

NEM BÉKESSÉGET, HANEM KARDOT

A metafizikai igazság forrása Lev Sesztov filozófiájában

Az orosz vallási-filozófiai újjászületés a XIX. század végén és a XX. század elején egy, a maga nemében teljesen egyedülálló gondolkodót adott a világnak. Aligha lehet Lev Sesztovot másnak, mint egyedülállónak mondani, mert hogyan is nevezük másképp azt a gondolkodót, aki filozófus létére hadat üzent a "filozófiának", aki tudós létére hadat üzent a "tudománynak", s aki a ráció híveként hadat üzent a "rációnak", és végül metafizikus létére hadat üzent a "metafizikának". Nem véletlenül kell idézőjelbe tenni mindazt, aminek Sesztov hadat üzent, hiszen amikor Sesztovról, a gondolkodóról beszélünk, azzal a problémával találkozunk, hogy látszólag egyértelmű fogalmakat, műszavakat hogyan értelmezzünk és alkalmazzunk. De hát mi is a filozófia? A századforduló filozófusa számára a válasz egyértelmű: a filozófia az igaz tudásról szóló tudomány. (Ami a mai filozófiát illeti, amely az igazságra való kérdésként magát hibának tekinti, bennünk az a kérdés merül föl, vajon miért is nevezzi magát mégis filozófiának?)

Gondolhatnánk, minden egyszerű: vannak igaz és vannak hamis ismeretek, amelyek megkülönböztetésére a gondolkodás logikai törvényei szolgálnak (például az ellentmondás törvénye: A nem azonos nem A-val), amelyek segítségével tájékozódhatunk a világban. Csakhogy az a kérdés, milyen világban? Amíg a jelenségek világában élünk, az objektív törvényszerűségek, Sesztov meghatározása szerint az ananké világában (nevezük ezt a világot személytelennek, vagyis olyannak, amely nem várja el a hozzá való személyes viszonyulást, vagy amely legalább is megengedi a személytelen közelítési módot, a személytelen megismerést), valóban minden a logikai törvényeknek rendelődik alá, például az ellentmondás előbb említett törvényének, amely szerint A nem azonos nem A-val: az ecet ecet, és nem bor, a halál halál és nem halhatatlanság.

Mihelyt azonban a szubjektumok, a személyes viszonylatok világába lépünk, a helyzet megváltozik. Ha például a személytelen világban hamis dolog Szókratész halhatatlanságáról beszélni, hiszen Szókratész, mint tudjuk, ember volt, és az ember, mint minden természeti lény, föltétlenül halandó, a személyes viszonylatok világában ezzel szemben, abban a világban, amely ugyan egyáltalán nem tagadja az embernek a jelenségek világához tartozását, de amely ugyanakkor elismeri az embernek bármely más létezőtől, akár a kutyától, akár attól az ősapától, az őskori barlanglakótól való minőségi különbözősét, akit Freud fantáziája teremtett, s akit más természeti lényektől csak az alkalmazkodási képesség, az életképesség magasabb foka különböztet meg, Szókratész halhatatlanságának állítása, illetve mindenki másé is, aki Szókratészhez hasonlóan hajlandó tudatosan vagy tudattalanul az emberben a halandót a halhatatlantól, a természeti testet a nem természeti, természet fölötti lélektől megkü-

lönbötetni, szellemét, gondolkodását és esetleg életét is nemcsak a személytelen törvényekre irányítani, a halhatatlanság állítása igaznak tűnik.

Semmi kétség, hogy erre a világra vonatkoztatva, az ellentmondás törvénye és általában az Arisztotelész által kidolgozott logikai bizonyítási rendszer, valamint mindazok a személytelen törvények, amelyeket a filozófia Arisztotelész óta megfogalmazott, nem igazaknak, hanem hamisaknak bizonyulnak. "Mindaz, ami az élő emberben emberi — írja Sesztov —, elháríthatatlanul követeli, hogy Szókratészhez senki se merjen nyúlni, és hogy a jelenségek ne sodorják magukkal kényük-kedvük szerint a nagy Parmenidészt, hanem engedelmesen oda menjenek, ahova Parmenidész vezeti őket. Spinoza öntudattal fölruházott köve minden bizonnyal helyben hagyta volna a most fennálló vagy pontosabban a testi szemmel látott ordo et connexio rerum-ot, de az eleven ember sosem egyezik bele ebbe. És ha mégis sokan őszintén arra törekedtek, hogy megszilárdítsák a dolgok illetén állását, akkor ebből egyáltalán nem azt a következtetést kell levonni, amelyet általában levonnak, vagyis hogy testi szemmel meg lehet látni a végső igazságot, hogy az ananké csodás hatalommal rendelkezik, és hogy e természet fölötti erő az időbelit örökkévalóvá változtatja át, hanem egy egészen más, első látásra paradox következtetést, amely teljesen elfogadhatatlan a mi ignava ratio-nk számára, de amely, föl kell tételeznünk, az egyedül helyes: non pari conditione omnes creatur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praecordinatur. Vagy ha a teológia és Kálvin nem az Önök ízlése szerint való, ugyanezt Spinoza szavaival is megfogalmazhatjuk: az emberek többsége csak hasonló az emberekre, valójában azonban nem emberek, hanem öntudattal fölruházott kövek, és az, amit a "gondolkodás törvényének" mondunk, csak az öntudattal fölruházott kövek gondolkodása. És még: úgy látszik, rövid élete során mindegyikünk sokszor változik át öntudattal fölruházott kővé, és éppen akkor válik ilyenné, amikor elkezd 'gondolkodni'."

Sesztovnak kétségtelenül igaza volt, amikor a századfordulón, a filozófiai pozitívizmus uralmának korában (a pozitívizmus az a jelenség, amelyben a legpregnánssabban megnyilvánul az élő Istennek az újkori európai gondolkodást jellemző radikális elutasítása, a rációnak a személytelen intellektussal való helyettesítése, a filozófiának személytelen tudományelméletté válása) fölvetette az igaz és a hamis tudás, az igazi és a hamis filozófia, az igazi és a hamis ráció, az igazi és a hamis metafizika kérdését. Sesztovnak föltétlenül igaza volt akkor is, amikor hadat üzent annak a rációnak, vagyis a megismerő intellektusnak, amely az igazság személyes képviselétéről lemondott, és a személytelen igazságot bálványozta, akár mint az emberi történelem evolucionista fejlődéséről tudósító pozitívista "igazságot", akár mint a személytelen Logoszról tudósító gnosztikus igazságot, amely mint valamely, bár a természethez képest transzcendens, de mégis mechanikus erő önműködően formálja az anyagot. Hangsúlyozni kell azonban, hogy az a háború, amelyet Sesztov kezdeményezett a modern filozófia mint személytelen tudományos megismerés ellen, egyáltalán nem pusztító, az ellenfelet megsemmisítő háború volt. Sesztov nem azt a célt tűzte maga elé, hogy megszüntesse, érvénytelenítse a dolgok világában ható



törvényeket. Csak arról volt szó, hogy megfékezze, megszelídítse őket, hogy megfossa az ember fölött gyakorolt despotikus hatalmuktól, attól a hatalomtól, amellyel, a XX. század "tudományos" gondolkodása ruházta föl őket, "hogy a jelenségek — amint Sesztov írja — ne sodorják magukkal kényük-kedvük szerint a nagy Parmenidész, hanem engedelmesen oda menjenek, ahova Parmenidész vezeti őket".

