

Doktori (PhD) értekezés

A ciorani Jézus-kép töredékessége

Témavezető: Dr. habil. Angyalosi Gergely CSc.

Bilibok György

DE-BTK

HTDI

Debrecen, 2023

A CIORANI JÉZUS-KÉP TÖREDÉKESSÉGE

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
filozófia tudományágban

Írta: **Bilibok György** okleveles teológia szakos bölcész

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskola
(Modern Filozófia doktori program) keretében

Témavezető: Dr.

Dr. habil. Angyalosi Gergely CSc, egyetemi tanár (DE)

Az értekezés bírálói:

Dr.

Dr.

Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

Dr.

Dr.

A nyilvános vita időpontja: 20...

Én, Bilibok György teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljesek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem vontak vissza tőlem odaitélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

.....

Bilibok György

Lucian Blaga: *Én nem zúzom szét a világ csodakelyhét*

Én nem zúzom szét a világ csodakelyhét
és nem ölöm meg
az eszemmel a titkokat, melyeket találok
az utamon
a virágokban, a szemekben, az ajkakon vagy sírokon.
Mások fénye
megfojtja a rejtett ismeretlen varázsát
a sötétség mélységeiben,
de én,
én a világosságommal növelem a világ rejtélyét -
és mint a hold, ahogy fehér sugaraival
nem mérsékli, hanem féktelenül
növeli még inkább az éj titkát,
úgy dúsítom én is a sötét égtájat
a szent rejtélyek nagy borzadályaival
és minden, ami érthetetlen
még érthetlenebbé válik
a szememben -
mert én szeretem
a virágokat, a szemeket, az ajkakot és a sírokat.

Csata Ernő fordításában

TARTALOMJEGYZÉK

1.	Bevezetés	6
2.	A szakirodalom általános következtetései Cioranra vonatkozóan	9
2.1.	Cioran elhelyezése.....	9
2.2.	A ciorani témák	14
2.3.	A szakirodalmi megállapítások összegzése	26
3.	A ciorani filozófia általános jellemvonásai	30
3.1.	Cioran az „antifilozófus”	30
3.2.	Cioran Nietzschéről.....	37
3.3.	A ciorani szkepszis	40
3.4.	Igazi szkepszis és nem-igazi szkepszis.....	42
4.	Buddhizmus kritika	46
4.1.	Divergenciák	46
4.2.	Konvergenciák	47
5.	Gnoszticizmus kritika	48
5.1.	A rossz eredete, születés, tudás, szenvedés	48
5.2.	A jó és rossz Isten.....	49
6.	Kereszténység kritika	51
6.1.	Kereszténység és annak vége.....	51
6.2.	Kereszténység és Ókor	53
6.3.	Ószövetség és Újszövetség kritika	54
6.4.	Misztika-kritika	55
6.5.	Szentek – kritika.....	56
7.	Isten– kritika	60
7.1.	A ciorani Isten	60
7.2.	Istennel szembeni büszkeség	62

7.3.	Isten – dialóguspartner a magányban	63
8.	A ciorani Jézus	65
9.	Filozófiai krisztológiák	76
9.1.	Jézus, mint történelem és transzcendencia	76
9.2.	Jézus, mint rejtjel.....	79
9.3.	A zsidó Jézus feltámadása	82
10.	Kierkegaard – Jób, mint Jézus előképe.....	87
10.1.	Jób Cioran gondolkodásában	89
10.2.	Istennel való vita Ciorannál és Jóbnál	90
10.3.	Jób Kierkegaard gondolkodásában.....	92
10.4.	Jób egzisztenciális vonatkozásai Kierkegaard-nál	95
11.	Nietzsche Jézus képe	101
12.	Krisztológia	108
12.1.	Újkori és modern krisztológiai irányzatok.....	109
12.2.	Jézus öntudata és a két természet	111
13.	Exkurzus: a ciorani semmi.....	116
14.	Befejezés	135
15.	Absztrakt	138
16.	Abstract.....	140
17.	Bibliográfia	141

1. Bevezetés

A ciorani Jézus-kép töredékessége című doktori disszertáció célja, hogy bemutassa a román-francia gondolkodó krisztológiai álláspontját, elhelyezve azt a szerző bölcséleti munkásságában, valamint a recepció hagyományban. Mindvégig igyekszünk tekintettel lenni a kérdés filozófiatörténeti kontextusára is, számos lehetséges párhuzamot megvizsgálni; és mindezek alapján a ciorani Jézus-képpel kapcsolatos téziseket meggyőzően alátámasztani. Főleg a nietzschei párhuzamokat és eltéréseket emeljük ki a ciorani filozófia, és a kereszténység – azon belül pedig a Jézus kép – viszonylatában, ugyanis a szakirodalom jellemzően Nietzschevel hasonlítja össze Ciorant. Nem hagyjuk figyelmen kívül ebből a szempontból a másik jelentős filozófust sem, aki nem más, mint Kierkegaard. A szakirodalom áttekintése megerősíti, hogy a ciorani rendszertelenség ellenére is lehetőség van a ciorani témák rendszeres tárgyalására, mely irányvonalat a disszertációban is követjük. (Turcan, Modreanu, Liiceanu, Sontag, Zarifopol-Johnston¹) Cioran filozófiájának lényegi pontjait a szakirodalmi megállapításokkal összefüggésben igyekszünk rendszeresen és logikusan tárgyalni, és az átfogó elemzésektől a specifikus problémák felé haladni logikus sorrendben.

Cioran Jézus-képét elemezve áttekintjük a román gondolkodó egész életművét, és rendszerezük a benne kimutatható fontosabb problémákat. A filozófus gondolkodását az antifilozófia, a rendszerellenesség és a szkepszis határozza meg, és ezek adják az alaptónusát annak, ahogyan fontos témáit tárgyalja: a buddhizmust, a kereszténységet, a gnóvizist és a mindezekhez kapcsolható témákat. A disszertáció eredetisége Cioran Jézus képének vizsgálatában áll, ugyanis tudomásunk szerint ezzel a témával más nem foglalkozott, olyan értelemben, hogy külön tárgyalja és összefüggésbe hozza a ciorani filozófiával, annak aspektusaival és fő témáival.

Mivel Emil Cioran (1911. április 8 – 1995. június 20) recepciója csekély a magyar kultúrában, ezért a disszertáció hiánypótló szerepet kíván betölteni. Nyilván ez a feladat bizonyos mértékű szabadságot ad a kutatásban, mert még nincs kialakult értelmezési kánon, másrészt nem egyszerű egy nem rendszeres filozófiát író szerző gondolatait rendszerezni, összefüggéseket feltárni, és mindezt logikus rendben közvetíteni. Márkus György alapján elmondható, hogy „paradox helyzetben vannak azok a kortárs filozófiák, amelyek elsődlegesen a metafizikai hagyomány antropológiai témáit örökölték és vállalják. E hagyományhoz ők állnak a legközelebb, és épp végső motivációja tekintetében, ugyanakkor ők vannak a legnagyobb ellentétben is vele, ami a megvalósítás jellegét és módját illeti... Az antropológiai

¹ Zarifopol-Johnston 2009.

beállítottságú filozófiák azonban végső soron nem a demonstratív magyarázat logikájával élnek... Mert az, hogy a hagyománynak mely problémáit és témáit tekinti valaki figyelmet érdemlőnek, nagyban meghatározza azt, hogy ki milyen értelemben és milyen tekintetben szakít vele: ennek nincs egyetlen, előre eldöntött értelmes módja. Intellektuális választás kérdése, s ez a választás, semmi kétség, elsősorban azon múlik, ki mit tart arról, hogy a filozófiának mit lehet és mit kell tennie napjainkban, kihez kell szólnia és mi végre. Az állandó újrakonceptualizálásban a rendszer eszméje semmivé foszlott, szétesett az általános kulturális forma, melyben a kora modernitás filozófiai artikulálták sajátos episztemikus igényüket és jelentés-modalitásukat, igazolták kulturális funkciójukat, és egységet teremtettek szerteágazó problémakomplexumaik és/vagy diszciplináris törekvéseik között.”²

Tehát Cioran sem a demonstratív magyarázat logikájával él, így a tematikus rendszerezés segítheti elő a téma rendszeres tárgyalását, de emellett a „mélystruktúráról” sem feledkezhetünk meg, ezért már most kiemeljük, hogy Cioran esetében a legfontosabb fogalom a töredékesség, mert ez alapján közelíthető meg úgy a ciorani filozófia, mint a ciorani Jézus kép. A ciorani töredékesség szubjektivitás által meghatározott viszonyulást jelent, amelyet az ambivalencia és ellentmondásosság ellenére is egységes gondolati tendencia jellemez. Ez a töredékesség határozza meg Ciorannak a filozófiához, illetve a különböző vallásokhoz, és azok témáihoz való viszonyulását is. Cioran gondolkodásában Jézus az ember és az Isten közti kapcsolat lehetetlenségének egyik legfontosabb kifejező alakja, így a kereszténység tanításával szemben Jézus alakja csak arra szolgál, hogy általa kifejezhesse szubjektív tapasztalatait. Így minden, ami fenséges Jézusban, az az örökkévalóság időben való tévelygésében és degradálásában áll: Jézus léte csak a haszontalanság esztétikai vonatkozásában bírhat jelentőséggel. Erre a töredékességre számtalan helyen utalunk, hiszen tényleg ez határozza meg a ciorani attitűdöt, melyben a gondolkodás folyamatán, a töprengésen van a hangsúly, és amelyből a filozófiai dinamizmus is fakad. Ez a „mélystruktúra” teszi lehetővé az eligazodást a rendkívül összetett, sőt olykor igencsak konfúzus ciorani szövegvilágban.

A szakirodalom és az általunk feltárt ciorani töredékesség, amely a filozófus Jézus képére jellemző, és amely a filozófiai és speciális értelemben vett krisztológiákkal való összehasonlítás által is feltárul, sajátos helyet biztosít Cioran számára a szubjektív-egzisztencialista filozófián belül. Ezt a filozófiát leginkább a szubjektivitás, töredékesség és ambivalencia jellemzi.

² Márkus 1998, 155-160.

Ezen a ponton bár a disszertáció folyamán kiderül, hogy a fogalomhasználat konzisztens, mégis szükségesnek tartjuk a szubjektivitás definiálását, mely amúgy is roppantul terhelt filozófiatörténetileg. Nietzsche-től kezdődően a filozófia bizonyos értelemben való felszámolásáról beszélhetünk, melyben az irracionálissá válik, a transzcendens ellen fordul, anélkül viszont, hogy a vallást teljesen kiszorítaná. Ötvöződik a mindennapokkal, felértékelődik a szubjektivitás és a test szerepe, illetve a szkepszis meghatározó szerephez jut. A modernség egyik jele az egyes szám első személy használata, (Ciorannál a szubjektív fogalmat leginkább ebben az értelemben használjuk) az én felértékelése a történelemmel és a fejlődéssel szemben. Ebben a viszonylatban tehát a tragikum likvidálása tulajdonképpen az individuum felszámolását jelentené,³ ezért a szubjektivitást előtérbe helyező ciorani filozófiától is elválaszthatatlanok az olyan témák, mint a magány, szenvedés stb. Ezzel szemben a közkeletű értelmezés szerint szubjektivitás alatt azt értik, hogy egy dolog megítélésében különböző egyének más állásponton helyezkednek el, azaz véleményük nem egyezik meg az említett témában. Továbbá ugyancsak a közkeletű értelmezés szerint a szubjektivitás nézőpontot, személyes érdekektől meghatározott állásfoglalást jelent, olyan értelemben például, hogy valakinek minden ítélete szubjektivitásból fakad, vagy hogy a szubjektivitás korlátozza a helyes ítélőképességet. Így a *szubjektív* kifejezést a leggyakrabban elfogult, nem tárgyilagos hozzáállásra vagy véleményre szoktuk használni, arra, ami nem tárgyilagos (vélemény, döntés, cselekedet, dolog), amely elfogult, egyéni hozzáállást, véleményt és állásfoglalást tükröz. A kifejezés tehát használható akkor is, amikor valami nem a külső körülményeken, hanem személyes elhatározáson vagy az illető saját helyzetén múlik. A szó másik értelmében szubjektívnek nevezünk egy egyén személyesen megélt érzéseit, hangulatát, lelkiállapotát, ami másoknak nem, csak az ő számára férhető közvetlenül hozzá. Ezen értelmezés szerint a szubjektivitás a lírai jellegre, bensőségre és alanyiságra utal. A szubjektivitás ilyenkor saját személyes érzéseket kifejező, tükröző megnyilatkozás, amelynek alapja a személy lelkiállapota, hangulata. A szubjektivitást, amely a dolgozat egyik leggyakrabban előforduló szava, Cioran esetében személyes viszonyulásként, alanyiságként értjük. A dolgozat által tárgyalt kérdések zömében az objektivitás elvi lehetősége sem nagyon létezik, tehát a szubjektivitás – ha azt a legáltalánosabban, a szubjektumra vonatkoztatva értjük – szükségszerű következmény. Valójában arról van szó, hogy mivel Cioran az ember önmagába zártságát tételezi, ezért lehetetlenségbe fullad úgy az Istennel, mint az emberekkel való igazi

³ Horkheimer – Adorno 2011, 192.

kapcsolat. Így a világ felé csak a személyes, szubjektív viszonyulás marad, amelyet nagymértékű ambivalencia jellemez.

A szubjektiváshoz hasonlóan, fontosnak tartjuk az olyan paradox fogalmak definiálását, mint az immanens metafizika (és az e fogalom alá sorolható: metafizikai affektivitás, metafizikai szenvedély vagy az immanens extázis) melyekkel a disszertáció folyamán találkozunk.

Röviden az immanens metafizika (és az e fogalom alá sorolható: metafizikai affektivitás, metafizikai szenvedély vagy az immanens extázis) a hagyományos metafizikától való elfordulásként értelmezhető. Tehát annak ellenére, hogy a teremtésteológia és a görög platonikus kozmológia közt ellentét húzódik, mindkettőben közös, hogy úgymond „kifelé” orientálódnak és a fő kérdések az anyag vagy Isten körül vannak. Ezzel szemben Cioran és a vele kapcsolatba hozható szerzők „befelé” orientálódnak és a jelenvalólétből, az emberből indulnak ki. Esetükben tehát bizonyos fordulatról, törésről vagy elhatárolódásról van szó. Erre a kérdésre *a ciorani semmi* című exkurzusban részletesen is kitérünk, de most első lépésben a szakirodalom általános következtetéseit tekintjük át Cioranra vonatkozóan.

2. A szakirodalom általános következtetése Cioranra vonatkozóan

2.1. Cioran elhelyezése

A korszellemhez viszonyítva helyezhetjük el Cioran [szioran], E. (Emilé) M. (Rășinari, Románia, 1911. április 8 — Párizs, 1995. június 20) munkásságát is. A román származású francia filozófussal kapcsolatban, (1937-től élt Franciaországban) Gera György a világirodalmi lexikonban szereplő cikkében némi túlzással Nietzschével állítja párhuzamba, továbbá Beckett és Ionesco mellé sorolja, mondván, hogy műveiben ugyanazt a romboló tevékenységet végezte el az esszé síkján, mint Beckett vagy Ionesco a drámában. Említi aforisztikus stílusát és a Valéryvel való párhuzamot. Világ szemléletével kapcsolatban a mélységes pesszimizmust, antikonformizmust és haladás ellenességet emeli ki. Végül felsorolja legfontosabb műveit.⁴

A szakirodalom alapján, ha a ciorani stílust vizsgáljuk, általánosságban a gondolkodás vallomásos jellege emelhető ki, amelyben a filozófia megkínzott gondolkodás lesz. Ez a kifejezés, úgy gondolom, hatásosan kifejezi a szervesség ciorani filozófián belüli felértékelését is.⁵ A vallomás-jelleg alapján a ciorani szövegeket némely szerző inkább önletrajzként, mintsem filozófiai spekulációként közelíti meg, ezért kiemelten felhívja a figyelmet a

⁴ Világirodalmi lexikon 2.kötet, 249.

⁵ Sontag 1968, 12-13.

történelmi kontextusra, amelyben azok létrejöttek. Így az LSF például nietzschei meditáció a szentek életéről, melyben Cioran saját identitását keresi. Ebben Avilai Szent Terézről esik szó, de valójában visszautasítja a pusztán vallásos identitást, vagyis a könyv inkább a vallásos krízisről szól, a hit és hitetlenség közti ingadozásról. Ehhez hasonlóan Cioran francia nyelvre váltása világi megtérésként is értelmezhető, szakításként a romániai múlttal. (Melyhez a Vasgárdához – romániai fasiszta mozgalomhoz való kötődés is hozzátartozik).⁶ Így lesz Cioran a magányos antifilozófus wittgensteini értelemben, aki a filozófiát arra használja, hogy kigyógyuljon belőle.⁷

A ciorani stílussal kapcsolatban az írások erővel telítettségét szokás kiemelni, a fejedelmi többes használatát – amit Nietzsche-től vett át és ami egyfajta autoritást biztosít számára – a retorikai gesztusok prioritását, a verbális extravaganciákat és a provokatív fogalmazásmódot. Neoromantikus figura, aki átlát a konvencionális bölcsességeken (politika, kultúra, etika) és azokat felforgatja. Romantikus vonásként említik vele kapcsolatban – az ösztön elsőbbségét az észsel, tudással szemben, továbbá a magyarázás nélküli kijelentéseket, ami az intelligibilitás egyfajta végét jelenti.⁸

Mindezek alapján megpróbálják Ciorant olyan filozófusok közt elhelyezni, mint Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard. A legtöbb szerző ebben az esetben Susan Sontagra hivatkozik, ezzel is rámutatva Sontag kiemelkedő szerepére a külföldi Cioran-recepció szempontjából.⁹ Sontag tehát a filozófiai rendszerek és ideológiák összeomlása utáni aforisztikus, lírikus és rendszer ellenes filozófiák megjelenésére utal, amelyek közé sorolja Ciorant is az említett filozófusok mellett.¹⁰

A nietzschei párhuzamokra (hasonlóságok, különbségek) külön vissza fogunk térni, de már általánosságban megemlíthető Sontag fontos kijelentése, miszerint Nietzsche-nél megtalálható majdnem az összes ciorani álláspont. Ennek ellenére Cioran retorikusabb, mint Nietzsche, kifinomult gondolkodó, akivel kapcsolatban „real power writing” említhető. Nietzsche-hez hasonlóan Cioran is az „ateista spiritualitás keresztjéhez szegeződik.”¹¹ További hasonlóság: a boldogsággal szembeni vulgáris készítésnek való ellenállás, az exilium előnyeinek hangoztatása, a történelemhez és az igazsághoz való viszony. A Nietzsche-vel való

⁶ Zarifopol-Johnston 2007, 21-36.

⁷ Sontag 1968, 15-20.

⁸ Kimball 1988, 37.

⁹ Regier 2004, 1000-1001; Jakob-Cioran-Greenspan 1994, 122; Regier 2005, 75; Zarifopol-Johnston 2007, 21; Kimball 1988, 37.

¹⁰ Sontag 1968, 8-11.

¹¹ Sontag 1968, 21.

közös pontokból Sontag a temperamentumot emeli ki, az önmaga ellenében való gondolkodást, a banalitás elleni küzdelmet, az unalom szerepét az alkotásban, az ambivalenciát a költői hivatás iránt, és a mindig ellenállásba ütköző vallásos tudatosságot. A különbségek közül pedig: a nihilizmus felülmúlását az örökkévaló visszatérése által és a platonizmus kritikát, mert láthatólag Ciorannál az összes platói dualizmus megjelenik: időbeliség, örökkévalóság; ész, test; lélek, anyag, élet, Élet; létezés, egzisztencia. Azonban Sontag megjegyzi: nehéz eldönteni, mennyire vehetők komolyan ezek a felosztások, dualizmusok Ciorannál.¹²

A sontagi nyomon haladva más szerzők megállapítják, hogy Cioran több helyen is naivnak nevezi Nietzschét, aki tulajdonképpen nem tudja meghaladni a transzcendentalizmust.¹³ Közös vonás a rendszeres filozófia elutasítása, keresztényellenesség, aforisztikus stílus, kulturális újjászületés a művészet és zene által, történelmi fejlődés ellenesség. További hasonlóságként említik a csodálatot Schopenhauer, Dosztojevszkij, Pascal és a szkeptikusok iránt, a test, betegségek, szenvedések felértékelését és szerepét a filozófia szempontjából. Hasonló a nőhöz való viszony is, vagy a szimpátia a túlzások iránt, ilyen szempontból utalnak arra, hogy Cioran a legnagyobb német stilisztának tartja Nietzschét.¹⁴ Kimball Ciorant inkább a romantika sötét oldalához (Novalis, Schopenhauer filozófiai pesszimizmusa) sorolja az irónia, a cinikus nihilizmus, és a spengleri kiábrándulás alapján. Így a legnagyobb különbség Nietzschével szemben, hogy Cioran nem akarja felülmúlni a nihilizmust. A ciorani undor ellentétben áll az életet mérgező pesszimizmust felülmúlni kívánó nietzschei próbálkozással amit, például „*A vidám tudomány*”-ban kísérel meg.¹⁵

Más szerzők Cioran és Schopenhauer közt próbálnak párhuzamot találni. Ebben az esetben a közös témák: a rendszerellenesség, szubjektivitás felértékelése, tudatlanság szerepe, megszületés, mint tévedés és bűn, pandémonizmus, eredeti bűn; biográfiák, szentek, buddhizmus iránti érdeklődés. A különbséget leginkább a különböző stílus jelenti.¹⁶

Ehhez hasonlóan, Cioran és Sartre közti párhuzamok és különbségek kutatása is fellelhető a szakirodalomban az előbbiekkal egybevágó következtetésekkel: Sartre Hegel, Marx leszármazottja, Cioran pedig Nietzschéé. Sartre jobb és más jövőt akar, Cioran (Ionesco, Beckett, Bosquet sorában) megmarad exiliumának pesszimista világképénél. Amíg Sartre esetében dialektikus analízis van, addig Ciorannál asszociáció. Fenomenológiai analízis Sartre-nál, Ciorannál arisztokratikus, elegáns és diszkrét esztétika. A szkeptikus univerzumában nincs

¹² Sontag 1968, 21-29.

¹³ Regier 2005, 76-80; Weiss-Ciroan 1986, 107.

¹⁴ Regier 2005, 83-86.

¹⁵ Kimball 1988,37.

¹⁶ Blendea 2016, 68-74.

dialektika, Cioran nem a reflexióinak eredményét mutatja be, hanem spontán elme felvillanásait, saját érzékenységének primátusát. Amíg Sartre szándéka morális, addig Ciorané esztétikai. Visszautasít minden tudományos magyarázatot, mert nem létezhet semmilyen tudományos magyarázat a szorongó ember számára. Antiintelektualizmus jellemzi: elutasít mindent ami nem intuitív, és például Marks ebben látja a párhuzamot Sartre és Cioran közt. Így az őket illető kritika is közös: irrelevancia, mindketten különböző nyelvjátékok áldozatai, nincsenek túl a miszticizmuson. Esetükben tudás, tudomány helyett szenzibilitásról van szó, ami frivolitáshoz vezethet.¹⁷

Ami a francia egzisztencialistákkal (Camus, Sartre) való összehasonlítást illeti, habár egyik interjúban Cioran utal arra, hogy közel érzi magát hozzájuk,¹⁸ mégis inkább a különbségek kerülnek előtérbe és meghatározóvá. Camus-val kapcsolatban írja, hogy épp akkor halt meg (amely tény mélységesen érintette – felzaklatta – Ciorant), amikor mindenki tudta és ő maga is, hogy nincs több mondanivalója és ha él, akkor csak veszíthet az elért dicsőségből.¹⁹ Ugyan sikerült megszabadulnia a vulgaritástól a kitüntetések ellenére is,²⁰ de Cioran szerint a hírneve ellen többe kellett volna szólnia.²¹ Ami Sartre-ot illeti, ő tulajdonképpen titok Cioran számára,²² de összességében elhatárolódik tőle, vallomása szerint lelkileg közelebb áll hozzá Lao Tzu mint Sartre, de megfogalmazásában Pascalt kellett volna mondania, mert Sartre anti-Pascal.²³ Szerinte úgy menekült prolixitásba, mint mások a hallgatásba.²⁴ Rendszeres és állandó rosszhiszeműség, irónia és nehézkesség jellemzi. Túlságosan affektált, zavaró, hogy az akar lenni, ami nem ő.²⁵ Kár, hogy Sartre az undor fogalmát kompromittálta és így használhatatlanná tette.²⁶ Ugyan sikerült heideggeri stílusban írnia, de ennek nincs jelentősége. Nem sikerült viszont a mélység illúzióját keltenie az irodalomhoz való közeledése által.²⁷ Cioran összességében elhatárolódik Camus-tól és Sartre-tól.

A szakirodalomhoz visszatérve találhatunk olyan összehasonlító írásokat is (pl. Lévinassal), amelyek Cioran lejárátását tűzik ki célul, például amikor a szerző szembeállítja

¹⁷ Marks 1972, 780-788.

¹⁸ Weiss-Cioran 1986.

¹⁹ Amivel nem érthetünk egyet, ugyanis az autóbalesetkor nála volt csodálatos, de befejezetlen regénye: *Az első ember*.

²⁰ *Caiete 1957-1972* 2016, 37-38.

²¹ *Caiete 1957-1972* 2016, 41.

²² *Caiete 1957-1972* 2016, 805.

²³ *Caiete 1957-1972* 2016, 829.

²⁴ *Caiete 1957-1972* 2016, 896.

²⁵ *Caiete 1957-1972* 2016, 463.

²⁶ *Caiete 1957-1972* 2016, 923.

²⁷ *Caiete 1957-1972* 2016, 601.

Cioran a szentírással, és ez alapján erkölcsi ítéletet mond: rossz, hogy ellentétben áll a szentírással, míg Lévinas jó, mert az Ószövetség mentén halad. Lamfers felrója, hogy Cioran nem említi a parancsolatokat és az életet rossznak nevezi. Xenofób akinél minden pozitívum hiányzik. Míg Cioran embergyűlölő, addig Lévinas filantróp; megállapítása szerint: ahol hiányzik a biblikus gondolkodás ott hiányzik az emberség. Cioran nem ismeri Izrael Istenét, csak az általa alkotott abszurd Istent. Lévinással szemben Cioran mindent fehér-feketében lát, képtelen a dialógusra, pedig a tudás a közösségtől és nem a magánytól függ. Összességében tehát Cioran a nagy magányos, nem lehet felebarát, kegyetlen, egocentrikus, felelőtlen, aki túl sok figyelmet kapott. Nem mély gondolkodó, túl egyoldalú és példa a román kultúrára, amelyben a középszerűség és az utánzás dominál.²⁸ A lamfersi megközelítésnél egy fokkal jobb – de hasonló elfogultságról tesz bizonyosságot – amikor Cioran kiindulópont abban, hogy a szerző vallási kioktatást végezzen, például: Cioran elfelejtette, hogy a hit vezet Istenhez,²⁹ kevés a jó búza benne,³⁰ nem érti a bűnbánat lényegét,³¹ vagy nem értett meg semmit Istenre vonatkozóan.³² Némely helyen pedig a szerző erőltetetten próbál egy „kis jót” is észrevenni írásaiban, vagy a mély vallásosságra utaló jelként értelmezni.³³

Ezekről és az olyan értelmezésekről is elhatároljuk magunkat, amelyek meglátásunkban túl pozitívan próbálják beállítani a ciorani filozófiát. Pătrașcu szerint Cioran nagy gondolata tulajdonképpen az, hogy a szenvedés elmélyítésével, a tetőfokig való felerősítésével el lehet érni az átformálását, mert végtelen pontjában az agónia találkozik az extázissal, a szomorúság az örömmel, a szenvedés a boldogsággal. Egy probléma körülírása gyakran a megoldását jelenti. Az áttérés a kétségbeesés tetőfokáról a boldogság tetőfokára, úgy lehetséges ha teljesen megszabadulunk a fény és a sötétség dialektikájától. Horia Pătrașcu Cioran filozófiájának legértékesebb üzenetét, abban látja, hogy az ember boldog lehet az élet tragikus felfogása mellett is, és a boldogság nem feltételezi szükségképpen az agyamosást, a negatív gondolatok amputálását.³⁴ Paradox módon az egészséges ember az, aki elfogadja, hogy az élet maga is egy betegség, amelyért megtesz mindent, hogy így maradjon.³⁵ Habár Pătrașcunak értékes meglátásai vannak a ciorani filozófiára vonatkozóan, teljesen nem érthetünk vele együtt, mert szerintünk olykor túl pozitívan értelmezi azt. Meglátásunkban a ciorani filozófia sokkal

²⁸ Lamfers 2017, 301-305.

²⁹ Calinic 2015, 127.

³⁰ Calinic 2015, 120.

³¹ Calinic 2015, 79.

³² Calinic 2015, 53.

³³ Calinic 2015, 5, 97, 114.

³⁴ Pătrașcu 2014, 31–32.

³⁵ Pătrașcu 2014, 40.

sötétebb és pesszimistább, mint ahogyan azt Pătrașcu sugallja, ezért túl „pozitív” következtetések nem vonhatók le belőle. Valastyán Tamás nyomán elmondhatjuk, hogy „Sloterdijk szerint Heidegger – ha élhetünk ilyen frivol megfogalmazással – fordítva ül a lovon. Ha tetszik, Nietzsche, Cioran vagy épp Bentham lován. Ti. az igazi zavarnak nem az állat megértéséből kellene származnia, hanem éppenséggel az emberéből. Az ember kudarcot vallott állatként, s elkezdte a saját útját járni – lényegében ezt állítja Sloterdijk. Nem érthetjük meg sem az embert, sem az állatot, sem a kettejük viszonyát, ha nem vagyunk hajlandóak tudomást venni bizonyos fajtörténeti, hominizációs és neoténikus folyamatokról. Márpedig Heidegger, ezt állítja nyomatékosan Sloterdijk, mindezekről nem hajlandó tudomást venni, ha némely összefüggésben elő is kerülnek nála zoológiai és biológiai problémák.”³⁶

Tehát a lamfers-i, calinic-i és részben a pătrașcu-i megközelítésektől elhatároljuk magunkat, és tárgyilagos értelmezésre törekszünk.

2.2. A ciorani témák

A szakirodalom áttekintése szerepet játszik a ciorani témák megállapításában is. Sontag összehasonlítása Cioran és John Cage közt olyan szempontból jelentős, hogy ennek kapcsán említi a ciorani nagytémákat: betegség, szenvedés, halandóság.³⁷

Több szerző is a magányosság és az álmatlanság ciorani filozófiára tett hatásaival foglalkozik, olyan értelemben, hogy például párhuzamba állítja a ciorani és a noicai magányt,³⁸ vagy különböző témák (vers, ima) összefüggését kutatja a magánnyal kapcsolatban.³⁹ Más szerző ugyancsak az álmatlanság szerepét vizsgálja, egyenként felsorolva és megjegyzéseket téve a ciorani könyvekre és füzetekre az említett téma szempontjából.⁴⁰ Az álmatlanságot kapcsolatba hozzák, olyan ciorani témákkal mint a vallásellenesség, ugyanakkor a misztikusok és szentek iránti érdeklődés, a fejlődés-haladás tagadása, a filozófia hasztalansága, vonzódás a buddhizmushoz, a személytelenség visszautasítása.⁴¹ Darida Veronika említi az álmatlanság meghatározó szerepét, amely az extatikus állapotoknak lehet az oka. Szerinte ezekben tapasztalta meg Cioran a mindent átható teljes ürességet. Véleményem szerint, Darida helyesen

³⁶ Valastyán 2021, 100.

³⁷ Cioran 1968, 8-29.

³⁸ Câmpan 2016, 117-124.

³⁹ Di Gennaro 2014, 63-65.

⁴⁰ Regier 2004, 995-1004.

⁴¹ Jakob-Cioran-Greenspan 1994, 124-145; Weiss-Cioran 1986, 114: Továbbá az álmatlanság ciorani filozófiára – antifilozófia, történelem és fejlődésbe vetett hit ellenesség: „amit tudok hatvan évesen, tudtam már húsz évesen is.” – tett hatásairól kerül szó.

látja, hogy Cioran az álmatlanságok olyan tapasztalatokhoz vezették, amelyeket enélkül nem ért volna el,⁴² viszont nem szabad elfelejtenünk, hogy az említett álmatlanságok filozófiai hasznosítása, leginkább az ifjúkori Cioran esetében meghatározóak.

További ciorani témák: az írás, mint terápia, a francia nyelvre való átállás nehézségei,⁴³ az öngyilkosság, mint lehetőség az életben maradáshoz, a szkepszis, mint terápia, a kereszténységhez való viszony.⁴⁴ Egyik interjújában Cioran a kereszténység tulajdonképpeni hatástalanságát emeli ki. Vallásos neveltetésével kapcsolatban megjegyzi, hogy ima közben inkább távozott a szobából mert nem bírta azt elviselni. A szentek és a női szentek esetében (főleg Avilai Szent Teréznel) a beteges oldal érdekelte, a misztikusok pedig azért érdekelték, mert gyakorlatilag a kereszténységen kívül álltak. Hamis ateistának mondja magát, mert Isten létezésének kérdése nem érdekli, de Isten, mint elképzelt dialógus partner jelen lehet a szélsőséges magányban.⁴⁵

Más írások Cioran és a buddhizmus kapcsolatával foglalkoznak. Erre a témára és a gnózisra külön is ki fogunk térni, viszont általánosságban elmondható, hogy a buddhizmussal kapcsolatban a negatív aspektusokat emeli ki, és a gyakorlatban való lehetetlenségét hangsúlyozza a nyugati ember számára.⁴⁶ A szexualitás, az élet továbbadása, a szenvedés, a rossz, a halál témái kapcsán közeledik a buddhizmushoz és egyben Schopenhauerhez is.⁴⁷ Viszont szerinte gyakorlatilag megvalósíthatatlan lemondani a vágyról és felülemelkedni az énen. Cioran kijelenti, hogy Buddha megoldásai nem az ő megoldásai, mert minden, amit írt az az *ego* körül épül fel.⁴⁸

Végül Cioran fasiszta múltjával kapcsolatban találhatunk írásokat. Ezt elfogadhatatlannak nevezik,⁴⁹ és leginkább az SFR-re (melynek fő témái: román kultúra elmaradottsága, modernizáció szükséglete, romániai imperializmus, nacionalista indíttatások szükségessége, az erő nietzschei kultusza) hivatkoznak. SFR-el szemben, mint „megtérésre”: az IE-re és IU-ra.⁵⁰ Ami a témával kapcsolatos írásokat jellemzi és aminek témánk szempontjából jelentősége van – ugyanis magyar nyelvterületen Cioran fasiszta múltjával Miskolczi már behatóan foglalkozott – hogy mindezek megismétlik a ciorani stílus

⁴² Darida 2011, 169-171.

⁴³ Weiss-Cioran 1986, 120.

⁴⁴ Weiss-Cioran 1986, 122-124.

⁴⁵ Weiss-Cioran 1986, 128-135.

⁴⁶ Weiss-Cioran 1986, 136-139.

⁴⁷ Dobre 2013, 97-101.

⁴⁸ Dobre 2013, 103.

⁴⁹ Kimball 1988, 37.

⁵⁰ Calinescu 1996, 195, 206-207, 210-211.

jellegzetességeit és az ez alapján való besorolást: provokáló állítások, első szám első személy használata, ellentmondó fogalmak összekapcsolása, amelyekből ambiguitás és ambivalencia származik.⁵¹ Cioran nem illeszkedik formális kategóriákba, egyedi történelemfilozófiája van. Utalnak ez esetben is a schopenhaueri és a nietzschei hatásra: elkülönülés a szervezett vallástól, vitalitás, irracionális, pesszimista szemlélet a jövőt illetően.⁵² Cioran neoromantikus, töredékes, aki számára intellektuális bűn a közhelyesség, banalitás: innen származik a burzsoá diskurzus felrobbantása és az önmaga ellenében való gondolkodás.⁵³ Ami mindenképp kiemelendő és lényeges, hogy többen is Cioran francia nyelvre való váltását, teljes elhatárolódásként értelmezik a fasiszta múlttól.⁵⁴

Ha részletesebben is reflektálni akarunk a ciorani filozófiára a szenvedés, az antifilozófia, az írás szükségszerűsége, a szubjektivitás vagy a stílus alapján, akkor elmondható, hogy Cioran számára a lélek valóban az egzisztenciális üresség függvénye, amelynek átérésétől a „naiv ember” (optimista) természete révén mentes marad, mert beleolvad a létbe, és alámerül az élet irracionális tartalmába. Másként fogalmazva egy bizonyos személyiség csak a saját struktúrájához képest viszonyulhat a világhoz. Ezzel szemben, a melankolikus ember feladata nem az, hogy elmeneküljön az élet és a világ ürességének, a hiábavalóságnak, a világban való rossznak az érzete elől, hanem, hogy az elmélyülés és a megértés által átalakítsa a melankólia affektív tonálisát. Cioran nem megváltoztatni akarja a melankolikus ember világát, hanem úgy elemzi azt, ahogy adva van. Nem az a kérdés tehát, hogy van-e a világnak értelme vagy sem, hanem hogy lehet-e élni egy értelmét vesztett világban. A filozófus nem alkot teodicéát sem, melynek a végén a jó győzedelmeskedne, hanem egy olyan ember optimális életmódját keresi, aki számára a rossz és a szenvedés nyilvánvaló.⁵⁵ Arra a nem mindig jóindulatúan feltett kérdésre, hogy mégis miért nem lett öngyilkos, Cioran azt válaszolta, hogy félreértették. Ő sohasem volt az öngyilkosság apológétája, hanem a következőt hangsúlyozta: az öngyilkosság lehetősége az, ami segít életben maradni, hogy az élet csak azzal a gondolattal elviselhető, hogy elhagyhatod, amikor akarod.⁵⁶

⁵¹ Calinescu 1996, 209.

