozzá lehet adni valamit, s így nemcsak körülfoghatatlan, hanem megismerhetetlen is [III. 6. 207 a]). A kereszténység viszont a végtelenséget, bár az

¹ *Il Penseroso* c. költeményében Milton azért hártja el magától a jókedvet, mert „Lomod bölcs elmét tömni nem való”, századunkban pedig, a korhoz illő megfogalmazásban, Walter Benjamin így ír: „a szenvedélyek világában nem ritka eset, hogy az intenciónak a tárgyhoz való viszonyában elidegenedésre vált át a vonzalom, a szomorúság viszont intenciójának rendkívüli fokozódására, folyamatos elmélyülésre képesít.” (Benjamin, 1980, 335.)

egyénre vonatkoztatta, nem tekintette meghatározatlannak. (Nüszsai Szent Gergely tekinti először a IV. században Isten végtelenségét pozitív állítmánynak, és lehetségesnek tartja, hogy a teremtményi létezés határossá váljon Istennel.) A konkrét egyediség és a pozitívnak tekintett végtelenség ellentmondása a reneszánsz idején jelentkezett először; e kor melankolikusaíé az érdem, hogy következetesen *végiggondolva és átélve* belátták ennek feloldhatatlanságát. Az egyén, egyedisége és megismételhetetlensége következtében zárt, lehatárolt, egyszeri lény, de éppen teljes magáraulaltsága és pontszerű körülhatároltsága miatt döbben rá saját belső végtelenségére (tulajdonképpen megbonthatatlanságára). Élete megismételhetetlen; semmilyen külső mércét sem talál, amelyhez önmagát mérhetné, ezért ő lesz a világ mércéje. A zártság és a nyitottság a végesség és a végtelenség egy és ugyanazon személyiség jellemzője, és ha a hangsúlyok változtak is, ez mind a mai napig érezhető.

A reneszánsz kori melankólia — innen példaszerűsége — végletes állapot: egyaránt jellemzi a kíméletlen következetesség és az ezzel együtt járó türelmetlenség. Az egyszeri létezés és a meghatározatlan végtelenség kínálta lehetőségekkel a reneszánsz melankolikus egyformán élt, és ezzel saját magát ítélte halálra: a korabeli melankolikusoknak valójában nincsen élete, csak folytonos halála, mint a zsarnokoknak, vagy pedig kövé meredt világa, mint a portrék figuráinak. E kor melankóliája jelképes öngyilkosság is: bebizonyította, hogy a maradéktalan önmegvalósítás a „legtermészetesebb”, „legemberibb” állapot, ám azt is megmutatta, hogy ez a halálba vezet. A halált a társadalom nyilvánvalóan nem tekintheti egyedül természetes állapotnak — de azokat a dilemmákat sem tudja véglegesen elleplezni, amelyek az újkori személyiségtől elválaszthatatlanok. A reneszánsz melankólia még mindent felemészítő láng volt — az ezt követő időszakra, egészen a mai napig, kétségbeesett erőfeszítés jellemző, hogy a lángot parázssá változtassák, a szomorúságot szalonképessé tegyék, a melankóliát megszelídítsék. Bár a melankóliát elfojtani nincs mód, vigyázni azért lehet, hogy ne perzseljen fel mindent maga körül. Társadalmilag „elfogadhatóvá” kell tenni: a melankolikust meg kell győzni arról, hogy hiú remény abszolút öntörvényűségről ábrándoznia, hogy eleve felesleges azzal próbálkoznia, hogy mindenható legyen. A reneszánsz kori melankolikus is

belátta ezt, de csak azt követően, hogy saját erejéből végigjárta a mindenhatóvá válás különféle zsákutcáit. A polgári világ lebeszéli erről a melankolikust, aki úgy törődik bele e vágyak hiábavalóságába, hogy ki sem próbálja, tényleg hiábavaló-e minden. A reneszánszot követően a melankolikus *mindenekelőtt szomorú*, s nem életképtelen; a halállal ő is szembenéz ugyan, de azért nem rohan elébe. Mindenki természetesnek tartja, hogy a melankolikus mélabús; nem kérdezik szomorúsága okát, hanem magától értetődően besorolják a többi ember közé — végső soron ő is ugyanolyan, mint bárki más, csak éppen szomorú. A reneszánsz melankolikus halálra ítélte magát is, a világot is, a polgári világnak viszont semmi kifogása az ellen, hogy a melankolikus szomorkodjék — ez az ár; amelyet fizetnie kell azért, hogy személyiségével szabadon rendelkezzen. A melankolikusnak a társadalom lehetővé teszi, hogy életben maradjon; engedi, hogy szomorú legyen, de nem hagyja, hogy időnek előtte meghaljon, vagy halálra ítélje a világot. A *szomorúság megvesztegetéssé válik*, amit persze a melankolikus nem vesz észre: nem látja, hogy a szomorúságot ajándékba kapta a világtól, annak fejében, hogy lemond a világ összekuszálásáról.² A reneszánszban a szomorúság a legkétségbeesettebb állapot *következménye*; később a szomorúságot *ok*nak kiáltják ki, mely „magától jön” és „magától múlik el” (el kell leplezni, hogy megvesztegetésről van szó), és ezért felesleges mindenre kiterjeszteni. Battista Castigliónénak a XVII. század derekán keletkezett *Melankólia* című rézkarcán ott a felirat: „Ubi inletabilitas ibi virtus” (ahol mélabú, ott erény). Ha egy évszázaddal korábban a melankólia a létezés végső reménytelenségének tudomásulvétele volt, akkor immár az erény forrása. Az erényé, amely a polgári világban mindenekelőtt *konformizmus* — aki erényes, az elfogadja, hogy a világ alapjában véve jó, és tiszteletben tartja a mások által felállított játékszabályokat.³ A melankólia a polgáriasuló, morál egyik előfeltétele, és megszemélyesítve immár nem a mindenk fölé trónoló Szaturnusz képében jelenik meg (mint Jacob de Gheyn *Melankólia* című, a XVI. század végén keletkezett rézkarcán), ha-

² A baudelaire-i spleent és melankóliát Walter Benjamin, némi túlzással, de találóan az értelmiségi áruvá válásával magyarázza.

³ Hasonlóképpen vélekedik Milton is: a melankóliát „gondolkodó, kegyes és tiszta apácaként” jellemzi.

nem — Rubens vagy Domenico Fetti képein — Bűnbánó Magdolna erényes, korántsem izgató vagy felforgató alakját ölti magára.

A végtelenség problémája továbbra is aktuális maradt. A polgári-asodó világban azonban *földi* végtelenséggé változott: nem metafizikai, hanem gyakorlati fogalomként nyugtalanította a kérkedőket, az embereknek annyi dolguk van, hogy sohasem tudnak végére érni teendőiknek. „Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem”, (Minden megismerés valamiféle hasonlóság alapján megy végbe) — mondja Szent Tamás. (Summa theologica, I. q. 75. a. 12.) Az újkor a maga módján alkalmazta tanítását; mivel az ember véges, halandó lény, nem lehet fogalma a végtelenségről, az nem lehet önálló, az embertől független létező. Mivel azonban mégis van valamiféle tudása (sejtése) a végtelenről, kézenfekvő feltételezni, hogy a végtelen mint olyan magában az emberi *szemléletben* gyökeredzik: az ember azt a véges létezőt nevezi végtelennek, amelyet nem képes befogadni, amely szellemileg meghaladja őt. „Bármí, amit elképzelünk — írja Thomas Hobbes —, véges. Ezért semmilyen dolognak, amelyet végtelennek nevezünk, nincsen eszméje vagy fogalma. Senki sem képzelheti el a végtelen nagyságot, sem a végtelen gyorsaságot, végtelen időt, végtelen erőt vagy végtelen hatalmat. Ha valamiről azt mondjuk, hogy végtelen, akkor csak azt jelezzük, hogy az említett dolog határait és végeit képtelenek vagyunk felfogni. . . . Az ember semmi olyasmiről nem rendelkezhet gondolattal, ami ne lenne az érzékek tárgya.” (Leviathan, I. 3.) Minden végtelen véges létezőkre vezethető vissza, ami természetesen nem akadályozza meg, hogy a szemlélet végtelennek tartsa őket. A végtelenség nem az ember helyzetére vonatkozik többé, mint a reneszánszban, nem azt jelenti, hogy a világmindenség közepe, s ezért nem rendelkezik önmagán kívül viszonyítási ponttal, hanem a világban elfoglalt helyzetével függ össze. Nem az emberi képességek és lehetőségek végtelenek, hanem a véges dolgoknak nem akar vége szakadni. A polgári világban az ember nem *középpontja* a mindenségnek, hanem *statisztája* a mindenre rátelepedő intézményesült világnak; *úgy veszíti el magát, hogy eleve nem is rendelkezett önmagával*. Nem magát, hanem azt az imbolgyást érzi végtelennek, pontosabban véget nem érőnek, amely kitaszítottságából következik: a világ számtalan parancsa közepette

ide-oda hányódik, és bárminek próbál is megfelelni, újabb elvárásokkal találja magát szembe. Az újkori egyéniség örökké törvényszerű — mindig akad valami, aminek nem tesz eleget, és az intézmények és közvetítések labirintusában eltévedve önmagát is elveszíti. Úgy vélhetnénk, mindenre van megoldás, ám egyszerre mindennek nem tud az ember megfelelni. A dolgok világa egy lépéssel mindig megelőzi az embert, és bár ő végtelenségről beszél, csak a véges tárgyi világot látja maga körül. A végtelenség az ember és a tárgyi világ *viszonyában* jelenik meg. Akár abban a formában tűnik fel, hogy az embernek végtelen lehetősége van a világon (XVII—XVIII. század), akár abban, hogy az ember mértéktelenül ki van szolgáltatva a tárgyi-intézményes világnak (XIX—XX. század), mindenképpen a megkötöttség húzódik a mélyben. Az abszolút autonómiáról lemondva, az ember csakis az adott világhoz igazodva, a meglévő mércék alapján tekintheti értelmesnek vagy értelmetlennek saját létezését.

A végtelenség tárgyiasul és érzékvé válik — az újkorban ez a paradoxon módosítja a reneszánsz melankolikus helyzetét, ez teremt olyan feszültségeket, amelyek nem az ember és az ég (középkor), illetve az ember és a semmi (reneszánsz), hanem az ember és az érzéki világ között sülnek ki. „Tis all in peeces, all coherence gone; / All just supply, and all Relation”⁴ — írja John Donne, akinek a legszébb, a Newcastle Abbeyben látható portréja, jellemző módon, a melankolikus szerető pózában ábrázolja a költőt. Minden csupán viszonyítás kérdése — sem a menny nem végső mérce többé az ember megítélésére, sem az ember nem képes saját arcára formálni a világot. Az ember nemcsak hogy nem egy otthonba születik bele, hanem otthont sem képes teremteni magának az otthontalanságban. „Az ember nem önmagának van — írja Malebranche —; sem törvénye, sem világossága. Szubsztanciája merő mélység, önmagát szemléelve mit sem láthat, s mivel Istentől függ, cselekvéseinek sem ura.” (Méditations chrétiennes, V.) Otthontalansága azonban nemcsak metafizikai eredetű, hanem földi kiszolgáltatottságának következménye is: a kézzelfogható, érzéki világ látványa fájdalmat és szomorúságot okoz.

⁴ „Minden darabokban, minden szétesett; / Minden töredék, minden esetleges.”

...*Oh, it can no more be questioned,
That beauties best, proportion, is dead,
Since even griefe it selfe, which now alone
Is left us, is without proportion.*⁵

Ezek is John Donne szavai. De mi sem természetesebb, mint hogy az idegenszerű, minden emberi léptéktől megfosztott világot az emberi szemlélet mindennek ellenére mégis egységbe próbálja sűríteni. Az otthonteremtés örök emberi vágya szegeződik a világnak, amely eleve reménytelenné teszi az otthon megtalálását. Minél követelőzőbb és kétségbeesettebb azonban a vágy, annál feltűnőbb a világ repedezettsége. Az ember belemerül az érzékiségbe; ez azonban nem csupán tobzódás, hanem hiábavaló törekvés is az összhang megteremtésére — mi mással magyarázhatnánk azt a mély szomorúságot, amely minden barokkos burjánzás mögött ott lappang, és minden mozgást dermedt mozdulatlanságba merevít? Mintha a füledt pompával, a testek lélegzetelállító kavalkádjával mindenáron el akarnának valamit titkolni előttünk — a barokk feszültség rejtélye nem *kompozicionális*, hanem *egzisztenciális* eredetű. (Más kérdés, hogy a megszokás technikai síkra terelte mindezt.) A reneszánsz melankolikus fényforrás gyanánt ontja magából a szomorúságot, amely a portrékon egyes-egyedül az emberi arcból árad felénk. A XVII. századtól kezdve a szomorúság már nem (vagy nem elsősorban) az emberből fakad, hanem az ember is egy mindent elborító és mindent átható mélabú foglya: Ruisdael, Poussin vagy Lorrain képein maga a világ lesz titokzatos, szomorú, melankolikus. A *háttér* válik igazán fontossá, sőt mint Lorrain nem egy képén (például *Táj Egeria nimfával*), paradox módon az előtér is háttér benyomását kelti. A melankólia mindent átítat⁶ és — bár ezt már Caspar David Friedrich mondja, mégis a XVII. századtól kezdve érvényes — a melankólia nem külső erő, démon vagy csillag hatása, hanem a lélek állapota, és mivel a lélek a természettel szoros kölcsönhatásban áll, mindenké előtt a természetben fedezhető fel.⁷ A rejtély, a szomorúság, amely

⁵ „... Ó, nem kérdéses többé, hogy halott a legfőbb szépség, a mérték, hiszen a fájdalom, egyetlen megmaradt társunk is mértéktelen.”

⁶ Andreas Gryphius *Einsamkeit* c. szonettje a tájmelankólia jellegzetes darabja.

⁷ Németországban a kopasz, halott fákat már a XVI. században Szaturnusz fáinak — Saturnusbäume — nevezték, követhetetlenül bonyolítva az asztrológia, a humorelélet és a melankolikus természetkép kapcsolatát.

ezekből a képekből felénk sugárzik, úgy figyelmeztet otthontalanságunkra, mint távoli fény egy sötét erdőben. Amit a legérzékibb és legburjánzóbb barokk alkotások görcsösen titkolni igyekeznek, arról Lorrain vagy Poussin megkísérli fellebbenteni a fátylat. Minden szomorúságot áraszt magából, hiszen a szemlélődő ember a darabja-ira esett, arányait veszített világot egyetlen megmaradt fegyverével, a lemondó mélabúval tudja csak önmaga számára elviselhetővé tenni.

Nincs olyan feszültség, amely mögött végső soron ne a létezés értelmessége, célszerűsége válna kérdésessé; a legköznapi, még elpirulással sem járó zavar éppoly titokzatossá teszi az amúgy sem egyértelmű, legfeljebb természetesnek látszó létezést, mint az úgynevezett végső kérdésekbe burkolt kétely. A feszültség, amely a reneszánsz melankólia kővé meredt képviselőit a XVII. századtól kezdve megeleveníti, a már jelzett ellentmondásból ered: az ember úgy veszíti el magát, hogy eleve nem is rendelkezett önmagával. A reneszánsz melankóliától töretlen az út napjainkig — ha vannak új vonásai, akkor ezek csírájukban a reneszánsz kori melankóliában is ott rejtőztek. A mindenség középpontjában ülő egyént rövidesen letaszítják trónjáról (kicsoda? — az általános alany), és miközben meggátolják abban, hogy saját világot alkosson, belekényszerítik egy olyanba, amit nem ő teremtett, és ahol nem is tudja magát otthon érezni. E világnak szemmel láthatóan nincsen köze se emberhez, se Istenhez — nincsen benne mérték, arány. Az újkori melankólia legjellemzőbb tünete a beletörődő szomorúság és a rettegés: nem tudni, ki rendelkezett így velünk, és azt sem tudni, kitől rettegünk. Claude Lorrain képein még az előtér is háttérszerű; minden rejtélyes, és az emberi arcot megfesteni is alig tartja érdemesnek, annyira nem árulnak el a vonások semmit sem. Isten persze még létezik — de ennek bizonyossága nem azonos az isteni lényeg és akarat ismeretével. A *Deus absconditus* felelős a szomorúságért — az embert Isten magára hagyta — s ez az oka a rettenetnek is: a földi magány nemcsak Istent, hanem az emberi létezés értelmességét is kétségessé teszi. „Az első, amit Isten sugall annak a léleknek, melyet valóságos érintésre méltat — írja Pascal —, egy különleges ismeret és látás, mely által a lélek a dolgokat és önmagát egészen új módon szemléli. Ez az új világosság félelemre indítja.” (Sur le conversion du pé-

cheur.) A különleges látás és ismeret a létezés megfejthetetlen titokzatosságának a belátása. Milyen keveset mond a titokzatosság szó. „Minden dolog valamilyen titkot rejt — írja egy levelében ugyancsak Pascal —: minden dolog fátyol, amely Istent takarja el. . . Ha Isten folyamatosan kinyilvánítaná magát az embereknek, egyáltalán nem lenne érdem hinni.” (4. levél Mademoiselle Rannernek.) *A hit és a melankólia nem zárja ki egymást; a középkori és az újkori melankóliának ebben messzemenően más az álláspontja.* A rejtőzködő Istenbe vetett hit a kétségbeeséssel itatódik át, enélkül értelmetlenség lenne elrejtőzni. S az igazi elkeseredés és kétségbeesés táptalaja nem Isten háttérbe vonulása, hanem — ami ugyanaz — az ember rejtőzése Isten elől. A hit és a bűn összefonódik.

A világ eredendően bűnös, hirdetik a melankolikusok; a bűn azonban már nem a középkori eredendő bűnnek felel meg. A létezés értelmetlenségének a *belátása* meríti bűnbe a világot, a belátás viszont nem az embertől független létező, mint a középkori megítélés szerint a gonoszság vagy az eredendő, mindenkire kiterjedő és senkit nem kitüntető bűn. A szemléletből, a megítélésből fakad a bűn; s ha a melankolikus a bűnt világhállapotnak nevezi, akkor nem a *világ*, hanem *saját* létezése fölött ítélkezik. Nem a világ értelmezi a bűnt, hanem a bűnös szemlélet révén értelmeződik a világ — a bűn a lélek legbensejéből fakad, ide kénytelen visszahúzódni, hogy azután, a szemlélet révén, mindent magához szelídítsen. A lélek feszültsége természetesen a magára maradt teremtmény állapotának feszültségével egynemű; az egyén, csakúgy, mint a világ, megingott, mozgatórugói szem elől vesztek, és minden rejtélybe burkolódzott. Isten elrejtőzött, és ezért ő az igazi bűnös, véli a melankolikus, és kijelentésének alighanem az a végső oka, hogy ő maga is megfoghatatlanná vált: a rejtélyes szomorúság álarcát öltötte magára. A XVII. század egyik legmelankolikusabb figurája, az orvos Sir Thomas Browne⁸ így ír *Religio Medici* című zaklatott értekezésében: „Senki sem ítélhet el igazságosan valaki mást, mert az ember, bizony mondom, nem ismer igazából senkit sem. Ezt saját magamon veszem észre, mert a világ számára én sötétben leledzem, és legközelebbi barátaim is csak

⁸ „Szaturnusz jegyében születtem, és azt hiszem, bennem is van egy darabka ebből az ólom-bolygóból” — vall magáról. (*Religio Medici*, II. 11.)

úgy látnak, mintha felhőbe burkolódtam volna, akik ismernek, csak felszínesen teszik; kevesebbet gondolnak rólam, mint én magamról; közeli ismerőseim meg többet hisznek rólam; Isten, aki valóban ismer engem, tudja, hogy semmi sem vagyok, mert rám tekint és a világra, és... magát a szubsztanciát látja, akcidencei nélkül." (II. 4.) Az ember magára maradt; önmagának lesz társa, és a világot is társánjéhez hasonlóan ítéli meg. „Senki sincsen egyedül — írja Browne —, mert minden ember egy *mikrokozmosz*, és magával hordozza az egész világot... senki sem lehet igazán egyedül és önmagában, csak aki teljességgel egy, és csupán Isten ilyen." (II. 10.) A lekerekített világ képzete jellegzetes barokk stilizáció; a melankolikusok azonban éppen ezt a lekerekítettséget bontották meg. Ugyanazt tapasztaljuk, mint a reneszánsz melankolikus esetében, aki mindenkinél jobban átélte az ember kudarcra ítéltettségét, mert mindenkinél jobban hitt a mindenhatóságban. Az újkori (és itt már nehéz barokk, romantikus vagy polgári melankóliát elkülöníteni) melankolikus, mint Thomas Browne, mindenkinél inkább hiszi, hogy az ember mikrokozmosz és nincsen egyedül — ám éppen ezért ő tapasztalja a legfájóbban ennek ellenkezőjét is. Ha a bűnösnek tekintett világot bevonja saját mikrokozmoszserű énjébe, akkor ő lesz a legfőbb bűnös, vagyis a leginkább magányos, hiszen kétségbeesetten próbál minden elől elbújni, és szeretné magát minden alól kivonni. Mikrokozmosznak látja magát, és ez egyszerre jelent boldogságot és végzetes hiábavalóságot: tobzódik a mámorban, amelylyel önnön lelke mélységének látványa eltölti, de vissza is retten e mélységtől. Persze nincsen hová visszalépnie; önmagától nem szabadulhat, és kénytelen elfogadni e kettősséget, még ha nem tud is beletörődni. Robert Burton, aki nemcsak a XVII. század, hanem minden idők legterjedelmesebb melankóliamonográfiáját hagyta ránk, művének versbe szedett kivonatában hosszasan eseteli a kétféle ízt, amelyet a melankólia nyújt. Az élete vidám és örömteli pillanatait felidéző szakaszok refrénje:

*All my joys to this are folly,
Naught so sweet as melancholy.*

A szomorú és sötét perceket taglaló szakaszok refrénje viszont:

*All my griefs to this are jolly,
None so sad as melancholy.*⁹

(Burton, I. 79.)

A melankólia mindent beborít, illetve minden alkalmas a melankólia kiváltására. Ha az ember mikrokozmosz, akkor a melankólia nemcsak az egyénre, hanem az egész világra is jellemző lehet: „Királyságok, tartományok és politikai testek szintén érzékenyek erre a betegségre és áldozatává válhatnak” — írja 1621-ben ugyancsak ő, és a nedvek rossz eloszlását, valamint a rendezett állam megbomlását jellegzetesen barokk elképzelés szerint egymással rokon, sőt azonos tünetnek tekinti: „Mi a piac? — kérdezi. — Anacharsis szerint olyan hely, ahol az emberek rászedik egymást; egy csapda; no és mi a világ? Hatalmas káosz; erkölcsök zürzavara; állhatatlanság, mint a levegőég; *domicilium insanorum* (bolondokháza); duhaj sereg; tisztátalanság; sétáló szellemek és lidércek vására; álszentség színháza; gazság, hízelkedés, gazemberség bölcsődéje; a fecsegés színpada; könnyelműség neveldeje; a bűn akadémiája; háborúskodás; . . . ahol mindenki magának él, saját céljainak.” (Burton, I. 64.) A világ maga a megtestesült bűn; a bűn a megbomlott, meghasonlott lélek kisugárzása; a megbomlás viszont a nedvek rossz elkeveredésének következménye. Ha az *egyén* melankolikus, akkor az *egész világ* is melankolikus, hirdeti a barokk melankóliafelfogás, de fordítva is igaz: ha a világ melankolikus, akkor minden egyes embernek melankolikussá kell lennie. A XVII. század nagy angol melankolikusai, Thomas Browne, Robert Burton, John Donne, elfogultak saját melankolikus létértelmezésükkel szemben — innen a ravasz, körmönfont igyekezet, hogy minden emberre rábizonyítsák a melankóliát. A négy nedv keveredésének megfelelően négyféle melankólia alakulhat ki, közli rendkívül tanulékony kortársaival Robert Burton.¹⁰ Ha a melankó-

⁹ „Minden örömöm ehhez képest badarság, / egyik sem oly édes, mint melankóliám”, illetve: „Minden fájdalom ehhez képest vidámság, / egyik sem oly szomorú, mint melankóliám”. Az utolsó két versszakban az édes *istenire*, a szomorú *átkozottra* változik — a melankólia egyaránt kiterjed mennyre és pokolra.

¹⁰ Feltűnő, hogy a XVI—XVII. században mennyire népszerűek voltak a melankóliáról szóló könyvek. Timothy Bright *A Treatise of Melancholie* c. könyve 1586-ban

liáért a *flegma* felelős (azaz, ha a négy nedv közül a nyál van túlsúlyban), akkor az illető buta, szenvtelen, aluszékony, bamba, sápadt, fejfájós, kövérkés, reumatikus lesz; ha a *vér*, akkor vidám, szellemes, zenekedvelő, szereti a táncot és a nőket, semmi egyébire nem tud gondolni, és a bánatot hírből sem ismeri; ha az *epe*, akkor veszeke-dős hajlamú, harcias, türelmetlen, vérengzős, ha rohama van, ismeretlen nyelven beszél,¹¹ ha pedig a melankóliáért maga a *fekete epe* felelős, akkor az ember félnék, magányos, szomorú, állandóan a halállal foglalkozik. Nincsen ember, aki ne lenne melankolikus, hiszen a melankólia többé nem egy meghatározott nedvhez kötődik.

... *this worlds generall sickenesse doth not lie
In any humour, or certaine part*¹²

— írja Donne, és bár nem nevezi nevén a melankóliát, félreérthetetlenül rá gondol. Melankolikus lesz, aki a Szaturnusz (vagy a Merkur) jegyében születik, aki túl hideg vagy túl meleg tájon él, akinek szülei melankolikusok voltak, akinek kicsi a fejmérete, forró a szíve vagy a mája, nedves az agya, hideg a gyomra, aki hosszabb ideig beteg volt, aki kedveli a magányt, aki tudós, aki szemlélődéssel tölti az életét, aki ősszel érzi magát a legjobban, és eleve melankolikus minden öregember. „Az ábécé huszonnégy betűjéből nem alkotható a különböző nyelveken olyan sok szó, amilyen sok tünettől a melankolikus kedély együtt jár” — írja Robert Burton. „E tünetekre nincsen szabály, változóak, számuk oly végtelen, hogy Próteusz sem

kétszer jelent meg, majd 1613-ban újra kiadták. Juan Huarte *De Ingenios* c. művének angol fordítását 1594 és 1616 között négyszer jelentették meg; Thomas Wright *The Passions of Mind in Generall* c. munkája 1601 és 1630 között öt kiadást ért meg; André du Laurens *Discours de la conservation de la vecueides maladies melancholiques, des catarrhes; et de la vieillesse* c. könyve Párizsban 1597 és 1626 között tízszer jelent meg, és lefordították latinra, olaszra, angolra; a legnagyobb mű, Robert Burton *The Anatomy of Melancholy* c. könyvkolosszusa 1621 és 1676 között pedig nyolcszor látott napvilágot (ezután eltűnt; csak a romantika kezdetén, százhuszonnégy évvel később jelent meg legközelebb).

¹¹ Burton a középkori elképzelésnek ad hangot: Avicenna szerint ez az ördög jelenlétére utal.

¹² „A világ általános betegsége nem egy nedvben vagy egy bizonyos részben keresendő.”

veszi fel velük a versenyt; könnyebb újrifesteni a Holdat, mint megfelelően jellemezni egy melankolikust; egyszerűbb kitanulmányozni a repülő madár szárnycsapásait az égben, mint az embernek, egy melankolikus embernek a szívét.” (Burton, I. 408.)

Az ember eleve melankolikus, mondja Burton: a melankólia okai megszámlálhatatlanok, ezért a betegség is gyógyíthatatlan. Ám ha mindenki beteg, akkor az egészség ismeretlen fogalom; az egészség utópikus mérce, amely, mint minden utópia, maga is újabb melankólia forrása.

There is no health; Physicians say that wee,

At best, enjoy but a neutralitie.

And can there bee worse sicknesse, than to know

*That we are never well, nor can be so?*¹³

— kérdezi John Donne. A mindenre kiterjedő melankólia a teljhatalmú halál előhírnöke. A *betegség* lesz a normális állapot, és nincs, ami ne a halálra figyelmeztetne. A melankólia és a halál bensőséges viszonyát minden kor ismerte — de amíg az antikvitásban a melankolikusok halála egy új, magasabb rendű létforma biztosítója volt, a középkorban pedig az isteni kegyelem megtagadásával és a gonosz előtti főhajtással járt együtt, addig az újkorban a halál önmagán túl semmire sem utal: testi-lelki megsemmisülést jelent és semmi mást. A halál „földhözragadt” lett — a mennyekhez, a túlvilághoz többé semmi köze. „Aki e rozoga kunyhót, melynek minden szegletét a nyomorúság ékesíti — írja Christoph Männling a XVII. századi Németországban —, valaminő eszes és találó szóval akarná megvilágítani, nem használna ide nem illő kifejezést, és nem is hágná át a megokolt igazság mértékét, ha ezt a világot mindenestül olyan kereskedésnek, a Halál ama vámbódéjának nevezné, melyben az Ember a kelendő áru, a Halál a csodálatos kereskedő, Isten a legmegbízhatóbb könyvelő, a sír viszont a lepecsételt áru- és kereskedőház.” (Idézi: Benjamin, 1980, 358.) A halál elveszítette metafizikus vonat-

¹³ „Nincsen egészség; az orvosok azt mondják, / hogy legjobb esetben is csak semlegességet élvezünk. / És lehet-e rosszabb betegség, mint tudni, / hogy sohasem vagyunk jól, és nem is lehetünk?”

kozásait, *evilági* halál lett. Nem kívül áll az életen, nem önálló létező, hanem minden barokkos allagorizálás ellenére, szervesen hozzátartozik az élethez, az embertől elválaszthatatlan. Nemcsak abban az értelemben, hogy az embernek meg kell halnia, hanem abban is, hogy az emberen kívül nem is létezik halál: az ember a halálé, és a halál is az emberé. Egyedül neki van tudomása a halálról, mert szigorú értelemben véve csak ő hal meg; nincsen még egy létező, amelynek megsemmisülésekor test és lélek megismételhetetlen *egysége* szűnne meg létezni. Az állatok nem halnak meg, mert nincsen tudomásuk saját halálukról; „csak” kimúlnak, önmagukhoz képest *múlttá* változnak, azaz nyomtalanul eltűnnek, mintha nem is lettek volna. De az angyalok sem halnak meg, mert nem rendelkeznek mulandó testtel. A halál az embernek van fenntartva — *csak* az emberé, de *minden* emberé. Az élet felől nézve természetesen minden halál különböző;¹⁴ a *halál* szemszögéből nézve (ha van ilyen) azonban nincsen különbség, csak halál van, és az élet is ennek jegyében rendeződik el. A halál lesz a földi élet legfőbb ura és parancsolója: „Ami a világot illeti — írja Thomas Browne —, nem korcsmának, hanem kórháznak tekintem, olyan helynek, ahol nem élni, hanem meghalni kell.” (Religio Medici, II. 11.) Az élet Browne szerint folytonos halál; de mert az embert halála a mindenség legkitüntetettebb létezőjévé teszi, a halál különleges képesség is: *negatív lehetőség*, amely, ha az ember él vele, új megvilágításba helyezi az életet. A halandót akár büszkeség is eltöltheti saját halála miatt. Az embert megszámlálhatatlan módon el lehet pusztítani, mondja ugyancsak Thomas Browne, majd így folytatja: „Ezért csupán egy vigasz marad, mégpedig az, hogy bár a leggyengébb fegyver is képes elpusztítani az életet, a legerősebbnek sincsen módjában, hogy megfosszon bennünket a haláltól.” (Uo. I. 44.) A halál *negatív büszkeséggel* tölti el a melankolikus Browne-t: nem erre vagy arra a dologra büszke (hiszen tudja jól, hogy a halál mindenek fölött uralkodik), hanem — a *Feljegyzések az egérlukból* hőiséhez hasonlóan — *arra büszke, hogy nincs, ami büszkeséggel tölthetné el*. A szókratészi *tudásiróniában* eleve benne rejő *halálirónia* az újkori melankóliában bomlik ki:

¹⁴ Spanyolországban az orvosok úgy próbálták megszüntetni II. Károly melankóliáját, hogy minél több autodafé megtekintését írták elő neki. A melankolikus Károlynak a halál feltehetően mást jelentett, mint azoknak, akiket a cölöpökhöz kötöttek.

a tudás a halállal való számvetés, a halál pedig nemcsak a test, hanem a szellem végérvényes megsemmisülése is. A XVII. századi költő, William Davenant így ír *A filozófus és a szerelmes a haldokló szeretőhöz* című költeményében:

*But ask not bodies doomed to die
to what abode they go;
Since Knowledge is but Sorrow's spy,
It is not safe to know.*¹⁵

A tudás az elmúlás hírnöke; minél nagyobb a tudás, annál erősebb a megsemmisülés szüntelen érzése. Az asztrológiai melankóliamagyarázatból azonban tudjuk, hogy a nagy tudás, az elmélyült kontempláció és a megsemmisüléstől való rettegés kivált a melankolikusokra jellemző. És a melankólia — az antikvitas tanúsítja — nem idegen az iróniától, hiszen annak tudása, hogy a halál mindenhol jelen van, a legördögibb iróniát eredményezi. „A meghalás órája — írja Rilke — csupán egyike életünk óráinak, és nem is kivételes. Lényünk állandó változásokon megy át... és miként ama legfeltűnőbb változás alkalmával mindent ott kell hagynia, ugyanúgy szigorú értelemben véve minden pillanatban is feladnunk és nem visszatartanunk kell egymást.” És egy másik, az iróniát még inkább kidomborító vélemény, Miguel de Unamuno tollából: „Az igazi élet a halálból tartja fenn magát és újul meg percről percre — folyamatos teremtés révén. Egy minden halált nélkülöző élet nem lenne több állandó, örök halálnál, a kő nyugalmánál. Nem élnek azok, akik nem hálnak meg, nem élnek azok, akik nem hálnak meg minden pillanatban, hogy azon nyomban feltámadjanak.” (Unamuno, 1926, II. 10.)

Az irónia az említett negatív büszkeségre utal — ez pedig a halál negatív lehetőségként való felismeréséből ered. A reneszánsz melankóliából kibomló újkori melankólia, mint kedélyállapot, hangulat, az egész világra rávetül, s mivel minden kiválthatja, semmihez sem kapcsolódik különösen. A reneszánsz melankolikus még remélte,

¹⁵ „De ne kérdezd, hogy a halálra kárhoztatott testek / miféle hajlékba mennek; mert a Tudás a Bánat hírnöke; / nem ad biztonságot.”

hogy önerejéből világot tud teremteni; az őt követő melankolikusok már nem jutottak el eddig a hitig, csupán a világteremtés képtelenségének és hiábavalóságának a belátásáig. Ennek a tehetetlenségnek a mélyén azonban a halál lappang. De miként a melankolikus egyszerre élvezi és megveti a világot, a halálnak is két arca van: egyszerre vonzó és riasztó. A halálfélelem és a halálvágy egy töről fakad: a mindenség meghódításának, a végtelenségnek a vágya nem hajlandó számot vetni a halállal, az örökös hiábavalóság és kudarc azonban olyan kint okoz, amelyre csak a halál hozhat enyhülést. Nem egymást felváltó állapotokról van szó. A melankolikust nem az jellemzi, hogy az egyik pillanatban retteg a haláltól, a másikban pedig vágyik utána, hanem az, hogy egyidejűleg érez így is, úgy is. A melankolikusok — írja már Galénosz — „kétkednek a halálban, egyszerismind pedig kívánják is”. Sir Thomas Browne pedig így ír: „A melankólia tünete az, hogy az ember fél a haláltól, de néha vágyik is rá; az utóbbit gyakran magamban is felfedeztem, és úgy hiszem, senki sem kívánta még úgy az életet, mint én néha a halált.” (Religio Medici, I. 38.) A melankóliát éppen az emeli ki minden egyéb testi-lelki állapot közül, hogy az embert képessé teszi erre az ambivalens látásmódra, amely az újkorban, szavakat és ecsetvonásokat maga mögött hagyva, a *zene* hangjai közé fagyasztja be a melankolikust.

A világteremtés és műalkotás a reneszánsz melankolikus esetében nehezen választható szét: az élet alakítása a maga módján ugyanúgy művészet, mint egy kép megfestése, egy költemény megírása. Egy műalkotás elkészítése ugyanolyan elemi világteremtés, mint a világ meghódításának kísérlete. Mivel ez a kísérlet végső soron bukásra van ítélve, nem meglepő, hogy a mű megalkotásának is kudarccal kell végződnie. Ez a kudarc csak az esetek kisebb részében volt technikai (akár olyan értelemben is, hogy a mű befejezetlen maradt); az igazi kudarc sokkal inkább abban a mély szomorúságban fedezhető fel, amely minden kimagasló újkori műalkotásban ott rejlik. Minél nagyobb a technikai formai tökély, annál feltűnőbb ez a szomorúság. Nemcsak azt érezzük, hogy (még a vallásos témájú művekben is) Isten kiszorult az alkotásból, kompozíciós elemmé változott, hanem azt is, hogy az alkotó nem tudta megnyugtatóan átvenni Isten „szerepét”. Belekezdett a Teremtésbe, de képtelen volt *mindent* megteremteni, minden szempontnak eleget tenni — az újko-

ri műalkotást a középkoritól mindenekelőtt a sokdimenziós látásmód hiánya különbözteti meg. (Gondoljunk arra a látszólagos logikátlanságra, amely a középkori epikai írásműveket jellemzi. E művek cselekményvezetésénél a racionális, az egyéni önkényt világelvnek feltüntető logika csődöt mond; vagy gondolhatunk a középkori festmények dimenziótlanságára is, amely tulajdonképpen minden szempontúságot jelent.) Az újkori műalkotás egyszempontú (perspektivikus), és a rezignáltság, amely a reneszánsz festményektől kezdve a művészetet meghatározza, abból a lehetetlen vállalkozásból fakad, hogy az egy szemponttal rendelkező magányos alkotó szemmel láthatóan minden szempontot kielégítő művet szeretne létrehozni. A mű univerzum kívánna lenni, az alkotó viszont nem Isten, hanem földi ember; a földön univerzumot teremteni olyan, mintha hajunknál fogva akarnánk magunkat felemelni. S ha Isten módjára képes lenne is kívülről nézni az emberi világot, mit látna? Aligha mást, mint amit Robert Burton is látott: „a világ egy útvesztő, a tévedések labirintusa, sivatag, vadon, tolvajok, csalók tanyája, tele mocskos zürzavarral, szörnyű zátonyokkal, üledékkel, a balsors óceánja . . . , amelyben a bizonytalanságok és csapások hullámokként követik egymást és tolnak egymásra.” (Burton, I. 274.) Az alkotó örök kielégületlenséget érez — bármilyen nagy művet hozzon is létre, érzi, hogy nem tudta maradéktalanul formába önteni azt, ami őt belülről élteti —, a befogadó pedig — ha belefeledkezik a műbe — végtelen szomorúsággal találja magát szembe, amely vagy mindenhol jelen van (mint például a *Don Quijotéban*), vagy végső célpont, ami felé minden halad (ilyen a *Háború és béke* megrendítően rezignált befejező jelenete).

A művészet újkori helyzetére ez a paradoxon nyomja rá bélyegét. A reneszánsz óta ez nem változott. A reneszánszot követően, a melankólia „finomodásával” viszont, noha általános formaelvként a többi művészeti ágban továbbra is jelen van, kialakul a melankolikus művészeti ág, az *újkori zene*, amelyet ízig-vérig átítat a melankólia (minden zene szomorú — mondja Schubert). A zenének attól kezdve lesz kitüntetett szerepe, hogy a megdermedt reneszánsz melankolikust az *evilági* feszültségek életre keltik (a feszültségek már a barokk vallásos művészetben is messzemenően evilágiak), és ambivalens életérzés lesz rajta úrrá. Egyformán döntő, hogy ambivalenci-

áról, illetve érzésről, affektusról van szó. Láttuk, hogy az újkori melankolikus mindenekelőtt szomorú (és kevésbé kétségbeesett, mint reneszánsz kori társa); láttuk, hogy ez a szomorúság nem akadálya annak, hogy élje az életét, s hogy a világ szabadon rendelkezzen vele, és azt is láttuk, hogy a rezignációval egybefonódó szomorúságot *oknak*, nem pedig *következménynek* tekintik. (Nem veszik észre, hogy a melankolikus azért szomorú, mert megfosztották az autonóm világteremtés lehetőségétől, és megfordítják a sorrendet: szomorúságával magyarázzák tehetetlenségét.) Az újkori melankolikus szomorúsága ugyanakkor ambivalens látásmódot eredményez: bármi előidézheti szomorúságát, amelynek ezért nincsen kézzelfogható oka. Egyetlen kiragadott okot sem lehet említeni, mert ezzel a melankólia értelmezését hamis vágányra tereljük. Ha bármit is nevének nevezünk, ezzel nem jutunk közelebb a melankóliához, csupán idegen sémákat kényszerítünk rá. A melankolikust semmi sem zavarja jobban, mint ha szavakkal próbálják megvigasztalni vagy akár csak állapotát körülírni. Korábban idézett dialógusában Petrarca így írt: „Mily sok dolog van a természetben, amelyre még nem találtak elnevezést! Mily sok más dolog van, amelynek van ugyan saját neve, de amelynek legmélyebb lényegi jelentéséhez... az emberi nyelv még nem hatolt el. Hányszor hallottalak panaszkodni, hányszor láttalak hallgatagnak és ingerültnek amiatt, hogy mindaz, ami a gondolkodó szellem számára oly világos és könnyen érthető, sem a nyelvvel, sem a palavesszővel nem fejezhető ki kimerítően. Miféle értékkel rendelkezik hát ez a korlátolt, esetlen beszéd, amely nem tud mindent átfogni, amit pedig átfog, azt nem képes hatalmában tartani?” (De contemptu mundi, II.) A reneszánsz melankolikust nem elégíti ki a nyelv; az újkori melankolikus pedig határozottan idegenkedik tőle: egyfelől a nyelv, a beszéd megpróbálja tárgyiasítani melankóliáját, márpedig egyetlen különös tárgy sincsen, amelyhez a melankólia köthető lenne, másfelől a nyelv a nevének nevezés révén a melankolikust a világ meglévő keretei közé kényszeríti, noha ő éppen ettől a világtól szenved. Thomas Browne, hogy melankóliájától szabaduljon, inkább felcsatolja a nyelvben rejlő szemellenzőt, és így ír: „Köszönöm Isten jóságának, hogy nincsenek olyan bűneim, amelyekre nem lennének elnevezések, hogy vétkeimben nem vagyok egyedül, hogy kihágásaim járványszerűek.” (Religio Medici, II. 17.) A bűnben való közösség enyhíti a büntudatot, és

ha a vétkekre találnak elnevezést, akkor a vétkes is tagja a társadalomnak, amely tudjuk, előbb-utóbb, ha nem is megnyugtatóan, de mindent elsimít. Az igazi melankolikus azonban nem talál szavakat állapotára; a halálról nem lehet kielégítően szólni, és ezért a halálfelelemről és a halálvágyról sem. A nyelv megnyugtat, a halálnál viszont semmi sem nyugtalanítóbb. A képzőművészetnek több az esélye, mint a nyelvnek, de még ez is túlzottan kötődik a tárgyi világhoz; a melankólia megidézésekor a reneszánszban volt nagy szerepe, hiszen a melankolikus a tárgyi világot ekkor még nem idegennek, hanem meghódítandónak tekintette. Amikor a világ nem adja meg az otthonteremtés lehetőségét a melankolikusnak, akit a tárgyak egyre fenyegetőbbben vesznek körül, akkor nő meg a zene szerepe, és — mert minden tárgyi utalásnak híján van — a legmelankolikusabb művészeti ág lesz.

A zene és a melankólia összefüggését minden kor ismerte (sokatomondó, hogy az ókorban a zenét és a melankóliával is rokon jóslást közös eredetűnek tartották; a mitikus elképzelés szerint a zene a lét alapja, nélküle semmi sem tökéletes), de korábban a zene és a melankólia kapcsolata külsődleges volt: a zene mint olyan nem melankolikus, hanem orvosság (vagy mérge) a melankóliára. „És lőn, hogy a mikor Istennek lelke Saulon vala — olvassuk a Bibliában Saul melankóliájáról —, vette Dávid a hárfát és kezével pengeté; Saul pedig megkönnyebbüle és jobban lőn, és a gonosz lélek eltávozik tőle.” (1. Sám. 16, 23.) Aszklépiadész szerint a melankóliát phrygiai dallammal kell gyógyítani; Galénosz kifejezetten javasolta a melankolikusoknak a zenehallgatást — és ezt vallja az egész középkor is.¹⁶ Az orvosság azonban azért tud hatni a testre, hogy rokon, sőt bizonyos fokig azonos is vele; a zene gyógyír a melankóliára, ami azt jelenti, hogy rá is jellemző a melankólia természete. Ha a gyógy-

¹⁶ Constantinus Africanus szerint is a zene a leghatékonyabb gyógyszer. Az 1600-as évek elején a dél-olaszországi Apuleinben, Taranto környékén állítólag pókcspés miatt járványszerűen terjedt el a renyheség, amelyet melankóliának neveztek. A betegeket fuvolákkal és dobokkal készítették táncra — innen a tarantella elnevezés —, és mint gyógymódot a XVII. században is javasolták ezt az orvosságot, előnyben részesítve a dobot és a fuvolát, mert a húros hangszerek állítólag nem képesek elűzni a melankóliát.

szerből az előírt adagnál többet adnak, méreg; ha a zene egyfelől azért orvosság, mert a kozmikus rendet jeleníti meg (musica munda-na), akkor másfelől potenciális méreg, a halál hírnöke (a szirének zenéje); nemesíthet, de meg is ronthat, mert mint Plutarkhosz vallja: a bornál is jobban megrészegíti az embert. „Valójában — írja a II. század elején Szoranosz — a zene bővérűséget okoz a fejben, ami az egészségesek esetében is tapasztalható: bizonyos esetekben úgy gondolják, hogy örültséget is előidézhethet; amikor az ihletettek próféciaikat éneklük, úgy látszik, mintha isten szállta volna meg őket.” (Idézi: Starobinski, 73.) A zenének az örülettel és a jóslással való rokonítása azt mutatja, hogy a zene is a létmegértéssel függ össze: ha gyógyszer, akkor elősegíti a létezés megértését, ha méreg, gátolja, és homályt terjeszt maga körül. A zene mindent magába tud ölelni, és őt hallgatva az ember más szemszögből látja a világot, mint korábban: nem csupán a kedély „indul meg” a zenétől, hanem a létezés is átértelmeződik. 1482-ben a spanyol Ramos de Paseja *Musica practica* című könyvében a négy alaphangot a négy nedvvel és azok bolygóival párosította. *Tonus protus*: flegma, Hold; *tonus deuterus*: epe, Mars; *tonus tritus*: vér, Jupiter; *tonus tetartus*: melankólia, Szaturnusz. A zene mindenre kiterjed, és mindenben jelen van; ha a középkorban Isten vállalta a felelősséget a létért, akkor a zene nem lehetett melankolikus. A középkor hanyatlásával azonban, amikor minden a magára maradt embertől függ, a zene is magára hagyottá válik: az isteni harmónia helyett a kedély hangjai csendülnek fel. A zene a reneszánszot követően lesz *bensőségesen* melankolikus, és ettől kezdve egyre kevésbé tekintik orvosságnak. Egy gyógyszert csakis akkor lehet javasolni, ha különbséget tudunk tenni betegség és egészség között, ha van mérce, amelyhez a kétféle állapotot mérni lehet. A reneszánsz és újkori melankolikusok számára ez az abszolút mérce vész el, ami azzal kezdődik, hogy Isten háttérbe lép, átadja az önrendelkezés halálos örömét az embernek, és azzal végződik, hogy — mint a XVII. századi barokk gondolkodók hirdették — viszonylagossá válik betegség és egészség, sőt mindent a betegség határoz meg. Ám ha beteg az egész világ, akkor hiú remény gyógyulást keresni — és az újkori melankolikus, a halálfélelem és halálvágy közepette, nem is akar meggyógyulni, hiszen a gyógyulás visszazökkenené őt egy korábbi állapotba, a világ karjaiba taszítaná, helyzetét pedig egyértelművé tenné (noha ugyanolyan reménytelenné is,

mint melankolikus korában). A zene immár nem orvosság,¹⁷ nem alkalmas a megbomlott egyensúly helyrehozatalára, hanem, mivel minden megingott, bomlasztóan hat: nem egy külső rendet közvetít a hallgató felé, hanem magából a hallgatóból árad ki, menthetetlenül szubjektívizálódik, és nem a világot, hanem a lélek állapotát jeleníti meg. A melankolikus nem remél orvosságot; semmiben sem tud bízni, egyedül önmagára számít, és a zenét, a szótlán melankólia megfelelőjét magához hasonítja. A zene immár nem megváltoztatja, hanem tartósítja a meglévő állapotot. „Kárhoztatom a melankolikus hajlamot — írja Cavalcantinak címzett levelében Ficino —, amely számomra rendkívül keserű dolog, hacsak nem lágyítjuk és édesítjük meg a lant gyakori használata révén.” (Epistolarum libri, III. 24.)¹⁸ A zene megédesíti a melankóliát, azaz a melankolikus ember a zenében talál rá igazán önmagára.

Egy XVIII. századi életrajzban ez olvasható a híres énekesről, Farinelliről, aki maga is melankolikus volt: „hangját és egész életét a spanyol királyok szolgálatába állította, hogy könnyebbé tegye számukra az uralkodás gondjait, vagy helyesebben: a halál gondolatát, mely a királyokat is éppúgy nyomasztja, mint a magánembert.” A melankólia az újkorban nem *tárgya* a zenének, hanem *alanya*, és a barokktól kezdve azok a zenei alkotások, amelyek a melankóliáról szólnak, külsődleges, nem sorsszerű, hanem „retorikus” viszonyulásuk miatt esetleg kevésbé melankolikusak, mint azok a művek, amelyekben tematikusan talán egyáltalán nem vetődik fel a melan-

¹⁷ Vannak ellenpéldák is: a XVII. században az úgynevezett affektustan születése idején ismét fellendül a zenének orvosságként való megítélése (Anne-Charles Lorry: *De Melancholia et morbis melancholicis*, 1765, illetve Pierre-Joseph Baichoz: *Mémoire sur la manière de guérir la mélancolie par la musique*, 1761).

¹⁸ Tegyük hozzá: Ficino minden panaszkodása ellenére a melankóliát tekintette a legnagyobb állapotnak; a zene, amely a melankóliát megédesíti, így lesz a *teljes* embert birtokba vevő zene: „A zenei hang — írja —, a levegőmozgás által megtámadja a testet; a megtisztított levegő révén izgatja a légies szellemet, amely kapocs a test és a lélek között; az érzelmek által hat az érzékekre, ugyanakkor a lélekre is; az értelmzés révén megérinti az intellektust; végül, ugyanazon könnyű levegőmozgás által lágyan simogat, anyagának kellemessége csodálatos kéjjel áraszt el bennünket; szellemi és anyagi természete által egyszerre ragadja meg a teljes embert és maradéktalanul birtokba veszi.” (Idézi: Starobinski, 74.)

kólia.¹⁹ A melankólia nem tűri a tárgyszerű meghatározást — ezért lesz igazi közege a zene —, és a zene, ha egyáltalán „szól” valamiről, akkor éppen arról, hogy nem létezik olyan pont a világban, amelyhez képest meghatározhatnánk, egyértelművé tehetnénk helyzetünket. A feszültségekkel terhes, egyszersmind határtalanul rezignált újkori melankolikus a zene kíséretében jelenik meg: John Dowland gyászzenéje, a *Lachrimae*, Gesualdo madrigáljai, Monteverdi színpadi zenéi, Purcell operái és kórusművei egyformán a melankóliát szólaltatják meg — és nincs szükség nagy erőfeszítésre, hogy ezekben a művekben meghalljuk a későbbieket, Schubertet vagy Schumann-t, Mahlert vagy Wagnert, Satie-t vagy Webernt, Giacinto Scelsit vagy John Cage-et, vagy akár Klaus Nomit is. Nincsen értelme névsort összeállítani: *az újkori zene nem attól melankolikus, hogy szomorú hangulatot áraszt, hanem attól, hogy zene formájában alkották meg.* Akár szomorú, akár vidám hangulatú (mennyire semmitmondó ez a megkülönböztetés — mintha a mély vidámság és a vigasztalhatatlan szomorúság nem egy töről fakadna!), a barokktól kezdve egyetlen igazi témája van: az újkori melankolikus otthontalansága, végzetserűnek ható magárahagyatottsága. „A zene — írja Bruno Walter — egyáltalán nem a nappal művészete, háttere, mélységeinek mélye nem a derűs lélek előtt tárul fel. Sötét mélységekből ered, sötét mélységekben értjük és érezzük meg igazán, s nem a tiszta kékségű déltengerrel, hanem a sötéten hullámló óceánnal rokon.” (Walter, 121.) Vagy a melankolikus halálfélelmét és halálvágyát mindenkinél jobban átélő, és ezért a zenére is igazán érzékeny Céline-hez fordulva segítségül: „A zenének végül is senki sem képes ellenállni. A szívünk úgyseem való semmire, könnyen odaadjuk másnak. És minden zenéből ki lehet hallani egy lekottázatlan és mindnyájunkhoz szóló dallamot, a halál dallamát.” (Utazás, 323.)