Csak csodálkozni lehet azon, hogy Sesztovnak a filozófia és az úgynevezett filozófia, a tudomány és az úgynevezett tudomány, az emberi és az úgynevezett emberi (a szó nietzscheánus, szkeptikus jelentésében: "emberi, nagyon emberi") megkülönböztetésének szükségességét célzó zseniális gondolatát, azt a gondolatot, hogy nem az úgynevezett embernek kell befolyásolnia a tulajdonképpeni emberit, hanem éppen fordítva, azt a gondolatot, amely minden művének középpontjában áll (megjegyezzük, hogy ebben az értelemben Sesztov életműve "monotematikus", ami természetesen nem zárja ki, hanem éppen föltételezi a gazdagon kidolgozott variációk sokaságát), lényegében sem Sesztov életében, sem halála után senki sem értette meg. Ezt a nemértést vagy félreértést csupán egyetlen példán szeretnénk megmutatni: "Sesztovot lehet és kell is bírálni. Az az eszméje, hogy az 'értelmes szükségszerűség' a hitnek és egyúttal a végső metafizikai igazságnak esküdt ellensége lenne, nagyon is kétséges. Az olyan ítéletek, mint $2 \times 2 = 4$, semmiképpen sem korlátozzák szabadságunkat... A logika törvényeitől való szabadság az örület szabadsága volna". — írja Sesztovról szóló tanulmányában Sz. A. Levickij, az orosz filozófiai és közgondolkodás kutatója.

De hiszen Sesztov sosem követelt olyan szabadságot, amely a logikai törvényeket megsemmisítette volna! Csak arról beszélt, hogy a logikai törvények korlátlan hatalma, a tudomány által nekik tulajdonított vezető szerep, a személytelen intellektus föltétlen "parancsolási" jogának deklarálása "Isten színe előtt örületnek" minősül. És a $2 \times 2 = 4$ valóban megfosztja az embert a szabadságától, amikor az emberi szabadságról úgy kezdenek beszélni, mint valamilyen személytelen matematikai formuláról, vagyis gépiesen átviszik a természeti törvényeket az emberi világra, és azt a látszatot keltik, mintha erre a világra teljes mértékben alkalmazhatóak lennének. Ami az "értelmes szükségszerűséget", tehát az anankét illeti, valóban a hit esküdt ellenségévé válik, amikor a személytelen intellektust a végső metafizikai igazság rangjára emeli. Annak bizonyítékeként, hogy Sesztov éppen az ananké korlátlan hatalmáról beszélt, és nem maguk a törvények ellen tiltakozott, csak abszolutizálásukat kifogásolta, még egyszer *A leláncolt Parmenidészre* utalok, amelyre maga Levickij is utalt, bár lehetne bármely más Sesztov-műre hivatkozni, hiszen Sesztov, mint már említettük, monotematikus.

Azt a kérdést mérlegelve, miképp lehet visszaadni a személytelen törvények abszolút hatalma alá vetett embernek az alkotó iubere-t, Sesztov így ír: "Lehetséges, hogy az anankével együtt megdől a hatalma a hatalom más bitorlójának is, amelyekre a parere-hez hozzászokva, szolgálalkúen és akarategyengén rábízzuk a sorsunkat." És a továbbiakban azt javasolja, hogy senkitől sem kérjünk engedélyt az alkotásra, hogy benne a szabad akaratunkat nyilvánítsuk ki, egy olyan világról beszél, "amelyben az

ellentmondás és az azonosság törvényeinek természete radikálisan megváltozna, annyira, hogy az ember parancsainak engedelmeskednének, vagyis nyugalomban maradnának, amikor a hangok szellemi jelentéssel bírnak, és ellenszegülnek, amikor igaz embereket végeznek ki, úgyhogy az azonosság és az ellentmondás törvénye és maga az ananké a mi segédünk, küldöncünk volna".

Úgy tűnik, hogy Sesztov gondolata, a személytelen törvények hatalmából való szabadulás szükségessége, azok alárendelése (és nem megsemmisítése) más, felsőbb — nem törvényeknek, hanem — igényeknek, a humanitás igényeinek, elég világosan kifejeződik. Vajon az életmű kutatója miért nem hallja meg azt, pontosabban miért nem azt hallja, amit Sesztov mond? Úgy néz ki, mintha egyáltalán nem akarná hallani. Miért beszél Sesztovnak az abszurditással határos paradoxalitásáról, a rációval folytatott harc reménytelenségéről? Nem azért-e, mert az ő saját gondolkodása nem szabad? Azt meghallani, amit Sesztov mond, Sesztovot megérteni, bizonyos mértékig már azt is jelenti, hogy elfogadjuk, hogy igazán elismerjük, vagy legalább is föltesszük magunknak a kérdést: nincs-e igaz? Ebben az esetben pedig annak tesszük ki magunkat, hogy esetleg az ár ellen kezdünk el úszni, szembefordulunk azzal, ami a mai filozófiában általánosan elfogadott. Hát nem kényelmesebb-e elferdíteni annak az értelmét, amit Sesztov mond, és anélkül, hogy az igazság kérdésén gondolkodnánk, egyszerűen félretesszük Sesztovot, nem előzve meg az eseményeket, hanem mögöttük kullogva.

A kritika éppen így járt el Sesztovval: irracionalistának és voluntaristának nevezte, kiemelte "reménytelen" metafizikai Isten-keresését, az "emberfölötti" szabadságról beszélt, amelyre állítólag Sesztov törekedett, és szép csendesen archívumba helyezte. Eközben teljes mértékben szem elől tévesztette, hogy e fogalmak és meghatározások a XX. században, amikor a filozófia és a tudomány személytelenné vált, eredeti jelentésüket elvesztették, tulajdonképpen használhatatlanná váltak. Mert például mit is jelent az, hogy irracionalista? A klasszikus nyugat-európai filozófia szempontjából, amely nem számolt, nem számolhatott azzal a veszéllyel, hogy a gondolkodás törvényei személytelenné válhatnak, hiszen ezekben a törvényekben éppen a személyes isteni gondviselés megnyilvánulását látta, az irracionalizmus végső soron hitetlenséget jelentett, az Istenbe, az értelemben, az igazságba vetett hit elvesztését, mert bár ez az igazság, ez az értelem, ez az Isten transzcendensnek tekintendő, mégis elvárható, hogy az itt és most-ban megtapasztalhatóan működjék. De mit jelent az irracionalizmus fogalma ott, ahol a ráció elhatárolta magát a személyes igazságtól, és mégis azt hirdeti, hogy alkalmas az igazság föltárására, vagy egyáltalán nem beszél az igazságról? Milyen szempontból minősülhet egy ilyenfajta ráció zsarnoki hatalmának a tagadása (és Sesztov ezt teszi) irracionalizmusnak? Hiszen a személytelen igazságot Istennek tekinteni (még akkor is, hogy ha a személyes igazságot, a személyes Isten létét a XX. századi gondolkodás elvben nem tagadja, hanem csak zárójelbe teszi), akárhogy is nézzük, bálványimádás, és az ellene való hadakozás nem hitetlenségről, nem irracionalizmusról, hanem hitről tanúskodik.