⁵² Hitchins 2009, 36-63.

⁵³ Calinescu 1996, 213-214.

⁵⁴ Calinescu 1996, 197-199, 208; Gruzinska 2001, 21-22.

⁵⁵ Pătrașcu 2014, 29-30.

⁵⁶ Vartic 2011, 238.

A szenvedés az intelligencia szövetségese. Nélküle az ember nem kerülhet a szemlélődés állapotába. A fiatal Cioran büszke erre a felismerésére és úgy véli, hogy intellektuális ambíciója áthalad a szenvedés területén:

Az én koromban (19 évesen), kevesen tudják, hogy mit jelent a betegség és a fájdalom. Lehet, hogy ebből az okból én jobban értem a dolgokat, mint mások. A szenvedés állandóan az élet elé állít, kimozdít az azonnaliból és az irracionálisból... Amikor másokkal szemben a személyes felsőbbrendűségről beszélek, amikor kritizálok és kigúnyolok, soha nem a könyvekből nyert akármilyen kultúrára gondolok, amely erőfeszítésből és ambícióból származik, hanem erre a termékeny megértésre, amely nem az olvasmányokból indul ki, hanem az érzésből, nem sokféle ismeretből, hanem a mély megélésből.⁵⁷

Cioran tehát az „érzékek valóságának” nevében beszél és meg van győződve arról, hogy gondolatai „szerves védjegyet” viselnek. Ugyanakkor vitába száll a homályos és elvont romantikus szentimentalizmussal, amely nőiességével kompromittálta a szenvedés egész jelenségét. Elutasítja az „érzelgősek” elképzelt vagy beképzelt szenvedését, akik „esztétikusan szenvednek,” és azt gondolják, hogy a „parányi kielégületlenségek” és „spirituális nyugtalanságok” az igazi szenvedést jelentik. Mindezeket arra figyelmezteti, hogy tulajdonképpen nem tudják mi az igazi szenvedés, minek okán a gondolataik teljesen inkonzisztensek. Tehát az intelligencia az igazi és nem a beképzelt szenvedéssel áll összefüggésben. Cioran elutasítja a szenvedésre adott keresztény választ is.⁵⁸ A következőt írja Jézussal kapcsolatban:

Mennyivel vagyunk ma boldogabbak, hogy feláldozta magát értünk? Megváltás? De a megváltás egy illúzió és egy lehetetlenség. A keresztény felfogás a szenvedésről, tele van illúziókkal, mert szenvedni a világ szenvedéséért ugyanannyira hatástalan, mint örülni a világ örömének. Nem értette meg, hogy nem lehet másért szenvedni, és hogy haszontalan kihozni az embert a fájdalom magányából.⁵⁹

Tehát Cioran elhatárolódik az etikai és szotériológiai értelemtől, amellyel a kereszténység felruházta a szenvedést, de megadja saját filozófikus válaszát: a szenvedés bebizonyítja az élet irracionális, bestiális és démoni voltát. E mögött könnyen felfedezhetjük Schopenhauer hatását, aki szerint „minden élet szenvedés” és azt, hogy „a szenvedés az élet

⁵⁷ Simion 2014, 77.

⁵⁸ Petreu 2017, 22–23.

⁵⁹ Cioran 1990 (Revelațiile durerii), 94.

lényegét jelenti.”⁶⁰ Cioran úgy véli, hogy a szenvedés nagy szerephez jut az egyéniség formálásában, ugyanis a fájdalmak „arra törekszenek, hogy az embert a világ színe elé hozzák, hogy elválasszák a természetétől” és „lerombolják a világgal való affinitását.”⁶¹ A szenvedés létének igazolását Cioran a „Pe culmile disperării” – saját fordításban: „A kétségbeesés tetőfokán” – című könyvében találjuk. A szenvedés az ismeretszerzés egyik módja: nem más ez, mint az agónia módszere, amely által feltárulhatnak a világ végső alapjai. Cioran a betegségekben filozófiai küldetést lát, amely abban áll, hogy a betegségek feltárják azt, hogy az élet végtelenségének érzete mennyire illúzorikus és, hogy mennyire törekeny az az illúzió, amely valami meghatározottról és beteljesültről szól.⁶² A betegség azért válik kulcsfogalomná, mert belőle származhat a szerves és dogmatikus álomból, a fiatalság tudatlanságából, az egészség naivitásából való ébredés, és a tisztánlátás elérése.⁶³ Cioran barátjához Bucur Țincuhoz intézett levelében megvallja, hogy ez az állapot büszkeséggel tölti el.⁶⁴ Ahogyan Giovanni Rotiroti is megjegyzi Cioran számára a szenvedés elválaszthatatlan volt „a megismerés szubjektív tapasztalatától.”⁶⁵ Țincuhoz intézett levele rávilágít alkotói mechanizmusára. Arról ír, hogy „a belső nyugtalanság nem más, mint a szerves valóság szimbolikus meghatározása... a szomorúság oka lehet a gyomorban található... és a lábfájdalmak miatt tagadható az emberiség fejlődése.”⁶⁶ Ion Vartic ezért Cioran esetében szomatopszichikusságról beszél.⁶⁷ Cioran inspirációjának vonala tehát a testtől az érzelem, majd a szóbeli kifejezés irányában halad. Ezt ő is megvallja az egyik újságcikkben: „Odiseea Ranchiunii a fejfájásokból és szinuszitiszből született.” Mindez Cioran műveinek monotonitására és ismétlő voltára is magyarázatot ad.⁶⁸

Cioran elhagyja az általa banálisnak nevezett filozófia területét és az irodalom felé közelít, így a határ érdekessége és a nem konvencionális gondolkodás jellemzi a művét. Mindezt két dolog által éri el: az atemporalitás és a „filozófiával folytatott vita” által. Egy idő nélküli keretet alkot, amelyben úgy tűnik, hogy előtte nem létezett senki, hogy a gondolatai az égből vagy a pokolból származnak, de semiképp sem a könyvekből, annak ellenére, hogy ő egy szenvedélyes olvasó volt. Az eredetiséget a történelem fontosságának leértékelésével és az

⁶⁰ Schopenhauer 2007, 403, 412.

⁶¹ Cioran 1990 (Revelațiile durerii), 88–100.

⁶² PCD, 30–31.

⁶³ Petreu 2017, 28–29.

⁶⁴ Cioran 1995, 33.

⁶⁵ Rotiroti 2016, 112.

⁶⁶ Cioran 1995, 49, 56.

⁶⁷ Vartic 2011, 12.

⁶⁸ Petreu 2017, 32–33.

örökkévalóság elógiumával éri el.⁶⁹ „A filozófiával folytatott vita” önmagában még nem jelenti a filozófiával való szakítást, hanem pontosan az ellenkezőjét, hiszen Cioran ugyan tagadja a filozófiai hagyományt, de új ismeretmódokat ajánl vagy más finalitásokat nevez meg.⁷⁰ Nem alkot filozófiai rendszert, nem akar meggyőzni, nem akarja, hogy valaki is mellette álljon. Vallomásokot tesz, visszautasít, önmagának ellentmond, provokál és sokszor semmibe veszi a logikát. A PCD-ben írja: „a tény, hogy élek, a világ értelmetlenségét bizonyítja.”⁷¹ Egy kicsit később pedig: „Mert hogyan találhatnék értelmet egy végtelenül drámai és boldogtalan ember gyötrődéseiben, akinek végső soron minden a semmire vezetődik vissza és akinek e világ törvénye a szenvedés?”⁷²

Cioran szakít a rendszeres gondolkodással, mert szerinte minden, ami forma, rendszer, kategória, keret abszolutizáló törekvéseket mutat, és a szellemi élet sterilitásából származik. Ezzel szemben, akik az inspiráció pillanatában írnak, mellőzik az egységet és a rendszert.⁷³ Mindennek ellenére Kant, Hegel, Fichte visszautasítása nem jelenti a filozófia felcserélését az irodalommal vagy a költészettel.⁷⁴ Cioran vallomása szerint a nagy rendszerek elhagyása az álmatlanság következtében történt. Attól a pillanattól kezdve, amikor valami arra kényszerítette, hogy egész éjjel ébren maradjon, amikor a nappal és az éjszaka ugyanaz volt, míg másoknak minden reggel újra kezdődött az élet, megszületett benne az abszolút folytonosság olyan tapasztalata, amely következtében rájött, hogy a filozófiai rendszerek nem tudnak választ adni az általa megtapasztalt valóságokra, és ezért elhagyta azt a tapasztalat, a megélt dolgok és „a hétköznapi bolondság” kedvéért.⁷⁵ Valójában Cioran nem a filozófiával szakít, hanem a nagy rendszerekkel, illetve esetében az álmatlanság átértékeléséről van szó, aminek következtében eljuthat az „abszolút folytonossághoz” és megszabadulhat attól az illúziótól, hogy az élet minden reggel újra kezdődik. Különbösen a „Pe culmile disperării” (PCD) című könyvének idején Cioran sokat merít a bergsonizmusból. Miként Bergson, úgy Cioran is elveti a filozófiai rendszert, Kantot a nem igazi filozófia képviselőjeként említi; a képekhez, a metaforákhoz, a plasztikus nyelvezethez folyamodik – amelyek szerinte sokkal hatásosabbak az igazság kifejezésében, mint az elméletek és az általános gondolatok használata. Bergsonhoz hasonlóan Cioran is a tapasztalatról, az átélésről, belső életről, növekedésről, benső

⁶⁹ Pătrașcu 2014, 43–44.

⁷⁰ Pătrașcu 2014, 44.

⁷¹ PCD, 16.

⁷² PCD, 16.

⁷³ Simion 2014, 106.

⁷⁴ Pătrașcu 2014, 48.

⁷⁵ Pătrașcu 2014, 46.

gyarapodásról, átalakulásról beszél. Így szerinte a zene és a misztika előnyben részesített tapasztalatokhoz vezethetnek, amelyek által a lényegekig lehet hatolni. Továbbá a filozófus életének eseményeit vizsgálva, a publikációit olvasva sem mondhatjuk, hogy szakított volna a filozófiával az irodalom javára, hanem az álmatlanság hasznosításáról, értelmezéséről van szó, amely által megtapasztalja azt, amiről Bergson is ír⁷⁶ a „Bevezetés a metafizikába” című művében, miszerint úgy tűnik számára, rátalált a tisztán benső tartamra, egy olyan folyamatosságra, amely nem jelent egységet, de többséget sem, és amely semmilyen keretbe nem illeszkedik. Ebben az esetben a mobilitás tényleges lényege a figyelem középpontjába került és érezhető volt ahogyan ez összeolvad azzal az erőfeszítéssel, amelynek a tartama egy oszthatatlan kontinuitás.⁷⁷ Bergson szerint nem létezik más a változás megszakítás nélküli lendületén kívül, egy olyan változás, mely mindig önmagához simul egy tartamban, amely végtelenül meghosszabbítást nyer.⁷⁸ Ez alapján Kant tévedése abban áll, hogy az időt homogén közegként kezelte. Bergsonnak úgy tűnik, hogy Kant figyelmen kívül hagyta, hogy a valóságos tartam egymásba helyezett pillanatokból áll, és amikor egy homogén egésznek a formájához jut, ez a térbeli kifejeződésből származik.⁷⁹ Bergson a precizitás hiányát, az élettől való eltávolodást rója fel az addigi filozófiának és az igazságot az intuicionizmus által próbálja megközelíteni.⁸⁰ Hozzá hasonlóan Cioran is egy tapasztalat közeli filozófiát sürget.

Cioran egyik levelében az írás szükségszerűségéről ír barátjának Bucur Țincunak. Mivel az írás által objektíválódhatnak a benső tartalmak, ezért az írásnak akkor van értéke, ha a kifejezésen túl életre, a formán túl pedig tartalomra találunk. Cioran nem véletlenül fogalmaz úgy, hogy valamit a vérével szeretne írni.⁸¹ Könyveit úgy mutatja be, mint amelyek hatalmas energia felszabadításokat jelentenek. Ez a benső energia, ha kifejezetlen marad, fojtogatóvá lesz, ezért az írás terapeutikus szükséglet számára.⁸² Ugyanakkor amint mondtuk, Cioran fenntartja azt a benyomást, hogy az ő írásait nem lehet formákra, rendszerekre leszűkíteni. Michael Finkenthal Ciorant megfoghatatlannak nevezi, mert nála nincs rendszer és nincsenek premisszákból levont következtetések. Csak „visszhangot” kereshetünk, amelyet azok a ritka és értékes pillanatok adnak, amikor úgy tűnik, hogy értjük Ciorant, amikor a szavai egy furcsa érzést vagy gondolatot váltanak ki belőlünk, amely egy pillantra mintha megvilágosítaná és

⁷⁶ Pătrașcu 2014, 47–50.

⁷⁷ Bergson 1910, 19,21.

⁷⁸ Bergson 1910, 22.

⁷⁹ Bergson 1993, 152.

⁸⁰ Bergson 1993, 17, 50.

⁸¹ Cioran 1995, 51–52.

⁸² Pătrașcu 2014, 54.

eloszlatná kétségeinket. Legtöbbször azonban az átvillanó képek majdnem egyből eltűnnek, és elfeledjük azt, amit feltártak számunkra. Csak egy furcsa íz, egy homályos emlék, egy szomorú és üres érzés marad bennünk.⁸³

Cioran olyan tapasztalatokról ír, mint a szerelem, szenvedés, halál, bolondság. Ezek olyan szempontból értékesek, hogy megnyitják az utat a szubjektívitásunk, a legmélyebb valóságunk felé.⁸⁴ A líraiság című fejezetben a következőt írja:

Miért lírai az ember a szenvedésben és a szerelemben? Azért, mert ezek az állapotok, habár különböznek mint természet és irányultság, mégis lényünk legmélyebb és legszemélyesebb lényegéből törnek fel, a szubjektívitás lényegének középpontjából, amely egy bizonyos kivetítő és kisugárzó hely.⁸⁵

Az így felfedezett valóság a bergsoni tartam jellegzetességével bír, hiszen feleleveníti a múlt összes tapasztalatát:

Az időszerűség és a lelki tartalmak összetett jelenlétének érzetét adja e növekedés eredménye, a hullámok felemelkedéséhez vagy a zenei paroxizmushoz hasonlóan. Az önmagadtól való telítettség – nem a gőg, hanem a bőség értelmében, – a benső végtelenségtől és a rendkívüli feszültségtől való szenvedés annyira intenzív létet jelent, amelyben azt érzed, hogy az élet következtében halsz meg. Ez az érzés annyira ritka és annyira furcsa, hogy ordítva kellene átélnünk. Érzem, hogy az élet miatt meghalok és kérdezem: van valami értelme magyarázatot keresni? Amikor egy végtelenül feszült pillanatban benned lüktet az egész lelki múltad, amikor a teljes jelenlét jelenvalóvá tesz elzárt tapasztalatokat és amikor a ritmus kibillen egyensúlyából és egyformaságából, akkor az élet csúcsairól a halálba zuhansz, de a halál rögeszméjével járó iszonyat megléte nélkül.⁸⁶

A feltárult valóság a benső gyarapodás jegyében áll: „A belső élet összes része egyetlen lendületben olvad össze, akár egy tökéletes konvergenciában, létrehozva egy erős és teljes ritmust.”⁸⁷ A lírizmus által ezek a tapasztalatok kiváltják a létezés metafizikai érzetét, amely a látszatok elhagyásával és a lényegbe való behatolással jár együtt. A létezés metafizikai érzete extatikus természetű, és Cioran szerint minden metafizika gyökere az extázis egy bizonyos formájában van.⁸⁸ Az olyan tapasztalatok, mint a magány, a kétség és legfőképp a kétségbeesés

⁸³ Finkenthal 1997, 34.

⁸⁴ Pătrașcu 2014, 56–57.

⁸⁵ PCD, 7.

⁸⁶ PCD, 5, 6.

⁸⁷ PCD, 10.

⁸⁸ PCD, 57.

lehetővé teszik a létezés metafizikai érzetének a megélését.⁸⁹ Azonban az interiorizálás nem extenzív, hanem minőségi egyetemességhez vezet:

A legmélyebb szubjektív tapasztalatok egyben a legegységesebbek is, mert általuk érhető el az élet eredeti alapja. Az igazi bensőség elérhetetlen egyetemesség mindazoknak, akik a felszínen maradnak. Az egyetemesség közönséges értelmezése az összetettség formáját látja ebben a kiterjedésben, semmint egy minőségi és gazdag tartalmat. Ezért a líraiságot felületes és alacsonyrendű jelenségnek véli, egy spirituális szünet eredményének, ahelyett, hogy meglátná azt a figyelemre méltó benső frissességet és mélységet, amelyre a szubjektivitás lírai tartalékjai utalnak.⁹⁰

Cioran esetében nem vallásos extázisról van szó, hanem egy immanens extázisról. A ciorani metafizika transzcendencia nélküli, egy olyan metafizika, amelyben az élet önmagának princípiuma:

Megérkezni e világ gyökereihez, megvalósítani a legfelsőbb szédületet, az extatikus élvezetet, az elsődleges és eredeti tapasztalatot annyi, mint átélni a természet lényeges elemeinek extázisából származó metafizikai érzést. Az extázis, mint immanencián belüli lelkesedés, mint megvilágosulás e világban, mint e világ bolondságának látomása – íme egy metafizikának való szubsztrátum – az utolsó pillanatok, az utolsó másodpercek számára is érvényesen.⁹¹

A kifejezés szükségszerűsége annyival erősebb, amennyivel intenzívebb átélésekről van szó:

A líraiság ezért az első lépés a szubjektivitás elpazarlásában, mert az egyén életének forrongására utal, amelyet nem lehet uralni és amely állandóan kifejezéshez akar jutni. A líraiság azt jelenti, hogy nem tudsz önmagadba zártan maradni. Ez a kifejezni akarás, annál erősebb minél bensőbb a líraiság, minél mélyebb és minél inkább összpontosul.⁹²

A metafizikai érzés kifejezése nem a sematikus és leegyszerűsítő gondolkodás elégtelenségéből származik, hanem egy összetett élet túltelítettségéből. A kifejezés ezért nem rendszerez, hanem megvall:

Nagyon kevesen tudnak ilyen tapasztalatokat mindvégig elviselni. Mindig komoly veszéllyel jár a tárgyiasulni kívánó tartalmak visszafogása, a felrobbanni kívánó

⁸⁹ PCD, 58.

⁹⁰ PCD, 7.

⁹¹ PCD, 57–58.

⁹² PCD, 7.

energia elzárása, ugyanis elérkezhetsz egy olyan pillanathoz, amikor már nem tudod uralni a túlaradó erőt. És akkor az összeomlás a teljesség miatt következik be. Vannak olyan átélések és gyötrő gondolatok, amelyekkel nem lehet együtt élni. Ilyenkor a megvallásuk nem segít?⁹³

A lírai kifejezés többé már nem az értelem objektívnek és külsőnek vélt világgal szembeni távolságtartó látásmódjából származik, hanem egy tapasztalatból, mely túllépi a szubjektum és objektum közti racionális megkülönböztetést. A létből származó szenvedést az írás, legfőképpen a lírai kifejezésmód teszi elviselhetővé. Az írás az, ami némileg kárpótól a káoszért, amelyet szükséges elviselni a naivitás téves bizonyosságainak elhagyása miatt.

A „Pe culmile disperării” című könyvében Cioran három fajta magatartást különböztet meg: a naiv magatartást, a hősi magatartást és az elvontan gondolkodó ember magatartását. Amíg az utóbbi kategóriába tartozó emberek nem élnek át ciorani értelemben vett szellemi tapasztalatokat, addig nem rendelkezhetnek a végső valóságokat illetően metafizikai ismerettel. A metafizikai ismeret csak a tragikus hősöknek lehet osztályrésze.⁹⁴ A naivitás kategóriájában szereplők a metafizikai érzékenységgel szemben mágikus érzékenységgel rendelkeznek. E szerint minden megoldható, mert az univerzum az ember rendelkezésére áll. A betegségek gyógyíthatók, a halál nem létezik, mint egyetemes és sorsszerű valóság, hanem csak járulékos és kontingens karakterrel bír. Tulajdonképpen a naiv magatartás szembeállítható a metafizikai érzékenységgel.⁹⁵ Cioran részéről mély megvetésben részesül az elméleti, vagyis „elvont” magatartás, hiszen ezt a filozófus érzéketlennek, korlátoltnak és kényelemszeretőnek látja.⁹⁶ Mindhárom magatartás a következő témák szerint vizsgálható: étellel való kapcsolat, meghatározó érték, alapvető affektivitásra való hajlam, tragikumra való hajlandóság, a kozmoszsal és a másik emberrel való kapcsolat.⁹⁷ Intenzív szubjektív tapasztalatok révén azonban lehetséges, hogy egy elvont és személytelen gondolkodó, organikus és szenvedélyes gondolkodóvá legyen.⁹⁸ Íme, a hősi magatartás leírása, egy olyan magatartásé, amely elvesztette a naivitást és a kétségbeesés tetőfokán szenved:

Mennyi magányra van szükség, hogy létezzem lélek. Mennyi halálra az életben és mennyi benső tűzre! A magány oly sokat tagad az életből, hogy a vitális kificamodásokból származó kivirágzása a léleknek majdnem elviselhetetlen lesz. Nem

⁹³ PCD, 6.

⁹⁴ Pătrașcu 2014, 61–64.

⁹⁵ Pătrașcu 2014, 67, 98.

⁹⁶ PCD, 139.

⁹⁷ Pătrașcu 2014, 64–66.

⁹⁸ PCD, 61.

jellemző, hogy azok borulnak ki a lélek ellen, akik lélekben gazdagok, akik tudják milyen mély betegség sújtotta az életet, hogy megszülethessen a lélek? A lélek apológiáját az egészséges és jóltáplált emberek végzik, akiknek még sejtelmük sincs a lélek mibenlétéről, akik soha nem érezték az élet kínjait és a lét alapjánál lévő fájdalmas ellentmondásokat. Akik valóban érzik, azok elviselik göggel, vagy úgy mutatják be, akár egy szerencsétlenséget. Azonban léte mélyén senki sincs elragadtatva e katasztrófális szerzeménytől az élet számára, ami a lélek. És hogyan légy elragadtatva ettől a varázs nélküli léttől, naivitás és spontaneitás nélkül? A lélek jelenléte mindig élet hiányra utal, sok magányra és hosszantartó szenvedésre. Ki beszél lélek általi megváltásról? Egyáltalán nem igaz, hogy az élet immanens síkján való lét szorongó lét lett volna, amelytől az ember lélek által szabadult meg. Ellenkezőleg, sokkal igazabb, hogy a lélek által egyensúlytalanság lépett fel, szorongás, de egyféle nagyság is. Mit tudjanak a lélek veszélyeiről azok, akik még az élet veszélyeit sem ismerik? Nagy tudatlanság jele a lélek apológiáját végezni, ahogyan nagy bizonytalanság jele az élet apológiáját végezni. Mert a normális embernek az élet nyilvánvalóság, csak a beteg kerül bűvkörébe és ő dicséri, hogy ne roppanjon össze. De az, aki már nem tudja többé sem az életet, sem a lelket dicsérni?⁹⁹

Vajon lehetséges-e a sokféle érzelem és állapot rangsorolása a tragédia kritériuma szerint, melyben legfelső fokon a kétségbeesés áll? A könyv (*Pe culmile disperării*) némely sora talán erre enged következtetni, azonban meglepő lehet, hogy a kétségbeesést Cioran nem a fenségeshez, hanem a groteszkhez társítja, amely inkább nevetést, gúnyt vált ki, mintsem együttérzést.¹⁰⁰ A haláltól való félelem kiiktatása lehetetlen, ezért a filozófus tagadja úgy az idealizmus, mint a racionalizmus megoldási kísérleteit.¹⁰¹ Cioran a halálról az agónia tapasztalatának függvényében beszél. Szerinte a halál immanenciáját az életben leginkább a betegségek és a depresszív állapotok tárják fel.¹⁰² A negatív érzések élethiányt, és bizonytalanságot jelentenek: „visszatérést a semmi felé, és nem egy lébeli virágzást.”¹⁰³ Cioran minden negatív érzés eredetét a fáradtságban látja, amely elválasztja az embert a világtól és az élettől.¹⁰⁴ A melankólia, a sajnálat, a szomorúság, a kétség, a teljes kielégületlenség, az extázis, a testbeliség érzete, a magány, az abszolút szenvedés, a kecsesség,

⁹⁹ PCD, 19-20.

¹⁰⁰ PCD, 26.

¹⁰¹ Pătrașcu 2014, 71.

¹⁰² PCD, 33.

¹⁰³ PCD, 47.

¹⁰⁴ Pătrașcu 2014, 72; fáradtsággal kapcsolatban, annak típusairól és filozófiai értelmezéséről, lásd: Handke 2022.

a lelkesültség tárgyalásán túl, a szeretet ciorani értelmezésénél állunk meg. Cioran a szeretet eredeti formáját a férfi és a nő közti szeretetben látja. Az erre hozott érv az, hogy senki sem követett el öngyilkosságot Isten, a természet vagy a művészet iránti szeretetből, míg a szerelemből elkövetett öngyilkosságok napirenden vannak.¹⁰⁵

A legnagyobb megvetéssel vagyok azok iránt, akik kacagnak a szerelemből elkövetett öngyilkosságokon, mert ezek nem értik, hogy a megvalósulhatatlan szerelem annak, aki szeret, lényének megsemmisülése, az értelem teljes elvesztése, egy létezési lehetetlenség. Amikor lényed teljes tartalmával szeretsz, szubjektív léted teljességével, e szerelem kielégítetlensége csak lényed teljes összeomlásához vezethet. A nagy szenvedélyek, amikor nem tudnak megvalósulni, hamarabb vezetnek halálhoz, mint a nagy fogyatékosok. Mert a nagy fogyatékosokban fokozatos agóniában örlődsz fel, míg a nagy szenvedélyekben kiműlsz, mint egy villám. Csak kétféle emberkategoriat csodálok: azokat, akik bármikor meg tudnak örülni és azokat, akik minden pillanatban öngyilkosok tudnak lenni. Csak ezek nyűgöznek le, mert csak bennük forrognak nagy szenvedélyek és bontakoznak ki nagy átalakulások. Azok, akik pozitívan élik életüket minden pillanat biztonságával, megelégedve a múlttal, jellel és jövővel, csak az elismerésemet kapják. Csak azok rendítenek meg minden ellenálláson túl, akik minden pillanatban drámai kapcsolatba lépnek a végső realitásokkal.

A „Frumusețea flăcărilor” (A lángok szépsége) című fejezetben Cioran újra előhossa a szerelem témáját, amelyben úgy tűnik, hogy egyre inkább megoldást lát a metafizikai nyugtalanságok kínjaira vonatkozóan.¹⁰⁶ Azonban egy mélyebb vizsgálat alapján kiderül, hogy a szerelem általi megoldás tarthatatlan. Cioran szerint a nő csak ideiglenes alkalmat kínál a férfinak, hogy megszabaduljon a szellem kínzó nyomása alól.¹⁰⁷ A férfi és a női szerelem alapvető különbsége miatt a szerelem által csak ideiglenes nyugalom érhető el. A kétfajta szerelem összehasonlításából kiderül, hogy a férfi számára a szerelem egy kis menedéket jelent a létezésében, míg a nő számára a lét egyetlen értelmét jelenti. A nő a kecsesség által, míg a férfi a tragikum által van meghatározva.¹⁰⁸ A tragikus hős számára csak a donjuani szerelem elérhető. A szerves unalomból származó változtatási kényszer is ehhez a fajta szerelemhez vezet. Akik kétségbeestek az élet értelmét illetően, és még nem impotensek pszichikai vagy

¹⁰⁵ PCD, 116.

¹⁰⁶ Pătrașcu 2014, 86.

¹⁰⁷ PCD, 95.

¹⁰⁸ Pătrașcu 2014, 86–87.

erotikus értelemben, azok szükségszerűen donjuanok, csakúgy mint az ellentétek: a beszűkült emberek, akik nagyon alacsony megértési, érzési lehetőségekkel rendelkeznek. Azonban nem mindegy, hogy egy bizonyos életformához ki hogyan ért el: túltelítettségéből vagy fogyatékoságból.¹⁰⁹

Cioran filozófiája a metafizikai affektivitás területén mozog. Gondolatait lírai módban fejezi ki. Cioran olvasója nem érzi magát arra kényszerítve, hogy megváltoztassa azt a világot, amelyben van, vagy azt a személyiséget, amellyel rendelkezik. Ahogy szép stílusban látja kifejezve a pesszimistának, nihilistának megbélyegzett gondolatokat, rájön, hogy a saját személyisége is élhető és nyitottá válik saját létének értelme felé.¹¹⁰ Eugen Simion ezért elbűvölőnek nevezi Cioran diskurzusát. Annyira elbűvölő, mondja a kritikus, hogy a szöveg mélységeiben rejlő nihilizmus veszít a fontosságából és másodrangú lesz. A spekuláció életerejé és lenyűgöző szépsége megnyeri a fogadást a semmivel szemben,¹¹¹ és még a „halál” is alárendelődik a szó általi esztétizálásnak.¹¹² Ezért bizonyos értelmezések szerint a szenvedés, a depresszív állapotok leírása olyan mélységeket ér el, ahol váratlanul újra megjelenik az élet. Ciorant olvasva mintha büszkeség töltene el bennünket a szenvedésünk és a boldogtalanságunk miatt.¹¹³

2.3. A szakirodalmi megállapítások összegzése

Összességében tehát a szakirodalom a ciorani stílussal kapcsolatban a töredékességet és rendszerellenességet, valamint az ellentmondásosságot és ambivalenciát emeli ki. A ciorani filozófiával kapcsolatban pedig a szkepszis alapvető vonását hangsúlyozzák. Ez alapján gyakori a Nietzsche mellé való besorolás, a hasonlóságok mellett kiemelve az eltéréseket is.¹¹⁴ A legtöbb szerző tehát Nietzschével von párhuzamot Ciorant illetően (olvasmányaira is utalást téve), de nem ritka a Schopenhauerrel, Kierkegaard-al vagy az olyan egzisztencialistákkal való összevetés sem, mint Sartre vagy Camus. Viszont mindig hangsúlyozzák a ciorani egyediséget.¹¹⁵ Egyes cikkek tehát Cioran és Sartre közt keresik a párhuzamokat és

¹⁰⁹ PCD, 189.

¹¹⁰ Pătrașcu 2014, 31–32.

¹¹¹ Simion 2014, 103.

¹¹² Simion 2014, 108.

¹¹³ Pătrașcu 2014, 89–90.

¹¹⁴ Sontag 1968, 8-29; Zarifopol-Johnston 2007, 21-36; Weiss-Cioran 1986, 105-140; Kimball 1988,37; Regier 2004, 1000-1001; Jakob-Cioran-Greenspan 1994, 122; Regier 2005, 75, 83-86; Said 1968, 771-772; Pantea 2014, 397-398; Teodorescu 2012, 87-91; Cămpănuș 2016, 117-124; Di Gennaro 2014, 63-65; Regier 2004, 995-1004; Jakob-Cioran-Greenspan 1994, 124-145; Stuparu 2019, 40-50; Pantea 2014, 401; Teodorescu 2012, 91.

¹¹⁵ Vălcan 2015, 36, 44-45, 50, 79-80, 177, 200, 215, 269-271; Cubleşan 2007, 90-92; Mihăilescu 2010, 51, 99, 149; Simion 2014, 24, 124, 302, 303; Savater 1998, 22-28, 79; Liiceanu 2011, 19, 23, 126; Pătrașcu 2014, 17, 44, *Întâlniri cu Cioran* 2010, 131; Dur 2016, 73-77; Vartic 2011, 10, 19, 77, 138, 259; Necula 2005, 60-63; Ciocârlie

különbségeket,¹¹⁶ vagy Cioran és Schopenhauer közt próbálnak párhuzamokat találni.¹¹⁷ Akadnak olyan összehasonlítás (pl. Lévinassal) végző írások is, amelyek Cioran teljes mértékű lejárását tűzik ki célul.¹¹⁸ Ami a ciorani stílus kiemelkedő voltát illeti¹¹⁹ Valéryhez szokás Ciorant hasonlítani.¹²⁰ Ezzel kapcsolatban a már említett rendszerellenességet, töredékességet, aforisztikus stílust emelik ki.¹²¹ Továbbá szót ejtenek a ciorani humorról¹²² és a ciorani túlzásokra is tesznek hivatkozást.¹²³ Nem utolsósorban a ciorani írások líraiságáról is szó kerül.¹²⁴ Ami a ciorani filozófia legfőbb vonását, a szkepszist illeti, ennek több szerző is külön helyet szentel tárgyalásában.¹²⁵

Több szerző arra utal, hogy Cioran a kereszténységgel szemben az ókort részesíti előnyben.¹²⁶ A kereszténységnek és az azon belüli témáknak (Isten, szentek, misztika, ősbűn, megváltás, Jézus, ima) a szakirodalomban kiemelkedő szerep jut.¹²⁷ Cioran és a buddhizmus kapcsolatát több szerző is tárgyalja, a konvergenciákon túl a különbségeket is szem előtt tartva.¹²⁸ Hasonlóképpen tesznek a gnosztikus hatásokat illetően is.¹²⁹ Több írás Cioran fasiszta múltjával foglalkozik, de ezek megismétlik a ciorani stílus jellegzetességeit és az ennek alapján való besorolást.¹³⁰

Mivel Cioran filozófiájának magyar nyelvű recepciója kapcsán Miskolczy Ambrus munkásságán¹³¹ kívül nem található számottevő elemzés, ezért nyelvismeretem alapján is

1999, 94-115; Petreu 2017, 11, 21, 70; Turcan 2013, 36-37; *Pro și contra Emil Cioran* 1998 21, 381-382; Reschika 1998, 22, 96.

¹¹⁶ Marks 1972, 780-788.

¹¹⁷ Blendea 2016, 68-74.

¹¹⁸ Lamfers 2017, 301-305.

¹¹⁹ Mardare 2018, 21; *Întâlniri cu Cioran* 2010, 148.

¹²⁰ Vâlcan 2015, 269-271.

¹²¹ Vâlcan 2015, 273-274; Cubleşan 2007, 28-63; Vartic 2011, 287; Ciocârlie 1999, 124-125; Buciu 2005, 103-161; Turcan 2013, 63-69; Modreanu 2003, 12-13, 218-230; Kluback-Finkenthal 1999, 17-51; Barsacq 2011, 24, 88-89.

¹²² Barsacq 2011, 141-142; Modreanu 2003, 30-39, 187.

¹²³ Ciocârlie 1999, 59-61; Turcan 2013, 7-16.

¹²⁴ Cubleşan 2007, 116-118.

¹²⁵ Mihăilescu 2010, 10, 115; Simion 2014, 15, 106; Savater 1998, 14, 47-79; *Întâlniri cu Cioran* 2010, 102; Dur 2016, 16; Necula 2005, 153-160; Ciocârlie 1999, 48-49; Turcan 2013, 74-93; Reschika 1998, 7; Modreanu 2003, 25-29; Buciu 2005, 103-161.

¹²⁶ Savater 1998, 92-94; Vartic 2011, 308; Turcan 2013, 193-196.

¹²⁷ Pătrașcu 2014, 120-237; Necula 2005, 171-188; Dur 2016, 109; Liiceanu 2017, 101-106; Ciocârlie 1999 153-233; Buciu 2005, 59-70; Petreu 2017, 58-94; Turcan 2013, 173-256; Modreanu 2003, 49-94; Kluback-Finkenthal 1999, 85-233; Bogdan 2011, 121,134-149; Barsacq 2011, 10-11.