Az újkorban a melankolikus mindenekfölött *szomorú*; a reneszánsz kori hősi erőfeszítést és egyetemes kétségbeesést a pusztalevertség váltja fel. Megfosztották annak lehetőségétől, hogy új

¹⁹ A melankólia tematikus, programszerű megszólaltatására példa Karl Philipp Emmanuel Bach egy triója, amelyben Melancholicus és Sanguineus vitatkoznak, hogy az utolsó tételben kibéküljenek, vagy Beethoven Op. 18. No. 6. vonósnygyesének La Malinconia c. tétele.

világot teremtsen, de azt sem engedték meg neki, hogy kitérjen a számára idegen világ elől. A világtól való elfordulás a lélek belsejében játszódik le — a világ kényére-kedvére nyomorgatja, préseli össze az embert, aki egy belső világ megteremtésével igyekszik hiábavalóan menekülni a külső fájdalmak elől. Az újkori melankolikus szomorúsága a tehetetlenségből fakad; bármit tesz is, érzi, hogy minden erőfeszítése hiábavaló — a világ páncélját semmi sem képes megrepeszteni. A szomorúság, bármilyen paradoxul hangozzék is, egyszerre *szemellenző* és *fegyver*; szemellenző, mert önmagába fordulva a melankolikus nem óhajt tudomást venni arról, hogy voltaképpen rákényszerítették a tehetetlenségből fakadó levertséget; fegyver, mert a kinti ellenében egy új, belső világ megalkotására ad lehetőséget. Mazochista élvezettel adja át magát a melankolikus a szomorúságnak: mindig van a léleknek egy olyan tartománya, ahová senkinek nincsen belépése. E tartomány „befelé” tágul; minél erősebb a külső szorítás, annál kijebbb tolódnak a belső határok. A világ nem ismeri a szomorúságnak ezt a kétarcúságát: sem arról nem vesz tudomást, hogy a szomorúságba elbújhat az ember, sem arról, hogy a szomorúság mindent képes tagadni. Csupán azt látja, hogy a szomorúság gyengévé teszi a melankolikust, akinek gyengeségét saját erőfölnyével magyarázza. „Bárhogyan is magyarázzuk bánatunkat, legtöbbször csak az érdek és a hiúság rejlik mögötte” — vélekedik La Rochefoucauld (Maximák, 232) és a szomorúságot egészen másként értelmezi, mint azt korábban tették: nem egy mindenre kiterjedő kétségbeeséssel hozza összefüggésbe, hanem egy eleve adott, változtathatatlan világ keretei között igyekszik neki helyet biztosítani. Ha a szomorúság csak az érdeklődéssel és a hiúsággal függ össze, akkor kizárt dolog magát a világot kérdésessé tenni: az ember szomorú, mert a világon belül ez vagy az nem tetszik neki, de szomorúságát nem terjeszti ki az egész világra. Aki szomorú, azt a világ mindig igyekszik megvigasztalni és meggyőzni arról, hogy előbb-utóbb minden rendbe jön. S valóban, az újkorban az illemlen az a legnagyobb vétek, ha a kétségbeesett, szomorú embert még jobban beletaszítják kétségbeesésébe, és azt mondják neki: valóban okod van a szomorúságra, ráadásul nemcsak azért, mert valamilyen baj ért, hanem azért is, mert a világ eleve úgy van megalkotva, hogy bajok forrása legyen. A szomorú embert ugyanúgy illik megvigasztalni, mint a menthetetlen beteg előtt titkolni állapotát — a vigasz

azonban csalást rejt magában: a szomorúságot nem megszünteti, hanem elodázza, láthatatlanná teszi. A láthatatlanná tett szomorúság pedig úgy terjed szét, mint a rák: minél kevésbé vesz róla tudomást az, akit megvigasztaltak, annál dühödtebb tör elő egy váratlan pillanatban.

La Rochefoucauld a szomorúságot megpróbálja szalonképessé tenni. A melankolikus nem kimenekül a világból, hanem azon belül keres magának egy csendes zugot; nem követelődzik, nem dühöng és nem őrjöng, mint az antikvitásban, nem elmebeteg, mint a középkorban, semmit sem kér kétségbeesetten számon, mint a reneszánszban, hanem mindenekelőtt levert: csendes, magába húzódó, erőtlen és tétlen. Pascal szerint a korabeli francia udvarnak az a célja, hogy a mindenhol előtörő szomorúságot és melankóliát elfojtsa: „Próbáljuk meg: hagyjuk magára a királyt, hogy érzeki kielégülések, szellemi elfoglaltság és társaság nélkül csupán magával foglalkozzék; azt fogjuk látni, hogy szórakozás nélkül nyomorult ember a király is. Ezért gondosan kerüli is ezt a környezete, s a királyok személye mellett soha sincsen hiány azok légiójában, akik ügyelnek rá, hogy királyi teendőikre szórakozás következék, lesve minden szabad pillanatát, hogy szórakozásokkal és játékokkal töltsék ki, nehogy üresnek érezze; más szóval a királyok körül vannak véve olyan emberekkel, akik csodálatos gonddal ügyelnek rá, hogy ne maradjon egyedül, ne gondolhasson önmagával, mert jól tudják, mihelyt gondolkozni kezd rajta, nyomorultnak érzi magát király létére is.” (Gondolatok, 142.) A szomorúság magát a királyt sem kíméli (”A gyászos melankólia többnyire palotákban lakik” — írja Philidor, a német barokk költő), de ez a szomorúság a világ elszürkülésével magyarázható: ha minden egyforma, akkor az unalom és a levertség elől nincsen hová visszahúzódni. Az udvari etikett a maga barokk pompájával, ötletet ötlettel felülmúló káprázatával sem képes megszüntetni a lappangó egyhangúságot, sőt úgy tetszik, éppen a szürkeség, az egyre fokozódó tehetetlenségérzés teszi szükségessé a pompát és a ragyogást. A XVII—XVIII. század persze még a nagy lehetőségek korszaka, de a reneszánsz hőseihez, a XVI. század nagy kalandoraihoz képest nem lehet nem észrevenni az elszürkülést: a megszervezett, alkotmányos, illetve abszolutisztikus államforma mind metafizikai, mind gyakorlati értelemben nagymértékben leszűkítette az

egyéni lehetőségeket. A XVII. század során, jellemző módon, egész Európában megnő az érdeklődés az úgynevezett jellemrajzok iránt — a *fajta* és a *típus* akkor kerül előtérbe, amikor a reprezentatív nagyember helyét az *átlagember*, a kisember foglalja el. Ez jellegzetesen modern jelenség.²⁰ A XVII. századig a hatalmon lévők rendelkeznek „egyéniséggel”, individualitással; ahogyan azonban a hatalom személytelenedni kezd, az átlagember kerül hatalomra. „Katonaként olykor feledtetni tudja a polgár, honnan származik, az udvarban viszont soha” — írja La Rochefoucauld. (Maximák, 393.)

Az udvar látszatelfoglaltságokat teremt — a kifinomult és burjánzó etikett azonban, ha feledteti is az érintettekkel, hogy elveszítették igazi hatalmukat és egyéniségüket, az *unalmat* nem tudja kiküszöbölni. A szomorúság mellett ez lesz az újkori melankólia másik megkülönböztető jegye. Az unalmat a rend, pontosabban az *előre elrendezettség* váltja ki: ha az embernek nincs módja a cselekvésre, akkor az unalom kerekedik felül mindenben. Az unalom életforma lesz, amire az ember rá van kényszerítve. A XVII. század során a nagy unatkozók a nemesség soraiból kerülnek ki; a nemességből, amelynek életformája egyre inkább kezdi elveszíteni létjogosultságát. La Rochefoucauld szinte a nemességre nézve kötelező divatként emlegeti saját melankóliáját: „Először is, ami a hangulatomat (humeur) illeti, melankolikus vagyok, olyannyira, hogy három vagy négy év alatt épp hogy három-négy alkalommal láttak nevetni — majd így folytatja — . . . és időm java részében álmodozom anélkül, hogy egy szót szólnék, vagy ha szólok, akkor nincsen közöm ahhoz, amit mondok.” (Idézi: Schalk; 179.) A melankólia nem pusztán alkat és természet; a meghatározott időtartamra (3-4 év) történő utalás jelzi, hogy valaminek a következménye — feltehetően az unalomé és a tétlenségé. Saint-Simon egy alkalommal egy szalonban időzve észrevette, hogy az unatkozó La Rochefoucauld, az etikett szabályait megszegve, inásával sakkozik: „De Chevreuse úr és én meg sem tudtunk szólalni. La Rochefoucauld észrevette ezt, és maga is zavarba jött. . . megpróbálta megmagyarázni a helyzetet, azt mondta, hogy az inas nagyon jól játszik, és hogy nem mindenkivel

²⁰ Noha nem előzmények nélküli: a hellenisztikus humortipológia hasonló körülmények között született meg.

lehet sakkozni. De Chevreuse nem mondott ellent, és én sem; udvariaskodtunk, leültünk, aztán hamarosan felkeltünk, hogy ne zavarjuk a partit, és amilyen gyorsan csak lehetett, távoztunk.” (Idézi: Lepenies.) Maga La Rochefoucauld pedig így vélekedik a kötelesség és az unalom viszonyáról: „Ha az unalom különféle hatásait jól megvizsgálná, rájönnék, hogy az unalom még az érdeknél is gyakoribb oka a kötelességmulasztásnak.” (Maximák, 172.) A kötelesség maga az élet; az életet azonban nem illik kérdéssé tenni, neveletlenségre vall, ha szándékosan vétkeznek ellene. Az unalom, a szomorúsággal és a tétlenséggel karöltve mindenbe beletörődik; az unatkozó hagyja, hogy lépéseit a világ szabja meg. Az ember éppen attól unatkozik, hogy tétlenségre van kényszerítve. Személyisége azt sugallja, hogy éljen jogaival és valósítsa meg mindazt, ami egyéniségében benne rejlik, de tapasztalnia kell, hogy béklyóba van verve: a rend, pontosabban a világ, amelyet hálószerűen tartanak egybe a szaporodó intézmények és előírások, csupán a hitet és az illúziót engedélyezi neki. Az unalom nem egyszerűen elszenvedése valaminek, hanem a személyiség *negatív megvalósulása* is; az unatkozó számára nem csupán eltelik az idő, hanem a múlt időben felismeri a számtalan kínálkozó lehetőséget, amellyel nem él. Az idő beteljesülése saját kiürülését jelenti. Minél fokozottabban unatkozik valaki, annál nyomasztóbbá válik önnön énje a maga számára. Rettenettel figyel magát. Találón mondja majd századunk derekán Drieu la Rochelle, hogy „a rettegés az unalom fintorokat vágó arca” (Drieu, 205): a rettegésnek és az unalomnak közös a gyökere. Az unatkozó kiürültnek, semmisnek, pusztulásra ítéltnek él meg mindent, s miközben önkéntelenül is azt tapasztalja, hogy az unalom sietteti a halál felé tartó utat, rettegve ismeri fel, hogy az már megtelepedett benne: a semmi, az űr, a halál születésétől kezdve ott fészkel benne. Aki igazán unatkozik, az negatív lenyomatként, gemmaként éli meg saját személyiségét — és minél nagyobb az unalom, annál plasztikusabb és kitapinthatóbb a negatív dombormű, amelyet egyénisége formáz. „Olykor annyira unatkozunk, hogy unalmunkról is megfeledkezünk” — írja La Rochefoucauld (Maximák, 532), és alighanem arra a negatív élvezetre gondol, amely az unalom eredményeként, ismét önálló, új személyiséget kínál az elrendezettségtől és kötöttségtől szenvedő unatkozóknak, még ha ez az új személyiség fordított perspektívából jelenik is meg. Kétféle unalom van: az, amelyik az elren-

dezettségen *innen* van, és amely elfogadja a világot olyannak, amilyen — ez az unalom nem nevezi nevén magát, sőt határozottan tiltakozik, ha unalommal vádolják,²¹ a másíkfajta unalom a renden *túl* van: ez a kétségbeesett unalom, amely azáltal, hogy vállalja magát, feje tetejére állítja a világot, elrendezettségéről kimondja, hogy természetellenes és rettenetes. A vállalt unalom néma *tiltakozás*, a meglévő rendnek és világnak egy negatív rendre és világra való felcserélése. (Kierkegaard démoni panteizmusnak nevezi az unalmat.) A vállalt, reflektált unalom az unatkozót kiemeli a világból, képessé teszi arra, hogy a *semmit* és *negativitást*, amelynek elszenvédésére a világ kényszeríti rá, ne csak saját lényének, hanem magának a világnak is a legfőbb jellemzőjévé tegye. Aki unatkozik, érzi, hogy gomba módra szaporodó lehetőségei elherdálódnak, személyisége mint negativitás valósul meg — de csakis azért érezheti ezt, mert az őt erre kárhóztató világ legbensőbb lényege szerint maga is negatív, a lehetőségeket elfecsérelő, fordított világ, amelyre az idő folyása ugyancsak feltartóztathatatlan romlást hoz. Nem létezne unalom, ha az ember örökéltű lenne; az unalomban éppen az lepleződik le, hogy az ember éppúgy pusztulásra van ítélve, mint bármely élettelen tárgy. Az unalom — írja Georges Bataille — „lehetővé teszi, hogy az ember egy haldokló darázs reménytelen és értetlen szemével figyelje az univerzumot... Tehetetlen dühvel figyeli ilyenkor az illúziók világát. Mély hallgatásba burkolózik, és őt magát is elrémítő élvezettel lép rá mezítelen lábával a nedves talajra, hogy érezze, hogyan süllyed bele az őt megsemmisítő természetbe.” (Bataille, I. 522.) Az unalom elválaszthatatlan az emberléttől; ám árulkodó, hogy fogalmilag csak a XVII—XVIII. századtól kezdve foglalkoznak vele egyre behatóbban: éppen akkor, amikor a polgári fejlődés nagyszerűségébe vetett hit a minden létezés mélyén ott lappangó hervadást és pusztulást soha korábban nem ismert hévvel próbálta leplezni. Bár csak a múlt században terjedt el az a nézet, hogy a közönségesség nem ismeri az unalmat (Leopardi, Schopenhauer, Nietzsche), a polgári társadalomban is *kezdetől* ott lappang az unalom mint a világ negatív lenyomata, egyszersmind pedig mint a világ berendezkedése

²¹ „Azok — írja Kierkegaard —, akik nem unatkoznak, általában azok, akiknek ilyen vagy olyan értelemben sok dolga van a világban, de éppen ezért ők a legunalmasabbak, a legélvezhetetlenebbek.” (Kierkegaard, 1978. 366.)

elleni negatív tiltakozás. Az unalom fogalma nyelvtörténetileg kimutathatóan az újkor szülötte. A német nyelvben a *Langeweile*, szó szerint *hosszú tartam*, a XIV. század végén jelenik meg, de jelzőként még a XVII. században is „hosszan tartó” értelemben használják: betegséget, időt, utazást, utat jellemeznek vele. Szórványos előzmények után csak a XVIII. században terjed el mai, *unalmas* értelmében. A franciában az *ennui-ennuyer* kezdetben, a némethez hasonlóan, a fáradtság a kín fogalmával kapcsolódik össze,²² és csak a XVII. században nyeri el mai, unalmat jelentő értelmét is. „Az unalom az egyformaságból született” — írja Lamotte-Houdar. Az angolban az *unalommal* rokon értelmű *spleen* szó a XIV. században még eredeti értelmének megfelelően *lépet* jelent, a XVII. század végén azonban Sir William Temple már nem anatómiailag, hanem „szociológiailag” magyarázza a *spleent*, amikor Angliát az „unalom birodalmának” nevezi (Region of Spleen), Swifthez hasonlóan, aki a XVIII. század elején a *Gulliverben* szintén *életunalom* értelemben használja a *spleen* szót, ami „csak a naplopókat, bujálkodókat és nagypénzüeket” kínozza. És a magyar nyelvtörténet is ugyanezt bizonyítja: az *unalom* korábban nem mai értelemben vett unalmat jelentett, hanem azt, hogy valakinek — akár testi értelemben is — elege van valamiből. „Az anya-szent-egy-ház bajnakai nem unták a szenvedést” — írja Pázmány egy prédikációjában, máshol pedig: „a nagy Isten soha meg nem unatkozik a sok kérőkön”. Az *unalmas* elsősorban terhest jelent; 1696-i prédikációjában Illyés András szerint „Az adónak megfizetése unalmas”, 1702-ben pedig Miskolczi Gáspár a következő, ma költőinek tetsző, mondatot írja le: „A légy szemtelen és unalmas állat.” Az *unalom* szó csak a XVIII. század közepén jelenik meg mai értelmében, Gyöngyösi István felsorolásában: „siralom, gond, kétség, magaunás, bánat, szomorúság”. (Vö. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótárának „Un, unalom” címszavaival.)

Az unalom átítatja a modern világot;²³ a polgári világ váltja ki, de ugyanez a polgári világ el is ítéli és mostohagyermekként tagadja ki. Az unalom ugyanis semmittevést eredményez (noha aki unatkozik,

²² A *Roland-énekben* gondot, kínt jelent, a XII. században pedig fáradtságot.

²³ „Művelt világunk már csak két csoportból / áll: untatókból és unatkozókból” — írja Byron a *Don Juanban* (XIII. 95).

annak, mint a XVII. századi nemesség esetében, eleve nincsen mit tennie), a semmittevést viszont a világ *lustaságként* bélyegzi meg, ami a szomorúság és az unalom mellett az újkori melankólia harmadik fő jellemzője. A középkorban a *restség*, az *acedia* szintén a földi dolgok elhanyagolását jelentette, de elsősorban mint Isten elleni vétket ítélték el; az újkorban a lustaság viszont nem Isten, hanem a világ elleni vétek.²⁴ Aki lusta, az ellen a világ milliányi érvet, vádat tud felhozni — az érvek azonban egy ponton túl önmaguk ellen fordulnak. A lusta ember ugyanis unja a világot, ami viszont a világ érdektelenségének is jele. Miért indokoltabb a cselekvés a nemcselekvésnél? — teszi fel a kérdést az, aki unatkozik, és mivel az unalom végzetes melankóliával fonódik egybe, és a múltékonyságra, a mindenben ott lappangó megsemmisülésre figyelmeztet, nem talál kielégítő választ. A többiek természetesen számos érvet sorolnak fel, a gyakorlatias pénzcsinálástól kezdve az önteremtés metafizikai gondolatáig bezáróan, ám az unatkozó lusta embert mindez nem indítja meg, és Friedrich Schlegel szavaival, így válaszol: „Minek hát a föltétlen törekvés, haladás, mely se megállást, se középpontot ismeri nem akar? Ez a viharos buzgalom adhat-e vajon éltető nedvet, adhat-e szép alakot az emberiség végtelen növényének, mely csöndben maga-magától növekszik s alakul? Ó, ez az üres, tartalmatlan törtetés és csörtetés csak afféle északias torzszülemény, s eredménye se más, mint unalom: másoké, magunké.” (Lucinda, 409.)

Természetesen nem minden lusta ember melankolikus, de a lustaságban, akárcsak az unalomban és a szomorúságban, benne rejlik a melankolikussá válás lehetősége.²⁵ A lustaság megnyilvánulásában nincsen nagy változatosság. A lustaságot átélni azonban sokféleképpen lehet; az lesz melankolikus (vagy az a melankolikus lesz lusta), akire az említett elkeseredett unatkozás jellemző. Aki a világ beren-

²⁴ A protestantizmus, kiváltképpen a puritanizmus, becsempészi ugyan Istent a lustaságról vallott felfogásába, de azért a földi dolgok elhanyagolását tekinti alapvető bűnnek.

²⁵ A német *Faulheit* (lustaság) a középfelnémet *vulheit*ből ered, ami elsősorban rothadást jelentett (Fäulnis). A lustaságban a létezés feltartóztathatatlan romlása, a pusztulásnak való kiszolgáltatottság nyilvánul meg; ezért nevezhette Friedrich Schlegel „istenhez hasonlatos művészetnek”: a szétesés, a pusztulás éppúgy a létezés elemi állapota, mint a keletkezés, a kibomlás.

dezkedésén túl van, akinek az unalma határtalan, annak lustasága nem lustaság a szó hétköznapi értelmében: *nemcselekvése egyfajta negatív foglalatosság*. Már Petrarca szembeállítja a „miser occupatus”-t a „felix solitarius”-szal; aki nem merül bele a világi foglalatosságokba, bizonyos szempontból boldog — boldog, mert feltehetően másmilyennek tapasztalja a világot, mint az, aki sűrög-forog. A szemlélődés mindig is a melankólia egyik megkülönböztető jegye volt; a maga módján ugyanúgy lehetővé teszi egy új világ megteremtését, mint a gyakorlati foglalatosság. Az unatkozó és „lusta” melankolikus szemében a szemlélődés és a gyakorlati foglalatosság között amúgy sincs lényegi különbség — e különbségtételt a sürgölődő világ találta ki, többek között éppen azért, hogy a polgári berendezkedésre nézve oly káros melankóliát e megkülönböztetés segítségével megbélyegezze, törvényen kívül helyezze. Robert Burton, aki sok szempontból még a középkor gyermeke, öntudatos polgárként magyarázza kora nemességének általános melankóliáját a lustasággal és semmittevéssel: „szégyennek tekintik a munkát, és egész napjukat játékkal, pihenéssel és szórakozással töltik, és ezért semmiféle fáradtságot sem ismernek, semmilyen hivatással nem rendelkeznek: tetszés szerint étkeznek, jól táplálkoznak, nem mozognak, nincsen semmilyen foglalatosságuk . . . és szabadon kielégítik vágyaikat.” (Burton, I. 244.) Ezek a nemesek azonban nem egyszerűen lusták: mások, mint a polgárok. Ám ha az erősödő polgárságnak sikerül is „betörnie” a nemességet (azaz vagy rábírja őket, hogy igazodjanak a polgári mentalitáshoz, vagy megsemmisíti őket), nem tudja megakadályozni, hogy a lustaság, a semmittevés, vagyis mindaz, ami állítólag csak a nemességre jellemző, ne üsse fel a fejét a polgári világon belül is: láttuk, hogy Sir William Temple 1690-ben, azaz egy generációval a polgári forradalom után Angliát a spleen hazájának tekinti, és ezt a kiváltságát a kalmár szellemű szigetország sem a XVIII., sem a XIX. században nem vesztette el.²⁶ (A franciák, hasonló büszkeséggel, az unalmat jellegzetesen francia betegségként

²⁶ 1672-ben jelenik meg Gideon Harvey műve *Morbus Anglicus, or a Theoretick and Practical Discourse of consumptions and Hypochondriack Melancholy* címmel, 1733-ban pedig George Chaque tollából a *The English Malady; or a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds; as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondrical and Hysterical Distempers, etc.* c. könyv.

tartották számon.) Az unalom a polgári világot is elkíséri, egészen a mai napig. Még csak melankolikusnak sem kell lenni ahhoz, hogy ebből azt a következtetést vonjuk le, hogy a polgári világnak *lényegi* része az unalom, és hogy a gyakorlati cselekvésre beállított utilitarista polgári berendezkedés elképzelhetetlen lenne a semmittevés nélkül. Ugyanaz a világ „izzadja ki” magából a lustaságot, amely hasonló izzadsággal tüsténkedik, bármiről legyen is szó.

A melankóliával társuló szomorúságot, unalmat és lustaságot éppúgy ideológiailag bélyegzik meg, mint a középkorban, amely a maga ugyancsak monolit törekvéseinek gátját fedezte fel a melankóliában. Az újkori melankólia egyszerre tétlenség, passzivitás, de hallgatólagos tiltakozás is a meglévő világ ellen. A reneszánsz melankolikus kemény tiltakozása és egy pozitív létezés megteremtésére irányuló kísérlete hiábavalónak bizonyult, de a *tiltakozást*, valamint a *semmit*, amellyel a világot szembesíti, örökbe hagyta kései utódainak. És amiként a reneszánsz felfogás Krisztusa még ismeri az *önmegváltást*, a polgári világ (kiváltképpen a romantika) Krisztusa már *kegyelemre* vár, akként a melankolikus is lemond az önmegváltásról és tétlenségnek látszó passzivitásba süllyed. Kétféleképpen lehet megítélni: vagy veszedelmes kártevő, aki lustaságával, unatkozásával, a halál iránti szenvedélyes érdeklődésével és a semmivel való kacérkodásával a meglévő világ ellenlábasa (rámutat a polgári világ önértelmezésének buktatóira), és ezért a többiek szemében ellenség, lázadó, rosszabb esetben beteg, pszichiátriai eset; vagy pedig széplélek, aki passzivitása és tétlensége miatt a légynek sem árt, csupán saját lelkét építgeti (ami persze a polgári világnak is kinyilvánított célja). A melankolikus lehet felforgató, de lehet szentimentális hős is — nem attól függően, hogy miként viselkedik, hanem annak alapján, hogy milyen szemszögből nézik *ugyanazt* az embert.

A melankólia illetően kulturális átértelmeződése nem fedi a melankolikus önértelmezését. A kettő sohasem fedte egymást; az antikvitásban, a középkorban vagy a reneszánszban a melankóliáról vallott felfogás szintén eltért attól, ahogyan a melankolikusok önmaguk állapotát értelmezték, de a szakadás nem vezetett olyan fokú társadalmi skizofréniához, mint a polgári világban. Az újkori melankolikus passzivitásra, türésre van kényszerítve, belül van azon, amit

melankóliájával tagadna, és ezért a világ viszonylag félvállról kezeli: nem kell komolyan venni. (A melankolikusok sohasem vádolhatók forradalmisággal!) Az ideológiai megbélyegzés megvetést takar („Ugyan kérem, mit akar ez az ember?!”), a vállonveregetés pedig önelégültséget („Lám, lám, mégiscsak derék ember!”). Minél jobban tért hódít a liberalizmus és a demokrácia, annál nyilvánvalóbb, hogy totalitárius ideológiákról van szó, amelyek alapjukban intoleránsak mindennel szemben, ami e világ határait veszélyezteti. A polgári korszak nagyon is emlékeztet a középkorra; csupán amit ott nyíltan bevallottak és vállaltak, azt itt elhallgatják. A mítosznak, a transzcendenciának a heves elutasítása, a pánkriticizmus azonban maga is egyfajta mítosz, valláspótlék; s mert nem hajlandó észrevenni, hogy a társadalomban érvényes normák olyasminek köszönhetik erejüket, ami a társadalom számára feldolgozhatatlan (például bűn, szentség — Georges Bataille), ezért önmagát kezdi bomlasztani. A melankóliának (de a skizofréniának, neurózisnak) soha nem volt a történelemben olyan termékeny talaja, mint éppen az újkorban: minél jobban bíznak az emberek a toleranciában, a demokratizmusban, a felvilágosodásban és a haladásban, annál készségesebben esnek elfojtások, öncsalások *önkéntes* áldozatául. A modern társadalmak mindenre kiterjeszkednek, mindent bekebeleznek, olyannyira, hogy szélsőséges megnyilvánulásaikban önmagukat a történelem céljával azonosítják. Ha bármiféle zavar támad, akkor ez magának a polgári társadalomnak a *belső* problémája, amelyet majd a különféle osztályok harcának kimenetele old meg. Miként látszólag a pénzzel is előbb-utóbb mindent el lehet intézni, úgy a totalitárius szemléletmód is bízik a boldog jövőben, amely osztályok és rétegek küzdelméből születik majd meg, és amelyben felszámolódnak a minden korábbi kultúrára jellemző *belső* kételyek. Az emberi lét nem alapvetően titokzatos, hanem megfejtethető és kimondható; s ha a keresztény kultúra az antik misztériumokat *egy* misztériumra redukálta, akkor a polgári világ ezt a megmaradt misztériumot is száműzi a világból. A létezésben nem az élet és halál előírta rejtélyes ritmus az alapvető, hanem, miként az ígéretes című, de keveset nyújtó *Az eleusiszi ünnep* című versében Schiller írja, az, ahogyan a „durva lelkekből” új polgárnép lesz, akiket „erkölcsi kötés” fon egybe.²⁷ A szentélyből

²⁷ Áruklodó, hogy a vers első címváltozata *Das Bürgerlied* (Polgárdal) volt.

mindaz, ami szent, kivonul a szentély elé, a profánumba. Mint a szó is jelzi, profán (προφανής) az, ami látható, felmutatható. Minél nyilvánvalóbb valami, annál kevésbé tiszteletre méltó; minél egyértelműbb, annál kiábrándítóbb és csalódást keltőbb. A világ egyre jobban igyekszik mindent meghatározni és nevén nevezni — ahol azonban minden érthető és világos, ott egyre erősbödő az unalom is. Az unalom jelzi azt a dilemmát, amely az újkori melankólia mélyén lappang: a dolgok egyre érthetőbbnek látszanak (felvilágosodás), és egyre hozzáférhetőbbnek tetszenek mindenki számára (demokratizmus), mindazonáltal nem tudják elleplezni a növekvő hiányérzetet, amely minden nevén nevezéssel, értelmezéssel együtt jár. A melankolikus éppen erre a hiányra érzékeny, és a végérvényesnek látszó magyarázatok mögött is érzékeli a rejtélyt, amely, mivel már mindent megneveztek, megnevezhetetlen *hiányként* tornyosul a meglévő dolgok világa fölé. A melankóliaellenes polgári mentalitás nem érti az unalmat — számára a profánumból nem nyílik belépés a szentélybe, a látható dolgok világából a rejtély és a titok birodalmába, és ezért a melankóliát is a *megnevezés*, a *rámutatás* segítségével próbálja ártalmatlanná, bekebelezhetővé tenni. *De morbis artificum* című értekezésében (1713) Bernardino Ramazzini a foglalkozási betegségekről írva a festők gyakori melankóliáját nem metafizikai összefüggésben értelmezi, mint reneszánsz kori tudóstársai, nem a létre irányuló és megbicsakló kérdésekkel hozza összefüggésbe, hanem a festékek fiziológiai hatásával magyarázza. És mivel a polgári világ azt ígéri, hogy a gyakorlatban minden problémán felül tud kerekedni, a melankólia is előszeretettel lesz társadalmi-politikai megítélés tárgya: a mindent magába olvasztó polgári mentalitás politikai kérdésnek, osztályhelyeztetel magyarázható problémának tekinti, amit el lehet simítani — akár fegyverrel, akár úgy, hogy rámutatnak a gyökerére. Számos polgári ideológus ítélte el a melankóliát, egyebek között Hobbes, La Mettrie, Holbach, Locke, Thomasius, Shaftesbury, Swift. Melankóliának számított minden, ami bizonyos osztályérdekeket sértett: az anglikán Robert Burton melankóliával vádolja az ateizmust, a katolicizmust és a puritanizmust, míg a katolikusok Németországban a lutheránusokat tekintették melankolikusoknak; a XVIII. századi Franciaországban a felvilágosítók a kereszténységet kiáltották ki a melankólia okának — 1789-ben viszont az ancien régime a forradalmárokat vádolja melankóliával; Lukács György „a

valóság melankolikus megvetését” veti Kafka, Joyce és Beckett szemére (Adorno egyebek között melankóliájuk miatt dicséri őket), és enyhe gúnnyal utal Walter Benjamin melankóliájára — a melankolikus Benjamin viszont a „baloldali melankólia” miatt utasítja el a nagypolgársággal kibékülő Erich Kästner verseit. A melankóliáról írva különösen feltűnő, hogy nem alkotható róla előfeltevés nélkül tudás: bármennyire igyekezzen is valaki semleges tárgyként kezelni e témát, előbb-utóbb kiderül, hogy a tárgy eleve befészkelte magát a gondolkodóba. Minél kevésbé vet számot ezzel egy szerző, annál nagyobb lesz a feszültség, amely a tárgy és a megszólalás ténye között kialakul. Ezt példázza az utóbbi idők egyik, a melankóliát átfogóan elemző könyve, Wolf Lepenies műve, melynek horizontját maga a cím is kijelöli: *Melankólia és társadalom* (Melancholie und Gesellschaft). Az 1969-ben megjelent könyv fölött kimondatlanul is ott lebeg 1968 bizakodó szelleme, amely az élet többi sanyarúságával együtt a melankóliát is végleg felszámolhatónak vélte, és szociológiai elemzéssel maradéktalanul leírhatónak gondolta. Könyve ezért — az értékes elemzéseken túlmenően — keletkezési korának egyszersmind dokumentuma is; s miként előbb vagy utóbb minden végérvényesnek szánt, az objektivitás igényével készült művet lassan befon a melankólia, e melankóliáról szóló könyv hangnemét is észrevétlenül átszínezte a mélabú. A szerző szándéka ellenére válik megkapóvá az, amitől az olvasót kimondatlanul is el akarta idegeníteni; s ha ma újra nekilátna, hogy megírja könyvét, bizonyára nemcsak a melankólia történetéről szerzett újabb ismereteit dolgozná bele a műbe, hanem a melankóliáról való írásnak eleve melankóliát tápláló tapasztalatát is.

Az újkori melankolikus korántsem az a tökéletes ember, akinek Ficino és a reneszánsz felfogás tartotta. Evilági, földi ember, aki nem a tökéletesség utáni *vágytól*, hanem a létező tökéletlenség *valóságától* melankolikus. „Egyik legfontosabb tulajdonságunk — írja Montesquieu —, nevezetesen az, hogy kemények tudunk maradni a balszerencsében, abból fakad, hogy a világ, amely körülvesz bennünket, óriási, a szféra viszont, amelyben élünk, rendkívül kicsi.” (Idézi: Schalk, 180.) A létezés tökéletlen, de nem a középkori értelemben; nem az isteni tökéletességtől való távolságon van a hangsúly, hanem az emberi korlátozottságon. A világ azért látszik elviselhetetlennek,

mert az ember képességei végesek, — vallja az újkori melankolikus. Nem nehéz észrevenni a hangsúlyeltolódást: a reneszánsz kori melankóliát egy új világ teremtésének kísérlete okozza, az újkori melankólia viszont az ember önmagába való bezártságán alapul. Az embert a meglévő dolgok gúzsba kötik, ettől melankolikus: tud a tökéletességről, de a tökéletlenség állapotából képtelen kilábalni. Az *Enciklopédia* „Melankólia” címszavában Diderot egyebek között a következőket írta: „*Tökéletlenségünknek* (imperfection) megfelelő érzelem. . . a lélek, valamint a szervek gyengeségének következménye. Az olyan *tökéletlenségről* alkotott eszmék eredménye is, amelyet sem önmagunkban, sem másokban, sem szenvedélyünk tárgyiban, sem a természetben nem találunk meg.” (Idézi: Schalk, 182.) A melankólia „rászakad” az emberre, nem ő megy elébe. A melankolikus eleve beletörődik tökéletlenségébe; s mivel ez a tökéletlenség nem képzeletbeli, hanem véresen valóságos, a melankóliát sem lehet pusztá belátással, érvekkel megszüntetni. A melankólia ideologikus bírái (és aki nem melankolikus, tehet-e másként?) éppen a melankólia valósága mellett siklanak el: a melankolikus ugyanis nem saját akaratóból olyan, amilyen, hanem élete legvaskosabb realitása miatt. A melankóliát elítélő polgári ideológusok, valamint a melankolikusok között feltűnően nagy az értetlenség: az előbbieket *általánosító*, többnyire közhelyszerű ítéletei és az utóbbiak zárkózott, szótlan *egyéniége* között nincsen érintkezés. *Historia critica philosophiae* (1742—1744) című művében Jakob Brucker, a XVIII. századi német katedrafilozófia egyik tekintélye az egészséges ember állhatatlanságát emlegetve elítéli a melankolikusokat, és a legcsekélyebb erőfeszítést sem teszi, hogy megértse a melankóliát, a *furor fanaticus*. *Versuch über die Temperamente* című, 1777-ben megjelent könyvében Heinrich Wilhelm Lawätz szintén jellegzetesen abszolutisztikus módon értelmezi a melankóliát: „Rendszerint azok lesznek a melankólia legszörnyűbb borzalmainak áldozatai, akik borúsan, kedvetlenül, a világgal és az emberekkel szemben táplált eredendő rosszindulattal figyelnek minden emberi cselekedet mindmegannyi gyökerére, és ebben a valóban szörnyű labirintusban végül olyannyira eltévelyednek, hogy semmiféle emberi okosság őket onnan többé ki nem vezeti.” A melankolikus, aki Lawätz szerint kifejezetten *lázádo*, alighanem értetlenül hallgathatta e szavakat: nem őrá vonatkoznak, hanem egy képzeletbeli fantomra, akit a közvélemény úgy alkotott

meg, hogy minél könnyebben bebizonyíthassa életképtelenségét. Az „ideologikus zárójel” a lehető legkényelmesebb eljárás: feleslegessé válik, hogy az átlagostól és köznapitól eltérő lelkiállapotokat (akár elmebajokat) saját belső létmagyarázatuk szerint értsük meg, és hallgatólagosan tagadja, hogy a melankolikusok és a nem melankolikusok közös világban élnének. Ahelyett, hogy az ideológusok elismernék: a melankolikus a többiek világát azért látja olyannak, amilyennek, mert ez a világ valóban alkalmas is erre, tagadják, hogy a világ ellentmondásos, paradox volna, és Hegelre hivatkozva kijelentik: aki ésszerűtlenül néz a világra, arra a világ is ésszerűtlenül néz vissza. De akik így vélekednek, azok nem teszik fel az egyszerű kérdést: mitől lehetséges, hogy valaki ésszerűtlenül nézhessen a világra? És ahelyett, hogy beismernék: attól, hogy az ésszerűtlenség magának a világnak lényegi része, azt állítják: aki ésszerűtlenül néz a világra, az önmagát hibáztassa, mert a hiba kizárólagosan benne van. Ez azonban azt is feltételezi, hogy aki ésszerűtlenül nézi az ésszerű világot, valójában *nem is része a világnak*, és ésszerűtlen látásmódja, — mivel nincsen köze a világhoz (a léthez) — nem is valóságos, nem létező. Az ideologikus zárójel, mint mindig, ezúttal sem csak a gondolatokat semmisíti meg, hanem magát a konkrét-érzéki embert is nem létezőnek tekinti. Ha a közvélemény bármilyen nem köznap, az átlagtól eltérő magatartással, létértelmezéssel találja szembe magát, mi sem egyszerűbb, mint az illetőről legyintve nem venni tudomást. Korábbi gondolatmenetére utalva Montesquieu így ír egy levelében: „Nap mint nap újra gondolok erre a mély csendre, a magányra, amelyben fájdalommal és mély melankóliával társalgok csupán.” (Idézi: Schalk, 180.)

A világ nem áll szóba a melankolikusokkal, aki ettől még mélyebbre merül melankóliájába. „A melankolikus menekül a társaságból, és csak egyedül érzi jól magát” — írja Diderot, jóindulattal ugyan, de leegyszerűsítve a problémát. (Idézi: Schalk, 182.) A melankolikus valóban menekül, de azért, mert üldözik. Akiről nem akarnak tudomást venni, az elszigetelődik, magányos lesz (csak magára számíthat — *idiótikosz*, ahogyan a görögök mondták); ám a lelegelemből élet-ösztön parancsára igyekszik bizonyítani, hogy igenis létezik, és érzései, gondolatai nem képzelgések, hanem valóságosak, megalapozottak. A XVIII. századtól kezdve a *magány* és az *önigazolás kényszere*

tünteti ki a melankolikust. A *szenzimentalizmus*, amelyet az újkori melankóliával társítanak, ezért nem pusztán érzélgősség, hanem a melankolikus személyiség *önévezete*, valamint az elszigeteltségből következő *befelé* forduló önigazolás. A szenzimentális szó Angliában az 1740-es évektől kezd elterjedni, és Thomas Warton már 1747-ben kiad egy könyvet *The Pleasures of Melancholy* címmel — követve Edward Youngot, aki *Night Thoughts* című művében (1742—45) szintén a *magányt*, az *évezetést* és a *szenvedést* kapcsolja egybe. Franciaországban a jezsuita *Dictionnaire de Trévoux* 1734-ben, azaz jóval Diderot előtt a melankóliát nemcsak a szomorúsággal, hanem a gyönyörrel is párosítja (un certain triste plaisir), és kellemes álmodozásnak (une rêverie agréable) nevezi. A *songer* ige helyét a melankóliával kapcsolatban a jóval személyesebb töltetű *rêver* veszi át, olyannyira, hogy a XVIII. században az *álmodozó* és a *melankolikus* rokon értelmű szavá válik.²⁸ Diderot a melankóliát minden negatív kísérőjelensége ellenére édes érzelmenek (sentiment doux) nevezi, amelynek az az érdeme, hogy az ember önmagát élvezi ebben az állapotban, és *tudatában* van önmagának. Az édes, érzelmes melankólia a XVIII. században közhely,²⁹ sőt póz is — mindazonáltal az érzellem, az érzélgősség, amely kifelé követendő normává válik, befelé nem rejti el az önigazolás korántsem fájdalommentes gesztusát. Persze az is egyfajta csapda, hogy ami befelé fájdalom, az a világ szemében kellemes érzélgősséggé jelenik meg. Ha behunyjuk szemünket az önigazolás kísérlete előtt, akkor csak az marad, amit magunkra is tudunk vonatkoztatni: az érzellem, amely önmagában ártatlan, és semmire sem kötelez; de ha valóban belépünk a melankolikus világába, akkor az érzelmeken túl mást is találunk; olyasmit, amiről Berzsenyi így írt: „lelkem régen megholt, s annak helyét egy új, ismétetlen lélek szállotta meg, mely sötét és hideg, mint az ég, s nyugodt, mint a sír.” (Berzsenyi, 430.)

²⁸ A *rêverie* Rousseau-nak is egyik kulcskifejezése lesz majd az *Héloïse*-ban és *A magányos sétáló álmodozásaiban*.

²⁹ Ezt hirdetik Marivaux, Prévost regényei és Falconet *Az édes melankólia* c. szobra is.

Az öngazolás kényszere és a magába zárkózás egyfajta politikai tehetetlenség kifejeződése is. A melankólia mint antropológiai „tényező” mindig is érzékeny volt az adott társadalmi viszonyokra. E viszonyok elégtelensége — eszményi társadalom csak az utópiában, vagyis a nemlétben képzelhető el — szociológiailag nem magyarázható meg; úgy látszik, hogy az a társadalmi-politikai tény, hogy az ember képtelen eszményi társadalmat létrehozni, egy alapvetőbb jelenségre utal, amely a melankóliához hasonlóan szintén antropológiai jellegzetesség. Ezzel magyarázható az a kettősség, hogy a melankólia érzékeny a politikumra, de a mindenkori politikum előfeltételeire is; nemcsak a szociológiailag kimutatható negatívumokra figyelmeztet, hanem szociológiailag behatárolhatatlan egzisztenciális létmagyarázatot is kínál. Az emberi közösségek pozitív törekvéseihez úgy viszonyul, mint a halál az élethez: mindig fenyegetően jelen van, és bár megfélemlíthetjük róla, nem küszöbölhetjük ki. A társadalmi-politikai berendezkedések mindig önmagukban rejtik a felbomlás veszélyét, külső ellenségre sincs szükség, hogy előbbutóbb, a növényekhez hasonlóan, hervadni kezdjenek. Ennek körülményei, megnyilvánulásai politikailag, szociológiailag is leírhatók; oka, miértje csakis egzisztenciálisan közelíthető meg, anélkül, hogy valaha is kielégítő választ remélhetnénk. Az egzisztenciális létmagyarázat szükségképpen destruktív: az elmúlásban megnyilvánuló borulékenység belátása aligha kelt bárkiben is reményt. Történetfilozófiai távlatokra sincsen szükség: elegendő egy meghíúsult találkozó, egy pillanatig tartó bosszúság, egy gyermek szépségétől való visszariadás, hogy kiderüljön, mennyire ingoványos talajon próbáljuk életünket úgy megszervezni, mintha az örök érvényű lenne. A melankó-

liát akár a hétköznapiak negatív lenyomatának is tekinthetjük: mindazt, amit ott elhallgatnak, itt kimondják, és ami ott pusztán lehetőség, az a melankóliában kibomlott, „negatív” valóság lesz. A melankólia ellentétes perspektívából láttatja a világot, és minél tapinthatóbbá válnak az újkori fejlődés erővonalai, annál nyilvánvalóbb a melankolikus látásmód igazsága is. A melankolikus nyíltan vállalja a magányt, amit a polgári világ a közösségre, a társadalomra, emberiségre stb. való hivatkozással szeretne eltusolni, noha ő maga újra- és újratermeli e magány alapjait; a melankolikus értelmetlennek, rossznak tekinti a világot, amit bár mindenki érez, senki sem vall be; a melankolikus kimondja, hogy a király meztelen. Az újkorban a *romantika* idejére vált mindez nyilvánvalóvá — a polgári fejlődés eléggé körvonalazódott ahhoz, hogy mindent önmaga ellentétébe lehessen fordítani. A negatív szempont ettől kezdve elveszíti negativitását, sőt úgy látszik, ez lesz az egyetlen normális, emberhez méltó szempont, és a világ ítéletei, vélekedései vannak fejük tetejére állítva. A magánnyal egybekapcsolódó öngazolási kényszer, valamint a személyiség ebből fakadó önélvezete arra a ki nem mondott belátásra épül, hogy az ember számára önmaga a legfőbb valóság. Bármennyire csábító is a közösségben, a többiekben bízni, önmagától az ember sohasem szabadulhat, és végérvényesen sohasem oldódhat fel senki vagy semmi másban. A középkor¹ valamennyi lelket *egy* szubsztanciára vezetett vissza, és teológiailag magyarázta; a melankóliát éppen azért kellett megbélyegeznie, mert a melankolikus kizárólag önmagában bízott. Az újkorban — annyi és annyi megbicsakló törekvés után, amelyek nyilvánvalóvá tették, hogy az *én* nem vezethető vissza egyetlen szubsztanciára, de függetlensége ellenére sem mindenható — Kant vetette fel azt a lehetőséget, hogy a magánnyal és elszigeteltséggel járó végső tehetetlenséget *normális* emberi állapotnak tekintsük. Azzal, hogy mindent az *én appercepciójára* vezetett vissza, és elsőként kimondta, hogy a világot minden ember saját szemlélete segítségével önmagának építi fel, az emberi autonómiát tette egyedüli mércévé. Mivel az *alkat* kizárólagosan önmagára alapozható, semmiből sem vezethető le, nem értelmezhető teológiailag, csakis esztétikailag, etikailag.¹ Ami korábban negativitás volt (vagy-

¹ Jellemző antropológiai elemzéseit tartalmazó egyik könyvének a címe: *Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.

is, hogy az egyén önmagát tekintette végső alapnak), az Kantnál, akit ezért akár a nagy romantikusok közé is sorolhatunk, az ember pozitív lehetősége lesz. A melankólia, amely végső soron metafizikai magány, öniszolálás és önélvezet, maga is pozitív kicsengést nyer,² s mivel etikai színezetű, az *erkölcsi öntudat* jele; a melankóliában az eszményi szabadság jelenik meg, és a nyüzsgő világtól való mélabús tartózkodás nemes gesztussá válik. A melankolikusnak — írja — „*a fenséges iránt van érzéke*. Maga a szépség is, amelyre szintén érzékeny, nem csupán izgatja és csábítja, hanem, miközben csodálattal tölti el, megindítja. . . . Keveset törődik mások ítéletével, nem érdekli, hogy mások mit tartanak jónak vagy igaznak, csupán saját belátására támaszkodik. . . . Közönnel nézi a divatok váltakozását, csillogásukat megveti. . . . Semmiféle elvetemült alávetettséget nem tűr el, nemes keblével szabadságot lélegez be. Visszataszító számára minden lánc; az aranyozott lánc, amit az ember az udvarban visel, csakúgy, mint a gályarabok nehéz vaslánc.” (Kant, *Beobachtung*, 24—26.)

A melankóliának ilyenét felfogása sem fedi el azonban a melankólia mélyén rejlő elégtelenséget; s ha az elégtelenség immár pozitív, normális állapot is, ettől nem csillapodik a kielégületlenség, a hiányérzet és a vele járó fájdalom, amelyet a melankolikus érez. Éppen az autonómiára való törekvés leplezi le a világot, amely ezt az autonómiát mindenáron fel akarná számolni — és itt nem csupán politikai összefüggésről van szó, hanem a legalapvetőbb ellentmondásról, amely az emberi létezésből elválaszthatatlan. A tiszta értelmi fogalmakról írva Kant kimutatta, hogy az érzéki tárgy és a róla alkotott fogalom sohasem fedi egymást, és a fogalmak alapjául nem a tárgy szolgál, hanem a tárgyról alkotott séma. „A kutyáról alkotott fogalom egy olyan szabályt jelent, amelynek segítségével képzelőerőm egy bizonyos négy lábú állat alakját általánosságban felrajzolja anélkül, hogy egy különös, tapasztalatom által adott alakra korlátozódná.” (Kant, 1971. I. A. 141.) A fogalomalkotás egy képtelen helyzetre utal: az ember konkrét, érzéki, egyedi lény, szelleme révén ugyanakkor az „általánosság” birodalmának is alattvalója, és a két szféra

² Kant ugyanakkor a negatív felhangú rajongást és fanatizmust sem vitatja el a melankóliától.

között nem teremthető valódi átmenet, megfelelés. Az általánosság igényei az embert a maga egyediségében sértik, az érzéki, konkrét lény viszont önmagában nem képes általános érvényűvé válni, ami pedig Kant szerint minden autonómia nélkülözhetetlen feltétele. A *sematizmus*, amely az általánost és az egyedit, a szellemit és az érzékit egybekapcsolja, a melankolikus számára nem elleplezi, hanem leleplezi a kettő soha ki nem békíthető ellentétét, feltárja azt a szakadékokat, amely halandóságára emlékezteti, és amelynek mélyén a halált pillantja meg. Az ember éppen attól ember, hogy két világ tagja, anélkül hogy bármelyiknek is teljes jogú polgára lenne. Kant ezt a (kényszerű) sematizmust a következőképpen jellemzi: „Értelmünknek ez a jelenségekre és puszta formájukra vonatkozó sematizmusa az emberi lélek mélységeinek rejtett művészete, amelynek igazi fortélyait aligha fogjuk ellesni a természettől és nyíltan szem elé tárni.” (Uo.)

Az emberi lélek végső rejtélyét Kant sem tudja megoldani. Az *autonómia*, amelyre az erkölcsi érzületű embernek törekednie kell, nem képes *mindenhatóvá* válni — és a kivédhetetlen sematizmus, amely az emberi szellem szükséges velejárója, a melankolikus mélabújának is forrása. Egyfelől mindenki egyszeri, pótolhatatlan, önálló személyiség, másfelől mégis ugyanannak a végzetnek, az egyéniséget *közös* halálba taszító sorsnak van alávetve — kell-e más ok a szomorúságra? A *melankóliáról* című értekezésben (1780) Benjamin Fawcett így ír: „Senki emberfia nem szabadulhat meg tőle végleg, legyen magas vagy alacsony rangú, gazdag vagy szegény, erényes vagy bűnös; nem, a legvidámabb, legboldogabb ember sem... Egyformán végzi a jó és a bűnös, a hitszegő és a szavatartó. Ez a legborzasztóbb dolog, ami csak a nap alatt történhet: hogy mindenki egyformán végzi.” (Idézi: Mattenklott, 26.) Az újkori melankóliafelfogás szempontjából sorsdöntő fordulatot hoz a XVIII. század vége: a végzetes individualitásigény és az uniformizálódás, amely nemcsak társadalmi-politikai, hanem antropológiai tényező is (példának okáért, hogy az ember meghal, és egyedisége menthetetlenül megsemmisül), olyan megoldhatatlan és kétségbeejtő dilemma elé állítja az errefogékony embereket, hogy a szó szoros értelmében belehalnak, „Kimondataatlan ember vagyok” — mondja Kleist (IV. 309), és vallo-mása az újkori európai kultúra legérzékenyebb pontjára irányítja a

figyelmet. A modern értelemben vett egyéniség kibontakozása egyzersmind a szabadságot is jelenti; a metafizikai korlátoktól, az ember „mögötti” hatalmaktól való állítólagos megszabadulást. Ennek a szabadságnak az ára azonban a „kimondhatatlanság” — hiszen miként a végtelenséget sem lehet kimondani vagy elképzelni anélkül, hogy végezzé tennék (aki Istennel beszél, az maga is vagy Isten lesz, vagy meghal), úgy az egyéniség személyes szabadsága is egyenes arányban nő a külső korlátok „láthatatlan” újrajelentkezésével. A modern egyéniség egyre szabadabb és végtelenebb, de egyre fokozottabban szorítják a kötöttségek, a külső béklyók, amelyek már a szabadságnak a szavak segítségével történő meghatározásával jelentkeznek. A teljes szabadság a modern egyéniség számára a szavakon túl van: a halálban, amelynek a kimondhatóság és kimondhatatlanság antinómiájával immár nem kell törődnie. Kleist a halálban „valósította meg” magát: megszabadult a *személyes végtelenség* és *társadalmi végeesség*, a leírhatatlanság és elmondhatóság sarkított ellentmondásától.