Azt kell modani, vállalva, hogy a mi állításunk is az abszurdal határos pa-

radoxonnak tűnik majd a mai "tudományos" pozíción álló szakember számára, hogy a tulajdonképpen saját magát nagyon is racionálisnak gondoló XX. századi tudomány végső soron irracionális. Hiszen amikor a stabilnak tűnő, de — ahogyan azt már a modern fizika is kimutatta — valójában nagyon is instabil személytelen természeti törvényeket az emberi fenomén világára kizárólagos érvénnyel kezdte alkalmazni, egyfelől irracionális, vagyis praktikus, gyakorlatilag hasznosnak tűnő természeti-emberi vágyait felszabadította, az embert barbárrá tette, másfelől gúzsba kötötte a nem természeti eredetű, szellemi, az eredeti értelemben racionális emberi gondolkodást. Ami viszont a sesztovi pozíciót illeti, azt kell mondanunk, hogy ezzel szemben és ebben a vonatkozásban nagyon is racionális álláspontot testesít meg, mivelhogy a személyes igazság igényéről való lemondását, a dologi világ törvényszerűségeinek az abszolutizálását éppen a személyes-emberi rációval összeegyeztethetetlennek tartja. Sesztov racionalizmusára utal egyebek között az is, hogy kimondottan racionális módszerekkel harcol az "értelem" ellen, hogy saját érveléseit nagyon is racionálisan kommentálja, és a descartes-i tradícióhoz kötődve, világosan és ellentmondásmentesen fejti ki mondanivalóját.

Egyben meg kell mondanunk, hogy a sesztovi racionalizmus a filozófia klasszikus korszakának racionalizmusával szemben új jelenség is. Hiszen a rációnak az az igénye, hogy megőrizze saját személyes, nem természeti jellegét, vagy fordítva, hogy elutasítsa természetinek, vagyis személytelennek való fölfogását, Sesztov fölfogása szerint az itt és most-ban nem garantált, hanem szabad választáson vagy vállaláson alapul. Sesztov nagyon is jól tudja, hogy az ember könnyen személytelen pozícióba csúszhat, hogy az önkényes voluntarisztikus akarat, a hatalomvágy, amely nem akar a rációra hallgatni, az embert arra kényszerítheti, hogy tárgyiasítsa a szellemet, a személytelen világinтеллекus rabjává tegye. Tehát azt is meg kell állapítanunk, hogy nem Sesztov volt voluntarista, aki az európai keresztény kultúra hagyományaihoz híven nem volt hajlandó a személyességet feladni, hanem voluntarista pozíción éppen a huszadik századi tudományos gondolkodás állt és áll ma is.

Ami pedig Sesztov "metafizikai Isten-keresését" illeti, nem szabad elfelejtenünk, hogy a metafizika fogalmát nemcsak, sőt nem is elsősorban arra használták, hogy vele valamely, a dialektikával ellentétes (vagy személytelenül elvont, tisztán spekulatív, intellektuális) szemléletmódot jelöljenek meg, hanem a fizikán, a természetén túli és a természet fölötti (transzcendens), a közvetlen pozitív, fizikai tapasztalhatóság számára hozzáférhetetlen minőségekkel foglalkozó stúdiumot nevezzenek meg. Ha ebben az értelemben használjuk ezt a terminust, akkor Sesztov "élő Istene", amelynek a létét ő semmiféle skolasztikus vagy "tudományos" bizonyítékkal nem tartja szükségesnek megerősíteni, hanem egyszerűen fölveszi mint a hagyomány által az ő létre nyitott lényé számára adott, a humánus, hiteles mentalitást orientáló normát, mert látja és láttatja, mi történhet és mi történik az esetben, amikor az élő Isten, a személyes létigazság helyére személytelen erőket teszünk (hiszen élő ember és nem gondolkodó köveket akar látni az emberben), akkor a sesztovi Istent az eredeti értelemben metafizikainak, vagyis a természethez és a személytelen intellektus-

hoz képest transzcendens Istennek kell neveznünk. (Megjegyezzük, hogy a metafizikait és a transzcendenst a filozófiában és a teológiában gyakran kell egymást helyettesítő fogalmakként használnunk.) Azt is meg kell mondanunk, hogy Sesztov nem keresi és még kevésbé reménytelenül keresi az Istent, az élő Isten számára *van*, bár Sesztov tudja, hogy ez a *van* soha nem valami, ami az itt és most-ban garantált, hogy az embernek nagyon is kell vigyáznia, hogy el ne veszítse, állandóan "ébren" kell lennie. Amikor Sesztov azt mondja, hogy keresni kell az Istent, akkor nem saját magához szól, hanem kortársainak és utódainak — nekünk — üzen.

Az emberfölötti szabadság állítólagos sesztovi problémáját szeretnénk alaposabban megvizsgálni. "Minden jelentős filozófusnak — írja Sz. A. Levickij Sesztov kortársáról, Bergyajevről — van valamilyen meghatározó intuíciója, amelynek a fényében fejt ki tanítását. Ilyen, egész életművet átható vezéreszme volt Bergyajev esetében a szabadság eszméje. Bergyajev hisz abban, hogy az ember a szabadságra teremtett." Egyet kell értenünk abban Levickijjal, hogy Bergyajev alapintuíciója volt a szabadság eszméje, mégpedig, mint Bergyajev vélte, a nemteremtett, a semmiben magában gyökerező, a lényege szerint irracionális (*libertas major*), más szavakkal: a személytelen szabadság eszméje, bár természetesen Bergyajev sok másról is írt: az alkotásról, a történelemről, a világválságról és így tovább. (Igaz, Bergyajev gondolkodása a személytelen szabadság leküzdését célozta, de ezt a célt elérnie nem sikerült, hiszen amikor a kiindulópontban elismerte a transzcendens létben a nemteremtett szabadságot, akkor lényegében a gnosztikus hagyomány szellemében a létet démonizálta.)

Sesztov alapintuíciója nem a szabadság eszméje volt. Bár Sesztov, Bergyajevhez hasonlóan írt a szabadságról, mint ahogy írt az alkotásról, a történelemről, a válságról is, alapintuícióként nála mégis az igazság eszméje szolgált, amelyet az igazságot a szabadsággal azonosító, az igazság kérdését a szabadság kérdésében föloldó Bergyajevvel szemben elválasztott a szabadságtól, a szabadság elé állított. Éppen ezért a szabadság Sesztovnál sosem vált oly módon nemteremtett szabadsággá, ahogyan az Bergyajevnél történt. "Ismerjétek meg az igazságot, és az igazság szabaddá tesz titeket" — mondja Sesztov —, szabaddá nem a személytelenséggel megfertőzött, dualista transzcendens létben, hanem a személyes létben, vagyis valóban képessé a jó és a rossz, a szabadság és a rabság, az igazság és a hazugság megkülönböztetésére. A személytelen igazság — ismétli fáradhatatlanul Sesztov semmiféle szabadságot nem ad az embernek, hiszen az kényszerítő erejű, zsarnoki szükségszerűség, amely a létezés immanens világához tartozik, és nem a transzcendens léthez, következésképp nem abszolutizálendő. A természeti törvények, az alkalmazkodás és a túlélés törvényei, amennyiben abszolutizáljuk őket, megfosztják az emberi létezés értelmétől, vegetatív-fizikai vagy intellektuális fogyasztássá változtatják. Sesztov szerint az ember nem a szabadságra, hanem az igazságra teremtettet. A szabadság, mármint az intellektuális megismerés kényszerétől, a "spekuláció" abszolutizálásától való szabadság sem cél, hanem az igazság vállalásának eszköze.