¹²⁸ Bogdan 2011, 164-174; Ciocârlie 1999, 153-233; Barsacq 2011, 126-128; Modreanu 2003, 144-167; Dobre 2013, 96-103.

¹²⁹ Bogdan 2011, 149-158; Modreanu 2003,107-144; Dur 2016, 24; Ivry 2012, 127.

¹³⁰ Hitchins 2009, 36-63; Calinescu 1996, 195-214; Gruzinska 2001, 21-22.

¹³¹ Amely inkább történelmi, mint filozófiai szempontból közelít Cioranhoz, lásd: Miskolczy Ambrus: *Cioran hosszú kamaszkora avagy Mi legyen a fasiszta múlttal? Történeti esszé*; Gondolat, Bp., 2014 + számos témában megjelent publikáció, cikk.

leginkább a román nyelvű szakirodalmat használtam fel. Emellett figyelembe vettem az angol, francia, spanyol nyelvű szakirodalmat, eredetiben és román fordításban egyaránt. Cioran román és francia nyelven írt művei közül csak néhányat fordítottak magyarra,¹³² ezért Cioran francia nyelven írt műveit is a román fordítás alapján használtam (összevetve az eredeti franciával is), ugyanis erre a nyelvre van lefordítva Cioran francia nyelven írt összes műve, ráadásul Cioran is elismeréssel nyilatkozott a román fordításairól.¹³³ Romániában továbbra is szakadatlan az érdeklődés Cioran személye és filozófiája iránt,¹³⁴ remélem, hogy munkám révén hazai körökben is sikerül felhívni rá a figyelmet.

A doktori kutatásom témája ugyan a ciorani Jézus kép, viszont ez olyan szoros összefüggésben áll Istennel, ösbűnnel, megváltással, kereszténységgel, szentekkel, emberrel, filozófiával kapcsolatos ciorani gondolatokkal, hogy az ezekkel való foglalkozás elengedhetetlen a fenti téma megértése szempontjából. Ezért a disszertációban külön fejezetekben foglalkozunk Cioran filozófiáján túl, a buddhizmushoz, gnoszticizmushoz, kereszténységhez való viszonyával, és mindezek témáinak ciorani megközelítéseivel. Főleg a nietzschei párhuzamokat és eltéréseket emeljük ki a ciorani filozófia, és a kereszténység – azon belül pedig a Jézus kép – viszonylatában, ugyanis a szakirodalom jellemzően Nietzschével hasonlítja össze Ciorant. Nem hagyjuk figyelmen kívül ebből a szempontból a másik jelentős filozófust sem, aki nem más, mint Kierkegaard. Olyan filozófusokra utalunk, akiknél Jézus alakja szintén inspirációként szolgált különböző kontextusokban. Ennek a résznek: *filozófiai krisztológiák* címet adtuk megkülönböztetésül a *teológiai vagy specifikus krisztológiáktól*. Mindkettő Cioran elhelyezésében játszik szerepet, az általános filozófiai elhelyezés mellett specifikus értelemben is. Az általános elhelyezést a filozófiához és a vallásokhoz való ciorani viszony teszi lehetővé, a specifikust pedig a ciorani Jézus kép. Hipotézisünk, hogy Cioran esetében a legfontosabb fogalom a töredékesség, mert ez alapján közelíthető meg úgy a ciorani filozófia, mint a ciorani Jézus kép. A ciorani töredékesség szubjektivitás által meghatározott viszonyulást jelent, amelyet az ambivalencia és ellentmondásosság ellenére is egységes gondolati tendencia jellemez. Ez a töredékesség határozza meg Cioran filozófiához, illetve a különböző vallásokhoz (buddhizmus, gnoszticizmus) és azok témáihoz való viszonyulást is.

A ciorani filozófiát az antifilozófia, a rendszerellenesség és a szkepszis alapján tárgyaljuk. A buddhizmushoz való viszonyt a szenvedés, az én, a semmi fogalmakon keresztül.

¹³² Hiánypótlásként Cioran román nyelven írt első művének: „*Pe culmile disperării*” magyarra fordítását végeztem el.

¹³³ Sîrghie 2017, 57.

¹³⁴ Majdnem évente megjelenik egy könyv Ciorannal kapcsolatban, a legújabb: Andrei Crăciun: *Ultimul om liber*. (2020)

A gnóvizst a rossz, a születés, a tudás, a szenvedés, és az Isten fogalmak mentén. A kereszténységhez való ciorani viszonyt a kereszténység értelme és az ókorral való szembeállítás kapcsán, valamint az Ó- és Újszövetség szembeállításán túl, a misztikán, szenteken, imákon, Isten fogalmakon keresztül. A ciorani Jézus képet – amelyben tulajdonképpen az egész ciorani filozófia összpontosítható a töredékesség fogalma által – és amely téma a többi témával való foglalkozásra is készítetett – az inspiráció, a kétely, a szenvedés, a semmi, a szubjektív tapasztalatok, a hatalom akarása, a megváltás fogalmain keresztül közelítjük meg.

Mivel Cioran stílusát az említett töredékesség jellemzi, ennek következtében kevés kifejtett interpretáció található a kijelentéseit követően. Az említett témákkal kapcsolatos gondolatokkal nem rendszeresen, hanem szétszórtan találkozhatunk Cioran műveiben, mégis e gondolatok összefüggésben állnak egymással és magyarázzák egymást. Mivel a ciorani Jézus kép így egységesnek mondható, ezért azt nem a művek kronológiai sorrendjében vizsgáljuk, hanem különböző témák köré csoportosítva. Cioran kijelentései arra engednek következtetni, hogy Jézussal kapcsolatban csak az emberi oldalról van értelme beszélni, ugyanis a kereszténység hitével ellentétben Cioran filozófiájában Jézus nem lehetett valóságos Isten. A ciorani Jézus képet tehát ilyen viszonylatban is töredékesség jellemzi. Ahhoz, hogy ez még inkább nyilvánvaló legyen a disszertáció egyik fejezetében kitérünk a sajátos krisztológiai problematikára. Cioran gondolkodásában Jézus az ember és az Isten közti kapcsolat lehetetlenségének egyik legfontosabb kifejező alakja. Jézus vonatkozásában az emberi oldalra figyel, ezen belül is a magányra, boldogtalanságra, tévedésre, haszontalanságra, elkülönültségre, ürességre, szenvedésre és az említettek elől való menekülésre, egyszóval azokra a ciorani lényegekre, amelyek alátámasztják az ember önmagába zártságát. Cioran a kereszténységgel együtt elutasítja a felkínált megváltást is. A kereszténység haszontalanságát és negatív következményeit hangsúlyozza. A kereszténységen belül pedig Istent, Jézus személyét, a megváltás lehetőségét, a szentek életét, az Újszövetséget és az úgynevezett ösbűnről szóló tanítást szubjektíven értelmezi. Ahogy az Újszövetséggel szemben az Ószövetség, úgy a kereszténységgel szemben az ókor és a keleti gondolkodás (misztika, gnoszticizmus, buddhizmus) rajzolódik ki, töredékesen.

A disszertáció közöni gondolata Cioran Jézus képének vizsgálatában áll, ugyanis tudomásunk szerint ezzel a témával más nem foglalkozott, olyan értelemben, hogy külön tárgyalja és összefüggésbe hozza a ciorani filozófiával, annak aspektusaival és fő témáival. További újdonság a ciorani töredékesség meghatározása és kimutatása, amely alapján lehetővé válik a ciorani filozófia rendszeres tárgyalása.

3. A ciorani filozófia általános jellemvonásai

Jelen fejezet célja Cioran gondolkodásának alapvető aspektusait bemutatni, ugyanis ezek képezik azokat a filozófiai előzményeket melyek alapján következtetések vonhatók le a ciorani Jézus képre vonatkozóan is, mely a kutatás központi részét képezi. A ciorani filozófia meghatározó aspektusaira fókuszálunk. Azt elemezzük, hogy milyen értelemben „antifilozófus” Cioran, és bemutatjuk a filozófiai rendszerekkel és a filozófiai szaknyelvezettel kapcsolatos elutasítását. Ezekkel szemben a töredékesség és a fiziológiai implikációra épülő gondolkodás választását tárgyaljuk. Mivel mindezekben a ciorani filozófia leginkább a nietzschei filozófiához közelíthető, megvizsgáljuk úgy a közös vonásokat, mint azokat a pontokat, melyekben eltérés észlelhető, mint például az „emberfeletti ember” és az „örök visszatérés” esetében. A közös pontokból pedig a rendszerellenességet, töredékességet és a megélésre vagy temperamentumra alapuló gondolkodást emeljük ki. Mindezt a ciorani Nietzsche recepció alapján tesszük. Ezek után kitérünk a ciorani szkepszisre, mivel Cioran vallomása szerint mindaz, ami benne igazi, az nem más, mint a szkepszis, mely kérdéseinek központját alkotja. Különbséget teszünk igazi és nem-igazi szkepszis közt, szólunk az ókori filozófia ciorani felmagasztalásáról, mivel szerinte bizonyos szempontból ebben valósult meg az élet és a gondolkodás közti egység. Ennek ellenére összességében kirajzolódik a ciorani ellentmondásosság és ambivalencia, amely meghatározó jelleggel bír a filozófus Jézus-képére vonatkozóan is.

3.1. Cioran az „antifilozófus”

Cioran bizonyos értelemben antifilozófus, mert a filozófia hasztalanságát hangoztatja, legfőképpen annak személytelensége miatt. Mivel a ciorani személyesség szoros összefüggésben áll a szenvedéssel, szomorúsággal, nyugtalansággal ezért az olyan filozófia, amely nem ezekből származik, elvetésben részesül. Cioran szerint a filozófiát túl kevésbé érintették az emberiség szenvedései, ezért életellenesnek, álságosnak, áltudományosnak és semmitmondónak bizonyul.¹³⁵ Vallomása szerint már húsz éves korában megértette, hogy a filozófiának nincsenek válaszai, kérdései pedig lényegtelenek,¹³⁶ mert történetében nincs szenvedés, sem dicsőség.¹³⁷ Elégtelensége, hogy túl könnyen elviselhető.¹³⁸ A filozófiától való eltávolodás okaként az igazi szomorúság filozófiában való hiányát jelöli meg, ami helyett csak

¹³⁵ Darida 2011, 167-169.

¹³⁶ *Caiete 1957-1972* 2016, 104.

¹³⁷ *Singurătate și destin* 1991, 332.

¹³⁸ SA, 25.

kétes mélység, személytelen nyugtalanság és vértelen gondolat van. Legfőbb indok a filozófia ellen, hogy majdnem az összes filozófus „jól” végezte.¹³⁹ A filozófia csak arra való, hogy megtöltse az üres és semleges időt terjedelmes gondolatokkal, viszont az igazi problémák az ismeretlennel, a rettenetessel kapcsolatosak, amiben cserben hagy az ésszerűséget követő filozófia.¹⁴⁰

A fiatal Cioran a szentek iránti érdeklődésében is a filozófia hátrányára tesz különbséget.¹⁴¹ A szentek előnye abban rejlik, hogy távol állnak a filozófiától. A szentség a szív zsenialitásában rejlik, melyből egy új világ tud keletkezni. Ilyen keletkezésre és otthonosságra nincs lehetőség a filozófia világában,¹⁴² mert az támasz nélkül hagy, és az elsüllyedéstől való félelem miatt a szentek jelenthetnek egy kapaszkodót.¹⁴³ Ilyenkor az összes filozófus sem ér annyit, mint egy szent. A filozófia nem ad megoldást, nem nyújt választ, ezzel szemben a szentek pontos válaszokat kínálnak.¹⁴⁴ Cioran ugyan később megvallja, ha nem lenne annyira idős, akkor talán visszatérne a filozófiához,¹⁴⁵ de összességében megállapítja, hogy a túl sok reflexió megbénítja a cselekvést,¹⁴⁶ ezért a filozófia a tehetetlenség legfőbb formáját jelenti.¹⁴⁷

Az igazi filozófia tehát kapcsolatban áll a személyességtől elválaszthatatlan szenvedéssel, nyugtalansággal, szomorúsággal, sőt ezekből születik, a többi teljesen haszontalannak és elvetendőnek bizonyul. A filozófiával kapcsolatos általános ciorani megítélés érvényes lesz a filozófiai rendszerekkel és a filozófiai szaknyelvezettel kapcsolatban is: Cioran mindkettőt elutasítja. Azt mondanunk sem szükséges, hogy a filozófia ilyen fajta elutasítása maga is sajátos értelemben vett filozófia lesz, és máris kirajzolódik a ciorani ambivalencia.

A filozófiai rendszerek¹⁴⁸ sajátos filozófiai fogalmakat alakítanak ki, de a rendszerekkel együtt elutasítja őket Cioran, mert nem érdekli, ki mit gondol a nyelvről, hanem

¹³⁹ TD, 62-64: Nietzsche halála nem tragikus, mivel csak költőként és látnokként omlott össze.

¹⁴⁰ TD, 62-64.

¹⁴¹ IE 141: „A filozófia semmijével szemben a szentek semmije telítettséggel bír.”

¹⁴² CA, 206.

¹⁴³ LS, 64.

¹⁴⁴ LS, 49.

¹⁴⁵ *Scrisori către cei de acasă* 1995, 175: Cioran érdekes levelet ír Relu testvérének az „*Écartèlement*” című könyvének sikere kapcsán. Az előző könyveinek sikertelenségét el tudta fogadni, de mivel szerinte az „*Écartèlement*” kevésbé jó mint az előző művek-ennek sikere deprimálja Ciorant, ezért azt kéri a kiadótól, hogy állítson le minden terjesztést és vissza is vonná teljesen az „*Écartèlement*”-et ha lehetne.

¹⁴⁶ MA, 65.

¹⁴⁷ *Singurătate și destin* 1991, 332; DNN, 75: „borzasztó a bennünk lévő filozófus, aki állandóan kommentálja a dolgokat.”

¹⁴⁸ pl. Kant, Hume stb

miként használja azt.¹⁴⁹ Előnyben részesíti az abszurd, groteszk és „barbár” műveket, az olyanokkal szemben, amelyek csupán formálisak és nem kinyilatkoztató jellegű¹⁵⁰ aspektusok feltárására vállalkoznak.¹⁵¹ Értelmetlen a gondolkodáson gondolkodni, ezt csak azok teszik, akik benső tapasztalat híján vannak.¹⁵² Röviden: ha gondolkodni akarsz, akkor ne a filozófián gondolkodj.¹⁵³

Mivel minden rendszer terminológia függvénye, ezért egy adott stílus elhalásával elhálnak a rendszerek is, ha nincsenek újraértelmezve új fogalmakkal.¹⁵⁴ Így a filozófus esetében is érvényes, hogy alkotása ellene fordul és a rendszer eltapossa őt.¹⁵⁵ Ennek következtében a filozófusban jelen van a „ressentiment”: a gondolkodás számára éleseszerű bosszúállás és a gazemberség elleplezése lesz. Ez a „ressentiment” a filozófusok agresszivitásában is megnyilvánul: minél inkább megcáfolja őket az élet, annál inkább próbálkoznak felülkerekedni rajta, nyilván sikertelenül, és így metaforákkal élő elmebetegkékké válnak.¹⁵⁶ A filozófiai rendszerek tautológiák és elvont értelem változtatások lesznek, mert metaforikusan szólva: a létező visszautasítja az ige ölelését. A filozófia meghatározásai végső soron a kétségbeesés szüleményei és csak a semmit rejtik el: szószátyárságba való menekülés, melyben a kérdések és a válaszok egyenrangúak a semmiben.¹⁵⁷ A formális filozófia tehát nem más, mint helyenként szerencsétlenül alátámasztott rögeszmeség és tehetetlen kérdésfelvetés, amely csak beszédből áll,¹⁵⁸ ahogyan a kultúra is. Tulajdonképpen mindkettő haszontalan menekülés a valóság elől.¹⁵⁹ Ráadásul így a filozófia megakadályozza a szó és a világ semmiségének észrevételét¹⁶⁰ és a meghatározásokra való törekvéssel pontosan az élet lényegének felismerését akadályozza, amely nem más, mint a káosz.¹⁶¹ Cioran megerősíti, hogy a világot lehetetlen filozófiai fogalmakba foglalni.¹⁶² A filozófia fogalmakhoz való

¹⁴⁹ *Caietul de la Talamanca* 2000, 29.

¹⁵⁰ Amely nem áll fiziológiai, testi alapon.

¹⁵¹ *Singurătate și destin* 1991, 163.

¹⁵² *Caiete 1957-1972* 2016, 550-551; S, 136: „Aki nem a gondolkodásért gondolkodik, az tudja lerombolni a filozófiai rendszert.”

¹⁵³ *Caiete 1957-1972* 2016, 381.

¹⁵⁴ IE, 153.

¹⁵⁵ IE, 5.

¹⁵⁶ IU, 73-74.

¹⁵⁷ TD, 62-64.

¹⁵⁸ *Caiete 1957-1972* 2016, 307: „A filozófiában túl sok a szöveg.”

¹⁵⁹ IP II, 48.

¹⁶⁰ IE, 170

¹⁶¹ IE, 216, TD, 65-66: „A filozófia túlbonyolításai által elveszítettük a sors megértésének képességét.”

¹⁶² *Caiete 1957-1972* 2016, 859; MA, 111: „A filozófust játszó író gondolatok által akarja elleplezni a semmit.” DNN, 192: „Az egzisztencia szó abszolút nem jelent semmit és használhatatlan.” S, 153: „a szabadság megoldhatatlan kérdése tartja életben a filozófiát.”

menekülés a halál elől is,¹⁶³ de aki közelebb áll a halálhoz, az többet mondhat róla mint a filozófus szaknyelve, amely csak az igazi problémák elfedésére alkalmas.¹⁶⁴

Mindennek háttérében a következő probléma áll: a filozófiai nyelvezet akkor lesz fontosabb a bölcsességnél, amikor a jel fontosabbá válik, mint a jelzett. Ilyenkor a nyelv önmagába vett cél és a valóság versenytársa lesz,¹⁶⁵ viszont az új fogalmak kitalálása utáni vágy a gondolatok sterilitását tükrözi.¹⁶⁶ Erre való példaként Heidegger¹⁶⁷ és Valéry említhető.¹⁶⁸ Érdekes a filozófus és a prostituált közti párhuzam is, mert kifejezően összefoglalja Cioran véleményét az általa megvetett filozófiával kapcsolatban.¹⁶⁹

Meglátásom szerint tehát Ciorant bizonyos értelemben helyes „antifilozófusnak” nevezni, viszont fontos hangsúlyozni, hogy Cioran leginkább a szisztematikus filozófiát utasítja el. Necula¹⁷⁰ a rendszeres filozófiákkal való szembenállásban Ciorant Schopenhauerhez és Nietzschehez közelíti, mivel különbséget tesz objektív és szubjektív filozófia közt. A rendszeres filozófia elégtelensége, hogy hiányzik belőle a szubjektivitás és az étellel való kapcsolat, melynek következménye nem más, mint a szárazság és a fáradtság. Ezzel szemben a filozófiának az életből és annak nyugtalanságaiból kell származnia: „a filozófiát csak az agórában, egy kertben vagy otthon lehet művelni. A katedra a filozófus sírja, bármely

¹⁶³ S, 154.

¹⁶⁴ SA, 62.

¹⁶⁵ SA, 14.

¹⁶⁶ MA, 14.

¹⁶⁷ *Caiete 1957-1972* 2016, 639; 334: Heidegger Hölderlinről ír. Ennek kapcsán mondja Cioran, hogy a filozófusnak nem lenne szabad mindenhez hozzászólnia: „nincs olyan filozófus aki jó verset írt volna, még Nietzsche sem volt jó költő.” SA, 25: „A filozófia szégyentelensége akkor válik nyilvánvalóvá, amikor időről, szépségről, Istenről beszél.”

¹⁶⁸ EA, 76-78: „Amiben minden fals és steril problémák körül forog. Minden gondolat pervertálódik, megromlik a filozófusokkal való érintkezésben. Valéry filozófiai szakkifejezések iránti viszolygása annyira meggyőző, hogy utána a »komoly filozófusokat« csak hitetlenül és sajnálattal lehet olvasni. A filozófia legnagyobb része gyilkosság az ige ellen. Minden szakkifejezést el kellene vetni. Mi maradna a filozófusok zagyvaságaiból ha lefordítanánk köznyelvre? Katasztrófa.” De Cioran szerint ugyanez érvényes Valéryre is: „mert ő is a nyelv, habár egy másik nyelv lenyűgözöttje volt, így egy kevésbé evidens irrealitáshoz tartozott ő is. A filozófusok voltak a rögeszméi, nem tudott közömbös lenni irántuk, szinte mérges iróniával viseltetett irántuk. Nem tudott, habár szeretett volna egy filozófiai rendszert alkotni.” Cioran szerint a filozófia elleni gyűlölet mindig gyanús: „olyan mintha képtelen lenné megbocsátani magadnak azt, hogy nem voltál filozófus és ezért támadod azokat, akiknek sikerült egy nem valóságos kis univerzumot, egy filozófiai doktrínát építeniük.” Íme egy újabb ciorani ambivalencia, amelyben kitűnik a filozófia ellenesség oka is.

¹⁶⁹ TD, 100-101: „elszakadva mindentől és mindenkitől, ugyanakkor nyitottan mindenki felé, alkalmazkodva a kliens hangulatához és gondolataihoz, megváltoztatja hangját és arcát minden adandó alkalommal, kész arra, hogy vidám vagy szomorú legyen, de közömbösnek maradva bőven sóhajtozik érdekből. A kliens kéjelgéseit, aki felette áll, mindentudó tekintettel szemléli – ez egy olyan magatartás modell, mely a bölcsékével vetekszik. Meggyőződések nélkül lenni az emberek és önmagad iránt, nem más, mint a filozófia prostitúcióval való találkozása.” »Mindent amit tudok, a prostituáltak iskolájában tanultam« mondhatná az a gondolkodó, aki elfogad és ugyanakkor visszautasít mindent. Az ilyen filozófus számára az emberek csak kliensek, és a világ útjai az a piac ahol megkeseredettségét árulja, akárcsak a prostituáltak.”

¹⁷⁰ Necula 2005, 7-11.

eleven gondolkodás halála, a katedra a gyászban lévő szellem.”¹⁷¹ A filozófiának lírainak kell lenni, amelyben „a gondolat szerves gyökerekkel bír, mint a vers esetében is.”¹⁷² Mivel a szakzsargon használata felbomlasztotta a filozófia lényegét és igazi rendeltetését: „csak akkor kezdünk igazán élni, amikor véget ér a filozófia, a romjain, amikor megértettük a borzasztó semmisségét, és azt, hogy hiába folyamodtunk hozzá semmilyen segítségünkre nem volt.”¹⁷³ A filozófiát tehát líraisággal kell ötvözni, amely az emberi létből származik, így válik a ciorani filozófia egy temperamentális filozófiává.¹⁷⁴ Necula emiatt a ciorani filozófia vitális jellegéről beszél, melyet Nietzsche és Kierkegaard nyomán a tragikus és kétségbeesett tudat jellemez.¹⁷⁵ Neculához hasonlóan Modreanu¹⁷⁶ is kiemeli, hogy Cioran a rendszeres filozófiát, az életellenesség miatt utasítja el: „minden ami forma, rendszer, kategória, terv vagy vázlat a tartalom hiányából származik, a benső erő fogyatékoságából, a szellemi élet sterilitásából.”¹⁷⁷ Cioran meglátása szerint a filozófiai rendszerek mind tautológiák és lényegtévesztők, a legnagyobb elégtelenségük pedig, hogy: „hiányzik belőlük a szenvedély, az alkohol, a szerelem.”¹⁷⁸ A személytelen filozófiával szemben például Nietzsche áll, akit Cioran azért értékeli, mert a gondolatai nem más gondolatokat tükröznek vissza, hanem egy sorsot.¹⁷⁹ A belső forma nélküli, vagyis az élettelen és nem valóságos filozófia nem érdekli Ciorant.¹⁸⁰ A fogalmak eredetének megértésében akadály a rendszeres filozófia, ugyanis csak szenvedésből, benső dinamizmusból és szerves elégtelenségből származhat az igazi felfogás. Ezzel szemben minden idealizmus illúzió gyümölcse, mert túlságosan racionális és képtelen a sors megértésére. Kizárólag a tragikus és pesszimista antropológia értelmezheti helyesen az embert, mivel nem hagyja figyelmen kívül az élet irracionálisában lévő komplexitást.¹⁸¹ Cioran így lesz antifilozófus, aki minden semleges gondolatot gyűlöli.¹⁸² Mivel a gondolatokat önmagukba véve haszontalannak találja, ezért csak a súlyos betegek zagyaságait, az álmatlanság rögeszméit, a gyógyíthatatlan félelem felvillanásait és a szenvedéssel átjárt kételyeket kedveli.

¹⁷¹ DNN, 192.

¹⁷² PCD, 61.

¹⁷³ TD, 78.

¹⁷⁴ Necula 2005, 11.

¹⁷⁵ Necula 2005, 43-44.

¹⁷⁶ Modreanu 2003, 12-13.

¹⁷⁷ PCD, 46.

¹⁷⁸ AG, 102.

¹⁷⁹ Modreanu 2003, 12-13.

¹⁸⁰ DNN, 99; 181: „Az akadémiai filozófia a filozófia halálát jelenti, bármely életteli gondolkodását.” *Caiete 1957-1972* 2016, 424: „a legstupidabb dolog a filozófia tanulmányozása.”

¹⁸¹ *Singurătate și destin* 1991, 118-121.

¹⁸² S, 138: Cioran egy olyan filozófust említ aki rég nem volt beteg és ez alapján hiteltelen, hiszen: S 162: „a beteg többet gondolkodik, mint a gondolkodó.”

Tehát mindazt, amiben létezik valamilyen személyes implikáció, ugyanis aki nem érzékeli testét, soha nem lesz képes egyetlen élő gondolatra sem. Szervességből kiinduló gondolkodásról van szó, melyben „a gondolatokat csak a szomorúság virágoztatja ki. Létezem, érzek és gondolkodom a pillanat akarata szerint és nem az akaratom szerint.”¹⁸³ Cioran filozófiájában tehát csak az „ártalmas” igazságok számítanak,¹⁸⁴ amit az is kifejez, hogy diákként a könnyek általános elméletét akarja megírni,¹⁸⁵ mivel szerinte a betegség szoros összefüggésben áll az igazi filozófiai reflexióval.¹⁸⁶

Mindez egyfajta szubjektivitást és irracionalitást jelent: úgy kellene filozofálni, mintha nem létezne „filozófia,”¹⁸⁷ mert a lét jelentésére csak így lehet rájönni.¹⁸⁸ A ciorani filozófia intuitíven próbálja megérteni ezt az irracionalitást, az élet eredetét, értelmét, az ember tragikus létét. Ebben a filozófiában az abszurd felértékelődik, a túlzás végtelen szenvedélye pedig nem más, mint a metafizikai bolondság és démoniság. Az élet filozófiája iránti szenvedély nem más, mint a kezdet és a vég állandó tudata, mely ellentétben áll az adott értékekkel való megalégedéssel, a misztérium elkerülésével, a végesben való örömmel és a forma abszolútumként való elfogadásával, mely ugyan kényelmes léthez vezethet, de nem érdekeshez, kiegyensúlyozotthoz, de sterilhez. E léttel szemben az „átváltozott” és „sötét biológia” áll, melyet az éjszakák, misztériumok, kínok és extázisok mélyítettek el. Az a filozófia, amely figyelmen kívül hagyja a halál és a semmi problematikáját értéktelenné lesz,¹⁸⁹ mert el van zárva az említett ciorani tapasztalatoktól, melyben szabadságot csak a nihilizmus adhat. Elméletileg a racionalizmusban a véges tapasztalata nem más, mint kötelesség, recept, törvény, szabály, általános érvényesség, racionális forma. A racionalizmus zárt világképet ad és értékrendet akar teremteni. Ennek kifejeződései: technika, lelkigyakorlatok, civilizáció, sztoa, jezsuitizmus. Esetében csak az örökkévaló értékes, az időbeli közömbös. Ezzel szemben a ciorani filozófiában a paradoxon tapasztalata áll, a határoknak való ütközés, az ellentmondás megélése mindenben a transzcendálás lehetősége nélkül.¹⁹⁰

¹⁸³ TD, 122.

¹⁸⁴ SA, 32.

¹⁸⁵ SA, 33; S, 96: „Az örökké való visszatérés” tanát is csak az értheti meg aki többféle krónikus betegséggel rendelkezik.

¹⁸⁶ S, 96.

¹⁸⁷ DR, 167.

¹⁸⁸ S, 170.

¹⁸⁹ *Singurătate și destin* 1991, 246-247.

¹⁹⁰ *Singurătate și destin* 1991, 137-141.

Az említett racionalizmussal szemben Cioran elhelyezhető a 19. századi filozófiai rendszerek utáni ürességben, melyben a filozófia csak fragmentumként lehetséges.¹⁹¹ Ez a töredékesség talál a civilizáció stílusához is.¹⁹² A gondolatok töredékessége miatt a filozófiai eredetiség mellőzi a definíciókat.¹⁹³ Jelképesen kifejezve habár az aforizma láng nélküli tűz, amelynél senki nem akar melegedni,¹⁹⁴ Cioran mégis a töredékesség mellett dönt, unalomból, frivolitásból és száunalomból.¹⁹⁵ A klasszikus emberrel szemben a ciorani ember antinómiái és paradoxonjai állnak: „a természet eredeti alapja utáni vágyunkkal, szembenállásunkkal a szellem iránt, az összes unalommal a kultúra iránt és utálattal a történelem iránt, nekünk nem marad más, mint a csúcson élnünk meg a drámai lélek elemeit, hogy felrobbanjanak bennünk e lélek feszültségei az összes következménnyel együtt.”¹⁹⁶ A ciorani ember vagy filozófus így lesz töredékes, véges és megkínzott, lényegében megtörtetett és az irracionalitás által dualizált. Benső szakadás és szerves egyensúlytalanság jellemzi. Elvesztette naivitását, ezért léte drámai lét és fel sem tudja fogni mi a boldogság,¹⁹⁷ olyan mértékben, hogy esetében csak a temperamentum számít, amely által megfeledkezik önmagáról és átadja magát ellentmondásainak és szeszélyeinek. Ha az igazságot célozza meg akkor nem kell koherensnek lennie, csak azt kell kifejeznie, amit gondol, és nem amit elhatározott, hogy gondolni fog. Minél élettelibb, annál inkább követi saját magát,¹⁹⁸ mint Nietzsche, aki nem más, mint magatartások összessége és aki írásaiban az érzelmi hullámzásait jegyezte fel. Filozófiája meditáció a szeszélyei felett, visszautasítja az általánost amelyet a tudósok a nyilvánvalóság ellenére is fel akarnak fedezni.¹⁹⁹ Általa a fiziológia belép a filozófiába így a szervi problémák fogalmakká alakultak át és a szenvedés sorsa megneemesítésre került.²⁰⁰

¹⁹¹ *Convorbiri cu Cioran* 1993, 22: „Ilyen szempontból Nietzsche felszabadító volt, aki szabotálta az akadémiai filozófia stílusát. Nietzsche után lehet valamit mondani, de mindenki töredékes akkor is, ha látszólag rendszerezett könyveket ír.”

¹⁹² *Convorbiri cu Cioran* 1993, 22.

¹⁹³ DNN, 35.

¹⁹⁴ DNN, 150.

¹⁹⁵ MA, 158; SA, 44: e vallástalan filozófiában a kétségbeesés provokálási formaként is jelen van.

¹⁹⁶ *Singurătate și destin* 1991, 202.

¹⁹⁷ *Singurătate și destin* 1991, 202-204.

¹⁹⁸ DR, 161; *Caiete 1957-1972* 2016, 505: „Schopenhauer is csak akkor érdekes, amikor elfelejti, hogy filozófus, akkor, ha ellentmondásos, szeszélyes, előreláthatatlan és összeférhetetlen az alap gondolataival. Amikor rendszeréről beszél, unalmas.” 715: Kant élete vége felé látja meg az élet sötét oldalait, Cioran 1791-ből származó esszéjét olvasva még inkább meggyőződik arról, hogy bármelyik racionális elmélet bukásra van ítélve. *Antologia portretului* 2012, 12-13: Pascal esetében is a filozófia összefűződik életével, temperamentumával, szerencsétlenségével.

¹⁹⁹ IE, 137.

²⁰⁰ SA, 11.

3.2. Cioran Nietzsche-ről

E viszonylag rövid részben Nietzsche kapcsán a ciorani ambivalenciára figyelhetünk fel. Cioran számára Nietzsche bizonyos szempontból kamaszos, nevetséges és groteszk, más szempontból viszont elismerés illeti főleg a stílusa miatt. Ez az ambivalencia a ciorani töredékesség függvényében változik. Tulajdonképpen Nietzsche az olyan hasonlóságok miatt érdekes, mint a „szerves gondolkodás”, rendszerellenesség és ambivalencia. Bármiféle eltávolodás ezektől kritikában részesül, például az idealizmushoz való közeledés. Cioran szemében idealizmust jelent az emberfeletti ember, vagy az örök visszatérés tana, ezért mindezt elutasítja, és azt emeli ki a Nietzschei filozófiából, ami egységben van a saját gondolkodásával vagyis egy hangsúlyosan negatív ember-képpel.

Nietzsche-t Cioran szerint azért kedvelik sokan mert élete ellentétben állt filozófiájával,²⁰¹ ha olyan ember lett volna, mint amelyenről írt, akkor senkit nem érdekelné.²⁰² A nyugati ember azért vonzódik Nietzsche-hez, mivel szereti a kockázatot, gesztust, játékot, delíriumot, ráadásul azokat kedvelik sokan, akik tönkretették magukat az életük értelmének keresésében.²⁰³ Viszont Nietzsche túl naivnak bizonyul a lelkesedései és szenvedélyei miatt, a lebontott ideált egy másikkal helyettesítette. Kamasz tulajdonságai vannak és a magányosságától elidegeníthetetlen ártatlanság jellemzi őt. Az embereket csak távolról ismerte, másképpen nem beszélt volna az emberfeletti emberről, ami tulajdonképpen egy nevetséges és groteszk illúzió. Ez csak egy olyan ember fejében születhetett meg, akinek nem volt elég ideje megöregedni és megismerni a közömbösséget, vagy a tisztánlátó megvetést.²⁰⁴

Nietzsche fárasztó és szánalmas az emberfeletti emberrel kapcsolatban.²⁰⁵ Pesszimizmusából átváltott delirálásba amikor egy új ideált kínált fel és talán ez is magyarázza, hogy annyi groteszk követője volt.²⁰⁶ Cioran elveti és naivnak tartja az „örök visszatérés” gondolatát is.

Összességében az utolsó filozófus akit Cioran komolyan tudott venni, az Nietzsche volt, de aztán tőle is eltávolodott, mert szerinte nem eléggé bonyolult, és kérdései nem eléggé

²⁰¹ *Caiete 1957-1972*. 2016, 730: „Nietzsche ellentmondásban élt önmagával: bárány volt, aki farkasnak álmodta magát.” 836: Nietzsche leírja a szenvedély mechanizmusát, holott soha nem tapasztalta, de lehet ez a legtisztább ismeretforma Cioran szerint. MA, 79: „A múlt században legjobban Schopenhauer és Nietzsche beszélt a szerelemről és a zenéről, az életük mégis másról tett tanúságot.”

²⁰² *Caiete 1957-1972*. 2016, 98.

²⁰³ IE, 18.

²⁰⁴ DNN 86-87; EA 96; *Caiete 1957-1972*. 2016, 105; 862.

²⁰⁵ *Caiete 1957-1972*. 2016, 302.