Nem véletlen, hogy a romantikát kísérő, azt minden ellentéte ellenére támogató klasszikus német filozófiában támadt fel a legerőteljesebben az individualitás évszázadokkal korábban felvetett kérdésköre. A kibontakozó polgári világ nagyszerűségébe vetett hit szükségképpen domborította ki az egyén és a közösség (egyes és általános) harmonikus kapcsolatába vetett hitet. Szent Tamás gondolatát felelevenítve Kant a saját fogalmi apparátusával vázolta fel az említett autonómia kérdését, és leszögezte, hogy csak az az akarat szabad, amely teljességgel önmaga törvényhozója. (Kleist hősei annak majd maradéktalanul hangot Kant meggyőződésének; ám ha — Kleisttel együtt — ezeket a hősokeket patológikusnak tartjuk, akkor az efféle kínzó konfliktusokat megteremtő civilizációt is patológikusnak kell tartanunk.) Kantot azonban — bár önmaga számára nem fogalmazta meg — módszertana beláthatatlan következményekkel járó antinómiához vezette el. Az abszolút szabadságot hangoztatva, valamint az egyéni akarat korlátlanágában, feltétel nélküliségében bízva remélte, hogy kialakítható az emberiség harmonikus közössége — de a polgári világ kötöttségekkel terhes, prózai világában az egyéniség önmegvalósítása számára pusztán negatív, meghatározhatatlan és teljesíthetetlen javaslatokkal tudott szolgálni. A

kategorikus imperatívusz és az abszolút öntörvényűség parancsa következetesen végiggondolva oda vezet, hogy az *egyén számára bármilyen evilági megvalósulás korlátok, terhek és öncsonkítások vállalásával jár együtt*. Az egyén szabadságát hirdetve Kant megpróbálta ugyan a kultúrában, e hallgatólagos emberi közösségben feloldani az egyéni törekvéseket, módszertana azonban magának a polgári valóságnak a leleplezése, és mindenféle evilági közösség kifordított bírálata. Kant ennyiben a polgári világ legkövetkezetesebb kritikus; az *als obra*, a szkepszisre alapozott ismeretelmélete azonban ennél jóval többet is tartalmaz. A szkepszis a polgári világra vonatkozik, ám a megismerhetőséggel, valamint az abszolút bizonyosságokkal szembeni kétely egyszersmind annak is felismerése, hogy az élet nem engedi meg, hogy bármiről is *végérvényes* ítéletet alkossunk. A megismerés lezárhatatlanságának a tételezésével Kant az ember önteremtésének és véget nem érő tökéletesedésének a gondolatát vetette fel (ennyiben Hegel bölceletét előlegezi, és egy alapvetően melankóliaellenes beállítottságú világ elméleti megalapozásán fáradozik),³ etikájával azonban (annak ellenére, hogy látszólag nemegyszer ennek éppen az ellenkezőjét szögezi le) magát az önteremtést kérdőjelezi meg: az egyéni szabadság végtelensége és feltétel nélkülsége, valamint a szabad egyénekből létrejövő társulások (közösségek) logikailag zárják ki egymást (ennyiben a romantikát készíti elő, és elismeri a melankolikus világlátás jogosultságát).

Az antinómiának maga Kant is áldozatául esett — ha ugyan nem saját meghasonlott életvitelének megnyilvánulása az elmélet feloldhatatlan ellentmondásossága. Mert Kant elutasította a melankóliáért is felelős „rajongást” és „fanatizmust”, ám ezt oly fanatikusan tette,⁴ s a racionális életvitel iránt oly rajongást tanúsított, hogy a melankólia őt magát is utolérte. A róla fennmaradt három korabeli életrajz (Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann, Ehrengott Andreas Christoph Wasianski) lapjairól egy, az életet rigorózus rendszabályok közé kényszerítő férfiú néz reánk; ám ugyan-

³ Ezzel magyarázható, hogy Kant esetenként elítélően ír a melankóliáról.

⁴ Élete egyik legkitartóbb vállalkozása annak a Swedenborgnak a tanulmányozása volt, akit mindenáron, minden körülmények között meg akart cáfolni. De vajon a szenvedély határt tud-e vonni vonzalom és megtagadás között?

ezen férfiú arcvonásait a legsúlyosabb melankólia színezi át. „Mindenkinek, aki ismerte, tanúsíthatja, hogy Kant legjellemzőbb tulajdonsága az állhatatos törekvés volt arra, hogy mindenben átgondolt és, legalábbis a saját meggyőződése szerint, jól megalapozott elvek szerint járjon el — írja Borowski —; az igyekvés, hogy nagy vagy csekély, fontos vagy jelentéktelen dolgokban egyaránt bizonyos maximákat állítson fel önmaga számára, amelyekből mindig ki lehet indulni és amelyekhez vissza lehet térni. E maximák idővel olyannyira egybefonódtak legbensőbb énjével, hogy még akkor is azok alapján cselekedett, ha nem is gondolt rájuk.”⁵ (Idézi: Groß 51—52.) Ennek az életnek azonban minden felrajzolható pozitívuma ellenére is van egy hátránya, amellyel Kant is tisztában volt: „Egyszer — írja Borowski — a jelenlétemben kifejtette egy hölgynek, aki hogyléte iránt érdeklődött, hogy ő tulajdonképpen soha nem egészséges és soha nem is beteg.” (Uo. 52.) Ám aki sem egészségesnek, sem betegnek nem érzi magát, az nem kiegyensúlyozott, hanem éppen ellenkezőleg, mély egyensúlyzavarban szenved. Amikor a létezés megfoghatatlanságának érzése hatalmába keríti az embert, rettegés lesz úrrá rajta. Mi sem természetesebb, hogy eszeveszetten menekülni próbál. Futna sorsa elől. A cél azonban beláthatatlan: a fenyegető létezés elől menedéket keresve kénytelen azt tapasztalni, hogy csakis önmagára számíthat — de még mielőtt megpihenhetne önmagában, a fenyegető létezés boltozatként omlik rá. Az ember önmaga számára is megbízhatatlanná válik, és lényének egyetlen olyan rekesze sem marad, amelyben megnyugvással bújhatna el: a lélek éppoly kiszámíthatatlanná válik, mint a test. Ne feledjük, hogy a XVIII. század

⁵ Kant alkatáról írván találóan jegyzi meg a francia esszéista, Albert Caraco: „Kant elemésztette magát azért, hogy megbecsüljék, s mint más hasonló származásúak — azaz középosztálybeliek — neki is erkölcsre volt szüksége, semmi másra, csakis erkölcsre. . . ezzel magyarázható ennek a csúnya, erényes és beteges férfinak a rossz kedve, aki arról álmodozik, hogy elnyomván magában a spontaneitást, leigázza az uralkodó osztályokat, amelyek ezt sokkal inkább előnyben részesítik, mint az erőlködést, amellyel a polgárok hivatkoznak.” (Caraco, 134.) *Nachrichten an das Publikum in Absicht der Hypochondrie* c., 1767-ben megjelent művében J. U. Bilguer felsorolja a spleen okait, amelyre helybenhagyóan bólinthatott a kor valamennyi polgára: korai házasság (de a cölibátus is), hosszas ülés, fényűzés, rossz nevelés, édességek fogyasztása, tabak élvezete, a felsőbb rétegek utánzása, városi élet, a vallás megvetése, szabad-szemlélet, filozófiai közöny, naturalizmus, túlzott szexualitás.

nemcsak a felvilágosodásnak, hanem a hipochondriának, vagy korabeli elnevezéssel: a „melancholia hypochondriaca”-nak is évszázada volt. Az ízig-vérig megszervezett életmód sem tudta Kantot megvédeni a hipochondriától: „Talán soha nem élt még ember, aki Kantnál nagyobb figyelmet fordított volna a testére és mindarra, ami ezzel kapcsolatban van” — írja Jachmann (uo. 194); Borowski szerint pedig: „Ameddig csak ismertem, állandó figyelmet fordított saját testére és annak működésére, és másokkal szívesen társalgott minden olyan módszerről, amelynek révén megőrizheti egészségét; s bár sohasem vett igénybe önmaga számára orvosi segítséget, mégis előszeretettel tanulmányozta a gyógyszeriant, élénk figyelemmel kísérte újdonságait és eredményeit.” (Uo. 53.) Képzelt testi betegség, legyintünk a hipochonderek panaszaira és örökös rettegésére. Ám a képzelődés egyensúlyvesztése valódi betegségeket idézhet elő. Ne gondoljunk csak organikus betegségekre, amelyeknek a hipochonderek elébe szaladnak; figyeljünk inkább a képzelődés zavarára, arra, hogy egyesek miért panaszkodnak „indokolatlanul”! E zavar nemcsak egy képzelt, később talán valóságos testi panasz hírnöke, hanem a létezés összezavarodásának is jele. A hipochonderek körül összesűrűsödik a létezés, de, mint minden örvény esetében, egy ponton túl itt is minden a semmibe fordul át. A haláltól való rettegés Kantot sem kímélte meg: „Foglalkoztatta őt a magas életkor elérése — írja Jachmann —, emlékezetében egész listát állított össze a magas kort megélt emberekről, s a nálánál idősebb, magasabb rangú embereket Königsbergből szívesen meghívta magához, s boldog volt, hogy egyre előrébb tart, és immár egyre kevesebb idősebb van előtte; *hosszú éveken át elküldette magának a königsbergi rendőrfelügyelőséggel a havi halandósági listát, hogy annak alapján számítsa ki valószínűsíthető életkorát.*” (Uo. 194. — Az én kiemelésem. — F. F. L.) Boldog volt ez az élet? Kiegyensúlyozottá tette a kiszámított életvitelt? Képes volt kiküszöbölni belőle a félelmet? Válasz helyett idézzük magát Kantot, Borowski híradása nyomán: „Ki ne olvasta volna írásaiban, és melyik barátja ne hallotta volna tőle személyesen, nem is egyszer, hogy semmilyen feltételek között nem élné újra az életét, ha azt még egyszer így kellene kezdettől fogva leélnie.” (Uo. 53.)

Kanttal kezdődik a modern gondolkodás, és a belőle kiinduló két út olyannyira kizárja egymást, hogy követőik, ha egymást akarják cáfolni, többnyire a sötétben tapogatódnak. Mivel a polgári valóság fejlődése egyelőre Kant „pesszimista” gondolatait igazolta, és kétségessé tette, hogy az emberi önteremtés a szabad egyének harmonikus társulásához vezetne, Hegel fellépésétől kezdve a filozófiai-elméleti vitákat az jellemezte, hogy míg a romantikusok (melankolikusok) a valóság gyakorlati tapasztalatával és ismeretével érveltek, addig az ideológusok egyfajta utópikus társadalomképet kértek rajtuk számon (nem figyelve arra, hogy az utópia ugyanolyan táptalaj a melankólia számára, mint a valóság). Ha eddig is érezhető volt, akkor mostantól nyilvánvalóvá vált, hogy a melankólia valósága és az azt elítélő ideológia között nincsen érintkezési pont: a szavak egymás mellett úsznak el, és a vádak, amelyek a melankóliát érik, a Kant által jelzett sematizmus törvényeinek vannak alávetve — erőszakot követnek el a tárgyon, hogy ítéletet mondhassanak róla. A melankolikus szubjektívizmussal vitatkozva és azt bírálva Hegel megpróbálta Kant tételeit pozitívvá változtatni. Az egyéni tudat, valamint az abszolút, általános tudás között olyan harmóniát igyekezett teremteni, amelyben az egyén véges és *egyszeri* szelleme maradéktalanul feloldódhat a *végtelen* szellem birodalmában. A véges és végtelen szellemet azonban Hegel meg sem kísérelte komolyan megkülönböztetni, és ezért az *egyediség* értékét sem tudta megfelelően kifejtetni; ezt az árat kellett fizetnie azért, amiért a kanti etika melankolikus „szubjektívizmusát” kiküszöbölte. Az általa mélyen megvetett romantikának ezért semmiféle komoly szerepe sem lehetett rendszerén belül: Hegel olyan nagyszabású (a maga módján persze élvezetet nyújtó és esztétikailag is lenyűgöző) ívvé formálta a valóságot, amelyben csupán az átmenetek alkotnak „szilárd” fogódzókat; ám azok az önálló (páratlan, kicserélhetetlen, egyedi) jelenségek, amelyekből saját életünk is nagyrészt összeáll, semmiféle önálló, abszolút értékre nem tehetek szert. Kant hitt az egyedi élet abszolút értékében, annak ellenére, hogy megvalósítása — számos romantikus élete a bizonyosság erre — csak az evilági életen túl, a halálban vihető végbe. Hegelnek nincsenek ilyen nagyra törő igényei. Igaz, kijelenti, hogy a szabad személy a másik szabadságában tér vissza önmagához, és egy elképzelt társadalom számára semmi sem lehet ennél kívánatosabb. Ám az az autonómia, amelynek lehetőségét

végül is ugyanaz az európai kultúra fejlesztette ki, amely az autonómia hegeli megszüntetésére is módot adott, a hegeli rendszerben menthetetlenül feloldódik és érdektelenné válik. Hegel „tartásnélküliséggel” vádolta a romantikus és melankolikus Novalist — de ha meggondoljuk, rendszerének éppen az a legfőbb negatívuma, hogy az egyének a hegeli világszerkezetben tartásra sincsen szüksége: tartja őt a rendszer, a közvetítések hídja. És ha az egyéni tartásnélküliség e hídjáról Novalis leugrik a sötétbe, akkor ez a tartás bizonyítéka — a tartásé, amely a rendszertől, az állítólagos teljességtől mit sem remélve, kizárólagosan önmaga ura próbál lenni.

Úgy tetszik, mintha a *filozófia* és az *élet* folytatna vitát — és a mindennapi élet szemszögéből nézve Hegel polémiája a romantikusokkal valóban az elmélet és a gyakorlat elszakadását látszik bizonyítani. A filozófia szerepe azonban sokkal vérre menőbb és húsba vágóbb volt, mint amilyenek ma, a tankönyvi kivonatok megémeszthetetlen sokaságából gondolhatnánk. A klasszikus német filozófia a maga módján ugyanúgy a sorshoz való viszonyulás, mint a melankolikus, fiatalon elhunyt romantikusok egyéni élete és pusztulása. „A szellem örökkön önmagát igazolja” — mondja a filozófiára olyannyira érzékeny Novalis (Novalis, III. 5). Az igazi filozófia nem szaktudomány, hanem egzisztenciális kérdezés, vagy Szókratész szavaival: a halálra való felkészülés. Ma már szinte érthetetlen az a sokkhatás, amelyet a kortárs filozófia a romantikusokból kiváltott. Kant olvasása után Kleist összeomlott, melankólia vett rajta erőt, és olyan alkotói válságba került, hogy szinte saját létét is értelmetlennek tartotta: „Lelkem szentségében megrázott az a gondolat — írja nővérének —, hogy a valóságról semmit, az égvilágon semmit sem tudunk, hogy amit itt valóságnak nevezünk, azt a halál után egész másnak nevezzük majd, és hogy ennek következtében teljesen hiába való és eredménytelen arra törekedni, hogy valami olyasmire tegyünk szert, ami a sírba is követ bennünket.” (Kleist, IV. 202—203.) Kantnak a valóság megismerhetősége iránti kételyét Kleist következetesen végiggondolta; amikor pedig a melankóliára szintén oly fogékony Büchner a filozófiát tanulmányozva arról ír, hogy ha zöld szemüveget tenne fel mindenki, akkor azt mondanánk, hogy a valóság zöld, így viszont azt mondjuk magabiztosan, hogy a valóság nem zöld, hanem olyan, amilyenek látjuk, akkor az emberi létnek azt az

alapparadoxonát ismerte fel, hogy az emberi megismerés és a megismerendő tárgy elválaszthatatlan egymástól; hogy nem csupán „viszonyulunk” egy „külső” valósághoz, hanem mi magunk vagyunk felelősek ezért a valóságért.

Hegel, amikor arra intette a romantikusokat, hogy az ember az, amivé a valóságban, a gyakorlatban teszi magát, szilárd fogódzókat nyújtott, de mert az egyszeri, pótolhatatlan egyéniséget feloldotta a totalításban, az általa kínált valóság is ember nélküli, ember fölé nőtt valóság, amelybe csak beépülni lehet, de amelyet maga az egyén végső soron nem tud befolyásolni. Hegel az egyéniség abszolút jellegét vitatta, de a látszatra szilárd kategória, a „valóság” az ő kezében nem más, mint a romantikusok által zárójelbe tett, az egyéniséget megfojtó polgári világ legjellemzőbb sajátossága. A romantikusokat éppen az büvölte és bénította meg, hogy semmilyen szilárd pont sincsen az énen kívül. Az előítéletek, a mások által megemésztett vagy átrágott gondolatok ugyanúgy érdektelenné és semmissé váltak számukra, mint magának az emberen „túli” létezésnek a határai. Novalist a saját bevallása szerint „elvarázsolta” Fichte filozófiája, a filozófust pedig — szinte hegeli érzékkel — a gondolkodók legveszélyesebbikének nevezte. Fichte a létet (Sein) és a tevékenységet (Tätigkeit) azonosnak tekintette, és a valóságot ily módon nem meghódítandó semleges tárgynak, hanem az ember által megteremtettnek tartotta. Az ember az, amivé magát a „valóságban” teszi — mondja Hegel; Fichte szerint azonban az ember az, amivé magát teszi — és a „valóság” szóval együtt a mondatból a valósághoz való alkalmazkodás, igazodás is kimarad. Az ember önnön *lehetőségeivel* azonos — mondja Fichte, válaszképpen arra a hegeli gondolatra, mely szerint az embernek a valóságon belül kell magát megvalósítania. A hegeli típusú gondolkodásmód igazából nem „valósághű”, „reális” vagy éppen a „normális” gondolkodásmód — sokkal inkább olyan előítélet-rendszer, amely a meglévő világ szerkezetét elfogadva és abba beletörődve az ember lényegét az *adottságokhoz* való alkalmazkodásban véli felfedezni. Bár Hegel és a nyomdokaiiban járó gondolkodók igyekeznek különbséget tenni a reális és elvont lehetőségek között, azok számára, akik a világot nem véglegesnek, hanem esetlegesnek, átmenetinek, egyszerűnek tekintik, ez a különbségtétel nem több körmönfont szószaporításnál. Amikor

ugyanis Fichte, a romantikusok (később Kierkegaard, majd Heidegger) a lehetőséget fontosabbnak tartják a valóságnál, akkor nem politikai reakcióról, lázas képzelgésről vagy éppenséggel skizofrénia-ról van szó, hanem arról a melankóliába ágyazódó felismerésről, hogy az ember nem arra született, hogy elfogadja a világot, hanem arra, hogy megalkossa, és ezért számára az *adott* és *teremtett* dolgok is szétválaszthatatlanul egybeesnek.

Sohasem volt annyira nyilvánvaló, mint a romantika korában, hogy az egyéni szabadság és a létezés kíméletlen törvényszerűsége nem fedheti egymást. Különös, hogy mégis éppen akkor mondták ki először, hogy a *zsenialitás* nem más, mint éppen ennek az objektív törvényszerűségnek, valamint a szubjektív szabadságnak a tökéletes azonosulása.⁶ Am ha a zsenialitás lehetetlenné válás, akkor nem nehéz belátni, hogy a zsenialitás és a melankólia, akár csak a reneszánsz idején, e korban is feltételezi egymást. A zseni azt tapasztalja, hogy a zsenialitás nem lehet hosszan tartó állapot, hiszen a polgári világ éppen a zsenialitás kiküszöbölésén fáradozik, és nem hagyja, hogy az objektív törvényszerűség és a szubjektív szabadság *egyformán* érvényre juttassa önnön igazságát. Óhatatlanul felülkerekedik valamelyik: ha (mint rendszerint) az objektív törvényszerűség győzedelmeskedik, akkor a Kant által jelzett sematizmus érvényesül, és az egyén megadja magát a világnak, engedelmeskedik a szabályoknak, eleget tesz az elvárásoknak, lemond saját végérvényes szabadságáról, egyéniségében rejlő lehetőségeinek megvalósításáról. Ha a szubjektív szabadság kerekedik felül az objektív törvényszerűségen, akkor ez a világ szemében nem egyéb, mint *őrület*. Mindig is azt tekintették őrültnek, aki az adott társadalom korlátait áthágja — azt viszont, hogy az őrület a zsenialitással határos, csak a romantika korában mondták ki. Úgy látszik, ezúttal is érvényesül az arisztotelészi közép elve. Arisztotelésznél a melankolikus az a kiemelkedő és veszélyeztetett személyiség, akit egyik oldalról a mánia, másik oldalról a depresszió fenyeget. A modern társadalomban a zseni szintén kiemelkedő és veszélyeztetett egyén, akit egyfelől az arcnélküliség és elszürkülés, másfelől pedig az őrület fenyeget. Arisztote-

⁶ Már nem *creatio ex nihilo*, mint a reneszánsz idején valották; egy intézményekkel telezsúfolt polgári világban vagyunk.

lész felismerése mind a mai napig helytállónak látszik: a melankolikus, illetve a zseni olyan személyiség, akire a sors a szomorúsággal terhes nagyságot rótt. A nagyság a fenyegető örület közelségére utal. Egy ponton túl a nagyság szétfeszít minden keretet, és az illető többé nem nagy, hanem örült. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy minden örült eredetileg nagy ember volt.) A szomorúság viszont az elszürkülésnek, a beolvadásnak a veszélyét jelzi: a nagy ember nemcsak halálát illetően végzi ugyanúgy, mint bárki más, hanem az élet is elkövet mindent, hogy nagyságától megfossza, és besorolja az átlagba — nem is mindig sikertelenül. A zseni nem örült, de nem is egészséges (legalábbis a köznapi értelemben nem az): ezért nincsen igazuk azoknak, akik a zsenialitást a betegség, illetve az egészség címkéjével akarják ellátni.⁷ A zseni nem beteg, de nem is egészséges. Érvényteleníti e kizárásos szemléletmódot, mert olyan állapot jellemző rá, amely egy alapvetően más létszemléletet, életmódot takar. „A zsenialitás — írja Augustus Wilhelm Schlegel — az ember egész bensőjét átfogja, és nem kisebb dologból áll, mint mindannak az energiájából és legbensőbb összhangjából, ami az ember érzékiségében és szellemiségében önálló és korlátlan képesség.” (A. W. Schlegel, II. 76.) A zseni és a melankolikus elválaszthatatlan egymástól: mindketten az emberi lehetőségek *határán* állnak. Összetartoznak. Az arisztotelészi περιπτός jelző leginkább a ma használatos zsenifogalomnak felel meg, ehhez viszont az újkori melankólián át vezet az út. A melankolikus zseni a határon él; abszolút magányos, és ez a metafizikai magány különíti el mindenkitől. Magánya nem azonos a megközelíthetetlen elmebetegek zártságával, de az egészségesek időnkénti magányérzetével sem, amely inkább társaság hiányából, semmint sorsból fakad. „Semmi sem szomorúbb és nyomasztóbb, mint ez a helyzet a világban: ő [ti. a magányos figura] az egyetlen életszikra a halál széles birodalmában, a magányos kör magányos középpontja.” (Kleist, III. 502.) Heinrich von Kleist szavai nem általában a zseni melankolikusra vonatkoznak, hanem egy konkrét személyre: Caspar David Friedrich *Szerzetes a tengernél* című festményének emberalakjára. A nagyméretű festmény egy ap-

⁷ A zsenialitás betegség — vallja Lombroso, Moreau, Lamartine vagy napjainkban Lionel Trilling; a zseni maga a megtettesült egészség — vallja az ellenkezőjét Charles Lamb *The Sanity of True Genius* c. esszéjében.

ró, a nézőnek háttal álló szerzetesfigurát ábrázol, a végtelen tenger előtt és a hatalmas, borús ég alatt. A magányos alak maga a romantika idején megszülető zseni-melankolikus. Friedrich, akit barátai⁸ híradása szerint a legmélyebb melankólia jellemzett, és aki minden idők legmelankolikusabb képeit festette meg, csalhatatlan érzékkel ismerte fel az újkori melankólia valamennyi ismérvét: a metafizikai magányt, az öngazolási kényszert, a szenvedő önélvezetet, a halálfélelemmel egybeolvadó halálvágyat, a zsenialitást idéző határhelyeztet.

A világ ellenében kivívott autonómia lassan felmorzsolódik; a zsenik örültek lesznek: vagy elszürkülnek, vagy belehalnak saját zsenialitásukba. Egy hosszú életen át tartó zsenialitás senkinek nem adatik meg (Goethét leszámítva, aki azonban — némi joggal — önmagát ezért nem tekintette halandó embernek). A melankolikus zseni tisztában van saját végzetes individualitásigényével, sorsszerű zsenialitásával és a csapdával, amelyet a világ állít neki — és a döbbenet, amelyet még nem enyhít a megszokás, mint a XX. században, a halál önkéntes vállalását és ezzel együtt a melankólia szabad kiélését eredményezi. Számos romantikus fiatalon halt meg; haláluk okát felderítendő, ismét Friedrich egyik festményét kell segítségül hívni. *Rügeni krétasziklák* — ez talán legrejtélyesebb képének címe. Az ismert keleti-tengeri krétasziklák alkotta szakadékok egyikét festette meg. A mélyben a tenger, hajóval a hátán, mindenfelé napsütés, a fehér sziklák visszaverik a fényt. A sziklaszakadék szélén három ember látható, akik a tengerre bámulnak le. Baloldalt egy bokorba kapaszkodó nő guggol, közepén egy hason fekvő férfi könyököl és lefelé tekint, jobb szélén pedig egy másik férfi áll karba font kézzel egy fa gyökerén, amelynek koronája már a szakadék fölött himbálódzik. Háborítatlan idill. Ám aki valaha is járt Rügen krétaszikláinak peremén, az jól tudja, hogy a megfestett helyzet alighanem álombeli; a festő, aki hosszabb időt töltött a szigeten, tudta, hogy a morzsalékos sziklák peremére nehéz odamerészkedni: a legkisebb súlyra is peregni, omlani kezdenek, magukkal rántva a kíváncsiskodót a mélybe. Aki a szikla szélén áll, már nem áll ott. A

⁸ Közöttük a pszichiátriával behatóan foglalkozó, orvostörténetileg jelentékeny, de festőként sem elhanyagolandó Carl Gustav Carus.

kép mélabúja ebből fakad. Talán a lappangó szenvedély vezérelte a három alakot a sziklák megközelíthetetlen peremére: Friedrich jól tudja, hogy két férfi és egy nő kapcsolata (vagy akár csak együttléte) a mindennapok társas kapcsolatainak legizgalmasabb, legtöbb szenvedélyt ébresztő alaphelyzete. A vakmerő vagy csak éppen nemtörődöm alakokat szemlátomást nem érdekli a veszély, legalábbis az a veszély nem, amely közvetlenül fenyegeti őket. Nem félnek a haláltól. A mélybe néznek, de a mélységet bizonyára vonzónak találják — vonzónak, amennyiben saját sorsukra ismernek rá a lenti forga-
tagban is. A nemtörődömség, a vakmerőség, a mélység szenvedélyes szeretete hozta őket ide — és a szakadék általunk is látható mélységében saját belső, megközelíthetetlen mélységeiket ismerik fel. A benti és a kinti mélység egymásba olvad — és a három alak melankolikus tekintete *jelzi* nekünk, nézőknek, hogy valamilyen megszakíthatatlan folyamat részesei ők: a külső és a belső, az alany és a tárgy bennük nem vált szét, és a környező természet, saját emberi természetükkel egybefonódva, mintegy átzuhog testükön, amely most valóban csak porhüvely, és ezért nem is kell félni a zuhanástól, a pusztulástól. „Köztünk és a sors között oly kicsi a tér” — írta a lírai költő Chatterton, és tizennyolc éves korában megölte magát.

Friedrich három alakja a halál peremén áll, de a pusztulással szemben olyan közömbösek, hogy szinte unatkozni látszanak. A kép keletkezési idejének, a XIX. század kezdetének egyik kulcsfogalma, az újkori melankólia egyik alapjellegzetessége, az unalom borít be mindent. Nem ennek vagy annak a dolognak a megünasáról van szó, hanem magának a létezésnek a végtelen unalmasságáról. Lenau Don Juanja olyannyira unja magát, hogy ellenfeleinek ajándékozza életét, és még a meghalást is unja. Naplója nem egy bejegyzése szerint Byron annyira unatkozott, hogy még gonoszsgot elkövetni sem volt ereje, és ahhoz sem volt kedve, hogy agyonlője magát. Ugyancsak ő írja le, elkeseredetten: Napóleon nemhogy magával rántaná a földgolyót, hanem fokról fokra enyészik a jelentéktelenségbe, s ezért „az utóbbi idők eseményei elvették erőmet, életemet szórakoztatóvá tenni, ennyi telik csak tőlem; és hogy szemléljem, amíg mások játszanak”. (1813. november 23.) A francia forradalmat tanulmányozva Büchner úgy érzi, hogy a történelem borzalmas fatalizmusa szinte megsemmisíti az egyént, és a dicső események hiábavalósága vezeti

el a felismeréshez: „Megdöböntő azonosság van az emberek természetében és elháríthatatlan erőszak az emberi viszonyokban... Az egyén csak taraj a hullám tetején, a nagyság pusztá véletlenszerűség, a zseni uralma bábjáték, nevetséges küszködés egy vasakarat ellenében, amelyen lehetetlen úrrá lenni.” (Büchner, 395.) És a *Danton halálában* így kiált fel: „A világ a Káosz. A Semmi a születendő világisten.” (IV. 5. — Kosztolányi Dezső fordítása.) Büchner, aki gyűlölte az életet, ám egyszerismind „vad gyönyörét” is lelte benne, érezte, hogy korán meg fog halni, és végzetes betegsége nem érte váratlanul. Lenau harminckét éves korában beleőrült a hiábavaló keresgélésbe, a reménytelen szerelembe, és abba, hogy hiába vár a „csalogány dalára”. Byron nem lőtte agyon magát — de olyan könnyen élt, hogy csoda, hogy harminchat éves koráig várt rá a halál.

A motívumok viszonylag könnyen felsorolhatók: a romantika megunásig ismételt tényezői játsszák a főszerepet. A francia forradalomban való csalódás, a klasszikától való csömör, az értékekből való kiábrándulás stb. Minket azonban most nem az indítékok érdekelnek, hanem inkább a következmények. A „politikus” angol és az „apolitikus” német romantika indítékai eltérőek — legalábbis szigorúan történelmi-szociológiai szempontból nézve —, következményei mégis sok mindenben hasonlóak. A hasonlóságot keressük; az okot, amiért az egyes életek megdöböntően hasonlítottak egymásra. A hasonlóságtól való irtózat vezérelte mindegyikőjüket. „Kimondhatatlan ember vagyok” — írja nővérének Kleist, és mégis: a sorsok *hasonlósága* rejtélyes módon hatalmasabb erőnek és törvénynek látszik, mint az egyes emberek különbözni vágyása. Mégis Hegelnek lett volna igaza, aki csupán tolmácsa volt annak az igazságnak, amely oly sok romantikus melankolikust halálba kergetett? „Mindehünnit a feltétlent keressük, és mindig a feltételekkel és korlátokkal találjuk magunkat szembe” — mondja Novalis (III. 5) a romantikusok alapparadoxonát megfogalmazva. Byron ugyanazt vallja, mint az *Oidipusz Kolonoszban* kórusa: az a legboldogabb, aki meg sem születik. A létezés *korlátozottság* — vallja a romantika, de azonnal hozzá is teszi: éppen ennek felismerése biztosítja a *végtelenség* utáni vágyat. A klasszikus korokkal szemben a romantika mind a korlátozottságot, mind a végtelenséget a maga teljességében élte át, és

legalább olyan tragikus volt számára a végesség felismerése, mint amilyen boldogsággal járt a végtelenség utáni vágyódás. E melankolikus paradoxont korábban is kiélezték már: John Donne költészete, Thomas Browne traktátusa vagy Pascal feljegyzései e kettősséggel hasonlóképpen vetettek számot. Mégis, elsőnek a romantika tekintette e paradoxont mindenekelőtt *élettechnikai* és nem csupán elmélet-artisztikus feladatnak és kihívásnak. És bár egyetértünk Paul Valéryvel, aki szerint alighanem elveszíthette a józan eszét az, aki megpróbálja meghatározni a romantikát, bizonyos, elsősorban életvitelbeli megoldások hasonlósága és következetes (mai napig tartó) újrajelentkezése arra int, hogy az egyéni sorsok átfogó vetületekkel rendelkeznek. Történelemtudományi összefüggésbe állíthatók — noha a történelemtudomány létét és bizonyos jogosultságát elismerve mintegy hátulról döfünk tört a melankolikus romantikusok hátába, akik éppen a történelemtudományiak és a mindent megmagyarázó és ezáltal mindent szükségképpen feloldó, megoldó (azaz elkenő) világmagyarázatok elől menekültek a halálba, az örületbe vagy — önként felcsatolva a szemellenzöt — vissza a paradoxonokról mit sem tudó sürgés-forgásba.

Friedrich festményén hárman néznek a halálba, vagy talán hárman tekintenek felénk a halálból. De a szakadékból más arcok is felderengenek előttünk. Örökifjan lebeg a mélyben a 28 éves Novalis, a 25 éves Wackenroder, a 22 éves Körner, a 25 éves meseíró Hauff, a 24 éves Büchner, a 18 éves Chatterton, a 26 éves Keats, a 25 éves Strachwitz, a 21 éves White, a 34 éves Kleist, a 33 éves Wilhelm Müller, a 35 éves Grabbe, a 26 éves Wilhelm Waiblinger, a 20 éves Maria Mnioch, a 35 éves Charles Wolfe, a 33 éves Froude, a 30 éves Shelley, a 27 éves Burns, a 36 éves Byron, a 29 éves Anne és 30 éves Emily Brontë, a 26 éves Karoline von Günderrode, és valamivel arrébb, már idősebben, a 39 éves Platen. És mögöttük az örültek: Lenz, Bürger, Hölderlin, Lenau, Schumann, arrébb pedig a 31 éves Schubert, festőktől körülvéve: a csoportban látjuk a 22 éves Karl Philipp Fohrt, a 24 éves Franz Pforrt, a 27 éves Johann Erhardt, a 26 éves Oldachot és legszélen a 33 éves Philipp Otto Rungét, aki legalább olyan jól ismerte a rügeni sziklákat, mint Friedrich. Sokkal nagyobb persze a tömeg, de a kivehetetlen arcok tömegéből most csak a XVIII—XIX. század fordulójának néhány előtérbe

nyomuló alakját említjük. A szakadékon innen, biztos talajon áll Friedrich Schlegel, megjegyezve: „Sokakat művésznek nevezünk, noha valójában ők a természet műalkotásai.” (Idézi: Kremmel, XXXVI.) Persze neki könnyű: nem merészkedett a szakadék szélére, és ifjúkora romantikus tévelygésétől eltekintve egészen ötvenhét éves koráig biztos kézzel tudott különbséget tenni én és természet, élet és halál, egészség és betegség között. Utolérte a zseni-melankolikusokat fenyegető kísértet: nem megőrült, hanem elszürkült. Csupán tudta azt, amit a többiek át is éltek: hogy az egyénnek nemcsak határai vannak, hanem határtalansága is — és a modern tudat számára ez az ellentmondás a legdőntőbb tapasztalat. Az ifjan elhunytak nem a kettősség pusztja létébe haltak bele, hanem kibékíthetlenségébe. Az emberi életek pusztulása, személyiségek visszavonhatatlan eltűnése azonban arra figyelmeztet bennünket, utódokat és kortársakat, hogy az egyes személynek, egyéniségnek és egyszeri életnek éppen pótolhatatlansága miatt ugyanúgy megvan a maga kizárólagos, végérvényes és cáfolhatatlan igazsága, mint az emberen túlnőtt történelemnek, „haladásnak” vagy éppen valamilyen, a melankóliáról tudni mit sem akaró történelmi perspektívának. Az életben maradottak mintegy önmaguk védelmében jelentik ki azokról, akik meghaltak, hogy betegek, holdkórosak, életképtelenek voltak, vagy hogy merő véletlen a sok egybeeső halál. Ezzel azonban végső soron semmit nem mondanak a melankolikus romantikusokról. Ok-okozati kérdésként kezelik azt a problémát, amely bennünket az élet megmagyarázhatatlan, rejtélyes, a racionális logikán túlmutató jellegére figyelmeztet. A mások halálával kapcsolatos ésszerű okoskodás (meghalt, mert . . .; meghalt, de én még élek; meghalt, noha . . .) mindig az okoskodó egészséges és primitív életösztönének a megnyilvánulása, és csak távolabb visz a halállal s önmagunk egyszerűségével való szembenézéstől.

Az ember helye az univerzumban — aligha volt ennél kétségbeejtőbb gondolat a romantikusok számára. Semmiképpen sem nyugodhattak bele abba, hogy a cél az alkalmazkodás, az adott feltételek elfogadása lenne, hiszen éppen a XVIII—XIX. század fordulója volt az európai kultúra történetének talán az első olyan fordulópontja, amely *minden* szilárdnak hitt értéket kérdésessé tett. Isten halott — mondta ki elsőnek a fiatal Hegel, jóval Nietzsche előtt, tanulságát

pedig a romantikusok vonták le. Ha nem örökérvényűek az értékek, amelyeket emberek alakítottak ki, akkor a hozzájuk való igazodást is nevetséges az élet végcéljának tekinteni. Mint a kígyóbőrt, úgy vetették le magukról a romantikusok az előítéleteket, egészen odáig menően, hogy a szó szoros értelmében véve csak a csupasz, lemeztelenített bőrük maradt meg, amely azonban már semmitől sem véd, és ezért magától, minden ok nélkül is fáj.

*Óh! szörnyű korlát — hatalmas gyötrelem,
ha hallani kezd a fül, és látni kezd a szem*

— írja Emily Brontë. Maga a fájdalom testesült meg bennük, s mivel ez a fájdalom az emberi kultúra és civilizáció következménye, nem is csillapítható. „Oly sebzett a lelkem — írja nővéreinek Kleist —, hogy szinte még az is fáj, amikor kidugom az orromat az ablakon, és rásüt a nap. Egyesek ezt betegségnek és túlfeszítettségnek tartják,⁹ de te, aki képes vagy rá, hogy a világot ne kizárólag a saját szemszögödből tekintsed, nem fogod annak látni. Fiatalságom kezdete óta gondolataimban és írásaimban feltartóztathatatlanul a szépséggel és az erkölccsel foglalkozom, és ezért olyan érzékennyé váltam, hogy kétszeresen vagy háromszorosan fájnak a legkisebb érintések is, amelyeknek az evilági dolgok menete szerint minden ember érzéke ki van téve.” (Kleist, IV. 411.) A fájdalom a szó legszorosabb értelmében fájdalom: a szenvedés akkor is szenvedés, ha lelki tényezők váltják ki, sőt annál inkább az. És az ember talán a fájdalom állapotában képes a legkevésbé arra, hogy tárgyilagosan, önmagától elvonatkoztatva ítélje meg a világot. A romantikusok esetében ez kétszeresen igaz: hiszen eleve az fáj, hogy nem létezik tárgyilagos nézőpont — nem létezik „igazság” —, és a belső világba való alámerülés még azzal a reménnyel sem kecsegtethet, hogy innen van hová menekülni. Egy kifordított sündisznóhoz hasonlítható ilyenkor az ember: kifelé a nyers, csupa ideg hús, befelé a tüskék. A belső világba való alászállás: *menekülés* a világtól, a célvesztettségűtől, és persze menekülés azoktól a költőktől és kritikusoktól, akik — Friedrich Schlegel szavaival — „Oly csillapíthatatlan buzgalommal igyekeznek minden istenit és emberit feloldani a humanizmus szirupjában.” A belsőbe

⁹ Ma is annak tartanánk, és neuraszténiának neveznénk.

való alászállás: *lemondás* a világról, amely nem ad feleletet a legszemélyesebb, végső kérdésekre. August von Platen a következőt jegyzi be naplójába a szeretetről és szerelemről: „Miért kell ilyen mélyen átéreznem, ha nem lehet benne részem?” (Platen, I. 698.) S bár Goethe, hallatlan érzékenységgel, éppen a szeretetet hiányolja műveiből, figyelme nem terjed odáig, hogy észrevegye, hogy a „belső” elfojtottság és fájdalom a szeretetet és hitet nélkülöző „külső” világ negatív lenyomata. (Az öreg, de szenvedésektől és „felelőtlen” szenvedélyektől korántsem mentes Theodor Storm két generációval később egy levelében megjegyzi: „Szükségem van a külső lehatároltságra és szűkösségre, hogy megnyíljanak előttem a belső távlatok.” — Storm, II. 227.) A belsőbe való alászállás: *kényszer*, nem öncél vagy esztétikai élvezet, aminek Hegel látta. Az ő véleménye szerint „olyan sóvárgás ez, amely a valóságos cselekvéshez és alkotáshoz nem hajlandó leereszkedni, mert attól fél, hogy a véges világ megérintésétől tisztátalanná válik, holott az absztrakt voltával összefüggő hiányérzet nagyon is elevenen él benne”. (Hegel, 12. 221.) Nincs igaza. A tevékenységet dicsőítő, a végességet hirdető valóság nevében érvel, és nem veszi észre, hogy a tevékenység már régóta visszaüt a cselekvőre, hogy a végesség korlát, hogy a polgári világ egészen más arcot mutat az egyes ember, mint az abszolút szellem amúgy is sérthetetlen páncélja felé. A belsőbe való aláereszkedés elviselhetetlen kényszer, hiszen az embernek nap mint nap tapasztalnia kell önmaga folyamatos megsemmisülését. Novalis akkor kezdett el érdeklődni az ember helye iránt az univerzumban, amikor tizenöt éves jegyese, Sophie von Kühn meghalt. „Ő kötött egyedül az élethez, a földhöz, a tevékenységeimhez. Általa mindentől elszakadtam, mert már saját magammal sem rendelkezem többé” — írja egy levelében (I. XXXIII.), néhány hónappal később pedig ezt írja: „Nem múlik el az este, és hamarosan éjszaka lesz.” (Novalis, I. XXXIV.) Nem véletlen, hogy alkotó zsenije a lány halálának pillanatától kezdve szinte elszabadult, és felmérhetetlen izzású művek jelzik rövid élete hátralevő nyomait. A mélység és a bensőség: elszakadás a külső világtól, amely ezért rejtélyes és földöntúli arcát is engedi megpillantani. Ennek észrevétele a közönséges halandóknak nem adatott meg. „Kimondhatatlan harmónia — írja idézett versében Emily Brontë —, melyről álmodni sem tudnék, amíg a Föld meg nem szűnik számomra létezni.”

A mélység és a bensőség: szenvedés (a „külső” világ elszenvéde), ám az ebből létrejövő művek, a valamennyire is megközelíthető élmények részleges *közölhetősége* arra figyelmeztet, hogy ne csak a szenvedést vegyük észre a romantikusok életében, melankolikus kedélyében. Csak valamitől lehet szenvedni; ám a szenvedés tárgya, helyesebben oka maga is sokrétű. S mivel a tárgyoknak nemcsak egy arca van, és nem csupán egy réteggel rendelkeznek, *a szenvedés egyfelől biztosítja, hogy a tárgynak egyre több arcát lehessen meglátni, másfelől viszont magának a teljes létezésnek a sokarcúságára figyelmeztet.* (Korántsem véletlen, hogy a romantika óta, amely a szenvedést „világállapottá” tette, a műalkotások jelentékeny része éppen a szenvedésből fakadó érzékenységek, megkülönböztető készségek köszönheti létét.) Aminek sok arca van, ahhoz sokféle-képpen kell viszonyulni. A romantikusok sokat emlegetett iróniája, a világ ironikus megközelítése ennek a kettősségnek az eredménye. (Mi sem látszik természetesebbnek irónia és melankólia egybefonódásánál: az antikvitástól napjainkig töretlenül érvényesül ez a rokonság.) Hiszen egyfelől a világ *fáj*, másfelől viszont a *világ* fáj (a negativitásba fulladó, a világot tagadó gondolat is kénytelen beletörődni a világnak a létébe). Ez teszi lehetővé, hogy a halálban is az életet vegyük észre, a bűnben a gyönyört, a szenvedésben az élvezetet, a betegségben az egészséget. A világot a maga prózai egyoldalúságában megragadó gondolkodók természetesen elvetik élet és halál, szenvedés és élvezet azonosításának lehetőségét. Nem is tehetnének mást, hiszen megfoghatatlan és értelmetlen dolgok sokaságának látják a világot, amelyben az ellentmondó jelenségeknek nem a belső rokonsága, hanem csak egymást kizáró ellentéte fedezhető fel.

Az élet okozta melankolikus szenvedés egy új életnek is alapjává válik. „Úrutazásokról álmodunk — írja Novalis —, de nem miben-nünk van-e jelen a világmindenség? Nem ismerjük szellemünk mély-ségeit. A titokzatos út befelé vezet. Sehol máshol, csakis bennünk van meg az örökkévalóság a maga világaival, a múlt és a jövő. A külvilág pusztán árnyékvilág, amely a fény birodalmába veti árnyait.” (Novalis, III. 7.) Egy belső világ körvonalai bontakoznak ki a melankolikus előtt, aki egyre távolabb kerül a földi dolgoktól, a kézzelfogható tényektől. És ez az új világ semmivel sem hasonlítható össze — *úgy látszik, hogy az ember csak e belső világ teremtése révén*

válhat összehasonlíthatatlanná, egyszerűvé, nem pedig a külső cselekvés által, amely egy névtelen tömegbe olvasztja az egyéni tetteket. Kleist, akinek kínjai aligha mérhetők össze bárki máséival is, így ír testvérének: „Csak az fáj, ha a világon *belül* vagyunk kevesek; ha rajta *kívül*, az nem.” (Kleist, IV. 163.) És ugyancsak ő, aki korán kívül került a világon, ennek a kívülkerülésnek a szenvedését tudatosítva így vall: „Soha sem volt előttem sötétebb a jövő, mint most, bár soha nem tekintettem elébe vidámabban, mint most.” (Uo. IV. 163.) Ennek az új, az eddigtől különböző életnek a homlokán a *derű* mutatkozik meg; a derű, amely nem tréfa, nem vicc, s egyáltalán nem az akarat és elhatározás szülötte, hanem szellemi állapot. A derű, amellyel az önként vállalt halál elé nézett, a belső felszabadultságról, a szenvedéssel társuló élvezetről, az újfajta világlátásról árulkodik. Az élettől vett búcsúban, amely a pisztolydörrenésig tartott, nyoma sem volt az erőltettségnek, hiszen feltehetően éppen ettől az erőltetettségtől vett búcsút. És ugyanez vonatkozik a többiekre is. Tieck, a barát, így jellemezte Novalist: „Miként a beszélgetések során legszívesebben a kedély mélységeit tárta fel és láthatatlan világok régióiról társalgott, úgy egyszersmind boldog is volt, mint egy gyermek, elfogulatlanul tréfálkozott, és a társaság vidámságaiból is kivette részét.” (In: Novalis, I. XLII.) Felhőtlen, derűs halála volt — legalábbis a szemtanú, Friedrich Schlegel ilyenek látta —, és úgy tűnik föl, hogy a huszonnyolc év ugyanolyan teljes életet jelentett neki, mint a nyolcvanhárom év Goethe számára. Wackenroder szeretett mulatni; Körner vidáman és bizakodóan ment a csataterre; Büchner örömét lelte a bohózatban; Burns, Shelley, Byron habzsolták az életet; Fohrt huszonkét éves korában bekövetkezett haláláig fékezhetetlen jókedv jellemezte. Az utókor, a giccsteremtő emlékezet szereti a melankóliából egyoldalúan a szenvedést kiemelni — Goethe és Hegel egykorú megjegyzései is erre adnak alapot. A romantikusok szenvedése azonban nem volt szenvelgés: sokkal inkább abból a mélabúból táplálkozott, amely — miként erre naplójában Byron előszeretettel hivatkozott — Arisztotelész megfigyelése szerint a nagy lángelmékre általában jellemző. A mélabú, az elképzelt és vágyott boldogság lehetetlenségéből fakadó melankólia eleve fájdalommal jár („Minden mély érzés némileg melankolikus” — írja Thomas Mann), mivel azonban nem ez vagy az a konkrét tárgy okoz szenvedést, hanem a mélabú eleve a kedélyben van megalapozva, a

szenvedés a dolgokhoz való viszonyulásban jelenik meg. És ennyiben a vidámság, a jókedv nem akadály — hiszen (talán a bennünk lakozó démon hatására) ki ne figyelt volna már föl saját jókedve nevetségessé hiábavalóságára; a bibliai Salamonhoz hasonlóan ki ne nézte volna már önmaga felszabadultságát kívülről? Természetesen nem az „önkritikusság” közönséges és felszínes értelmében, hanem egyfajta mélyebb elcsodálkodás eredményeként. Naplójában Byron a következő esetet jegyzi fel: „Sokan csodálkoztak már a műveim minden sorát átható melankólián, mások pedig személyes vidámságomon lepődtek meg. Emlékszem azonban egy esetre: egy órán át különösen és őszintén vidám voltam egy társaságban, valósággal ragyogtam, és feleségem is felfigyelt emelkedett hangulatomra, mire mondtam: »és látod, Bell, mégis engem hívnak, gyakran alaptalanul melankolikusknak« — és mit felelt ő: »Nem B., nem alaptalanul: szíved mélyén te vagy a legmelankolikusabb ember a világon, és gyakran épp amikor látszólag a legvidámabb vagy.«” (1821. október 15.)

A jókedvet is mélabú tárgyává tenni — a fiatalon meghalt romantikusoknak ez az egyik legkülönösebb vonása. Az egyszerűségnek, a végességnek, a kivédhetetlen elmúlásnak a felismerése ez; s midőn a romantikusok a mindent elsimító totalitás ellenében próbálták megvédeni egyéniségüket, rá kellett döbenniük, hogy ha önmagukat nem élik ki maradéktalanul, akkor az egyéniség egyénieskedéssé, különködéssé fajul. Maga a világ az igazi élet legfőbb korlátja; ezért új világot teremtettek, a lélek határain belül. Persze korántsem voltak olyan naivak, hogy azt képzeljék, a belső világ teljesen független a külsőtől. Novalis szavaival: „Bennünk is van egy külső világ, amely ugyanúgy összefügg a mi belső világunkkal, mint ahogy a rajtunk kívül eső külvilág a mi külső világunkkal — ... a természet lelkéhez ugyanúgy csak gondolatainkkal férközhetünk közel, ahogy a természet külső oldalát és testi mivoltát csupán érzékeinkkel ismerhetjük meg.” (Novalis, III. 27.) Innen a mélabú: a létezés nem gondolható el korlátok nélkül. A romantikusok tökéletesen tisztában voltak lehetetlen helyzetükkal, és lépéseiket ez szabta meg, nem pedig a puszta sóvárgás, amelyet Hegel próbált nekik tulajdonítani. A romantikusok alapparadoxonai ebből érthetők meg: a *szenvedésből*, amely egyszersmind egy új világ felszabadult élvezetére is lehetőséget nyújt; az új *világból*, amely a lélek belsejében van, s ezért még

pusztítóbb, mint a külső világ; a *felismerésből*, hogy a belső létezés ugyanúgy korlát, mint a külső; és a *döbbenetből*, hogy ha már Isten is meghalt, akkor hiú remény bármiből (akár az énből is) abszolútumot varázsolni.¹⁰ A létezés nem egyszerűen értelmetlenné vált — ezt akárki könnyen beláthatja —, hanem nem lehet vele mit kezdeni, mert kisiklik a kézből. S ez már nem elméleti kérdés, hanem életttechnikai probléma, amely a saját létünkre való rácsodálkozással kezdődik, és minden kitérő után oda kanyarodik vissza.