Lehet, természetesen, azt mondani, hogy szabadság nélkül nincs igazság,

és ezért föltételezhető, hogy az igazság a szabadság érdekében van. De hát ez ugyanaz, mintha azt mondanánk, hogy ha egyszer kalapács nélkül nem lehet asztalt csinálni, abból arra következtethetünk, hogy az asztal a kalapács kedvéért létezik, az asztal létezésének a kalapács ad értelmet. Ahhoz hasonlóan, ahogyan az asztal mint valamiféle föladat létezik a kalapácsot megelőzően vagy a kalapács után is mint már végrehajtott föladat, igazság is létezik a szabadság előtt meg a szabadság után is. Bár a hasonlat, amelyhez folyamodtunk, a dolgok világához tartozik, bár az asztal nem az igazság (sőt még kevésbé: a személyes igazság), a kalapács pedig nem a szabadság, de bármennyire is furcsa, a cél és az eszköz kölcsönhatása hasonló mind a civilizációs, az ember által teremtett dolgokat magában foglaló világban, mind pedig az emberi problémákat értelmező kulturális törekvések világában, ami igazolja Sesztovnak azt a gondolatát, hogy a jelenségek világa elvben mehet abba az irányba, amerre a kultúra embere vezet, hogy nincsenek olyan személytelen törvények, amelyek arra kényszeríthetnék a kultúra emberét, hogy vakon menjen a kultúrától elkülönülő és hamis bálványá váló civilizáció által megszabott irányba. Ami pedig az elsődleges, nem az ember által teremtett természetet és annak törvényeit illeti, talán fölösleges bizonygatni, hogy a magára, a vegetatív létezés törvényeire hagyott természet elvadul, a kultúrától elidegenedett civilizációs tevékenységnek átengedett természetet viszont a barbár kizsákmányolás, a megsemmisülés veszélye fenyegeti.

Amikor figyelmét Bergyajev a szabadság problémájára összpontosította, és akarva-akaratlanul a szabadságot az igazság elé helyezte, s ezzel életművét a határokat tragikusan megtapasztaló XX. századi egzisztenciális filozófiához kapcsolta, akkor egyúttal ugyanazon tudományos gondolkodáshoz, ugyanazon metafizikához, filozófiához való tartozását fejezte ki (valószínűleg szándéka ellenére, hiszen ő maga szenvedélyesen kereste az ezen határok közül szabadulás lehetőségét), amely ellen olyan következetesen lépett föl Lev Sesztov. Hiszen a huszadik századi filozófia sajátossága éppen abban van, hogy először a személyes igazságot zárójelbe tette, képviselőjének egyszer s mindenkorra való tragikus lehetetlenségét kimondta, aztán pedig igyekezett elfeledkezni róla. Megjegyezzük, hogy Bergyajev perszonalista etikája, amelynek szándéka szerint az lett volna a föladata, hogy filozófiáját valamiképpen pozitívan bekoronázza, egy tévedésen, ha nem csaláson alapul: hiszen ha a jó és a rossz, az igazság és a nem igazság kritériumai nem abszolútak, hanem mint ő maga állítja, csupán a személy állapotát szimbolizálják (attól függően, hogy Istenben van-e, vagy nincs Istenben), de mivel a transzcendens lét Bergyajev szerint bizonyos személytelenséget is magában foglal, honnan tudhatja az ember, hogy Istenben van-e, vagy nincs Istenben, a jóval van-e, vagy a rosszal, az igazsággal-e vagy a nemigazsággal, és következésképpen a személy a jónak és a rossznak, az igazságnak és a nemigazságnak semmiféle kritériumával nem rendelkezhet. A személy vágyhat őszintén a jó és a rossz, az igaz és a hamis kritériumának birtoklására, de amikor vágyát valóságnak tünteti föl, akkor csal, vagyis nem kívánja belátni, hogy maga az individuum vitte be a személyes-transzcendens létbe a személytelenség elemét, demonizálta a transzcendens létet, a romantikus individualizmus szellemében saját képére

és hasonlóságára teremtett Istent magának, szembefordult a keresztény hagyomány-
nyal, az ezen hagyomány által őrzött léttapasztalattal.

Igen jellemző az az eljárás mód, ahogyan Bergyajev a transzcendens létre
átviszi a huszadik századi gondolkodás következtetéseit, amely a személyes igazság
itt és most pozitíven nem tapasztalható érvényességéről, a kultúra válságának tapasztal-
talatáról nem a mai világállapot abnormitására következtet, hanem azt normálisnak,
törvényszerűnek, sőt örökérvényűnek mondja. Bergyajev maga is elismeri, hogy a
teremtő Isten lényegi megkettőzöttségének és a nemteremtett, az irracionális szabad-
ság, vagyis az önkény gondolatára etikai töprengései közben bukkant. Ezek a követ-
kezőképpen foglalhatók össze: ha elfogadjuk a szabadság teremtettségéről szóló tra-
dicionális tanítást, akkor úgy tűnik, hogy Isten felelős a rosszért, ez pedig ellent-
mond az isteni könyörületesség eszméjének, ami viszont minden hívő számára etikai
axióma.

Nem nehéz észrevenni, hogy Bergyajev érvelése az ellentmondásnak ugyan-
azon logikai törvényén alapul (A nem egyenlő nem A-val), amelynek a személyre
való alkalmazása ellen Sesztov olyan szenvedélyesen tiltakozott. Az Isten, véli Ber-
gyajev, nem lehet nem könyörületes, tehát nem teremthette az irracionális szabadsá-
got, hanem az következésképp a transzcendens léthez kell, hogy tartozzon, ha egy-
szer az immanens világ örök érvényű szükségszerűségének mutatkozik. Hogy Ber-
gyajev saját maga törvényesíti és nyilvánítja örök érvényűnek, az immanens világban
megmásíthatatlannak az önkény irracionális szabadságát, mely bár "az egész világ
gonoszban van", nem önmagától, automatikusan működik benne mint valamely vég-
zetes eleve elrendelés, ezt ő maga nem veszi tekintetbe, talán nem is akarja tekintet-
be venni. Meg kell jegyeznünk, hogy töprengéseiben Bergyajev nem a szabad ember
személyes etikájából indul ki, hanem a morálból, amelyet Sesztov meglehetősen éle-
sen, de véleményünk szerint találóan nyárspolgári morálnak nevezett. Hiszen éppen
ez a morál értelmezi Isten végtelen könyörületességét valamiféle jószívűségnek, és
a bűnös ember Krisztus által való megváltásának eszkatologikus eszméjét úgy, mint-
ha ezáltal az ember megfosztatott volna itt és most a lét előtti mindenféle személyes
felelősségtől. Ez a morál nem tud arról, hogy az élet mindenekelőtt kötelesség,
próbatétel, méghozzá nemcsak tisztán szubjektív (intencionális), hanem objektív (in-
tencionális) értelemben is, hogy a világ bűnben elmerültségének állítása éppen azt
a célt szolgálja, hogy az ember ne feledkezzék meg a próbatételről, és egyáltalán
nem arra való, hogy nyugodjon, hogy úgynevezett gyengeségeit itt és most megbo-
csássa magának. Ily módon ez az állítás egyáltalán nem az emberi létezés személyte-
len törvénye, amely megfoszt minket személyes szabadságunktól, illetve az önkény
szabadságát biztosítja számunkra, hanem gondolkodási norma, amely életbeli viselke-
désünket hivatott orientálni. Jellemző, hogy Bergyajev ennek a morálnak a szűkössé-
gét nem veszi észre, arra viszont nagyon is felfigyel, hogy az ellentmondás logikai
törvénye összeegyeztethetetlen azzal a paradox gondolkodással, amelynek értelmében
a keresztény Isten egyszerre mindenható és könyörületes. Minthogy az ellentmondá-
sok személytelen törvénye Bergyajev számára abszolút érvényű, nem gondolkodik

el azon, mi a jelentősége ennek a paradoxonnak, lemetszi egyik felét, és az ortodox orosz kultúra hagyományának szellemében a könyörületességet "választja", vagyis az Istent megfosztja mindenhatóságától: az Isten, mondja Bergyajev, könyörületes, de nem mindenható, a nem általa teremtett rossz fölött nincs hatalma.