²⁰⁶ *Caiete 1957-1972*. 2016, 735.

drámaiak.²⁰⁷ Nietzsche túl naiv²⁰⁸ és unja már őt is.²⁰⁹ Hegel, Nietzsche, Schopenhauer túl sokat írtak, jellemző volt rájuk az elmélyítés mániája, a végtelenségig való magyarázkodás, viszont ennek következménye a felgyülemlett irodalom és az attól való félelem, hogy lehetetlen végigolvasni őket.²¹⁰ Nietzsche túl sokat írt az utolsó korszakában, holott több üres időre lett volna szüksége.²¹¹ A kései Nietzsche-től csak az „Ecce homo” tetszik Ciorannak, mivel szerinte ebben haladja meg nagyzási mániáját az író.²¹² Az „Ecce homo” után Nietzsche nem elképzelhető, Cioran szerint utána csak további magyarázkodás következett volna.²¹³

Mindezek ellenére Cioran értékeli a nietzschei stílus elliptikus formáit.²¹⁴ Elismeri, hogy a provokáció ízlésével rendelkezett.²¹⁵ Később valóban a legnagyobb német stilsztának nevezi Nietzsche-t, az ige génuszának. Kifejezésének intenzitása érdeklő és szerinte a franciáknak hiányzik egy Nietzsche-höz hasonló ember.²¹⁶ Esetében tehát a szenvedés túlzásait kedveli,²¹⁷ és azt amikor magyarázás helyett inkább kifejezi önmagát.²¹⁸

Ami Cioran számára érdekes, hogy Kierkegaard vagy Nietzsche önmagukkal egységben voltak és saját magukból merítettek,²¹⁹ ezért ugyanolyan tüzes inspiráció alatt álltak volna minden időben, képletesen szólva: a saját lángjaikban égtek el. Esetükben a temperamentum igazságairól és a testiség (fiziológia) szerepéről van szó: a hús kiáltása rejlik kérdéseik mögött, az elmélet mögött minden a titkaikról, szenvedéseikről szól.²²⁰ Nietzscheben az agresszív pszichológus érdekes, aki nem marad pusztán megfigyelő, hanem ellenségeket szerez magának a provokálás által: amikor a gyengék ellen fordul, tulajdonképpen introspekción véghez, és amikor a dekadens támadja saját állapotát írja le. Kereszténység- vagy a szocializmus-ellenessége sem más, mint öngyűlölet.²²¹ Nietzsche keresztény ellenességének hátterében pedig az a dráma számít, amelyből ezek a gondolatok születtek. Cioran szerint ezek vallásos okokból jöttek létre, és akinek nincs köze ehhez hasonlókhöz, azt nem érdemes

²⁰⁷ *Caiete 1957-1972*. 2016, 371.

²⁰⁸ *Caiete 1957-1972*. 2016, 422, 498, 626.

²⁰⁹ *Caiete 1957-1972*. 2016, 509.

²¹⁰ *Caiete 1957-1972*. 2016, 550.

²¹¹ S, 87.

²¹² *Caiete 1957-1972*. 2016, 720.

²¹³ *Caiete 1957-1972*. 2016, 942; 733; DNN, 25: „Nietzsche szerencsése, hogy eufóriában végezte.”

²¹⁴ EA, 141.

²¹⁵ EA, 7.

²¹⁶ *Caiete 1957-1972*. 2016, 717.

²¹⁷ *Caiete 1957-1972*. 2016, 467.

²¹⁸ DNN, 199.

²¹⁹ EA, 170: „Kierkegaard és Nietzsche többet érnek mint ami velük történt, ugyanis az életüket megelőzi sorsuk.”

²²⁰ TD, 214-215.

²²¹ SA, 31-32.

komolyan venni. A kereszténységet azért támadta, mert túl sokat várt tőle.²²² A különbségek²²³ ellenére Cioran számára tehát Nietzsche jelenti azt a filozófust, aki megvalósította azt a fajta személyes filozófiát amelyet ő is akar, szemben a személytelen-rendszeres-formális filozófiával. Ezt a filozófiát pedig legfőképpen a személyességből fakadó töredékesség és ellentmondásosság jellemzi. Negativitása ellenére sem unalmas, sőt valóban érdekes legalábbis a ciorani ízléssel rendelkezők számára. A ciorani filozófia következő lényeges jellemvonása a szkepszis lesz, de ahhoz, hogy jobban megértsük a ciorani álláspontot, Nietzsche viszonylatában érdemes áttekintenünk Cioran eredeti egységgel és az ősbűnnel kapcsolatos gondolatait.

A kezdeti vagy eredeti egységet az ősbűn vagyis Cioran értelmezésében az öntudat megjelenése bomlasztotta fel, amelyet lehetetlen helyreállítani. Ilyen szempontból tehát nincs megváltás. Jézus nem lehetett valóságos Isten, ugyanis „megváltása” után nem állt helyre a kezdeti egység és az öntudat sem tűnt el. Cioran minden rossz gyökerét az öntudat megjelenésében látja, ugyanis ez bomlasztotta fel az eredeti egységet,²²⁴ amely a boldogság elvesztésével járt.²²⁵ Az ősbűn magyarázattal szolgál arra is, hogy „az élet önmagában véve, valami démonival bír... ez azt jelenti, más szavakkal, hogy nem létezhet tiszta lény... már a kezdetektől fogva tönkrement benne valami.”²²⁶ Így az embernek semmi köze sem lehet az ártatlansághoz,²²⁷ és erre a degradált létre nincs megváltás:²²⁸ az emberi lét és a bűn elválaszthatatlanok egymástól.²²⁹ Téves az ember ártatlanságába vetett hit, ugyanis egy olyan visszafordíthatatlan bukásról és veszteségről van szó, amelyet semmi sem tud kiegyenlíteni.²³⁰ Az eredettől való eltávolodás és a fejlődés ciorani értelmezésben lehetetlenné teszi az emberfeletti ember megjelenését is: „Nevetséges emberfeletti emberről beszélnünk... Kisebbedni látom az embert addig amíg semmi nem marad belőle.”²³¹ Ebben a viszonylatban

²²² *Singurătate și destin* 1991, 297-298.

²²³ pl. emberfeletti ember, örök visszatérés.

²²⁴ *Singurătate și destin*. 1991, 315: Cioran egykori tanárával Nae Ionescuval kapcsolatban a tudás átkával, az eredeti egység megbomlásával kapcsolatos tisztánlátását emeli ki. PCD, 137: az eredeti egység megbomlása az öntudat megjelenését jelenti, amely: „az állatból embert, az emberből démont, de Istent senkiből sem teremtett, annak ellenére, hogy a világ azzal dicsekszik, hogy egyet megölt a keresztén.”

²²⁵ Ciocârlie 1999,131.

²²⁶ Cubleșan 2007, 74; *Convorbiri cu Cioran*. 1993, 26-27: Teilhard de Chardin a Krisztus felé irányuló kozmikus fejlődés elméletében az emberi szenvedés egyszerű hibának, tévedésnek minősül. Ezzel ellentétben Cioran szerint téves az ember ártatlanságába vetett hit. Sokkal inkább az eredendő bűn szolgál magyarázattal a világ és az ember létére vonatkozóan.

²²⁷ DNN, 138.

²²⁸ DR, 106; Például azért, mert minden generációnak és minden egyénnek egy-egy újabb megváltóra lenne szüksége.

²²⁹ Kluback – Finkenthal 1999, 221-222.

²³⁰ *Convorbiri cu Cioran*. 1993, 26-27: Teilhard de Chardinnel folytatott beszélgetést említi Cioran.

²³¹ Cubleșan 2007, 193.

az emberi faj eltűnésének víziója kiemelkedő szerepet kap: „Semmi nem lelkesít jobban, mint amikor elképzelem... a földet emberek nélkül, csak néhány rovar és néhány túlélő állat által benépesítve.”²³² A történelem az említett ősbűn kibontakozásának színhelye, ezért jobb lett volna, ha az ember meg sem jelenik a földön: „nem szeretem az embereket, és egyáltalán nem vagyok büszke arra, hogy ember vagyok.”²³³ Az ember nem más, mint egy tévedés, aki előtt semmilyen jövő nincs, és aki teljes eltűnésre van ítélve: „azt hiszem, ha egy ördög vagy egy Isten lettem volna, elpusztítottam volna az emberiséget... ha lehetőségemben állna, hogy elpusztítsam a világot, megtenném.”²³⁴ A történelem vége elvesztett minden eszkatológikus vonást: „a kereszténységnek vége, de a történelemnek is... az ember mindent bemocskol és degradál a környezetében az eljövendő ötven évben, ő maga is súlyosan érintett lesz.”²³⁵

3.3. A ciorani szkepszis

Cioran vallomása szerint mindaz, ami igazi benne, az nem más, mint a szkepszis,²³⁶ mely kérdéseinek központi részét alkotja. Ezért ha valaki helyesen akar róla írni, akkor a szkepszis szerepét kell figyelembe vennie az esetében.²³⁷ Vallomása szerint ő a kételkedés csodálója, a tétovázás és a habozás hőse,²³⁸ akiben a szkeptikus legyőzi a misztikust. Cioran filozófiai ízlése szerint is szkeptikus filozófiát választ, hogy ellensúlyozhassa félelmeit és hangulatának ingadozásait. Mivel állandóan uralkodnia kell önmagán, indulatán, bosszankodásán, ezért a szkepszis egy olyan nyugtató, amely nélkül „felrobbanna.”²³⁹ Egy drog, amivel ugyan megmérgezte magát, de enélkül az élet elviseléséhez valami még erősebbre és még mérgezőbbre lenne szüksége.²⁴⁰ A kételynek tehát terapeutikus hatása van: amikor kételkedik, jobban érzi magát, ezért könnyebben tudna bizonyosságok, mint kételyek nélkül

²³² u.o.

²³³ Cubleșan 2007, 74.

²³⁴ Cubleșan 2007, 77; 66-71: Ugyanakkor az élet iránti szenvedély is megtalálható Ciorannál, például az önéletrajzok, anekdoták, vallomások iránti fokozott érdeklődésében: „Érdekel minden ami önéletrajz, és szeretem, amikor valaki elmeséli az életét és olyan dolgokat mond, amelyről senki nem beszél.” (67) A ciorani emberképre Cioran életmódja is példa, melyre a visszavonulás, az elszigetelődés, a nagyvilági élet megvetése, különböző jutalmak visszautasítása, de ugyanakkor néhány baráttal és elég sok beszélgető vagy levelező társal való kapcsolattartás volt jellemző.

²³⁵ Cubleșan 2007, 77; DNN, 129: például a technikai fejlődést a parasztok az ördög művének érzik, Cioran szerint helyesen.

²³⁶ *Caiete 1957-1972*. 2016, 206; LS, 49; AG, 72: A világ értelmetlenségének alapján érthető a szkeptikus magatartás, Cioran ugyanis lehetetlennek tartja bármiben is felfedezni a teljes igazságot és csak töredékes értékeket fogad el.

²³⁷ *Caiete 1957-1972*. 2016, 820.

²³⁸ S, 86.

²³⁹ *Caiete 1957-1972*. 2016, 370.

²⁴⁰ *Caiete 1957-1972*. 2016, 430.

élni.²⁴¹ Mivel a kételynek fiziológiai implikációval kell rendelkeznie, ezért Cioran meg szeretne halni a kételyekért, szerinte ez adja a szkepszis vallásos oldalát, enélkül csak a szellem degradálása lenne.²⁴² Szkeptikusságának nemcsak fiziológiai, hanem szerinte öröklődési okai is vannak, másrészt pedig megszokásból szkeptikus.²⁴³ Kételyei azonban nem szüntették meg automatizmusait²⁴⁴ és bevett szokásait, ezek annyira erősek, hogy megszűnésükhöz önmagának kellene megszűnnie.²⁴⁵ A szkepszis eredménye így egyfajta hiteltelenség lesz, ami abban áll, hogy ugyan mindent értelmetlennek talál, de továbbra is szokványos életet folytat.²⁴⁶ Ezt fejezi ki „a szkeptikus a legkevésbé rejtélyes ember a földön, de mégis egy pillanattól kezdve nem tartozik ehhez a világhoz.”²⁴⁷ Látszólag ugyanolyan mint a többi ember, habár tudja, ugyanannyira nem-valóságos mint ők, egy konformista kísértet.²⁴⁸

A kétely egy olyan terméketlen állapothoz vezet, amely hasonló a misztikusok lelki szárazságához és tulajdonképpen intolerancia a léttel szemben. Ekkor minden nem-létezőnek tűnik és innen származik az evidenciák visszautasítása. A szkeptikus megvizsgálja az úgynevezett evidenciák alapját és kiderül, hogy minden csak hipotézis és illúzió, illetve, hogy a misztérium nem más, mint az ember önmaga számára lustaságból vagy szégyenlősségből felállított határa. Viszont a szkeptikus önmagát is aláveti a szkepszisnek, amely az ítélet felfüggesztésében végződik: csak véleménye van és nem meggyőződése.²⁴⁹ A kétely bizonyos értelemben stagnálást²⁵⁰ jelent és olyan nyugtalanságot, amelyben az ember elkerüli a nagy elhatározásokat, gyötri magát és élvezetet²⁵¹ talál gyötrődésében.²⁵² A valódi kétely más szempontból nyugtalanság is, mert amikor megállapodás történik a kételyben akkor inkább beszélnek róla, mintsem gyakorolják azt.²⁵³ Az igazi kétely következménye tehát az abszolút nem-cselekvés lenne, de ez csak elméletben lehetséges, mert élni csak a szkepszis ellenében

²⁴¹ DNN, 89.

²⁴² AG, 200.

²⁴³ *Caiete 1957-1972*. 2016, 102.

²⁴⁴ DNN, 153-154.

²⁴⁵ DR, 123.

²⁴⁶ IE, 100; MA, 22: Továbbá nem lehet mindig szkeptikus az ember.

²⁴⁷ DR, 130.

²⁴⁸ S, 139.

²⁴⁹ CT, 54-61.

²⁵⁰ S, 111: „kétely alapján nehéz cselekedni”; DNN, 111: „a szkepszis a tehetetlenség részegsége, a kételkedő nem tudja, hogy mit akar.”

²⁵¹ *Caiete 1957-1972*. 2016, 829: „a szkepszis a helyben levés élvezete.”

²⁵² DR, 109; S, 101: aki kételkedik nem juthat megváltáshoz a bhagavad-gita szerint, ez alapján nevezi halálraítéltnek magát Cioran.

²⁵³ DNN, 107; MA, 69: „A Szentlélek nem szkeptikus. Sajnos, nem mindenki lehet az.” írja ironikusan Cioran.

lehet. A szkeptikus kibillentette a létezőt, és hiábavalóan vergődik megváltás nélkül,²⁵⁴ önmagában is kételkedik, lenézi és gyűlöli önmagát.²⁵⁵

3.4. Igazi szkepszis és nem-igazi szkepszis

Az igazi szkepszis összefüggésben áll az ember önmaga iránti kételyével, másképp csak konvenció vagy egy filozófiai doktrína,²⁵⁶ ezért az igazi szkeptikus, ha kifelé már nincs miben kételkednie, elkezd önmagában kételkedni.²⁵⁷ Így az igazi kétely szerves alapokon áll és semmit,²⁵⁸ még a szubjektivitást sem kerüli ki az ismeretelméleti kétellyel szemben, amelynek nincsenek valódi következményei és nem jár szenvedéssel. Csak az számít, ami a szerves nyugtalanságból és a mélyben lévő antinómiából származik. Ez nyilván a normálisnak nevezett keretek elhagyását jelenti, és egy olyan paradoxális lendületet, amelyből dualizmus, fájdalmas vergődés és kiút nélküli bizonytalanság származik. Az igazi szkepszis kettőséghez vezet és elszakít a dolgoktól.²⁵⁹ Ezzel szemben visszatetsző a módszeres kétely, amikor valaki csak akkor kételkedik amikor úgy tartja kedve.²⁶⁰ Az akadémiai filozófia módszeres kételye értéktelen, mivel hiányzik belőle a fiziológiai implikáció.²⁶¹ Az igazi kétségbeesés teljesen magába vonja az embert az elméletikétellyel szemben, amely nem a szubjektív lét teljességének megrázkódtatásából származik.²⁶² Metaforikusan mondhatni, hogy „a szkepszis nem más mint a kiábrándulás gyakorlása,”²⁶³ a változékony lelkek hite,²⁶⁴ elevenen való megnyúztatás,²⁶⁵ és maga a nyugtalanság.²⁶⁶ mely kiszárítja a lelki erőt vagy másképpen fogalmazva a kiszáradt lélek esik a szkepszisbe.²⁶⁷

A szkeptikus egy sikertelen misztikus, aki az értékek tagadása által áll bosszút mindenben, beleértve önmagát is.²⁶⁸ Viszont különbség van a tagadás és a kétely közt. Míg a tagadás esetében létezik egy cél,²⁶⁹ addig a szkeptikus esetében nem beszélhetünk semmilyen

²⁵⁴ S, 101.

²⁵⁵ CT, 54-61.

²⁵⁶ SA, 5.

²⁵⁷ S, 137; 172: „Az igazi szkeptikus nem tudja magáról, hogy igazán szkeptikus-e.”

²⁵⁸ CT, 62-64: „a nem igazi szkeptikus megtorpan Isten előtt; ez alól egyedüli kivétel talán a zene”; MA, 123: „a kétely mindent megfertőz a zenén kívül, mert nincsen szkeptikus zene.”

²⁵⁹ Szemben a mágiával amely egy optimista vitalizmust feltételez.

²⁶⁰ MA, 115.

²⁶¹ *Singurătate și destin* 1991, 172: „mert nem akadályozza meg, hogy jól emésszenek és jól aludjanak.”

²⁶² *Singurătate și destin* 1991, 162.

²⁶³ DR, 151.

²⁶⁴ DR, 158.

²⁶⁵ DNN, 92.

²⁶⁶ DNN, 157.

²⁶⁷ *Caiete 1957-1972*. 2016, 25.

²⁶⁸ *Caiete 1957-1972*. 2016, 569.

²⁶⁹ még ha rossz is

célról. A kételkedőnek nincs célja, minden valótlanak tűnik számára. Ha létezne is valamilyen bizonyosság, a szkeptikus akkor sem hinne benne, egyszerűen mert nem fogad el semmilyen bizonyosságot: a kétely az abszolútum²⁷⁰ privilégiumával bír számára. Mivel nem akar senki szolgálatába állni, érdekhez kapcsolódni, de még lázadni sem, ezért eltávolodik mindentől és magányos lesz. Ez egyfajta büszkeséghez vezethet, amelyben kevésbé naivnak gondolja magát a többiekkel szemben, akik nem látják a lényegét, vagyis a semmisségüket. Ezt a lenézést is meg kell tagadni, ugyanis ez egy újabb bizonyosság lenne, és amikor azt hiszi a szkeptikus, hogy mindent legyőzött, de ezt nem, akkor kiderül, hogy „tisztánlátása” saját ellensége volt és nem haladta meg a valótlanúságot.²⁷¹

Ha példát kellene hozni az igazi szkepszisre, akkor az nem lenne más, mint az ókori görög szkepszis,²⁷² ugyanis ezt a „ressentiment” nélküli közömbösség jellemzi.²⁷³ Ezt a kereszténység és a barbárság tette tönkre, mert minden civilizáció mítoszokkal kezdődik és kételyekkel ér véget. Az értékek megteremtése után kétely és bizonytalanság jelentkezik,²⁷⁴ a civilizáció végén a szkepszis után barbárság következik. Az erős ember²⁷⁵ nem adja át magát a szkepszisnek, a gyenge ember pedig barbárt követel, mert elviselhetetlen számára a kétely és szabadulni szeretne tőle. Fáradtságból történik meg az áttérés, így például a kereszténységre való áttérés is. A szkeptikus a barbárok útját készíti elő, ezért írja Cioran, hogy a szkeptikus a barbárok barátja.²⁷⁶ Cioran Franciaország²⁷⁷ Európában betöltött szerepéről beszélve felteszi a kérdést, hogy annyi fanatizmus után vajon nem lenne-e szükség egy kétely hullámra? Franciaország szerepe, hogy megadja a bizonytalanság új formuláit.²⁷⁸

E rövid eszmefuttatásból azt emeljük ki, hogy Cioran véleménye szerint csak a görögök voltak az igazi filozófusok, mert megélték a filozófiát. Ennek az egységnek valószínűleg az

²⁷⁰ AG, 200: „habár nem könnyű Isten felé tekintve kételkedni.”

²⁷¹ CT, 71-79.

²⁷² LS, 49, amely nem ugyanaz, mint a modern relativizmus; CT, 52: „Pascal talán megmenthette volna a szkepszist.”

²⁷³ LS, 52-53; IU, 82: „a bizonyosságok lerombolása a rombolás kedvéért történik, hogy senki se uralhassa azokat, mert milyen joggal rendelkezhet bárki is az igazság fölött? Amikor azt hiszi valaki hogy birtokolja, valójában egy fikciót birtokol. A szkepticizmus a megbánott lelkek szadizmusában áll és abban, hogy boldogtalanná tegye azokat, akik azt hiszik, hogy birtokolják az igazságot”; *Caiete 1957-1972*. 2016, 759: „van ebben egy rejtett kegyetlenség: kételkedem, tehát pusztítok.”

²⁷⁴ CT, 52.

²⁷⁵ a barbár, akit határozottság jellemez.

²⁷⁶ CT, 64-67; *Caiete 1957-1972*. 2016, 580: „A kétely egy olyan megingathatatlan szükséglet, mint a vallás és ugyanolyan tartós, sőt lehet méginkább az. A kétely maga a bizonyosság.”

²⁷⁷ Franciaország erejét az adná, ha hinni tudna újra alexandriai sorsában.

²⁷⁸ *Despre Franța 2011*, 57: „Franciaország egy újabb Paul Valéryre vár, aki patetikus és cinikus – az üresség és a tisztánlátás abszolút művésze.”

akadémia megjelenése vetett véget.²⁷⁹ A görög szkeptikusok a kétség által ki tudtak emelkedni a hasznosság rögeszméje alól, nem kötődtek semmihez, így a szentekhez váltak hasonlatossá. Általuk valósult meg a filozófiai rendszer szétesése,²⁸⁰ melynek következtében a morális az absztrakt építmények helyére került, és az észszerűség a gyakorlat eszköze lett. Ezek a filozófusok megoldást kerestek egy gyógyíthatatlan és általános fáradtságra, ami egy civilizáció végét és egy új vallás²⁸¹ megjelenését jelezte.

A rugalmatlan igazságokkal szemben előnyben van a kétely,²⁸² erről szól Cioran amikor a klasszikus értelemben vett racionalitással szembe állítja a szkepszist, vagyis a bizonyosságok elvetését. Ebben az esetben a kételyek nem a bizonyosságokkal kapcsolatban kerülnek meghatározásra, hanem más kételyekkel szemben, ami egyfajta gyűlöletet jelent az igazság határai iránt, ugyanis az igazság határa megakadályoz az új keresésében: „a klasszicizmus önmagában fedezi fel törvényeit, egy történelem nélküli jelent él, mi pedig egy olyan történelmet, amely megakadályozza, hogy jelenünk legyen. Feldarabolódik az időnk és gondolkodásunk is vele együtt.”²⁸³ A ciorani filozófia e feldarabolt idő és gondolkodása példája lesz.

A fentiek alapján egyáltalán nem biztos, hogy bármi is jobb, mint a régi, ugyanis az a filozófia amely az istenekbe²⁸⁴ vetett hitet akarta lerombolni, a kereszténység kapcsán meggondolta magát, mert felismerte, hogy egy intoleráns Istennek készítette elő a helyet.²⁸⁵ Az ókori filozófiának nem kellett volna a pogányságot támadnia, az jobb volt, mint a kereszténység,²⁸⁶ mely rosszabbra fordította a birodalom sorsát.²⁸⁷ Amúgy Cioran szerint, akik az emberrel foglalkoznak mind szkeptikusokká lesznek: pszichológusok, papok. Innen

²⁷⁹ AG, 35: Az antik és modern filozófusok közti különbség az életformájukban rejlik. „Míg a modernnek az írásztal mellett, addig az ókoriak a piacokon filozofáltak. Az ókoriak többet heverésztek és úgy várták a gondolatokat, a modernnek olvasás által akarják a gondolatokat kikényszeríteni.”; TD, 180: „a modern filozófia semmivel sem jobb, mint a kínai, hindu vagy görög. Új filozófiai problémák nincsenek.”; DR, 34: „az ókorban mély volt a filozófia”; S, 79: „Epikurosz filozófiájához hasonlót nem találunk a modern filozófiai rendszerekben.”

²⁸⁰ TD, 22; SA, 48: „minden fejlődés rombolással jár” (Hérakleitosz, Bergson)

²⁸¹ a kereszténység

²⁸² TD, 46-48: „Leibniz, Kant, Hegel haszontalanok. A paragrafusokat kiáltások helyettesítik már.”; S, 65-69: „Hérakleitosz helyesen mondta, hogy tűzzé válik minden.” Az ókori filozófusok közelebb állnak hozzánk, olyan tanítások által is, mint például az Empedoklészé, aki a gyűlöletnek kozmogóniai erényeket tulajdonított, vagy úgy tartotta, hogy a mennydörgés uralja az univerzomot. Ma az ember tévedése a fejlődésbe vetett bolond hitben áll; *Caiete 1957-1972*. 2016, 864: Hegel és Marcus Aurelius filozófiája azért megvetendő az ókoriakkal szemben, mert hisznek a fejlődésben.

²⁸³ IE, 117-118.

²⁸⁴ DNN, 147: „Thalész szerint a filozófia kezdetén minden tele van istennel, a filozófia alkonyán pedig mondható, hogy minden istenek nélkül van.”

²⁸⁵ DNN, 113-114..

²⁸⁶ *Caiete 1957-1972*. 2016, 697

²⁸⁷ EA, 51; „Kelszosz nem tudta elképzelni, hogy a görög filozófiával szemben a kereszténység kedvelhető, ez a gyanús és ködös tanítás, amely felháborította és utálattal töltötte el és amelynek érezte fertőző hatását.”

származik a ravaszság, áljamborság, és mély cinizmus. Az egyház nem tud hinni senki megváltásában, elege van az emberből, annyi mindent tud róla a gyónások által, hogy már megveti és így lesz talán a szkepszis utolsó mentsvára.²⁸⁸ Ennyit tehát az ókori filozófia ciorani felmagasztalásáról és a kereszténység elutasításáról, de a bevezetőben már említést tettünk a jellegzetes ciorani ambivalenciára és ellentmondásosságra.

Összességében Cioran olyan értelemben „antifilozófus”, hogy elutasítja a formális filozófiát és ezzel szemben a szubjektív, személyes filozófiát helyezi előtérbe, ebből fakad a ciorani töredékesség és ambivalencia, mely leginkább a nietzschei filozófiához hasonlít. Cioran megnevezi a közös vonásokat, de azokat a pontokat is, melyekben eltér a nietzschei filozófiától, mint például az „emberfeletti ember” és az „örök visszatérés” esetében. Közös pontok pedig a rendszerellenesség, töredékesség és a megélésre vagy temperamentumon alapuló gondolkodás. A szkepszis valóban Cioran kérdéseinek központját alkotja. Ezért is esik több szó az igazi és nem-igazi szkepszis közti különbségről, végül pedig az ókori filozófia felmagasztalásáról. Ennek ellenére összeségében kirajzolódik a ciorani ellentmondásosság és ambivalencia, amely meghatározza a filozófus Jézus-képét is. Az említett ellentmondásosság és ambivalencia a személyességre épülő gondolkodásból származik. Cioran szerint a filozófiát szükségtelen önmagában véve tanulmányozni, személyes megélésnek kell lennie: a gondolkodást az élettel kell ötvözni. Cioran önmagát az utca filozófusának mondja, és ezzel is kifejezi nemtetszését a hivatalos filozófia vagy egy filozófiai karrier iránt. Filozófiával el lehet kezdeni, de aztán el kell tőle szakadni a bölcsesség kedvéért. A fő kérdés Cioran szerint: hogyan viseld el az életet²⁸⁹ és önmagad. A ciorani válasz talán a szkepszisből fakadó közömbösségben áll: „az elvesztegetett óráim eredménye vagyok, de ez az időpocsékolás valódi nyereség volt. Csak aki távol marad a dolgoktól és nem implikálódik tarthatja meg azt a képességét, hogy valamit igazán megérteni tudjon.”²⁹⁰

Mivel a szakirodalom is kitér a ciorani gondolatokra úgy a buddhizmus, mint a gnózis esetében, ezért mi is hasonlóképpen járunk el. Cioran filozófiához való kapcsolatának vizsgálata után, a buddhizmushoz való kapcsolatát vizsgáljuk olyan kulcsfogalmak mentén, mint a szenvedés, az én és a semmi. A gnózis esetében pedig a rossz, a születés, a tudás, a szenvedés és az Isten fogalmak mentén haladunk. Végül megállapítjuk, hogy a ciorani viszonyulást a töredékesség határozza meg úgy a buddhizmus, mint a gnózis vonatkozásában.

²⁸⁸ IE, 187-188.

²⁸⁹ DNN, 185: „az életnek csak a bolond örül - mondta Hégésziasz kürenéi filozófus” – ez alapján Cioran szeretné, hogy Hégésziasz művét újra felfedezzék.

²⁹⁰ *Convorbiri cu Cioran* 1993, 253-255.

4. Buddhizmus kritika

4.1. Divergenciák

Az úgynevezett „buddhista kísértés” már Cioran fiatalkori írásaiban fellelhető, amelyben a kérdés a következő választás körül forog: buddhistává vagy politikussá lenni. A fiatal Cioran egyelőre elutasítja e kísértést,²⁹¹ idővel azonban kiderül: ha buddhistának született volna, megmaradt volna annak, de a kereszténységtől eltávolodott a legzsengőbb kortól kezdve. Végül pedig a buddhizmushoz való közeledés nem jár sikerrel, ezért Cioran önmagába zárkózik és perszonális, szubjektív filozófiát alkot.²⁹²

A különbséget Cioran és a buddhizmus közt a betegség, a fájdalom és a szenvedés eltérő értelmezése adja. Cioran a fájdalom realitását nem tagadja, mert a fájdalom az egyetlen, amelynek szerinte szubsztancialitása és kinyilatkoztató jellege van,²⁹³ ezért a buddhizmussal ellentétben nem sorolható az illúziók sorába. Mivel a létezés egyenlő a szenvedéssel, ezért a szenvedés megszűnésével megszűnik a létezés is. A ciorani gondolkodásban a szenvedés legfennebb csak megszűnése után tűnhet illúziónak.²⁹⁴

Cioran erőteljesen elutasítja a buddhizmust, mert az az énről való lemondást hirdeti. Az individualitás kiemelt volta jelenti tehát az újabb különbséget a ciorani gondolkodás és a buddhizmus közt, ugyanis a ciorani ember nem akar lemondani önmagáról. Szerinte csak a szenvedés teheti valóságossá az ént. A róla való lemondás unalmat, ugyanakkor hibáink és szenvedélyeink előnyének elvesztését jelenti, vagyis önmagunk megfosztását a cselekvés összes motívumától. Az elszakadás témája így csak reflexió tárgya maradhat, mivel a lemondás az én ellenében történhet meg. További ellentét, hogy a ciorani gondolkodásban a semmi egy negatív örökkévalóság felé nyit utat. Ilyen szempontból dualitás jellemzi Ciorant: a fényes ürességgel szemben jobban megfelel számára egy megjelölhető isteni instancia, akivel szembe lehet fordulni. Ebben a viszonylatban a *Nirvana* csak a legfelsőbb zsákutca, amely leginkább a fulladáshoz hasonlítható.²⁹⁵

Végül a buddhizmus által feltételezett temperamentum és kulturális környezet az, ami áthidalhatatlan akadályt jelent a megvalósításban és értelmetlenségnek bizonyul elfogadni ugyan a dolgok irrealitásának tanát, de úgy viselkedni, mintha azok léteznének. A tanhoz való elméleti vonzódás még nem jelenti azt, hogy a gyakorlatban is lehet alkalmazni. A nyugati

²⁹¹ Sonea 2011, 164.

²⁹² Necula 2005, 12-15.

²⁹³ *12 scrisori de pe culmiile disperării*. 1995.

²⁹⁴ Sonea 2011, 164-174.

²⁹⁵ Modreanu 2003, 144-167.

kulturális környezet ellenáll a teljes lemondásnak, a fejlődésbe és az énbe vetett hit által is. Cioran szerint annyira eltúlozzuk az „illuzórikus világgal” való rokonságunkat, hogy a megtisztító üresség teljesen elérhetetlen számunkra.²⁹⁶

4.2. Konvergenciák

Cioran a lemondás értelmezésében ugyan közeledik²⁹⁷ a buddhizmushoz, de nem köteleződik el mellette. Közös témák ugyan az illúzió, megváltás keresése, szenvedés, de ezek más-más értelemben szerepelnek.

A kései Cioran kifejezetten közeledést mutat a buddhizmus felé. Istent a vigasztaló semmivel azonosítja, amennyiben egyetlen út sem vezet tőle az ember felé. A buddhizmus esetében azt értékeli, hogy nem egy beazonosítható Lényről beszél, és a hit helyett inkább meditációra ösztönöz. A hinduizmussal szemben, amely Atmanba és Brahmanba való hitet hirdet, Cioran inkább a buddhizmus felé fordul, mivel az mindent semminek tart, az istenséget is beleértve, így szerinte a tévedés veszélye kisebb, mint a hinduizmus esetén. A buddhizmus érdeme, hogy meghaladja az istenség fogalmát: az istenség tisztábbnak mutatkozik a semmivel való azonosítása által.²⁹⁸ Így a buddhizmus válik az emberiség legelfogadhatóbb vallásává, mivel benne nincs szükség Istenre és túlvilági életbe vetett hitre. Összességében a ciorani töredékességet a buddhizmussal kapcsolatban jól kifejezi egyik levelében saját maga: nem buddhista, csak „szimpatizáns” a tannal kapcsolatban.²⁹⁹

A gnoszticizmushoz való viszonyt a rossz eredetével, a születéssel, tudással, szenvedéssel és az úgymond rossz Istennel kapcsolatos ciorani gondolatok határozzák meg. Habár vannak hasonlóságok Cioran és a gnosztikus tanítások közt, ezekkel kapcsolatban is a ciorani töredékesség állapítható meg.

²⁹⁶ Sonea 2011, 164-174.

²⁹⁷ Barsacq 2011, 126-128: Barsacq Cioran esetében a buddhizmushoz való közeledést az éntől való szabadulás kísérleteként, a nyelváltásnak, a politika visszautasításának következményeként értelmezi.

²⁹⁸ Necula 2005, 12-15: Cioran schopenhaueri értelemben különbséget tesz a semmi és az üresség közt. Amíg az üresség megtisztító hatással bír, a semmi a pokol absztrakt kifejezése lesz. A semmi a negativitás felé húz, az üresség tapasztalata pedig visszaadja a születés előtti boldogságba vetett reményt. A semmi és az üresség a létező helyettesítői lesznek. A kettő közötti ingadozás a ciorani ambivalenciától függ.

²⁹⁹ Sonea 2011, 164-174.

5. Gnoszticizmus kritika

A ciorani művek címében szereplő fogalmak a gnoszticizmust juttathatják eszünkbe: kísértés, bukás, demiurgosz, születés, bomlás.³⁰⁰ Cioran a következő témák által rokonítható a tannal: teremtés, mint dekadencia; emberi rossz, mint isteni tévedés; rossz teremtő; a szaporodás visszautasítása; világban való elidegenedés. Leginkább a rossz problematikája iránt tanúsított obszesszív figyelem által kapcsolódik a gnosztikusokhoz, viszont a ciorani gondolkodásra jellemző ambivalencia miatt ellentétek is felfedezhetők közte és a gnosztikus irányzat közt.³⁰¹

5.1. A rossz eredete, születés, tudás, szenvedés

Míg a gnózis hisz a megváltásban a transzcendenssel való kapcsolat által, addig ez Cioran számára elképzelhetetlen. Amint már említettük őt az istenség ideája és nem a létezése érdekli. Ez a tény a „világban lévő rossz” problematikájának tárgyalásában is nyilvánvaló.³⁰² Esetében egy ateista gnózisról beszélhetünk, amelyben a gnózissal való közös pont nem más, mint a világgal szemben tanúsított negatív magatartás. A gnózisból tehát csak a keserű reflexiók kerülnek kiemelésre. Így a bűnnel, bukással kapcsolatos gnosztikus gondolatok a ciorani filozófia kifejezői lesznek.

Az időbe-való-vetettség tudata gnosztikus értelemben vett fatalitást jelent Cioran számára is, az idő nem más, mint az a „rossz örökkévalóság,” amely megakadályozza a kezdeti vagy az eredeti egységhez való visszatérést: megmarad tehát a magány és az elhagyatottság érzése. Amíg a gnosztikusok számára lehetséges a megváltás, Cioran számára lehetetlen, ugyanis ebben a pokoli körben egyetlen pillanatra sem feledhető az időbeliség.³⁰³ Ez alapján a születés egy „zavaró részlet,” egy „haszontalan, áldatlan epizód” és csak a feledés miatt tűnhet úgy mintha egy fontos esemény lenne a világ egyensúlya szempontjából. Cioran csak a dualizmus fokozását látja a szaporodásra adott parancsban, a bogumil és katar tanokkal egyetértésben a házasságot megvetéssel illeti a teremtés tragikussága és balszerencséje miatt.