„Minél öregebb leszek, annál közömbösebb is — írta Byron Shelleynek —, *nem* maga az élet iránt, hiszen szeretete ösztöneinkben van — mindaz iránt, ami élni serkenti az embert.” (1821. április 26.) Szó esett az unalomról, amely, mivel magára a létezésre vonatkozik, közönynek is nevezhető. A közöny a hitnek, az érdeklődésnek az elvesztésével borít el mindent; egyre kevésbé képes bármi is felkelteni az érdeklődést. „Európában nincs szabadság — írja ugyancsak Byron, de közönyéről a mondat második fele árulkodik — ..., és különben is, oly fáradt már a glóbusnak ez a része.” (1819. október 3.) A romantikusok saját „belső”, megközelíthetetlen világukba húzódtak vissza, ellentétben a klasszikusokkal, akik a „külső” világban való önmegvalósítással igyekeztek örökkévalóságra szert tenni. A külső világ iránti közöny óhatatlanul ennek a külső világnak a szétzilálásával jár együtt. A romantikus költészetet jellemezve August Wilhelm Schlegel a következőképpen ragadja meg a különbséget: „Az ókori költészet és művészet valamiféle ritmikus nomosz, amelyben harmonikusan tárulkoznak fel egy nagyszerűen elrendezett és a dolgok ösképeit magában hordozó világ örök törvényei. Vele szemben a romantika — titkos vonzalom a káosz iránt, amely ott kavargó minden szervezett lényben, ezek legmélyebb lényegében. Az antikvitas költészete egyszerűbb és áttekinthetőbb; alkotásainak végérvényes tökéletessége jobban hasonlít a természetre; a romantika ugyan töredékesnek látszik, a világegész titkaihoz mégis közelebb áll.” (A. W. Schlegel, IV. 19.) A kétféle költészet kétféle emberfelfogást sejtet. Erre utal a klasszikus szónak az eredete: Rómában az állampolgárok adóztatás céljából történő besorolását nevezték

¹⁰ Novalis vagy Schleiermacher szubjektív vallásossága aligha változtat ezen: „csupán” a nihilizmus különös válfajáról van szó.

klasszifikációnak. A klasszika: nem annyira valaminek a tökéletes, minden oldalú kifejlődését jelenti (hiszen ez a meghatározás a klasszika fogalmának előzetes, hallgatólagos elfogadásán alapszik), mint inkább *emberkép*. A klasszikában a besorolhatóság, az alárendelhetőség, az osztályozhatóság, a mérték tisztelete jut érvényre — s még ahol látszólag erről szó sincsen (például az egyedi műalkotások esetében), a mélyben ott is ez a felfogás húzódik meg. (Szélsőséges példája ennek Horatius *Ars poeticája* vagy Palladio építészete.) A klasszikus szobrászat, a klasszikus költészet, a klasszikus emberfelfogás egyaránt a *tipikust* szereti, ezt hangsúlyozza. Mindig viszonyítás kérdése azonban, hogy mikor mit tartunk tipikusnak, jellemzőnek. A klasszikus felfogások mélyén rendszerint a történelem iránti bizalom, a haladásba vetett hit, egy ország vagy politika céljaival való azonosulás stb. rejlik. A klasszika ezért mindig előnyben részesíti az egészt a résszel, az általánost az egyessel szemben. (Igaz, hogy a klasszicizmus nagy alkotásaiból többnyire árad a melankólia, de ez éppen a klasszicista művészet törekvésének végső kudarcát jelzi; Palladio templombelsői azért „melankolikus” terek, mert az építész érezhetően nem akart melankolikus lenni.) Csak az egész az igaz — mondja Hegel, és a kijelentés mélyén ott a szilárd emberkép: az ember testestül-lelkestül, szőröstül-bőröstül egy nagyobb egész része, testét, lelkét, csak mint e nagyobb egész részét „veheti igénybe”. A klasszika: hit, hogy van célja az életnek, a létezésnek, a világmindenségnek vagy bármi egyébnek. A klasszikusok többnyire megőregszenek — testüket is, lelküket is megóvták, azaz öntudatlanul is valaminek a szolgálatába álltak (állították magukat).¹¹ A romantikusok senkit sem akarnak szolgálni; nem azért, mert lázadók, rebelisek vagy gögösek, hanem azért, mert semmit sem látnak, amit szolgálni lehetne. A romantikusok előtt szakadék tátong, és legfeljebb csak ezt szolgálhatják — akár életük elvesztése árán is. A romantika a szó legszorosabb értelmében vett közöny — s mivel elsősorban nem az emberek, hanem az ember érdekli, a politika iránt is közömbös. (Goethe, aki sok szempontból romantikusabb volt a romantikusoknál, és Nietzsche egyaránt közömbös volt a politika

¹¹ Kantra, aki szerint a magas kor erkölcsi érdemnek tekinthető, nagy hatással volt Chr. W. Hufeland korabeli népszerű könyve: *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*.

íránt, amely a XVIII. századtól kezdve egyre formálisabbá vált, és a tett helyett az okoskodás tárgya lett. Byron pedig, aki parlamenti szónokként kezdte, így írt: „Én magam, a közömbösség jóvoltából, politikai nézeteimet minden létező kormányzat megvetésére redukáltam. . . nem hiszem, hogy a politika *érdemes* lenne *véleményre*. A *magatartás* más: ha egy párttal elkezdted, folytasd is velük. Politikai felfogásom az egyetlen, amiben következetes vagyok s ez feltehetően a téma iránti teljes közömbösségemből ered.” — 1814. január 16.) A mérce veszett el — helyesebben a korábbi mércét elsősorban az egyes ember megsemmisítését szolgáló mércének tekintették. A romantika semmi olyan átfogó egészt nem látott, amelybe az egyén testével-lelkével beépülhetett volna.¹² A klasszikusokkal szemben a romantikusok a „szenvedélyes töredékek” (Musil) emberei voltak — tékozlók, legalábbis a klasszika, illetve a hétköznapi világ szemszögéből nézve, amely a vesztésben a vesztést, a nyelésben a nyelését látja csak, és képtelen észrevenni a veszteségből fakadó nyereséget és a nyereségekkel társuló veszteséget, leszűkülést.

A magárahagyatottság az erő forrásává is válhat. A XX. századi *meditáló* utódokkal szemben a romantikusok ugyanolyan *tetterős* és *tette* kész emberek voltak, mint a klasszikusok — nem rajtuk múltott, hogy semmi sem sikerült nekik. A drámaíró Grabbe így ír: „Isten a semmiből teremtett, mi teremtsünk romokból! Először darabokra kell szétverni magunkat, hogy megtudjuk, mik is vagyunk és mire is vagyunk képesek! — Szörnyű sors! Ám legyen! Ez a sorsom, és követem csillagomat.” (Don Juan és Faust, I. 2.) A romantikusok közül számosan a szó szoros értelmében szétverték magukat; olyan közönyösek voltak önmaguk iránt, hogy a földi pusztulásnak előbb-utóbb be kellett következnie. „Sosem volt erősségem az esélyeket kalkulálni” — mondja Byron (1821. január 9.), de a korból sokan mondhatnák el ugyanezt. Nemhogy a túlvilági megváltásban nem hittek (bár a németek közül többen a lélekvándorlás hívei voltak), hanem az evilági közösségek életképességében is kételkedtek: az egyéni lét egyszerűségének és megismételhetetlenségének tudatában nevetséges dolog az emberi közösségekre hivatkozni.

¹² A romantika mítoszteremtő kísérleteinek kudarca (Schelling, Friedrich Schlegel) szintén ezt bizonyítja.

Szemrebbenés nélkül vállalták, hogy kizárólagosan önmagukra számíthatnak, s ezért vakmerőnek látszottak — feltéve, hogy a vakmerőséget nem csupán fizikai értelemben fogjuk fel (például egy szakadék átugrása), hanem szellemi értelemben is (például egy elképzelhetetlen dolog első ízben való végiggondolása). A kettő között azonban nincsen éles különbség, hiszen *a testi vakmerőség a szelleminek a jelenlétére utal*, a szellemi vakmerőségnek pedig nagyon gyakran a testen megmutatkozó hatásokkal kell szembenéznie.

A vakmerőség a megmásíthatatlanság árnyékát vetíti mindenre. Aki vakmerő, az tisztában van azzal, hogy tette visszavonhatatlan, sőt mivel a visszavonás az átgondoltság és kiszámítottság világába rántaná vissza, fel sem vetődik kérdése. Kleist hanyag legyintéssel égette el kéziratait, köztük drámákat és egy kétkötetes regényt; egy műve elégetése után pedig Byron így írt: „elégetni nem kisebb gyönyörűség, mint kinyomtatni”. (1821. január 9.) A romantikusok nem egy műve úgy készült, mintha az alkotón kívül nem is létezne ember a földön; a művek nem mások számára készültek, hanem a magába zárult lelkek kicsordulásai, ezért nehéz is őket műveknek tekinteni. Az utókor tapintatot nem ismerő kíváncsiskodása persze sajnálja az elégetett műveket, de nem sajnálja a mögöttük álló életet, hiszen művészetben, esztétikában gondolkozik, nem sorskérdésekben vagy életlehetőségekben. A vakmerőség mögött sohasem műszerűség áll; a vakmerő tettek elkövetői nem példaképpen tesznek úgy, ahogyan, nem valamilyen céllal (oktatás, figyelmeztetés, feltűnésvágy, verseny), hanem öncélúan: *a vakmerőség saját lappangó lehetőségeink kipróbálása, a róluk való megbizonyosodás*. A halál eleve ott lebeg fölötte — *miként azonban minden egyes emberi gestusra, szóra, tette rávetül az elmúlás és a megismételhetetlenség árnyéka* (meg lehet ugyan ismételni, de ezt már más egyéniség, más tapasztalat, más adottság, más tudás teszi), *úgy a pillanatok elmúlása és a halál között is törésmentes az átmenet*. „Az élet a halál kezdete — írja Novalis. — Az élet a halál céljából van. A halál egyidejűleg lezárás és elkezdés. Egyidejű szétválás és szorosabb egybekapcsolódás.” (Novalis, III. 7.) A testi vakmerőség egyfajta sziklaszilárd szellemi alkatról árulkodik, de a szellemi vakmerőségnek is megvan a testi következményei. Ismeretes Goethe meghatározása, mely szerint klasszikus az, ami egészséges, romantikus pedig az, ami

beteg. „Egészségesnek nevezem a klasszikust, és betegnek a romantikust. És így a Nibelung-ének, valamint Homérosz azért klasszikus, mert mindkettő egészséges és derék. A legtöbb új mű nem azért romantikus, mert új, hanem mert gyenge, erőtlen és beteg, és a régiek nem azért klasszikusok, mert régiek, hanem mert erőteljesek, üdék, derűsek és egészségesek. Ha ilyen tulajdonságok alapján különböztetjük meg a klasszikust és a romantikusot, mindjárt tisztán fogunk látni.” (Eckermann, 1829. április 2.) A romantika barátai rendszerint elutasítják Goethe véleményét, pedig Goethe nagyon is méltányos a romantikával szemben. Nem filozófiai kategóriákba burkolja mondandóját, nem az abszolút szellemet, a totalitást, a valóságot stb. játssza ki ellenük, hanem, mély érzéssel, biológiai fogalmakkal érvel. Igaza van: hiszen a biológiai érvelés nem értékkel, hanem pusztán megállapít. A romantikus beteg, a klasszikus egészséges — mondja Goethe, de a tőle megszokott óvatossággal nem teszi hozzá, hogy ami beteg, az rossz, elvetendő, negatív. Sőt egy alkalommal kifejti, hogy kellő értelem birtokában a klasszikus is, a romantikus is alkothat nagyot. Megállapításával alighanem a romantikusok is egyetértének — s bár Goethe irtózott mindentől, amiben betegséget gyanított, azt is sejthette, hogy *beteges dolog így irtózni a betegestől*. A betegség és egészség fogalmai az élet mindent átfogó tényének és valóságának vannak alávetve, jelentőségük ezért másodlagos. A betegség és egészség mezsgyéje korántsem határolódik el olyan élesen, mint azt a mindennapi élet szeretné — kiváltképpen akkor nem, ha olyan kor küszöbére érkezünk, mint a romantika, amely nemcsak az átfogó emberi közösségekben, megoldásokban, hanem magában az emberi testben is kételkedni kezdett. David Passavant romantikus művészettörténész a XIX. század elején így írt: „Napjaim kezdete, akárcsak életem számos értékes órája, álmodozással telik. Ez a betegség a szellemi gyengeségen alapul. Csökkent életerőre, fokozott ingerlékenységre utal. Remélem, kigyógyulok ebből a betegségből, ha szellememet leköti egy meghatározott foglalkozás, és az akarat vagy a szükség rákényszerít valamilyen hivatás választására.” (Idézi: Kremmel, XVI.) Passavant hivatást választott, és talán ennek köszönhette, hogy hetvennégy évig élt. Sokan mások azonban nem választottak semmiféle foglalatosságot sem — nem akarat vagy szükség híján, hanem mert szellemüket más kötötte le, parancsolóbban, mint bármi, amit elhatározással választ magának

az ember. Novalist tudóvész döntötte le a lábáról, de már évek óta várta a halált; Büchner szintén fiatalon felkészült a halálra, és betegségét talán az akarat hívta elő; Bürger, Hölderlin, Lenau, Schumann a tépett idegrendszernek és a sorozatos, a lehető legmélyebben átélt csalódásoknak köszönhetően az örületet; Grabbe, Burns az alkoholizmus áldozatai lettek; ittak, hogy — Csehov szavaival — „világnak látsszék a világ”. „Merőben új harmóniákat hallok” — mondta Schubert halálos ágyán, és nem rettent vissza a haláltól. Wackenroder kijelenti, hogy „a nem túl erős lelkek esetében minden, amivel az embernek alkotnia kell, a vérébe megy át, és átalakítja a bensőjét anélkül, hogy tudna róla” (Wackenroder, 230). És miután költött zeneszerzője, Joseph Berglinger létrehozta élete legnagyobb művét, rövidesen ideggyengeséget kapott, és hamarosan meghalt — hogy azután a maga huszonöt évével Wackenroder is kövesse a sírba. Lenau több alkalommal említi magával kapcsolatban a „szerencsétlenség vonzását”, Runge a festő pedig saját „belső felemésztődését” okolja festői tevékenysége megbénulásáért és egészsége rohamos hanyatlásáért. Runge korai halálának hírére hallva Goethe megjegyezte: „Nem bírta sokáig szegény ördög, máris vége van, és nem is történhetett másként, aki ilyen gyenge lábon áll, annak vagy meg kell halnia, vagy meg kell örülnie, itt nincs kegyelem.” (Idézi: Friedenthal, 558.) És figyelemre méltó, amit Kleistről mond: „Borzongással és iszonyattal, mintha gyógyíthatatlan betegség támadott volna meg egy testet, amelyet oly szépnek szánt a természet.” (Uo. 557.) Byronnal a mocsárláz végzett — ami ugyanúgy sorsszerű, mint Hölderlin örülete, hiszen Byron szinte szántsándékkal üldözte a halált, amelyet azután ilyen alakjában tett magáévá. (Meghalt: mert „alkotóereje elérte tetőpontját” — így ismét Goethe. — Eckermann, 1824. május 18.)

A fiatalon elhunyt romantikusok nem egyszerűen meghaltak — a sorsot mintegy kihívták maguk ellen, és a halálon erőszakot követtek el. Az élet siklott ki lassan a kezükből („valóban különös, hogy mostanában minden, amihez hozzákezek, megghiúsul; hogy mindig, ha elhatározom, hogy teszek egy bizonyos lépést, a talaj kicsúszik a lábam alól” — írja halála évében Kleist [IV. 485]), és az élet elől a halálban kerestek menedéket. „A halál az élet legfőbb díja” — mondja Novalis (III. 6), akinél talán senki sem élte át mélyebben élet

és halál viszonylagosságát. S mivel a világ csalódásokkal, kudarcokkal, korlátoltságokkal terhes, a halált sem engedi a maga mivoltában kibontakozni. Az élet és halál között merev ellentétet sejtő és mindenben kizárásos alapon gondolkodó mindennapi tudat halálfelfogásáról Heidegger a következőképpen vélekedik: „»Az ember meghal« analízise egyértelműen feltárja a halálhoz viszonyuló mindennapi lét létmódját. A halált ebben a beszédben úgy értik meg, mint meghatározatlan Valamit, melynek egyszercsak valahonnan meg kell érkeznie, de közvetlenül az ember számára még nincs kéznél, s ezért nem fenyeget. »Az ember meghal« azt a véleményt terjeszti, hogy a halál mintegy az akárkit ragadja el. . . . A »meghalás« olyan eseményé névvelődik, amely érinti ugyan a jelenvaló létet, de sajátlagosan senkihez sem tartozik. . . . A fent jellemzett beszéd úgy beszél a halálról, mint állandóan előadódó »esetről«. Már eleve valami »valóságosnak« tünteti fel a halált, s elleplezi lehetőségjellegét és ezzel egyszersmind a vonatkozásnélküliség és a meghaladhatatlanság hozzátartozó mozzanatát is. . . . A halál elől való elfedő kitérés oly makacsul uralja a mindennapiságot, hogy az egymással létben a »közelálló« gyakran még a »haldoklóval« is elhítetik, hogy meg fog menekülni a haláltól és hamarosan vissza fog térni gondoskodása tárgyát alkotó világának nyugodt mindennapiságába.” (Heidegger, 51. §.) A fiatalon elhunyt romantikusok számára a halál maga a megvalósult élet; nem olyasmi, ami majd egyszer bekövetkezik, hanem ami nap mint nap fenyeget bennünket. A halállal való szembenézés korántsem az élettől való menekülés volt: a romantikus melankolikusoknak nem volt mi elől menekülniük. A halál így válik lehetőséggé, kísérletté, amelyben a személyiség végképp magára tud találni, egyedül a halálban képes abszolúttá válni, hiszen az élet csupa kudarc és szétforgácsoltság. „Élet ne tépje szét, mi a Halálban egy lett” — írja Shelley Keats halálára. (Adonais, LIII. Somlyó György fordítása.) Mi, az utódok, úgy véljük, hogy a *vis vitalis* elapadása felelős az idő előtti halálokért. De bárki, aki — hacsak átmenetileg is — ösztönei révén megérezte önnön mulandóságát és pótolhatatlanságát, és rájött, hogy léteznek olyan határok, amelyek túl a magárahagyatottság az egyedül lehetséges állapot, az tudja jól, hogy az ilyen pillanatokban az „életerő” nem elapad, hanem felbuzog. A romantikusok számára az egész élet egyetlen ilyen pillanat volt; az életerő robbanása mintegy „az” élet nevében semmisítet-

te meg az elkorcsosult életet, egy másik, az adottnál mindenképpen ígéretesebb állapot ígézetében. Emberfölötti erőre tettek szert, csak azért, hogy így halhassanak meg; nemcsak a legszabadabb halálról tettek tanúbizonyosságot, hanem a döbbenetről és a magárahagyatottságról is, amelyben a náluk nem kevésbé melankolikus Jóbnak Istenhez intézett szavaival együtt ők is elmondhatják: „Orcám a sírástól kivörösödött, szempilláimra a halál árnyéka szállt.” (Jób, 16, 16.)

A romantikus zsenialitás a halál melankolikus vállalása, annak felismerése, hogy az öntörvényűséget óhajtó egyéniség nem tudja megvalósítani célját ezen a világon belül. A zsenialitás minden kompromisszumot elutasít; a melankólia viszont arra figyelmeztet, hogy ezek elutasítása nem megfontolt elhatározás, tudatos döntés eredménye, hanem sors is: a zseniális melankolikus nem tehet mást, mint hogy a halált választja. A melankolikusoknak az öngyilkossághoz való vonzódása mindig is feltűnő volt; a romantika idején ez, a körülmények parancsára, a zsenialitással lépett szövetségre. A *génusz* kezdetben védőszellemet jelentett — a történelem iróniája, hogy az újkorban éppen a *halál* ül védőszellemként az ember vállán. Mi sem jellemzőbb azonban, mint az, hogy a romantika korszakában a közgondolkodás a halál mellett a szerelmet tartotta a másik génusz-*nak*. Ha a szerelem génusz, vagyis zsenialitás, ez pedig a halállal együtt a melankólia táptalaja, akkor értelemszerűen a szerelemnek és a melankóliának is találkoznia kell. A szerelem és a halál rokonítása a romantikával tetőzött (Liebestod), noha *erósz* és *thanatosz* már a görögök szerint is feltételezte egymást. A melankóliára utaló jelek már jóval a romantika előtt megmutatkoztak — voltaképpen magának a kereszténységnek a megszilárdulásakor, amikortól kezdve a szerelem „kiszakadt” az emberi viszonyok földi hálójából, és óhatatlanul „elmagányosodott”. Nemesak abban az értelemben, hogy a szerelmes és a szerelem tárgya végérvényesen elszakadt egymástól, hanem abban is, hogy a szerelem maga is hontalanná vált — a földi világban nem lelte helyét, mert nem óhajtott tudomást venni a rögzültségekről, a végérvényesnek tetsző kötöttségekről, a

földöntúli világban viszont, lévén földi jelenségről szó, nem volt keresnivalója. Miként a személy és ezzel együtt az egyéniség és egyediség kérdését a Római Birodalomban kibontakozó keresztény bölcsélet vetette fel először, úgy ekkortól vált problematikusá a szerelem és a szeretet is: a szerelmes magára van utalva, mivel azonban szerelme mégis irányul valamire, e magány nem pusztán egyedüllét, hanem *megfosztottság* is. Ha a melankolikus legkínzóbb problémája a középkortól kezdve az öntörvényűség, a szuverenitás volt, akkor ez a szerelmesre fokozott mértékben jellemző.

Az európai kultúra történetében a szerelemnek két olyan felfogásával találkozunk, amely, ha nem is szembeütően, mégis gyökeresen eltér egymástól. Az egyik a görögöké, amelyet később olyan gondolkodók szerettek volna feleleveníteni, mint Spinoza és Hegel. E felfogás szerint a szerelem nem eredményez radikális törést az emberi viszonyok rendszerében, hanem *törésmentesen* illeszkedik be a mindennapi élet egyéb társas kapcsolatai közé. A szerelmi vágy az emlékezéssel társul, mondja Empedoklész (vö. Töredékek, 64), míg az emlékezés a létezés egységének felismerését szavatolja. A világot mozgató két erő közül a harag, a viszály (νεῖκος) mindent szétválaszt, a szeretet (φιλία) viszont mindent egybeköt. A szerelemnek (ἔρως) a szeretet az alapja: lényege a *kötés*, az *egység* és a *tökéletesség*. A szerelem és a szeretet nem különül el az élet többi szférájától, sőt inkább azok egységének a feltétele. A szerelmes nem csupán saját szerelmét éli meg: szerelme révén teljesedik be számára a létezés alapvető harmóniája, zártsága. A szerelem tárgya a szerelme egy mélyebb megismerés felé vezet — mi sem természetesebb, mint az, hogy a *Phaidroszban* Platón a *beavatottat*, a *filozófust*, az *örjögőt*, a *megszállottat* és a *jóst* rokonítja, és végül, egyetlen szóval, szerelmesnek (ἐραστής) nevezi őket. De láttuk: éppen azok voltak hajlamosak a melankóliára, akiket Platón összefoglalóan szerelmeseknek nevez, a melankólia általuk lépett elő a maga teljességében. Az antik szerelem ezért nem érintetlen a melankóliától sem. Hiszen ha a szerelem és a szeretet a lét és a létezés mélyebb megértését segíti elő, akkor végső soron a kozmikus zártság (bezártság) felismeréséhez juttatja a szerelme. A szerelem ezért, bár boldog és megnyugtató állapotnak tetszik, hiszen a szerelme tárgyához közelíti, minden pillanatban veszélyeztetve van. Erősz *közvetítő*, az ég és föld

között teremt kapcsolatot, s ha a szerelmes nem „vigyáz”, könnyen pórul jár: Erósz rabul ejti, és ismeretlen tartományba, végzetes belátások felé ragadja magával. Az ember ki van szolgáltatva neki, és ez nemcsak gyönyörteli állapot, hanem szenvedés is. A görögök a szenvedélyes szerelmet terhesnek tekintették, amelyet az ember szinte betegség módjára szenved el; innen a *szenvedélyes szerelem* elnevezés: νόσος — ami betegséget, balsorsot, szenvedést is jelentett. (Euripidész *Hippolüoszában* például az ἔρως és a νόσος fogalma minden esetben együtt szerepel.) Erósz engedetlen, zabolátlan, örökös ott-hontalanságba taszíthatja az embert; ugyanakkor azonban mértékletes is: kellő bölcsességgel és elővigyázatossággal a szerelmes elkerülheti végzetét, és beteljesedett, (kölcönös) boldogságban lehet része:

*Boldog, aki mértékletesen
s okosan él a gyönyörrel, mit
megkap Aphroditétől,
szélsődben, örült haragok
viharatól mentesen; hiszen
iker a nyíl, mit fészit arany-
fürtű Erósz, a Khariszoké:
egyik a jóssal suhanó,
másik a végzettel röpülő.*

— írja Euripidész *Iphigeneia Auliszban* című drámájában (543—551).

A beteljesedő szerelem kiválóná teszi a szerelmest, lehetőséget nyújt a harmonikus életre. Platón így ír: „Mert amire az embereknek egész életükön át szükségük van, ha szépen akarnak élni, azt sem a rokonság, sem a tisztégek, sem a gazdagság, sem bármi más nem tudja úgy kifejleszteni bennük, mint Erósz. Mi az, amiről beszélek? A szegyenkezés a rút dolgok miatt és a szép tettekre való törekvés. Ezek nélkül ugyanis sem a város, sem a magánember nem visz véghez nagy és szép tetteket.” (A lakoma, 178 c—d.) A szerelem Platónnál közvetítés: kapocs az ég és a föld, a test és a szellem között, és ily módon az egyén és az állam harmóniáját is előmozdítja, sőt — mondja Platón — csak ez mozditja elő. Aki szerelmes, az a legkiválóbb; e felfogás szerint a szerelem az ember képességeit,

lehetőségeit a többi ember, a társadalom felé is kibontakoztatja, és a szerelmest a szerelem teszi képessé arra, hogy megtalálja helyét a világban. Az antik szerelem nem eleve melankolikus, noha, mint említettük, érintkezik a melankóliával. Ha a szerelem kölcsönös, akkor a lét megértése nem *túlmutat* a kozmoszon, hanem, az empedoklészi szeretettel karöltve, azt *belülről* teszi zárttá, egységessé. Két test egybefonódása ugyanúgy a világ egységét biztosítja és teszi még tökéletesebbé, mint két lélek egymásra ismerése.

A szerelem ilyenén értelmezése Spinoza, kiváltképpen pedig Hegel bölcséletében éled újjá, de úgy, hogy végleg elvitatják tőle a melankolikusvá válás lehetőségét. Az antik szerelemfelfogást ugyanis azok a polgári gondolkodók vették át, akik számára ez harci lobogóvá is válhatott: a polgárságnak abban a korszakában támadt fel, amikor az egyén és a világ harmonikus viszonya ismét lehetségesnek látszott. Hegel, aki a polgári társadalomban a történelem beteljesülését látta, és Amerikát egy új eposz megteremtésére is alkalmasnak tartotta, minden emberi képességet egységessé, közösnek és a világgal harmonizálónak szeretett volna tudni. A szerelmet is így fogta fel: „A szerelem, ha az egyesülés egyetlen pontja, s nem veszi fel magába az egész terjedelmét annak, amit az ember a maga szellemi műveltsége és rangjának viszonyai szerint átélhet, nos, *akkor a szerelem üres, absztrakt marad, és csupán az érzékiség oldalára vonatkozik*. A szerelemnek, hogy teljes és egész legyen, összefüggésben kell állnia az egyébként meglévő tudat egészével, az érzület és érdekek teljes nemességével.” (Hegel, 12. 286.) Hegel meghatározását a görögség visszhangjának is tekinthetnénk, de nem lehet nem észrevenni a döntő különbséget: átvette a görög szerelemfelfogást, ám annak valósága nélkül. A görögök soha nem beszéltek volna üres és absztrakt érzékiségről: nemcsak azért nem, mert ilyesmi nem létezik (hiszen a szerelem vagy szerelem, és akkor meghatározott, vagy pedig nem szerelem — de a „puszta” érzékiség sem üres, hanem nagyon is konkrét valóság), hanem azért sem, mert érzékiséget és szellemiséget így sohasem állítottak szembe egymással. A döntő különbség abban jelentkezik, hogy Hegel még a szóhasználat szintjén sem képes nem megtörtéنتé tenni a kereszténységet, azt a kultúrát, amely érzékinek és szelleminek a fogalmi-világi szembeállítását elvégezte. A kereszténység megszületése után már nem lehet úgy gondolkodni a szere-

lemről, mint azelőtt — és ha ezt valaki, mint Hegel, megkísérli, akkor a szerelem sajátossága mellett kénytelen elsiklani, nem látva, hogy egyén és köz viszonyának lehetőségei is alapvetően megváltoztak az antikvitás óta. Hegel szerelemmeghatározása üres: az érzékinek és a szelleminek más a jellege, más az egymáshoz való viszonya, mint az antikvitásban. A görög szemlélet felidézése az újkorban nem a szerelem fogalmának szabatos tétele (ha ez egyáltalán lehetséges), hanem szubjektív pátosz, amely a polgári világ nagyszerűségébe vetett hitet burkolja be. Jellemző, hogy egy másik helyen Hegel a szerelmet — hogy az ne csússzon ki a kezéből, és ne kelljen a romantikusoknak, azaz a halált és zsenialitást ötvöző melankolikusoknak prédául átengednie — kénytelen intézményesíteni, érezve, hogy ha a szerelmet a földi harmónia jelképévé teszi, akkor valamilyen módon ezt a harmóniát is kézzelfoghatóvá kell tennie. A polgári világban ez csak intézményesítve történhet meg, formája a házasság: „A férfi és a nő viszonyáról meg kell jegyezni, hogy a leány az érzéki odaadásban odaadja a becsületét; a férfira, akinek más tere is van erkölcsi tevékenysége számára, mint a család, ez nem érvényes. A leány rendeltetése lényegileg csak a házasság viszonyában jelenik meg; a következmény tehát az, hogy a szerelem különböző mozzanataiban valóban egymáshoz való ésszerű viszonyukat kapják.” (Hegel, 7. 245.) A hegeli gondolatban éppen az a különösség vész el, amely a modern szellemet a görögtől elválasztja. Az evilági harmóniába vetett hit magát a szerelmet fosztja meg valóságától, de a szerelem fogalmát — szemérmességéből? — mégsem küszöbölheti ki, valamilyen realitást kell számára biztosítania, amely azonban nem a szerelem realitása. A szerelem a többi emberi kapcsolatba olvadt bele. A polgári társadalom valósága azonban kétséget ébreszt aziránt, hogy a különféle emberi képességek és viszonyok ilyen töretlenül épülnek egymásba. A hegeli szerelemfelfogás a szerelmet a szeretettel azonosítja, elmosva alapvető különbségüket. Hegelnek, Amfortas szavaival, válaszolhatjuk, mintegy az újkori szerelem valósága nevében: „Ó, hogy senki, senki meg nem mérheti, mint kínoz engem az, mi néktek üdv!” (Wagner, *Parsifal*. I.)

A másikfajta szerelemfelfogást, a beteljesedett melankolikus szerelmet (amennyiben egyáltalán beszélhetünk beteljesedésről), a kereszténység alakította ki. A hegeli elgondolással szemben ebben az

esetben nem annyira szerelemfogalomról kell beszélni, mint inkább a szerelem tényleges valóságáról, mert a keresztény-romantikus szerelem mint gyakorlott szerelem hatja át az újkori kultúrát. A keresztény-romantikus szerelem a megváltozott világgal való számvetés: az antikvitás elmúlásával megszűnt a görög szerelem lehetősége, és az érzékire és szellemire kettéhasadt világ a szerelmet is megváltoztatta. Nem kettéhasította, hiszen a szerelem továbbra is markánsan egységes és önálló maradt, „csupán” a helyét változtatta meg. A „helyzetváltoztatás” azonban a szerelmet nem hagyta érintetlenül. A keresztény szerelem, amely nem arra irányul, hogy a szerelmes a földi hatalmakkal kössön szövetséget, hanem inkább arra, hogy a szerelem tárgya révén az éggel jegyezze el magát, paradox módon közelebb áll a valósághoz, mint a Hegel által felvázolt szerelem. Hegel ugyanis nem leírja a szerelmet, hanem számon kér rajta valamit: egy utópiát, egy társadalomképet. Az éggel szövetséget kötő keresztény szerelem semmit sem kér számon, hanem belenyugszik az adott helyzetbe; tisztában van azzal, hogy a görög szerelem korszaka elmúlt, és hogy a megváltozott világban a szerelem is módosul.

Az ég realitása nem metafora: a középkor számára kézzelfogható valóságként jelentkezett a világ megkettőződése égi és földi birodalomra, egymással szembeforduló szellemiségre és érzékiségre. A középkor legnagyobb öröksége ez a modern kultúra számára. Az ég: nem ég többé, hanem lehetőség, hogy túllépjünk az adott realitáson egy másik világ felé, amely, ha nem is valóságos és kézzelfogható, mégis legalább annyira létező, mint a másik; az ég: a mindennapi élet átszellemítése. A polgári világban ez az örökség szükségképpen kapcsolódott össze az elidegenedés újkori fogalmával: a világ szellemi és érzéki megkettőződésével az egyén és a társadalom harmonikus viszonyának lehetősége is megszűnt. A szerelem ez alól kivonta magát: csupán a világban elfoglalt helye változott meg, ő maga nem hasonult meg. Nem létezik érzéki és szellemi szerelem, a szerelem nem osztható fel „üres és absztrakt” szerelemre és pusztá érzékiségre. A pusztá érzékiség és testiség nem nélkülözi a „szellemiséget” és viszont; ám a „testiség”, az „érzékiség” még nem feltétlenül szerelem, miként a „plátói” szerelmet sem lehet minden esetben szerelemnek tartani. A szerelem továbbra is egységes — az antik szerelemtől nem ebben különbözik. A döntő eltérés abban jelentkezik, hogy míg

ott a világ — jobb szó híján — egységesnek látszott, és ezért a szerelem szervesen, töretlenül kapcsolódott az emberi kapcsolatok rendszerébe, addig a modern korban a világ „meghasonulása” miatt a szerelem elszakadt a többi kapcsolattól, és szakadék választja el minden más emberi viszonytól. A görög szerelem a szépre és jóra való egyidejű törekvésével valóban a létezés egészét szebbítette, jobbította, és ezért mint kölcsönös kapcsolat, mint két ember viszonya jelenhetett meg. A modern szerelem az adott világ menetébe nem szól bele, létével nem járul hozzá annak alakításához. Magányra kárhóztatja a szerelmest: a szerelem nem tárgyiasulhat, csak vágyként létezhet. A görögökre is jellemző vágyódással ellentétben ez egyirányú mozgás, nélküli a kölcsönösséget, amely a görög szerelemre jellemző volt, és a modern kor többi kapcsolatát (szeretet, barátság, házasság) is meghatározza. A modern szerelem nem kétoldalú kapcsolat, hanem abszolút magánügy — és minden olyan kísérlet, amely a szerelmet kölcsönös viszonyoknak ítéli meg, valójában magának a szerelemnek a reális helye és sajátossága mellett megy el.

A keresztény kultúra nem ismer *magánügyeket*: minden a világbirodalom része, és a legszemélyesebbnek tetsző gesztus is Istent idézi, akár tagadóan, akár igazolóan. A világ érzéki és szellemi felosztásának a kereszténység a szerelmen belül is megpróbált érvényt szerezni, és a modern szerelem éppen attól lett melankolikus, illetve a melankólia egyik jellemző megnyilvánulása, hogy ellenállt ennek a felosztásnak. Az égi és földi szerelem megkülönböztetésének gyökerei már Platónnál megjelennek: Platón különbséget tesz két Aphrodité között. Az egyik mennyei (Aphrodité Uránia) és nincsenek szülei; míg a másik, a fiatalabb, szülőktől származik (Zeusztól és Dionétól), és ő az, akit általában a szerelem istennőjének (Aphrodité Pandémosz) neveznek. Nem kétséges azonban, hogy a szerelem mindkét istennője *égi lény*, azaz a lelki és a testi szerelem korántsem annyira idegen egymástól, mint Platón keresztény hívei hangoztatták. A hellenizmus és a kora kereszténység idején idegenedik el egymástól a két istennő, és a testi szerelemnek egyre kevesebb köze lesz a szellemi szerelemhez, amely végső soron Istenre irányul. A szerelem részben isten, részben ártó démon és szenvedély — hirdeti Plótinosz; Szent Ágoston szerint pedig Jeruzsálem az Isten szeretetére szólít fel, Babilón a földi életére, az egyik minden jónak, a másik minden

rossznak a forrása. „Szeretteim, szeressük egymást: mert a szeretet az Istentől van; és mindaz, a ki szeret, az Istentől született, és ismeri az Istent. . . Szeretteim, ha így szeretett minket az Isten, nekünk is szeretnünk kell egymást” — írja első levelében János (4, 7, 11); ám a szeretet önála, Pál Szeretet-himnuszához hasonlóan (I. Kor. 13) különleges képesség: az *agapé* Isten közbenjárása révén valósul meg, az emberek részéről tanúsított szeretet pedig segítség, hogy az emberek közösségben maradjanak Istennel. A testi, erotikus szerelem az Istentől való eltávolodás jele: a kora kereszténység idején alakult ki az a nézet, amely szerint az eredendő, közös bűn a *testi* érintkezéssel öröklődik utódról utódra. A szeretet az evangéliumok hirdette szüzességben teljesedik be — a szüzességnek az Isten iránti szeretetet kell kifejeznie. Jézus szüzi születésének, valamint Mária szeplőtelen fogantatásának a tana a legmélyebben összefügg a szerelem középkori-újkorai megítélésével.¹ Az örökös szüzesség — *semper virgo* — a földi világból, a teremtménységből és a bűnből menti ki az embert, és ezért a keresztény-katolikus ideológiának homlokegyenest ellenkezőképpen kellett megítélnie a testi szerelmet, amelytől, bűnössége miatt, az átlelkesültséget is elvitatta. (Szent Tamás legfőbb érve a testi szerelem ellen az, hogy az észtől fosztja meg az embert.) Egy középkorban lejegyzett kétsoros vers (idézi: Young, 173) híven érzékelteti ezt a véleményt:

*Femina corpus opes animam vim lumina vocem
Polluit adnihilat necat eripit orbat acerbat.*

(„A nő a testet, a vagyont, a lelket, az erőt, az ember szeme világát, a szót / beszennyezi, megsemmisíti, megöli, elvonja, kioltja és keserűvé teszi.”)

A szerelem alámerülés a teremtménységbe, elzárkózás Isten hívása elől, és a szerelemben ugyanaz az önösség vesz erőt az emberen, ami a középkor felfogása szerint a melankóliát is jellemzi: az ember

¹ A papi nőtlenség parancsa persze már nem annyira teológiai, mint inkább politikai megfontolás eredménye: a XI. században VII. Gergely pápa így akarta elejét venni egy új feudális papi kaszt kialakulásának, amely számára a pápai kinevezés — a vagyon és rang öröklődése miatt — érvényét veszítette volna.

maga lép Isten helyébe, önmagát tekinti a létezés alapjának és céljának. A szerelme, mivel nem fogadja el a világ keresztényi felosztását, ideológiailag kell megbélyegezni, és erre semmi sem alkalmasabb a melankóliánál: a melankólia mindmegannyi vonása kimutatható a szerelemben is, sőt maga a szerelem is képes előidézni a melankóliát. Tanulságos és sokatmondó a következő, Bonaventura tollából származó hasonlat: „Miként ugyanis a romlott és melankolikus nedvek, ha túlsúlyba kerülnek, rühöt, kiütést és leprát okoznak... úgy a tisztátalan gondolatok, rendezetlen indulatok és nők iránt irányuló ártalmas vágyképek is, ha elárasztják a szívet, romlott nedveket és zavaros vágyakat eredményeznek.” (Idézi: Jehl, 86.) A hellenizmus idején, az I. században nevezik először a szerelmi bánatot melankolikusnak (Aretaios), és ezzel egy napjainkig tartó hagyomány születik meg. Avicenna szerint a szerelem „betegség vagy melankolikus gyötrődés”; Arnaldus szerint „a szerelem melankolikus szenvedély”; Jason Pratensis az erotikus szerelmet az agy megbetegedései közé sorolja; Hercules de Saxonia szerint a szerelmi melankóliát egyaránt kiválthatja a nők és Isten túlzott imádata; Robert Burton hatalmas művében a szerelmi melankólia hosszú fejezet tárgya; 1623-ban pedig Jacques Ferrand könyvet jelentet meg Párizsban, a következő címmel: *De la maladie d'amour, ou mélancholie érotique*.

A szerelmes, a középkori melankolikushoz hasonlóan, kettős szorításban vergődik: egyfelől minden idegszálával vitatja, hogy szerelmi vágya bűnös lenne, másfelől azonban, mivel az egyetemes parancs alól mégsem vonhatja ki magát, a szerelem lelkiismeret-furdalással tölti el. Számára a szerelem gyönyörűség állapot, melyben a test és a lélek vágyódása megkülönböztethetetlen, ugyanakkor bűn, az Istentől való elfordulás jele. A szerelmes egyesülni szeretne a szeretett személlyel, de fél megtenni: csupán a vágy marad, amely fokozatosan kisajátítja magának a szerelmet. *Az igazi szerelem nem más, mint gyötrelmes vágyakozás, amely célját sohasem érheti el.* „Semmi sem olyan élvezetes, mint a távolból való szerelem” — írja a XII. században Jaufré Rudel (idézi: Young, 185); semmi sem olyan édes, mint a halált hozó szerelem — mondja Wagner a XIX. században; a XX. században pedig Thomas Mann ezt jegyzi fel jegyzetfüzetébe: „Vágyakozni a szerelemre egészen addig, hogy az ember belehaljon, és mégis megvetni mindenkit, aki szeret. A boldogság *nem* az,

ha szeretik az embert; ez undorral keveredő elégtétel a hiúság számára. A boldogság: szeretni és semmilyen közeledést sem tanúsítani a szerett tárgy felé.” A vágyódó szerelem, amely végső soron a semmivel köt jegyességet, a kereszténység öröksége, és gondolatilag, valamint élettechnikájukban a romantikusok vállalták a legkövetkezetesebben, odáig menően, hogy a szerelmet és a halált ikertestvérekké tették. (A modern szerelem a múlt század eleje óta nem melankolikus, hanem romantikus szerelemként él a nem szerelmesek tudatában.) Láttuk, hogy a reneszánszsal kezdődően a melankólia fogalma átértékelődött — a szerelmi melankólia esetében ez nem ment végbe hasonló látványossággal: a középkori vágyódó, nem beteljesülő szerelem mind a mai napig él és virul, csupán a hangsúly tolódott el: ami korábban bűn volt, az az újkorban a legfőbb érték.²

A „modern” szerelem a magára maradt ember szerelme. Véletlen, hogy kibe lesz szerelmes az ember, mélyebb értelemben mégis sorszerű. Mert nem a szerelmes pillanatnyi beállítottságától függ csak, hogy kit választ szerelme tárgyául: választását azok az erők is befolyásolják, amelyek személyéhez kapcsolódnak ugyan, mégis túlmutatnak rajta. A múlt, az egyéniség, az alkat, a szellemi habitus, az érzékenység, a vérmérséklet — mind közreműködik abban, hogy egy zsúfolt strand embertömegéből az illető azt és csakis azt a személyt választja ki, aki szerelme tárgya. Döntése olyannyira meghatározott, hogy kérdéses (bár eldönthetetlen), nem előzőleg volt-e szerelmes, és ehhez választott utólag tárgyat. A választás végzetes, a találkozás szükségszerű. A szerelmes persze szabadnak hiszi magát választásában, és ehhez joga is van. Nem abban a hegeli értelemben, hogy a szabadság a felismert szükségszerűség, hiszen ez a kijelentés az egyént menthetetlenül beolvasztja egy összefüggésrendszerbe, és legfeljebb a kivételes formátumú személyiségek esetében igaz, akik valóban felismerik a szükségszerűséget, de felismervén saját kényük-kedvük szerint máris szabadon kezelik (Goethe). Az újkorban ez az állítás merő cinizmus. A szerelmes azonban a választás alkalmával a szükségszerű és fatális összefüggések ellenére is megőrzi saját szabadságát — hiszen a szerelem lényege a kicserélhetetlenség, az

² Ficino *De amore* c. írása nevezetes példája a melankóliával egybefonódó szerelem átértékelődésének.

összehasonlíthatatlanság, az egyszerűség. A szerelmes ezért *kiválasztott*, tartása *arisztokratikus*, helyzete *páratlan*. A polgári világban, amely arcnélküliségre törekszik, a szerelem törést jelent: a világ ellenében jöhet csak létre, és a világba való „bevezetés” a szerelmesnek, ennek a körütekintést nem ismerő szörnyetegnek a „megszelídítése” valójában éppen a szerelem megszüntetésére irányul. „Ha nem értünk ahhoz — írja Kierkegaard —, hogy a szerelmet abszolúttá tegyük, melyhez képest minden más történés eltűnik, akkor soha nem lenne szabad belemennünk a szerelembe, még ha tízszer házasodunk is meg.” (Kierkegaard, 1978. 484.) A szerelem „elveszi az ember eszét”, a szerelmes „mágán kívül van” — mondja a világ a szerelmesről, de a megértő vállonveregetésért megvetést kap cserébe: a szerelmesnek semmi kedve „visszatérni” a világba, amelynek ki-mérségéről és megfontoltságáról csak ő tudja, hogy a korlátok önként vállalása a lényege.

A szerelem jelentkezése a démonikus felbukkanása; nem véletlenül megmagyarázhatatlan:

... *Mert mikor vágyát közelítve kémli,
oly mélységekbe száll az emberelme,
hogy az emlék nem képes utolérni*

— írja Dante (Paradicsom, I. 7—9). Mitől és miért lesz szerelmes az ember? A kérdés értelmetlen, hiszen éppen arról van szó, hogy válaszképpen csak kézzelfogható indokokat tudna a szerelmes felsorolni, akár milliót is — de mindez nem meríti ki azt az érzéki teljességet, ami a szerelem tárgya. A szerelmes tiltakozna a leghevesebben az ellen, ha szerelme tárgyát „érzéki teljességre” redukálnák, mert — jogosan — úgy érezné, hogy ezáltal saját belső végtelenségét is határok közé kényszerítenék. „A szerelem, meghatározván, elillan” — írja Miguel de Unamuno. A szerelem tárgyáról nem lehet beszélni, szinte megnevezhetetlen. (Szerelmes vagyok valakibe, mondom, de ezzel még sem az illetőről, sem érzésemről nem mondtam semmit.) Bizonyos értelemben a szerelem tárgya „mint olyan” nem is létezik, csak mint a mozgás, az irányulás által módosított, a szerelmes saját képére formált tárgy létezik. Senki sem látja *úgy* és *olyannak*, mint az, aki szerelmes belé, és ezért a szerelem okáról sem

lehet szólni. A szerelem paradoxona: a tárgy megvan (hiszen látható, megszólítható, meg is erőszakolható), mégis megfoghatatlan, mert mindig kisiklik a kezünkből. Egyszeriség és állandó tovatűnés: ez a szerelem valósága, olyan paradoxon, amelynek lényege a feloldhatatlanság. Más kérdés, hogy a szerelmes feloldásra vágyik, szeretné „megkapni” szerelme tárgyát — de ez rögvest olyan rögzültséghez vezetne (a legjóhízeműbb értelemben használva a szót), amely a szerelem lényegével ellenkezik. A szerelem nem tűri a feloldást. A szerelem nem teljesezhet be, a szerelmes csak akkor igazán szerelmes, ha még nem kapta meg a tárgyat — és viszont; az elérhetetlenség zárja ki a feloldás lehetőségét. Nem létezik kölcsönös szerelem: ketten nem lehetnek egyszerre szerelmesek egymásba; a kölcsönös vonzalom nem szerelem, hanem szeretet. „Ha van tiszta szerelem — írja La Rochefoucauld, félre nem érthetően a szerelem mélyén dúló melankóliára utalva —, amely más szenvedélyektől mentes, az a szerelem a szívünk legmélyén lakik, s mi magunk sem tudunk róla.” (Maximák, 69.) A szerelmes vágyakozik, szeretné kisajátítani azt, akibe szerelmes, és ezért kiszolgáltatott. Nem véletlen, hogy a szerelem *tárgyáról* szoktunk beszélni: a tárgy a belső elevenséghez képest halott, semleges és passzív. Akibe az ember szerelmes, az megszűnik embernek lenni, tárggyá változik. A szerelmes így mindig kínzó csapdába kerül: teremt magának valakit, akinek azután ki lesz szolgáltatva; beleszeret egy emberbe, aki azonban tárgyként jelenik meg, s ez a tárgy kiszolgáltatottsága ellenére is leigáz bennünket. A fiatal Thomas Mann így ír leendő feleségének: „Buta kis Katja, még mindig a »túlbecsült«-ról mesél, és még mindig állítja, hogy nem tud majd azzá »lenni«, amit én »elvárok« tőle! De hát szeretem, az Isten szerelmére, hát nem érti, mit jelent ez? Mit kell még itt sokat elvárni meg lenni valamivé? »Legyen« a feleségem, és tegyen ezáltal esztelelenül büszkévé és boldoggá! . . . Hogy én »mivé teszem«, a jelentőség, amellyel felruházom, és amellyel az életem szempontjából bír és bírni fog, az végül is csak rám tartozik, és Magára semmiféle fáradtság és kötelezettség nem háramlik belőle! Buta kis Katja!” (Mann, 1970. 49.) A szerelem tárgya „kiszolgáltatja” magát, hiszen hagyja, hogy beleszeressenek, esetleg nem is tud róla — és mégis „megalkotója” fölé kerekedik (Pygmalion). A szerelmes, bár erősebbnek érzi magát, nem tudja megakadályozni, hogy leigázzák. Ellenállhatatlan mazo-chizmusa nem engedi, hogy egyenrangú legyen azzal, akibe szerel-

mes. Vágyik az egyenrangúságra, hiszen tudja jól, hogy csak ez adja meg a feloldást — de mivel éppen a megkapásra képtelen, nem tekintheti magát egyenrangúnak. Az egyenrangúság persze — és a szerelmes ezt tudja, mégsem nyugszik bele — eleve kizárt, hiszen már a test különbözősége is kudarcra ítéli. De a testen „túl” is pusztavágyalom, hiszen csak akkor nevezek valakit magammal egyenrangúnak — például a barátságban —, ha az illető számomra fontos tulajdonságait kiemelem, a többiről pedig nem veszek tudomást. Ez azonban éppen az eltérés és a különbözőség egyenrangúsága. Az egyenrangúság csak elméletileg képzelhető el (nyilvánvalóan nem ide tartozik a politikai, jogi egyenrangúság formalitása), míg a szerelem lényege az, hogy konkrét egyenrangúságra törekszik, azaz a másik minden meghatározottságát szeretné magáévá tenni, birtokolni, felfalni, azonosulni vele. Találóak azok a lételméletek, amelyek egy közös nemű lényből eredeztetik a kétféle nemet (Platón, Blake), hiszen a szerelem léténél fogva kell hogy higgyen ennek az újraegyesülésnek a lehetőségében. Nem házasságra vágyik, nem gyereknemzésre, értetlenül áll mindenfajta gyakorlati megoldás lehetősége előtt, mert szándéka túlfut ezeken: a képzelet, a hit, végső soron pedig a semmi világába. („... meghal a szerelem, ha menekülnek az istenek” — írja Hölderlin, I. 4). A szerelmes arra törekszik, hogy a másik a maga teljes konkrétságában csakis őerte létezzen, ugyanakkor a másik mégis teljesen absztrakt lény, azaz elérhetetlen, megszerzhetetlen. Nem lehet megkapni. A szerelmes a tökéletes elvontságot és a hús-vér egységét szeretné egybeolvasztani — sorsa ezért mindig tragikus. A szerelmes a mindennapi életben többnyire eléri célját, elnyeri szerelme kezét, de ez már kompromisszum: lemondott mindarról, ami éltette szerelmét, a pusztavágyást és vágyódást zárt helyzetté változtatta, a hitet evidenciává alakította.