Nem tudjuk, hogy a sesztovi kritika éle éppen a bergyajevi szűk moralizmus és intellektualizmus ellen irányult-e, amely, bármennyire furcsán is hangzik, mindig leegyszerűsíti, vulgarizálja az emberi problémákat, és egyben elferdíti értelmüket, néha pedig minden értelemről megfosztja őket. Sesztov általában ritkán polemizál egyes kortárs gondolkodókkal, mert a XX. századi gondolkodás irányzata általában érdeklő, az az úgynevezett alapintuícója, amelyet az európai filozófiatörténet legkülönbözőbb korszakaiból vett példákkal illusztrál. Csak azt tudjuk, Sesztov fáradhatatlan abban, hogy leleplezze az emberi viszonylatokat, az egész emberi mentalitást leegyszerűsítő, eltorzító önkényességet, amely az Alkotót erőtlennek mondja, és erőtlennek, sőt lényegében lehetetlennek tünteti föl az emberi alkotást, ha alkotáson azt értjük, amit érteni kell, vagyis az emberi gondolkodás szabad találkozását a miszteriálissal, ahogy azt Sesztov nevezi, azaz a létnek a kultúrtörténetben megmutatkozó igazságával. Sesztov így ír erről: "Senecának, jóllehet nem is volt önálló gondolkodó, néha, mint tudjuk, igen jól sikerült megragadnia és visszaadnia mások gondolatait: 'a világ alkotója mindig engedelmeskedik és csak egyszer parancsolt'... Isten csak egyszer parancsolt és aztán ő is, és vele együtt mi is mindannyian, emberek már nem parancsolunk, hanem engedelmeskedünk. Régen parancsolt, végtelenül régen, úgyhogy már maga is megfeledezett arról, mikor és milyen körülmények között történt ez a *semmihez sem mérhető és ezért természetellenes* dolog, és ki tudja, a passzív és alárendelt létezés végtelenül hosszú ideje alatt talán már el is felejtett parancsolni és *csak engedelmeskedni tud, mint mi, egyszerű halandók*... A Seneca által kifejtett gondolat éppen azzal csábította az embereket, hogy a iubere (a parancsolás) mozzanata a múltba tolódott ki, és megismételhetetlenné nyilvánított, és állandó tényezővé a parere (az engedelmesség) emeltetett, amely nemcsak a teremtmény vonatkozásában tűnik érthetőnek, természetesnek és normálisnak, hanem a teremtő vonatkozásában is." Ha tehát maga a transzcendens Isten is alá van vetve az anankénak, a — ki tudja —, saját maga által teremtett, de saját belátása szerint magától örökre eltasztott, és persze lehet, hogy mint Bergyajev tanítja, nem általa teremtett, de neki parancsoló személytelen szükségszerűségnek, akkor a XX. század tudományos gondolkodását nemcsak normálissá, de példászerűvé is nyilvánítottuk, és tulajdonképpen az Istent mindenhatóságától megfosztó Bergyajev éppen azt tette, ami szükséges volt ahhoz, hogy ezt a gondolkodást így értékeljék. Bergyajev becsületére legyen mondva, nem akart belenyugodni abba, amit tett, és úgymond következetlenül, reménytelenül, de kereste a személytelen állapot leküzdésének lehetőségét.

Sesztovot, mint Levickij írja, lehet és kell is bírálni. Ezzel nem lehet egyet nem érteni, mert sosem volt és ma sincs egyetlen olyan gondolkodó, akiről lehetne állítani, hogy nincs miért bírálni. De Sesztovot egyáltalán nem azért kell bírálni, amiért Levickij, sőt nem is csak Levickij bírálja. Megjegyezzük, hogy a kritika nem

is azért dicséri, amiért dicsérni kellene. (Arra gondolunk, hogy például gondolkozásában korunk — véleményünk szerint nagyon is vitatható — divatos mitologizmusát igyekeznek fölfedezni.) Dehát miért kell bírálni Sesztovot, ha gondolkodásával, mondjuk Bergyajev gondolkodásával szemben, nincs semmi "eretnkség", és ha igaz volt, amikor hadat üzent a természeti világ személytelen törvényeit istenítő személytelen intellektus hatalmának? Hiszen ha tekintetbe vesszük azt a tendenciát, amely a századfordulón a tudományban megmutatkozott, és tekintet nélkül a megfélemezésre irányuló határozott erőfeszítésekre, mindinkább kibontakozván uralkodó, csaknem kizárólagosan érvényesülő nézetté vált, azt kell mondanunk, hogy a Sesztov által elfoglalt pozíció indokolt volt.

Sesztovot csak egy dologért lehet bírálni: nem filozófiai álláspontjának, hanem az európai kultúrtörténeti folyamat szemléletének korlátoltsága miatt, amiatt, hogy figyelmét lényegében a jelen szakaszra korlátozza. Ez az állításunk különösnek tűnhet, hiszen Sesztov az antik görögöktől Diltheyig rendkívül nagy filozófiai anyagot von be műveibe, ezt az anyagot azonban nem a történelemben létezőnek, pontosabban nem a kultúra történetét magában foglalónak tekinti, hanem csupán a jelenbeli problémák illusztrációját, analogonját látja bennük. (Módszerének éppen ezt a sajátosságát nevezte a kritika tévesen mitologizmusnak.)

A kultúrtörténeti szemléletmódnak az a korlátoltsága, amelyről beszélünk, nemcsak Sesztovot jellemzi, de a filozófiát általában. Leküzdeni csak abban az esetben tudjuk, ha föltesszük a kérdést, miért nem szánta rá magát Sesztov az "eretnkségre", Bergyajev viszont ugyanazt miért engedte meg, miért foglalt el Sesztov kezdetből fogva ellenséges pozíciót a személytelen rációval szemben, és Bergyajev miért nem, és végül miért következett be az, amit Sesztov előre látott: a XX. századi filozófia miért nem őt és miért Bergyajevet követte? Vagy lehet ezt másként is mondani: Bergyajev követte a XX. századi filozófiát, azon utak egyikét elfogadva, amelyet az kínált neki. Ilyen kérdést föltenni annyi, mint a filozófiai gondolkodás, illetve általában a gondolkodás kultúrtörténeti föltételeire kérdezni.