³⁰⁰ Modreanu 2003, 107-112; Sonea 2011, 120: Az egyik interjúban Cioran arról beszél, hogy az orthodox vallási hagyománnyal szemben inkább a bogumil tanokat kedveli. DNN 119: A ciorani fragmentumokban több helyen is előfordul utalás a gnosztikusokra, illetve a gnosztikus tanokra: „amikor kapcsolatba kerülsz a gnosztikusok végletes igazságaival, ha lehetne, akkor még tovább szeretnél lépni, olyat szeretnél mondani, amit eddig soha nem mondtak, amely kövületté vagy hamuvá változtatná a történelmet, valami olyat, amely egy kozmikus-néozimushoz tartozik, az anyag szintjén lévő őrülethez.”

³⁰¹ Sonea 2011, 149-159.

³⁰² Olyan értelemben, hogy a világban lévő rossz egy inkompetens vagy egy rossz isten ideáját feltételezi, aki felelősségre vonható a világban lévő rosszért.

³⁰³ Modreanu 2003, 136-139.

A ciorani ember mivel elidegenítettnek, kivetettnek érzi magát ezért a meg-nem-születés nosztalgiáját hordozza és az eredeti állapotba szeretne visszatérni: „nem utálom az életet, nem kívánom a halált, csak azt akarom, hogy meg se születtem volna. Az étellel és a halállal szemben a meg-nem-születést kedvelem.”³⁰⁴

További ellentét, hogy a gnosztikus tanítás szerint a történelem nem más, mint a jó és a rossz princípiumának összeütközési tere. Az ember a rossz világból csak az igazi ismeret (gnózis) által szabadulhat meg.³⁰⁵ Megszületése anyagba való vetettséget jelent (rabságot), míg az újjászületése az anyagtól való megszabadulásban és a spirituálisba való visszatérésében áll. Ezzel a tanítással szemben Cioran értelmezésében a tudás kielégítetlenséget és átkot hoz magával. A megváltás nem a tudásból származik, hanem inkább a nem-tudásból. Innen származik az eredeti tudatlanság utáni vágy. A tudás nem vezethet Istenhez, hanem megzavarja a kezdeti (eredeti) egységet és a szubjektum-objektum dualitásához vezet. Az egységtől való távolságot növeli: „az állatból embert, az emberből démont csinált, de senkit sem változtatott Istenné.”³⁰⁶ A tudásba vetett hit naivitását felváltja az irónia: „a gondolkodás egy hazugság, mint a szerelem vagy a hit is. Mert az igazságok csúsztatások, a szenvedélyek szagok, és végül nincs más választásunk, csak aközött, ami hazudik és ami büzlik.”³⁰⁷ A tudás tehát a rossznak, a bukásnak az oka, ezért a teremtés könyvében szereplő történet Cioran szerint a legmélyebb mítosz, amit valaha is elképzelték, ugyanis magyarázattal szolgál a történelemben lévő rosszra.³⁰⁸

5.2. A jó és rossz Isten

A gnosztikus tanítás szerint két Isten van. Az egyik a lelkek és a spirituális világ teremtője, aki teljesen idegen a világ számára, míg a másik a testek és a materiális világ teremtője és ellentétben áll a „jó” Istennel. A jó Isten közömbös a világ iránt és a történelem a rossz jegyében áll. Cioran olyan szempontból értékeli Marcion tanítását, hogy a világban lévő rossz miatt, a jó Isten felelőssége helyett egy tökéletlen és alsóbbrendű Isten felelősségét állítja. Marcionnál ez az Isten az Ószövetség Isteneivel azonos. A jó Isten esetében tagadja, hogy Ő teremtette volna az anyagi világot és azt is, hogy a világnak gondját viselné, hiszen a jó Isten távol van a világtól. Cioran egyetért Marcionnal, mivel tanítása magyarázatul szolgál a világ

³⁰⁴ Sonea 2011, 149-159.

³⁰⁵ Modreanu 2003, 116-117: Modreanu a gnosztikus ignoranciát, az agnóziát említi. Az érzékelhető világ elcsábít a varázslatai által és a lelket a szükségszerűség rabszolgájává teszi. Ebből az illúzióból az ignorancia vezet ki.

³⁰⁶ PCD, 137.

³⁰⁷ Modreanu 2003, 114-116.

³⁰⁸ Modreanu 2003, 116-117.

tökéletlenségére, anélkül, hogy ellentétbe kerülne Isten jóságával. Marciont a gnózis legérdekesebb alakjának mondja, és a DR keletkezését is őrá vezeti vissza.³⁰⁹

A rossz démiurgossal kapcsolatos ciorani felfogás is gnosztikus jegyeket visel magán, azonban ezek speciális jellegzetességet öltenek. A gnosztikus tanításokkal való közös vonás a Teremtő elleni lázadásban áll, mivel a teremtett világ rossznak bizonyul. Ezért minden arra mutat, hogy a világ egy gátlástalan és nem jó Istenhez tartozik. A démiurgosz egy alsóbbrendű Isten, aki hol kegyetlen, rossz és féltékeny, hol pedig gyenge és ignoráns. Ciorannak tehát szüksége van a jó Isten ideájával szemben egy rossz démiurgosz ideájára, aki megerősíti az elutasítás szabadságában. A démiurgossal szemben egy teljesen elérhetetlen és transzcendens Isten-idea áll, aki nincs kapcsolatban a világgal. A gnosztikusokhoz hasonlóan az általa elképzelt Isten is távol van, illetve közömbös, a saját teremtésétől megcsömörlött és magányos. Cioran az apátiát kivetíti erre az elképzelt Istenre is, akit saját végtelensége merített ki. A tökéletesség unalmától ösztönözve teremtett, amit jobb lett volna, ha nem tesz meg. Tehát a teremtést Cioran hol a rossz démiurgosznak, hol Istennek tulajdonítja. Ez az ingadozás azzal magyarázható, hogy számára ezek csak munkahipotézisek, amelyek relatív fontossággal bírnak a kontextustól vagy a kifejezni akart dologtól függően. Nem nevezhető határozottan dualistának, inkább a mitikus-ironikusság³¹⁰ területén mozog.

A buddhizmus és a gnoszticizmus után, melyekkel kapcsolatban kimutattuk a ciorani töredékes viszonyulást, a kereszténységhez fűződő viszonyt nézzük meg, melyben még inkább nyilvánvalóvá lesz az említett töredékesség.

³⁰⁹ Sonea 2011, 149-159: A füzetekben található feljegyzések alapján is Cioran egyetért Marcionnal, mivel a világot megteremtő Istent elsősorban nem rossznak, hanem inkompetensnek nevezi. A bogumilekhez hasonlóan Cioran azt írja, hogy az ember „az ördög egyik köpéséből” származik. Bogumil hatásról tanúskodik a következő idézet is: „Isten nem büntelen, mert megalkotta a világot.” Ezek alapján Cioran eltávolodik Maistre-től, amikor ez a rossz irrealitásáról, az ember felelősségéről beszél a világban lévő rossz kapcsán, vagy arról, hogy a világot a jó Isten teremtette meg.

³¹⁰ Modreanu 2003, 121-126: Az irónia szkepszishez vezet, mely a tagadás alatt és ugyanakkor felette áll. Így a tézisek és antitézisek tagadásának váltakozását láthatjuk. A ciorani tagadásnak soha nincs abszolút értéke, még az Istenre vonatkozó állításokban sem; 126-136: Mircea Eliade szerint az olyan negatív elemek, mint a démiurgosz fáradtsága, mély álma, intelligenciájának meggyengülése, a román és dél-kelet európai kozmogóniák mítoszait jellemzi.

6. Kereszténység kritika

6.1. Kereszténység és annak vége

Cioran gondolkodásában a kereszténység megítélése³¹¹ szoros összefüggésben áll Jézus megítélésével. Mivel Jézus nem valóságos Isten, ezért megszűnik a kereszténység létjogosultsága is. A kereszténység amúgy is haszontalan és csak negatív következményei vannak. Vele szemben inkább az ókor számíthat elismerésre. Cioran keresztény- és kinyilatkoztatás-ellenessége tehát meghatározza Jézussal való kapcsolatát is.³¹² Mivel visszautasítja a jézusi megváltást – amely számára illúzióknak és lehetetlenségnek számít – ezért eltávolodik a kereszténységtől is.³¹³

Jézus istenségébe vetett hitet – mely a kereszténység lényegi pontja – József férfiatlanságára és gyávaságára vezeti vissza: „A legkompromittáltabb személy a történelemből József, Jézus apja. A keresztények holtvágányra helyezték és nevetségessé tették a férfiak előtt. Ha csak egyszer is elmondta volna az igazságot, a fia egy obskúrus zsidó maradt volna. A kereszténység győzelme egy büszkeség nélküli virilitásban hordozza kezdetét. A szeplőtelen fogantatás egy egész világ kegyeletéből,³¹⁴ és egy férfi gyávaságából származik.”³¹⁵

A kereszténység a végét járja, mert nem tud megoldással szolgálni az ember problémáira vonatkozóan. Ezért írja Cioran, hogy Jézus többé nem fog alászállni a poklokba, hanem a sírjában marad talán örökre, mert nincs, akit megváltson sem a földön sem a föld mélyében.³¹⁶ Olyan szempontból is vége a kereszténységnek, ha nem szenved el egy újabb üldözést, és ha nincsenek ellenségei: „csak egy újabb Néró tudná megmenteni.”³¹⁷ Ezt a véget³¹⁸ jelzi az is, hogy a templomok csupán esztétikai értelemben fontosak: „Mitológiája elhasznált, szimbólumai üresek, ígéretei nem következtek be. Sötét tévelygés kétezer éve!”³¹⁹ Hiányzik belőle a büszkeség, a szenvedély és az individualitás: a lélek betegsége maga a

³¹¹ Kluback – Finkenthal 1999, 165-166: Megjegyzésre kerül Nae Ionescu (Cioran egykori filozófia tanára) hatása, ami a kereszténységgel kapcsolatos ciorani gondolatokra is vonatkozik.

³¹² Modreanu 2003, 49; Sonea 2011, 127; *Pro și contra Emil Cioran*. 1998, 162-163; Savater 1998, 95.

³¹³ Petreu 2017, 23; MA, 40-41: Vallomása szerint Cioran még azt a goethei kijelentést (Goethe-Zelter levelezés) is megtetézte volna, miszerint a kereszt a lehető legocsmányabb dolog a nap alatt, hogy kifejezze kereszténységtől való elszakadását.

³¹⁴ ájtatoskodás, vallásoskodás.

³¹⁵ LS,30-31.

³¹⁶ DR, 42-44: Cioran az utolsó pogány költőt Rutilius Namatianust említi, aki szerint bárcsak megkönyörültek volna az istenek, hogy Júdea soha ne legyen meghódítva.

³¹⁷ DNN, 155.

³¹⁸ CA, 138: A kereszt, mely a halál egyetemességét hirdette „elferdült és az összeomlás szélén áll.” 154: „Elégtelen Jézus halálának árnyékában élni.”

³¹⁹ IP I, 31.

kereszténység. A vallás „Jézus” által megfosztotta az embert és a népeket az élet forrásától és megfertőzte azt,³²⁰ mindez pedig fordítottan arányos az életerővel: „A vitalitás nulla pontja az istenség ideális nyughelye. A mennyország és az Isten utáni vágy az összes vitális kívánság és földi vágy romjain születik.”³²¹

A kereszténység unalmassá³²² vált és nem tud semmit sem nyújtani az embernek.³²³ Napjai meg vannak számlálva, a belső szakadékokkal szemben már csak megmosolyogni való dolgokat kínál.³²⁴ Belőle csak az emberre vonatkozó negatív szemlélet bírhat némi jelentőséggel: a fájdalom, bűn, időbeliség.³²⁵

Ami a kereszténység negatív következményeit illeti, azzal kapcsolatban elmondható, hogy a Jézusról szóló dogmák vagy eretnokségek tulajdonképpen ellenállhatatlan értelmetlenségükkel ragadták meg az emberek kíváncsiságát, viszont mindkettő rengeteg szenvedés forrása volt. Úgy a dogmák, mint az eretnokségek valószínűtlenek, hasztalanok, ugyanakkor végzetes pazarlást jelentenek.³²⁶ A történelmi tapasztalat szerint minél erősebb és hatalmasabb egy intézmény, annál kevésbé emberi. Jézust pedig megvetés illeti, ha ezt, vagyis a kereszténység negatív következményeit nem látta előre.³²⁷

³²⁰ LS,36-37; Sonea 2011, 127: „Azáltal, hogy a kereszténység összekapcsolta Jézust a hétköznapi élet minden dolgával, legalizálta a nyugtalanságot és a lelkiismeret-furdalást.”

³²¹ LS, 10. ehhez hasonló megállapítások lásd: LS, 77-78; CT, 112-113.

³²² TD, 169-170: Cioran Jézussal kapcsolatban is az unalmat említi.

³²³ IP I, 29-33; *Întâlniri cu Cioran*. 2010, 242-243: Streza Ciorannal kapcsolatban Kierkegaardot említi, aki szintén kételkedik az egyház által felajánlott megváltásban. Kierkegaard *Vagy-Vagy* című művében többek közt arról ír, hogy Jézus szenvedései a mi szenvedéseink is. „Az istenember abszolút cselekvése reményt ad, esetében abszolút ártatlan szenvedésről és engedelmességről van szó. Viszont a világ a megváltást színházban keresi és művészi hatásokat vár az egyháztól is.” 257: Streza továbbá Țuțea Cioranhoz írt levelét említi, melyben Țuțea a kereszténységgel kapcsolatban az egyenlőséget emeli ki. Țuțea értelmezésben a kereszt a vesztesek és a győztesek közti különbség megszűnésének válik kifejező szimbólumává.

³²⁴ TD, 169-170; például: Simion 2014, 205-206: Az idézetekben arról van szó, hogy Jézus szerencséje, hogy fiatalon halt meg, továbbá, hogy az egész kereszténység eredete József férfiatlanságában és gyávaságában gyökerezik.

³²⁵ Modreanu 2003, 57-60; Cioran 2012, *Razne*. 101-102.

³²⁶ TD, 182-183; DNN, 136: Az első századok dogmatikai vitáival kapcsolatban abszurditás, szenvedélyesség, örültség és nevetségesség említhető. Ezekben minden a valótlanság és az ellenőrizhetetlenség körül forog. Rengeteg szenvedés okai voltak. Modreanu 2003, 50: ráadásul az egyház dogmái az isteni jelenléte is elfojtják.

³²⁷ TD, 210; például az inkvizíciót.

6.2. Kereszténység és Ókor

Cioran esetében a kereszténységgel szemben az ókori görögség, illetve a szkepszis áll.³²⁸ Ezt ismételten hangsúlyozza, mert szerinte a megváltás hazugsága megfosztotta az életet a helyrehozhatatlanság varázsától: „a kereszténység lemondás a sorsról, míg az ókori tragédia az ember lényegének kifejezése.”³²⁹ Az ókori hős tudja, hogy csakis tragikus vég lehetséges, aki pedig ezt el akarja kerülni, az kicsinyesnek bizonyul. A kereszténység ehhez a kicsinyességhez járult hozzá és ezért képezi megvetés tárgyát.³³⁰ Jézus sorsa kifejezetten ellentétben áll a tragikus hős sorsával. A feltámadást ugyanis nem lehet összeegyeztetni a teljes végzettel, vagyis a megváltás és a halhatatlanság alapján Jézus nem lehet tragikus hős. Esetében csak az igazak középszerű sorsáról beszélhetünk.³³¹ A tragikus hős létének nincsen semmilyen folytatása, a megváltás reménye nélkül vész el, saját sorsa és nem egy hit nevében. Bármilyen fajta hit vagy megoldás hűtlenségnek számít a végzettel szemben. Jellemző vonása a tragikus akarat, ezért a tragikus hős: „ha keresztre lenne szegezve sem emelné tekintetét az ég felé.”³³² Őt tehát büszkeség jellemzi, amely végső soron Istennel való szembeszállást jelent.³³³

A kereszténység továbbá kicsinyessé teszi az embert azáltal is, hogy túl nagy jelentőséget tulajdonít neki például a cinizmussal szemben, amely az ember alapvető csúnyaságáról, jelentéktelenségéről és megvetendő voltáról szól.³³⁴ A megtestesülés tana³³⁵ eltakarja az ember alapvető jelentéktelenséget és illúziót kelt³³⁶ a megváltás lehetőségét illetően.³³⁷

³²⁸ SA, 76; Cioran despre Dumnezeu 1997, 229: „Az evangéliumok istene megölte a tragédiát és az ebből származó irodalmat. A kereszténység hibája, hogy megmérgezte a szkepszist, erre példa Pascal.” Modreanu 2003, 57-60: Cioran a kereszténység elleni támadásában Szent Pál ellen is fordul: „minden idők legnagyobb választási ágense” – aki megfertőzte „az ókori alkonyat tisztaságát.” A kereszténységet az ember elgyengítésével vádolja. DR, 30: A kereszténység és az ókor közti ellentétet az egyházatyák és az ókori írók kapcsán is szóba hozza. Juliánusz császárt említi, aki megtiltotta a keresztény professzoroknak, hogy a görög szerzőket kommentálják. Fanatikusoknak tartotta őket, akik, ha meg vannak győződve arról, hogy az ókoriak tévedtek a lényegét illetően, akkor helyette nyugodtan magyarázhatják Mátét és Lukácsot. DR, 38: ugyancsak Juliánusról van szó, aki Jézust csak „a halottnak” nevezi. A kereszténységhez opportunizmusból, a magánytól való félelem miatt csatlakoztak, ehhez a történelem nélküli embercsoporthoz, akik nemsokára urak és hóhérok lettek.

³²⁹ IP II, 69.

³³⁰ IP II, 69-71, 77-78: A megváltással szemben a szenvedő sorsra való igent mondás számíthat elismerésre.

³³¹ TD, 107-108; Pătrașcu 2014, 241-242: A hősiesség teljesen kizárja az isteni oldalt. Csak annyiban lehet hős valaki, így Jézus is, amennyiben ember volt. DR, 76: az előbbiekhöz hasonló gondolat, amely arról szól, hogy a sorsot elűzte a mindent bitorló gondviselés.

³³² TD, 107-108.

³³³ Cioran despre Dumnezeu. 1997, 131-132: „annak, aki átélte a magány büszkeségét, csak az Isten lehet riválisa.”

³³⁴ TD, 84-85; Cioran Diogenész filozófiájára utal.

³³⁵ Mintha az ember lenne a világ közepe és mintha Isten is körülötte forogna.

³³⁶ DR, 39.

³³⁷ CT, 39-40: valószínűleg ezt Jézusra is érti Cioran.

A ciorani álláspontot a kereszténységre vonatkozóan, Camus (Cioran kortársa) idevágó kritikájával foglalhatjuk össze. Cioranhoz hasonlóan Camus is lesújtó véleménnyel van az egyházzal, szerinte: az egyház az istenember sírjára hengerített kő, és erőnek erejével megakadályozza újra feltámadását.³³⁸ A kereszténység elutasításában jellemző az üdvösséggel kapcsolatos kritika. Camus szerint: miért várna büntetés a rosszra, amikor azt látjuk, hogy nincs megjutalmazva a jó?³³⁹ Elutasítja az általa felkínált megváltást, mert minél irgalmatlanabb a sors, annál csodálatosabb,³⁴⁰ és csak a veszített ügyek érdemelnek figyelmet, mert azok egész embert kívánnak.³⁴¹ A kereszténység (és a marxizmus) elleni kritikája nagyon hatásosan a következőkben fogalmazódik meg: „a szenvedés elkoptat reményt és hitet, várakozni kell s ez alatt meghal az ártatlan, húsz évszázada nem csökkent a rossz a világban, nem következett be a parúzia.”³⁴² A túlvilági reménnyel szemben a férfias hallgatást, a magányos bátorságot és a sértő nagyságot állítja,³⁴³ „mert az ember sem az égben sem a földön nem érdemel jutalmat, ha aranyos, pici bárány édességét tökélyre fejlesztette, mert a legjobb esetben is csak nevetséges, bégető pici bárányka marad, semmi több – s az is csak akkor, hanem veti szét a gög, s nem csap botrányt bírói allűrjeivel.”³⁴⁴

6.3. Ószövetség és Újszövetség kritika

Ahogy a kereszténységgel szemben az ókor, hasonlóan az Ószövetséggel szemben az Újszövetség áll,³⁴⁵ mert erejét vette az Istennel való vitának: „túl sok megoldás és túl sok közvetítő.”³⁴⁶ Az Újszövetség elgyengíti³⁴⁷ az embert: „az evangélisták az akarat, a kívánságok, az én megölésének mesterei.”³⁴⁸ Az Újszövetségből hiányzik az Ószövetségben jelen lévő férfiaság és vallásos ösztön, amely képes Istent számonkérésre szólítani: „Jézus drámája megédesítette a szenvedéseket és elvette a férfiasághoz való jogot a vallásos dolgokban.”³⁴⁹ Az Ószövetség megmagyarázhatatlan és rettenetes Istenével szemben, Jézus a

³³⁸ Camus 1992, 87-88.

³³⁹ Camus 1992, 45.

³⁴⁰ Camus 1992, 75, 91-92.

³⁴¹ Camus 1965, 276.

³⁴² Camus 1992, 345.

³⁴³ Camus 1965, 261.

³⁴⁴ Camus 1965, 281.

³⁴⁵ implicite a kereszténység és Jézus is; IE, 67-68: Az Ószövetség Istenével szemben áll az Újszövetség által bemutatott.

³⁴⁶ AG, 84.

³⁴⁷ Pătrașcu 2014, 293: Míg az Ószövetség nagyszerű példája marad az ember és Isten közti ellentétnek, lázadásnak, addig az Újszövetségben csak elgyengítés található.

³⁴⁸ IP I, 29-33.

³⁴⁹ AG, 84, 119: „az új idők olyan mértékben veszítették el a nagy végzetekhez való érzéküket, hogy Jézus ma egy kanapén halna meg.” Ezért: *Exerciții de admirație: eseuri și portrete*. 2017, 33-34: Maistre az Ószövetségben

szerető Istent állította, aki így gyengének, ugyanakkor erősnek mutatkozik, mivel két évezred sem tudta kimeríteni.³⁵⁰ Megdöböntő egy olyan Istenbe hinni, aki iránt sajnálat tölt el.³⁵¹ A Jézus által feltárt Istennel szemben, aki atyai, jóságos, védelmező, gyógyító, sokkal vonzóbb az Ószövetség Istene, aki ellenséges, szeszélyes, bosszúálló.³⁵² Cioran így az evangéliumok középszerűségéről beszél, önmagát a kereszténység ellenében határozza meg: „nem tudtam megérteni Krisztust... el sem tudtam képzelni. Ellenben Isten nem szűnt meg kísérteni és kínozni.”³⁵³

6.4. Misztika-kritika

A misztika ugyan gyakran képezi Cioran reflexióinak tárgyát, de a tőle való eltérés az akédia fogalma kapcsán is feltárul: míg a klasszikus értelemben vett akédia Istenben történik, a ciorani akédia az Istennel való szembenállásból származik, aki gyengének és elhagyatottnak bizonyul. Ebben az értelemben az akédia olyan fáradtságba taszítja a létezőt, hogy elveszíti bizalmát a megváltás lehetőségében és egy abszolútum nélküli misztikus lesz.³⁵⁴ A ciorani metafizika szubjektív lesz, mivel a világot a szubjektív lelkiállapotok sokféleségével együtt próbálja megragadni.³⁵⁵

Cioran közösnek érzi a misztikusokkal az ima hatékonyságára vonatkozó kétségeket, az Isten és az ember közti közvetítők feleslegességének kimondott vagy kimondatlan állítását. Közös téma az: extázis és paradoxon, a szenvedés élvezete, hatalom utáni vágy, kétség, a semmi és az abszolútum egymáshoz való közelítése, az abszolútum megragadásának és a vele való egységre lépésnek a lehetetlensége.³⁵⁶

A nyugati misztikusok közül figyelme Eckhart mester gondolkodása felé irányul, akit nem véletlenül nevez a paradox atyjának. Tanításából többek közt a létező lényegi meghatározatlanságát emeli ki az istenséggel szemben. Azért is rokonszenves számára Eckhart

sokkal inkább magára tudott találni, mint az evangéliumok gyenge középszerűségében. Maistre az Ószövetségi Istent részesíti előnyben a fiúval vagyis Jézussal szemben. A vallás számára a politika egyik eszköze.

³⁵⁰ a kereszténység

³⁵¹ Modreanu 2003, 189-191.

³⁵² Ciocârliu 1999, 129-130.

³⁵³ Barsacq 2011, 78-79: Cioran ez alapján megváltás nélküli hívőnek nevezhető. *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990*. 2009, 281: Ha az Ószövetség és Újszövetség együttesen jelentik az igazságot, akkor Cioran az igazságot csak félig fedezte fel, ami az Újszövetséghez való kapcsolatában is tetten érhető.

³⁵⁴ Modreanu 2003, 77-79: Modreanu egyetért Jean d'Ormesson-nal, aki Ciorant fordított és paradoxális misztikusnak nevezi. Cioran Michaux-ról adott jellemzése sajátmagára is vonatkoztatható, eszerint amikor határ tapasztalatokhoz érkezik visszatér önmagához és nem oldódik fel az abszolútumban. Az irónia távol tartja Ciorant az imától, a misztikusoktól és az abszolútumtól is.

³⁵⁵ Necula 2005, 42-45: Nae Ionescu értelmezésében a metafizika szoteriológiai funkcióval bír azok számára akiknek lehetetlen a megváltás és akik mégis megpróbáltak egyensúlyra találni az emberi egzisztenciában.

³⁵⁶ Modreanu 2003, 77-80.

mester, mert a szenvedésről, a bűnről alkotott elképzelései provokatívnak bizonyultak a hivatalos egyház számára.³⁵⁷ Metaforikusan fogalmazva Cioran Eckhart mestert a végtelen szakadék széléig követi, amely elnyel Istent és embert egyaránt, és ahol megszűnik az antinómia a nem-Lét lényegfelettségében.³⁵⁸ Az ember az extázisban elfelejtheti Isten iránti féltékenységét és átélheti a Benne való feloldódást, azonban az Isten és az ember közti távolság mégsem leküzdhető, mivel visszafordíthatatlanul megbomlott a kezdeti egység.³⁵⁹ Eckhart absztrakt apofázisával szemben ezért Cioran inkább Keresztes János „Istenben való magány”-ban ismeri fel önmagát. A misztikában saját ambivalenciáját fedezi fel, mert szerinte a misztika az ellentmondás ugyanakkor a nem-ellentmondás megtapasztalása.³⁶⁰

A ciorani istentapasztalat tehát egyszerre fejezi ki a hiányt és a jelenlétet, az ürességet, a hallgatást és a teljességet. Talán az isteni létező lényegének ellenállásából és a teremtett lény végtelenséghez való közeledésének drámájából áll össze az a furcsaság, amelyről a ciorani istentapasztalat kapcsán beszélhetünk. Az extázisban a semmi egybeesik a mindennel, amit a misztikusok „minden = semmi” paradoxona fejez ki. Cioran a semmire való áttéréstől beszél, az istenséget a semmi kifejezésének nevezi, azonban a misztikusokkal szemben a ciorani ember számára nem jöhet létre az Istennel való egység. A misztikus tapasztalat semmije ezért nem azonos a ciorani semmivel. Cioran számára sem az üresség, sem a „minden = semmi” formulája, sem „a semmi” nem hozza létre az Istennel való egységet, hanem a végzetes unalmat tárja fel, amelyben Isten a „spirituális hiány” oka marad.³⁶¹

6.5. Szentek – kritika

A szentek és a filozófus tapasztalata közti átmenetet az akédia jelenti, de amíg a szentek az akédiát saját bűnösségük következményeként értelmezik, illetve az Isten jogos büntetéseként, addig Ciorannál ez kizárólag az unalmat jelenti.³⁶²

A szentek iránti érdeklődés már a fiatal Cioran esetében fellelhető: annyira tiszta szeretne lenni, hogy a női szentek könnyeiben tükröződhessen. Rá jellemzően ezt ambivalens módon ítéli meg: tévelygésnek vagy esztétikai játéknak, de igazi áramlásnak is nevezi.³⁶³

³⁵⁷ Ehhez hasonló Angelus Silesius: A kerúbi vándor című műve is, amelynél nincs kellemesebb Cioran szerint.

³⁵⁸ Modreanu 2003, 87-88.

³⁵⁹ Modreanu 2003, 90.

³⁶⁰ Modreanu 2003, 91.

³⁶¹ Modreanu 2003, 92-94.

³⁶² Darida 2011, 171-172.

³⁶³ Barsacq 2011, 137-138.

Különös figyelemmel fordul a női szentek³⁶⁴ és misztikusok felé. Szerinte „a nők egyetlen módon haladták meg a közepszerűségüket: a szentség által.”³⁶⁵ Továbbá: „úgy gondoltam, hogy egy szent nő titkárának lenni a legszebb karriert jelenti egy halandó számára” mivel ők az istenség legmélyebb lényegéhez vezetnek.³⁶⁶

A női szentek számára Jézus a minden,³⁶⁷ a szenvedések Don Juanja és a mennyei szerető,³⁶⁸ Jézus azonban gyakran közömbös jegyesnek, kínokon való élőködőnek bizonyul, aki az első helyet foglalja el a szent nők szívében.³⁶⁹ A szent nők vallomása azt jelzi, hogy Jézus nem annyira a világ megváltásáért jött, mintsem szívüket néha megvigasztalni.³⁷⁰ E vallomásokban Jézushoz többnyire erotikus (szexuális) konnotációk kapcsolódnak.³⁷¹ Például Siennai Szent Katalin esetében ez a szerelem annyira intenzív, hogy a test is részt vesz az örömben, azonban a tisztaság elvesztése nélkül: „Isten felesége vagyok a szüzességben, mert Jézus feleségül vett és szűzen hagyott.”³⁷² Az Istenért hozott áldozatok a szerelmes kínokhoz és élvezetekhez hasonlítanak, az isteni erotika nem más, mint az önmagában megsokszorozott kínzás, melyben Jézus közömbössége a földi megcsalásnál is fájdalmasabb megcsalást jelent.³⁷³

A szentek életéből a negatív oldal érdekes: „akédia, kísértettség, démoniség, szenzualitás, mohóság, önutálat, a pusztá perverz szeretete, a világ iránti megvetés és nosztalgia,”³⁷⁴ egyszóval a szentség, mint szenvedélyes utálat a világgal szemben.³⁷⁵ Esetükben jellemző a természetes törvényekkel való dacolás: „a szentség a szervek aberrációjához tartozik, egy csomó rendellenességhez, a meghibásodások kimeríthetetlen

³⁶⁴ ezen belül is Avilai Szent Teréznek; TD, 161-162; Modreanu 2003, 86; Barsacq 2011, 136-138: alátámasztja, hogy Cioran műveiben Jézusról a szentek, különösen a szent nők életének tárgyalása keretében található meglátásokat.

³⁶⁵ Modreanu 2003, 86; Barsacq 2011, 136-137: Barsacq szerint a nők iránti szeretetében gyökerezik Cioran szent nők iránti csodálata. Simone Weil a boldogtalanság iránti hajlama miatt kedveli. Susana Socaval kapcsolatban pedig a láthatatlannal való szolidaritás kisugárzását említi meg.

³⁶⁶ Barsacq 2011, 137-138; ezért a szent nők lelkipolitikája szeretne lenni, hogy minél többet megtudhasson Szent Brigittáról, Magdeburgi Mechtildről, Siennai Szent Katalinról stb.

³⁶⁷ LS,12.

³⁶⁸ LS,13.

³⁶⁹ TD, 162; Sonea 2011, 127: Cioranból mindez megvetést vált ki Jézus iránt: „Biztos vagyok benne, hogy a saru szíját sem oldanám meg.”

³⁷⁰ LS,28-29.

³⁷¹ LS,34-35; Cioran IP II, 35: Szent Gertrúddal kapcsolatban is ezt említi Cioran. Modreanu 2003, 85-87: A két világ közti kapcsolatot a szenzuális élvezetek adják. Jézus a szent nők jegyeseként, a szerelmüként jelenik meg és ez a szerelem erotikus színezetet is kap.

³⁷² Modreanu 2003, 86.

³⁷³ LS,101.

³⁷⁴ Sonea 2011, 138.

³⁷⁵ LS 27, Barsacq 2011, 10-11.

változatosságához.”³⁷⁶ Nietzschehez hasonlóan Cioran is fiziológiai problémákra redukálja a szentséget. Ebben az értelemben a betegség Isten közelébe vezet, az egészség pedig eltávolít Tőle. „De ahhoz, hogy a betegséget termékenyebbé tegyük és átalakítsuk a benső dinamizmusunk hatáskörébe, elengedhetetlenül szükséges rezzenéseit a paroxizmusig fokoznunk.”³⁷⁷

Ha a szentekkel kapcsolatos gondolatok³⁷⁸ alapján vizsgáljuk a filozófus Jézus-képét akkor kijelenthetjük, hogy Jézus a szentek esetében sem valóságos Isten, hanem csak a szeretet vagy a szenvedés „tárgya.” A szentek szeretet utáni vágya tartotta életben (hozta létre) Jézust.³⁷⁹ Valójában így a szentek élete és szenvedése ad életet Jézusnak.³⁸⁰ E szenvedések igazi kínszenvedések, ugyanis a szentek felül akarják múlni Jézust a szenvedésben,³⁸¹ „és így zuhannak az égbe.”³⁸² A szentet ezért határtalan gőg jellemzi, egy olyan romboló, aki szenved és szeret szenvedni. Jelképesen fogalmazva akkora lemondás van benne, hogy még az ördög is a szolgálja lesz. Mégis a szent fensőbbisége gyanússá válik, mivel egy abszolút és átértelmezett túlvilági kielégülés reményében gyakorolja a szentséget. Cioran e ponton is közeledik Nietzschehez, aki megvetéssel van a túlvilági jutalomra vetett keresztény remény iránt és mindezt a szolgamorál kategóriájába sorolja. Ciorant ugyanakkor lenyűgözi a szentek jósága és alázata mögött rejlő megalománia, a monumentális lendület, a nagyság delíriuma, a hatalom akarása, amely abban is megnyilvánul, hogy ők csak Istennel hajlandóak beszélni. A szentség ciorani értelmezése tehát lefedi a ciorani filozófia vitalizmusát, ugyanakkor nihilizmusát is.³⁸³

Mivel Jézus a szentek gyógyíthatatlan betegségének és szenvedéseiknek oka – emiatt bűnösnek kell éreznie magát.³⁸⁴ Viszont a szentek is hibásak, ugyanis esetükben „az örökkévalóság örületéről” van szó, amelyben visszaélnék a „Megváltó erejével,” így a szentek meggondolatlansága, perverzisége, szenvedélyessége, illetve megrögzöttsége a keresztet bűné tette.³⁸⁵ Megfertőzték az ember életét.³⁸⁶ a halál, a szenvedés, Jézus, és az Isten összekapcsolása

³⁷⁶ Modreanu 2003, 80.

³⁷⁷ Modreanu 2003, 84.

³⁷⁸ A „*Könnyek és szentek*” című könyvben Jézus többnyire a szentséggel, a szentekkel, azon belül is a női szentekkel kapcsolatban kerül említésre.

³⁷⁹ LS,28-29.

³⁸⁰ LS, 6.

³⁸¹ LS, 13.

³⁸² LS, 41.

³⁸³ Sonea 2011, 137-138

³⁸⁴ LS, 13.

³⁸⁵ TD, 165.

³⁸⁶ Sonea 2011, 77-78.

a mindennapi élettel az öntudat krízisét és nyugtalanságát váltotta ki.³⁸⁷ Hozzájárultak a sebek és az egzisztenciális nyomor fenntartásához azáltal, hogy magukban fenntartották és elmélyítették a szenvedést:³⁸⁸ „a szentség megszakítatlan inspiráció, az éhenhalás művészete anélkül, hogy meghalj, a belekkel szembeni dacolás, az extázis és az emésztés közti összeférhetetlenség bizonyítéka. Egy jóllakott emberiség csak szkeptikusokat teremt, sohasem szenteket. Abszolútum? Diéta kérdése.”³⁸⁹ De ahogyan Jézus szenvedései nem válhatták meg a világot, ugyanúgy a szentek szenvedései sem tehetik meg azt.³⁹⁰

Összefoglalóan elmondható, hogy Cioran szentekkel kapcsolatos viszonyulása is ambivalens. Egyrészt amikor felértékeli a szenteket világmegvetésük miatt, másrészt amikor ironikusan hátsó motivációkat vél felfedezni bennük. Ilyenkor alázatukat színlelésnek találja, és a misztikusokat állítja velük szembe.³⁹¹ A kettő közti különbséget az aktivitás adja. Míg a szent tagadja a világot és harcol ellene, a misztikus közömbös a világgal szemben. Ezért a tiszta misztikussal szemben a szent egy politikusnak számít. A szent részt vesz a történelem bolondságában. Ezért a szentből lehet misztikus, de egy misztikusnak soha nem szükséges szentnek lennie. A misztikus általában a kelet, míg a szent a nyugat produktuma.