A szerelmes az állandó meghasonlottság állapotában van, ezért istene a kiegyensúlyozottság. Ám ez elérhetetlen, mert amíg a szerelem tart, addig szükségképpen kielégületlenséggel, vágygal terhes, s ha beteljesedik, már nem szerelem. A szerelmes a kiegyensúlyozottságot kompromisszumnak érzi, hiszen a szerelem a tökéletes kompromisszumnélküli állapot. A szerelmes nem ismeri a megállapodottságot, és ettől állandóan szenved. Szennved, mert szerelme beteljesületlen, ha pedig megvalósul, már nem szerelem, hiszen a valóság

minden esetben kompromisszumok eredménye. A szerelem különös állapot: lényege a mozgás, a megfoghatatlanság, szemben minden más kapcsolattal, amelyek a kapcsolatokra jellemző változás, alakulás közepette is rendelkeznek egyfajta megállapodottsággal, polgári megbízhatósággal, ellenőrizhetőséggel. A szerelem nem kapcsolat, hanem egyoldalú irányulás. Minden kapcsolat feltételez egyfajta tárgyiasságot, a szerelem esetében viszont még a tárgy sem „igazi” tárgy, hanem hit, illúzió. A szerelmes ezért szükségképpen magányos és a szenvedés mellett ez melankóliájának másik előidézője. Ez a magány ugyanakkor gyönyörrel teli: a szerelmes úgy találja, hogy érzései révén meghitt társalgást folytat az abszolútummal, amelyet, meghatározatlansága miatt, a szerelmes joggal nevez el Semminek — és az *abszolútummal társalogni, szerelmesnek lenni nem más, mint a felismert semmivel pillanatról pillanatra együtt élni*, a kifosztottságot vállalni. A szerelmes szenvedése emiatt a legmagasabb rendű öntörvényűséggel társul, annál is inkább, mert a másik léte nem meghatározó, nem befolyásoló, csak „ürügy”. Akire a szerelem irányul, annak semmit sem kell tennie, nem kell viselkednie, semmit nem kell vállalnia vagy viszonznia — a szerelmes úgyis vak, noha vaksága olyan, mint Teiresziászé: követhetetlenül mély tudást eredményez. „... az imádó istenibb az imádottnál, mert amabban lakozik az isten, nem a másokban” — Thomas Mann adja e szavakat Phaidrosz szájába a *Halál Velencében* című novellájában (IV. fejelet). A szerelmes „megteremti” szerelme tárgyát, aki, ha nem lenne eretnek, méltán önnön Istenét és teremtőjét tisztelhetné abban, aki belé szerelmes. Nincs a világon még egy ember, aki ennyire odafigyelne rá, nincs senki, akihez olyan bizalommal fordulhatna, mint a szerelmeshez. Az ember „szétaprózódik”; csakis Istentől remélhető, hogy „teljes egészében” tud szemlélni bennünket. Illetve attól, aki belénk szerelmes, hiszen ő is a mi teremtőnk. „Csupán a szerelem (l'amour) a valóságos megismerés — írja Gabriel Marcel —, jogos a szerelmet az adekvát megismeréshez közelíteni, vagyis a szerelem és csupán a szerelem számára a szeretett lény individualitása nem szóródik szét, mállik szét absztrakt mozzanatok tudom is én, milyen halmazává.” (Marcel, 63.) Akire a szerelem irányul, annak elegendő lenne belepillantani a szerelmes szemébe, hogy igazi mivoltában lássa meg magát. A szerelmes pillantása persze ugyanolyan pusztító, mint Istené; ahhoz, hogy Istennel szem-

benézhesünk, magunknak is Istenné kell válnunk. Aki valóban szerelmes, ijesztővé válik; a szeretett lény elriad tőle, rettegve menekül; fél a szerelmestől, miként az ember is, ha eljön az ideje, már a földön is inkább a poklot választja, mint Istent. A szerelmes: magára hagyott isten, aki a maga módján ugyanolyan szájalomra méltó, mint az, aki nem találja meg a maga istenét.

Aki szerelmes, úgy érzi, elcsábították; olyan erővel zuhan bele a másikba, és olyan mértékben veszíti el önmagát, helyét a dolgok megszokott rendjében, hogy óhatatlanul felvetődik a kétely: nem csábításról van-e szó. A szerelem tárgya elcsábítja a szerelmezt, még ha a „tárgy” mit sem tud arról, amit előidézett. Amiként a szerelmes nem választja ki, hogy kibe szerelmes, hanem a „pokol erőinek mesterkedése” (Kleist, II. 206) révén az kiválasztódik, akként a szerelem tárgya is mélyebb értelemben csábító. Ennek természetesen semmi köze sincs a szellemtelen udvarláshoz, hitszegéshez, magakelletéshez. A csábítás: a személyiség vonzóerejének megnyilvánulása; a szerelmes, akit elcsábítottak, a szerelemben azt a zuhanást élvezi, amellyel önmagából a másikba száguld. „Szívem mélyéből köszönöm Önnek a kétségbeesést, mert meggyűlöltem a nyugalmat, amelyben éltem, mielőtt megismertem volna Önt” — írja Mariana Alcoforado, a portugál apáca. (Idézi: Ortega, 24.) A szerelem véget nem érő élvezetként jelenik meg, és az élvezet titka az, hogy az ember számára ilyenkor mutatkozik meg a legérzékibb módon saját egyszereisége, kimeríthetetlensége, megragadhatatlansága. A szerelmes előtt megnyílnak a kapuk, lehullanak róla a láncok, és csak most érzi, hogy valóban magára talált. Magára talált, mert tapasztalta, hogy világa nem ott ér véget, ahol hitte, hanem naivan soha észre nem vett határai mögött beláthatatlan tér kezdődik, amelynek reménytelen meghódítása órá vár. És mi más ez, mint a melankólia trónra lépése? Önnön végtelenségének megpillantásával talál magára a szerelmes — de veszíti is el önmagát (szerelmi halál). „Platón a szerelmet keserűnek nevezi — írja Ficino —, és nem jogtalanul, mert a szerelemtől elválaszthatatlan a halál.” (De amore, II. 8.) Szenvedése, gyötrelme, valamint fensőbbisége, gyönyöre ugyanabból az élményből fakad, mint a melankolikus egyidejű halálfélelme és halálvágya: az önfeladás és önmegtalálás összefonódó aktusából, amelyből a mindennapi életben vagy a pusztá áldozatot, vagy saját sérthetetlen-

ségünket tapasztaljuk csupán. A szerelmes kiszakad a megszokott világ kötelékeiből, és akire a szerelem irányul, csábító lesz: a bizalom világából csalta egy olyan világba, amelynek lényege az örökös rászédettség, a megfoghatatlanság, a csillapíthatatlan vágyódás.

Az erő a szerelem tárgyának oldalán van, a szerelmes tehetetlen vele szemben. Ezért ha a szerelmet a személyiség legmagasabb rendű önélféltetésének tekintjük, akkor a szerelmes részéről ez az élvezet passzív, bénító. A szerelem tárgya viszont — amennyiben egyáltalán tud arról, hogy szerelmesek belé — „aktív”. Aktív, mert a szerelmes-sel szemben ő nem a kiszolgáltatottságot, hanem a személyiségében lappangó erőt élvez. Most ébred csak rá, hogy mire képes személyisége, milyen hatást tud előidézni — és attól a pillanattól kezdve, hogy tapasztalja saját erejét, képes a játékra. Akire a szerelem irányul, személyiségétől függően próbálgatni kezdi az erejét, azt, hogy hatalma meddig terjed. Játék ez, amely persze a szerelmes számára vérre megy. Ott kezdődik, hogy nem néz vissza arra, aki belé szerelmes — és legvégső határa az, hogy belemegy a kapcsolatba csak azért, hogy lemondhasson. A lemondásban a szerelem démoni hatalmával egyenrangú lesz a személyiség démoni ereje. Goethe szakítása Friederikével, Kierkegaard-é Regine Olsennel vagy Hamleté Opheliával: kísérlet, játék, a személyiség erejének próbája. Ezekben az esetekben azonban a szerelem tárgyainak tevékenysége a döntő. Az említett férfiak esetében (és alighanem csak férfiak képesek a teljesen „indokolatlan” lemondásra, ami persze nem azonos a megcsalással vagy a megunással, és ezért szintén híd a melankólia felé) azonban már nem a szerelemről van szó.

A magányosság választja el a szerelmezt a többi embertől, illetve a szerelmet minden más kapcsolattól. A szerelmezt magára hagyja szerelme tárgya (nem engedi magát utolérni), de a szerelmes, ahelyett, hogy gyógyulást keresne, inkább gyönyörét leli a szenvedésben, és kerül minden helyzetet, amelyben magányát valamilyen módon feloldhatná. Kerüli az embereket, és nem beszél másoknak szerelméről, mert úgy érzi, hogy elárul valamit: a szavak, a rögzült kifejezések szinte megkötik a szerelmet és tárgyát, és úgy találja, mintha bepíszkolná önmagát, hogy mindez „oda vezeti be”, ahonnan a szerelem kivette. Mert ez a szerelem legnagyobb adománya:

lehetővé teszi, hogy a szerelmes a mindennapi életből kiemelkedjék, és szerelme tárgyát megalkotva új világot teremtsen magának. Ez a hiány világos. Szenvetéssel jár: a szerelmes nem talál otthonra, megnyugvásra, egyéb kapcsolatai szemében elveszítik értéküket. Lelki világot, és elhanyagol mindent, ami azelőtt értékes volt számára. Elhanyagolja életét — de ezt a legtermészetesebbnek tekinti. Nincs nagyobb és természetesebb erő, mint az önsorsrontás, amely a szerelme jellemzi. Elfecséreli az erejét — de az ő szemszögéből ez erőgyűjtés ahhoz, hogy ezt a magasabb rendű, a semmi pusztító hatalmát felcsillantó életet el tudja viselni. A hit érteti, a másikba vetett hit, és úgy érzi, hogy benne valósul meg egy új világ, amelynek érdekében ezt a földi világot el kell hagynia.

*A hit a remélt dolog mint valóság;
a hit a láthatatlan bizonyosság*

— mondja Dante (Paradicsom, XXIV. 64—65). Ám ez az új világ — mondani sem kell — megalapozhatatlannak és elérhetetlennek látszik. A szerelmes úgy hiszi, hogy az új világ feloldja mindazt az ellentmondást, fájdalmas kötöttséget, ami a lenti világban kínozza. Persze tudjuk jól: ez nem fog bekövetkezni. De ugyanilyen jól érezzük azt is, magunk mögött tudva a szerelmes szenvedését, hogy a szerelem legnagyobb adománya nemcsak az akarás, hanem a hit is. A szerelmes olyan, mint egy megvalósulás folyamatában lévő műalkotás; a szerelem magányra kárhoztatja, összetöri, egyszersmind azonban kárpótlásul ki is emeli ebből a világból, hogy egy időre kívül kerüljön időn és földrajzi határokon, bepillantást nyerjen egy olyan világba, amely legalább annyira valóságos, létező, mint megszokott otthonunk, s hogy erre az otthonra onnan távolról tekintsen vissza, messziről rendezve újra az evilági rendet. A szerelem: műalkotás, de láttuk, a műalkotás léte éppen attól függ, hogy képes-e a melankóliát formaelvűvé tenni. Az új világ, amelybe a szerelmes belekerült, a lassan mindent felemészítő melankólia világa — és ha újrarendezi az evilági rendet, nem tesz mást, mint szerelmével együtt a semmit csempészi be ebbe a világba. Ez teszi őt félelmetessé, gátlástalanná, de kimondhatatlanul szánalmassá is, hiszen átlépett azokon a korlátokon, amelyeket a nem szerelmesek és nem melankólikusok mintegy saját védelmükben, a létezés végső korlátainak tartanak.

A romantika idején nemcsak visszamenőleg értékelték át a melankóliát, hanem magát a világot csempészték be a melankóliát jelentő zárójelek közé. A korabeli melankóliafelfogás, valamint a hozzá kapcsolódó szerelemkép a szó szoros értelmében hatalmas zárójelnek tekinthető: a romantikusok szerint a világ csak ezen belül juthat szóhoz. Ha a világ mégis érvényre kívánná juttatni a maga jogait, akkor ezzel előbb-utóbb a vágyaiknak határt szabni képtelen melankolikusok halálát idézné elő. A melankólia fogalma sohasem volt ennyire tág, de ennyire törekény sem: hatalmas birodalmát a halál sűrű határkövei övezik. A melankólia utolsó nagyigényű erőfeszítésének vagyunk szemtanúi: a reneszánszot követően a melankólia fokozatosan hangulattá, érzelmi állapottá sekélyesedik, amely — innen ellenfeleinek gögös magabiztossága — állítólag csakis a lélekre jellemző, és éppen ezért a világ berendezkedésében sincsen „objektív” helye. Felesleges sok időt fecseirelni rá. A romantikusok a segítségükre siető szerelmesekkel együtt még egyszer, utoljára *világszerűvé* igyekeztek tenni a melankóliát, hangulatból törvényt, érzelemből egyetemes érvényt akarván elővarázsolni. Haláluk és kudarcuk ugyanúgy vállalkozásuk végső reménytelenségére és hiábavalóságára utal, mint tudományos szellemmel felvértezett ellenfeleik rosszálló fejcsóválása; hiszen nemcsak abban a korszakban vagyunk, amely az egyén számára a mindenhatóságot csak az érzelmek pusztá lángolásában engedélyezte, és a feltétlenre való törekvésnek még a gondolatát is felszámolta, csalárd és megtévesztő módon hangoztatva: bárki szabadon válogathat a hangulatok között —, hanem ez a korszak a maga egyre terebélyesebb természettudományos szellemével magu-

kat a hangulatokat is elszegényítette: a hangulat nincs összefüggésben a világgal, a lélek ismeretlen eredetű megnyilvánulása, amely nem teremt új világot, és a legjobb esetben is csupán a már meglévőnek a lenyomata.

A XVIII. században az idegrendszeri kutatások nyomán kialakul a meggyőződés, mely szerint a melankólia oka maga az idegrendszer, amely önmagáért felel. Eszerint nem a világban elfoglalt (testi-lelki) helyzettől, nem is a létértelmezéstől lesz valaki melankolikus, hanem saját, szűken értelmezett testi berendezése következtében. A fekete epe létébe vetett hit a XVIII. században rendül meg; a humorálpatológiai értelmezés neurofiziológiává alakul át, amely az idegrostok ingerlődésével magyarázza a melankóliát. Anne-Charles Lorry 1765-ben különbséget tesz *mélancolie humorale* és *mélancolie nerveuse* között: ez utóbbi az idegrostok elváltozásából ered. A XVIII. századi orvostudomány a melankóliával és a melankolikusokkal kapcsolatban bevezeti a „gyenge idegrendszer” fölöttébb homályos kifejezését. A kifejezés pontatlan ugyan, de a természettudományos szellem számára mégsem elvetendő: olyan látszatösszefüggést (zárt kört) teremt, amelyben a lélek betegsége az idegrendszer gyengeségéből fakad, ennek gyengeségéért viszont a lelki baj a felelős. A melankóliát egy végzetes körbe rekesztik be, amely a pozitív szemlélet számára kapóra jön: aki zárt körben mozog, nincsen kapcsolatban a világgal, aki pedig elszakad a világtól, csakis hamis elképzelésekkel rendelkezhet.¹ A kor orvosai egybehangzóan panaszkodnak a melankólia fogalmának túlzottan tág, megfoghatatlan jelentése miatt; két évezred létértelmezése valóban nehezen fér bele egy olyan fogalomba, amelyet zárt és körülhatárolt természettudományos jelentéssel kívánnak ellátni. A melankólia fogalmát új kifejezésekkel helyettesítik: Pinel *monomániának*, Esquirol *lypemániának* kereszteli át. Később, a múlt század közepén, az úgynevezett egységpszichózis elképzelésének kialakulásakor a melankólia az általában vett örület

¹ Pinel, a XVIII—XIX. század fordulójának leghíresebb ideggyógyásza „téves ítéletnek” nevezi a melankóliát, a melankolikusok gondolatait pedig fixa ideáknak tartja.

kezdeti stádiuma lett.² A melankólia azonban, noha a szűk értelemben vett elmebetegségek körébe utalták, még mindig túlzottan tág jelentéssel rendelkezett: Griesinger felosztásában még a ma *skizofréniának* nevezett állapot bizonyos területeit is felölelte. 1880-ban Krafft-Ebing e tág értelmezési lehetőséget leszűkítve az úgynevezett *mániás-depressziós* megbetegedés *depressziós* fázisának nevezte a melankóliát. (Maga a betegség, amelyet már Aretaios leírt, a múlt században került ismét az elmeorvosok vizsgálódási körébe: Falret és Baillarger *folie circulaire* elnevezéssel vezette be a pszichiátria és ideggyógyászat tárgykörébe.) A melankóliának a depresszióval való azonosítása azonban beláthatatlan ellentmondásokhoz vezetett. Kraepelin, aki a század végén a korábbi egységpszichóziát klinikai gyakorlata alapján felbontotta, a *psychosis maniaco-depressivát* és a *dementia praecoxot* azon az alapon választotta szét, hogy az előbbi nem okoz szellemi leépülést, az utóbbi pedig az összes leépüléssel járó elmebetegséget felöleli. Kraepelin átveszi a depresszió és a melankólia azonosításának elméletét, de következetlenül alkalmazza: a melankóliára jellemző testi tünetek együttesét depresszióknak nevezi, ugyanakkor a melankólia fogalmát is megtartja, noha az agykori elhülyülés elnevezésére használja fel (involutiós melankólia). A melankólia a szellemi leépüléssel járó betegségek egyike lesz (Kraepelin, bár nem tudja bizonyítani, feltételezi, hogy az agyállomány megváltozása idézi elő), és ezzel együtt csökken annak a veszélye, hogy e túlságosan tág jelentésű fogalom a rendszeres elmekórtant alapjaiban kikezdje.³

Azáltal, hogy bizonyos depressziós tüneteket (amelyek egyébként a melankóliát mindig is jellemezték) magával a melankóliával azonosítanak, trónfosztás megy végbe: egy viszonylag jól körülírható tünetcsoport kisajátítja magának a melankólia fogalmát, hogy aztán, az eredeti elnevezést száműzve, azt végleg a depresszió elneve-

² Griesinger szerint minden elmebetegség egy és ugyanazon örület különböző megnyilvánulása, melynek szakaszai: melankólia, mánia, zavartság, elbutulás. Karl von Linné már 1763-ban az „ideális elmebetegségek” közé sorolja a melankóliát, a delíriummal, demenciával, mániával együtt.

³ Kraepelin leszögezi, hogy a melankólia kizárólag idős korban jelentkezik, és aki fiatalon szenved ebben a bajban, az nem melankolikus, hanem depressziós.

zésre cserélje fel. (Pinel például „monománián” nem melankolikus alkatot értett, hanem monoideatikus depresszív megbetegedést.) Nem lehet nem észrevenni a természettudományos szellem erőfeszítését: a rendszeresség és a szabatos leírhatóság kedvéért a tudomány feldarabolja a jelenségeket, és figyelme eleve csak arra terjed ki, amit módszerével képes körülhatárolni. Mivel valamilyen világlátással elvileg mindenki rendelkezik, és a létértelmezés az ember létezésének egyik alapfeltétele, tehát a melankolikus létértelmezés sem jelent feltétlenül betegséget, a múlt század óta a pozitív szellem kénytelen kétféle melankóliát megkülönböztetni: az egyik, mint mélabú, nem szorul orvosi kezelésre, a másik viszont, mint endogén pszichózis, az elmegyógyászat körébe tartozik. Ez utóbbit azután, a félreértések elkerülése végett, többnyire depresszióra keresztelik át. Ami korábban elképzelhetetlen volt, most végbement: sem az antik, sem a reneszánsz, sem a barokk melankóliafelfogás nem ismerte az egészséges és a beteg melankóliának ezt az éles elhatárolását. (Talán csak a középkor mert ilyen szilárd hittel határt vonni egészség és betegség között.) A XVIII. századig az orvostudomány nyíltan vállalta a létértelmezésének feladatát is, és ezért, ha a melankólia került szóba, ugyanúgy képtelen volt egyértelmű meghatározást nyújtani, mint bármilyen filozófiai irányzat, amely a lét értelmét tűzte ki célul maga elé. (Gondoljunk Robert Burton melankóliakönyvére: a több mint ezeroldalas mű elolvasása után sem tudjuk szabatosan meghatározni, mi is a melankólia — de, a melankolikus létértelmezés labirintusain átverekedve magunkat, ha nem is tudásban, de tapasztalatban mégis gazdagabbak lettünk.) A XIX—XX. századi orvostudomány a maga módján szintén értelmezi a létet, de ezt kinyilvánított szándéka és célja *ellenére*, hallgatólagosan, elsősorban módszerében felismerhetően teszi. A melankólia szétdarabolása, a fogalom leszűkítése, a „testi” tünetek abszolutizálása, illetve a „lelki” tünetek zárt, klinikai rendszerezésének kísérlete — mi más ez, ha nem az ember létezésének nyilvánvaló értelmezése? A kézzelfoghatónak vélt tények bűvöletében tevékenykedő tudomány előszeretettel tartózkodik az értékítéletektől; módszerének illuzórikus volta azonban a pszichiátria esetében kiváltképpen kirívó. És mivel a lét értelmezése (akár nyíltan, akár leplezetten történjék is) lezárhatatlan folyamat, a pszichiátria, ha végleges meghatározásokra törekszik, az emberi létezésen követ el erőszakot. A világot mint olyat sohasem írhatjuk

le — mondja Kant; bármit írjunk is le, az mindig a világon *belül* van. A melankólia fogalmának természettudományos leszűkítése magának az orvostudománynak a belső, kimondatlan dilemmájára figyelmeztet. Úgy látszik, hogy a régebbi orvostudomány, amely a melankóliát (illetve bármilyen orvosi esetet) nem akarta zárt, mindenkéltől testileg értelmezhető betegségegységként leírni, hanem a létezés egészével hozta kapcsolatba, többet tudott a melankóliáról (és a betegségek mibenlétéről), mint a legújabb kori, természettudományosan lenyűgözően megalapozott orvostudomány, amely eleve lemond arról, hogy önnön határait feszegesse, és a betegséget vagy az elváltozást egy szélesebb létösszefüggésbe ágyazza. A melankólia újkori meghasonlása ebből a kényszerű zártságból magyarázható.

Valakiről azt mondjuk, hogy melankolikus, másvalakiről pedig azt, hogy depressziós. Ki ne érezné a különbséget? A depresszió minden korban betegségnek számított, a melankólia megítélése viszont mindig is ingadozó volt: a depresszióval is rokon tünetek alapján a középkorban betegségnek tekintették, az antikvitásban vagy a reneszánszban „kimagasló egészséget” is jelenthetett. A depressziós minden esetben teherként, betegségként éli meg saját állapotát, amelyben biológiai léte messzemenően érintve van; a melankolikusként azonban esetleg tudomása sincsen önnön melankóliájáról: a sors melankolikus megélése néha még a derűt sem zárja ki. A nyelvhasználat int arra, ami a tudományt nem foglalkoztatja: a melankólia a létezés mélyebb (és nehezebben követhető) összefüggéseire utal, mint a depresszió. Éppen ez a határtalanság zavarja a tudományt, amely bekeríthetőnek véli az ember mind kijebb toló horizontjait — a létértelmezés végül is nem diagnosztizálható. Láttuk, hogy miként igyekezett a polgári mentalitás a reneszánszot követően a melankóliát megszelídíteni és kifosztani. A XIX. században az orvostudomány veszi át az idomár szerepét, és a létezés melankolikus értelmzésének kísérleteitől elvitatja eredeti jelentésüket (a polgári világ nem engedheti meg, hogy a világot az övétől gyökeresen eltérő szempont alapján magyarázzák, vagy akár csak éljék meg), és a szaktudomány hatáskörébe utasítja őket. A történelem azonban nem monolit képződmény, és az emberi szellemet sem egy tömbből faragták: a horizontok utolérhetetlenek. Miként a melankólia fogalmának köznyelvi használata mind a mai napig megőrizte az eredeti

értelem mélységét és végtelen nyitottságát, úgy az orvostudomány kényszer szülte, kor megszabta betegségegységei is állandó változásnak, örökös borulékonyágnak vannak kitéve. Griesinger felosztásában a melankólia a skizofrénia tőle idegen tüneteit is magára öltötte. Kraepelin klinikai rendszertanában pedig, amely éppen az egységpszichózis pontatlanságát volt hivatott kiküszöbölni, a depresszió és a melankólia használata vált pontatlanná. A depresszió sem egységes fogalom: a *bipoláris* vagy *circularis depresszióban* a „melankolikus” tünetek a *mánia* tüneteivel váltakoznak, míg az *unipoláris* vagy *periodikus depresszióban* csak a „melankóliának” és az „egészséges” szakaszoknak a váltakozása jellemzi a beteget. A depresszió kétféle megnyilvánulása azonban kétféle állapotot takar,⁴ és bár a tünetek hasonlóak, kérdéses, hogy az érintett személyek ugyanúgy építik-e fel a maguk világát. A depresszió fogalma — a természettudományos szemlélet, mivel saját létértelmezését önmaga előtt sem vallja be, saját csapdájába esik — ugyancsak ingatag és nehezen pontosítható; minél szabatosabban akarják meghatározni, annál szövevényesebb lesz a leírása. A depresszió ugyanis az enyhe „neurotikus” panaszoktól a súlyosabb *holothym* téveszméken át a *depressziós stuporig* terjedhet, és ennek megfelelően „osztályozása” is problematikus. A depressziót a pszichiátriai rendszerezések többnyire a pszichózisok körébe sorolják, ugyanakkor azonban a neurózissal való rokonságát sem lehet tagadni. A klasszikus meghatározás szerint — Freud, Jaspers, Szondi — a pszichózis a teljes személyt érinti, a neurózis viszont csupán a személyiség bizonyos vetületeire vonatkozik. A pszichózisban szenvedő depressziós beteg nem lát rá önmagára, teljes egészében rabja állapotának, míg a neurotikus depressziós tisztában van saját helyzetével, sőt ebből fakadó depressziójának akár maga is végére járhat. A megkülönböztetés azonban még így sem végleges: van, aki a mániás-depressziót a pszichózisok, a neurózist és a vele társítható abnormis depressziót pedig a pszichopátia körébe sorolja (Jaspers), és van, aki a pszichózist és a neurózist egyaránt szembeállítja a pszichopátiával, amelyre viszont nem jellemző a depresszió (Szondi). A legújabb megfigyelések szerint a depressziós időszakban a betegek 20—25%-ánál jelentkeznek psi-

⁴ Az újabb genetikai vizsgálatok szerint a bipoláris és az unipoláris kórformák genetikailag is különbözőek.

chotikus tünetek (nagyzásos, üldöztetési téveszmék, katatón jelek, akusztikus hallucinációk, skizofrénias alaptünetek), amerikai kutatók szerint azonban napjainkban a depressziók többsége nem pszichotikus, hanem neurotikus eredetű. A melankólia mintha végleg kiszorulna a pszichiátria szótárából: a betegségek nemzetközi osztályozásának (ICD) jelenleg (1982) érvényben lévő revíziója az elmezavarokról szóló részben a pszichózisok főosztályán belül említi az úgynevezett involúciós melankóliát mint az effektív pszichózisok körébe tartozó *psychosis maniaco-depressiva* depressziós típusának altípusát.

A melankólia említése érezhető zavart kelt; s ha a pszichiátria a melankólia fogalmának vissza akarja adni őt megillető jogait (V. E. v. Gebattel, L. Binswanger, E. Straus, H. Tellenbach), a zárt rendszer látványosan nyílik szét. Nem véletlen, hogy a melankólia megoldhatatlan problémájával elsősorban a filozófiai antropológiai iskola úgynevezett ittlét-analitikus (*daseinsanalytisch*) irányzata próbált számot vetni. E felfogásnak a dinamikus pszichiátrián belül is kitüntetett helye van: az ittlét-analitikus felfogás ugyanis, a melankólia régi felfogásához híven, nem a testi-lelki állapot instrumentális besorolására, tárgyként való rögzítésére törekszik, hanem az adott állapotban feltáruló horizont megértésére. Itt is megtörténik a melankólia és a depresszió szétválasztása, de azon az alapon, hogy a depresszió a tünetek alapján *leírható*, míg a melankólia legfeljebb csak *értelmezhető*. E felfogás szerint csak a depresszióknak van tünettana, a melankólia viszont sajátos létállapot, amely nem ragadható meg bizonyos tünetcsoportok segítségével, miként semmiféle létértelmezést sem lehet maradéktalanul rögzíteni, nevének nevezni, tárgyként kezelni.⁵

⁵ Az ittlét-analitikus irányzat is rákényszerül azonban arra, hogy ugyanazt a nyelvet használja, mint a többi iskola; s ha *orvosi* szemszögből vizsgálják azokat, akik állapotukat teherként élik meg, akkor a *melankólia* szó használata ellenére is depresszióról van szó. Ez éppúgy csapdája a nyelvnek, mint a világ jelenlegi berendezkedésének: a melankóliáról szólva nem lehet egyértelműnek lenni. Ez a többértelműség azonban ebben az esetben nem a téma gazdagságát, hanem tisztázatlanságát bizonyítja. A legújabb szakirodalomból jól példázza ezt Julia Kristeva kísérlete, aki a „*melancolio-dépressif*” kategória bevezetésével elmélyíteni igyekszik a melankólia jelentését, valójában azonban csupán elleplezi a depresszióval való viszonyának homályosságát.

Az ittlét-analitikus szemlélet az uralkodó pszichiátria gyengéjére tapint rá, és — mint ezt bírálói kellő kárörömmel hangsúlyozzák is — önmagának mint zárt pszichiátriai diszciplínának a felbomlását készíti elő. Ha ugyanis a melankolikus (vagy bármilyen pszichiátriai betegségben szenvedő ember) a maga számára ugyanolyan érvényes és „otthonos” létértelmezést alakít ki, mint az, aki mentes a hasonló állapotoktól, akkor kérdéssé válik, hogy a betegség és egészség között vonható-e éles határ. Rendszerint azt tartják elmebetegnek, akinek a képzeleti nem fedik a valóságot — ez azonban eleve feltételezi azt, ami az újkori világra egyáltalán nem jellemző, hogy a valóságra egy külső, tőlünk független hatalom szavatolta egység jellemző. A középkor számára az örület és épelméjűség határa nyilvánvaló volt: az isteni rendet — *ordo Dei* — illető kétely vagy hit szolgáltatta a bizonyítékot. A melankóliafogalom újkori fejlődése éppen az isteni rend széthullásával párhuzamos: a valóságfogalom mögül eltűnt a zárt, egységes rend, a végérvényesség érzése, és a modern kor töredékessége, „félelmetes szétesése” (Nietzsche) a valóság fogalmát is módosította: a valóság egy folyamat során (és nem eredményeként) alakul ki, azaz lezárhatatlan, és, mint tárgy, megragadhatatlan. A tények csak az emberre vonatkoztatva válnak tényekké; a valóság nem az embertől független létező, amelyhez külsődlegesen viszonyulunk, hanem a valóság az, amit az ember annak tekint. A *valóság* szó eleve metaforikus: nem más, mint az emberi létezés kibontakozása, követhetetlen folytonossága. Az ember testi létezése semmivel sem valóságosabb, mint a szellemi, sőt a kettő között csak erős megszorításokkal tehetünk különbséget. A természettudományos, vagyis az alanyt és tárgyat szembeállító szellem számára a valóság az úgynevezett „objektivitással”, az egyénen túli világgal azonos, és elkerüli a figyelmét, hogy amit a külvilágból érzékelek, azt az én „szellemem” és „testem” fogja fel, illetve, hogy „szellemi” állapotom (például az, hogy melankolikus, szerelmes vagy éppen perverz vagyok) ugyanolyan „véres” valóság, mint egy előttem heverő kődarab. A köznapi felfogás szerint a valóság rajtam túl kezdődik el; ám aki kételkedik (és tegyük hozzá: melankolikus), úgy érzi, hogy ez a valóságkép a tudatot és vele együtt az ember egész lényét megfosztja érvényességétől. Arisztotelész szerint a lehetőség és a ténylegesség az *egy* valóság két oldala: nincsen olyan tényszerűség, amelyben ne rejlene további lehetőség, és nincsen olyan lehetőség, amely valamiképpen ne lenne

tényszerű. Az újkori természettudományos szellem lemondott a létezés alapjául szolgáló emberi horizontok kutatásáról; érezve, hogy ez a kutatás a végső kifürkészhetetlenség előtt nyitná meg az utat, a valóságot a zárt tényyszerűséggel azonosította: az egzisztenciális reménytelenséget a praktikus ellentmondások segítségével próbálta láthatatlanná tenni.

Az elmebetegségek klinikai rendszerezésének végső megoldhatatlansága jelzi, hogy még a legzártabb úgynevezett tényyszerűség is eleve borulékony, mert csakis a bizonytalanságban élő ember, a *homo insipiens* (Ortega y Gasset) tudja kimondani valamiről azt, hogy: ez tény. Előbb-utóbb a zártnak vélt tények is megnyílnak, és kénytelenek vagyunk kijelenteni: amit eddig ténynek hittünk, az fikció, és ami eddig fikció volt, az immár tény és való. A dinamikus pszichiátria, és kiváltképpen az ittlét-analitikus irányzat, ezt az állandó nyitottságot tekinti meghatározónak, és az elmebetegségeket ennek alapján kívánja megérteni: szemtanúi lehetünk, miként dőftört a filozófia a pszichiátria hátába. A maga kissé skolasztikus, kissé meseszerű, mégis elgondolkodtató stílusában Schelling így írt az örületről: „Mi az ember szelleme? Felelet: létező, amely a nemlétezőből, értelem, amely az értelem nélküliből állt elő. Mi hát az emberi szellem alapja? . . . Felelet: az értelemnélküliség; és mivel az emberi szellem a lélekhez is mint nemlétező, így egyszermind mint értelem nélküli viszonyul. Az emberi szellem legmélyebb lényege tehát, ha a lélektől és ezért Istentől elválasztva szemléljük, az örület. . . Amit értelemnek hívunk, amennyiben valódi, eleven, aktív értelemről van szó, tulajdonképpen nem más, mint szabályok béklyózta örület. . . Azok az emberek, akikben nincsen örület, üres, terméketlen értelemmel rendelkeznek.” (Idézi: Leibbrand, 455—456.) Ha a mondottakat nem szó szerint értelmezzük, akkor észrevesszük a benne rejlő igazságot: az emberi szellem nem istenszerű, vonatkozás nélküli létező, és ezért önmagában álló tárgyként (vagy tudatként) sem vizsgálható. Az örület nem valamilyen rejtélyes dolog, amely ismeretlen irányból egyszerre csak elborítja a szellemet, hanem a szellem és a létezés kölcsönhatásából, végső azonosságából áll elő. (Az örület Schelling számára korántsem elítélendő, félelmetes valami, hanem nagyon is természetes.) Az örület nem „objektív”, a megítéléstől független „tény” (nem úgy esik az ember fejére, mint egy cserép virág), hanem

sajátos létértelmezés, amely végül is az egy adott korszak számtalan létértelmezésének dinamikus, mozgó, állandóan változó hálójában tetszik örületnek (vagy éppenséggel épelméjű ítélkezésnek). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az örület és épelméjűség relatív fogalmak. Van *egyértelmű* örület mint betegség, és van *egyértelmű* épelméjűség mint egészség. A megítélés bizonytalansága egyfelől a kettő egymáshoz való viszonyára vonatkozik, másfelől a kettő közötti átmeneti állapotokra. Nem filozófus, hanem orvos, John Connolly londoni pszichiáter nyilatkozott a következőképpen 1830-ban: Az orvosok „szilárd és meghatározható határt keresnek és képzelnek el az örület és épelméjűség megkülönböztetése érdekében, de ez a határ nemcsak képzeletbeli és önkényes, hanem azáltal, hogy feltételezés szerint elkülöníti a beteg elméjüket a többi embertől, sajnálatos módon lehetővé teszi, hogy a megbélyegzettek ellen olyan szerencsétlen intézkedéseket foganatosítsanak, amelyek az esetek többségében feleslegesek. . . Ha valakit bezárnak, a bezárás ténye lesz a legerősebb érv amellet, hogy az illető örült. . . A látogató meg arra is hajlamos, hogy az örületnek olyan jeleit fedezze fel rajta, amelyek nem is léteznek.” És száz évvel később, a rendszeres klinikai elmekórtan meghonosodása és a természettudományos szemlélet robbanásszerű fejlődése idején, pályája végén az idős Freud így ír: „Rájöttünk, hogy a pszichikai normának az abnormitástól való elhatárolása tudományosan megvalósíthatatlan, úgyhogy ez a különbségtétel, gyakorlati fontossága ellenére, csupán hagyományos értékkel rendelkezik. . .” (Idézi: Habermas, 385.) Amikor pedig kijelenti, hogy „az egyes emberek neurotikus megbetegedéseinek ismerete jó szolgálatot tett a nagy társadalmi intézmények megértését elősegítendő” (uo.), akkor anélkül, hogy ő maga ezt az utat bejárta volna, módszerintelligens kijelölte a horizontot a dinamikus pszichiátria számára: az örület nemcsak testi vagy lelki tünetegyüttes, hanem autonóm létértelmezés is.

Érthető, hogy a természettudományos szemlélet nem hajlandó maradéktalanul magáévá tenni ezt a nézetet — nemcsak általában a betegségekkel, de az elmebetegségekkel kapcsolatban sem. A melankólia mindig is szomatikus tünetekkel járt együtt (amelyeket Hipokratésztől Karüosztosi Dioklészen át napjainkig többnyire hasonlóképpen írtak le), de az antik, hellenisztikus vagy reneszánsz orvos-

tudománytól eltérően az újkori pszichiátria agypatológiailag orientált, úgynevezett nozológiai vonulata — a valóságértelmezés ténybűvöletének engedelmeskedve — a tüneteket elsősorban a szűken értelmezett test tüneteinek fogja fel, azaz a betegséget magából a testből próbálja „levezetni”, nem pedig abból a szélesebb összefüggésből, amelynek vizsgálata egyaránt jellemezte a régebbi orvostudományt, és a legújabb kori dinamikus pszichiátriától, az ittlét-analitikus irányzattól vagy a pszichoszomatikus szemléletű orvostudománytól sem idegen. A XVIII. század első felében Friedrich Hoffmann szerint a melankólia az agy fiziológiai elváltozásának, egyfajta *status frictus*-nak az eredménye; Anne-Charles Lorry pedig, a század második felében, az idegrendszer rostjainak elváltozására vezeti vissza. 1795-ben Pierre Cabanis francia orvos felteszi a költői kérdést: „Miként tudná [az orvos] ismét megnyugtatni a zavart szellemet, az állhatatos melankóliától emésztett gondolkodást, ha nem vesz tudomást azokról a szerves elváltozásokról, amelyeket ilyen erkölcsi zavarok okoznak, és azokról a funkcionális zavarokról, amelyekkel egybekapcsolódnak?” A múlt század közepén Griesinger kijelenti: Minden elmebetegség az agy betegsége. Ám ha meggondoljuk, hogy ezt még az idegrendszer kutatásának robbanásszerű kifejlődése előtt szögezte le, akkor felvetődik a gyanú: *hitről*, feltételezésről van szó, amelyet a pszichiátriai megbetegedések leggyakoribb válfaja, az endogén pszichózisok esetében az empirikus tudomány egyértelműen mind a mai napig nem tudott megnyugtatóan bizonyítani. Ugyanennek a hitnek ad hangot Kraepelin⁶ és Wernicke, 1891-ben pedig Münsterberg majdhogynem erkölcsi parancsként szegezi az orvostudománynak: „a tudattartalmak összességét elemeire kell szétbontani, ezen elemek kapcsolódási törvényeit és egyes kapcsolatait meg kell állapítani, és minden elemi pszichikus tartalom esetén empirikusan kell felkutatni a kísérő fiziológiai izgalmat, hogy ama fiziológiás izgalmak kauzálisan érthető koegzisztenciájából és szukcessziójából közvetve megmagyarázzuk az egyes pszichikus tartalmak tisztán pszichológiailag nem magyarázható kapcsolódási törvényeit és kapcsolatait.” (Idézi: Dilthey, 363.) Az orvostudománynak azonban mind-

⁶ Bevallja, hogy nem a tudomány pillanatnyi helyzete alapján vélekedik így, hanem csupán *reméli*, hogy minden elmebetegség esetében előbb-utóbb megtalálják a fiziológiás elváltozást.

eddig nem sikerült egyértelmű és kimutatható megfelelést találnia az idegrendszer, valamint a szellem és lélek elválása között, és nem sikerült felfedni a testi és pszichés folyamatok rokonságát sem. Nem vált be az a feltételezés, hogy EEG segítségével közelebb lehet jutni a nem egyértelműen külső behatás eredményeként jelentkező, úgynevezett endogén pszichózisok rejtélyéhez; bizonyos szellemi képességek, illetve elválások lokalizálhatók ugyan, mások (mánia, depresszió, illúziók) azonban egyáltalán nem — és ha lokalizálható is például a koncentrációs képesség, az emlékezetgyengülés vagy a dezorientáció, a testnek „lélekbe” való átkapcsolása továbbra is rejtély. Bizonyos testi károsodások és elválások párosulhatnak melankóliás-depressziós tünetcsoporttal,⁷ értékelhető pathomorfológiai elválásokat mégsem lehet találni. A test és lélek kölcsönös elválása nem törvényszerű és kizárólagos: olyan mítosz ez, amelyet a szomatikus szemléletű orvostudomány talált ki, hogy elleplezze test és lélek viszonyának végső tisztázatlanságát és tisztázhatatlanságát — hiszen csak Istennek állhatna módjában, hogy végérvényes kijelentést tegyen az önmagát újra és újra felülmúló emberi létezésről. E tisztázhatatlanság beismerése alapjaiban kezdené ki nemcsak a nozológiai szemléletű orvostudományt, hanem a praktikus világegyetem bűvöletében élő legújabb kori mentalitást is. Az instrumentális szellem azonnali megoldást keres,⁸ de — a gyógyszerek bizonyos hatékonysága ellenére — a legalapvetőbb kérdésre nem tud felelni, arra ugyanis, hogy a gyógyszer hatására az organizmuson belül milyen fiziopszichikai folyamatok játszódnak le. A kizárólag a kórformákat vizsgáló, nozológiai szemléletű pszichiátria önelmentmondása: *hisz az anyagban*, körülbelül úgy, ahogyan a középkori orvostudomány *hitte*, hogy az *ördög* műve a betegség. Az anyagba vetett hit, kiváltképpen, hogy nem sikerült megnyugtatóan tisztázni az emberi test anyagiségének és szellemisségének problémáját, egy-

⁷ A harmadik agykamra daganatai a *hypothalamus* hátsó területének, a *corpus mamillaré*nak a hátsó részét károsítják, és depressziót idézhetnek elő; különféle endokrin betegségeket (hyperthyreosis, castratio, climax, Addison-kór, Simmonds-kór), valamint mérgezéseket (szénmonoxid, alkohol, arzén, higany) szintén kísérhetnek melankolikus lelki tünetek.

⁸ Thymoleptikus készítményeket ír fel, amelyek fizikai-kémiai terápia segítségével mulasztják el a depressziót (bár a mániás fázissal járó bipoláris depresszióval ellentétben az unipoláris depresszió befolyásolásának csekély a lehetősége).

fajta hallgatólagos vallásosság, *perverz teológia*, és ahhoz az újkori vállalkozáshoz kapcsolódik, amely Istent letaszítja trónjáról, a gyakorlati összefüggések véglegesen felfejthető láncolatának tekinti a létezt, és úgy véli: immár ő maga is meg tudja magyarázni a világ minden rejtélyét, az Istenre való hivatkozás nélkül. „Aki azt állítja — írja Nyíri Tamás, rámutatva e perverz teológiaként jellemezhető gondolkodásmód önellentmondására —, hogy csak anyag létezik, amely szerinte az egyetlen valóság, attól meg kell kérdeznünk, mit ért anyagon. Ha az érzéki megismerés tárgyait mondja anyagnak, akkor nem az anyagról, hanem különböző egyedi tapasztalatokról beszél, és nem válaszol arra, hogy milyen jogon foglalja ezeket egy fogalom egységébe. Aki pedig kijelenti, hogy anyag mindaz, ami objektíven létezik, az nem tesz mást, mint az anyag szóval jelöli a létezőt. Bár önmagában nem téves ez az állítás, mégis zavaró, mert visszacsempé-
szi azt a föltevést, miszerint csak az érzékelhető létezik.” (Nyíri, 127.)

Az anyagba vetett föltétlen bizalmat Hegel a „rabság tudományának” nevezte, mert ez az embert meggátolja, hogy felfedezze magát abban, ami nem önmaga, hogy bevallja: a szellem és az anyag elválaszthatatlan egymástól, legyen szó világegyetemről vagy a mikrokozmoszként előlépő emberi testről. Nem véletlen, hogy a klasszikus német filozófia a maga idealizmusával, az emberi szabadságba és a szellem mindenhatóságába vetett bizalmával erőteljesen befolyásolta azokat az orvosokat, akik a szomatikus szemléletű orvostudomány belső ellentmondásából kiutat kerestek. A romantikus pszichoterápia és orvostudomány⁹ fenntartotta azt a régi meggyőződést, hogy az elme és a kedély betegségei nem magyarázhatók csak testi alapon, és a környezetnek, illetve a kultúrának a bevonásával a pszichoterápiát dinamikussá tette, a különféle betegségeket pedig tágabb összefüggésrendszerbe helyezte. Ezzel nem csupán a klasszikus idealizmus szabadságpátoszát őrizte meg, hanem annak az elképzelésnek is hangot adott, hogy az ember nem választható szét testre és lélekre, hanem test—lélek egységet alkot, amelynek az a megkülönböztető jegye, hogy kultúrát tud teremteni. A test—lélek—kultúra hármassal olyan összefüggést alkot, amelyben mindegyik tag

⁹ J. Chr. August Heinroth, Carl Gustav Carus, J. G. Langermann — ez utóbbi orvos léteire Fichte tanítványa és egy darabig Novalis tanítója.

meghatározza a többit. A betegségek köre ezáltal nemcsak kiszélesedett, hanem maguk a betegségek is differenciálódtak: Möbius endogén és exogén betegségeket különböztetett meg azon az alapon, hogy az elme zavarának van-e külső kiváltó oka vagy nincs. Az úgynevezett endogén pszichózisok olyan pszichés betegségek, amelyek esetében nem ismerjük az őket kiváltó és fenntartó szomatikus folyamatokat, elváltozásokat, és e betegségek az érintett beteg élet-történetéből, személyiségéből sem érthetőek meg. A test—lélek—kultúra együttesben végül is minden hat mindenre — és úgy látszik, hogy minél tágabb a horizont, amelybe a betegséget állítják, annál kevésbé egyértelműek a hatások, és annál inkább fennáll az endogenitás lehetősége. Ha a melankolikusról kijelentem, hogy állapotáért végső soron a kultúra felelős, ezzel igazat mondtam (hiszen az állat nem lehet melankolikus¹⁰), de az orvosi gyakorlat szempontjából e kijelentés nem sokat nyom a latban. Ha viszont exogén ártalmakat keresek, esetleg helyes úton járok, de magának a betegségnek az etiológiai megértését elodázom. A neurózisokkal kapcsolatban Freud a következő dilemmát vetette fel: „*Exogén* vagy *endogén* betegségek-e a neurózisok; egy bizonyos alkat elmaradhatatlan következményei vagy bizonyos káros (traumatikus) életbenyomások eredményei; szűkítve: a libidó rögzülése (és a vele társuló szexuális alkat) vagy a kudarcot vallás nyomása idézi-e elő? . . . Az eredet szempontjából a neurotikus megbetegedések esetei egy olyan sorba rendeződnek el, amelyen belül a két mozzanat — a szexuális alkat, illetve élmény, vagy, ha úgy tetszik: libidórögzülés és kudarcot vallás — úgy jelenik meg, hogy ha az egyik csökken, a másik nő.” (Idézi: Szondi, 448.) Freud kiegészítő sorról ír (Ergänzungsreihe); Kurt Schneider szerint a melankolikusban egyszerre jelentkezhet az endogén és exogén félelem és szomorúság; Szondi Lipót a beteg személyiség elő- és háttere között tesz az előbbiekkal több ponton analóg megkülönböztetést. Az endogenitás lényege, amelyet a neurológus Hubert Tellenbach *endonnak* nevez, a személyiség egészét átfogja, meghatározza. Sem a pszichés, sem a szomatikus szerkezettel nem azonos, hanem mindkettőt tartalmazza, és a környezet változásait is követi. Az endon bonyolult hálózatot alkot, s molekuláris, celluláris

¹⁰ A középkori felfogás szerint lehet: gondoljunk Agrippa von Nettesheim listájára.

szinten befolyásolja a személyiség egészét, dinamikáját: éppúgy függ tőle a nem, a testalkat, a sajátos viselkedésforma, mint a képesség, a jellem, az intelligencia — azaz általa elevenedik meg a személyiség és válik kizárólagossá, egyszerűvé. Az endogenitás és exogenitás viszonya kulturális-civilizációs viszony, és az *endon*, valamint a világ csakis szoros szimbiózisban képzelhető el. Tellenbach ezért az *endogén* szót helyesen egészíti ki egy újabb taggal: a melankóliáról írva *endokozmogén* megbetegedésről beszél, vagyis a szomatikus szemlélettel ellentétben a test *belső* állapotát és a kultúra *átfogó* helyzetét egybekapcsolja. „Azt tekintjük endogénnek — írja —, *ami az alapokat egységeként minden élettörténetben előlép. Az endon eredendően az endogén jelenségekben kibontakozó és bennük szunnyadó fűszisz* — és fűsziszben nem a pszichikaitól elválasztott fizikait értjük. . . . Az endon létformája *transzszubjektív*, ezért *metafiziológiás*, *transzobjektív*, és ezért *metaszomatologikus*, de az endon pszichikailag és fizikailag *jelenik meg*.” (Tellenbach, 37.) E filozófusokat is megszegyenítően merész gondolatmenet egy gyakorló ideggyógyász és pszichiáter meggyőződése, és nehéz nem észrevenni mögötte azt az orvosi-filozófiai szemléleti tradíciót, amelynek orvosi vonatkozásait tekintve a nozocentrikus orvostudomány, filozófiai meggondolásait illetően pedig a pozitívizmus olyannyira értetlen.

A melankóliának endokozmogén depresszióként való értelmezése olyannyira kitágítja a fogalmat, hogy a szigorúan objektivista orvostudomány joggal érezheti azt, hogy kihúzták a lába alól a talajt. Úgy látszik, mintha valamilyen végzetes relativizmus nemcsak a testi és lelki betegségek között mosná el a különbséget, hanem betegség és egészség kapcsolatát is viszonylagossá tenné. A melankólia kérdéskörében ez az elmúlt két évszázad orvosi diagnosztikájának radikális felülvizsgálatához vezethet: lehet, hogy a melankólia mégsem határozható meg betegségként? Ahhoz, hogy ezt megvizsgálhassuk, magának a test—lélek problémának a betegségekben játszott szerepére kell röviden kitérni. Egyfelől ugyanis tagadhatatlanok a lélek működésének testi következményei, illetve a test állapotának a lélekre gyakorolt hatásai, másfelől azonban semmiféle emberrel foglalkozó tudomány nem képes megnyugtatóan tisztázni, hogy valójában mi is zajlik le. Elhatározom, hogy megteszek valamit, majd felálllok, és végre is hajtom — alighanem a létezés végső rejtélye, hogy a *gondolat*

miként ölti magára az *akarat* és a *testi cselekvés* formáját. A tudomány *kölcsönhatásról* beszél (a test és a lélek viszonya kauzális), illetve *parallelizmusról* (a test és a lélek egymásnak megfelelően viselkedik), de semmivel sem visz közelebb bennünket a probléma nyitjához, és egyébként is bizonyíthatatlan mindkét feltételezés. A nyelvnek és a nyelvhez tapadó gondolkodásnak a tehetetlensége felébreszti a gyanút, hogy talán a kérdésfeltevés hamis: a problémának nem találjuk a nyitját, mert elképzelhető, hogy hamis problémát állítunk fel magunknak. Alighanem kultúránk egyik legvégzetesebb félreértése a test, illetve a lélek *szavak* megkülönböztetése, és eddigi fejtegetéseink alapján meggyőződésünk, hogy éppen a melankólia alkotja azt a rést (sebet) az emberi kultúrán, amely beláttatja velünk, hogy félreértésről, de *kivédhetetlen* félreértésről van szó. A kultúra története végzetes félreértések sorozata — ezt a melankolikus kijelentést nyelvünkre így fordíthatnánk le: az ember „lényege” az, hogy önmagát állandóan túlszárnyalja, így lezárhatatlansága miatt lényege fogalmilag, tárgyszerűen meghatározhatatlan.