Az a kérdés, miért gondolkodunk éppen úgy, ahogy gondolkodunk, lényegében tolsztoji kérdés, olyan kérdés, amelyen az ő kritikai pozíciója nyugszik, s amelyet rendkívül leegyszerűsítve "pszichologikusnak" neveznek. Hiszen Tolsztoj esetében a kérdésföltevés és a rá adandó válasz meghaladja az individuális és a társadalmi (szociál-) pszichológiát, és a kultúra, a történelem hermeneutikájának kérdésévé válik. Sesztov, akit nagyon is megérintett Tolsztoj elmélyült kultúrfilozófiai elemzése (tudjuk, hogy egy időben Sesztov tolsztojánus volt), úgy tűnik, nem lehet, hogy azt ne értette, vagy legalábbis ne érezte volna. Nem véletlen, hogy *A jó Tolsztoj gróf és Nietzsche tanításában* című könyvében az arisztokratikus kultúra, a személyes és ugyanakkor zárt, az a metafizikailag garantált világgkép válságát világosan látó Sesztov a kritika élet a tolsztoji moralizmus, Tolsztoj azon próbálkozásai ellen fordította, hogy a jó és a rossz kérdését olyan erkölcsi törvény segítségével oldja meg, amely, mint neki tűnt, a kanti kategorikus imperatívusz módjára önműködően és föltétlenül nyilvánul meg az emberben. Sesztov észrevette, hogy Tolsztoj nem tu-

dott megbirkózni ezzel a problémával, s hogy ezért dogmatikus pozíciót volt kénytelen elfoglalni, amikor az erkölcsi törvényt állította, hiszen ezzel egyidőben olyan társadalmi helyzetet ábrázolt, amelyben ez a törvény kezdte erejét veszíteni, annak lehetőségét, hogy az emberi élet általános orientáló és szervező elve legyen, amelyben az hamis moralizálássá silányult.

A tolsztoji moralizmussal és dogmatizmussal szemben Sesztov az immoralista, paradoxalista Nietzschét választja szövetségesül, de tudjuk, hogy Nietzsche csak időleges szövetséges volt számára, mint ahogy időleges szövetséges volt számára Dosztojevszkij, pontosabban Dosztojevszkij lázadó hősei, akik elvesztették az erkölcsi törvényt és lázadó istenkeresőkkel váltak. S időleges szövetséges volt egészen más vonatkozásban Platón is, aki az immanens jelenségvilág fölül noumenális (transzcendens) világot emelt, mintegy az ellen védekezve, hogy e világok egymással keveredjenek, hogy a természeti, a jelenségvilág törvényeit átvigyék a nem természeti világba. Vagy időleges szövetségesnek számított egyidőben az ő fölfogásában Luther, aki azt állította, hogy az ember *csak hite* által üdvözülni (Sola fide), az a Luther, aki a hitet mindennek fölül állította, és így védekezett az ellen, hogy a dolgokat és a törvényeket a személyes hittel azonosnak tekintsék. Az igazi segítők és szövetségesek, olyanok, akik sohasem engedtek a személytelenséggel folytatott küzdelemben, Sesztov számára nem a filozófusok, teológusok, hanem a bibliai pátriárkák, a próféták voltak, de erről majd a későbbiekben fogunk beszélni.

Sesztov nemcsak elmulasztja föltenni azt a kérdést, miért is úgy gondolkodik, ahogy gondolkodik, miért látja az igazságot, és kortársai miért nem látják, de mondhatni nem is engedi meg magának ezt a kérdést, hiszen ha föltenné, akkor ő, aki sosem tartotta lehetségesnek a történelem értelmességében való kételkedést, engedményt tenne a XX. században érvényes személytelen szellemiség javára. Amikor tudatosan vagy akaratlanul lemondott saját pozíciója és a kortárs filozófia által követett út kultúrtörténeti föltételeinek megvilágításáról, figyelmét Sesztov teljes mértékben magára az igazságra korlátozta, és nem vizsgálta meg azt a kérdést, mi teszi lehetővé az igazság érvényesülését, őt csak a "mi" érdekelte, a "hogyan" vagy a "miért" nem.

Mit láthatunk be, ha föl tesszük a XX. századi gondolkodás kultúrtörténeti föltételeire irányuló kérdést? Ismeretes, hogy a XIX-XX. század fordulója a kultúra válságának kora volt, pontosabban azon személyes elv válságának kora, amely az európai keresztény kultúra egészének alapját képezte, és amely a XIX. század utolsó harmadáig metafizikailag garantáltak tűnt, vagyis olyanok, amelyet elvben nem lehet itt és most elveszíteni, sem a szó szubjektív, sem objektív értelmében, s ami azt jelentette, hogy a világkép nemcsak személyes, de zárt is volt. A válság, amely Oroszországban még a múlt század 70-es-80-as éveiben kezdődött, és ekkoriban a legplasztikusabban Tolsztoj, Dosztojevszkij életművében tükröződött, Nyugat-Európában pedig Nietzsche filozófiájában (jellemző, hogy éppen ezekre a művészekre és gondolkodókra összpontosítja figyelmét Sesztov), olyan változást jelentett, amely a gondolkodás előtt *elvileg* két lehetséges utat nyitott. A világkép vagy, személyes

jellegét megőrizve, nyílttá válhatott, vagy nyílttá válva elveszthette személyességét. Az első út az olyan gondolkodás előtt nyílt, amelyet fiktíven a klasszikus hagyomány folytatójának és megújítójának lehet nevezni, gondolva itt arra az elképzelésre, hogy az ember bele van ágyazva a hozzá képest transzcendens, személyes egészbe, a létre irányuló kultúrába, arra, hogy ez az egész valamiképpen vezeti, orientálja az egyes embert, a kultúráért érzett felelősségre, a vele szembeni kötelességre. A másik út az előtt a gondolkodás előtt nyílt, amely lényegében a romantikus hagyományt transzformálta, amely a XVIII. század végétől kezdődően kérdéssé tette a kultúra mint stabil egész garantáltságát, de nemcsak mint valamely reális történelmi képződményt, hanem a kultúrát mint a léttapasztalat közvetítőjét. A romantikusok stabilnak, garantáltak nem a kultúrát, nem az egészet akarták tartani, hanem annak részét, az individuuum mentalitását, mint valamely mikrokozmoszt vagy az individuuum által teremtetett kozmosz részét.

A romantikusoknak nagyon hamar meg kellett bizonyosodniuk abban, hogy az egyes ember hiteles létét itt és most semmi sem garantálja. Az egész elutasítása — amely jól vagy rosszul, de mégis megőrizte és továbbadta a lét tapasztalatát, az emberi mentalitás normáit az egyes embernek — a személyt végletesen bizonytalanná tette, megfosztotta a személyesség kritériumaitól, attól a képességtől, hogy a jót a rossztól, az igazat a hamistól megkülönböztesse. A személytelenné válás, az eldologiasodás veszélye, az a lehetőség, hogy az ember megfosztatik sorsa irányításának képességétől, minden, a megváltás individuális útját kereső és nem találó romantikus és újromantikus alapélménye volt. Ugyanakkor — tekintet nélkül a romantikus illúziók leleplezésére — a romantika programja tovább élt, miközben az ízlést, a széles műveltség, az érdeklődés sokirányúságát, az állóképességet és a vállalkozó kedvet kultiválta, vagyis olyan dolgokat, amelyek elsősorban a civilizációs tevékenység szempontjából nélkülözhetetlenek. Tulajdonképpen éppen a civilizáció nevében fogadta el a huszadik század gondolkodása egyfelől az individuális gondolkodás és magatartás hitelességének garantálatlanságát, másfelől rendelte alá az anarchia elkerülése érdekében a dolgok világában ható személytelen törvényeknek. Azt kell mondani, hogy a civilizáció nagyon hamar az individuális mentalitás hitelességének bizonyítékaként kezdett megjeleníteni, ami ahhoz vezetett, hogy a világkép elvesztette nyíltságát, nemcsak személytelenné, de zárttá is vált.