Cioran a nyugati misztikusok közül leginkább Eckhart mestert, Keresztes Szent Jánost értékeli,³⁹² a szentektől pedig fokozatosan eltávolodik. Mivel a szentek a szerencsétlenségek értelmét keresik, ezért elutasítják a lét hasznavehetetlenségét, a tökéletlenség felülmúlására ösztönöznek, holott csak a hibák által lehetünk Istenhez hasonlók.³⁹³ A szent élete és gondolkodása unalmas: „Vessétek meg a szenteket, mert egyikük sem vesztette el lelkét... egyikük sem ismerte meg a bukást.”³⁹⁴

Ami a szentek iránti kritikát illeti, elmondható, hogy például Avilai Szent Teréz szól az elhülyülés ellen,³⁹⁵ de az elhülyülés az ő esetében mást jelent, mint Ciorannál. Igaz, hogy a tudás összefüggésben áll a szenvedéssel,³⁹⁶ és tagadhatatlan a szentek szenvedés utáni vágya,³⁹⁷ mivel számukra ez hordozza az Istennel való egyesülés lehetőségét. Ezért a betegség vagy a

³⁸⁷ LS,36-37; Cioran 2012, *Razne*, 100: „A megváltás utáni vágy ugyanannyi rosszat okozott, mint a rombolás utáni vágy. Minden cél ugyanis elnyomáshoz vezet.”; a kereszténység szubjektumra tett hatásairól lásd: Foucault 2021 és az erről írt publikációt: Bilibok 2022.

³⁸⁸ Modreanu 2003, 84.

³⁸⁹ Modreanu 2003, 82.

³⁹⁰ LS, 14-15.

³⁹¹ Modreanu 2003, 81.

³⁹² Sonea 2011, 139.

³⁹³ A Cioran által elképzelt Isten tökéletlen.

³⁹⁴ Modreanu 2003, 81.

³⁹⁵ Avilai Szent Teréz, *A belső várkastély* 2015, 146-147.

³⁹⁶ Avilai Szent Teréz, *A belső várkastély* 2015, 296.

³⁹⁷ Avilai Szent Teréz, *A belső várkastély* 2015, 321-330.

szenvedés isteni kegyelemnek számít:³⁹⁸ Isten minél jobban szeret, annál több szenvedést ad.³⁹⁹ Bizonyos szempontból ez a szemlélet valóban egyfajta életellenességet jelent: Teréz gyakran a semmit érő életről⁴⁰⁰ és a világ lábball tiprásáról beszél.⁴⁰¹ Ismételten megjelenik a szenvedés utáni vágy⁴⁰² és a világtól való elszakadás gondolata.⁴⁰³ De hasonlóan Cioranhoz, Teréz számára is a magány, a szomorúság⁴⁰⁴ és a szenvedés. a leginkább szimpatikus Jézusban.⁴⁰⁵

7. Isten–kritika

7.1. A ciorani Isten

Cioran műveiben a legtöbbször szereplő téma Isten.⁴⁰⁶ Szerinte nem lehet őszintén beszélni másról, csak Istenről és önmagunkról.⁴⁰⁷ Azonban ahogyan már megjegyeztük, nem az Isten létezésének kérdése⁴⁰⁸ számít, hanem az Isten-téma, mint probléma.⁴⁰⁹ Cioran esetében Isten és – tulajdonképpen Jézus is, amint látni fogjuk – metaforikus értelemben szerepel. A metaforát arisztotelészi értelemben használjuk, miszerint az nem más, mint „a szó más jelentésre való áttétele, mégpedig vagy a nemről a fajra, vagy a fajról a nemre, vagy a fajról a fajra, vagy pedig analógia alapján.” A metafora „szokatlan” mivel eltér a közhasználattól. Érdekes Arisztotelész megjegyzése: „Ha valaki csak ilyeneket használna, abból vagy rejtvény születnék, vagy barbárság: ha csak metaforákat, akkor rejtvény, ha pedig csak idegen szavakat, akkor barbárság. Mert a rejtvénynek is az a sajátja, hogy lehetetlen dolgokat kapcsol össze; a szavak pusztá összekapcsolásával még nem lehet rejtvényt alkotni, hanem csak metaforával, mint például »láttam egy férfit tűzzel ércet férfira forrasztani«, s más effélék. Az idegen szavak barbársággal járnak, tehát valamilyen módon vegyíteni kell őket; az idegen szavak ugyanis arra szolgálnak, hogy a kifejezőmód ne legyen közönséges és alacsonyrendű; hasonlóképpen a metafora, a dísz és a többi említettek. A közönséges szavak viszont biztosítják a kifejezés világosságát.” Továbbá, ha valaki eltúlozza ezt a módszert, akkor nevetségessé válhat, mert

³⁹⁸ Avilai Szent Teréz 2014, 100.

³⁹⁹ Avilai Szent Teréz 2014, 136.

⁴⁰⁰ Avilai Szent Teréz 2014, 105.

⁴⁰¹ Avilai Szent Teréz 2014, 244-255.

⁴⁰² Avilai Szent Teréz, Önéletrajz 2015, 70-71.

⁴⁰³ Avilai Szent Teréz, Önéletrajz 2015, 440-441.

⁴⁰⁴ Avilai Szent Teréz 2014, 181-182.

⁴⁰⁵ Avilai Szent Teréz, Önéletrajz 2015, 142-143.

⁴⁰⁶ Savater 1998, 80: Cioran az Isten fogalmat megfelelőbbnek tartja, mint azt hogy létező . 79: „csak a fiziológia és a teológia által felállított határok lényegesek, ami köztük van, az teljesen értelmetlen.”

⁴⁰⁷ Savater 1998, 25.

⁴⁰⁸ Savater 1998, 89: Cioran számára nem egyeztethető össze Isten létezése a világban lévő rosszal.

⁴⁰⁹ Pătrașcu 2014, 21, 30; Ciocârlie 1999, 122; Savater 1998, 88: Isten létezésének elfogadása együtt járna a természet fogalmának elfogadásával is, amit nyilván nem tesz meg Cioran, de ennek külön elemzésére Savater nem tér ki.

„minden kifejezési módban mértéket kell tartani. Ha ugyanis a metaforákat, az idegen szavakat és a többi ilyen fajtát ügyetlenül alkalmazzák, az ugyanazt a hatást váltja ki, mintha szándékosan nevetetési céllal használnák.” Arisztotelész szerint a „legfontosabb a metaforák használata, mert csak ezt nem lehet másoktól eltanulni, ez a tehetség jele. A jó metaforák használata a hasonló vonások felismerésén alapul.” A metaforák által nyert kifejezésnek sokféle érzelmi hatása van, hozzátehetjük, hogy a különböző értelmezéseknek is ez szolgál alapul.⁴¹⁰ Az arisztotelészi értelemben vett metaforát tehát nyugodtan alkalmazhatjuk a ciorani Isten és Jézus fogalom kapcsán, ugyanis mindkettő olyan szokatlan értelemben szerepel, ami a szerző igazi tehetségét támasztja alá.

Az Isten-téma körüli variációk a tapasztalatból fakadó bizonyosságokra épülnek, így az Isten fogalom az önkifejezés eszköze lesz: „visszaélek az Isten szóval, túl gyakran használom. Mindannyiszor ezt teszem amikor valamilyen határhoz érkezem és szükségem van egy szóra, hogy megnevezem, ami utána következik. Nem véletlenül ez legtöbbször álmatlanságok esetén fordul elő, mert minden túlzás Istenhez közelít. Ő nem más, mint a képtelenségünk, hogy megálljunk valahol. Minden, aminek nincs határa: szerelem, harag, bolondság, gyűlölet lényegében vallásos.”⁴¹¹ E szubjektivitásból származik az ambivalencia is, amely különböző értelmezéseknek ad teret.⁴¹² A ciorani választ gyakran a paradoxon jellemzi: Isten nélkül minden semmi, és az Isten nem más, mint a legfelsőbb semmi. Ciorannak nem az a célja, hogy megértsük, hanem hogy gondolkodjunk az érthetlenségeken,⁴¹³ de ez végül feleslegesnek bizonyul és unalomban végződik.⁴¹⁴ Idős korában arról ír, hogy lemondott arról, hogy további könyveket írjon, mert nincs kedve tovább támadni sem Istent, sem a világot, sem önmagát.⁴¹⁵

⁴¹⁰ Arisztotelész 1992, 56-70.

⁴¹¹ Liiceanu 2017, 107-110.

⁴¹² Vartic 2011, 249: Többen „istentelennek” nevezik Ciorant. Például: Cioran anyja azt mondja, ha tudta volna mennyire „istentelen” lesz a fia, akkor abortálta volna. Romantikusok anyja hasonló ehhez – Jacopo Ortisnál is: maga az anya kérné Istent hogy vegye el fia életét, ha sejténé leendő szenvedéseit. Liiceanu 2011, 129: a kiadó vezetője „*Könnyek és szentek*” című könyvet nem akarja kiadni, mert mint mondja vagyonát Isten segítségével szerezte és nem szeretné azt elveszíteni „istentelen” szövegek közreadásával. Viszont ezekkel ellentétben mások istenesnek vélik Ciorant: Mihăilescu 2010, 143: Armel Guerne Cioran esetében heves istenszeretetet lát. *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990*. 2009, 278-279: Kraus szerint a valóságban Cioran hívő és meg van győződve az Isten jóságáról.

⁴¹³ Simion 2014, 337.

⁴¹⁴ Kluback – Finkenthal 1999, 85.

⁴¹⁵ *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990*. 2009, 233: Cioran továbbá arról ír, hogy nincs a legjobb egészségi állapotban, de érdeklődéssel olvas. Befolyással volt rá Mircea Eliade halála is, de kevésbé, mint gondolta, hiszen már régóta nem tartották egymással a kapcsolatot.

7.2. Istennel szembeni büszkeség

A ciorani iróniát az a kimondatlan premissza képezi, miszerint Isten a legfőbb illúzió⁴¹⁶ és ahhoz, hogy kigyógyulni lehessen ebből állandóan rajta kell gondolkodni.⁴¹⁷ Amint az előbbieken láthattuk Cioran esetében az Istennel való konfrontáció elkerülhetetlen egész életén keresztül.⁴¹⁸ Viszont ez a konfrontáció biztosítja az ember volthoz szükséges elhatárolódást,⁴¹⁹ ugyanis az individualitás halálát jelentené az Istenben való feloldódás.⁴²⁰ A ciorani ember nem oldódik fel Istenben, hanem mellette marad és harcba száll ellene.⁴²¹ Az ember Istenhez való közelítése nemcsak lehetetlen, hanem az ember lényegét szüntetné meg.⁴²² Nem létezhet ugyanis egység Isten és ember közt: bármelyik emberi lét egy további bizonyíték Isten semmiségére.⁴²³

Az alkotás általi eltávolodás⁴²⁴ nem azért történik, hogy az alkotó átvegye Isten helyét, hanem hogy becsmérelhesse Őt, mert az Isten megalázása ad erőt az alkotónak.⁴²⁵ A végtelen büszkeség így a legtermékenyebb megoldást jelenti a nyomorúságos emberi létre vonatkozóan.⁴²⁶ Ilyen értelemben tehát az Istennel való kapcsolat a büszkeség és nem a hit viszonylatába kerül.⁴²⁷ Az Istennel szembeni büszkeség témája Cioran testvéréhez, Aurelhez⁴²⁸ írt levelében is előkerül, melyben különbséget tesz Isten és az egyház közt. Aurel vallásosságát csak múltó krízisnek nevezi, amelyben meglátása szerint Istent nem önmagában fedezte fel, hanem nyugtalanságában fordult Isten felé, és néhány év múlva ebben semmilyen vallásos

⁴¹⁶ Ciocârliu 1999, 29-30; Kluback – Finkenthal 1999, 250-252: A zsidók vonatkozásában is említésre kerül Isten. Ők találták ki Istent és felruházták saját kívánságaikkal, viszont Cioran szerint jobbat is kitalálhattak volna. A zsidók állandóan harcolnak szubjektív Istenük ellene és ez biztosítja fennmaradásukat.

⁴¹⁷ Pătrașcu 2014, 251 – 252.

⁴¹⁸ Reschika 1998, 15: Cioran apja görög-ortodox pap volt, de gyermekkorában amikor az asztalnál imádkoztak Cioran felállt és azonnal kiment.

⁴¹⁹ Pătrașcu 2014, 292-293; 304.

⁴²⁰ *Întâlniri cu Cioran*. 2010, 142.

⁴²¹ Vartic 2011, 242.

⁴²² Kluback – Finkenthal 1999, 240.

⁴²³ Kluback – Finkenthal 1999, 261.

⁴²⁴ Mihăilescu 2010, 30; *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990*. 2009, 26: „Az írónak egoistának kell lenni, mint Istennek.”

⁴²⁵ Vartic 2011, 263: Nietzsche egyik rohamában azt írja, hogy jobb lett volna ha Baselben tanár marad, mint, hogy Isten lesz. De egoizmusa miatt nem tudott lemondani a világ teremtéséről, így feláldozva magát a teremtővé lett. Vartic 2011, 89-90: Ionesco szerint az alkotás által valamennyi időre halhatatlanok lehetünk a teremtés kicsiben való megismérlése által.

⁴²⁶ Vartic 2011, 94: továbbá Cioran nemcsak a jövő számára, hanem a múlt számára is létezni akart volna, megváltoztatná a múltat is ha mindenható lehetne.

⁴²⁷ Simion 2014, 211-212; 219-220: az Istenbe kételkedni nem más, mint őt keresni, ahogyan ez Eugen Ionesco esetében is hasonló. A Cioran és Ionesco közti különbség a keresztény alázat és a démoni hevesség (kétely, tagadás) közt van.

⁴²⁸ Simion 2014, 87: Cioran próbálja lebeszélni testvérét, Aurel-t a teológiáról és a jogi tanulmányok folytatására ösztönzi.

tartalom sem lesz. A vallásosság csak menekvés, amely aztán üresen hagyja az embert. Cioran azt írja, hogy nem hisz Istenben, csak amikor a büszkeségben azonosul Vele. Isten a számonkérésben kevésnek bizonyul, a feltett kérdésekre sohasem ad választ, nem érdemes szolgálatába szegődni, mert boldogtalanabb lesz az ember, mint azelőtt volt. Átala elvész a szabadság, mert a végső princípiumban ez másként nem lehet, érte nem érdemes feláldozni a jövőt. Az istenhitnek csak negatív következményei vannak. Isten szemben áll az autonómiával, erővel, és az étellel is. Őt választva csak bukások sorozatára lehet számítani. Végül pedig az Isten tehetetlen a végtelen akarattal szemben: büszkeség által lehet megszabadulni Tőle.⁴²⁹

7.3. Isten – dialóguspartner a magányban

Cioran önmagát az első esszéitől fogva egy Isten nélküli Jóbnak nevezi,⁴³⁰ vallomása szerint ahányszor Istenhez közeledett, annyiszor akadályba ütközött.⁴³¹ Ez az akadály önmagától származott: egyik levelében⁴³² írja, hogy egész életében Istent kereste, ugyanakkor mindent megtett, hogy elkerülhesse Őt. Ionescohoz hasonlóan Cioran mindennap kételkedik Istenben, de nem tud Nélküle élni.⁴³³ Vitába száll Vele és ezáltal nem tud elszakadni Tőle, akkor sem, ha ezt szeretné: kérdések és kételyek által fennmarad a feszültség és az Istennel való kapcsolat.⁴³⁴ Ennek nagyszerű kifejezését adja, amikor arról ír, hogy: elegendő szenvedély van bennünk ahhoz, hogy Istenhez közeledjünk, de nem vagyunk eléggé naivak, hogy hinni tudjunk benne.⁴³⁵ Hasonló jelentéssel bír az a megállapítás is miszerint: az istenhit egy furcsa babona, amely a földet rágja évezredek óta, de vallomása szerint nem eléggé egészséges ahhoz, hogy ezt teljesen értékellennek nyilvánítsa.⁴³⁶ A szentek és a misztikusok olvasása sem vezette

⁴²⁹ Simion 2014, 87-89; Vartic 2011, 130: Egy másik helyen Cioran arról ír, hogy a katedrálisok az ember Istennel szembeni büszkeségét bizonyítják. A katedrálisok az istenség provokálásának számítanak olyan értelemben, hogy az ember nagyságát és nem az Istenét bizonyítják. Vartic 2011, 305-306: Vartic Cioran párizsi manzárdlakását értelmezi úgy, mintha ezáltal Cioran a magasságokban lenne (hasonlóan a Camus-i emberhez) mert csak ott gondolható el a transzcendens és csak onnan lehet dialógusba lépni vele. A magasságok szeretete alapján pedig Nietzschehez közelíti Ciorant. 307: Csak annak van jelentősége, amit magányban Isten előtt tesz az ember, akár hisz Istenbe, akár nem. *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990*. 2009, 254-255: Cioran feltételezése szerint az egyiptomi kultúra a sötétséggel, míg a görög a fényességgel áll kapcsolatban. Az egyiptomi kultúra az ember elszemélytelenítését, míg a görög az ember individualitásának felmagasztalását célozza meg. Az egyiptomi templomok a földhözragadtságot fejezik ki, a görögök pedig a magasságok felé való törekvést. A kereszténység egyesítette e két fajta tendenciát, ami a hanyatlás jelének számít. A büszkeség alapján is Cioran ellentétben áll a kereszténységgel.

⁴³⁰ Simion 2014, 335.

⁴³¹ Mihăilescu 2010, 70.

⁴³² Cubleșan 2007, 166: Cioran és Bălan közti levelezésről van szó. Bălan teológiát tanul, Gabriel Marcellal is találkozik Cioran ajánlására. Cioran az említett levelezésben az intézményes egyház színvonalát kritizálja.

⁴³³ Simion 2014, 216-217.

⁴³⁴ Simion 2014, 236-238.

⁴³⁵ Liiceanu 2017, 95-96.

⁴³⁶ Savater 1998, 86-87.

Istenhez, helyette a semmit fedezte fel.⁴³⁷ Mindezek alapján ő inkább egy csalódott misztikus, mintsem egy hajthatatlan ateista.⁴³⁸ esetében a hitelenség hitéről lehet szó. Ez a paradoxon a ciorani imákban is visszatér: például a megváltás témája az elkárhozás által.⁴³⁹ Így lesz ő egy kifordított misztikus, a negatív teológia prófétája.⁴⁴⁰ Esetében nem egy szokásos értelemben vett Isten és ember közti dialógusról van szó:⁴⁴¹ számára Isten egyfajta *alter ego*, aki a magányban dialógus partner lehet.⁴⁴² Ezért istenfogalma nem teológiai fogalom, hanem a szélsőséges magány reflexiójának eredménye, amely a dialógus illúzióját adja.⁴⁴³ Viszont az Istennel való állandó dialógus vallásos magatartásnak számít, még akkor is ha ez „harcban” és a teremtés becsméréseiben (leértékelésében) áll, ami végigvonul Cioran egész művén.⁴⁴⁴

A magány elviselhetetlensége jelenvalóvá teszi Istent, akiben ugyan nem hisz, de feltételezi létét, ha el akarja kerülni a magány kínzó monológját, mivel az Isten nélküli magány teljes örültség. A világból egyedül Isten maradt számára, csak Isten van, mint elképzelt dialógus partner, mert egész éjjel nem beszélhet az ember önmagában és mert lehetetlen a semmivel beszélnie. Az abszolút magány dialógus partnert követel, és Isten annyiban létezik, mint elképzelt vagy feltételezett dialógus partner. A dialógus tárgya nem más, mint a teremtés: Isten mint teremtő, Cioran mint a teremtés elszenvedője. Ez alapján Cioran az Isten ideájával dolgozik és nem az Isten létevel. (Pascali gondolat, aki megkülönböztette Jób és Ábrahám Istenét a filozófusok Istenétől.) Az Isten fogalom csak segédeszközt jelent abban, hogy legyen valaki, akit számon lehet kérni mindazért, ami nem megfelelő. Ebből származik az Istennel való vehemens vita.⁴⁴⁵ Cioran imáinak ellentmondásossága pedig abból, hogy egyrészt meg

⁴³⁷ Simion 2014, 105.

⁴³⁸ Simion 2014, 411; 240: Cioran írásaiban Isten sokkal élettelibb, mint például egy teológiai könyvben – állapítja meg Simion.

⁴³⁹ Simion 2014, 221.

⁴⁴⁰ Barsacq 2011, 10-11.

⁴⁴¹ Kluback – Finkenthal 1999, 56-57: „hagyományos értelemben mondhatjuk, hogy az én és a te filozófiáján alapul az az illúzió miszerint létezhet dialógus Isten és ember közt és hogy létezik gondviselés. Templomokat emeltünk neki, imádtuk őt, büszkeséggel töltött el, hogy szüksége van ránk, valójában így a vallás megalkotta az ént amelyben a racionalitás gyökerezik. Az énből idealizmust teremtett és teremtőnek hitte magát. Azt hitte létezhet kapcsolat Isten és ember közt, de lehet hogy ez csak önámítás és a létező nem igazodott a racionalitás után.”

⁴⁴² Dur 2016, 17; Vartic 2011, 22: Friedgard Thomának is ezt mondja. Friedgard Thoma az idős Cioran plátói értelemben vett szerelme volt.

⁴⁴³ Vartic 2011, 22; Culeșan 2007, 158-161: Ami lényeges, hogy az istenkeresésre a magány indította.

⁴⁴⁴ *Întâlniri cu Cioran* 2010, 105.

⁴⁴⁵ Liiceanu 2017, 96-101; 107-110: Habár Cioran számára Isten nem-létezése tagadhatatlan, mégis létező lesz egy elképzelt dialógusban. Cioran csak az Isten ideájának gyakorlati szerepében hisz. *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990* 2009, 278-279: A teremtés alapján buta és inkompetens teremtőről van szó. Csak megbocsáthatatlan hibák vannak benne, amelyek viszont megérthetők mindazzal, ami töredékes bennünk és rosszul összeállított. Csak dialógus partnerként van Istenre szükség, akihez gyűlölettel lehet fordulni és fel lehet tenni a kérdéseket válasza várás nélkül. Mihăilescu 2010, 62.

akarja őrizni individualitását: nem akar feloldódni Istenben, másrészt azt sem akarja, hogy Isten az emberi kérések, megbocsátások szintjére süllyedjen. Az Isten ember iránti közömbösségéből emberi büszkeséget alkot: „a te hallgatásod a mi kiáltásunk volt és a te mozdulatlanságod a mi győzelmünk.”⁴⁴⁶ Az ima azonos szintre kerül a blaszfémiával, hiszen ugyanannyi indok van Isten mellett, mint ellene. Ebből aztán rengeteg paradoxon származik: „Uram, bolond vagyok nélküled, de Veled még bolondabb!”⁴⁴⁷

Mindezek alapján Modreanu a ciorani vallásos diskurzust Léon Bloy diskurzusához hasonlítja, amelyben összevegyül a profanizálás a szentségelkülönítésével. A ciorani káromlás egyrészt axiológikus: a káromlás az élethez való ragaszkodás a rombolás leple alatt: egy nem-igazi nihilizmus, másrészt terapeutikus, amelyben az irónia pluralitást teremt az önmegértéshez. A káromlás imával való hasonlósága a megszólítás pontján is tetten érhető: „Úr” vagy „Uram.” Modreanu grammatikai szinten is elemzi a ciorani imákat és rámutat arra, hogy az általa használt alakzatokkal, hogyan próbálja Istent deszakralizálni. Cioran Jankélévitch káromlójához hasonlít, aki úgy káromolja a keresztet, mint ahogyan a szerető szerelemből megveri a szeretőjét. Ezért írja Modreanu: Cioran hiába próbálkozik, soha nem lehet teljesen antikrisztus.⁴⁴⁸ Tehát ilyen szempontból is töredékességről beszélhetünk.

8. A ciorani Jézus

Jézus a ciorani stílus és gondolkodás kifejezésének egyik eszköze. Erre a tényre közvetlenül utal maga Cioran, illetve a szakirodalom is ezt támasztja alá.⁴⁴⁹ Jézusra tehát kiábrándultságain és szomorúságain keresztül tekint,⁴⁵⁰ és egy olyan elképzelt tárgyalásba bocsátkozik, amelyben kifejezheti aggodalmait, kétségeit.⁴⁵¹ Általa Cioran saját szubjektivitását és individualitását fogalmazza meg.⁴⁵² E kijelentésekben Jézus nem úgy kerül említésre, mintha valóságos Isten lenne: Jézus alakja csak arra szolgál Cioran számára, hogy általa kifejezhesse gondolatait a kétkedéssel, szenvedéssel, világ és ember megvetésével kapcsolatban, illetve, szubjektív tapasztalatait hétköznapijaival, magányával, álmatlanságával, világban való létével kapcsolatban. Így minden, ami fenséges Jézusban, az az örökkévalóság időben való tévelygésében és degradálásában áll: Jézus léte csak a haszontalanság esztétikai

⁴⁴⁶ CA, 177.

⁴⁴⁷ LSF, 11.

⁴⁴⁸ Modreanu 2003, 195-199.

⁴⁴⁹ Barsacq 2011, 73.

⁴⁵⁰ Simion 2014, 205-206.

⁴⁵¹ Kluback – Finkenthal 1999, 79.

⁴⁵² Simion 2014, 117.

vonatkozásában bírhat jelentőséggel.⁴⁵³ Ezt a kijelentést Cioran inkább affektív, mintsem racionális bizonyítékokkal támasztja alá.⁴⁵⁴

Jézus példa lesz az emberi kételkedésre, azonban nem felülmúlhatatlanul: kételkedésénél létezhet nagyobb kételkedés is, így ő nem lehet a kételkedés legteljesebb kifejezője sem. Túl későn kezdett el kételkedni és igazi kételkedése a kereszten való kételkedés volt, a másokért vállalt halál értelmességére vonatkozóan.⁴⁵⁵ Bizonyára megbánta, hogy Isten Fiának hitte magát. Vele szemben, aki csak az utolsó pillanatokban kételkedett, az állandóan kételkedő emberek állnak, akik soha nem tudják elhinni, hogy Isten gyermekei. Elutasításra kerül Jézusban minden, ami prédikáció, erkölcs, ideál és hit, egyedül az igazán tragikus pillanatai, a kételkedései és megbánásai bírhatnak jelentőséggel, amelyek viszont az emberi szenvedések közül sem a legértékesebbek, sem a legfájdalmasabbak.⁴⁵⁶

Ehhez hasonlóan Jézus alakja ugyan az emberi szenvedés egyik kifejezője,⁴⁵⁷ de egyáltalán nem a legteljesebb értelemben, mert a szenvedés alapján bárki Isten Fiának nevezheti vagy hiheti magát:⁴⁵⁸ „ki tudná megmondani, hogy a szomszédom többet szenved-e, mint én, vagy, hogy Jézus többet szenvedett-e, mint mi?”⁴⁵⁹ Jézus szenvedése viszonylagossá válik az emberi szenvedéshez képest: „Jézus csak három napon át volt a kereszten, mi egy egész életen keresztül,”⁴⁶⁰ illetve: mit jelent egyetlen keresztre feszítés, ahhoz képest, amit az álmatlanságban szenvedő él át mindennap?⁴⁶¹ Állandó szenvedésre vagyunk ítélve, ezért nincs szükségünk, hogy a kereszten végezzük, hiszen megfeszítetten jöttünk a világra.⁴⁶² Ciorani értelemben a jézusi szenvedés teljesen relatív: Jézus a getszemáni kertben arra kéri az Atyát, hogy mentse meg őt a szenvedéstől: „Megrendült a lelkem. Mit is mondjak: Atyám, szabadíts meg ettől az órától? De hiszen éppen ezért az óráért jöttem.” (Jn 12, 27)⁴⁶³ Az emberi szenvedés alapján helyesebb volna ez az ima, ha arra kérnénk Istent, hogy minden órától szabadítson meg.⁴⁶⁴

⁴⁵³ AG, 20; Necula 2005, 84-107: Necula több fejezeten keresztül is különböző személyeket említ, akikkel Cioran kapcsolatban volt vagy tudott róluk. Az említett személyek olyan címszavak alatt kerülnek említésre, mint: mártírok, vesztesek, kinaszítottak. Jézus tehát olyan szempontból szimpatikus, amennyiben rokonság van közte és az említettek közt. Ciocârlie 1999, 90: Jézus említésre kerül tönkrement írókkal kapcsolatban is.

⁴⁵⁴ Modreanu 2003, 61-65.

⁴⁵⁵ Pătrașcu 2014, 76.

⁴⁵⁶ PCD, 108-111.

⁴⁵⁷ Modreanu 2003, 189-191.

⁴⁵⁸ PCD, 110-111.

⁴⁵⁹ PCD, 13.

⁴⁶⁰ Cioran 2012. *Razne*, 79-80.

⁴⁶¹ DNN, 17.

⁴⁶² MA, 133.

⁴⁶³ Cioran Kempis Tamás Krisztus követéséből idézi Jézus szavait.

⁴⁶⁴ S, 129.

Az újszövetségi eseményeket arra használja Cioran, hogy általuk kifejezze világ iránti megvetését. Ezekben a világ az üresség, a nyugtalanság, a rossz és a bűn színhelyeként szerepel. Így a keresztre feszítés a világ ürességét tárja fel, Jézus feltámadása pedig a ciorani ember világmegvetését bizonyítja, mert benne még egy „feltételezett Isten” sem tudott nyugalomra találni.⁴⁶⁵ Egyetértésben Jézussal és Szent Pállal, akik a sátánt e világ urának mondják, Cioran szerint ez a mi örökségünk is,⁴⁶⁶ mert a mennyország kapui Jézus halálát követően sem nyíltak meg.⁴⁶⁷ Jézus szavait átírva az unalom kelyhének eltávolításáról beszél, ami azért lehetetlen, mert rajta kívül nem létezik más. A világ jelképesen kifejezve nem más, mint a csúnyaság getszemáni kertje.⁴⁶⁸

Jézus alakja által Cioran nemcsak a világ iránti megvetését fejezi ki, hanem az ember iránt érzett gyűlöletét is: „ha Isten lennék, bármi lennék, csak nem ember.”⁴⁶⁹ Jézus tehát akkor számítana, ha megvetette volna az emberi létet. Különböző gnosztikus irányzatokkal egybevágoan írja, hogy Jézus, felvéve az emberi természetet, nem süllyedhetett mélyebbre,⁴⁷⁰ általa képtelen lett a bukásra.⁴⁷¹

Jézus alakja továbbá olyan szubjektív tapasztalatok kifejezésére szolgál, amelyek Cioran hétköznapijaival, magányával, álmatlanságával, világban való létével állnak kapcsolatban. Ezekben fellelhető a ciorani túlzás, mely alapján még az is kijelenthető, hogy keresztre feszítettebb volt Jézusnál.⁴⁷² Jézus ironikus megjegyzésekben is szerepel: ez az idős asszony, aki rádiójával annyi éven át kihozott a béketűrésemből, hogyan meri azt mondani, hogy Jézus az ő angyalaival vár rá a Mennyekben!⁴⁷³ Ahogyan a keresztfeszített megjelenése kettévágta a történelmet, Cioran arról vall, hogy az eltelt éjszaka az életét vágta ketté.⁴⁷⁴ Szexuális aktusra utalva mondja, hogy ennek tetőfokán Jézus szavait lehetne idézni: „bevégeztetett” és jó, ha kezűgyben vannak az evangéliumok közhelyei, még ha azt hisszük,

⁴⁶⁵ AG, 68-69.

⁴⁶⁶ MA, 9.

⁴⁶⁷ IU, 92.

⁴⁶⁸ *Cioran despre Dumnezeu* 1997, 82-83.

⁴⁶⁹ AG, 69.

⁴⁷⁰ *Caiete 1957-1972*. 2016, 351: katarok által hirdetett tan; 350: Tamás evangéliumából jegyzi fel Cioran azt a gnosztikusnak nevezett részt miszerint Jézus szavai alapján csak ott van üdvösség, ahol nincs nő. *Caietul de la Talamanca*. 2000, 14: Ugyanezt ismétli meg; DNN, 119: Cioran az egyik egyiptomi gnosztikus evangéliumot említi, melyben Jézus kijelenti, hogy az emberek a halál áldozatai lesznek mindaddig, amíg a nők szülni fognak és hogy ő a nő magvának megsemmisítéséért jött. *Cioran despre Dumnezeu* 1997, 101: Marcion tanítása szerint, amikor Jézus alászállt a poklokra, akkor őt csak Káin nemzetsége követte, az igaz hitűek elutasították őt. A kegyelmes vagy legalábbis tiszteletreméltó Teremtő elfogadása lehetetlen a ciorani ember számára.

⁴⁷¹ *Caietul de la Talamanca*. 2000, 17-18.

⁴⁷² Ciocârlie 1999, 63.

⁴⁷³ Ciocârlie 1999, 67.

⁴⁷⁴ MA, 47.

hogy nélkülözhetők is.⁴⁷⁵ Megpróbáltatások idején viszont a cigaretta nagyobb segítséget jelent, mint az evangélium. Más megfogalmazásban, de újra megjelenik az a susoi elbeszélés, miszerint Suso egyik látomásában szívébe véste a Jézus szót, és azon keresztül fény ragyogott át. A ciorani átélés ezzel teljesen ellentétes lenne: az ő szívében keresztül csak a sötétség jelenhetne meg.⁴⁷⁶ Különböző bibliai passzusok alapján saját magányát fejez ki: Jézus létét földön való tévelygésnek nevezi, akivel szemben az utolsó koldus is birtokosnak számít.⁴⁷⁷ Szavait felhasználva írja, hogy ő az egész gondolkodás építményében sem talált egy olyan kategóriát, amire lehajthatná fejét, csak káoszt.⁴⁷⁸ „Mert mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, lelkében pedig kárt vall? (Mt 16,26a) Megnyerni a világot, elveszíteni a lelket – Cioran vallomása szerint ennél többet tett: elvesztette mindkettőt.⁴⁷⁹ Hasonló gondolatokat fejez ki egy gnosztikus elbeszélés alapján is, miszerint Jézus a sors iránti gyűlöletből emelkedett az égbe, hogy ott megzavarja a csillagok rendjét. Cioran felteszi a kérdést, hogy vajon mi történhetett ott az ő szegény csillagával?⁴⁸⁰ Strindberget idézve⁴⁸¹ Cioran egész életét getszemáni kertnek látja,⁴⁸² ami csupa szenvedésből áll. Tamás evangéliuma alapján Jézus szavait idézi miszerint a prófétát nem fogadják a saját városában, és az orvos nem gyógyíthatja meg azokat, akik őt ismerik.⁴⁸³ Talán a Romániából érkező látogatókra utal Cioran, akikből már elege van.⁴⁸⁴ Ugyanezt ismétli meg kiegészítve azzal, hogy nem lehetsz Isten a tied számára, és Buddha legnagyobb ellensége is az egyik unokatestvére volt.⁴⁸⁵

Jézus a hatalom akarásnak egyik negatív kifejezője: Jézus azért adta életét, mert tudta, hogy csak így győzhetnek gondolatai. Ezért, ha nem is kérte a keresztről való levételét, akkor ezt csupán a góg miatt nem tette, de biztos, hogy ez a gondolat foglalkoztatta őt.⁴⁸⁶ A hatalom akarása, azokban lehet a legnagyobb, akiknek már semmi veszténivalójuk nincs, vagy akiknek az élet nem nyújtott semmit. Ez alapján Jézus a leggyengébb emberként a legerősebbnek bizonyult: „mert nem merült ki két évezred felett lebegvén.”⁴⁸⁷ Jézus és az evangéliumok

⁴⁷⁵ MA, 62.

⁴⁷⁶ SA, 74-75.

⁴⁷⁷ AG, 68-69.

⁴⁷⁸ SA, 21.

⁴⁷⁹ DR, 91.

⁴⁸⁰ MA, 10.

⁴⁸¹ Strindberg életének vége felé a Luxemburg- kertben saját getszemáni kertjét véli felfedezni.

⁴⁸² S, 123.

⁴⁸³ *Caiete 1957-1972*. 2016, 204.

⁴⁸⁴ Cioran iránt egy időben fellendült az érdeklődés.

⁴⁸⁵ *Caiete 1957-1972*. 2016, 349.

⁴⁸⁶ PCD, 108-110.