A test és a lélek kapcsolatának végső meghatározhatatlansága utal erre a negativitásra, de már e kapcsolatnak az elgondolása is a végső negativitásra figyelmeztet: testről és lélekről beszélünk, noha érezhetően nem erről van szó. Életünk minden mozzanata azt bizonyítja, hogy e látszólag végső egységek egy ismeretlen, ösvényszerű szakadéknak, létezésünk alapjainak a megnyilvánulásai, amelyre jobb híján csupán utalni tudunk. A test és a lélek pusztá *szó*, utalás, és szerepük allegorikus: akármelyikről beszéljünk is, valójában nem róla beszélünk, hanem szándékunk és meggyőződésünk ellenére valami másról. A nyelv tehetetlenségén nem tudunk úrrá lenni; a szavak maguk nem pontosíthatók, legfeljebb a velük kialakított viszonyunk módosítható, alakítható. Úgy látszik, hogy a test—lélek problémáról mindig csak dadogni lehetett; mindenesetre dadogás-szerűek Arisztotelész gondolatai, noha éppen a dadogás jelzi, hogy valójában nem is testről vagy lélekről szeretne beszélni, hanem a hozzáférhetetlen emberi lényegről. „A lélek bizonyos értelemben azonos minden létező dologgal” (A lélek, 431 b) — mondja, egy másik helyen pedig: „a lélek a test formája”. Vagy: „minden természeti test a lélek eszköze (τῆς ψυχῆς ὄργανα), és mintegy a lélek végett van” (uo. 415 b), „a lélek: a potenciálisan étellel bíró testnek

első teljesültsége (ἐντελέχεια — uo. 412 b). A szellem és lélek tehát egyszerre test és testentúliség, a test pedig lélek és szellem, illetve ezeket meghaladó valóság. Tehát a test is, a lélek is egy olyan létező megnyilvánulási formája, amely egyszerre mutat önmagába és *önmagán túl*.¹¹ (Az ἐντελέχεια — szó szerint: ἐντελής ἔχειν — célja önmagában van; ὄργανον: eszköz, tehát célja önmagán túl van, valamire vonatkozik.) Egyedül az ember ilyen létező: az ember azonos önmagával és mégis túlmutat önmagán: ő az, aki egyszerre teremtmény és teremtő (természetesen nem teste teremtmény és lelke teremtő); ő az, aki úra önmagának, de kiszolgáltatottja a létezésnek, s azzal rendelkezik a legkevésbé, ami létezésének legfőbb bizonyítéka: életével; és ő az, akinek emberi teste és lelke van. Ilyen értelemben az állat és az ember teste között a döntő különbség nem anatómiai, hanem *egzisztenciális*. (Gondoljunk pl. a felegyenesedett tartásra, ami elsősorban nem anatómiai, hanem egzisztenciális tulajdonsága az embernek.) Az ember látása homályosabb, mint a madaré, és mégis többet lát; lassabban fut, mint a gepárd, mégis tágasabb horizont nyílik meg előtte. Az emberi test titka éppen az, hogy emberi, azaz szellemi módon él, és ezért csakis *egzisztenciális és funkcionális egységként* beszélhetünk róla. Ha testét vizsgáljuk, ha pusztán morfológiai egységek anatómiailag meghatározható halmozatának tekintjük, akkor nem az embert vizsgáljuk, hanem egy húsdarabot (a patológus, aki halála után elemzi az embert, már nem az embert, hanem egy, az állattól csak anatómiailag eltérő testet vizsgál); ha csak lelkét értelmezzük, akkor viszont angyalt állítunk a helyébe, és kiemeljük a világból, amelynek emberlétét köszönheti.¹²

A hajdani orvostudomány mindig is tisztában volt a test és a lélek elválaszthatatlanságával (és megkülönböztethetlenségével); úgy

¹¹ „Ha ugyanis a szem élőlény volna, a látás volna a lelke” — mondja Arisztotelész (A lélek, 412 b), Aquinói Szent Tamás szerint pedig „ha a lélek nem lenne test, nem tudná felismerni a testi dolgokat.” (Summa theologica, 75. q. 1. a. 1.)

¹² A test (σῶμα) Homérosz számára hullát, a lélek (ψυχή) pedig a halott lelkét jelenti: test és lélek kettőssége csak a halált követően képzelhető el. Platon szerint megkülönböztethető ugyan a test és a lélek, de mindkettőnek megvan a maga természete (φύσις), ami a kozmosz természetével rokon: mindkettő közös gyökérből táplálkozik. Az Újszövetségben sem hallunk test nélküli lélekről, csak szellemről (πνεῦμα): a test a pszükhé révén megelevenített organizmus, a pszükhé pedig maga az individuális élet.

látszik, csak azt követően vett gyökeresen új fordulatot, hogy Descartes egymástól élesen elkülönítette a *res cogitans* és a *res extensa* birodalmait. Az antikvitásban a hippokratészi empirikus szemlélet a test tüneteiből kiindulva következtetett vissza a lélek állapotára (a görög πνεῦμα, a latin *spiritus*, a magyar *lélek* szavak egyaránt a *belélegzés* testi folyamatát idézik), és innen a kozmosz egészének a meghibásodására; az empedoklészi filozófiai és orvosi szemlélet pedig a lét mindenre kiterjedő törvényszerűségeinek a vizsgálatától ereszkedett le a betegség empirikus megértéséhez. (A katarzis egyszerre vonatkozott a testre és a lélekre — Empedoklész orvosi munkájának, a ΚΑΘΑΡΜΟΙ-nak címe is jelzi, hogy a fizikai természetnek és a szellemi világnak azonos dimenziói vannak.) A test és a lélek különbsége tehát elenyésző a kozmosz egységéhez képest. Ez vezetett az orvostudomány számára oly jelentős mikrokozmosz-elképzeléshez: az elrendezett kozmoszsal összhangban élni (συμπαθέω) egyet jelent az egészséggel, s ezért a betegség mibenlétét nem lehet pusztán testi alapon felgöngyölíteni. Bár a mai pszichoszomatikus szemléletű orvostudomány számára is döntő jelentőségű mikrokozmosz-elgondolás egy eredendő kettősség egyesítésének az erőfeszítését tükrözi (a problémát fogalmilag ugyanis csak azt követően lehetett felvetni, hogy az emberi és a természeti törvény — νόμος és φύσις — között hasadás jött létre — a hellenizmus idején született meg a korábban egységes létszemlélet fogalmi rekonstrukciója), a metaforából nemcsak az emberi jelenség végső megfejthetetlenségére vonatkozó heroikus szkepticizmus bontakozik ki, hanem a betegség valódi megértésének lehetősége is. Az antik elképzelést felelevenítve Paracelsus így ír: „az ember kis világ, minden benne van, amit a nagy világ tartalmaz, egészséges és egészségtelen egyaránt” (idézi: Lepenies, 172); a melankóliáról írva Robert Burton kijelenti: az ember azért a világ legtökéletesebb teremtménye, mert „mikrokozmosz; egy kis világ, a világ modellje, a föld legfőbb uralkodója, a világ alkirálya” (Burton, I. 130); a szintén orvos Thomas Browne, minden idők egyik legmelankolikusabb elméje pedig leszögezi: „A világ, mit szemlélek — én magam; önnön vázam mikrokozmoszára vetem szemem: ami a másikat illeti, földgömbként használom, s olykor felüdülésül forgatom meg.” (Religio Medici, II. 10.) A descartes-i — a későbbi polgári mentalitásnak mélységesen megfelelő — test—lélek hasadást azután ismét a romantika idején igyekeznek megforrasztani (Fr. Schlegel:

„Az ember mikrokozmosz: az egyén karakterisztikájához hozzátartozik az univerzum karakterisztikája”), és a romantikus pszichológia viszonylag rövid elméleti előkészületek után már köztudottnak feltételezi a kedély és a test legbensőbb rokonságát, azonosságát (Franz von Baader, Carl Gustav Carus). Felsejlik a meggyőződés, mely szerint az ember nem abba betegszik bele, hogy teste vagy lelke van, hanem abba, hogy teste és lelke van, vagyis abba, hogy embernek született. A dualisztikus orvosi szemlélettel szemben álló (a betegség oka csak a testben vagy csak a lélekben keresendő), a test és lélek funkcionális-egzisztenciális egységét valló pszichoszomatikus szemléletű orvostudomány számára ösztönző erejű volt a freudi pszichoanalízis, amely kimutatta a *konverzió* (a lelki élmény testi megbetegedésbe fordul át — például hisztéria), illetve a *szervi neurózis* jelenségét. A neurózis, amelyben félreismerhetetlenül szerepet játszik az egyénnek a világgal és a környezettel kialakított viszonya, gyakran szomatizálódik, és a testi megbetegedés átveszi a neurózis „szerepét”, a neurózis pedig eltűnik. Ilyenkor úgy látszik, mintha „lelkileg” semmi probléma nem lenne a beteggel — csak az ad okot a gyanúra, hogy az adott testi betegséget nem lehet szomatikus módszerekkel felszámolni.

A pszichoszomatikus szemléletű orvostudomány radikális irányzata szerint nem csupán egyes betegségek pszichoszomatikusak, hanem *minden* betegség pszichoszomatikus eredetű: nincsen olyan betegség, amelyet ne lehetne tágabb összefüggésbe állítani és a beteg élettörténetének megnyilvánulásaként vizsgálni. Nyilvánvaló a lelki, helyesebben élettörténeti okok szerepe a gastrointestinalis rendellenességek (gyomor- és bélfekély, étvágytalanság, hányás stb.), illetve az asthma, hipertónia, coronariaspasmus, hypo- és hyperthyreosis, a diabetes mellitus, a migrén, a különböző bőrbetegségek és menstruációs zavarok esetében, de kiterjedt kutatások folynak majd minden testi elváltozás pszichoszomatikus eredetére vonatkozóan, beleértve a rákot is. (Már Galénosz felfigyelt rá, hogy a melankolikus nők jóval gyakrabban betegednek meg mellrákban, mint a szangvinikusak, és napjainkban amerikai kutatók átfogó minta alapján arra a következtetésre jutottak, hogy bizonyos rákos megbetegedéseket — nyirokrák, leukémia, méhrák — súlyos, megoldhatatlan élethelyzetből eredő depresszió előz meg; a depresszió mint stresszkompo-

nens elősegíti az immunrendszer hormonális megváltozását, a rák viszont egyebek között éppen az immunreakciók zavarának következménye.) Az organizmusban benne rejlik a pusztulás lehetősége (enélkül nem élhetne), és a pszichoszomatikus szemlélet szerint a környezet, az egyéni életteret jelentő szituáció képes ennek a feltartóztathatatlan pusztulásnak az előidézésére, felgyorsítására vagy éppen lelassítására: aki lélekben elhagyja magát, semmilyen védelemmel nem rendelkezik, és mivel a test védőszerete is megszűnik, az illetőt rendszerint rövidesen súlyos szervi betegség támadhatja meg. (Ebből magyarázható számos orvos „látnoki” képessége: bizonyos betegek esetében már akkor megijósolják a nem távoli halált, amikor szervileg még semmilyen súlyosabb elváltozás nem mutatható ki; a beteg készen áll a halál fogadására, amely nem is késik, és valamilyen előre nem sejtett formában megérkezik.) A melankóliával járó testi tünetek és vitális panaszok (nyomásérzés a mellkasban és a hypochondriumban — globus melancholicus) szintén arra vezethetők vissza, hogy az illetőnek a világgal kialakított viszonyában változás következett be: *a létezés értelmezésében nemcsak az értelem, a kedély, a hangulat vesz részt, hanem a test is.* A természettudományos objektívizmussal szemben a dinamikus pszichiátria, a pszichoszomatikus orvosi szemlélet a relacionizmus híve: az ember nem testének vagy lelkének tárgyszerűen szétszedhető elemeiből érthető meg, hanem a világban, környezetében elfoglalt helyzetéből; éleztisztelete és testi állapota nem kauzálisan, hanem szituációjából fejthető fel, és szervezete sem morfológiai, hanem funkcionális egységként írható le. Az ideggyógyászok (Gustav Ricker, Victor von Weizsäcker) kimutatták, hogy a descartes-i testkoncepció morfológiai „objektívizmusa” alapján számos neurológiai jelenség értelmezhetetlen, és ezeket csak is úgy lehet megmagyarázni, ha a kutató nem zárt, tárgyszerű egységnek tekinti az idegrendszert, hanem elfogadja, hogy az objektivitás eleve tartalmazza a megismerő szubjektivitást, és hogy a biológiai aktus nem független, önálló, térben és időben zajló esemény, hanem kölcsönhatás, amelynek során teremtődik csak meg tér és idő, valamint válik *emberivé* az idegrendszer működése. Ennek a felismerésnek a mélyén radikálisan új emberkép húzódik meg (noha ez az emberkép a régebbi kultúráktól korántsem volt annyira idegen, mint a miénktől): az ember betegsége csakis egy olyan összefüggés részeként értelmezhető, amely eleve feltételezi a minden irányú nyitottsá-

got. (Aki a beteg szemet meg akarja gyógyítani, írja Platón a *Khar- midészben* — vö. 156 b—c —, annak meg kell gyógyítani a fejet is, de a fej meggyógyításához az egész testet rendbe kell hozni, ami viszont elképzelhetetlen a lélek megfelelő terápiája nélkül.) A betegség oka (etiológia) és keletkezése (pathogenezis) ugyanis nem fedi egymást: számos betegség esetében tudjuk, hogy miért jött létre, de nem tudjuk, hogy mi az oka. Például az allergiáról sok mindent tudunk, de azt nem tudjuk megmondani, hogy *X* miért 10, *Y* pedig 20 éves korában lesz beteg, *Z* pedig egyáltalán nem. A nozocentrikus orvostudomány rendszerint ott tud magyarázatot adni, ahol az ember az állattal azonos (állatkísérletek), de etiológiával szinte alig foglalkozik. Mint egy német belgyógyász, Arthur Jores megjegyezte, a technikai civilizáció korában a legtöbb betegség oka még mindig ugyanúgy ismeretlen, mint a mágikus korokban, csupán a szellemek tűntek el, és helyüket személytelen (de továbbra is ismeretlen) erők vették át. A nozológiai szemlélet, mivel a test és lélek kettősségéből indul ki (vagyis a praxisban a test rovására minden más tényezőt elhanyagol), kimondatlanul is azt sugallja, hogy bár mindenki egyedi, eltérő szellemmel rendelkezik, a teste mégis mindenkinek egyforma. Egy bizonyos szintig valóban hasonló minden test; az individualitás azonban nem a pusztán szellemmel azonos: paradox módon a rendőrségi nyilvántartóban nem szellemük, hanem testük alapján különböztetik el az embereket (ujjlenyomat, személyleírás) — azaz a test mint egzisztenciális-funkcionális egység, mint az *endon* hordozója, az individualitás megtestesítője. Nemcsak a lelke, de a teste is más mindenkinek, és mint egzisztenciális-funkcionális egység, két test, akárcsak két lélek, csupán emlékeztet egymásra, de nem azonos egymással. A betegség felderítése és a beteg vizsgálata ebben az esetben természetesen jóval nagyobb körültekintést, időt (és pénzt) igényel: azt kell megállapítani, hogy az adott konkrét test milyen konkrét betegségben szenved. A konkretizálás a minden oldalú vonatkozás felderítését jelenti, ami azt vonja maga után, hogy a betegségek általánosíthatósága érvényét kell hogy veszítse. Ha nincsenek egyforma emberek, akkor a betegségek sem lehetnek azonosak, legfeljebb csak emlékeztethetnek egymásra. A betegség megragadásának feltétele az emberi test funkcionális-egzisztenciális értelmezése: végül is egy pótolhatatlan ember egyszeri élettörténetének sajátos zavara következett be. Az ő betegsége nem az én betegségem, hanem

kizárólagosan az övé, tehát az ő személyes életének kell rendbejőnie. Az agyfiziológiával kapcsolatban Erwin Straus, az ittlét-analitikus pszichiátria egyik képviselője így írt: „Az embert, megfigyelésem tárgyát mint megfigyelő szubjektumot kell megértenem. Miként az én agyam tesz rá képessé, hogy lássak, megfigyeljek, leírjak, úgy az ő agya teszi őt, embertársamat, hasonló teljesítményekre képessé. A magatartás és megélés mindig az én magatartásom és megélésem, illetve a tied, az övé, és így kerülnek vonatkozásba az én agyammal, illetve a tieddel és az övével. Az agyfiziológia nem sokat törődik ezzel az alapvető viszonyal. Nem vesz tudomást a birtokviszonyról; anélkül, hogy akár önmaga előtt is számadást adna róla, az én agyamat, illetve a tiédet, és az övét *egy vagy az* aggyal helyettesíti. A fiziológiának nincs is más választása. A birtokviszonyokra való utalást azonban nem lehet szentimentális követelményként félresöpörni. Fontos, hogy belássuk és elismerjük, hogy ezzel a helyettesítéssel a kutatási eredmények elkerülhetetlen korlátozódása jön létre. A birtokviszony kiiktatásával ugyanis a jelenségeket elferdítjük, a problémakört leszűkítjük; hallgatólagosan előlegezünk egy teoretikus döntést. Ha az én agyamat, illetve a tiédet és az övét az aggyal helyettesítjük, akkor az agyat egyáltalán nem egy megélt lény szerveként szemléljük, hanem egy mozgó test kormány szerkezeteként. A megfigyelő a számára tudományos tapasztalat révén hozzáférhető világban fizikai redukciót hajt végre; ebben a fizikai rendszerben az agyat olyan testi képződménynek tételezi, amelyre más testek hatással vannak, és amely azokra visszahat. Végül azután a megfigyelő meglepődve veszi észre, hogy az agyban lezajló folyamatokat alkalmanként tudati folyamatok kísérik. . . Ha jogosult az én agyamat, illetve a tiédet és az övét az aggyal helyettesíteni, akkor a két agynak — függetlenül jellegétől, alkatától, élettörténetétől — elvileg kicserélhetőnek kell lennie.” (Straus, 381—382.)

Érezhető a zárt, személytelen betegségegységekből létrehozott rendszerek iránti kétely. A melankólia fogalmának az orvostudományon belüli depresszióra való fokozatos leszűkülése nem tudta megakadályozni a köznapi értelemben vett melankólia fogalmának továbbélését, ám a szakadás következtében mind az orvosilag, mind a közönségesen értelmezett melankólia elveszítette korábbi átfogó, egzisztenciális-funkcionális jelentését. A természettudományos

szemlélet nem engedhette meg a fogalmak olyan fokú rugalmasságát, amilyen a XVII—XVIII. századig a melankóliát is jellemezte, és értelmezésüket, hogy egy zárt rendszerbe illeszthesse őket, le kellett szűkíteni. Jellemző és sokatmondó, hogy bár az orvostudomány évezredekken át vallotta, hogy minden betegség páratlan, egyedi jelenség, a XVII—XVIII. századtól általános, személytelen betegségekről kezdenek beszélni (a XVII. századi Londonban már *statisztikai* módszerrel tanulmányozzák a betegségeket), és a XVIII. században megszületnek az első nagy betegségrendszerek, osztályozások (Sauvages,¹³ Cullen), amelyekről töretlen az út a napjainkban érvényben lévő WHO *International Classification of Diseases* tízévenként újra felülvizsgált rendszeréig. Ezek a rendszerek mindig zártak voltak, és mégsem zárultak le sohasem; minden revízió új és új felosztásokat tett szükségessé. A zárt rendszer iránti igényben nem nehéz felfedezni az orvostudomány eltárgyasított, elidegenített emberképét, valamint az újkori racionalizmusnak azt a meggyőződését, hogy az ember „leírható” egy rendszer keretein belül. A betegségek rendszerezése mint módszer hallgatólagosan feltételezi, hogy elegendő néhány (sokszor önkényesen kiragadott) tünetet kiemelni, ezeket más testi-lelki állapotok tüneteivel egybevetni, vonatkozási rendszereket, betegségegységeket felállítani, és mindezt rendszerként értelmezni. Eszerint előbb-utóbb minden betegséget le lehet írni, meg lehet fejteni és meg lehet gyógyítani, hiszen ha a rendszer zárt, akkor a betegségek véges számúak (mint a régi perzsáknál, akik szerint 99 999 betegség létezik). A betegségek rendszere azonban esendő. Az ember történetiségéből és önmagát állandóan meghaladó, azaz nem csupán meghatározott, hanem meghatározó létéből ugyanis következik, hogy *a betegségek is egzisztenciális és transzcendens megnyilvánulások*: az ember a maga, semmilyen más élőlényre nem jellemző betegségeit saját léthelyzetéből hívja elő, és nemcsak történelmileg teszi meghatározottá a betegségeket (amennyiben betegségek idővel felszámolódnak, és új, ismeretlen betegségek születnek), hanem egzisztenciálisan is. A betegség az ember saját, senki máséval nem helyettesíthető élettörténetének a függvénye, és az ő léte (tehát nemcsak akarata, tudata, hanem egzisztenciális-funkcionális lét-

¹³ Nevezetes művének címe: *Nosologia methodica systema morborum*, 1763.

módja) felelős azért, hogy milyen betegségben lesz része, illetve mikor betegszik meg. A betegségek rendszerezése, azaz instrumentális értelmezése nemcsak a betegséget mint létformát nem képes meghatározni, de az ember értelmezését illetően is vakvágányra vezethet. Kiváltképpen feltűnő ez az elmebetegségek rendszerezése esetében, ahol is a jelenlegi kézikönyvek többsége, illetve maga a pszichiátriai gyakorlat is a Kraepelin-féle századvégi rendszerezési törekvésnek próbál eleget tenni. Kraepelin, akinek bevallott célja volt, hogy a pszichiátria terén elvégezze a Linné-féle „tökéletes beosztást” (Linné szerint annyi faj van, amennyit Isten kezdetben teremtett), három szempontot tart gyümölcsözőnek: a patológiai-anatómiai alapon való felosztást (ami, mint 1896-ban megjegyzi, egyelőre még nem lehetséges); az eredet szerint való rendszerezést (ez, vallja be, szintén a kezdeteknél tart csupán); és végül a klinikai tünetek alapján történő besorolást. Ideális esetben ez a három szempont pontosan fedné egymást, azaz „a hasonló okokból eredő betegségeseteknek ugyanazok lennének a tünetei, és ezért a hullákon is ugyanazokat az elváltozásokat fedezhetnénk fel.” (Kraepelin, 314.)¹⁴ A feltételes mód árulkodó: Kraepelin egy olyan ideális jövőre függeszti szemét, amelyben minden lezárul; a jövő idő használata utal az *utópiára*, amely minden rendszerezés mélyén ott lappang. Az utópiában azonban, mivel a történelem benne lezárult, az élő embernek nincsen keresnivalója: az, hogy Kraepelin az elmebetegségek meghatározása céljából a *hullák* patológiai-antómiiai vizsgálatát tartja megfelelő módszernek, mutatja, hogy a betegségek rendszerezéséből az élő ember kimarad, illetve az emberből az jön számításba, ami benne már nem ember.¹⁵ Az emberi tényező rendszerezhetetlen; az ember nem készíthet olyan rendszert, amelynek alapjául ne a lezárhatatlan létmegértés szolgálna: minden alap a szakadékot hivatott elleplezni, amely, mivel az embert önnön semmisségére, kiszolgáltatottságára és megfoghatatlanságára döbbsenti rá, feneketlenségként nyilvánul

¹⁴ Kraepelin nemcsak nagy rendszerező volt, hanem szenvedélyes botanikus is! Idős korában egyébként feladta a rendszerezés elvét, az egyedi betegségek „felépítésével” foglalkozott, s a beleérzés és megértés módszerét sem utasította el.

¹⁵ Griesinger és Wernicke szigorúan szomatikus magyarázatával szemben K. Kleist már 1913-ban úgy vélekedett, hogy az elmebetegségek vizsgálatakor alkalmazni kell a „beleélés” és az „érthetetlenség” kritériumait. (Pethő, 413.)

meg. Az önismeret nem zárható le; a végtelenség nem a tudományok tárgyi végtelensége, hanem a saját horizontját kereső emberé — és az emberi horizont végtelensége megragadhatatlanságára figyelmeztet. A melankólia, mivel nyíltan hangot ad a kudarcnak és a reménytelenségnek, szükségképpen kiszorul (illetve leszűkül) az elmebetegségek rendszeréből — gyanús, az élet ésszerűnek vélt berendezkedését gátló jelenség, amelytől meg kell vonni a polgárjogot. A melankólia a káoszt csempészi be a rendezett életbe; de, mondja Nietzsche, az ember káosz nélkül nem ember. A káosz nem zárható határok közé, hiszen a teljes létezést át- és átítatja. Nincsen meghatározott helye, és meghatározott időhöz sem köthető: mindenben mindig ott leselkedik. Nem tudni, honnan csap le áldozatára, mert láthatatlan: áldozatában is ott gyarapszik. A melankolikus előtt feltáruznak a létezést keresztül-kasul szántó szakadékok, amelyekből, mint megannyi ásító torokból, a végtelen és csillapíthatatlan hiány süvít ki. A káosz a létezés hiánya; ez az a hiány, amely az élet kezdete és vége közé ékelődik; az elmúlás, a halál képében a káosz gondoskodik arról, hogy az élet egyszerűsége, amelynek a melankolikus születését köszönheti, valóban megmaradjon egyszerűnek, megismételhetetlennek.

Ha az embert kizárólagosan testi-lelki egységként fogjuk fel, akkor ez nemcsak a rendszerek dinamikus újraértelmezéséhez vezet, hanem ahhoz is, hogy a betegséget is másképpen látjuk, mint a számtalan kudarc ellenére érthetetlen módon mégis (legalábbis módszerében) optimista nozológiai szemléletű orvostudomány. Az emberi test attól test, hogy organizmusként célja van, valaminek eleget akar tenni, és önmagában hordozza az elérhetetlen horizontot, amely az embert minden létező közül kitünteti. „Annak belátása — írja a belgyógyász Thure von Uexküll, a pszichoszomatikus szemléletű orvostudomány egyik képviselője —, hogy a testiség esetében nem merev, változtathatatlan szerkezettel van dolgunk, hanem mozgékony, szituációról szituációra másként koordinált alkalmi szerkezetekkel, tulajdonképpen egy új anatómia megteremtésének feladata elé állít bennünket. Ebben a szerveket többé nem tisztán morfológiai szempontok alapján írják le, hanem újra és újra átcsoportosuló, különböző céltételezésekkel rendelkező teljesítményközösségekként.” (Uexküll, 380.) (A test bizonyos szervrendszerei, mint a hae-

matológiai, endokrinológiai, immunológiai rendszerek eleve nem alkotnak morfológiai egységet — csakis, a szó mélyebb értelmében, funkcionálisan jellemezhetőek.) A testnek biológiai funkcióegységeként való szemlélete az orvostudományban már a pszichoszomatikus irányzat fellendülését megelőzően jelentkezett; az anatómiai dogmatizmus ellen alakította ki Von Hoche az úgynevezett szindrómatant, amelyet Carl Schneider fejlesztett tovább: az ember lelki folyamatait biológiai funkcióegységek kapcsolják egybe, és az egészséges embert a funkcióegységek (biológiai radikálok) együttműködése, a beteget pedig szétválásuk jellemzi. A korábbi klinikai diagnózis helyét ezáltal a test—lélek együttes strukturális elemzése veszi át. A funkcióegységekre alapozódó tanítás azonban nemcsak dinamikus-sá (és végső soron rendszerezhetetlenné) teszi a betegségfogalmat, hanem a betegség és az egészség kapcsolatát is új megvilágításba helyezi: a betegség, miként az ideggyógyász Kroll kifejti, az egészséges organizmusban gyökerezik. „Ilyen értelemben *szindrómáról* csak is mint *előtérrel*, mint *a klinikai kép középpontjáról* beszélhetünk, és meg kell különböztetnünk egy háttérrel, amely az *adott egyén* egészséges, *premorbid* állapotának *reakcióiban* gyökeredzik, nem korlátozódik az idegrendszerre, hanem sokkal inkább ott lappang minden szövetben és szervben, és amelyet mindenféle, mind idő-, mind térbeli, belső és külvilágbeli tényezők meghatároznak. Így nem az idegbetegség, hanem az idegbeteg szerkezeti formájához érkeztünk el.” (Idézi: Szondi, 451.) A dinamikus orvosi szemlélet ugyanoda jut el, ahová a filozófiai antropológia: a betegség csak az egyes embert éri, helyesebben az ember léte idézi elő a betegséget. A betegség mindig az *én* betegsége, hasonlóan az élethez és a halálhoz, ami azt jelenti, hogy a betegség (akár egy egyszerű fogfájás) nem csupán testi állapot, hanem az egzisztenciális létezés megrendülése is. A beteg ember másmilyennek látja a világot, mint társai, vagy mint ő maga egészséges korában. A betegségben az egyén és a világ viszonya ugyanúgy megváltozik, mint a beteg testi-lelki egysége, ami arra figyelmeztet, hogy a betegség nemcsak testi elválás, merev állapot a beteg életében, hanem egy viszonyrendszer csomópontja. Már Hippokratész megkülönbözteti a betegséget, a beteget és az orvost, azaz egy és ugyanazt a jelenséget három oldalról lehet megközelíteni. Mondani sem kell, hogy a három szempont nem fedi egymást: a beteg mindig másként értelmezi saját állapotát, mint az orvos (aki betegnek érzi

magát, azt az orvos számos esetben egészségesnek tartja, és fordítva), és a fogalom, amelyre kijelentéseiket vonatkoztatják, szükségképpen nem ugyanazt jelenti számukra.

A betegség sajátos létállapot. Bár voltak időszakok, amikor a beteg embertől elvitták az emberlétet,¹⁶ a betegség mégis mindig egzisztenciális-funkcionális elváltozást jelent. A betegségről joggal érzi azt az ember, hogy *kívülről* érkezett (mint az *Iliász* elején a pestis, amelyet az istenek bocsátottak az emberekre), ugyanakkor azonban, mivel ő maga betegedett meg, saját magát kénytelen okolni: önmagának lesz a kiszolgáltatottja. A betegség okozta elváltozás nem csupán a test által elszenvedett külsődleges sérelem, hanem benne és általa nyilvánul meg a létezés feltartóztathatatlan romlása és fáradása, aminek mindenfajta, de leginkább az önmagunknak való kiszolgáltatottság a bizonyítéka. A betegségben világosodik meg az, ami addig észrevétlen volt: az élet csupán egy mozzanat a létezés beteljesülésében, amely felülmúlja az életet és megsemmisülést hoz. A betegség egyszerre fizikai és metafizikai jelenség: egy egyedi lény betegszik meg, és mégis az egyetemes sors teljesedik be; az embert „sérelem” éri, ám ez az elkerülhetetlen pusztulás felgyorsítása is. Ami ott hiány, itt beteljesülés: betegségében az ember mindig felülmúlja önnön egészséges énjét (még ha a betegséget „lemaradásként” értékeli is), hiszen felvillantja magában azt, amit egyébként leplez: a megsemmisülésre való képességét. A betegség ezért nem pusztán üzemzavar — vagy ha mégis az, akkor a létezés is az, amelyről ráadásul az sem állapítható meg, hogy mihez képest romlott el és hibásodott meg. Vajon létezne betegség, ha a létezés hibátlan lenne?

A halállal kapcsolatban Heidegger kimutatta, hogy a halál nemcsak orvosi értelemben vett *exitus*, mint az állat esetében, hanem lényegi tartozéka magának az életnek, és a test biológiai berendezkedésétől függetlenül nemcsak késleltetni vagy siettetni lehet, hanem a vele kialakított viszony magát az életvezetést is meghatározza. (A halál nemcsak kilépés — *exitus* — az életből, hanem „belépés” is.)

¹⁶ A középkor végén pl. Angliában a melankólia egyik tünetének tekintették a lykantrópiát, amikor a beteg állatnak képzelte magát (ebben szenvedett a bibliai Nabukodonozor), és vadászati engedélyt is kiadtak az ilyen betegek pusztítására.

A betegséget szintén ilyen megközelítésből lehet csak értelmezni. A betegségnek megvan az a — Thomas Mannt idézve — „szellemi és kulturális oldala, amely az életre magára, az élet felfokozására, növekedésére vonatkozik, és ehhez a biológus, az orvos csak félig-meddig ért” — majd, a betegségben rejlő, csak kevesek által kiaknázható lehetőségekről szólva így folytatja: „a lélek, a megismerés bizonyos vívmányai nem érhetők el betegség, téboly, szellemi bűnözés nélkül, a lángeszű betegek keresztre feszítettek, áldozatok, az emberiség fejlődése érzelmi és tudásbeli látóköre kiszélesedése, röviden: magasabb rendű egészsége érdekében.” (Mann, Tanulmányok, 582, 583.) A betegségben mintegy kivirul az élet; az orvos Victor von Weizsäcker, filozófusokat meghazudtoló merészséggel a szervi megbetegedést az organizmus teljesítményeként értékeli. A betegséget ugyanolyan alapvető létállapotnak kell tekintenünk, mint az egészséget, függetlenül attól, hogy hogyan értékeljük. A betegséget a legtöbben nemcsak rossznak tekintik, hanem alacsonyabb rendű állapotnak is, az egészség alfajának. A középkori szemlélet visszhangzik ebben a nézetben: a betegség a *bűn* következménye, a bűn léte viszont csakis a nem-bűn létén alapulhat, azaz a bűn a jószághoz képest alacsonyabb rendű. A gonosz nem lényegi tartozéka a létezésnek, hanem pusztán negativitás (Szent Ágoston szójátéka szerint nem *causa efficiens*, hanem *causa deficiens*), és — mutatis mutandis — a betegség sem szubsztancia, hanem akcidencia: alábbvaló az egészségnél. A betegségben az ember nem tud rendelkezni önmagával, és ily módon az ember teremtménységére figyelmeztet. A betegség a teremtő Isten és a teremtményi ember közötti szakadékot teszi áthidalhatatlanná. Az egészség és betegség fogalmának köznapi használata a középkor véleményét tükrözi; ahhoz, hogy a betegséget valóban megértsük, mindenekelőtt azt a szakadékot kell megszüntetni, amelyet a középkor nemcsak a teremtményi és a teremtő lét, de a test és a lélek közé is ékelt. Példaszerű ebből a szempontból Schelling *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel kapcsolatos tárgyakról* című értekezése, amely nem a betegségekről szól ugyan, de központi fogalmát, a bűnt mégis felcserélhetjük a betegség szóra. Érdemes hosszabban idézni ebből az írásból; nemcsak egy, a betegség szempontjából újfajta szemlélet bontakozik ki belőle, hanem Schelling a melankólia értelmezését is kibővíti benne.

„Az önkinyilatkoztatás örök tette szerint — kezdi az értekezést — a világban, ahogyan most észleljük, minden szabály, rend és forma; de a mélyben mégis úgy nyugszik a szabálytalan, mintha egyszer ismét képes lenne áttörni; sehol sem látszik úgy, mintha a rend és a forma volna az eredendő, hanem inkább mintha a kezdeti szabálytalanságot változtatták volna renddé. A dolgokban ez a valóság megragadhatatlan alapja, a soha meg nem szűnő maradék, ez az, amit a legnagyobb erőfeszítéssel sem lehet az értelemben feloldani, hanem az, ami örökre alapul fog szolgálni. Tulajdonképpen ebből az értelem nélküliből született az értelem. A teremtménynek e nélkül az előzetes homály nélkül nincsen valósága; szükségszerű öröksége a sötétség.” (Schelling, 7. 359—360.) Az ember lényege Schelling szerint a *vágy* és *törekvés*, hogy ebből a sötétségből a világosságba jusson el, de lényegéhez tartozik a sötétségben való gyökeredzés is. Ezért a gonosz alapja nem a hiány, a *privatio*, a *defectus*, miként a korai egyházatyák vagy a skolasztikusok hitték, „hiszen az az egyszerű meggondolás is, hogy egyedül az ember, minden látható teremtmény legtökéletesebbike, képes a gonosyra, azt mutatja, hogy ennek alapja semmiképpen sem a hiányban vagy a megfosztottságban rejlik... A gonosz alapját nemcsak általában valami pozitívumban kell keresni, hanem a legfőbb pozitívumban, amit a természet tartalmaz.” (Uo. 7. 369.) Franz von Baader hasonló szellemű fejtegetéseit továbbgondolva, így folytatja: „Ha megkérdetik, hogy miből ered a gonosz, úgy a válasz: a teremtmény eszményi természetéből, amennyiben az nem Isten akaratából, hanem az isteni értelemben rejlő örök igazságoktól függ.” Ezért: „tagadjuk, hogy az önmagáért vett végesség lenne a gonosz... A gonosz nem az önmagában vett végességből fakad, hanem az önállósággá (*Selbstsein*) emelt végességből.” (Uo. 7. 367—370.) A gonosz alapjának azok tartják az emberben levő véges, állati, testi részt, akik kizárólagosan az intelligenciában vélik felfedezni a szabadságot, és akik ennek megfelelően tagadják a gonoszban rejlő szabadságot. „Miként azonban a jóban nem az önmagában vett, hanem az éenességgel (*Selbstheit*) egybekapcsolt, azaz szellemmé emelkedett intelligencia vagy fényelv hat, ugyanúgy a gonosz sem a magáért vett végesség princípiumából fakad, hanem a középponttal meghitt viszonyba került sötét vagy énes princípiumból; és miként létezik a jó iránti rajongás, ugyanúgy létezik a gonosz iránti lelkesültség is.” (Uo. 7. 372.) E

korlátlan, romantikus toleranciát Schelling így magyarázza: „Isten mint szellem . . . a legtisztább szeretet; a szeretetben azonban sohasem létezhet a gonosz iránti akarat; ugyanígy az eszményi princípiumban sem. De Istennek, hogy létezzék, szüksége van egy alapra, amely nem rajta kívül, hanem magában benne van, és így rendelkezik önmagában egy természettel, amely, bár hozzátartozik, tőle mégis különbözik.” (Uo. 7. 375.) A gonosz ebből a kettős elkötelezettségű természetből érthető meg: „a gonosz ugyanis nem más, mint a létezés ősalapja, amennyiben a teremtett lényekben aktualizálásra tör, valójában tehát a természetben ható alap magasabb potenciája.” (Uo. 7. 378.) A gonosz végső oka a nem empirikus értelemben felfogott természet, amely, mint alap, tartalmazza ugyan az isteni lényeket, de nem mint egységet. Ebből az Istenen kívüli, de mégis Istenre vonatkozó állapotból eredeztethető a bűn, amely abban nyilvánul meg, „hogyan ember a tulajdonképpeni létből a nemlétbe, az igazságból a hazugságba, a fényből a sötétségbe lép át, hogy magaváljon teremtő alappá, és a saját magában lévő középpont hatalmával minden dolog fölött uralkodjék . . . A gonoszban az az önmagát újra és újra felemészítő és megsemmisítő ellentmondás, hogy teremtményi igyekszik lenni, miközben éppen megsemmisíti a teremtménység kötelékét, és hogy elbizakodottságában, hogy minden legyen, a nemlétbe zuhan.” (Uo. 7. 390—391.) Az istenen kívüli lét többszörös, állandóan jelenlévő ellentmondásosságából következik, hogy az ember saját létezésének feltételét, Istennel ellentétben, „sohasem képes birtokba venni, még ha gonoszságban törekszik is érte; azt [ti. a feltételt] csupán kölcsönkapja, és az független tőle; ezért, hogy személyisége és énéssége sohasem képes tökéletes aktussá emelkedni. Innen a minden véges élettől elválaszthatatlan szomorúság . . . Innen a mélabú fátyla, amely az egész természetre ráborul, innen minden élet mély, elpusztíthatatlan melankóliája” — fejezi be a filozófus. (Uo. 7. 399.)

A gonosz és a bűn nem véletlenszerű jelenség, nem a jó elferdülése és a jótól való megfosztottság, hanem lényegi tartozéka a létezésnek. Ha e két fogalmat a betegség fogalmával felcseréljük (annál is inkább tehetjük ezt, mert a keresztény teológia a teremtménységbe való belefeledkezésre hivatkozva teremt rokonságot a bűn és a betegség között), megmutatkozik a betegség fogalmának radikális újraér-

tékelődése: a betegség nem a teremtményi lét elszakadása az emberben lappangó teremtő léttől (ez a nézet eleve feltételezi test és lélek kettősségét), hanem maga is teremtő elv: *általa tárul fel az ember előtt a létezés megszüntethetetlen fenyegetettsége, amelyen az ember a maga egyszerre meghatározott-meghatározó létében sohasem képes felülkerekedni*. A betegség ily módon nem csupán időben körülhatárolt állapot, hanem egy állandóan lappangó *lehetőség kibontakozása*; tünete olyan, mint a jéghegy csúcsa: a mélyben, láthatatlanul a megsemmisülés lehetősége és valósága fonódik egybe az életben maradásával. „Önmagában nem létezik egészség” — mondja Nietzsche —, és hozzátehetjük: nem létezik önmagában lélek vagy test, teremtménység vagy teremtő elv sem. „Egészség és betegség — ismét Nietzschét idézzük —, vigyázzunk e szavakkal! A mérték mindig a test virágzása, a szellem rugalmassága, bátorsága, vidámsága — de természetesen az is, hogy *mennyi betegeset tud magára venni és leküzdeni — egészségessé tenni.*” (Idézi: Mann, Tanulmányok, 584.)

Kultúránk egyik alaptétele szerint az ember rendeltetése az, hogy maradéktalanul birtokba vegye önmagát, hiánytalanul ura legyen önmagának. Így kellene jóvátennie a bűnbeesést, amelynek során — Ágoston szerint — az *anima rationalis* elveszítette korlátlan uralmát a test fölött? A test és a lélek erőltetett kettősségéből fakadó feszültséget és megpróbáltatást a mai napig hordozzuk. A belátásé, az értelemé, az észé az utolsó szó joga. Így akarja rábeszélni a kultúra az embert, hogy saját hajánál fogva emelje fel magát: szakadjon el mindentől, aminek létét köszönheti, még testétől is, amely fölött korlátozott a hatalma. De ha ez sikerülne, s a befolyásolhatatlan, érinthetetlen ész régiójába emelkedve az ember maradéktalanul rendelkezni tudna magával, akkor léteznie kellene egy tőle idegen és vele mégis egynemű részének is, amely őt markában tartja. Ám egy ilyen, az énhez tartozó és attól mégis idegen rész léte nem azt bizonyítja-e, hogy az ember továbbra sem rendelkezik magával, mert énjét átadta a látszatra énen kívüli belátásnak, értelemnek? A kereszténység megkísérelte ugyan e paradoxon áthidalását: ám azzal, hogy az embert Jézus közvetítésével Istennek szolgáltatta ki, az önrendelkezés problémáját nem oldotta meg. Nem is tehetné, hiszen az önrendelkezés önmagában is ellentmondással terhes gondolata egy eleve

korlátozott érvényű, egyoldalú feltevésből született: abból, hogy a halál nem egyenrangú az étellel, hanem alá van rendelve neki, s hogy a pusztulás egy céllal és értelemmel rendelkező organizációnak csupán alárendelt része. Az életet átható káoszt azonban nem lehet megszüntetni, legfeljebb leplezni. Ezt szolgálta egy általános értékrend bevezetése, amelyről viszonylag könnyen le lehetett olvasni, hogy a káosz, a pusztulás „rossz”, a célra törő értelem viszont „jó”. A keresztény teológia a gonosztól elvitatja az önálló alapot, s ilyesmit csak a jónak tulajdonít — az ördög vígjátéki figura —: ám azzal, hogy csupán a keletkezést tekinti végérvényesnek, és nem a pusztulást, vajon nem gördít-e akadályt az elé, hogy az ember elfogulatlanul szemlélhesse önmagát és világát? Az önrendelkezés fogalma hangzatos, mert ott lappang benne a kimondatlan feltevés, hogy az ember képes kivonni magát az egyetemes káoszból, elmenekülni a keletkezés és pusztulás semmilyen belátással sem rendelkező ritmusa elől. Nietzsche jogosan vádolta meg a kereszténységet azzal, hogy az emberiséget megfosztotta a nihilizmustól, de csakis az egyetemes „cenzúra” és elfojtás álláspontjáról mondhatja valaki, hogy e nihilizmus „minden mindegyet” jelent és „pesszimizmust” sugall. Nem azt jelenti-e inkább, hogy a nihilizmus az elfogadhatatlan tudomásulvételét jelenti? Nem elfogadását, mert a káosz, a pusztulás ellen ösztöneinkkel is tiltakozunk, hanem felismerését. Az önrendelkezés gondolata a végső megbékélést sugallja, amelynek legfeljebb praktikus (technikai, politikai, ideológiai, civilizációs) akadályai lehetnek, ám amelyeket elvileg le lehet küzdeni. A nihilizmus ezzel szemben feloldhatatlan kötöttségekről ad hírt (ami nem akadály a annak, hogy a nihilista is részt vegyen politikai stb. küzdelmekben, dolgozzon a „haladásért” stb.). A nihilista — vagy romantikus, vagy anarchista — nézőpont szerint nincs végső megbékélés: az ember nem rendelkezhet végérvényesen önmagával, hiszen nem csupán létezik, hanem a létezés át is zuhog rajta: ki van szolgáltatva neki. Saját életét éli; de a halál, amely reá vár, szintén a sajátja.

Betegségéért ugyanúgy az ember maga felelős, mint egészségéért. E végső magárautaltságtól „megfoghatatlan” és nyomasztó a betegség. Az ember mindig több annál, mint amit önmagából feltárni képes: mindaz, amit valaki önmagáról elmond, tárgyiasítható — ám az embert nem lehet maradéktalanul tárgyiasítani. Horizontjának

végtelensége végső soron a meghatározásnak is határt szab, és elnémulás a személyiség végső közölhetetlenségének, az egyéni halálban megnyilvánuló titokzatosságnak a jele. A kommunikációnak csak a tárgyiasíthatóság körén belül van érvényessége: ami a betegből nem tárgyiasítható, az nem is közölhető. És itt nem létezik kompromisszum: egy bizonyos testi tünet diagnosztizálása¹⁷ és tárgyként kezelése nem azonos a betegség teljes megértésével; az etiológia és a patogenezis egybemosásával az ember testi-lelki valóságát technikailag megragadható létezőnek kiáltjuk ki.

A betegség fogalma megközelíthető, de — mivel az ember lényegéhez tartozik —, nem göngyölíthető fel. Ez a beteg szenvedése kapcsán mutatkozik meg a leglátványosabban: a testi szenvedésben derül ki az ember végső elszigeteltsége, magárahagyatottsága, sőt a szenvedés voltaképpen maga a magárahagyatottság. (Aki szenved, ezért szeretné szenvedését másokkal megosztani.) A szenvedésben tárul fel az ember állandó fenyegetettsége. A szenvedés közölhetetlensége sajátosan emberi mozzanat: az állattal ellentétben (nem feltétlenül tudatos) belátást eredményez. A szenvedés, amely eredetileg a lélek mozgását jelentette (πάθος) ugyanúgy lelki tényező,¹⁸ mint testi jelenség (a szűk értelemben vett patológia tárgya), és így az emberi létezés értelmezésének egyik kulcsa. A patológia tudománya hosszú időn át a *csak* testi elváltozás előidézte szenvedéssel foglalkozott,¹⁹ magában az elnevezésben azonban a szenvedés (πάθος) és az élő emberi szó, a törvény (λόγος) fonódik egybe. A *patológia* tág értelemben a *szenvedésről alkotott tudás*, illetve, mivel a szenvedés nem tárgyiasítható, azaz *róla* nem szerzhető adekvát tudás, valójában a *szenvedésből kibontakozó tudás*. Nemcsak nyelvi játék, ha a logosz fogalmában a tudáson túlmenően a szó keresztény értelmezését is felfedjük: a Logosz Isten fia, azaz Jézus Krisztus (Jn. 1, 1, 14), akinek szenvedése egyszerre jelenti a szenvedés testi gyötrel-

¹⁷ Maga a *diagnosztizál* szó is a kommunikációra utal: a *diagnószisz* — az ismeret (γνωσις) közvetítése (διά) — feltételezi a megismerő és a megismert dinamikus, párbeszédszerű kapcsolatát.

¹⁸ Innen a latin *pator*; *passio* (elszenved; szenvedély, érzelem) szavak.

¹⁹ Ezzel kapcsolatos számos kórbonctani intézet homlokzatán a felírás: „Mortui vivos docent.”

meinek vállalását és az ebből fakadó átszellemülést. Szenvedése nem csupán az életre utal a halál ellenében, hanem azt is példázza, hogy a szenvedés elválaszthatatlan az élettől. Az ember nem véletlenül szenved, ilyen vagy olyan ok miatt, hanem a váratlanul jelentkező szenvedés az emberlét eredendő törekenységét, feloldhatatlan veszélyeztetettségét jelzi. A betegséghez hasonlóan, amelynek legelemibb megnyilvánulása, a szenvedés sem kívülről érkezik, hanem ott lapang az emberben, készen arra, hogy bármikor előtörjön. Az embert szenvedésétől megfosztani ezért, bármennyire üdvös remény is, végső soron a halálos ítélet kimondása (csak a halálban nincs szenvedés). Hölderlin pontos megfogalmazásában: „S nincs fájóbb... mint a kín / talányát megfejteni” (I. 4).²⁰

Ha az orvostudomány instrumentálisan kívánja tisztázni a betegség és a szenvedés egzisztenciális fogalmait, megfélekedezik arról, hogy maga a technika nem határozható meg technikailag. Ez újfent felveti a végtelenség és közölhetetlenség problémáját, amelyet a technicista szemlélet száműzni akar. Így vagy úgy, de minden beteg misztikus — jelenti ki Victor von Weizsäcker —, olyan kérdések elé állítja az orvost, amelyekre nincsen felkészülve. Az orvostudomány azonban, az esetek nagy részében, nem hallja meg a kérdéseket, pontosabban csakis azokat a kérdéseket hallja meg, amelyekre felelni tud. (A pathogenezzel ellentétben az etiológia mind a mai napig elhanyagolt területe az orvostudománynak.) Azok a kérdések azonban, amelyek a válasz felől fogalmazódnak meg, nem kérdések. A betegség esetében ez kétszeresen is igaz, mert a betegséget illető igazi kérdésekre eleve nem adható egyértelmű válasz, miként az ember létezése sem meríthető ki a kérdés—felelet logikai játékban. Az orvos meg kívánja érteni a betegséget, de éppen a fogalmi megértésben jelentkezik az a korlát, amelyet Kierkegaard így jellemezett: „Minden megértésben az a titok, hogy az ember megértése a maga részéről átfogóbb, mint mindaz a pozíció, amelyet tételez. A megértés tételez egy pozíciót, de az, hogy ezt megértik, azt jelenti, hogy meg is

²⁰ Magától értetődik, hogy egy adott betegség okozta szenvedést csillapítani kell; a fájdalomcsillapítók azonban nyilvánvalóan nem tudnak változtatni azon az alapvető törvényen, hogy amíg csak élet van, addig, előbb vagy utóbb, a szenvedés is feltartóztathatatlan.

semmisítik.” (Kierkegaard, 1957. 97.) A fogalmi-logikai megértés az emberi jelenségben ugyanolyan hasadást eredményez, mint a test és lélek megkülönböztetése: az orvos a betegséget kimondatlanul is olyan magyarázatra váró tárgyként kezeli, amely a maga „objektivitásában” mind az orvostól, mind a beteg léthelyzetétől független, külsődleges csapásnak sejlik. A megértés és a megértésre váró tárgy kapcsolata azonban korántsem külsődleges, sőt az, hogy a kettő egymástól függetlenül nem is létezik, belső összefüggésükre utal. Közhely, hogy az emberi megismerés feltétele egyfajta mély azonoság a megismerő és a megismerkedő között,²¹ ami azt jelenti, hogy a megismerő a megismerni kívánt tárgyról valamilyen előzetes ismerettel, pontosabban sejtéssel rendelkezik. „Minden megismerés — írja Szent Tamás — egyfajta hasonlóság révén megy végbe. . . Nem szükséges, hogy a megismert dolog hasonlósága valóságosan (sit actu) a megismerő természetében legyen. Hanem, ha van valami, ami először lehetősége szerint (in potentia) megismerő és azután a valóság szerint (in actu) az, akkor a megismert hasonlósága szükségképpen nem valósága, hanem csak lehetősége szerint van meg a megismerés természetében.” (Summa theologica, I. 75. q. 1. a. 2.) Az ember önteremtésének újkori gondolata és tapasztalása bebizonyította, hogy az ember és a tárgyi világ nem választható szét „semleges” objektivitásra és mindentől független, szemlélődő szubjektivitásra. Nemcsak a test—lélek probléma fogalmazódott át radikálisan, hanem — ezzel szoros összefüggésben — a megismerés és a megértés kérdése is. Annak belátása, hogy az ember önteremtő lény, aki történelmét maga hozza létre, a valóság fogalmának már említett átalakulásával jár együtt. Az „objektív”, megismerésre váró valóság mindig az emberre vonatkoztatott, az ember számára létező valóság — az a valóság, amelyről az ember nem tud, szigorúan értelmezve nem-valóság. Az ember számára létező valóság azonban, az ember elsajátító tevékenységének (történelmének) következtében történelmi-egzisztenciális létező, azaz, még ha emberellenessé válik is, soha-

²¹ „Mert földdel látjuk a földet, vízzel a vizet, aithérral az isteni aithért, aztán tűzzel a megsemmisítő tüzet. Szeretetet szeretettel, a gyűlöletet meg szomorú gyűlölettel” — idézi egyetértően Arisztotelész Empedoklész (Töredékek, 109), ő pedig másutt így ír: „. . . a színeket érzékelő szerv nemcsak elszenved a hatást, de vissza is hat” (Az álmok, 460 a.)

sem ember nélküli. A világhoz — és ebbe ugyanúgy beletartozik az ember által megteremtett intézményrendszer, mint a természet, a kozmosz — való viszonyulás történelmileg és egzisztenciálisan meghatározott. Ha a valóságot értelmezni, megismerni akarom, akkor mint e valóságnak tárgya és ugyanakkor alanya, magam is belekerülök az értelmezésbe: egy úgynevezett „objektív” jelenség megértése, ha következetesen haladok kérdéseimmel a jelenség *létének* feltárása felé, saját magam megértéséhez is elvezet: nem szerezhetek ismeretet valamiről úgy, hogy ezáltal ne jutnék magamról, illetve a megismerést meghatározó léhelyzetről is ismeretek birtokába. (Az igaz nemcsak szubsztancia, de szubjektum is, — tanítja a fenomenológia; és egy kémiai hatás megismerése, bár „objektív” folyamatról van szó, arra utal, hogy a jelenség az emberi értelmezéstől függ.) „A dialektika előtti logika szerint — írja Adorno — a konstituált nem lehet egyben konstituens, a függően meghatározott nem lehet feltétele saját feltételének. A társadalmi megismerés helyértékére irányított reflexió kitör ennek az egyszerű ellentmondásmentességnek a korlátai közül. Az, hogy paradoxáira kényszerülünk, amit Wittgenstein kényszerítően ki is mond, azt tanúsítja, hogy a következetes gondolkodás számára az utolsó szó még saját normáinak szentesítésekor sem lehet az általános ellentmondásmentesség.” (Adorno, 1976, 189.) Schelling korábbi gondolatára visszautalva: az ember saját létezésének feltételét sohasem képes birtokba venni — innen a mélabú, amit akár a létezés kötőszövetének is nevezhetünk.