Nem lehet nem észrevenni, hogy az anarchiát, az önkény szabadságát elkerülni elvileg más úton is lehetséges volt, mégpedig a hagyomány, a kultúra szabad vállalásával, amelyet a hagyományba vetett hiten kívül itt és most semmi sem garantál. Ez lett volna a klasszikus hagyománynak az a megújítása, amelyről életművével Sesztov tanúskodott, és ez azt is jelentette volna, hogy a világkép, személyességét megőrizve, nyílttá vált volna. Hasonlóképpen nem lehet nem észrevenni azt sem, hogy ilyen szabad, tudatos választásra csak az individuuum vállalkozhat, és hogy egy ilyen lépést méltányolni, elfogadni is csak olyan szocium képes, amelyben mindenki elegendő mértékben individualizálódott, civilizálódott, vagyis aki úgy érezheti, hogy szabadon választja, szabadon fogadja el a kultúrát, a hagyományt, amely megmutat-

kozott számára. Ebben a vonatkozásban a civilizáció elszakadása a kultúrától és öncélú erővé válása a jelenség minden abnormalitása ellenére sem volt abszolút értelmetlen, az emberiség számára katasztrofális és pusztító folyamat, tulajdonképpen annak a föltételeit teremtette meg, hogy általános emberi vonatkozásban teljesüljön az, amit Sesztov javasolt megtenni: senkitől sem kérve engedélyt arra menni, ahol a léttapasztalatot adó, a személyes igazságra — és nem a személytelen haszónra — orientált emberi kultúra, vagy pontosabban az egymásra kinyíló kultúrák várnak minket. A civilizáció arra felé halad majd, amerre a kultúra embere vezet. Nem fogunk azonban elfeledkezni arról, hogy a föltételek csupán föltételek, vagyis lehetőségek, hogy ezen lehetőségek megvalósítása nem pusztán idő kérdése, amely magától vezet a megvalósításhoz, hanem a gondolkodó embertől éppen a végbemenő dolgok értéke, a kialakult helyzet megvilágítása, artikulációja kívánatik meg.

Meg kell mondani, hogy a kultúrának és civilizációnak az európai kultúrán belüli viszonya sosem volt harmonikus: az érvényesség (a civilizatorikus, a gyakorlati szempont) és az ideális jelentőség (a kultúra szempontja) között mindig harc folyt, és ez a harc végső soron mindig úgy oldódott meg, hogy az érvényesség kerekedett felül az ideális jelentőséggel, a normával szemben. Sesztov metaforikus nyelven szólva, azt lehet mondani, hogy Athén vagyis a görög, az individuális, a civilizációs elv mindig Jeruzsálem, a személyes, a hagyományhoz kötődő, a kulturális elv fölébe kerekedett. De ez a győzelem sosem volt olyan teljes, olyan radikális, mint a XX. században. A civilizáció kiszabadult a kultúra szorításából, de mindjárt érzékelték, hogy a pirruszi győzelmet aratott.

Visszatérve arra a kérdésre, hogy miért is látott Sesztov az individuális elvnek a személyes elvvel, a civilizációnak a kultúrával szembeni primátusában, valamint a civilizációs tevékenység abszolutizálásában — ha nem is az egész emberiség számára végzetes (Sesztov szenvedélyes megnyilatkozásait mindig áthatotta a történelem értelmességébe vetett hit), de mindenképpen — abnormális jelenséget, olyat, amellyel nem lehet megbékélni, válaszul azt mondhatjuk, hogy ezt a klasszikus kulturális tradícióhoz való kötődése magyarázta (így alakult egyénisége), hogy elsősorban nem gyakorlati ember volt, aki számára az, ami érvénnyel bír, ami gyakorlatilag hasznos, fontosabb az igazságnál (a gyakorlat nála sosem vált az igazság kritériumává), hanem olyan ember volt, aki az ideális (nem az idealista) gondolkodón a normatív személyes gondolkodást kérte számon, nem a spekulatív, tulajdonképpen a gyakorlatra orientált gondolkodást, hanem azt, amely a "kinyilatkoztatásán" alapul.

Az a gondolkodás, amelyről Sesztov beszél, lényege szerint különbözik attól, a léttapasztalatot interiorizáló és az azt közvetítő hagyománytól elszakító misztikus tapasztalattól, amelyre a romantikus hagyomány folytatói, az újromantikusok, a századforduló misztikusai kívántak támaszkodni. Sesztov számára a bibliai pátriárkák gondolkodása a kinyilatkoztatáson nyugodott, amelyet nem az általában vett, a gondolkodás által kikövetkeztetett Isten, hanem az ősök, az apák Istene tárt föl, akit azért ismerünk, mert van erről az Istenről tanúskodó kultúra, hagyomány. A pátriárkák, a próféták emberi alakja sosem szakadt el a kulturális hagyománytól, és meg

kell mondanunk, hogy a kultúra sosem csupán a személyben testesült meg, mint ahogy azt a keresztény tanítás verbális kifejtései hajlamosak föltüntetni, és amint nekünk tűnik a test és a lélek egyenrangúságát hirdető görög eszme hatására, amely ezt az egyensúlyt ideális emberi állapotnak mutatja.

Bármennyire is törekedett a kereszténység a görög szellem megfékezésére, a test egyenrangúságának eszméje az európai gondolkodás szerves részévé vált, és a szellemmel egyenrangúsított test végül felülkerekedett, kiszorította a szellemet. A *Sola fide* című könyvben, amely a személyes hit által üdvözülés lutheri formulájáról szól, Sesztov ezt írja: "Sokat beszélünk a hellénizmus és a judaizmus, a pogányság és a kereszténység ellentétéről. De ez az ellentét egyetlen dogmában sem mutatkozott meg olyan erővel, mint a hit által üdvözülés dogmájában. Ez a dogma, ha a katolicizmus vagy a későbbiekben a protestantizmus valóban következetesen akarta vagy tudta volna érvényesíteni, éles határt vont volna az emberi létezés két korszaka között." És a továbbiakban, amikor behatóan elemzi az intellektualista Harnacknak a Luther-bírálatát, Sesztov elismeri, hogy "Harnacknak és követőinek sokkal inkább igaza van abban, amikor a katolicizmus hellénizálásáról beszélnek, mint amikor a görög logika és metodológia által föllállított korlátok közül kísérelnek meg kitörni."

Tehát Sesztov fölfogásában a kereszténység nem tudta és nem akarta következetesen érvényesíteni az élő Isten személyes elvét, ami a XX. században csaknem annak teljes elvesztéséhez vezetett. A maga föladatát Sesztov abban látja, hogy a csaknem elfelejtett "Jeruzsálemhez" való visszatérés szükségességére figyelmeztessen, nem ahhoz természetesen, amelyben a pátriárkák, a próféták hagyománya a farizeusok tanításává, formális betűragássá, személytelen törvénytárgyazzá vált, és ami miatt az apák személyes Istene jogosan le is rombolta, hanem ahhoz a Jeruzsálemhez, amely a gyakorlatban sosem létezett, amelyre vágytak, amelyet reménykedve vártak a bibliai ősapák, akik nem hatalmat akartak, nem egyik népnek a másik fölötti uralmát, hanem a hagyományban, a hagyomány által a lét Istenének, Ádám, Noé, Ábrahám, Izsák Istenének szabad elfogadását, annak az Istennek az elfogadását, aki természetesen Krisztus Istene is.