⁴⁸⁷ CA, 127.

politikai értelmezése a hatalom szolgálatában állhat: „Maga Krisztus nagy politikus volt Buddhával szemben... aki nekilát az evangéliumok olvasatának politikai érdekeltséggel, van mit tanulnia a gyakorlati élet számára.”⁴⁸⁸ Jézus közvetett diktátor kétezer év óta, aki jól időzített paradoxonok által hagyott emléket maga után, és emiatt egyfajta ravaszságról van szó az esetében.⁴⁸⁹

A Jézus színeváltozásáról szóló bibliai történet kiindulópontként szolgált a fiatal Cioran számára, hogy Románia történelmi átalakulásáról beszéljen. A színeváltozás története⁴⁹⁰ Jézust megváltóként mutatja be. „Románia színeváltozása” tehát messianisztikus szerepének feltárására utal, amely ellentétben a nagy kultúrák messianisztikus szerepével egy kisebb részre, a Balkánokra korlátozódik. A színeváltozás és a mennyei fény közti kapcsolat Románia még kihasználatlan erőire utalhat. Mivel ez a fény spirituális vonatkozású, ezért e téren keresendő Románia újjászületése is. A színeváltozás ugyan feltárta Jézus isteni oldalát, de nem törölte el Jézus emberi oldalát. Cioran ebből kiindulva értelmezhetette Románia múltja és jövője közti folytonosságot, melyet a románok életképessége fog biztosítani hogyha ez megfelelően átalakul. A színeváltozás Jézus szenvedését és halálát is előre vetíti. Romániának is az elmúlás elkerülhetetlenségének tragikus tudatával kell élnie, amelytől eddig szabad volt történetietlenségéből fakadó öntudatlansága miatt.⁴⁹¹ Jézus jelképes szerepének felhasználása azonban e téren sem lehet teljes, mivel az említett esetben pro-quietizmusról és anti-quietizmusról van szó. Ez alapján a nemzet illúziók által jut életerőhöz, amely tulajdonképpen quietizmus.⁴⁹² A quietikus tapasztalat azonban radikálisabb, mint a krisztusi, ugyanis míg Jézus esetében a valóság és az illúzió egyensúlyban van, addig Don Quiote esetében csak az illúzió marad. Az „illúzió” kegyelem, amelyet a románok középszerűségük miatt nem érhetnek el.⁴⁹³

A zsidókkal kapcsolatos ciorani gondolatokban is említésre kerül Jézus, akik nem fogadják el őt mint megváltót, ugyanis a messiás szemléletükben nem lehet áldozat. A Megfeszítettel szemben egy olyan megváltót várnak, aki politikailag függetlenné teszi őket.⁴⁹⁴

⁴⁸⁸ SFR, 95.

⁴⁸⁹ TD, 99.

⁴⁹⁰ Lk 9, 28-36.

⁴⁹¹ Pătrașcu 2014, 155-158; 159: a színeváltozás témája más értelemben, de Lucian Blaga művében is jelen van.

⁴⁹² Unamuno filozófiájában is feltárható.

⁴⁹³ Vartic 2011, 131.

⁴⁹⁴ Kluback – Finkenthal 1999, 254, 257: A zsidók továbbá az idők végére helyezték a messiás eljövételét. Hitük szerint a halál nem győzhet az élet felett, ami mögött a törzsi Istenük áll. Barsacq 2011, 122: Elie Wiesel „Hasszid ünneplés” című könyvének ismertetésekor Cioran kijelenti, hogy Jézus értelmezésében sokkal jobb lenne a hasszid rabbikat követni, mint a keresztény értelmezéseket. Véleményem szerint ez is rávilágít Cioran kereszténységtől való elhatárolódására.

Nem olvadtak be a kereszténységbe, valószínűleg azért, mert nem ismerték fel, hogy Jézus a maga módján erős volt.⁴⁹⁵ Másrészt mivel csak a gyűlölet erősíti az életet, ezért a zsidók Jézusban megkapták az „isteni gyűlölet” ajándékát, ezáltal pedig azt az „örökkévalóságot,”⁴⁹⁶ amely fennmaradásuk biztosítékát jelentette. Cioran Jézusra úgy tekint, mint aki azért jött, hogy a gyűlöletet tárgya lehessen a zsidó nép számára. A többi nép számára Jézus csak a „nagy megrontó,” aki által nem lehet elérni az üdvösséget.⁴⁹⁷ Az említett „örökkévalóság” elnyerése ellenére a zsidók Jézus miatt rengeteget szenvedtek, de valószínűleg, amikor mindenki elhagyja a kereszténységet, akkor át fognak térni és „keresztet helyeznek a zsinagógák tetejére.”⁴⁹⁸ A zsidók valószínűleg elismerték volna Jézust, ha mások elutasították volna őt,⁴⁹⁹ de ez az elutasítás volt a legpompásabb gesztusuk, mivel a nyugati civilizáció számára ez biztosította az ellentmondás és a kételkedés iránti érzéket.⁵⁰⁰

Mivel az ember és Isten nem léphet egységre, ennek következtében lehetetlen a megváltás is. Az ember az immanencia és az individualitás foglya marad, ami Jézus esetében sincs másként, ezért sem lehetett ő Isten. Cioran tehát tagadja a megváltás lehetőségét, mivel szemléletében nem létezik semmilyen transzcendensre irányuló konvergencia,⁵⁰¹ az ember így az individualításban,⁵⁰² és az immanenciában marad.⁵⁰³ Nem lehetséges szintézis égi és földi, emberi és isteni, illetve halandó és halhatatlan közt. Cioran az ellentétek szemben állításánál és elmélyítésénél marad,⁵⁰⁴ ami az Istennel való kapcsolatra különösen is érvényes.⁵⁰⁵ A megtestesülés dogmája csak az én és a te közti dualitást növeli, Istennel nem lehet egységre lépni, ugyanis: „az összes utak tőlem Isten felé tartanak, de egy sem Tőle felém.”⁵⁰⁶ A teremtésben való előrehaladás pedig a kezdeti egység ellen hat, amely „az ember és az Isten magányát növeli.”⁵⁰⁷

⁴⁹⁵ S, 112; lásd a megváltók negatív megítélésével kapcsolatos részt.

⁴⁹⁶ A hatalom akarásának értelmében. S, 83: Jézust Weil vonatkozásában is említi, aki azt mondja, hogy ahányszor Jézus megfeszítésére gondol, annyiszor esik az irigység vétkébe. Cioran számára ez a büszkeség tetőfokát jelenti, melyben véleménye szerint Weil felülmúlja a legnagyobb szenteket is.

⁴⁹⁷ CA, 124.

⁴⁹⁸ IE, 61.

⁴⁹⁹ IE, 60-62; Kluback – Finkenthal 1999, 245-247: Fennmaradásuk a kereszt elutasításában áll, viszont ez rengeteg szenvedést okozott számukra. Ők viselték tulajdonképpen a keresztet mondja Cioran.

⁵⁰⁰ Kluback – Finkenthal 1999, 249.

⁵⁰¹ PCD, 33.

⁵⁰² Pătrașcu 2014, 315.

⁵⁰³ Necula 2005, 12.

⁵⁰⁴ Pătrașcu 2014, 270.

⁵⁰⁵ Pătrașcu 2014, 291; Ciocârlie 1999, 133: Cioran nem hisz az isteni gondviselésben. A hétköznapi élet és Isten közt nem létezik kapcsolat.

⁵⁰⁶ AG, 198.

⁵⁰⁷ Modreanu 2003, 189-191.

Jézus a világ megváltójának képzelte magát, esetében még koncesszivitásról sem beszélhetünk,⁵⁰⁸ nem lehet valóságos Isten,⁵⁰⁹ halála után nem a feltámadás, hanem a teljes megsemmisülés következett.⁵¹⁰ Az áldozata következtében semmi nem változott, a megváltás önámítás és lehetetlenség,⁵¹¹ szenvedései feleslegesek voltak, senkit nem váltottak meg, csak az ember szenvedését növelték:⁵¹² „egyre többet gondolok a haszontalan szenvedésekre, amelyeknek semmi értelmük nincs, amelyek nem szolgálnak semmire és fellázadok a keresztény illúzió ellen, amely mindegyiknek nagy és hatalmas értelmet tulajdonít.”⁵¹³ Jézus csak az emberi természetében szenvedett,⁵¹⁴ ezért nem tudta eltörölni a szenvedést: „ha isteni természetében szenvedett volna, utána nem létezhetek volna szenvedések.”⁵¹⁵

Cioran gondolkodásában az úgynevezett „megváltók” mind negatív megítélés alá esnek és ez alól Jézus sem kivétel. Ennek okát a fentebb említett dolgokban találjuk: nem létezhet megváltás vagy Istennel való egység. Az immanencia és az individualitás áttörhetetlen és hazudik az, aki Istennek vagy megváltónak nevezi magát. A megváltók végtelen ambícióikat megtévesztő formulák mögé rejtik, és az emberi tudatok feletti uralmat keresik anélkül, hogy vállalnák az indiszkrécio vagy a szadizmus vádját:⁵¹⁶ Jézus rajtunk bosszulja meg magát, hogy nem egy kanapén hunyt el.⁵¹⁷ Az emberek mégis hisznek bennük, habár a megváltók csak önmagukban hisznek.⁵¹⁸ A legnagyobb eseményeket mindig közepszerű bolondok váltották ki és ez így lesz a világ végével kapcsolatban is.⁵¹⁹ Velük kapcsolatban epilepszia, illetve emésztési zavar említhető. Mindkét eset csupán megvetést érdemel.⁵²⁰ A megváltók a felajánlott remények és gyógymódok kártékonyasága által csak a szenvedést növelték,

⁵⁰⁸ PCD, 133: A koncesszivitás – ciorani felfogásban azt jelenti, hogy a szenvedésből származó szeretet nem tiszta forrásból származik. Ellentétben áll a természetes és spontán szeretettel. A szenvedésből származó szeretet hasonlóságot mutat a boldogtalanságból származó bölcsességgel. Mindkét esetben fertőzött forrásról van szó. A koncesszivitásban túl sok lemondás, kín és nyugtalanság van.

⁵⁰⁹ Pătrașcu 2014, 299-300: a keresztény teológia szerint csak Jézus lehet isten. De az Istenné levés vágya annyira erős, hogy megistenülésről beszélnek, nyilván más értelemben, mint Jézus esetében. Az ember csak részesedhet az Istenből, de nem válhat teljes értelemben azzá. Cioran gondolkodásában még az említett részesedés is lehetetlen.

⁵¹⁰ PCD, 137.

⁵¹¹ *Singurătate și destin*. 1991, 182; Petreu 2017, 23: Cioran a jézusi megváltás visszautasításával eltávolodik a kereszténységtől is.

⁵¹² Modreanu 2003, 66-67: olyan értelemben, amelyben Joseph de Maistre írja: „az első szolgálat, amelyet a vallás tett az embernek, hogy megmutatta, mennyibe került.”

⁵¹³ Ciocârlie 1999, 131.

⁵¹⁴ Modreanu 2003, 61-67.

⁵¹⁵ CA, 22, 23: A ciorani ember boldogtalanságát nem enyhítheti Jézus szenvedése.

⁵¹⁶ IU, 52: Ezáltal Buddha, Jézus vagy Mohamed hatalma nagyobb a hódítók hatalmánál.

⁵¹⁷ SA, 78.

⁵¹⁸ DNN, 133.

⁵¹⁹ DNN, 134-135.

⁵²⁰ DNN, 111-112.

esetükben tudatlanságról, menekvésről és bolondságról van szó.⁵²¹ Nincs értelme időt pazarolni olyan megváltókra, akik csak a sebeket mélyítik el, de megoldást nem kínálnak.⁵²² A teremtés „megváltva”⁵²³ még kevesebbet ér, mint eredeti állapotában. Jézus nem lehetett az igazi Megváltó, a megváltás nem lehetséges és az úgynevezett megváltók csak ártalmasak.⁵²⁴ Ezért minden reformátort el kellene különíteni és örültekházába vagy börtönbe zárni, amint a hit jeleit mutatja.⁵²⁵

A megváltás elfogadása végső soron a hit alapján történik ezért, aki nem hisz a túlvilági értékek abszolútumában, annak Jézus áldozata értéktelen, haszontalan⁵²⁶ és unalmas téma.⁵²⁷ Cioran nem hisz a megváltásban, és elutasít minden érte végzett imát is. Nem tudja elviselni, hogy mások foglalkozzanak az üdvösségével, amelytől tulajdonképpen menekülni próbál.⁵²⁸ Ennek ellenére nem nevezhető vallástalannak, habár nem a megszokott értelemben vett vallásosságról beszélhetünk az esetében: „nem szeretnék egy mindenfajta vallásos érzéstől kiüresedett világban élni. Nem a hitre gondolok, hanem arra a benső lüktetésre, amely függetlenül mindenfajta hitvallástól az Istenbe vetít, és néha még fenntebbre is.”⁵²⁹

Végül a Jézusba vetett hit olyan emberi dolgokkal áll összefüggésben, mint menekülés a szenvedés elől, bizonyosság utáni vágy, értelemkeresés és halálfélelem.⁵³⁰ Jézus nem azért „van”, mert valóságos Isten lenne, hanem mert enyhíteni kell valahogy a szenvedést, szükség van bizonyosságra, értelemre és megoldásra a halállal kapcsolatban. Viszont megvetendő minden olyan próbálkozás, mely a szenvedést Jézus szenvedéseivel való összehasonlítás által kívánja enyhíteni, ugyanis ez nem más, mint illúzió.⁵³¹ Az ember bizonyosságokra vágyik: „az emberek mindennel szemben kételkednek, csak a halállal szemben nem.”⁵³² Jézus halála

⁵²¹ IE, 13-14; CT, 112-113: Az ókori felfogás a szenvedés szempontjából is ellentétben áll a kereszténységgel. „Kétezer év óta hozzászokva egy kitekert testű és megkínzott Megváltóhoz, szeretjük és növeljük a szenvedést. Elképzelhetetlen számunkra az ókori istenek nemtörődősége vagy Buddha boldogsága.”

⁵²² DR, 104.

⁵²³ Savater 1998, 85: Ciorannal kapcsolatban olyan metafizikáról van szó, mely a teremtést és a megváltást is degradációnak tartja.

⁵²⁴ DNN, 183.

⁵²⁵ SA, 99. „A társadalom rosszul szervezett, mivel nem tesz semmit az örültek ellen, akik nem fiatalon halnak meg.”

⁵²⁶ PCD, 40.

⁵²⁷ Cioran 2012. *Razne*, 58-59.

⁵²⁸ DNN, 7.

⁵²⁹ Necula 2005, 186.

⁵³⁰ Ennek ellenére több értelmező is próbálja Cioranra erőltetni a Jézusba vetett hitet. Például: *Întâlniri cu Cioran*. 2010, 259: Streza az egyik ciorani bejegyzést idézi, melyben a filozófus arról ír, hogy létezik bennünk valami és a lényeg, hogy belekapaszkodjunk ebbe a valamibe. Ennek alapján Streza azt akarja hinni, hogy ez a valami nem más, mint Jézus és a feltámadásba vetett hit.

⁵³¹ CA, 22.

⁵³² PCD, 108-109.

jelenti a legnagyobb bizonyosságot a keresztény elvek hitelességét illetően: ahhoz, hogy az emberek higgyenek benne, Jézusnak meg kell halnia.⁵³³ Az ember értelmet keres létére, szenvedésére, tökéletlenségére, múlandóságára, történelmére vonatkozóan és ezért kitalálja Jézust, akit e törekvései szolgálatába állíthat, mert a dolgok központjában akar lenni, és ez lételemének számít.⁵³⁴ Mindez visszataszító gigantizmussá fajulhat, ahogyan például a keresztény ábrázolásban is történik: Szűz Mária fiával, Jézussal a föld fölé emelkedik.⁵³⁵ Csak a keresztények önteltségét növelte az a hit is, miszerint Jézus értük szenvedett.⁵³⁶ Jézus értelemmel ruházta fel az ember tökéletlenségét. Mivel csak a tökéletlenség szerethető, ezért beszéltek az emberek egy szenvedő Istenről (Jézusról) és alkották meg az isteni tökéletlenség egész teológiáját,⁵³⁷ melynek jelentősége abban áll, hogy a veszteségek idealizált képét nyújtja.⁵³⁸ Az emberek a halálfélelem miatt hisznek Jézus halál fölötti győzelmében, mert e hit nélkül az ősi káosszal, a semmivel kellene szembesülniük:⁵³⁹ „egyeseeknek Jézus nélkül a történelem értelmetlen lett volna”, ezért „Jézusnak léteznie kellett.”⁵⁴⁰ Az utolsó ítéletbe vetett hit,⁵⁴¹ arról szól, hogy a történelemnek értelemmel kell bírnia.⁵⁴² Másként pedig az üldöztetések miatt folyamodtak a keresztények az utolsó ítélet kitalálásához.⁵⁴³ Ha a kereszténység első követőit nézzük, akkor esetükben sem jobb a helyzet, ugyanis a kereszténységhez opportunizmusból, a magánytól való félelem miatt csatlakoztak, „ehhez a történelem nélküli embercsoporthoz, akik nemsokára urak és hóhérok lettek.”⁵⁴⁴ Krisztus követői tulajdonképpen a sors szerencsétlenjei voltak.⁵⁴⁵ „A keresztéről való elmenekülés” jó összefoglalását nyújtja a ciorani Jézus-képnek.⁵⁴⁶

⁵³³ Pătrașcu 2014, 76.

⁵³⁴ DNN, 36.

⁵³⁵ DNN, 46.

⁵³⁶ IE, 65.

⁵³⁷ CA, 186.

⁵³⁸ IE, 13-14.

⁵³⁹ Kluback – Finkenthal 1999, 145.

⁵⁴⁰ CA, 113-114.

⁵⁴¹ DR, 40-41: „Jézus második eljövetelének várása akadályt a jelen pillanat megélésében, viszont ez a várakozás minden tartalmi üressége ellenére is betölt minket.” S 90: „A megváltó eljövetele nem annyira egy régi várakozásnak, mint inkább egy régi félelemnek fog megfelelni.”

⁵⁴² DR, 40-41.

⁵⁴³ S, 62-63.

⁵⁴⁴ DR, 38.

⁵⁴⁵ *Cioran despre Dumnezeu*. 1997, 148.

⁵⁴⁶ PCD, 108-111. Makkai Bence és Csiszter Kálmán fordításában: <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/20/cioran.html>

Nem kedvelem a prófétákat, ahogy a meggyőződéseikben és a küldetésükben sohasem kételkedő nagy fanatikusokat sem. Egy próféta értékének megítélésében számomra a kételkedésre való képessége és a valóban gyötrő, fájdalmasan józan pillanatainak gyakorisága a mérvadó. Hisz a nagy prófétáknál a kétely megrázóbb, mint a többi embernél, jóllehet a próféták és a fanatikusok csak a kételyek közepette *emberiek* igazán. Minden más puszta abszolútum-hajhászás, szentbeszéd, erkölcsnemesítés és pedagógia. Másokat kívánnak tanítani, üdvözíteni, az igaz útra terelni, új irányt adni a sorsuknak, mintha csak nekik jobb igazságaik lennének azoknál, akiket tanítanak. A kétely az egyetlen helytálló ismerv, ami megkülönbözteti őket a megszállottaktól. De vajon nem túl későn jövő-e a kételyük? Az a valaki, aki magát Isten fiának hitte, csak az utolsó pillanatokban bizonytalanodott el. Krisztus igazi kételye nem az, ami a hegyen, hanem ami a kereszten tört rá. Meggyőződésem, hogy Krisztus a kereszten az emberek legnévtelenebbikének sorsát is megirigylte, és ha tehetette volna, a világ leghomályosabb zugába húzódott volna vissza, ahol senki sem kérlelte tőle minduntalan reményt és megváltást. Amikor pedig egyedül maradt a római katonákkal, szerintem egész biztosan megkérte őket, hogy vegyék le a keresztről, és húzzák ki belőle a szöveget, hadd fusson olyan messzire, ahová az emberi szenvedéseknek még a visszhangja sem ér utána. Nem mintha Jézus hirtelen feladta volna a küldetésébe és az eszméibe vetett hitét - túl elszállt volt, semhogy képes legyen a szkepszisre -, hanem mert a *másokért* vállalt halált elviselni sokkal nehezebb, mint a saját halálodat, személyes sorsod bevégeztetését. Jézus azért vállalta a keresztre feszítést, mert tudta, hogy csak önmaga feláldozása révén vihetik győzelemre az eszméi.

Íme, az emberek elvárása: ahhoz, hogy ők higgyenek benned, te mondj le mindenedről és végül magadról. Az emberek gonosz bűnözők; a halálodat követelik, hogy az kezeskedjék meggyőződésed hitelességéről. Miért illetik csodálatukkal e hosszas elvézrésből merített írásokat? Mert ez rázza le róluk a szenvedéseket, vagy adja meg számukra a szenvedés illúzióját. Vért és könnyeket akarnak látni a sorok hátterében, hogy középszerűségük és elégedettségük szemszögéből egy különleges sorsot jeleníts meg, ami kiérdemli a csodálatukat. A csürhe rajongása egészében tele van szadizmussal. Ha Jézus nem halt volna meg a kereszten, a kereszténység sem vívhatott volna ki győzelmet. Az emberek hangos szóval kételkednek mindenben, csak a halálban nem. Márpedig számukra Jézus halála jelentette a legfőbb bizonyosságot, a kereszténység alapelveivel szembeni legfőbb bizalmat. Krisztus könnyen elillanhatott volna a keresztre feszítés veszélye elől - vagy könnyen engedhetett volna az ördög figyelemre méltó kísértéseinek, amelyek az élet kísértéseit jelképezik. Aki nem paktál le az ördöggel, annak az élete értelmetlen, hisz az élet lényegét sokkal inkább ez utóbbi,

és nem annyira Isten jeleníti meg jelképesen. Egyedül azt sajnálom, hogy az ördög olyan ritkán hozott kísértésbe... Csakhogy Isten sem szeretett. A keresztények mai napig nem fogták fel, hogy Istentől távolabb állnak az emberek, mint tőlük ő. Egy olyan Istenről képzelődöm, aki minden határon túl beleunt ezekben a csak kéregetésre képes emberekbe, egy olyan Istenről, akit végső elkeseredésbe kerget, mennyire semmitmondóak a teremtményei, a földtől és az égtől pedig felfordul a gyomra. És képzeletemben egy Istent látok, amint fejest ugrik a nemlétbe, úgy, ahogy Krisztus a keresztfáról... Mi lett volna ha a római katonák meghallgatják Jézus rimánkodását, hogyha leveszik a keresztről, és futni hagyják? Semmi szín alatt sem azért ment volna a világ más tájaira, hogy prédikáljon, hanem hogy egyedül haljon meg, mellőzve az emberek együttérzését és könnyhullatását. Ha netán Jézus mégsem kérte volna szabadon engedését a katonáktól - aminek csak a gögje az oka -, azt azonban mégiscsak lehetetlen elhinnem, hogy ennek ötlete rögeszmésen meg ne környékezte volna. Jézus persze minden szín alatt meg volt győződve róla, hogy ő Isten fia, ez azonban szembesülve a másokért hozott áldozattal a legkevésbé sem gátolhatta meg abban, hogy kételyei támadjanak, vagy hogy féljen a haláltól. A keresztre feszítés egész előrehaladta során Jézusnak voltak pillanatai, amikor ha talán nem is feltétlenül kételkedett benne, de mindenképpen *megbánta*, hogy ő Isten fia. A halállal szemközt Jézus Krisztus megbánta, hogy Isten fia. Ha pedig átengedte magát a halálnak, azt csak azért tette, hogy az eszméit győzelemre vigye. Könnyen megeshet, hogy Jézus messze egyszerűbb volt, mint ahogy elgondoljuk, hogy ennél jóval kevesebb kétely és megbánás volt benne. Hisz ő csak a végső pillanatokban illette kétellyel és megbánással isteni származását. Bennünk viszont a kétely és a megbánás olyan fokú, hogy soha egyikünk sem képes magát Isten fiának hinni. Emiatt nem lehetünk immár sem szentek, sem prédikátorok hívei. Gyűlölök Jézusban mindent, ami prédikáció, erkölcsiség, eszme és hiszekegy. Bárcsak hagyott volna békén bennünket, bárcsak ne zaklatott volna fel az eszményekkel meg a hitekkel. Mert hogy eszménye és hite, az aztán sokaknak van. Kedvemre valók Jézusnál a kétely és a megbánás pillanatai, létezésének valóban tragikus percei, melyek azonban, úgy tűnik számomra, nem a legérdekfeszítőbbek, és nem is a legfájdalmasabbak. Mert ha csak a szenvedésen múlna, hányaknak állna jogában, sokkal inkább, mint neki, magukat Isten fiának tekinteni! Ki tudja, hátha Istennek nem az összes fia végzi kereszten, függőleges, mértani halállal!

A kereszténység és a hozzá kapcsolható témák áttekintésének olyan szempontból van jelentősége, hogy ezek is rávilágítanak a ciorani töredékességre és lehetővé teszik a filozófiai elhelyezést.

9. Filozófiai krisztológiák

A „filozófiai krisztológiák” fogalmát azért vezettük be, hogy általa elkülöníthessük ezeket a teológiai krisztológiáktól, és így könnyebbé váljék Cioran filozófiai elhelyezése. A filozófiai krisztológiákat nem lehet élesen elkülöníteni a teológiai krisztológiáktól, viszont a megközelítésekben vannak eltérések. A filozófiai krisztológiákat sokkal inkább az ember központú és történelmi szemlélet jellemzi, míg a teológiai krisztológiák esetében a hit alapú szemlélet dominál.

Mindazok, akik lehetőséget látnak arra, hogy a történelmen keresztül megnyilvánulhasson a transzcendencia, azok nem zárják ki Jézus megtestesülésének, illetve isteni voltának lehetőségét sem. Ezt láthatjuk például Rahner esetében is. Jaspers sajátosság értelemben közelít a kérdéshez, ugyan nem tagadja a transzcendenciát, de elutasítja Jézus isteni voltát. Hozzá hasonlóan Heller sem fogadja el Jézus isteni voltát, sőt azt akadályként értelmezi a zsidók és keresztények közti megbékélésben.

E szerzők olyan szempontból bírnak jelentőséggel a ciorani Jézus kép megértésében, hogy esetükben jól látszik, hogy Jézussal kapcsolatban mire figyelnek. Míg Rahner elfogadja Jézus isteni oldalát is, addig Jaspers és Heller csak Jézus emberi oldalát fogadja el, és ez jelenti egyrészt a különbséget, másrészt a hasonlóságot Cioran viszonylatában. A fő kérdések egyrészt az Isten és ember közti kapcsolat lehetőségének, illetve lehetetlenségének szemlélete körül vannak, ugyanis ez nagymértékben meghatározza Jézus isteni voltának megítélését, másrészt pedig a kérdések Jézus jelentősége körül vannak: milyen jelentősége lehet egy olyan Jézusnak, aki nem lehetett igazi Isten?

Mindezek után térünk rá a ciorani Jézus képet leginkább meghatározó filozófusok – Kierkegaard és Nietzsche – krisztológiai megközelítéseire. A kierkegaardi megközelítést a Jób-téma alapján vizsgáljuk, a nietzscheit pedig a filozófus Jézus-képe alapján. E két szerző szintén a filozófiai krisztológiához tartozik, mégis külön fejezetben tárgyaljuk őket, Cioran viszonylatában kiemelt jelentőségük miatt.

9.1. Jézus, mint történelem és transzcendencia

Karl Rahner szerint az ember csak történelmileg találhat önmagára, ezért a történelemben kell körültekintenie, hogy ott találkozzék azzal az egzisztenciát megalapozó és megvilágító igével, amelyre a létet felfogó emberi ész kérdezőként már mindig is nyitott. Az ember tehát fundamentális kapcsolatban áll a történelemmel.⁵⁴⁷

⁵⁴⁷ Rahner 1991, 8.

Annak a hitnek racionális megalapozását keresi Rahner, miszerint Isten kinyilatkoztatta önmagát Jézus Krisztusban, vagyis: a természetes metafizika Istenről való tudását akarja megalapozni egy kinyilatkoztatás lehetséges tartalmához viszonyítva.⁵⁴⁸ A kinyilatkoztatásra épülő teológia lényegét, a metafizikában föltáruló emberi lényeg segítségével kívánja megvilágítani, ugyanis a filozófiát teljesen figyelmen kívül hagyó teológiában nem lehet szó „Istennek a teljes, egész embert megszólító valódi önfeltárulkozásáról.”⁵⁴⁹ Ezért Rahner a lét, a megismerés metafizikai fogalmait felhasználva tárgyalja a transzcendenciát. A kinyilatkoztatás szerinte a megismerő találkozáshoz kapcsolódik, ami Isten szabad elhatározásától függ.⁵⁵⁰

Rahner metafizikailag akarja bebizonyítani az ember Istenre való nyitottságát, így a kinyilatkoztatásra való nyitottságát is, amire a „szellem transzcendenciája” kifejezést használja. A szabadság értelmezése által továbblép a természetes istenismeret nyújtotta kinyilatkoztatáson egy lehetséges tartalmi kinyilatkoztatás felé, olyan értelemben, hogy mindenkor számolni kell Isten szabad cselekvésével, mely meghaladja azt a tettet, amely a véges szellem szabad tételezésében már mindig realizálódik. Az ember „teremtmenyi létszerkezete folytán” soha nem lehet közömbös Isten kinyilatkoztatása iránt.⁵⁵¹ A kinyilatkoztatás helye maga az ember: „transzcendenciájának helye egyben mindig történelmi hely is. Ennek folytán egy lehetséges kinyilatkoztatás helye mindenkor és szükségszerűen az ember történelme.”⁵⁵²

Rahner metafizikai elvekre épít: az ember olyképpen szellem, hogy – azért, hogy szellemé váljék – belép és létszerűen már mindig is belépett a másságba, a matériába, s így a világba. Ebből kiindulva kutatja, hogy mit jelent a szellem számára az, hogy az embernek, éppen mint szellemnek, a világon keresztül vezet az útja,⁵⁵³ és arra a következtetésre jut: „Isten lehetséges kinyilatkoztatásának helye az emberben nem más, mint az ember transzcendenciája, mely mint olyan történelmiség, avagy, tárgyilag nézve, a világi jelenség, amely megjeleníti a létet általában.”⁵⁵⁴

A kérdés az, hogy erre a jelenségre alapozva, egy világon túli létező Isten felől – mindazonáltal a jelenség közvetítő eszköze révén – föltárható-e a maga konkrétságában.

⁵⁴⁸ Rahner 1991, 27-28.

⁵⁴⁹ Rahner 1991, 38.

⁵⁵⁰ Rahner 1991, 99.

⁵⁵¹ Rahner 1991, 102.

⁵⁵² Rahner 1991, 126.

⁵⁵³ Rahner 1991, 140.

⁵⁵⁴ Rahner 1991, 159.

Rahner válasza, hogy ez is „a transzcendenciának mint történelmiségnek” terepén lehetséges.⁵⁵⁵ Isten az emberi szó által kinyilváníthatja önmagát, és az emberi szó nem jelent *a priori* leszűkítést az esetleg kinyilvánítandó tartalom számára, ezért a szóbeli kinyilatkoztatás megfelel a Rahner által megállapított emberi létmód számára.⁵⁵⁶ Isten kinyilatkoztatása nem történelmietlen, az emberi történelemben is el kell foglalnia egy meghatározott helyet,⁵⁵⁷ mivel a kinyilatkoztatás az emberi szóban történik. Rahner szerint tehát az embernek lényege folytán számolnia kell Isten olyan kinyilatkoztatásával, amely az emberi történelemben hangzik el. A történelemhez való odafordulás az ember specifikus szellemiségéből adódó következmény, a történelemtől való elfordulás pedig belső ellentmondás lenne.⁵⁵⁸ Az ember lényegében „valóban az a létező, amely lényege centrumában, Istennek az ember történelmében a szó által elhangzó lehetséges kinyilatkoztatására van hangolva.”⁵⁵⁹ Ez nem más mint a „*potentia oboedientialis*”, és az ember csak ezáltal azonos önmagával:⁵⁶⁰ az ember sajátos lényege, a lehetséges kinyilatkoztatásra való nyitottság,⁵⁶¹ akinek egy „világban” kell megvalósítania az abszolút szellemre irányuló szellemmé válását. Fejtegetéseit a következőkben összegzi: „a *theoria* síkján azt hajtottuk végre gondolatilag, amit az embernek egzisztenciális döntésében tennie kell, ha választ keres arra a kérdésre, hogy vajon nem saját életének és ember voltának történelmében akar-e vele találkozni az élő Isten.”⁵⁶²

Rahner gondolatai alapján mivel lehetséges Isten és ember közti kapcsolat, ezért Jézus megtestesülése vagy isteni volta sem kizárt. A kinyilatkoztatás lényege, ahogyan a krisztológiai fejezetben látni fogjuk, pontosan az, hogy Isten emberré lett Jézus Krisztusban, vagyis a történelemben feltárult a transzcendencia. Ezzel szemben Ciorannál mivel az Isten és ember közti kapcsolat lehetetlen, ezért kizárt, hogy Jézus valóságos Isten legyen. A ciorani történelemellenesség és a történelem negatív szemlélete pedig szintén kizárja a transzcendencia történelemben való feltárulásának lehetőségét. Rahnerral szemben Jaspersnél habár lehetséges az Isten és az ember közti reális kapcsolat, mégis kizártnak tartja Jézus isteni voltát.

⁵⁵⁵ Rahner 1991, 160-161.

⁵⁵⁶ Rahner 1991, 167-168.

⁵⁵⁷ Rahner 1991, 170.

⁵⁵⁸ Rahner 1991, 172-173.

⁵⁵⁹ Rahner 1991, 174.

⁵⁶⁰ Rahner 1991, 175.

⁵⁶¹ Rahner 1991, 184.

⁵⁶² Rahner 1991, 189.

9.2. Jézus, mint rejtjel

Jaspers szerint az üdvösség keresése a léttapasztalathoz tartozik: „az ember tudja: az ő léte nem az igazi, nem a valódi Lét, s keresni kezdi azt.”⁵⁶³ A szabadság is mint rejtjel a transzcendenciára utal, ugyanis vele kapcsolatban tapasztalható a leginkább, hogy nem saját magunk vagyunk létezésünknek okai.⁵⁶⁴ A transzcendenciához tehát nem a természet és a világ szemlélése által jutunk, hanem a szabadság megtapasztalása által.⁵⁶⁵ Az Isten-kérdés így kapcsolatban áll az ember-volt kérdéssel. Arra a kérdésre, hogy ha nincs Isten, akkor mi van helyette, a válaszok nem kielégítőek: természet, természeti törvény, anyag, élet, történelem, felelősség, alkotó erő.⁵⁶⁶ Jaspers elszörnyedést vél felfedezni Nietzsche szavai mögött: „Isten halott” és „mi öltük meg”. Strindberg teremtésétől visszavonuló és elrejtőző istenét pedig nem tartja magyarázatra érdemesnek.⁵⁶⁷ A világ teremtésével kapcsolatban írja Jaspers, hogy Istent nem köti semmi a teremtéshez, olyan értelemben, hogy ez valamire is kötelezné Őt vagy lehetlenné tenne valamit számára.⁵⁶⁸ Viszont ha Damianit elemezve arra jut, hogy „a mindent átfogó transzcendencia teljes mértékben kivonja magát tudati kategóriáink alól”⁵⁶⁹ akkor az sem lehetetlen, hogy Jézus valóságos Isten legyen. Jaspers végülis visszautasítja ezt, és Jézust csak mint rejtjelet fogadja el.

Úgy gondolja, hogy a Bibliában szereplő rejtjeleket figyelembe véve világosabb képet kapunk önmagunkról, hiszen: „az emberi lét legkivált a Bibliában ébredt öntudatra, legalábbis ott jut ez leginkább kifejezésre, nem pedig valamely filozófiai gondolatban vagy fogalomban.”⁵⁷⁰ Az istenség rejtjeleit három kategóriába sorolja: az Egy rejtjelei, a személyes Isten rejtjelei és az „Isten emberré lett” rejtjelei.⁵⁷¹ Viszont ennek ellenére Jaspers szerint a transzcendencia sohasem lehet rejtjel. A transzcendencia soha nem válhat véges létezővé vagy a világ részévé. Az ember tulajdonsága viszont, hogy a transzcendenciát, az Istent csak véges létező alakjában képes elgondolni, de ezek csak hasonlatok, rejtjelek lehetnek, amelyekkel kapcsolatban: „abba a tévedésbe még véletlenül sem szabad beleesnünk, hogy a rejtjeleket az istenség megvalósulásaként, megtestesüléseként szemléljük, mivelhogy egyáltalán nem

⁵⁶³ Jaspers 2001, 18.