A technicista szellemű beteggyógyítás mindenfajta ellentmondást ki szeretne küszöbölni, s bár a gyógyítás nap mint nap megoldhatatlan problémák elé állítja az orvost és a beteget egyaránt, a szigorúan szomatikus orvostudomány ezt fogalmi-technikai apparátusának elégtelenségével magyarázza, és nem veszi észre, hogy a gyakorlatban megoldhatatlan esetek mögött sokszor magának az emberi létezésnek a végső megoldhatatlansága rejlik. (A fogfájás közönségesnek tetszik, a halál misztikusnak — és mégis, Thomas Buddenbrook esete, aki fogfájásba halt bele, azt mutatja, hogy a legköznapiabb eset is magában rejtje a misztika lehetőségét.) A megismerés kategóriái és a technikai apparátus készletei rögzíteni kívánják a rögzíthetetlen emberi valóságot, és az „objektivistá” szellem macacosságára mi sem jellemzőbb, mint hogy saját eszköztárának védel-

mében a dinamikus emberi-történelmi valóságot a maga zárt, technikailag értelmezett valóságfogalmába akarja belekényszeríteni. A megismerés kategóriái és a vizsgált valóság nem esnek egybe (az emberi valóság semmivel sem eshet egybe), de közelíthetők egymáshoz. Ennek feltétele a nyitás, amelyet a dinamikus pszichiátria vagy a pszichoszomatikus szemléletű orvostudomány meg is tett: a megismerésnek a megértéssel kell egybekapcsolódnia, hiszen az orvosi megismerés „tárgya”, az ember léte elválaszthatatlan a történelmiségből következő önértelmezéstől.²² A megértés megmutatja a kiutat a technicista dogmatizmus és a megoldhatatlan léthelyzet feloldhatatlannak látszó ellentétéből; „a megértés — írja Sartre — nem más, mint a saját valóságos életem, vagyis az a totalizáló mozgás, amely egy folyamatban levő tárgyasulás szintetikus egységébe foglalja embertársaimat, jómagamat és a környezetet”. (Sartre, 254.) A megértésben ismer egymásra a kérdezt és a kérdező, az orvos és a beteg, csak itt tárul fel dialógusukban a lezárhatatlan horizont, amely a betegség fogalmát nyitottá, lezárhatatlanná, de megfejthetlensége ellenére ígéretessé változtatja. A betegség megfelelő megközelítése a gyakorlati párbeszédben való kibontás feladata; végül is minden betegségnek az ember sajátos létmódjára kell irányítania a figyelmet. Ez egyfelől azt jelenti, hogy minden betegben a konkrét emberi szituáció sajátos strukturálódását követhetjük nyomon, másfelől pedig azt, hogy minden betegségben az általában vett emberi létezéssel kerülünk szembe. A két szempont spirálszerűen fonódik egymásba: az empirikus orvostudománynak és a filozófiai létmegértésnek minden lépésnél kölcsönösen fel kell ismernie egymást. Martin Heidegger szavaival élve: „A létező mindenségén belül, annak különféle tartományai szerint, a dolgok meghatározott tárgyterületeit lehet hozzáférhetővé tenni és körülhatárolni. Ezek — pl. a történelem, a természet, a tér, az élet, a jelenvalólet, a nyelv és effélék — megfelelő tudományos vizsgálódások tárgyává tehetők . . . Ha a kutatásban mindig e pozitívításra helyezik is a súlyt, a kutatás valódi

²² Ilyen alapon állítja szembe Dilthey a magyarázó és leíró pszichológiát, Jaspers a magyarázó (kauzális) és megértő pszichiátriát, a pszichoszomatikus szemlélet a klinikai és a strukturális betegségmegértést. A megértés igénye a század legelején támadt fel, olyan pszichés jelenségek kapcsán, amelyek agypatológiai alapon nem voltak megmagyarázhatóak.

előrelépése nem annyira az eredmények felhalmozása és »kézikönyvekbe« menekítése, mint inkább az, hogy a dolgok ily módon szaporodó ismeretéből — többnyire reakcióképpen — az adott terület alapszerkezetére vonatkozó kérdések rajzanak ki. A tudományok tulajdonképpeni »mozgása« saját alapfogalmaik többé-kevésbé radikális és tudatos revíziója. Egy tudomány színvonalát az határozza meg, hogy mennyire képes saját alapfogalmait válságba hozni. A tudományoknak ezekben az immanens válságaiban megrendül a pozitív módon vizsgálódó kérdés viszonya magukhoz a kikérdezett dolgokhoz.” (Heidegger, 3. §.) A filozófia és az empirikus orvostudomány kapcsolata — e kapcsolat bensőségéből eredően — kimeríthetetlen: következik ez az empirikus tudomány végtelen tényanyagából, a filozófiai tudás transzcendentális és a létezés történelmiségére irányuló jellegéből, de legfőképpen a beteg személyéből, aki nemcsak tárgya, hanem alanya is a vizsgálódásnak. Az orvostudomány soha sem tagadta a filozófiai létmegértéssel való rokonságát; az embert sohasem pusztán testi minőségében kezelték az újkori orvostudomány kibontakozásáig. Érvényes ez az antikvitásra, ahol a pap, az orvos és a filozófus rendszerint egy személyben olvadt össze; Hipokratészre és Empedoklészre, akik ellenkező módszerrel, de egyaránt a kozmosz egészét szem előtt tartva közeledtek a beteghez; Epimenidészre, aki nem az emberektől, hanem az istenektől tanulta az orvosi mesterséget, s a misztériumok bölcsességét is elsajátította; Caelius Aurelianusra az V. században, aki a melankolikusoknak ezt tanácsolta: „Kívánatos filozófiai vitákon részt venniük... Beszédükkel a filozófusok segítenek elhessegetni a félelmet, a szomorúságot és a haragot, ami nagyon-nagyon jót tesz a testnek” (idézi: Starobinski, 28); Ficinóra, aki egyszerre volt pap, orvos és filozófus, Paracelsusra, aki szerint „bárdolatlan az az orvos, aki magát orvosnak nevezi, miközben hiján van a filozófiának és nem ért hozzá” (idézi: Kranz, 93), és aki szerint a melankólia orvosának egy személyben orvosnak, varázslónak, filozófusnak és asztrológusnak kell lennie; Robert Burtonre, aki szintén orvosnak és papnak nevezi magát, de akit — Thomas Browne-hoz hasonlóan — az orvosi szemlélet a lehető legmélyebb filozófiai belátásokra készítetett; a romantikus orvostudományra, amelynek filozófiai gyökerei nagyon is szembetűnőek; Karl Jaspersre, aki egy személyben egyesíti az orvosi és filozófiai szemléletmódot; valamint az ittlét-analitikus

irányzat képviselőire, akik — a pszichoszomatikus orvostudomány számos képviselőjéhez hasonlóan — nemcsak orvosok, de filozófusok is. Nem azért, mert filozófiai diszciplínákkal tudnak bánni, hanem mert szemléletük, a szaktudományok (többek között a szakfilozófia) gátlásaitól mentes szabad kérdésfeltevésük megnyitja a kaput az emberi létezés miatti csodálkozás előtt, ami már Platón szerint is a filozófia legfontosabb előfeltétele. A betegség bölcsessége — Victor von Weizsäcker szép szavával: *pathoszofia* — az orvosi antropológiát a filozófiai antropológia irányába nyitja meg. Az antropológia azonban csakis akkor érdemli meg a tudomány nevet, ha lemond a zárt tudományosságról; ha az emberről értekezve bele nyugszik, hogy nem képes véglegesen kimerevíteni, szavakba zárni az ember fogalmát, ha vállalkozik arra a korántsem veszélytelen kalandra, hogy a titkokkal úgy küzdjön meg, hogy azok titokzatos sága sértetlen maradjon. Az antropológia csakis ebben az esetben érdemli meg a filozófiai jelzõt; ellenkező esetben ugyanis, ha az emberi jelenséget véges fogalmak közé óhajtja zárni, szükségképpen felvetődik a „végső alapfogalmakra” való rákérdezés természetes emberi igénye. A betegségnek mint antropológiai jelenségnek a felderítése, konkrét megnyilvánulásainak feltárása az ember megértését segíti elő, hogy azután e megértés magának a betegségfogalomnak a további elmélyüléséhez vezessen.

A test és a lélek, illetve az egészség és a betegség viszonyának gyökeres átértékelése szükséges ahhoz, hogy a melankóliának, ennek az utóbbi évszázadban egyre inkább háttérbe szorított fogalomnak visszaadhassuk az őt megillető jogait. A romantika korában kezdődött el a fogalom köznapis és orvosi értelmezésének meghasonlása, és ebben jelentős szerepe volt maguknak a romantikusoknak is. A melankóliát halálba vezető élettechnikává fokozták, márpedig a közvélemény ezt nem fogadhatja el. A társadalomnak nem lehet épeszű tagja az, aki elébeszalad a halálnak, mintegy kihívja maga ellen, és mivel a melankóliában ott lappang a halálvágy is, az elmebetegségek egyre szigorúbbá váló rendszerébe kell besorolni. Mivel a melankolikusok egyik jellemző vonása az öngyilkosságra való hajlam, a létmegértés fogalmának szakszerű eltávolításával nyomban kész a diagnózis: a suicid hajlam elmebetegségre utal. Ugyanakkor a melankóliában megnyilvánuló létértelmezést nem lehet megszüntetni és semmissé tenni — ez a létértelmezés viszont, az esetek többségében, nem feltétlenül takar elmebetegséget. Természetesen nincsen olyan kultúra, amely mindenfajta létértelmezést és életvitelt méltányolna, ráadásul ennek lehetősége elvileg is kizárt; ám a tűrési határ koronként változó. A legújabb kori európai kultúrának ebből a szempontból alacsony a tűrőképessége: a végtelen tolerancia, amelyet vele kapcsolatban emlegetnek, kétfelől is lehatárolt. Bárki bármit mondhat, gondolhat, tetszés szerint formálhat véleményt — ám a társadalom elveszti a türelmét, ha az ideológia „felforr”, és gyakorlatba csap át, de elveszti a türelmét akkor is, ha „befagy”, és mindenfajta társadalmi összjátékon túlmutató privát létértelmezéssé fajul. Az anarchistáknak, a terroristáknak, a forradalmároknak (de gyak-

ran a reformereknek) ugyanúgy semmi keresnivalójuk a világban, mint a misztikusoknak, a prófétáknak vagy a pusztán kétségbeesett embereknek: mindkét csoportra könnyen rásüthető az elmebetegség (finomabban: deviancia) bélyege, és alkalomadtán a szelíd reformert és a kétségbeesett nihilistát ugyanarra a zárt osztályra dughatják be. Ez nem jelenti azt, hogy a zárt osztályok lakói között nincsenek betegek — de a társadalom említett tűrőképességétől függ, hogy a betegséghatárokat meddig tágítjuk vagy szűkítjük. E tűrőképesség nem az orvosi szemlélettől függ: az orvos döntését az úgynevezett határeseteknél — hogy ki való rács mögé — többnyire eleve befolyásolja az a kulturális és politikai közeg is, amelyhez az orvosi praxis milliányi láthatatlan szállal kötődik.

A melankólia kétezer éves története azt mutatja, hogy a testi állapot elválaszthatatlan a létmegértéstől. Láttuk, hogy az ember nem egyszerűen „valamitől” betegszik meg, hanem betegségéért saját emberi mivolta a felelős. Ha valóban szükségét érezzük, hogy a melankólia, illetve a depresszió fogalmát megértsük, akkor ez elsősorban a szóban forgó egyén létértelmezésének, életvitelének vizsgálata alapján lehetséges. A melankólia múlt századi, szigorúan testi értelmzését, illetve bizonyos „lelki” tünetek meglehetősen iskolás, pozitivistá szellemben történő felsorolását követően (e szemlélet a mai napig eleven) először a pszichoanalízis kísérelte meg a mélyebb magyarázatot. A szomorúságot és a melankóliát egybevetve Freud a kétféle állapot között azt a döntő különbséget látta, hogy a szomorúságnak tudjuk az okát, míg a melankólia esetében az ok ismeretlen: „Kézenfekvőnek tartjuk, hogy a melankóliát egy olyan veszteséggel hozzuk kapcsolatba, amelynek az ember nincsen tudatában, ellentétben a szomorúsággal, amelynek esetében a veszteségnek teljes mértékben tudatában van.” (Freud, 431.) Freud ezt azzal magyarázza, hogy a szomorú ember számára „csak” a világ veszett el, a melankolikus számára azonban az „én” is. „Fennállt a libidónak egy meghatározott személyhez való kötődése; egy valós sérelem vagy megrázkódtatás miatt azonban, amely [a melankolikust] e személy részéről érte, a kapcsolódás is megrendült. . . . Megszűnt a tárgyhoz való kötődés, de a szabaddá vált libidó nem irányult át egy másik tárgyra, hanem az Énbe visszahúzódott. . . . A tárgy árnyéka ily módon az Énre vetült, amelyet így bizonyos mértékig mint tárgyat,

mint az elhagyott tárgyat lehetett megítélni. A tárgyvesztés ezáltal énvesztéssé alakult át.” (Freud, 435.) Mivel azonban az *én* mint a libidó *tárgya* egyszersmind az önlekcinyítés tárgya is, a melankolikus mindent elkövet, hogy ezt a tárgyat elpusztítsa — ami öngyilkossághoz vezet. (Hasonló szellemben, noha eltérő fogalmi apparátussal értelmezi Adler is a melankóliát: a melankolikus szerinte hatalomra törekszik, és előnyre szeretne szert tenni. Taktikája az, hogy eleve kevés emberrel érintkezik, és önlekcinyítéssel, könnyekkel próbálja környezetét leigázni. Ha ez sikerül, akkor melankóliája elmúlik: ha nem, akkor öngyilkos lesz, és így menekül reménytelen helyzetéből, illetve így áll bosszút környezetén.) Freud megkísérelte feloldani a melankólia merev értelmezését, és azáltal, hogy a személyiség szerkezetét és dinamikáját hangsúlyozta, a vizsgálódást ki-mozdította a pozitivista holtpontról. Ugyanakkor alapvető kérdéseket érintetlenül hagyott, noha ezek a dinamikus személyiségfogalomból szükségszerűen következnének. Freud ugyanis, a kizárólagosan természettudományos szellemű, mechanisztikus orvostudományhoz hasonlóan, a melankolikus állapotát mint énállapotot vizsgálja, amellyel semlegesen áll szemben a világ. „A szomorúság esetében a világ szegényedett el és üresedett ki, a melankólia esetében viszont maga az Én” (uo. 431) — írja, s a merev és megengedhetetlen szétválasztással útját állja annak, hogy a melankóliában lappangó létértelmezést kibonthassa. A melankólia ily módon bizonyos elsődleges vágyakkal társul (narcizmus, szadizmus, suicid hajlam, hajlam az analízis jellemre stb.), és e vágyak mindegyikének a pusztán kielégülés a célja; a világ egy élettelen *tárgy*, amely alkalmas (vagy éppen alkalmatlan) arra, hogy az ember kielégítse rajta vágyait. Mivel Freud szerint minden lelki történést elsődlegesen az ösztönök határoznak meg, a melankóliát értelmezve mereven szembeállítja az ént és a tárgyi világot: minden az énben játszódik le, az énhez képest külsődleges világ pedig semleges érintetlenségbe húzódik vissza.¹ Ez a hozzáállás, azon túlmenően, hogy a belső és a külső világ megkülönböztetése legalább annyira szerencsétlen vállalkozás, mint a testé és a léleké, a betegségnek, illetve a jelenségnek a megértését is kifejezetten hátráltatja: megszünteti a dinamikus egységet, amely nélkül létmegértésről sem beszélhetünk.

¹ Erwin Straus szerint a pszichoanalízis: „antropológiai szolipszizmus”.

A *veszteségérzés*, amelyet Freud zseniális érzéssel kiindulópontnak választ, nem egyoldalú jelenség: a veszteség lényege nem az az üres tény, hogy *én elveszíték valamit*, hanem az, hogy valami, ami egyszerre része a világnak, de az én tulajdonom is, megváltoztatja a létezők együttesében elfoglalt helyét, és ily módon nem csupán az ő helyzete módosul, hanem az én létezőm is. Egy ceruzának vagy az életnek az elvesztése között ilyen szemszögből nézve csak fokozati különbség van: ha elveszitem a ceruzámat, ennek következménye továbbgyűrűzik; nem tudok írni, kénytelen vagyok új ceruzát keresni, esetleg sajnálom a régit, mert már régóta vágytam éppen arra a ceruzára, az új ceruzámat gondosabban fogom tárolni, megjegyzem, hová teszem el, talán veszek egy ceruzatartót, de ha nem, akkor is eszembe jut, hogy volt egy ceruzám, amely elveszett, és immár nemcsak egy új ceruzám van, hanem egy emlékem is stb. Mindez lejátszódhat pár pillanat alatt, esetleg eltarthat egy-két óráig, de ha ceruzáról van szó, semmi esetre sem tovább egy-két napnál. Meglehet, hogy minderre nem is gondolok; mégis, a ceruza elvesztése „önmagában” is változást idéz elő a világomban; nem mintha ez valaha is rögzült volna, de a veszteség a létezés megszüntethetetlen változékonyságára hívja fel a figyelmet. Többnyire bosszúsággal veszünk tudomást egy veszteségről; a bosszúság azonban azt bizonyítja, hogy nem arról van szó, hogy az elveszített dolog visszasüpped a semleges tárgyi világba, hanem arról, hogy a tárgyak és az ember közötti bensőséges (a veszteség bekövetkeztéig persze semlegesnek, külsődlegesnek tetsző) kapcsolat átalakul. Bosszankodom, mert a ceruza elvesztésével a szó mélyebb értelmében vett tulajdonom veszett el, belőlem szakadt ki egy darab, legyen az bármilyen észrevétlen is. A veszteség nem a számtani kivonás analógiája, hanem emberi szituáció. A veszteségben és az azt követő bosszankodásban ott a figyelmeztetés: valami óhatatlanul megsérült. Hogy mi, az rendszerint nem észrevehető; túl gyorsan nyúlunk egy új ceruza után, semhogy rájönnénk, mi történt. Nem mondhatjuk, hogy a ceruza megszűnt létezni (talán az ágy alatt van), és én sem haltam bele a veszteségbe. És mégis, valami összezavarodott; csak annyira, hogy magamba fojtok egy halk szitkot, hogy, mint minden szitkozódás esetében, leplezzem: ez a kis zavar annak a bizonyos végső, utolsó nagy zavarnak a hírnöke.

A melankólia egyik legjellemzőbb megnyilvánulásáról van szó — de a veszteségérzés is a melankóliában mutatkozik meg a maga igazi valóságában. Amíg ugyanis a mindennapi gyakorlat ráneveli az embereket, hogy az őket ért veszteségeken ne akadjanak fenn sokáig (ez nemcsak egy ceruzára vonatkozik, hanem mint Claudius tanácsolja Hamletnek, szeretteink halálára is), és a veszteséget praktikusán értelmezzék (beleértve saját halálukat is, amelyre „jobb nem gondolni”), addig a melankolikus nem képes erre; a veszteségben sérelmet fedez fel, a sérelemben igazságtalanságot, az igazságtalanságban pedig a legfőbb igazságtalanságra, a halálra ismer rá. Az elveszített dolog nem tárgy, hanem része is önmagának, és a veszteségérzés lényege — a freudi felfogástól eltérően — éppen az, hogy az *én* és a *tárgy* nem különböztethető meg benne. Minél mélyebben élem át a veszteséget, annál pótolhatatlanabb lesz a tárgy, mert annál inkább talajvesztett lettem magam is. A melankolikus egyebek között azért melankolikus, mert a legkisebb tárgyi veszteségben is felismeri a rá váró *személyes* halált.² A veszteség mély (halálos) átélésével magyarázhatók a melankolikusok megfigyelt tünetei: az elsősorban nem lelki, hanem testi nyomottság (vitális depresszió), a pszichomotoros gátlás, amely a teljes cselekvésgátoltságig, a *melancholia stuporosa*ig vezethet, valamint az ezzel összefüggő gondolkodásbeli gátlás. A veszteségből fakadó halálérzést csak a melankolikus képes *átélni*: a test tünetei jelzik, hogy nem csupán a halál átgondolásáról van szó. (A pszichoszomatikus szemléletű rákkutatás szerint éppen a veszteségből eredő depresszió segítheti elő bizonyos rákfajták kialakulását.) A nihilisztikus képzetek, amelyekről a melankolikusok beszámolnak (mindenki halott, minden elpusztult, sivár stb.), a test nihilisztikus érzéseivel kapcsolódnak össze (úgy érzi, hogy az agya helyét bélsár foglalja el, erei kiszáradtak, bőre alatt férgék vannak, bőre túl szűk a testére stb.). A veszteségérzéssel magyarázható a melankolikusok oly gyakori döntési bizonytalansá-

² Egy gazdag svájci üzletembert jelentékeny — bár vagyoni helyzetét lényegesen nem befolyásoló — üzleti veszteség ért. Ezt követően melankólia tüneteivel kórházba szállították, ahol minden gondolata az elvesztett pénzösszeg körül forgott. Egy idő után hír jött róla, hogy tévedés történt: a pénz nem veszett el. Ám az orvosok várakozása ellenére a hírtől nem lett boldogabb, sőt depressziója fokozódott.

ga (valójában nem dönteni nem tud, hanem annak belátását veszítette el, hogy egyáltalán érdemes-e dönteni) és az ezzel párosuló teljesítményképtelenség.

A melankolikusokat mindig is lustasággal vádolták, és régebben lustaságukkal is magyarázták a melankóliát.³ A lustaság azonban, a veszteségérzéshez hasonlóan, nem „objektív”, mindentől független valami, amiből az ember tetszése szerint vesz többet vagy kevesebbet (ha a lustaságot munkakerülésként határozzuk meg, ezzel még semmit sem mondtunk róla). A lustaság nem valami „többlet”, amely a személyiséghez hozzáadódik, hanem a betegséghez és a szenvedéshez hasonlóan magának a személyiségnek a legbensőbb lényegéből bontakozik ki. A lustaság semmittevés; ám ha a lustaság belőlünk sarjad ki, akkor a semmi iránti rejtélyes vonzalom sem választható el lényunktől. *A lustaság kicsiben az élet megtagadása*, és, bár nem kell hozzá tudatos belátás, a veszteségérzéshez hasonlóan a halál megidézése. Az orvosok gyakran beszámolnak a melankolikusok furcsa, elidegenedett testmozgásáról — ennek mélyén egyfajta „negatív lustaság” lappang: bár az illető mozog, mozgása nem arra irányul, hogy megfeleljen a környezet feltételeinek, hanem arra, hogy önálló, belső teret teremtsen. A melankolikusok „lustasága” (például napokig nem kelnek ki az ágyból) egy „belső világba” való visszalépés jele; ez a „belső világ” azonban mindenestül a halál világa. Nemcsak a gondolatok irányulnak a halálra, hanem e világ szerkezete is tagadja az életet.⁴ Az úgynevezett monoideizmus (mindig ugyanaz

³ A lustaság sajátos megnyilvánulásának fogható fel a melankolikusok esetében megfigyelhető alkalmankénti artikulálatlan, gagyogásszerű beszéd, amelyről Arisztotelész (*Problemata Physica*) tesz említést: a lélek unottan, lassan követi a felmerülő képzeteket, „lusta” a világos fogalmazásra. A depresszió orvosi tünettanát értelmezve Julia Kristeva teljes joggal állítja előtérbe a depressziósok beszéd- és cselekvésgátoltságát: a viselkedés ritmusa megszakadt, a világ összefüggő voltának látszata megszűnt, mindenből elveszett az értelem, s önnön fájdalmába alámerülve a depressziós éppúgy terhesnek érzi a cselekvést, mint a beszédet, amelyek eleve egy összefüggésbe állítják a cselekvőt és a beszélőt.

⁴ A múlt század első felében Esquirol a melankolikusok gyakori önkielégítéséből arra következtetett, hogy ez a melankólia egyik oka (vö. Szász, 185); valójában azonban a szorongó melankolikus önkielégítése — öngyilkosság kicsiben — nem előidézője, hanem tünete a halálra beállítódott életnek. Joachim Heinrich Campe *Kleine Kinderbibliothek* (1783) c. könyvében szenvedélyesen óvja a gyermekeket az önaniától, s azzal fenyegeti őket, hogy „búskomorak és melankolikusok” lesznek.

lebeg előtte) sem feltétlenül jár együtt a szellem leépülésével; a melankolikusnak *mindenről* tudomása van, de *mindenben* ugyanazt fedezi fel: az előbb-utóbb bekövetkező veszteséget. Innen az a különös, szigorúan orvosilag nehezen értelmezhető jelenség, hogy egy és ugyanazon melankolikus személyre egyszerre jellemző a fokozott túlérzékenység és a teljes érzéketlenség. A melankolikusok egyfelől az értelemnélküliség kínzó érzésére panaszkodnak a leggyakrabban (anaesthesia dolorosa): sem örülni, sem búsulni nem tudnak. (Egy melankolikus képtelen volt szomorkodni fia halála miatt; *orvosilag* akkor tekintették gyógyultnak, amikor újra tudott szomorkodni és sírni.) Másfelől azonban ez az érzéketlenség vibráló érzékenységgel párosulhat: a szorongás, a hipochondria, az örökös kisebbségi érzés, az önszemrehányás, az alvás zavara a hiperszenzibilitással magyarázható.⁵ A kettősség azt sugallja, hogy a melankolikus a világot folytonos veszteségként, azaz folytonos halálként éli meg: *semmi sem kerül el a figyelmét, és mégis minden egybemosódik*. A belső ürölményét nyújtó deperszonalizáció ezért rokon a melankóliával, és a paramnéziák, a *déjà vu és jamais vu, déjà parlé és jamais parlé* stb. fojtogató, a megélt halállal azonos élményei szintén kapcsolódhatnak a melankóliához. A melankolikus egyszerre fél önmagától és a világtól: fél minden bekövetkező eseménytől, mert a keletkezést és a változást csakis születő halálnak tudja látni,⁶ de fél önmagától is, mert tudja, hogy a napok előrehaladtával ő maga fog mindent egyre jobban elrontani, hogy végül a meghalással egész életét jóvátehetően elrontsa. A melankolikusok gyakori öngyilkosságának oka a türelmetlenség: a melankolikus halálba torkolló útnak látja az életet (láthatná-e másnak?), ahol minden lefelé lejt (insufficiencia-érzés). Az öngyilkosságnak nincsen konkrét kiváltó oka: egyetlen oka, ha ezt annak lehet nevezni, az élet. (Egy melankolikus beteg, amikor

⁵ A *Problemata Physica* szerint a *dadogás* is megkülönböztető jegye lehet a melankóliának: a lélek ilyenkor túl gyorsan követi a képzeteket — oly sok mindent érzékel, hogy nem képes tagolt szavakba önteni. Az észlelésen túl, a szavakon innen, egyfajta senkiföldjén áll a dadogó melankolikus: száműzve van a nyelv otthonából, és dadogva igyekszik szavakat formálni, amelyek, mert nehezen érthetőek, fokozzák kitaszított-ságérzését. Nincs hol meghúzódnia.

⁶ A fiatal melankolikus nők menstruációs zavarait a pszichoanalízis a küszöbön álló új életszakasztól való félelemmel, az érett nő és a szexuális partner szerepének elutasításával magyarázza.

meghallotta, hogy unokája született, kétségbeesetten jajveszékélni kezdett.) Maga az élet a legfőbb akadálya az igazi életnek; s mivel az úgynevezett igazi élet semmiféle tárgyiasággal nem rendelkezhet, hiszen a tárgyak világa eleve előidézi a melankóliát, az „igazi élet” maga a merő negativitás. Mint negativitás azonban csakis pusztítás vagy önpusztítás révén valósulhat meg; a megsemmisülés mindenben ott lappangó lehetőségének valóra váltása ad egyedül értelmet a melankolikus életének. A melankolikus vagy önmagába süpped és „befelé” él (a *melancholia stuporosa* esetében a gátoltság a teljes mozgáselszegényedésig fokozódhat), vagy — ami valójában ugyanennek felel meg — nem leli helyét, fel-alá járkál, tesz-vesz, kezét tördeli, mindenbe belekezd, de semmit nem tud véghezvinni (*melancholia agitata*), hiábavalóan keresi azt, ami kielégítené. A cél nélkül csavargó nyugtalan melankolikus (*melancholia errabunda*) egyre jobban kétségbeesik: a hiábavalóság mindent elborító érzése félelemmé változik,⁷ majd a félelem vad támadásba megy át (*raptus melancholicus*): az illető fel-le rohangál, és vagy öngyilkosságot követ el, vagy — hogy megkíméljen másokat az étellel járó kínlődásoktól — környezetére támad. (1851-ből ismerteti Krafft-Ebing egy húszéves, véleménye szerint melankolikus fiatalember esetét, aki Lyonban, a színházban egy nőt agyonszúrt, majd a férjéhez így szólt: „Ön engem nem bántott, felesége sem. Én önt nem ismerem” — majd követelte, hogy őt magát végezzék ki. — Krafft-Ebing, 85.)

A pusztítássá fajuló veszteségérzés a világ kiürülésének a következménye: ha a világ elveszett, akkor én is elvesztem. A kiürülés első jele a céltalan vágyakozás. „... boldogtalan vonzódásom mindazokhoz a helyekhez, amelyeken nem vagyok, s a dolgokhoz, amelyek nem az enyéim, teljes mértékben belőlem fakad” — vall egyik levelében a romantikus írónő, Anette von Droste-Hülshoff [idézi: Benjamin, 1984, 75—76]), amelynek elemi megnyilvánulása a honvágy: bár az illető *hazavágyik*, a fájdalom, amelyet érez, parttalan és csillapíthatatlan. A semmi vonzerejének adja át magát az ember. A

⁷ Összeszorul és kiszárad a torka, megnehezül a légzése, nyomásérzés támad a szíve tájékán, végtagjai elgyengülnek, elsápad, hideg verejték önti el, pszichés és motoros gátlás vesz rajta erőt.

nosztalgia szó eredetileg honvágyat jelentett,⁸ és napjainkig a melankólia egyik „okát”, illetve alfaját látták benne (*melancholia nostalgica*). A szó szűk, 'honvág' jelentése⁹ azonban fokozatosan módosult, és az általában vett rendezettségéből való kiszakadás szinonimája lett.¹⁰ Valaminek az elvesztése mindig „rendetlenséget” eredményez — a megszokott rend felbomlik —, és a veszteségérzés mélyén a rendbe hirtelen betörő és fenyegető véletlen húzódik meg. (Thomas Mann egyik legszebb, de mindenképpen legmelankolikusabb elbeszélése, a *Zürzavar* (Unordnung) és kora bánat megragadóan ábrázolja a rendbe betörő rendetlenség és a bánat mély rokonságát.) A rendnek az a feladata, hogy kivédje a véletlenszerűséget, otthonossá tegye a világot (az elrendezettségben könnyen kiismeri magát az ember). „Inkább igazságtalanságot követek el, semhogy eltérjem a rendetlenséget” — mondta Goethe, amikor Mainzban megakadályozta, hogy a tömeg meglincseljen egy embert. (Idézi: Friedenthal, 424.) A rendetlenség ebben az esetben: a gyilkosság formájában előlépő halál, amelyet azonban még Goethe is legfeljebb csak késleltetni tud. A rendetlenséget, a fenyegetettséget semmiféle rend sem tudja véglegesen eltakarni. Minél nagyobb a rend, annál nyomasztóbb az élet — egyaránt vonatkozik ez a totalitárius államformákra és a kispolgári otthonokra. A melankolikusok egyetemes veszteségérzése a rendhez és rendetlenséghez való viszonyukban nyilvánul meg: Matthew Green *The Spleen* című versében már 1737-ben azt javasolja a spleenben (melankóliában) szenvedőknek, hogy a várostól távol, nyugodt, rendezett vidéki környezetben keressenek gyógyulást. Esquirol pedig 1838-ban, az elmebetegségekről írva így vélekedik: „Az uralkodó eszmék minden évszázadban erőteljesen

⁸ A νόστος (hazatérés) és ἄλγος (fájdalom) szavak alapján Johann Jakob Herder alkotta a kifejezést 1678-ban, *Dissertatio medica de nostalgia oder Heimweh* c. művében.

⁹ A melankólia fogalmához hasonlóan a nosztalgia is kiszorult a klinikai pszichiátria múlt századi szótárából, hogy majd a dinamikus pszichiátria — Karl Jaspers — századunk elején ismét érdeklődni kezdjen iránta.

¹⁰ A nosztalgia és melankólia párosításának szép példája Hans Jürgen Syberberg monumentális Hitler-filmjének, *Hitler, ein Film aus Deutschland*, 1977 nyitóképe: a dűneri melankóliafeliratot idéző *melankólia* szó foglalja el a kép alsó részét, fölötte egy sír R. W. (Richard Wagner) monogrammal, a szétnyíló sírból pedig a feltámadó Hitler lép elő.

befolyásolták az elmebetegségnek mind gyakoriságát, mind megjelenési módját. . . A szabadság és reform eszméi Franciaországban sok ember fejét megzavarták, és figyelemre méltó, hogy a harminc év óta kitörő örületekben azoknak a viharoknak a jellegzetességeit ismerhetjük fel, amelyek hazánkat forrongásba hozták.” (Idézi: Leibbrand, 424—425.) (Statisztikák szerint 1786 és 1813 között Franciaországban az elmebetegek száma megkétszereződött.) A rendetlenség azonban nem pusztán negatívitás; ugyanúgy nem abszolút ellentéte a rendnek, mint a betegség az egészségnek. A rendetlenség nem „kész helyzet” (nemcsak „zűrzavar”, összevisszaság), hanem *fenyegetés*: csakis a rendre vonatkoztatva jelenik meg, ez viszont, mert nem isteni képződmény, hanem emberi erőfeszítés eredménye, eleve fenyegetett — ha máshonnan nem, hát a halál felől, amely az embert kiemeli az élet megteremtette elrendezettségéből. A mélyen melankolikus Kantról jegyezte fel Reinhold Bernhard Jachmann a következő esetet: „Előadásai során rendszerint egy hozzá közel ülő hallgatót nézett, hogy mintegy annak arcáról olvassa le, megértették-e. Ilyenkor azután a legjelentéktelenebb csekélység is zavarta, különösen akkor, ha az megzavarta a természetes vagy elfogadott rendet, s ily módon eszméi rendjét is felborította. Egyik óráján különösen feltűnt szórakozottsága. Délben Kant közölte velem, hogy állandóan megakadt gondolataiban, mert az egyik közvetlenül előtte ülő hallgató kabátjáról hiányzott egy gomb. Figyelme és gondolatai akaratlanul is oda tértek vissza, és ettől lett olyan szórakozott.” (Idézi: Groß, 135.) A rend iránti már-már beteges szeretetére egy másik életrajzírója, Wasianski is felfigyelt: „Az évek hosszú sora alatt olyannyira kialakította a maga elrendezett, változatlan életformáját, hogy már az is nyugtalanította, ha egy olló, egy tollkés más irányban feküdt a szokásoshoz képest, kivált, ha még el is csúszott egy-két hüvelyknyivel; ha pedig szobájában megváltoztatták egy nagyobb tárgynak, például egy széknak a helyét, nem is szólva arról, ha a székek számát növelték vagy csökkentették, akkor teljesen zavarba jött, s figyelme mindaddig visszatért a szék helyéhez, amíg a rendet nem állították teljesen vissza.” (Idézi: Groß, 135.) A rendet örökké fenyegető rendetlenség az életet alapjaiban kikezdő melankólia forrása; mivel azonban előbb vagy utóbb úgymint minden összezavarodik, a rendetlenség sem annyira előidézője a melankóliának, mint inkább következménye: a rendbe betokosodott ember a melankóliára buk-

kanva, önmaga szakítja szét a rend kötelékeit. Kierkegaard meg volt győződve róla, hogy a *zsúfolt* városban, *biztosított* körülmények között élő embert a mélabú segíti hozzá, hogy visszataláljon az élet alapjaihoz, amelyet szerinte a magányban élő ember vagy a tengerész érez csak igazán; és ugyancsak a rendezett, megtervezett nagyvárosokról írva, Walter Benjamin a berlini bérházak kapualjaiban és az állomások peronjain ácsorgó kurvákban fedezte fel azokat a repedéseket, amelyek a biztos életből a semmibe engednek bepillantást. A rend egy ponton túl nem csupán praktikus elrendezettség, hanem börtön, amely mindig elviselhetetlen. A dühöngve pusztító melankolikus, egyfajta börtönlázadást hajt végre. *Feljegyzések a holtak házából* című könyvében Dosztojevszkij olyan gyilkosokról számol be, akik évtizedeken át rendes, megbízható falusi emberek voltak, és hallgatagságukon túl semmi sem utalt arra, hogy egy váratlan pillanatban baltát ragadnak, és legjobb barátaikat lemészárolják. De nem kell gyilkolni: a rendből más kiutak is vannak. Dr. Watson szerint Sherlock Holmesnak például „egyetlen hibája volt, a kokain élvezete, nagy ritkán, mintegy tiltakozásul az élet egyhangúsága ellen, ha kevés dolga akadt, ha semmi érdekesre nem bukkant az újságokban”.¹¹

A melankólia nem lázadás, nem forradalom, de nem is megbékélés: a világ rendje a melankolikus szemében kiürül, és ezért, bár retteg a rendtelenségtől, a rendbe sem tud belefeledkezni. A melankóliával behatóan foglalkozó Günter Grass a naplójában azt írja, hogy a melankólia napjainkban a futószalag mellett lép elő, és okát abban fedezi fel, hogy az élet meghatározó elve a teljesítménynorma lett (vö. Grass, 343).¹² A futószalag melletti élet azonban nem feltétlenül vezet melankóliához, a fásultság nem azonos a melankóliával; ehhez szükséges a *kiszakadás* is a rendezettségéből. Akár egy tárgytól,

¹¹ A sárga arc. (Sherlock Holmes emlékiratai. Ford. Katona Tamás.) Ez az egyhangúság egyfajta rejtélyes élvezet forrása is lehet. „Van-e lehangolóbb dolog a világon — írja naplójában Céline —, mint egy decemberi vasárnap délután a kaszárnyában? És mégis, ezt a szomorúságot, ami mély melankóliába taszít, nehéz feladnom, és úgy tűnik, hogy csak ilyen körülmények között látom igazán olyanok magamat, amilyen vagyok.” (Céline, 1977, 90.)

¹² Ugyanezen a véleményen van több japán pszichiáter is, a melankólia Japánban egyre gyakoribb jelenségét értelmezve.

akár egy szeretett embertől kell megválnia a melankolikusnak, úgy érzi, hogy a semmivel szembesül: az elszakadás *lehetősége* számára azt bizonyítja, hogy az elrendezett világ összeforrottsága látszólagos, és hogy előbb vagy utóbb minden szét fog esni. A melankólia nem a puszta rendből lép elő (ilyen nem is létezik), hanem a rendben rejtőző, megakadályozhatatlan repedésekből. Miként azonban csak akkor érezzük át igazán egy veszteség fájdalmát, ha erősen kötődünk ahhoz, amit elvesztettünk, úgy ez a rend elvesztésére is vonatkozik: annak, aki melankolikus, emberfeletti erőfeszítést kell tennie a rend fenntartása érdekében, tisztában kell lennie vele, hogy mit veszít el, tapasztalnia kell, hogy a maga részéről *mindent* megtett, hogy a fenyegetettségétől megóvja életét. (Héraklész is előbb minden munkáját elvégezte — a világot a maga módján rendbe is tette —, és csak ezt követően lázadt fel sorsa ellen.) Sokatmondó, hogy a középkorban a matematikusokat, a geometereket melankolikusoknak tartották.¹³ Tertullianus a matematikusok és asztrológusok génuszait bukott angyaloknak nevezi (a középkorban a melankólia — bűn), Henri de Gand pedig két embertípust különböztet meg: vannak, akik képesek kilépni a végesség birodalmából, és transzcendens létezőkről, például angyalokról elgondolkodni, és vannak, akik foglyai a tapasztalati világnak, és csak a beláthatóság világában érzik jól magukat. Ez utóbbiak lesznek melankolikusok: „Bármit gondolnak is el, az valami térbeli dolog, vagy legalábbis van valahol helye a térben, mint a pontnak. Ezért az ilyen emberek melankolikusok, és belőlük lesznek a legjobb matematikusok, de a legrosszabb metafizikusok.” (Idézi: Benjamin, 1980, 439.) („A matematikus szomorú fikó” — mondja Luther; és Dürer *Melankólia* rézkarcán is ott vannak a geometriára utaló eszközök.) A matematikus elrendezi a világot, majd pedig kétségbeesik: a börtönből egyedül a semmibe vezet kiút.

Az elrendezett élet megváltozását a melankolikus mindent elborító rendetlenségnek érzi. Minél jobban ragaszkodik a rendhez, annál könnyebben csúszik ki lába alól a talaj: *elég egy leszakadt inggomb a létezés céltalanságának a belátásához*. A pszichiáterek egybehangzó

¹³ A pszichoanalitikus Alfred Winterstein szintén kapcsolatot fedezett fel a melankólia és a matematika között.

véleménye szerint a melankolikusok többsége a melankólia jelentkezését megelőzően a rend felborulását tapasztalta; ezt jelenti a klimax, az involúció, a menstruáció, a szülés, valamilyen nyomasztó lelki tehertől való megszabadulás (!), a munkahely megváltozása, a család felbomlása, a költözködés (még ha minden szempontból jobb is az új lakás — hiszen a lakás nemcsak fizikai tér, hanem egzisztenciális berendezkedés is). Az élet megváltozásának kivédésére a melankolikusok mindent elkövetnek: eleve úgy alakítják ki az életüket, hogy ne számíthassanak veszteségre. A pszichiátriai megfigyelés szerint a „melankolikus típust” gyermekkorban teljesítményelvre, rendre nevelték, ezért később mindent maga végez el, és másoknak semmit sem enged megcsinálni, mert fél, hogy ellenkező esetben kiderül életképtelensége — de igazi oka alighanem a rettegés, hogy ha nem maga jár mindennek utána, a létezés szövedékében esetleg rés marad, ami azután mindennek a felbomlásához vezet. A rettegés mindenre kiterjed és önmagába zárul; a melankolikust már a rettegés lehetősége is megbénítja. A rettegést elválaszthatatlannak tartja a világtól, amelyből végérvényesen ki szeretne vonulni. A pszichoanalízis szerint a melankolikusok betegesen irtóznak a kosztól, ami latens koprophiliára utal, rendkívül rendszeretők, ami szublimált análerotikus ösztönre enged következtetni, és szeretnek engedelmessékedni, ami szintén anális vonás. Mindezekben a tulajdonságokban újfent a létmegértés sajátos megnyilvánulását fedezhetjük fel: a melankolikus igyekszik minden véletlent, váratlan fordulatot kiküszöbölni, vagyis az életet mint elrendezettséget hajlandó csak felfogni, ugyanakkor mégis kénytelen azt tapasztalni, hogy a végső elrendezettségnek saját személye a legfőbb akadálya. Ha ugyanis a személyiség egzisztenciálisan elrendezhető volna, akkor nem személyiség, hanem gép lenne; ha viszont elismeri az élet végső elrendezhetetlenségét, akkor élete értelme vész el: minek felvarrni az inggombot, ha a végső horizont úgyis a rendtelenség? (Diogenész Laertiosz híradása szerint Hérakleitosz melankóliája miatt nem fejezte be műveit — hasonlóan ahhoz a háziasszonyhoz, aki melankóliája miatt lemondott arról, hogy a ruhát kimossa.) A törés, amelyen át a melankolikus kilép a semmibe, a renden belül jön létre: a rendteremtés kényszere fokozott irtózással jár, tekintélytiszteletet eredményez, megparancsolja a családi kötelekhez való ragaszkodást, az erkölcsi rend tiszteletben tartását, a nagy teljesítményigényt, a lemondást

arról, hogy a lehetetlenre törekedjék. (Mennyire megszeliült a XX. századi melankolikus a romantikusokhoz képest!) Mindezek mögött a bé nem vallott rettegés rejtőzik: a melankolikus nem azért tiszteli a tekintélyt, mert tart tőle, hanem azért, mert ha nem tisztelné, akkor maga a létezés válnék értelmetlenné. A határok ebben az esetben megszűnnének, és betörne az életbe az az idegenség, amelytől a melankolikus a leginkább tart. A tekintély tisztelete ez esetben menekülés a semmitől, a borzalomtól. Igazi tekintélytiszteletet csak a melankolikusok éreznek: őszintén megalázkodnak az előtt, akit esetleg ugyanilyen őszintén meg is vetnek. De ugyanez vonatkozik a konfliktusok elkerülésére, a családi szentségekbe vetett hitre stb. is: a tisztánlátás és a beletörődés, az érzékenység és a kompromisszumkeresés egymást látszólag kizáró jegyei olvadnak egybe, hogy végül „érthetetlen” öngyilkossággá vagy „puszta” megváltozássá, „indokolatlan” szomorúsággá fajuljanak. *A melankolikust voltaképpen egyidejűleg jellemzi a szabadság szeretete és a szabadságtól való rettegés*: nem érzi magát szabadnak a cselekvésben, mert a rend kötelei gúzsba kötik, mégsem meri vállalni a szabadságot, vagyis az egyértelmű önmegvalósulást, az elmúlással való merész szembenézést. Egy melankolikus beteg orvosának a következőképpen nyilatkozott: „Mindig is a rendet kerestem, csak ez elégített ki. Megvéd a rendetlenségtől, a zabolátlanságtól, az anarchiától, a büntől.” Ezután azt akarta mondani: „A lélekben a rendetlenségnek a Sátán az exponense”, de elszólta magát: „A lélekben a rendnek a Sátán az exponense.” (Idézi: Tellenbach, 182.)

A melankolikus éppúgy retteg a rendtől, mint a rendetlenségtől; rettegése és a vele járó szomorúság mutatja, hogy nem sikerült belefeledkeznie a rendbe. Bár törekszik rá, az mégis a legmélyebb szorongást váltja ki belőle: a rendben minden elrendezett, és szemmel láthatóan nincsen benne helye a személyiség „megemészthetetlen”, kimondhatatlan vonásainak, amelyek e rendet fenekestől felfordítanak. A melankolikus rendet teremt, de észreveszi, hogy ő maga kimaradt a rendből, amelyben nincsen számára hely. S mert az egész világot szeretné rendben tudni, kénytelen belátni, hogy saját személyisége csak mint örökös hiány, mint egy nagy félreértés nyilvánulhat meg. A hiányt azonban nem képes normális állapotnak tekinteni, és ezért, hogy ne „egyedül” szenvedjen, a hiányt a létezés

legbensőbb lényegévé teszi meg: élete egy félreértés, mert a létezés is az. A melankóliát kitüntető rettegés (*melancholia anxiosa*) a hiánytól való rettegés: mivel azonban ezt nem a világon kívül fedezi fel, hanem magában a világban, amelynek ez belső lényege, a rettegés nemcsak a hiányra, a semmire, hanem a valamire is vonatkozik. Ez a paradoxon a melankolikus számára kínzó állapot, és a világot ennek következtében újszerűen, soha nem tapasztalt módon éli meg: a világ felemás, állandóan a hiányt érzékeltető töredékek halmaza. A melankolikus, miközben benne él a világban, mintegy *mellé is lép*, amely ezért az éntől teljesen idegen, külsődleges tárgy benyomását kelti. Egyszerre *része* a világnak és attól mégis merőben idegen, magára utalt lény, aki mindenhol kiteszítottnak, otthontalan-nak érzi magát, és fogalma sincsen róla, hogy csillapíthatatlan vágyának milyen célt szabhatna.

A szomorúság és a rettegés, amely a melankolikust elborítja, nem azonos a köznapi értelemben vett rosszkedvvel vagy félelemmel. A melankolikus szomorú, de rá is lát szomorúságára: tisztában van vele, hogy „értelmetlen” dolog szomorkodnia, és szomorúságához úgy viszonyul, mint egy tárgyhoz. Szomorkodik, de még sincsen köze saját állapotához, ezért megvigasztalni sem lehet. Olyan mélyre süppedt a szomorúságba, hogy még arra is képes, hogy vidám legyen. A melankólia és a mánia között már az ókoriak bensőséges viszonyt fedeztek fel, W. Perlect angol orvos pedig a XVIII. században ki is mondja, hogy a melankolikusok búskomorságuk ellenére vidámnak tűnhetnek. Súlyosan melankolikus volt Carlini, a XVIII. századi nagy komikus, aki egész Párizst meg tudta nevetetni, melankolikus volt Byron is, akit búskomorsága nem akadályozott meg abban, hogy a társaság középpontja legyen. Keats így ír *A melankóliáról* című versében:

... bár járd a Víg-ság templomát,
szentélyét fátylas Mélabú üli.¹⁴
(Tóth Árpád fordítása)

¹⁴ 1974-ben az USA-ban megvizsgálták az ötvenöt leghíresebb komikust, és legtöbbjük depressziós-nak bizonyult.

Ugyanez vonatkozik a rettegésre is, amely rokon a félelemmel, de mégsem azonos vele. A melankolikus fél a rendtől, fél a világtól, fél az abból előlépő semmitől, de mert nemcsak benne van a világban, hanem annak hiányát is megtestésíti, nem pusztán fél, hanem félelmetől távolságot is tud tartani, és anélkül, hogy ettől félelme megszűnne, képes belátni, hogy félelme alaptalan. Félelme átváltozik *rettegéssé*: mindentől fél, noha félelmének nincsen kézzelfogható oka. Az ember fél a szúnyogcsípéstől, de nem retteg tőle; a melankolikus viszont, mint Caspar David Friedrich festményén a rügeni sziklákon álló alakok, a közvetlen halálveszélytől sem fél, noha magától a létezésétől retteg. A rettegésnek nincsen meghatározott oka, és mert *mindenre* vonatkozik, a világot egybemossa, mindent homogénnak tekint. A dolgokat azonban csakis akkor lehet megkülönböztethetlenné tenni, ha megtaláljuk bennük azt, amiben közösek. Ehhez meg kell fosztani őket egyediségüktől, semmibe kell venni konkrét valóságukat. A rettegés, mint a dogmatizmus, az egész világot semmissé teszi, ám a semmi magába a rettegőbe is befészkei magát: a melankolikus végül is saját személyiségétől retteg a legjobban. Aki retteg, kettős szorításban vergődik: retteg attól, hogy a világ semmissé változott, és mivel rettegésének ő maga a kizárólagos oka, törekenynek, mégis szabadnak érzi magát; ám retteg attól is, hogy mivel a semmi őbenne lappang, és a világ, mivel nem eleve semmis, hanem ő látja annak, fölébe tornyosul, agyonnyomja őt. Láttuk, hogy a szabadság szeretete és a szabadságtól való rettegés egyaránt jellemző a melankolikusra — e kettősségben a középkori melankóliafogalom buktatói támadnak fel: a szabadságtól való rettegés bűn (lemondok a bennem rejlő végtelen sok lehetőség megvalósításáról), a szabadság szeretetében pedig az Istenre irányuló szeretet fejeződik ki. Kierkegaard joggal tekinthette a rettegést az örökletes bűn egyéni megnyilvánulásának, és teleológiaiilag értelmezte: „A rettegés nem a szükségszerűségnek, de nem is a szabadságnak a meghatározása; a rettegés béklyóba kötött szabadság, amikor is a szabadság önmagában nem szabad, hanem gúzsba van kötve, de mégsem leledzik szükségszerűségben, hanem önmagában van. Ha a bűn szükségszerűen jött a világba . . . , akkor nem létezik rettegés. Ha egy elvontan szabad akarati döntés aktusa révén, akkor szintén nem létezik rettegés.” (Kierkegaard, 1912, 48.)

Aki fél, nem szabad, mert ki van szolgáltatva annak, amitől fél; aki retteg, szintén nem szabad, de rettegésében mégis ott van az abszolút szabadság lehetősége: kizárólag önmagának van kiszolgáltatva. A rettegés során az ember nem „kifelé” néz, hanem önmagába, és olyan feneketlen mélységet fedez fel, hogy mindenáron igyekszik *valamiben* megkapaszkodni. Ám aki valaha is túltekintett mindenben, azt többé nem elégíti ki a végesség horizontja; aki igazán retteg, nem tudja otthon érezni magát a világban. A rettegés megtestesítője Faust, és végtelen korlátoltság, humanista szüklátókörűség kell hozzá, hogy lényének fő indítékát ne a mindent meghatározó rettegésben fedezzük fel. Faust nem *fél* semmitől, de saját magától *retteg*; retteg, hogy elmulasztja önmagát, és ezért nem képes megállapodni: mindenségvágyából következik rettegése, rettegéséből belső szabadsága. A semmi, ami a véges és végtelen mindenhol felfedezhető határán jelenik meg, a rettegő számára egyfajta senkiföldje is. A melankolikus, aki a semmi belátásához (és tapasztalásához) jutott el, mazochista módjára élvezi, hogy bármiképpen válasszon is, bele fog rokkanni, és ezért átengedi magát a *szédületnek*, ami végképp kivonja őt a világ óraműszerű körforgásából. Ám, mondja Goethe: „igazi élvezet csakis ott van, ahol az embernek szédülnie kell.” (Idézi: Zutt, 179.)