A kulturális hagyomány fölélesztésének, a személyesség és a nyíltság érvényesítésének igénye teszi Sesztovot bizonyos értelemben kedvenc bibliai hőséhez, Jóbhoz hasonlónak: (A bibliai pátriárkák vetették föl elsőként a személyesség és a nyíltság elvét, akik nem számoltak és nem számolhattak azzal, hogy a nyíltság követelményének egyetemes teljesülése nemcsak valamely hosszú út megtételét jelenti, hiszen ezt ők is mérlegelték, hajlandóak voltak várni "az idő teljesülését", hanem azzal nem számoltak, hogy ez az út éppen a civilizálódás, az individualizálódás útja is kell, hogy legyen.) Ahhoz hasonlóan, ahogy az Jóbval történt, Sesztov a maga sorsát, a saját korától való elszakítottaságot csapásnak, próbatételnek tekinti. Hiszen Jóbhoz hasonlóan igazával, filozófiájával együtt arra ítéltetett, hogy képletesen szőlve a város falain, korának határain kívül várakozzon. Sesztovval komolyan senki nem vitatkozott, egyszerűen félretették, elvesztette "övéit", teljesen magányos lett a földön.

Úgy véljük, hogy a bibliai Jób története, és általában minden bibliai történet, sokkal mélyebb értelmű, mint bármely privát emberi sors. Ha ezt a történetet biografikus kulcsban olvassuk, mint ahogy, bármily különös, gyakran olvassák, a szerető szívű, jó apa tragédiáját látva benne, aki váratlanul elveszíti gyermekeit, akkor Jób viselkedése a történet elején teljesen érthetetlennek, már-már esztelennek tűnik. És valóban, melyik normális ember, aki ellentmondó híreket hall gyermekei pusztulásáról, nem kételkedik a közlés hitelességében, hiszi el egyszerre az összes verziót, nem megy el földeríteni, mi is történt valójában? Vajon a történet bonyolításának valószerűtlensége nem éppen arra szolgál, hogy mint sajátos "fogás" az olvasót arra figyelmeztesse, hogy Jób történetét nem egy magánember, akárci történetének tekintse? Hiszen Jób, mint a történet mondja, *igaz ember* volt, nemcsak jó ember, amilyen lehet, hogy nincs sok, de nincs is kevés a földön. Ő sajátos, ritka, egyedülálló ember volt.

Általában azt gondoljuk, hogy a bibliai történetek példabeszédek, amelyek sajátossága abban áll, hogy úgy kell venni, mintha valóban megtörténtek volna, és közben nem feledkezni meg arról, hogy valójában semmi sem történt, csak történhetett volna, éppen úgy kellett volna, hogy történjen, ahogy az elbeszélésben áll. Így éli át a maga történetét Jób is, mintha elvesztette volna gyermekeit, és szörnyű betegség sújtotta volna, mert ez megtörténhetett volna, és mintegy meg kellett, hogy történjen annak érdekében, hogy megérthesse, tudatosíthassa, mit fog tenni, hogyan fog gondolkozni abban az esetben, mi a helyes és mi nem.

A jó ember, a magánszemély számára nem képzelhető el nagyobb szerencsétlenség, mint a szeretett gyerekek elvesztése, de Jób számára, aki igaz ember volt, ami azt jelenti, hogy nemcsak és nem annyira felebarátaihoz volt jó, hanem a bibliai élő Isten igazának, a létigazságnak a szolgája (és amelynek következményeként szerette egyáltalán felebarátait is), nagyobb csapásnak számított annak a szociumnak, annak az egésznek az elvesztése (amelynek részei voltak az ő gyermekei is), amelyben ő egész életével tanúskodott az igazságról, és amelyet saját életével az igazság irányába igazított. Ez magyarázza, hogy Jób, bár nagyon fájt neki, belenyugodott gyermekei pusztulásába, de amikor arról volt szó, hogy a betegség örökre elszakíthatja a várostól, hogy hivatásának gyakorlásában, a hagyomány, a kultúrmormák ápolásában megakadályozza, a csapással belsőleg, lelkileg megbékélni nem tudott. (Gyakorlatilag ezzel is megbékélt, hiszen a városfalakon kívül ült, és semmilyen reális erőfeszítést nem tett oda való visszatérése érdekében.) Amint a Biblia mutatja, Isten célja csupán az volt, hogy Jóbot próbára tegye, a kultúrtörténeti hivatásba és egyben a hivatásra őt szólító Istenbe vetett hitét megvizsgálja. Az Isten az ördöggel folytatott vitájában reménykedett, hogy Jób kiállja a próbát, hogy nem nyugszik bele a kultúrától való elszakítottágába, nem "hallgat el", és nem mondja azt, hogy a helyzet normális.

Nem tudjuk, meddig ült Jób a falakon kívül, az Istentől az igazságot követelve, és a kísértésekkel küzdve: a halál gondolatával, amely megszabadítaná szenvedéseitől, az őt meglátogató barátok érveivel és tanácsaival, akik jó emberek voltak,

és akik azt tanácsolták, nyugodjon bele sorsába, találjon helyzetére spekulatív, intellektuális, gyakorlati magyarázatot, neki őszintén jót akartak, de akiknek ő nem félt megmondani, hogy neki nem barátai, hanem ellenségei, nem félt szakítani a körülötte élő legjobb emberekkel, és teljesen egyedül maradni a földön. Lehet, hogy Jób néhány hetet, néhány hónapot, évet várt ebben az állapotban. Jób története erről semmit nem mond, az időnek Jób esetében nincs jelentősége. Addig kellett várnia, amíg a próbatétel nem ér véget, vagyis amíg a Biblia olvasói nem győződnek meg arról, hogy a kísértések erőtlenek, hogy *normális esetben* erőtleneknek bizonyulhatnak, és kell is, hogy bizonyuljanak az emberrel szemben. (Megjegyezzük, hogy még egy kísértés tette próbára Jóbot, annak a veszélye, hogy elveszti Isten mindenhatóságába vetett hitét, vagyis azt a hitet, hogy a személyes igazság fölötté áll az időnek. És éppen azért jelenik meg a történet végén Isten, aki maga tanúskodik a saját mindenhatóságáról.) És lejárt az idő, eljött a nap, amikor Jób mindent visszakapott, gyermekeit is, a történelemben elfoglalt helyét is, mert lehetséges és kell is, hogy így legyen normális esetben, úgy, amint a Biblia sugallja, és ahogy majd egyszer föltétlenül lesz.

Egyáltalán nem akarjuk azt állítani, hogy magánéletében Lev Sesztov Jóbhoz hasonlóan igaz ember volt, de Sesztov gondolkodása és az általa elfoglalt álláspont, amint nekünk tűnik, Jóbhoz méltóan hiteles volt, bár mint az Jób történetében is van, nem mutatkozott érvényesnek sem száz évvel ezelőtt, és nem mutatkozik annak ma sem. Tudjuk, hogy Sesztov Jóbhoz hasonlóan egyszer sem árulta el hivatását. Sőt azt gondoljuk, hogy az érvényesség mibenlétéről töprengéstől tartózkodását (amely Sesztov életművét bizonyos értelemben történelmen kívülre, ahisztórikussá, de egyáltalán nem antihisztórikussá, nem mitológikussá tette) az általa vállalt föladat, az ő sajátos hivatása igazolta: az az elszánása, hogy modern Jób és csak Jób legyen, aki helyzetébe akkor sem nyugszik bele, ha maga az Isten rendelte is azt a számára. Hiszen Jób sem a békességet, hanem a kardot választotta, amellyel elvágta magát a kísértésektől, és amellyel paradox módon elvágta magát a történelmi idő egy szeletétől, a városfalakon kívül várakozásra ítélte magát, arra, hogy a békességet megtalálja, és éppen olyan békességet találjon, amilyennek lennie kell: személyeset és nyíltat.