A rettegéssel járó szédületnek semmi köze a félelemhez; a zuhanástól csak akkor fél az ember, ha a szakadék szélén, lába alatt biztos a talaj. A rettegésben a szilárd talaj vész el, ezért a szédület tulajdonképpen már maga a zuhanás. Nem kell feltétlenül lezuhanni. Kierkegaard találóan mondja, hogy a szédülést ugyanúgy kiváltja a szakadék, mint a szem, amely lepillant. Miként a rettegésnek, úgy ennek sincsen „külső” vagy „belső” oka; a melankolikus, ha meg tudná mondani, mitől retteg, és mi készletti gondolatait szédülésre, már nem volna melankolikus, hanem „csupán” rosszkedvű, szomorú vagy éppen haragos. A melankólia a szó eredeti értelmében vett *hangulat*: az ember rá van hangolva a világra, de a világ is rá van hangolódva az emberre. A hangulatban az én és a világ nem választható szét; a hangulat a kettő eredendő egységére mutat, amit az is bizonyít, hogy az embernek mindig van valamilyen hangulata: a hangulatokkal nem állítható szembe a hangulatnélküliség, hanem csakis az egyes hangulatok között fedezhető fel ellentét. Téves az a

közkeletű pszichológiai elképzelés, mely szerint az emberben „belülről” támad valamiféle hangulat, s ez azután kivetül a világra, vagy fordítva, valamilyen, az emberhez képest „külsődleges” helyzet ébreszt egy hangulatot az emberben. Az érzellemmel ellentétben, amely mindig kötődik valamihez, a hangulatnak nincsen tárgya (vagy alanya), mert Heidegger gondolatmenetét követve, a hangulatban magának az emberi léthelyzetnek a mikéntjét fedezhetjük fel, benne a létezés mint emberi létezés tárul elénk. A melankolikus számára nyilvánvaló az ének és a világnak ez a mély, eredendő egymásrautaltsága; és ha kárhoztatja a világot vagy önmagát, akkor szavai mögött észre kell vennünk azt, amire szavakkal már nem lehet utalni: nem pusztán a világtól vagy önmagától retteg, hanem attól, hogy élete által a létezésnek van kiszolgáltatva. A hangulatra legfeljebb utalni lehet, de nem lehet róla megfelelően beszélni; a beszéd eleve tárgyként szól arról, ami nemcsak tárgy, és alanynak tekinti azt, ami nemcsak alany. Aki saját hangulatáról beszél, a lét adott értelmezését óhatatlanul érzelmenek minősíti át. Ez teszi érthetővé a többiek türelmetlen reakcióját: ugyan már, semmi oka a rosszkedvre vagy arra, hogy ilyen jókedvű legyen. A hangulat közölhetetlen, és a maga módján az euforikus hangulatban az ember éppúgy el van szigetelődve, mint a melankóliában: az egyéniség végső magárautaltsága (hogy ne mondjunk magányt) a hangulatban lepleződik le. A melankóliának a többi hangulathoz képest annyiban van kitüntetett szerepe, hogy ez az egyetlen, amelyik valóban mint hangulattal szembesül önmagával. Az európai gondolkodás Hérakleitosztól kezdve vergődik a mindenki számára közös valóság és a csak az egyén számára adott valóság kettős élménye között: az igazságkérés és létünk értelmezésének óhaja egyként feltételezi és utasítja el mind a kettőt. Minden hangulat *átmenet* a két pólus között, más és más ponton próbál hidat verni (aki például boldog, azt hiszi, hogy mindenkivel meg tudja osztani örömét, de rájön, hogy igazából senkivel sem). A melankolikus a szélsőséges póluson helyezkedik el: eleve nem törekszik arra, hogy belépjen a mindenki számára közös valóságba (innen a melankolikusok Arisztotelész által is megfigyelt hallgatása), hanem fennen hirdeti (nem szóban, hanem létével), hogy az ember nem képes önmagáról megfelelően beszámolni, nem tudja magát másoknak átadni.

A következetesen vállalt egyszerűség és magáraultság különccé, elszigeteltté teszi a melankolikust (ἰδιώτης, azaz: idióta). Ő azonban, ha szenved is helyzetétől, egészen másként éli meg, mint külső szemlélői vélik. A pszichoszensoros zavarok is, amelyeket a melankolikus megél, jelzik ezt az eltérést: fejtét üresnek érzi, testét nem érzi sajátjának, perspektívalátása és időélménye zavart lesz stb. — mindez a külső szemlélő számára megalapozatlan („indokolatlan”), de mégis alkalmas arra, hogy általa a melankolikus egy különbejáratú világot építsen fel magának, amelybe rajta kívül senkinek nincsen belépése. Az érzékcsalódások, látomások, pszichoszensoros zavarok, amelyek tökéletesen ép tudattal párosulnak, végül is nem csak „testi” vagy csak „lelki” eredetűek, hanem a létezés sajátos megélésének hírnökei (s e létezésnek nem kell feltétlenül kóros testérzésekkel és testészlelésekkel társulnia). A melankolikus tökéletesen szabadon, ugyanakkor mégis teljes megkötöttségben teremti meg azt a világot, amelyben más törvények uralkodnak, mint a „másikban”, a megszokottban. A melankolikus új világa abból a belátásból születik meg, hogy elhibázta saját vélt lehetőségeit, és súlyos igazságtalanság áldozata lett: a lehetőségek lehetetlenné változtak, ami pedig lehetetlennek látszott (hogy önmaga foglya lett), megvalósult. A lehetőség fogalma nyer itt új jelentést: mivel a lehetetlenné válás fogalmával ötvöződik egybe, mást jelent, mint a hétköznapi szótárában. *A lehetőségek a melankolikus számára a végtelenséget csempézik be a létezésbe, és ez a fő értékük, nem pedig az, hogy realitássá váljanak.* A melankolikus tudja, mi a lehetőség, de nem él vele, mert azt régen elmulasztotta; *a lehetőség ezért az ő esetében a végtelenség teljes, véges megkötöttségben belüli megtapasztalása — tárgy nélküli vágyódás, céltalan remény.* „Egész életem egyetlen nagy honvág” — írja egy levelében Mahler. (Idézi: Schreiber, 42.) Kierkegaard pedig a következőt jegyzi fel: „Mi az én betegségem? Mélabú. Hol fészkel az a betegség? A képzelőerőben; tápláléka pedig a lehetőség.” (Idézi: Adorno, 1979, 91.) A jövőre irányultság, amely az embert minden élőlény közül kiemeli, a melankolikus számára a szenvedés forrása; a jövő az eljövő lehetőségek kibontakozása — mivel azonban eleve mindent elmulasztott, nincs minek kibontakoznia. *A jövő a melankolikus számára nem a lehetőségek megvalósulását jelenti, hanem a valóságos dolgok elmúlásának lehetőségét:* a jövő a mulandóságra vonatkozik, azaz nem jövő, hanem egy, semmilyen igeidővel ki nem fejezhető

*eljövendő múlt.*¹⁵ „Már akkor öregember voltam — írja naplójában Kierkegaard, aki szerint a kétségbeesésnek az a legjellemzőbb jegye, hogy benne az *egész* múlt megőrződik —, amikor megszülettem . . . Átugrottam a gyermekkoron és serdülőkoron.” A melankolikus mindenkinél mélyebben éli át a lehetőségeket és a reményt, hiszen számára nincsen minek megvalósulnia, nincsen miben reménykednie. Luther, aki maga sem volt mentes a melankóliától, így ír: „A remény a remélt dolgokra irányítja a pillantást; de ez nem válik láthatóvá. A pillantás tehát az ismeretlenre, az elrejtettre, a benső sötétségre irányul, oly módon, hogy nem tudja, mit remél, de tudja, hogy mit nem remél.” (Idézi: Bultmann, 73.) A melankolikusok számára Pandora szelencéjének a története a legmélyebb igazsággal rendelkezik: minden szenvedés az emberekre zúdult, egyedül a remény, Elpisz maradt vissza a szelencében. A remény elvesztésének mélyén a jövő előtti bezárkózás fedezhető fel; innen a melankolikus büntudata (életét örökös mulasztásnak látja), de innen tisztánlátása is. Reménye ugyanis mindenkinek van, csak annak nincs, aki mindent tud: „a reménység. . . ha láttatik, nem reménység; mert a mit lát valaki, miért reményli is *azt?*” (Róm. 8, 24.) Csak az nem remél *valamit*, aki mindennel tisztában van; aki nem remél, a reménytelenséget, a bezárultságot, a minden lehetőségtől való megfosztottságot tekinti normális állapotnak — és mi más ez, mint maga a halál?

A jelen egyedül az elmúlás felé „nyitott”; a jövő múlt lett, a múlt viszont magával a jelen pillanattal azonos. A *jelen* pillanat kiterjeszkedése és kizárólagossá válása a melankolikus esetében az idő lényegébe való bepillantás eredménye: az idő a melankolikus számára nem „objektív”, órával mérendő létező, hanem az emberi helyzetek függvénye; az emberhez képest nem külsődleges, hanem az ember tevékenységének, szemléletének következménye. Az idő és az emberi helyzet ugyanúgy nem különböztethető meg, mint a test és a lélek; viszonyukat az egymásra utaltság jellemzi. (Arisztotelész, a legújabb kori fizikai elméletek lét- és időértelmezését előlegezve, feltételezi, hogy ha az időt mozgásnak tekintjük, akkor az idő elválaszthatatlan

¹⁵ Ez teszi érthetővé a pszichiátereknek azt a megfigyelését, hogy a melankolikusok feltűnően sokat foglalkoznak a múltbeli eseményekkel, és álmaik is a múlthoz kapcsolódnak.

a számolótól, azaz a lélektől: „Mivel csakis a lélek rendelkezik a számolás képességével. . . ezért nem létezhetne idő, ha nem lenne lélek.” - *Problemata Physica*, 223 a.) A melankolikus ezért élheti meg másként az időt, mint az, aki nem melankolikus: sajátos helyzetéből (reményvesztettség és céltalan vágyódás) következik az idő átalakulása. Ha a betegség, a szenvedés és a halál nem kívülről érkező csapás, hanem az emberben kibomló lehetőség, akkor ez azt jelenti, hogy az emberi élet tartama (a biológiai küszöbön belül maradvá) is az embertől függ. Ennek szélsőséges megnyilvánulása az idő „siettetése”, illetve „késleltetése” (a halál „pillanata” az ember esetében szellemileg is meghatározott: az ember készen állhat a halálra, de várakoztathatja is). A középkor, amely mindenestül metafizikailag meghatározottnak tekintette az embert, az időt is tőle független, isteni adománynak tekintette, amelynek „objektivitása” külsődleges a szemlélethez képest.¹⁶ Az idő, nem véletlenül, éppen azoknak okozott problémát, akik *magányosan, egyedül*, külső segítség nélkül szerették volna megtalálni az utat Istenhez, vagy éppen meg akartak mérkőzni vele. A középkor hanyatlását mindenkinél erőteljesebben átélő misztikusokat ugyanúgy nyugtalanítja az a feltevés, mely szerint ha tőlünk függ, hogy mit csinálunk magunkból, akkor tőlünk függ az idő értelme is, mint a melankolikusokat, akik ellen a középkorban felhozott egyik vád éppen az volt, hogy állandóan a *múlton* töpregenek, és az örökkévalóság helyett az *ismeretlen jövőbe* vetik pillantásukat. A középkor az isteni örökkévalóság alapján ítéli meg az időt, a misztikusok és a melankolikusok viszont szembeállítják az időt és az örökkévalóságot: a végtelen idő és az időtlen, eleven örökkévalóság megkülönböztetése az ember időteremtő képességéből következik. Mivel az emberi értelem végtelen, és időben nem érheti el célját, *kívül* áll az időn — mondja majd Ficino. Pico della Mirandola szerint pedig ha felemelkedünk a szent teológia sugárzó fényébe, „akkor a határtalan örökkévalóságban megláthatjuk, mi van, mi lesz és mi volt”. (Pico della Mirandola, 65.) Az időből való kilépés (a melankolikus reneszánsz portrék titka!) azt jelenti, hogy az ember fölébe kerekedett az időnek: önnön létezésének maga ad egyszeri, pótolhatatlan értelmet, és ezzel együtt saját, csakis őrá

¹⁶ „Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione: error” — jelenti ki Tempier püspök. (Idézi: Gent, 8.)

jellemző időt, létritmust is. A misztikus megélt időtlensége eleve azt feltételezi, hogy az idő az emberi szituáció függvénye; a jövőnek és a múltnak a jelen pillanatba való beolvadása (vagy inkább befagyása) a melankolikus esetében a *megélt jelen megélt* időtlenségbe való átfordulásának következménye. A keleti elképzelés szerint a melankólia bolygója, a Szaturnusz — lassú körforgása miatt — a határtalan időt testesíti meg, és az örmények a bolygót így is nevezték (Zurvān). A megélt időtlenség azonban, bár egy új világba enged bepillantást, kifosztottságot eredményez: a melankolikus nem ismeri a jövőt mint lehetőséget, ezért az *időtlenség* számára nem a teljes megvalósultság, hanem ellenkezőleg: *megvalósulatlanság*, teljes hiány. A melankolikusokra jellemző önszemrehányás a vallásos bűntudatnak felel meg: a melankolikus úgy érzi, hogy a kellő időt, a *kairoszt*, amely az Újszövetségben azt a pillanatot jelenti, amelyben az ember közel kerül az örökkévalósághoz, elszalasztotta, és reménytelenül lemaradt önmaga lehetőségei mögött. A melankolikus által megélt örökkévalóság negatív örökkévalóság: örökös beteljesületlenségre van kárhozthatva, a hiány állandó megélésére. Egy melankolikus beteg orvosának nap mint nap kijelentette, hogy este ki fogják végezni, és nem győzték meg azok az érvek, hogy ezt már sokszor elmondta. Az időt másként érzékelt, mint a nem melankolikusok, mert a jövőt nem mint lehetőséget, hanem csak mint elmúlást ismerte — azaz a jövő nem hozhat semmi újat (például hogy mégsem végzik ki). A jövő melankolikus átértékelése, a remény elvesztése, illetve céltalansága hozza létre azt a feszültséget, amely a melankolikust jellemzi: akinek nincsen reménye, mindent tisztán lát — *valamennyi* esemény egyidejű szemlélése azonban kizárólag Istennek adatott meg, aki kívülhelyezkedik a teremtményi, időbeli világon. A melankolikus a teremtményi világon belül élő ember, aki kénytelen időben, az idő révén élni, és ez összeegyeztethetetlen az isteni tisztánlátás időntúliségával: a melankolikus hiábavalóan vágyik arra, hogy kivonja magát a világból (Bellerophon-tész). Egy melankolikus beteg elrejtette az óráját, hogy ne kelljen „látania” az idő múlását. Pszichiáterének a következőképpen számolt be állapotáról: „gyakran gondolkodom arra, hogy nem beteg vagyok, hanem felismertem valamit, amire a többiek nem jöttek rá; olyan szerencsétlen világlátást fejlesztettem ki magamban, amelyben másoknak nincsen része, mégis tökéletesen logikus; egyáltalán nem értem, hogyan is lehet másként gondolkoz-

ni... Ezek a gondolatok és érzések rettegéssel kapcsolódnak egybe... Elképzелhetetlen, hogy ha egyszer belegendolt ebbe az ember, többé valaha is másként gondolkodjon... Azért akarok öngyilkos lenni, hogy megszabaduljak ezektől a gondolatoktól, de nagyon szeretem az életet... Az a szörnyű, hogy olyannyira tudok magamon uralkodni, hogy mások semmit sem vesznek észre, sőt vidám is tudok lenni, és képes vagyok nevetni.” (Gebattel, 7.) A melankolikus folytonos megsemmisülésre van kárhozthatva; örökkévalósága az éppen most örökkévalósága.¹⁷

A véget nem érő „most” minden negativitása ellenére örökkévalóság, pontosabban időnkívülség. És ha a melankolikus szenved saját magától, akkor tulajdonképpen attól a felismeréstől szenved, hogy az idő, a maga végtelen lehetőségével és végtelen korlátjával együtt mindenestül az embertől függ.¹⁸ Az időben való létezés teszi képessé az embert arra, hogy saját lehetőségeit kibontsa, de az időbe való bezártság akadályozza meg abban, hogy Istennel egyesülhessen. A gyakorlati életvitel zárt horizontjai mögött tárul fel az a világ, amelyben a melankolikus otthon érzi magát — ha ugyan otthonnak lehet nevezni azt a világot, amely az embert mindenestül kiszakítja a megnyugvásból. A melankolikus olyan útra lép, amelyen nem tudjuk követni, és ezért, mint minden úttörőt, őt is egy ismeretlen, rejtélyes tudás birtokosának látjuk. Tudása azonban nem ennek vagy annak a ténynek a tudása; ha csak ennyi volna, akkor nem lenne melankolikus. Tudása közvetlenül az eredendő bűnhöz kapcsolódik (a tudás fájához), és túl van a praktikus dolgokba való belefeledkezésen. A tudás három sátáni ígérete Walter Benjamin meglátása szerint a

¹⁷ „A Vidámság csak a valóságnak / S szűk jelenvalónak szedheti rózsaít: / De te, karján a szép álmodásnak, / Éled a jövendőt s a múltnak óráit” — írja *A Melancholia* c. versében Berzsenyi.

¹⁸ Az orfikus teogónia Kronoszra vonatkozó tanítása felülmúlhatatlan élességgel világítja meg ezt a problémát. Az orfikusok ugyanis azt a Kronoszt, aki Szaturnusz-ként a melankólia megtestesítője lett, látnoknak, jósnak tekintették, és mivel a jós az időbe lát bele, Kronoszt, Zeusz atyját Khronosszal, az idő istenével, az ősisstennel azonosították. (Kronosz neve egyes feltételezések szerint a κραινω 'beteljesíteni' igéből ered!) A melankolikus isten és az időisten egyesülésének felel meg Hellanikosz és Hieronümosz ugyancsak orfikus elképzelése, amely a szintén melankolikus Héraklést az időtlen Khronosszal azonosította.

következő: „Ami csábít, az a *szabadság látszata* — a tiltott dolgok kifürkészésében; az *önállóság látszata* — a jámbor emberek közösségétől való elkülönülésben; a *végtelenség látszata* — a rosz, üres és feneketlen mélységében.” (Benjamin, 1980, 444.) A melankolikus tudása nem igazi tudás — de kérdéses, hogy van-e ennél igazabb tudás. Mert bár tudása túlmutat a praktikus világon, ez csakis azért lehetséges, mert egyszer már belefeledkezett a hétköznapi világba, és megismerte azt. Amiként csak a rend tapasztalása teszi fogékonná és érzékennyé a melankolikust a rendetlenségre, a hétköznapi, gyakorlati világ ismerete teszi lehetővé, hogy a tudás túllépjen e világon, oda, ahol már semmit nem talál, amire irányulhatna. A mélyen melankolikus Thomas Mann naplójában sokszor leírja, hogy belefáradt az életbe, de, teszi hozzá, nem személyes okok miatt, hanem azért, mert annyira előírt csapásokon halad minden élet és annyira véges minden létezés. „az életunt (Lebensmüde) szó értelme átfogó, nem személyes” — írja. (Mann, 1977. 121.) A melankolikust tudása ismeretlen, követhetetlen terepre csábítja — a kívülálló legalábbis így látja. Ám a melankolikus tisztában van vele, hogy nagyon is ismerős terepen jár: az ismeretlenség itt, a *mi* világunkban bomlik ki, és itt, a *mi* világunkban keresztezik egymást azok az ösvények, amelyeken a melankolikust nem tudjuk követni. *Az elfátyolozott saisi kép* című versében Schiller elmeséli annak az ifjúnak a történetét, aki *mindenek* a tudására szomjazott. Eljutva Szaiszba megpillantotta az elfátyolozott képet, amely mögött az Igazság rejtőzött, és amelyet még senki sem mert leleplezni. Egy éjszaka az ifjú félrehúzta a fátylat — de hogy mit látott, nem tudjuk:

„Nos”, kérditek, „mit láthatott az ifjú?”

Én sem tudom. Ájult volt s holtra sápadt,

Midőn a bölcs papok reátaláltak

Az Isis szentélynek talapzatán.

Mi mindent látott itt és mit tapasztalt,

Nem mondta meg soha. Elmúlt örökre

Ifjúi életének könnyű kedve,

S a búskomorság gyorsan sírba vitte.

(Haraszi Miklós fordítása)

Az ifjú megpillantotta az Igazságot, és elfelejtett mosolyogni — mert amikor bepillantott a félrevont fátyol mögé, egy rettenetes szem láncolta magához megriadt tekintetét. A leplezetlen káosz volt ez, amit Jakob Böhme „a feneketlen mélység szemének” nevezett. (Böhme, 7. Cap. 12. § 6.) Az igazság, amelyre rábukkant, a megfellebbezhetetlen nem-tudás volt: a létezés anarchiájának megnyilvánulása. Az ifjú saját merészségének lett áldozata: a belátásra, tudásra törekvés, ha átlépi a határokat, határtalanná válik, és a meghatározhatatlanságban teljesül be. Ekkor derül ki, hogy az igazság nem egy kijelentés igaz voltát jelenti — ezzel az ember csupán a határok tiszteletben tartásáról tesz tanúbizonyságot. A határokon belül maradván az ember rejtőzik egy másfajta igazság elöl, amely a határátlépés során lepleződik le: a megfélemlések igazságában élve megfélemlék élete valódi természetéről, arról, hogy élete semmihez sem illeszthető, semminek nem rendelhető alá, és egyszerűsége miatt a rá vonatkozó kijelentések is érvénytelenek, semmisek és hamisak. Élete egyetlen „igazsága” az, hogy semmilyen kijelentés sem tehető róla végérvényesen, hogy minél inkább vágyik valamilyen bizonyosságra, annál nyilvánvalóbb lesz számára önnön megfoghatatlansága. Az ifjút a káosz bénító látványa döntötte búskomorságba. Mielőtt Szaiszba érkezett volna, azt hitte, idő és kitartás kérdése, hogy megtalálja az igazságot. A fátylat félrevonva azonban belátta, hogy le kell mondania a végső igazság illúziójáról. Miközben átlépte a határokat, a belé özönlő káoszt ismerte fel — azt, ami elöl addig rettegvén rejtőzött, és amit egy ismeretlen, végső igazságban bízva remélt kiküszöbölni az életből. Ez az új „igazság” immár nem tudást gyarapít. Önnön szakadékszerű mélysége előtt nyitja meg az embert.¹⁹

Az ember minden lépésével valamilyen célt próbált a semmibe csempészni. A melankolikus e célt vonja kétségbe, és a céltalanságot tekinti az élet fő mozgatórugójának. Innen büntudata; hiszen kétezer évnyi keresztény kultúrával terhesen mi másnak tekinthetné a céltalanságból következő szétesést, mint bűnnek? De bűne alól nem oldozható fel: e bűnnek nincsen meghatározott helye, hanem min-

¹⁹ Plutarkhosz feljegyzése szerint Iszisz szaiszi trónusának felirata így hangzott: „Én vagyok mindaz, ami volt, ami van, és ami lesz, a ruhámat még egyetlen halandó sem lebbentette fel.” (Iszisz és Oszirisz, 9.)

denre kiterjed, és a betegséghez hasonlóan, nem külső erő. A bűnben a létezés mintegy virágba borul. „Senki se mondja, mikor kísértetik: Az Istentől kísértetem: mert az Isten gonoszsággal nem kísérhető, ő maga pedig senkit sem kísért. Hanem mindenki kísértetik, a mikor vonja és édesgeti a tulajdon kívánsága. Azután a kívánság megfogván, bűnt szül; a bűn pedig teljességre jutván, halált nemz” (Jak. 1, 13—15). Ez készíti a melankolikust arra, hogy kétségbeessen az ember láttán, és reménytelennek tartsa a létezést. A XVII. századtól számos gondolkodó éppen Istennel, illetve a keresztény teológiai létmagyarázattal vitázva süllyedt egyre mélyebbre saját kétségbeesésébe: a céltalanság és a káosz csakis a célszerűség és a rend vonzásában lesz csábító (Browne, Donne, Pascal, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger). Kierkegaard pontosan látja, hogy a melankólia, amelyet a „szellem hisztériájának” is nevez, akkor szűnik meg, ha a személyiség „igaz alázattal” hajlik meg az „örök hatalom” előtt, (Kierkegaard, 1978, 805—806), és, fűzi hozzá másutt, „ha az ember, miközben önmagához viszonyul, teljességgel Istenhez viszonyul, úgy egyáltalán nem áll fenn kétségbeesés, minden pillanatban azonban, amikor ez nem történik meg, valamiféle kétségbeesés is fennáll”. (Kierkegaard, 1957, 169.) Az ember, ez a „legboldogtalnabb és legszerencsétlenebb állapot” (Nietzsche) azonban éppen azért ember, mert nem tud minden pillanatban Istenhez viszonyulni, és képtelen énje korlátain végérvényesen felülemelkedni. Ezért mondja ugyancsak Kierkegaard, hogy a kétségbeesés „lehetősége jelenti az embernek az állattal szembeni előnyét. . . mert a végtelen felfelé való irányulásra vagy végtelen fenségre utal, azaz arra, hogy az ember szellem” (uo. 10). Az embert a kétségbeesés képessége különbözteti meg az állattól, míg Istentől az választja el, hogy nem tud nem kétségbeesni — így vagy úgy, de egyszer mindenki kétségbeesik. És nem is kell feltétlenül a „végső” kérdéseken gondolkozni; a legkisebb bosszúságban, a legcsekélyebb zavarban is fölsejlenek a végső zavar árnyai. „Az a lehetőség — írja Céline egy jelentéktelen prostituált kapcsán —, hogy Longchampban talán sohasem rendeznek többé lóversenyeket, teljesen lehangolta Lolát. Kit így, kit úgy lep meg a szomorúság, de végül senki sem menekülhet előle.” (Utazás, 65.) A melankolikus Kierkegaard megpróbált küzdeni melankóliája ellen, ezért bevezette a *jó* és a *rossz* mélabú megkülönböztetését: ha jó mélabú telepedik az emberre, elveszíti illúzióit, de cserébe visszanyeri

önmagát, ha viszont rossz mélabú keríti hatalmába, az illúziókkal együtt önmagát is elveszíti.²⁰ Ám ha a semmi tudása magára a létezésre vonatkozik, és a bűn szerves alkotóeleme az állítólagos büntelenségnek, akkor az, aki melankolikus, nem tud a kétségbeesésből az eredeti egységbe visszatalálni ("egységbeesni"), hanem a kettősséget, a vizályt tartja az élet természetes alapjának. „Minden, ami létrejön — írja *A világekorszakok* című töredékében Schelling —, csakis kedvetlenséggel jöhet létre, és miként minden élő teremtmény alapérzése a rettegés, akként minden, ami él, heves vizályban fogantatik és születik” — majd hozzáteszi: „minden élet és létezés igazi alapanyaga a rettenet”. (Schelling, 8. 322.)²¹ Aki igazán melankolikus, soha többé nem tér magához, s ha észreveszi, hogy a dolgoknak van egy ismeretlen arca is, akkor örökös honvágyat fog érezni az ismeretlen táj iránt, amely felé az az arc tekint. A szomorúság, ez a „talányos élvezet” ettől kezdve nemcsak néhanapján fogja el az embert,²² hanem árnyékává szegődik. A szomorúság, a rosszhoz való vonzódás (a rosszkedv) nem fejthető fel az értelem segítségével, nem magyarázható meg (se szociológiai, se antropológiai, se teológiai, se történetfilozófiai alapon), mert a *rossznak*, a *semminek* a rejtélye éppen az, hogy nem keríthető be: ha fogalmakba kényszerítenénk, önmagunkon követnénk el erőszakot. A melankolikus semmiben sem képes megkapaszkodni, és úgy érzi, hogy a létezés kivetette őt magából, életét végzetes hibának, tévedésnek véli,²³ amiért a teljes létezés kárhoztatja. A melankolikust éppen az a rejtélyes naivítás választja el mindenkitől, amely képtelenné teszi őt arra,

²⁰ A jó- és rosszindulatú melankólia asztrológiai megkülönböztetése szerint a Szaturnusz és a Jupiter együttállása a Mérlegben jóindulatú, a Szaturnusz és a Hold együttállása a Skorpióban rosszindulatú melankóliához vezet.

²¹ „A teljes létezés rettegéssel tölt el, a legkisebb szűnyogtól az inkarnáció titkáig bezáróan” — írja naplójában Kierkegaard, korántsem keresztényi alapállásból. (Idézi: Bayer, 28.)

²² Mint az *Érzelmek iskolájában* Rosanette-et, a kitarzott szeretőt, aki „lefevés-kor némi melankóliát is érzett — mint ahogy némely kocsmá előtt olykor ciprusok sötétlenek” (Flaubert, 397). Vajon tudta-e Flaubert, hogy a középkorban a ciprusot sötétlenségnek tartották? S vajon a középkorban tudták-e, hogy Püthagoras szerint tilos ciprusfából koporsót készíteni, mert „Zeusz jogára ciprusfából készült?” (Vö. Mansfeld, I. 177.)

²³ Mint amikor egy sajtóhiba megelevenedik és követeli jogait — mondaná Kierkegaard.

hogy saját énjét elvonatkoztassa a létezésről. Bármire is nyúljon is, minden önmagához utasítja vissza; és ha magába tekint, a világ kicsinyített mását pillantja meg. Magányát végtelen kifosztottsága teszi elviselhetetlenné, de csak ő tudja, hogy mitől fosztották meg: számára a hiány egyfajta beteljesülés, hiszen önmagát elveszítve saját magához érkezik vissza, énje egyre tűnékenyebb lenyomataként. Mintha egy távcsövön át néznénk, tanácstalanul, hogy vajon bennünk folytatódik-e a külső világ, vagy pedig onnan, kintről mi magunk nézünk-e vissza a távcsövet zavartan forgató énünkre. De fordítsuk meg a távcsövet; célba vesszük a melankolikus immár alig kivehető alakját, és egy darabig még pihentetjük rajta a szemünket — hogy azután újra megfordítva a perspektívát, ismét mi tekintsünk ki a nyomasztóan megnagyobbodott világra. Kinek van igaza? A melankolikusnak? A világnak? A távcsövet hiába forgatjuk — mint Nietzsche nyughatatlan hajója —, sohasem leszünk képesek eldönteni, hogy ketrecnek vagy szabadságnak érezzük-e a végtelenséget.

Ábrahámhegy — Budapest, 1981

- Adorno, Theodor W.: *Bevezetés*. In: *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. (Ford. Gelléri András.) Bp. 1976.
- Adorno, Theodor W.: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Gesammelte Schriften. 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich C.: *De Occulta Philosophia*. O. Reichl, Remagen, 1967.
- Albertinus Aegidius: *Lucifers Königreich und Seelengejaidt*. Spemann, Berlin —Stuttgart, 1900.
- Angelus Silesius: *Cherubinischer Wandermann*. Diederichs, Leipzig [é. n.]
- Apuleius, Lucius: *Az aranyszamár*. (Ford. Révay József.) Bp. 1959.
- Arisztotelész: *A felhők*. In: *Vígjátékai*. (Ford. Arany János.) Bp. 1968.
- Arisztotelész: *Peri Uranu biblia 4., Vier Bücher über das Himmelgebäude*. Werke. (Griechisch und deutsch.) 2. Engelmann, Leipzig, 1857.
- Arisztotelész: *Problemata Physica*. Werke in deutscher Übersetzung. 19. Akademie-Verlag, Berlin, 1962.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. (Ford. Szabó Miklós.) Bp. 1971.
- Arisztotelész: *Poétika*. (Ford. Sarkady János.) Bp. 1974.
- Arisztotelész: *Metaphysik*. I-II. Meiner, Hamburg, 1978—80.
- Arisztotelész: *Az álmok. Az álmójóslat*. In: *Lélefilozófiai írások*. (Ford. Steiger Kornél.) Bp. 1988.
- Arisztotelész: *A lélek*. In: *Lélefilozófiai írások*. (Ford. Steiger Kornél.) Bp. 1988.
- Artaud, Antonin: *Tutuguri*. In: *Der Tarahumaras Revolutionäre Botschaft*. München [é. n.]
- Augustinus, Aurelius: *Vallomások*. (Ford. Városi István.) Bp. 1987.
- Bandmann, Günter: *Melancholie und Musik. Ikonographische Studien*. Köln —Opladen, 1960.
- Bataille, Georges: *Oeuvres complètes*. I. Gallimard, Paris, 1978.

- Bayer, W. v.: *Conditio Humana*. Springer, Berlin—Heidelberg—New York, 1966.
- Benjamin, Walter: *Berliner Chronik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.
- Benjamin, Walter: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Gesammelte Schriften. I.2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
- Benjamin, Walter: *A német szomorújáték eredete*. (Ford. Rajnai László.) In: Angelus Novus. Bp. 1980.
- Benjamin, Walter: *Német emberek*. (Ford. Berényi Gábor.) Bp. 1984.
- Berzsenyi Dániel: *Összes művei*. Bp. 1978.
- Binswanger, Ludwig: *Melancholie und Manie*. Neske, Pfullingen, 1960.
- Boethius: *A filozófia vigasztalása*. (Ford. Hegyi György.) Bp. 1970.
- Boll, Franz — Bezold, Carl: *Sternglaube und Sterndeutung*. Heidelberg, 1931.
- Bouvelles, Charles de: *Le livre du néant. De nichilo*. Vrin, Paris, 1983.
- Böhme, H. — Böhme, G.: *Das Andere der Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
- Böhme, Jakob: *Sämtliche Schriften*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden. Frommann, Stuttgart, 1955.
- Browne, Sir Thomas: *Religio Medici*. The Works of —. Faber and Faber, London, 1964.
- Buhr, Manfred—Irrlitz, Gerd: *Der Anspruch der Vernunft*. Berlin, 1968.
- Bultmann, Rudolf: *Humanismus und Christentum*. Studium Generale I (1948).
- Burton, Robert: *The Anatomy of Melancholy*. 3. vol. Dent-Dutton. London —New York, 1968.
- Büchner, Georg: *Werke und Briefe*. Insel, Leipzig, 1967.
- Byron, George Gordon: *Don Juan*. (Ford. Ábrányi Emil.) Bp. 1964.
- Byron, George Gordon: *Naplók, levelek*. (Ford. Bart István, Gy. Horváth László, Tótfalusi István.) Bp. 1978.
- Caraco, Albert: *Brevier des Chaos*. Matthes & Seitz, München, 1986.
- Casanova, Giacomo: *Geschichte meines Lebens*. 1-6., C.H. Beck, München, 1984.
- Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos*. Leipzig, 1927.
- Céline, Louis Ferdinand: *Kanonenfütter*. Rowohlt, Hamburg, 1977.
- Céline, Louis Ferdinand: *Utazás az éjszaka mélyére*. (Ford. Szávai János.) Bp. 1977.
- Dante Alighieri: *Isteni színjáték*. (Ford. Babits Mihály.) Bp. 1971.
- Diels, Hermann — Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I —III. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1954.⁷ Rövidítése: DK.

- Dilthey, Wilhelm: *Gondolatok egy leíró és tagláló pszichológiáról.* (Ford. Erdélyi Ágnes.) In: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Bp. 1974.
- Diogenes Laertios: *Lives of eminent philosophers.* Harvard University Press—Heinemann, Cambridge—London, 1958—59.
- Donne, John: *Poetical Works.* Oxford University Press, Oxford, 1971.
- Drieu la Rochelle, Pierre: *Geheimer Bericht.* Matthes & Seitz, München, 1986.
- Dürer, Albrecht: *A festészetről és a szépségről.* (Ford. Harmathné Szilágyi Anna.) Bp. 1982.
- Eckermann, Johann Peter: *Beszélgetések Goethével.* (Ford. Györffy Miklós.) Bp. 1973.
- Eckhart mester: *Beszédek.* (Ford. Adamik Lajos.) Bp. 1986.
- Eriugena, Johannes Scotus: *Über die Eintheilung der Natur.* L. Heinemann, Berlin, 1870.
- Euripides: *Bellerophon*. In: *Elveszett drámáinak töredékei.* (Ford. Csenyery János.) Bp. 1926.
- Euripidész: *Hippolitosz.* (Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre.) *Iphigeneia Auliszban.* (Ford. Devecseri Gábor.) *Az őrző Héklész.* (Ford. Jánosy István.) In: Euripidész összes drámái. Bp. 1984.
- Ficino, Marsiglio: *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes.* Paris, 1964.
- Ficino, Marsiglio: *The Letters of —.* Shephard-Walwyn, London, 1978.
- Firmicus Maternus: *Asztrológia — A pogány vallások tévelygéséről.* (Ford. Bollók János.) Bp. 1984.
- Flashar, Hellmut: *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike.* Walter de Gruyter and Co., Berlin, 1966.
- Flaubert, Gustave: *Érzelmek iskolája.* (Ford. Gyergyai Albert.) In: G. Flaubert művei. II. Bp. 1966.
- Franz von Assisi: *Sonnengesang. Testament. Ordensregeln. Briefe. Fioretti.* Diogenes, Zürich, 1979.
- Freud, Sigmund: *Trauer und Melancholie.* Gesammelte Werke. 10. London, 1949.
- Friedenthal, Richard: *Goethe élete és kora.* (Ford. Györffy Miklós.) Bp. 1978.
- Gebattel, V. E. Frh. von: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie.* Springer, Berlin—Heidelberg—New York, 1954.
- Gent, Werner: *Das Problem der Zeit.* Olms, Hildesheim, 1965.
- Grass, Günter: *Aus dem Tagebuch einer Schnecke.* Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1972.

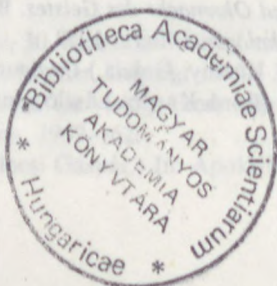
- Groß, Felix (Hrsg.): *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Deutsche Bibliothek, Berlin, 1912.
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. I—IX. Berlin—Leipzig, 1928—1942.
- Harvey, E. R.: *The Inward Wits. Psychological Theories in the Middle Ages and the Renaissance*. London, 1975.
- Hegel, G. W. F.: *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe. (Hrsg. von Hermann Glockner.) Frommann, Stuttgart, 1951-59.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István.) Bp. 1989.
- Hérakleitos: *Műzsái vagy a természetről*. (Ford. Kerényi Károly irányításával.) Bp. 1983.
- Heyden-Rynsch, Verena von der: *Riten der Selbstauflösung*. Matthes & Seitz, München, 1983.
- Hieronymus: *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften*. J. Kösel, München, 1936—37.
- Hippokrates: *Über die Natur des Menschen. Über Luft-, Wasser- und Ortsverhältnisse*. In: *Antike Heilkunst*. Philipp Reclam jun., Leipzig, 1986.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*. (Ford. Vámosi Pál.) Bp. 1970.
- Homérosz: *Iliász. Odüsszeia. Himnuszok*. (Ford. Devecseri Gábor.) Bp. 1974.
- Hölderlin, Friedrich: *Empedoklész halála. Első változat*. (Ford. Hajnal Gábor.) In: *Versek—Levelek—Hüperion—Empedoklész*. Bp. 1961.
- Jackson, Stanley W.: *Melancholia and Depression*. Yale University Press, New Haven, 1987.
- Jehl, Rainer: *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*. Schöningh, Paderborn—München—Wien—Zürich, 1984.
- Jores, Arthur: *Der Mensch und seine Krankheit*. Stuttgart, 1959.
- Jünger, Ernst: *Annäherungen. Drogen und Rausch*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1970.
- Kant, Immanuel: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Xenien, Leipzig, [é. n.]
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Philipp Reclam jun. Leipzig, 1971.
- Kerényi Károly: *Astrobléta Keraunos*. Egyetemes Philológiai Közlöny LIII (Bp. 1927.)

- Kierkegaard, Søren: *Der Begriff der Angst*. Gesammelte Werke. 5. Diederichs, Jena, 1912.
- Kierkegaard, Søren: *Die Krankheit zum Tode*. Gesammelte Werke. 24—25. Abt. Diederichs, Düsseldorf, 1957.
- Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. (Ford. Dani Tivadar.) Bp. 1978.
- Kleist, Heinrich von: *Werke und Briefe*. I-IV. Aufbau Verlag, Berlin—Weimar, 1978.
- Klibansky, Raimond—Panofsky, Ervin—Saxl, Fritz: *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*. London, 1964.
- Kollesch, J.—Nickel, D.: *Antike Heilkunst. Ausgewählte Texte aus dem medizinischen Schrifttum der Griechen und Römer*. Philipp Reclam jun. Leipzig, 1986.
- Kraepelin, Emil: *Psychiatrie*. Leipzig, 1893.³
- Krafft-Ebing, Richard von: *Lehrbuch der gerichtlichen Psychopathologie*. Stuttgart, 1875.
- Kranz, Walther: *Empedokles*. Artemis, Zürich, 1949.
- Kremmel, E.: *Naturgestalt und Kunstfigur*. In: Darmstadt in der Zeit des Klassizismus und der Romantik. (Katalógus.) Darmstadt, 1978.
- Kristeva, Julia: *Soleil Noir. Dépression et mélancholie*. Gallimard, Paris, 1987.
- Kues, Nikolaus von: *Der Laie über den Geist. Idiota de mente*. Schriften des —10. Meiner, Hamburg, 1949.
- Kues [Cusanus], Nikolaus von: *Die belehrte Unwissenschaft. De docta ignorantia*. 1—3. Buch. Schriften des —. 15. Meiner, Hamburg, 1964.
- La Rochefoucauld, François de: *Maximák*. (Ford. Szávai János.) Bp. 1990.
- Leibbrand, Werner: *Heilkunde*. München, 1953.
- Lepenius, Wolf: *Melancholie und Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.
- Lucretius, T. C.: *A természetről*. (Ford. Tóth Béla.) Debrecen, 1957.
- Lukianosz: *Halottak párbeszédei*. (Ford. Jánosz István.) Lukianosz összes művei. I. Bp. 1974.
- Mahnke, Dietrich: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Halle, 1937.
- Malebranche: *Méditationes chrétiennes et métaphysiques*. Oeuvres de —. 10. Paris, 1959.
- Mann, Thomas: *Válogatott levelek*. Bp. 1970.
- Mann, Thomas: *Dosztojevszkij — módjával*. (Ford. Szöllősy Klára.) In: Válogatott tanulmányok. I. Bp. 1970.
- Mann, Thomas: *Essays*. 1—3. Fischer, Frankfurt am Main, 1977.
- Mann, Thomas: *Tagebücher, 1933—34*. Fischer, Frankfurt am Main, 1977.

- Mansfeld, Jaap: *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente. Übersetzung und Erläuterungen von —. I—II.* Reclam, Stuttgart, 1983.
- Marcel, Gabriel: *Journal métaphysique.* Paris, 1927.
- Mattenklott, Gert: *Melancholie in der Dramatik der Sturm und Drang.* Stuttgart, 1968.
- Mendelssohn, Peter de: *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann.* I. Teil: 1875—1918. Fischer, Frankfurt am Main, 1975.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke.* Kritische Studienausgabe. I—XV. DTV-de Gruyter, München, 1980.
- Norden, Eduard: *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Reden.* Leipzig—Berlin, 1913.
- Novalis: *Ausgewählte Werke in drei Bänden.* Max Hesse, Leipzig, 1903.
- Nyíri Tamás: *Antropológiai vázlatok.* Bp. 1972.
- Ortega y Gasset: *A szerelemről.* (Ford. Gilicze Gábor.) Bp. 1991.
- Parmenidész—Empedoklész: *Töredékek* (Ford. Steiger Kornél.) Bp. 1985.
- Pascal, Blaise: *Oeuvres complètes.* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954.
- Pascal, Blaise: *Gondolatok* (Ford. Pödör László.) Bp. 1978.
- Pethő Bertalan: *Zur methodologischen Neubesinnung in der Psychiatrie.* I—II. Mitteilung. Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie 37 (1969) és 42 (1974).
- Petrarca, Francesco: *Gespräche über die Weltverachtung. Von seiner und vieler Leute Unwissenheit.* Diederichs, Jena, 1910.
- Petrarca, Francesco: *Levelek.* (Ford. Kardos Tibor.) Bp. 1962.
- Philon d'Alexandrie: *Quis rerum divinarum heres sit.* Les oeuvres de —. 15. Éd. du Cerf, Paris, 1966.
- Pico della Mirandola, Giovanni: *Über die Würde des Menschen.* Pantheon, Leipzig, 1940.
- Pindar: *Werke.* Engelmann, Leipzig, 1855—56.
- Platen, August von: *Die Tagebücher des Grafen —. I—II.* J. G. Cotta, Stuttgart, 1896.
- Plátón: *Állam.* (Ford. Szabó Miklós.) *Az államférfi.* (Ford. Kövendi Dénes.) *A lakoma.* (Ford. Telegdi Zsigmond.) *Phaidon.* (Ford. Kövendi Dénes.) *Phaidrosz.* (Ford. Kövendi Dénes.) *Prótagorasz.* (Ford. Faragó László.) *Szókratész védőbeszéde.* (Ford. Devecseri Gábor.) *Theaitétosz.* (Ford. Kárpáty Csilla.) *Timaiosz.* (Ford. Kövendi Dénes.) Plátón összes művei I—III. Bp. 1984.
- Plinius: *Histoire naturelle,* 30. livre. Les Belles Lettres, Paris, 1953.
- Plotinos: *Schriften.* I—V. Meiner, Leipzig, 1930—37.
- Plutarch's *Moralia.* Harvard University Press—Heinemann, Cambridge—Massachusetts—London, 1959—62.
- Poimandrész. (Ford. Ladocsi Gáspár.) In: *Apokrifek.* Bp. 1980.

- Rahner, Karl — Vorgrimler, H.: *Teológiai kishoztár*. Bp. 1980.
- Ritter, J. (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. I—VI. Schwabe und Co., Stuttgart—Basel, 1971—84.
- Sartre, J. P.: *A módster kérdései*. Bp. 1976.
- Schalk, Fritz: *Diderots Artikel 'Mélancolie' in der Enzyklopädie*. Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 66 (1956).
- Schelling, F. W. J.: *Sämtliche Werke*. Cotta, Stuttgart—Augsburg, 1856.
- Schipperges, Heinrich: *Melancholie als ein mittelalterlicher Sammelbegriff für Wahnvorstellungen*. Studium Generale XX (1967).
- Schlegel, August Wilhelm: *Kritische Schriften und Briefe*. I—IV. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1963.
- Schlegel, Friedrich: *Lucinda. Eszmék*. In: A. W. és Fr. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. (Ford. Tandori Dezső.) Bp. 1980.
- Schlegel, Friedrich: *Werke in zwei Bänden*. Aufbau Verlag, Berlin—Weimar, 1980.
- Schönfeldt, Klaus: *Die Temperamentenlehre in deutschsprachigen Handschriften des 15. Jahrhunderts*. Heidelberg, 1962.
- Schreiber, Wolfgang: *Mahler*. Rowohlt, Hamburg, 1971.
- Schulte, Walter: *Das Glaubensleben in der melancholischen Phase*. Der Nervenarzt 25 (1954).
- Schultz, Wolfgang: *Dokumente der Gnosis*. Matthes & Seitz, München, 1986.
- Seneca, L. Annaeus: *Philosophische Schriften*. I—II. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.
- Simmel, Georg: *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*. München, 1923.
- Starobinski, Jean: *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*. Basel, 1960.
- Storm, Theodor: *Briefe*. I—II. Aufbau-Verlag, Berlin—Weimar, 1972.
- Strabón: *Geógraphika*. (Ford. Dr. Földy József.) Bp. 1977.
- Straus, Erwin: *Psychologie der menschlichen Welt*. Gesammelte Schriften. Springer, Berlin—Göttingen—Heidelberg, 1960.
- Swift, Jonathan: *Gulliver utazásai*. (Ford. Szentkuthy Miklós.) Bp. 1977.
- Szász, Thomas: *The Myth of Mental Illness*. Hoeber-Harper Book, New York, 1961.
- Szilasi, Wilhelm: *Macht und Ohnmacht des Geistes*. Bern, 1946.
- Szondi, Leopold: *Triebpathologie*. I. Bern, 1952.
- Szophoklész: *Aiász*. (Ford. Kerényi Grácia.) *Oedipus király*. (Ford. Babits Mihály.) *A trakhiszi nők*. (Ford. Kardos László.) In: Szophoklész drámái. Bp. 1979.

- Tellenbach, Hubertus: *Melancholie. Zur Problemgeschichte, Typologie, Pathogenese und Klinik*. Springer, Berlin—Göttingen—Heidelberg, 1961.
- Thomas von Aquino: *Vollständige, ungekürzte deutsch—lateinische Ausgabe der Summa theologiae*. F. H. Kerle—Styria, Heidelberg—Graz—Wien, 1934—64.
- Uexküll, Thure von: *Möglichkeiten und Grenzen psychosomatischer Betrachtung*. Der Nervenarzt 26 (1955.)
- Unamuno, Miguel de: *Köd*. (Ford. Karády Viktor.) Bp. [é.n.]
- Unamuno, Miguel de.: *Das Leben Don Quijotes und Sanchos*. I—II. Meyer und Jessen, München, 1926.
- Vasari, Giorgio: *Lebensbeschreibungen der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Architekten der Renaissance*. J. Bard, Berlin, 1911.
- Völker, Ludwig (hrsg.): „*Komm, Heilige Melancholie*“. *Eine Anthologie deutscher Melancholie-Gedichte*. Reclam, Stuttgart, 1983.
- Wackenroder, Wilhelm Heinrich: *Dichtungen, Schriften, Briefe*. Union Verlag, Berlin, 1984.
- Walter, Bruno: *Gustav Mahler. Ein Porträt*. Fischer, Frankfurt am Main, 1957.
- Wind, Edgar: *Heidnische Mysterien in der Renaissance*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.
- Winterstein, Alfred: *Dürers 'Melancholie' im Lichte der Psychoanalyse*. Leipzig—Wien—Zürich, 1929.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés. (Tractatus-logico philosophicus.)* (Ford. Márkus György.) Bp. 1989.
- Wittkower, Rudolf and Margot: *Born under Saturn. The Character and Conduct of Artists: A Documental History from Antiquity to the French Revolution*. London, 1963.
- Young, Wayland: *Eros Denied. Sex in Western Society*. Grove Press Inc. New York, 1966.
- Zilsel, E.: *Die Entstehung des Geniebegriffs*. Tübingen, 1926.
- Zutt, J.: *Über Daseinsordnungen*. Der Nervenarzt 24 (1953).





Földényi F. László a kérdéskört „kultúrtörténeti szempontból áttekintve, arra a megállapításra jut . . . , hogy a melankóliát, mint állapotot és érzetet, attól függően, hogy a történelmi korszaknak milyen eszméje volt az egyén és a világegyetem kapcsolatáról, hol a kiválasztottság jelének, hol az ördögi megszállottság egyik formájának, hol a létérzékelés mindenkire kiterjedő módjának, mikor gyógyíthatatlan, mikor pedig gyógyítható vagy legalábbis gyógyítandó betegségnek tekintették. És miként vehetők ilyen különböző képzetek egy kalap alá? Földényi, aki feltehetően maga is gyakorló melankolikus, a lehető legnagyobb szellemi erőfeszítést teszi, mikor az egyik kultúrtörténeti állapot állításának igazságát nem igyekszik semmissé tenni egy másik kultúrtörténeti állapot igazságával, hanem ezekkel az egymásnak ellentmondó és összefüggő igazságokkal mintegy bekeríti azt a holt teret, ahol ép ésszel választ már nem remélhetünk, bár a kérdést föl se tehattük volna soha a válasz reménye nélkül. . . . Hasonlattal élve, könyve olyan fölismeréssel szolgál, mint amelyet az újkori csillagászat tett a fekete lyukra vonatkozóan.

Aki olvassa, pontosabban fogja érezni, ám még kevésbé fogja tudni, hogy mi a mélabú. Ez így természetes. Hisz a mélabúnak a tudás ürjéről való érzés, vagy az érzés ürjéről való tudás a legjellemzőbb tulajdonsága.”

(Részlet Nádas Péter *Játéktér* c. könyvéből)

ELŐKÉSZÜLETBEN

Wolfgang Schivelbusch: Írástudók alkonya.
A frankfurti értelmiség a húszas években

ISBN 963 05 6098 4

Földönnyi F. László
MÉLIA 508495
508495