⁵⁶⁴ Jaspers 2001, 70-71.

⁵⁶⁵ Jaspers 2001, 111.

⁵⁶⁶ Jaspers 2001, 52-55.

⁵⁶⁷ Jaspers 2001, 59-60.

⁵⁶⁸ Jaspers 2001, 122.

⁵⁶⁹ Jaspers 2001, 123.

⁵⁷⁰ Jaspers 2001, 23.

⁵⁷¹ Jaspers 2001, 76.

azok.”⁵⁷² A rejtjelek szorosan kötődnek az adott történelmi korhoz.⁵⁷³ A „te” személyiségét meg kell különböztetni a transzcendenciától, ez csak egy olyan rejtjel, amely által az istenség közelebb kerül és megszólíthatóvá válik az ima által. Az ima megtisztító hatásában az ember „személyre irányultságában találja meg a saját, egyéni útját, azon a horizonton, ahol az örök értékek, az örökkön érvényes dolgok találhatóak.”⁵⁷⁴ A személyes istenség olyan rejtjel, ami által az ember kapcsolatba léphet a transzcendenciával.⁵⁷⁵ A személyes Isten nem illúzió, hanem olyan rejtjel, amely a transzcendenciára utal.⁵⁷⁶ Az Ószövetség személyes istenére utalva, Jaspers azt állítja, hogy a nyugati világban csak a személyes istenség rejtjele képes hatékonyan működni. Az Ószövetségben lévő rejtjelek a meghatározhatatlant próbálják megragadhatóvá tenni, megtestesült formájukban fejtik ki hatásukat a nyugati történelemre és kultúrára.⁵⁷⁷

Jaspers különbséget tesz a rejtjel és a megtestesültség közt: „ha kizárólag a rejtjelek nyelvezetére hagyatkozva beszélünk a transzcendenciáról, anélkül, hogy bármiféle megtestesültség igényével lépnénk föl, akkor az ember nem csapja be önmagát, s ekképpen találja meg igazán a saját személyiségét.”⁵⁷⁸ A rejtjel és a transzcendencia különbségében áll, hogy a „személyiség rejtjelének kétségbevonása nem hordozza magában szükségszerűen a transzcendenciában való kételkedést is.”⁵⁷⁹ A megtestesültségről, a kinyilatkoztatásról való lemondásban rejlik a transzcendenciához fűződő tiszta és egzisztenciális viszony és szabadság

⁵⁷² Jaspers 2001, 65.

⁵⁷³ Jaspers 2001, 65.

⁵⁷⁴ Jaspers 2001, 89.

⁵⁷⁵ Jaspers 2001, 89.

⁵⁷⁶ Jaspers 2001, 90-91.

⁵⁷⁷ Jaspers 2001, 95-97; 36-52: A rossz eredetének kérdése kapcsán, felvetődik a felelősség problematikája, ami alól a „dolgok Alapja, Oka” sem kivétel. Csak akkor van értelme a kérdésnek, ha valóban létezik valami, ami megelőzi az embert és a világot. Jaspers az Ószövetséget említi, melyben megtalálható a személyes Istennel való tusakodás, panasz. Ez a viszony pedig, azért egyedülálló, mert Isten „saját személyében megszólítja az embert, s úgymond partnerként beszél hozzá a kinyilatkoztatás eszközével.” Jaspers áttekintve az olyan bölcséleti iskolákat, mint az indiai, perzsiai és kínai, megállapítja, hogy az Isten iránti vádaskodás csak az Ószövetségre jellemző. Az Ószövetségben azonban az Isten iránti vád soha nem jelenti azt, hogy az Istenbe és mindenhatóságába vetett hit megrendülne. Ennek a példája, a zoltárokon és Jób könyvében, Jézus kereszten való felkiáltása: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” Jaspers Jób könyvével kapcsolatban két vonásra hívja fel a figyelmet. Az egyik Jób igazságkeresésének elismerésében áll Isten részéről, a másik pedig figyelmeztetés a transzcendencia határa előtt álló véges ember számára: „amit tehet, az nem más, mint az önátadás, a szerény magatartás.” A világban lévő rossz iránti felháborodás fokozódik Isten személyes elgondolásával, azonban a felháborodás akkor is lehetséges, ha Isten személyes elgondolása nem annyira fontos, amint ezt Dosztojevskij, Ivan Karamazovja is kifejezi: „Nem Isten az, akit tagadok. Őt elfogadom, de azt a világot nem tudom elfogadni, amit teremtett. Ezennel visszaadom a belépőjegyet, mindent előkészítek, hogy megszabaduljak ettől.” Jaspers, Ivan nyomán, a Krisztus általi megváltás nem-elfogadása utáni lehetőségeket keresi.

⁵⁷⁸ Jaspers 2001, 97-98.

⁵⁷⁹ Jaspers 2001, 98.

létrejöttének lehetősége: „ettől a ponttól fogva már képesek leszünk nélkülözni a személyes istenség megtestesült mivoltát.”⁵⁸⁰

Mindezek alapján Jaspers megkülönbözteti a személyes Istenről alkotott elképzelést Isten megtestesülésétől. Isten Jézusban való megtestesülése „az egyetlen Isten egyetlen inkarnációja.”⁵⁸¹ Jaspers elismeri Jézus kétségbevonhatatlan történelmi voltát, őt a filozófiai spekuláció semmiképp sem találhatta ki, halála és feltámadása pedig különböző jelentéssel bír hívők és nem hívők számára. A megtestesülés ugyan pozitív érzést vált ki az emberből, de ugyanakkor kibúvó is az ember-volttal járó „szörnyűségek és megpróbáltatások” alól. A történettudomány valószínű eredményeiből azt emeli ki, hogy Jézus sohasem mondta, hogy ő Isten Fia, aki maga is Isten. Ezután Kierkegaard gondolatát elemzi, miszerint az, hogy Jézus magát Istennek mondja, három lehetőségre ad alkalmat: „az ember ilyenkor vagy imádkozva térdet hajt, vagy pedig a kivégzését követeli. S aki egyiket sem teszi, az csakis valami emberi mivoltából kivetkőzött szörnyeteg lehet, ha még az is hidegen hagyja, hogy egy ember istennek akarja kiadni magát.”⁵⁸² Jaspers úgy gondolja, hogy Jézus nem lehet egyszerre valóságos ember és valóságos Isten: hogy Isten lett volna, ez bizonyára az embernek azon vágyakozásából származik, hogy szeretné megtestesülve látni az Istent, mert így kézzelfoghatóbb lenne számára.”⁵⁸³ A filozófiai hit észbeli megfontolásaira támaszkodva örültség, hogy egy ember Isten legyen, ezért Jézus kereszthalála a világban érvényre jutni akaró igazság megsemmisítésének rejtjeleként értelmezhető.⁵⁸⁴

Jaspers nem fogadja el azt, hogy Jézus valóságos Isten lett volna: „a teológusok mindig azt hajtogatták, hogy vagy Jézus Krisztus, vagy a nihilizmus. Tévednek. Kijelentem önöknek, hogy magam mindkettőt elutasítom. Nem hiszem, hogy a keresztény kinyilatkoztatás az egyetlen igaz kinyilatkoztatás, nem hiszem, hogy a kinyilatkoztatás az egyházban, dogma formájában hirdettetett ki, nem hiszem, hogy az egész Bibliát úgy kellene olvasni, mint Krisztusra vonatkozót. Nem hiszek abban, hogy Isten kiválasztotta volna népét, először a zsidókat, majd a keresztény egyházakat, nem hiszem, hogy ez az igazság az egyetlen, ami az egész emberiséget érinti, amelyet hirdetni kell, s aztán minden ember követni köteles. Abban sem hiszek, hogy az ígéret alapján valamiben is bizonyosak lehetünk, s abban sem, amikor valaki azt mondja, hogy Jézus emberré lett, majd Krisztusnak neveztetett, én bizony a

⁵⁸⁰ Jaspers 2001, 100.

⁵⁸¹ Jaspers 2001, 101.

⁵⁸² Jaspers 2001, 103.

⁵⁸³ Jaspers 2001, 103.

⁵⁸⁴ Jaspers 2001, 104.

felsoroltak egyikében sem hiszek.”⁵⁸⁵ Jasperst tehát csak Jézus rejtjel-mivoltából következő jelentéstartalom érdekli.⁵⁸⁶

Jaspers esetében tehát Jézus nem lehetett valóságos Isten, hanem ő csak a transzcendenciára utaló történelmi rejtjel. Cioranhoz hasonlóan Jaspers is azt emeli ki, hogy az a hit, miszerint Jézus Isten lett volna az embernek azon vágyakozásából származik, hogy szeretné megtestesülve látni az Istent, mert így kézzelfoghatóbb lenne számára. A jaspers-i gondolatmenet azért bír jelentőséggel, mert annak ellenére, hogy lehetségesnek tartja a transzcendenssel való kapcsolatot, Jézust mégse tekinti valóságos Istennek. Ciorannál amint láttuk épp az említett kapcsolat lehetetlenségéből származik az, hogy Jézus nem lehetett valóságos Isten. A transzcendensbe vetett hit tehát még nem jelenti automatikusan Jézus istenségének az elfogadását, viszont megerősíti azt, hogy az Isten és ember közti egységnek tagadása szükségszerűen magával hozza Jézus istenségének kizárását. Annak ellenére, hogy Jézus nem lehetett valóságos Isten, mégis Jézus alakjának jelentősége lehet: Ciorannál – szubjektivitás kifejezése, Jaspersnél – rejtjel mivolt és Hellernél – megbékélés lehetősége.

9.3. A zsidó Jézus feltámadása

Heller Ágnes szerint a zsidók és keresztények közti megbékélésben nagy szerepet játszik a Jézus-értelmezés, továbbá a felelősségek kölcsönös vállalása. Az ökumenizmus, a tolerancia jelentené azt az irányt, amelyet az említett két vallásnak követnie kellene, a megbékélés, együttműködés és nem utolsó sorban a kultúra érdekében. Ebből a szempontból kapunk választ arra is, hogy mit jelent tulajdonképpen a zsidó Jézus feltámadása.

A történelmi Jézus (húsvét előtti Jézus) és a hit Krisztusa (húsvét utáni Jézus) közti ellentétből származhat a zsidók és a keresztények közti ellentét: „Jézus a zsidók számára a zsidó történelem jelentős alakja, látnok, esetleg próféta, de semmiképpen nem a Messiás, míg a keresztény történetben Jézus üdvtörténelmi alak: ő a Krisztus, a Messiás. Az üdvtörténelmi és történelmi szint nem találkozik egymással, mert másról beszélnek, még akkor is, ha ugyanazt a történetet mondják el.”⁵⁸⁷ Az ellentét kifejezésre jut a két vallás önmeghatározásában is:⁵⁸⁸ „a kereszténység saját identitását a zsidósággal szemben határozza meg, míg a zsidóság úgy tesz, mintha tudomásul sem venné a kereszténység, mint vallás létezését.”⁵⁸⁹ Ezt az ellentétet Heller

⁵⁸⁵ Jaspers 2001, 26.

⁵⁸⁶ Jaspers 2001, 26-27.

⁵⁸⁷ Heller 2000, 17.

⁵⁸⁸ Heller 2000, 29-30: ellentétben állnak a politeizmussal, melyet nem jellemez vallási alapon való kizárólagosság.

⁵⁸⁹ Heller 2000, 24.

nem elmélyíteni akarja a Jézus-kép alapján, hanem olyan közös nevezőket keres a Jézussal kapcsolatos recepciótörténetben, mely mindkét vallás szempontjából elfogadható. A kérdés az, hogy „az üdvtörténeti szövegnek lehetséges-e több egymástól eltérő interpretációja, méghozzá egy történeti és egy üdvtörténeti. Vagy, másként fogalmazva, lehetséges-e egy olyan értelmezés, mely egyúttal üdvtörténetinek és történetinek is nevezhető attól függően, ki írja, ki olvassa, az interpretáció milyen igazságokhoz vagy igazságfogalmakhoz, továbbá milyen abszolútumokhoz kapcsolódik.”⁵⁹⁰

„A zsidó Jézus feltámadása” egy lehetséges szintézist próbál kifejezésre juttatni zsidók és keresztények közt, így lesz „kulcs, amely a felejtés⁵⁹¹ zárját nyitja. A zár pedig nem egyéb, mint a kétezer éves testvérharc zsidóság és kereszténység és a különböző keresztény felekezetek között. Az ökumenizmus születéséről van szó.”⁵⁹² A cél tehát Jézus újraértelmezése lenne, hogy létrejöhessen a zsidó/keresztény megbékélés.

Heller utal a XX. század krisztológiai vitáira és jellegzetességeire: például Harnack szerint az igazi kereszténység csak az, amit a történeti Jézus hirdetett, ezzel ellentétben Barth szemben áll a történeti Jézus tanításának rekonstruálási kísérletével.⁵⁹³ Arra a kérdésre, hogy ki volt a történelmi Jézus, Heller olyan történészekre, vallásfilozófusokra hivatkozik, akiket teljesítményük és írásuk ismeretében a legmegbízhatóbbnak tart.⁵⁹⁴ (Flavius, Vermes, Flusser, E.P Sanders, Cahill, Sheehan, Gábor György)⁵⁹⁵

Mivel a húsvét utáni Jézus a keresztény teológiába tartozik s nem tárgya Heller elemzésének, ezért ő inkább a történelmi Jézus-recepcióval foglalkozik. Nem véletlenül hivatkozik legtöbbször Vermes Gézára, aki ugyancsak a történelmi Jézusra koncentrál, és csak azt fogadja el: „a zsidó Jézus története valóban ott ér véget, ahol Jézus a kereszthalált elszenvedti.”⁵⁹⁶ Ennek ellenére érdekes megállapítást tesz, miszerint a zsidó Jézus és tanításának történeti kibogozása nem lehet teljesen független az üdvtörténettől. Ugyanis a názáreti zsidó Jézus alakjához, erejéhez hozzátartozik, hogy ő lett a kereszténység Krisztusa. Ez alapján Heller felteszi a kérdést: „Ha Krisztus nem támadt volna fel a harmadik napon,

⁵⁹⁰ Heller 2000, 16.

⁵⁹¹ Az említett felejtés (amelyet felül kellene múlni) a következőkben áll: Heller 2000, 36: „a Názáreti Jézus az, akire a zsidóknak nem szabad emlékezniük, aki úgy jelenik meg előttük, mint gyűlölt ellenségeik istene, mint az, akinek a nevében gyilkolják őket. A Názáreti Jézus az, akire a keresztényeknek is csak azzal a feltétellel szabad emlékezniük, hogy lefordítják élettörténetét, tanítását és szenvedéstörténetét a krisztológia nyelvére. A zsidó királyára csak mint Istenre szabad emlékezniük, akit a zsidók megöltek.”

⁵⁹² Heller 2000, 38.

⁵⁹³ Heller 2000, 37.

⁵⁹⁴ A könyv (Heller 2000) tizenkilencedik oldalán megtalálható a szerzők és műveik listája.

⁵⁹⁵ Heller 2000, 46-48.

⁵⁹⁶ Heller 2000, 40.

vajon mi lenne a zsidó Jézus kétezer esztendő múltán megélt feltámadásának jelentősége?”⁵⁹⁷ Habár a kérdés azt sugallja, hogy nem teljesen kizárt Jézus feltámadása, Heller a következőkben tisztázza az álláspontját: egyrészt E.P. Sanderssel egyetértésben elfogadja, hogy Jézus egy létező személy volt,⁵⁹⁸ másrészt kijelenti, hogy Jézus nem tartotta magát Istennek,⁵⁹⁹ és „akárhogyan határozta is meg magát Jézus, egyik önmeghatározása sem lépte át a zsidó vallás hagyományos kereteit.”⁶⁰⁰ Minden valószínűség szerint nem tekintette magát a Messiásnak, a Krisztusnak,⁶⁰¹ tanítása viszont egyedülálló: nemcsak megtartja a zsidó törvényt, hanem radikalizálja azt. Példabeszédekben tanít. Isten országáról szóló tanítása benső megtérésre utal. Összeütközésbe kerül a szervezett vallás képviselőivel, ugyanis forradalmár bizonyos értelemben.⁶⁰² Halálával kapcsolatban pedig mellőzendő az, hogy Jézust a zsidók ölték meg. Ezzel ellentétben jobb például Kierkegaard értelmezését követni, aki a tömeg és az egyén ellentéte köré építi a történet értelmezését: „A tömeg a nem-igazság. Egyetlen egyén sem köpné le Krisztust, de a tömeggel együtt, a tömeg tagjaként, megteszi.”⁶⁰³

Mivel Heller Jézus-értelmezése nagymértékben Vermes Géza krisztológiájának hatását mutatja, ami Jézus istenségének megkérdőjelezésében áll, ugyanakkor Jézus emberi, történelmi alakjának hangsúlyozásában és felértékelésében, ugyanez vonatkozatható Heller Jézus-képére is, ugyanis elgondolásában csak a történelmi Jézus alapján jöhet létre egyetértés a két vallás közt. Habár a zsidók és keresztények közti ellentétért mindkét fél felelős, több szó esik a keresztények zsidókra való utaltságáról és a zsidókkal szembeni felelősségükről, mint fordítva; valószínűleg azért, mert a keresztényeket nagyobb felelősség terheli. Ez alapján „a zsidóság megengedhette magának, hogy ne vegyen tudomást az evangéliumokról, míg a kereszténység nem engedhette meg magának, hogy negligálja a zsidó Bibliát... a kereszténységnek a zsidóságból kellett eredeztetnie magát, meg kellett őriznie a zsidó Bibliát, hogy a saját ősiségét igazolja.”⁶⁰⁴ Továbbá Heller Cahillt idézi, aki szerint a keresztény zsidóüldözéskor, a keresztények sikeresebben vetették el Jézust, mint a zsidóknak valaha is sikerült.⁶⁰⁵ Auschwitz

⁵⁹⁷ Heller 2000, 44; 54: „mivel nem tekinthetünk el attól, hogy a történelmi Jézus a kereszténység Jézusa, alakját és tanítását a keresztény üdvtörténet szempontjából is olvasnunk kell. Nem akármilyen zsidó szent emberből lett a kereszténység Krisztusa és Istene.”

⁵⁹⁸ Heller 2000, 48: „Valójában többet tudunk róla, mint igen sok kortársáról, akiről a krónikák is megemlékeznek.”

⁵⁹⁹ Heller 2000, 50.

⁶⁰⁰ Heller 2000, 53.

⁶⁰¹ Heller 2000, 52.

⁶⁰² Heller 2000, 53-64.

⁶⁰³ Heller 2000, 41.

⁶⁰⁴ Heller 2000, 33-34.

⁶⁰⁵ Heller 2000, 45.

irracionális katasztrófájának köze van a zsidó Jézus feltámadásához,⁶⁰⁶ amit kifejez az a lelkiismeretfurdalás is, amelyet a hívő keresztények közül egyesek kezdtek érezni annak kapcsán, hogy Auschwitzban szimbolikusan megint Jézust feszítették keresztre, őt ölték meg.⁶⁰⁷ A zsidók felelőségéről szólva Heller a zsidó vallás kizárólagosságát említi,⁶⁰⁸ továbbá Jézus zsidó voltának elfeledését⁶⁰⁹ illetve, hogy a zsidóság Jézusról kialakított képe – mondjuk a Talmudban – pontosan olyan előítéletes, elutasítón abszolúte értetlen, mint a keresztényeknek a zsidókról alkotott képe.⁶¹⁰

Mivel a monoteista vallások „közös bajban” vannak ezért detotalizálniuk kell önazonosságukat⁶¹¹ és kompatibilitást kell keresniük egymás közt. „A kompatibilitás hol szélesebb, hol szűkebb, de a veszélyeztetett vallások nem fundamentalista irányzatai az efféle kompatibilitásokat keresik. A vallások ebben az értelemben áttérnek, legalábbis bizonyos vonatkozásokban, egy újfajta, bonyolultabb, mert rétegzett identitásképzésre. A legélesebben ezt is II. János Pál pápa, a mai Európa egyetlen nagy államférfiúja, ismerte fel. A felismeréshez hívő filozófusnak kellett lennie, de elfogadtatásához nagy államférfinak is.”⁶¹² Ökumenizmusra van tehát szükség, amelynek legnagyobb ellensége a fundamentalizmus.⁶¹³ Az ökumenizmus azonban nem a különállás feladása; a hellenisztikus, politeista magatartás (amelyet tolerancia jellemez), megőrződhet a most kialakuló viszonyban a monoteista vallások közt.⁶¹⁴ Az ökumenikus eszme és gyakorlat nem relativizálja, hanem detotalizálja a monoteista vallások igazságfogalmát,⁶¹⁵ nem kettős igazságról van szó,⁶¹⁶ hanem aktív toleranciáról, amely nemcsak megtűri a másik vallást, hanem keresi azt is, ami az egyik vallást a másikkal összefűzi.⁶¹⁷

A továbbiakban Heller a felvilágosodás, a tudomány és a szekularizáció vallásra gyakorolt hatását vizsgálja⁶¹⁸ és megállapítja, hogy mindezek ellenére ma is szükség van vallásra: „Mivel az emberek többségének nemcsak arra van szüksége, hogy életét reprodukálja vagy viszonylagosan nagyobb jólétben éljen, hogy a modern technológia gyümölcseit élvezze,

⁶⁰⁶ Heller 2000, 89.

⁶⁰⁷ Heller 2000, 92.

⁶⁰⁸ Heller 2000, 31-33.

⁶⁰⁹ Heller 2000, 36.

⁶¹⁰ Heller 2000, 94.

⁶¹¹ Heller 2000, 76-77.

⁶¹² Heller 2000, 79.

⁶¹³ Heller 2000, 80.

⁶¹⁴ Heller 2000, 67-68.

⁶¹⁵ Heller 2000, 104.

⁶¹⁶ Heller 2000, 107.

⁶¹⁷ Heller 2000, 108.

⁶¹⁸ Heller 2000, 70-76.

hanem arra is, hogy életének értelmet adjon.”⁶¹⁹ Szükség van zsidóságra, kereszténységre és főleg a két vallás közti együttműködésre, hogy feladatukat teljesíteni tudják. A zsidóság és a kereszténység együttműködésének kapuja Jézus, az a próféta, aki zsidó és keresztény is.⁶²⁰ Kulturális szempontból is szükséges az együttműködés, ugyanis a zsidó Jézus alakja az európai identitásképzéshez tartozik.⁶²¹ Az európai kultúra hagyománya zsidó/keresztény és e kultúra identitásának meghatározásában kiemelkedő szerepe van a zsidó Jézus feltámasztásának. „A zsidó Jézus feltámasztása” véget vethet a vallásüldözés szentté stilizálásának és felemelődhet a személyiség értéke, illetve lehetővé válik a szabad gondolkodásnak és a törvény tiszteletének a személyiség etikájában való egyesítése.⁶²² Ehhez olyan perspektivikus látásmódra van szükség, mely megőrzi a kinyilatkoztatott igazság karakterét, mint például Kierkegaard esetében, akinél az igazság akkor igazság, ha annak megfelelően élünk, ha az egész egzisztenciánkat érinti, ha érte felelősséget vállalunk.⁶²³

Heller fő kérdése, hogy a názáreti Jézus identitásának elfelejtéséből⁶²⁴ származó ellenségeskedést vajon végül a kölcsönös érdeklődés és tolerancia fogja-e felváltani?⁶²⁵ Ugyanis más a jövője annak a zsidóságnak és annak a kereszténységnek, amely vissza tud emlékezni a zsidó Jézusra, mint annak, amely a zsidó Jézust elfelejtette.⁶²⁶ Többek közt, annak felismerésére van szükség a keresztények részéről, hogy Jézus tanításai nem hágták át a zsidó törvényt, és Jézus nem volt egy új vallás, a kereszténység megalapítója. A zsidók részéről pedig arra, hogy Jézus alakjában egy olyan új próféta támadt Izraelben, akinek üzenete – melyet őseik nem hallgattak meg – valamilyen módon eljutott az egész világba. Félreértették, ahogy minden prófétát is félreértettek, majdnem a felismerhetetlenségig eltorzították, de csak majdnem. Mert ma is mód van az ősi üzenet megértésére.⁶²⁷

Összefoglalva elmondható, hogy Heller Ágnes „krisztológiájának” fő célja a béke előmozdítása zsidók és keresztények közt Jézus alakján keresztül. Sok ellentét a Jézus-értelmezés körül van, ezért Heller műve felveti a krisztológia alapvető kérdéseit. Mivel a zsidók és keresztények közti ellentétnek oka lehet Jézus istenségének elfogadása, ezért Heller olyan krisztológiai értelmezés felé fordul, amely Jézus esetében csak a történetiséget fogadja el, mert

⁶¹⁹ Heller 2000, 76.

⁶²⁰ Heller 2000, 84.

⁶²¹ Heller 2000, 85.

⁶²² Heller 2000, 86-87.

⁶²³ Heller 2000, 103.

⁶²⁴ Heller 2000, 36.

⁶²⁵ Heller 2000, 67.

⁶²⁶ Heller 2000, 98.

⁶²⁷ Heller 2000, 64.

csak ezen a ponton jöhet létre egyetértés zsidók és keresztények közt.⁶²⁸ Nem véletlen, hogy Heller olyan krisztológusokat emel ki, akik ezzel egybevágóan gondolkodnak, mint például Vermes Géza. A zsidók és keresztények felelősségét illetően mintha nagyobb felelősség terhelné a keresztényeket, viszont a megbékélés szempontjából Heller nagyszerűen nyilatkozik II. János Pál pápáról. Az ellenségeskedés és vádaskodás leküzdésében a megoldást az ökumenizmus és a tolerancia jelenti. Fel kell ismerni azt, ami közös a két vallásban és főleg azt, hogy Jézus zsidó volt. A zsidó Jézus feltámasztása, a béke feltámasztását jelenti zsidók és keresztények közt.

Hellernél tehát Jézus nem lehetett valóságos Isten, de ez nem jelenti azt, hogy bizonyos kontextusban alakja ne bírhatna jelentőséggel, például a zsidók és keresztények közti megbékélésben lehet szerepe. Cioran viszonylatában a helleri álláspont abban rokonítható, hogy egyikük sem fogadja el Jézus isteni voltát, azonban Jézus-alakjának jelentőségét másképpen közelítik meg. Hellernél Jézus a megbékélés kulcsa lehet, Ciorannál pedig a kifejezés eszköze esztétikai értelemben.

10. Kierkegaard – Jób, mint Jézus előképe

Kierkegaard vallomása szerint „a szerzői életmű leírta mozgás a következő: a költőtől (az esztétikumtól), a filozófustól (a spekulativitástól), a legbensőbbben keresztény meghatározás jelzése felé... ez a mozgás, ha szabad így mondanom, uno tenore, egy lélegzettel zajlott le, vagyis íródott, úgyhogy a szerzői életmű, a maga egészében tekintve, elejétől a végéig vallási, amit bárkinek, akinek van szeme, látnia is kell – már ha látni akar.” Kierkegaard egyvalamit akar és „ez az egyvalami a vallás, ám teljes egészében reflexióba ágyazva.”⁶²⁹

Kierkegaard hitelessége abban áll, hogy nem vallási kioktatást végez, hanem saját magára is úgy tekint, mint aki állandó megtérésre szorul, és akinek szintén törekednie kell a tökéletességre. Célja, hogy rávilágítson a krisztushit lényegére. Életművében úgy a vallási, mint az esztétikai szempont érvényesül: „a vallási szerzőnek tehát legelőször is igyekeznie kell beszélő viszonyba kerülni az emberekkel. Ez annyit jelent, hogy esztétikai alkotással kell kezdenie... mielőtt sikerült magával ragadnia őket, amilyen gyorsan csak lehet, de persze türelmetlenkedés nélkül a vallást tárja elő, hogy az emberek az esztétikai lelkesültség lendületével egyenest a vallás partjain fussanak zátonyra.”⁶³⁰ Ez a segítségnyújtás művészete, szemben a támadással, amely szembeszegülést válthat ki. Erőszakos meggyőzéssel nem lehet

⁶²⁸ Ugyanis „a húsvét utáni Jézus” vagy Jézus isteni természetének elfogadása a keresztény hit körébe tartozik.

⁶²⁹ Kierkegaard 2000, 14.

⁶³⁰ Kierkegaard 2000, 42.

senkit hitre kényszeríteni, viszont az esztétikával fel lehet kelteni a figyelmet a vallás iránt. A vallás a lényeg, az esztétikum az álöltözék.⁶³¹ Ez hasonlít Szókratész módszeréhez, aki az igazsághoz akarja közelebb vezetni az embereket, és a cselet a javukra alkalmazza. Kierkegaard hitelességéről az is tanúskodik, hogy azt írja, ha Krisztust megvetés érte, akkor az őt követőnek is szükséges osztoznia ebben a sorsban, például úgy, hogy irónia céltáblájává válik,⁶³² akár úgy, hogy már érdeknélküliségbe süllyed és „manapság már nem érdekes”⁶³³ Kierkegaard vallomása szerint vallásosságának az oka a melankóliája, illetve a neveltetése. Nem állt szándékában vallásos szerző lenni, ehelyett falusi lelkész szeretett volna lenni, de a gondviselés és az íráskényszer miatt lett író, és leginkább vallási szempontból ismer önmagára.⁶³⁴ Esetében reflektált Isten-kapcsolatról van szó, amit úgy fejez ki, hogy „nálam minden dialektikus.”⁶³⁵ Szükség van reflexióra a kereszténységen belül, mert egy a lényeg: kereszténynek lenni a kereszténységen belül.⁶³⁶ A vallás tudja leginkább előmozdítani az egyenlőséget. A tömeg mivel a nem-igazság, ezért az Egyes a döntő kategória amikor az Isten-kapcsolatról van szó.⁶³⁷ „Az egyes, ezt a kategóriát csak egyszer, legelső alkalommal használták kifejezetten dialektikusan, mégpedig Szókratész, a pogányság megszüntetésére. Másodjára, a kereszténységben, épp fordítva, az emberek (a keresztények) kereszténnyé tételére alkalmazandó.”⁶³⁸

A kereszténység megújítását Cioran Kierkegaard érdemének nevezi,⁶³⁹ olyan értelemben, hogy nem lehet figyelmen kívül hagyni őt a teológiai gondolkodásban sem.⁶⁴⁰ Esetében a hit abszurdításán van a hangsúly,⁶⁴¹ és mivel csak a szerves problémából származó problémák számítanak,⁶⁴² a megváltás szoros összefüggésbe kerül a betegséggel és benső drámával.⁶⁴³ Erre való példa épp ő maga: életének eseményei teológiai írásait is meghatározzák.⁶⁴⁴

⁶³¹ Kierkegaard 2000, 51.

⁶³² Kierkegaard 2000, 63-67.

⁶³³ Kierkegaard 2000, 90.

⁶³⁴ Kierkegaard 2000, 83.

⁶³⁵ Kierkegaard 2000, 82.

⁶³⁶ Kierkegaard 2000, 88.

⁶³⁷ Kierkegaard 2000, 117.

⁶³⁸ Kierkegaard 2000, 117.

⁶³⁹ IE, 165.

⁶⁴⁰ *Singurătate și destin* 1991, 296.

⁶⁴¹ IE, 102-103.

⁶⁴² *Singurătate și destin* 1991, 123; 102: ahol a lét számít ott a halál problémája is lényeges.

⁶⁴³ EA, 117.

⁶⁴⁴ IE, 174.

Kierkegaard több alkalommal is kiemeli, hogy a kereszténység kiirtotta a krisztushitet,⁶⁴⁵ amely meglátáshoz aztán mások is csatlakoztak.⁶⁴⁶ Jézussal kapcsolatban leginkább a megalázottságra irányítja a figyelmet, amely sorsban a kereszténynek is szükséges osztoznia.⁶⁴⁷ Jézus esetében kiemeli a paradox jelleget,⁶⁴⁸ mivelhogy történetietlen alak,⁶⁴⁹ de nem valóság nélküli, épp ezért egyidejűségbe léphet vele a keresztény.⁶⁵⁰ Ezt az egységet csak a hit által lehet megvalósítani:⁶⁵¹ egyidejűségbe lépve vele a megalázottságban és a szenvedésben.⁶⁵² Jézus örökkévaló és történeti volta egy olyan paradoxon, amely csak a hit számára elérhető,⁶⁵³ a vele való egyidejűség fontosságát újra és újra kiemeli Kierkegaard,⁶⁵⁴ az átforgató cselekedetek gyakorlása által is.⁶⁵⁵

Jób alakját vizsgálva Cioran és Kierkegaard filozófiájában, feltárjuk azokat az egzisztenciális vonatkozásokat, melyek mindkét gondolkodónak sajátos helyet adnak az egzisztenciális filozófián belül. Cioran elhelyezhetővé válik az egzisztenciális filozófián belül a Kierkegaard-al való hasonlóság alapján is. A Jób-téma kapcsolatba hozható Cioran Jézus képével, ugyanis azon túl, hogy a keresztény gondolkodásban Jób alakja Jézus egyik előképének számít az ártatlan szenvedése alapján, látni fogjuk, hogy Cioran nemcsak Jézus, hanem Jób esetében is az emberi és az egzisztenciális oldalra figyel. A ciorani ember viszont az immanencia foglya marad, és nem beszélhetünk olyan transzcendentális vonatkozásról, mint például a kierkegaard-i ember esetében.

10.1. Jób Cioran gondolkodásában

Cioran 1980-ban arról ír Krausnak, hogy újraolvasta az Ószövetséget és megvallja, hogy Jób könyve nagy hatással volt rá fiatalkorában is.⁶⁵⁶ Egyes szerzők megállapítása szerint minden, amit írt, nem más, mint Jób könyvének obszesszív ismétlése: kérdései hasonlóak Jób kérdéseihez, viszont épp a kérdés intenzitása tesz lehetetlenné bármilyen fajta választ, így a

⁶⁴⁵ Kierkegaard 1998, 48; 246-265.

⁶⁴⁶ Derrida 2006, 39.

⁶⁴⁷ Kierkegaard 1998, 33-47; 192-193.

⁶⁴⁸ Kierkegaard 1998, 81.

⁶⁴⁹ Kierkegaard 1998, 46, 81.

⁶⁵⁰ Kierkegaard 1998, 81-101.

⁶⁵¹ Kierkegaard 1998, 144-164.

⁶⁵² Kierkegaard 1998, 201-206.

⁶⁵³ Kierkegaard 1997, 83-138; Henry 2013, 102-130.

⁶⁵⁴ Kierkegaard 1997, 140.

⁶⁵⁵ Taubes 2004, 75.

⁶⁵⁶ *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990*. 2009, 81-182.

gyógyulás nem következik be,⁶⁵⁷ de nem is ez a lényeg, mert Istennel mindegy, hogy minek a nevében száll szembe az ember, ugyanis a szellemi szint és a szenvedély mértéke számít.⁶⁵⁸

Jób a kétségbeesés vonatkozásában emelkedik ki: „Vajon miként volt lehetséges, hogy Jób után létezzon kétségbeesés, Sándor után tett, Platón után gondolkodás, Krisztus után, emberiség?”⁶⁵⁹ A legfensőbb átélés relatívvá teszi a rákövetkezőket: „csak a történelemtől elvonatkoztatva tudjuk még ámítani magunkat... túl hatalmas elődeink vannak, ahhoz hogy hátra tudnánk tekinteni.”⁶⁶⁰ Ez a visszatekintés mégis megtörténik, mert értéktelen mindaz, amit „nem lehet Jób emlékének ajánlani.”⁶⁶¹

Cioran szemléletében az élet lényege valóban nem más, mint a magány és a szenvedés, illetve az elkülönülés, ami pedig nem erről szól, az mind lényegtelené válik. Önmagáról írja: „egy barátok nélküli Jób vagyok, Isten nélkül és lepra nélkül.”⁶⁶² Ebben az elkülönültség esztétikailag lesz értékes, mert a mélységek hangjait leginkább csak egy gyilkos Jób fejezhetné ki.⁶⁶³ Ugyancsak saját elkülönültségét fejezi ki egy elutasított meghívás kapcsán is: „Utoljára (20 évvel ezelőtt Kölnben) amikor részt vettem egy nyilvános találkozón, megesküdtem, hogy soha nem fogom ezt tenni. Társasági lény vagyok, aki visszautasít minden társasági formát.”⁶⁶⁴ Bizonyos szempontból azonosul Jób alakjával, de ugyanakkor el is különül tőle. Jób a kétségbeesés, a szenvedés és az emberektől való elkülönülés kapcsán értékeli nagyra. Jób alakja és kérdései nagyszerűen kifejezik az említett dolgokat, ezért van jelentősége még akkor is, ha az Istennel való vita különböző értelemben szerepel.

10.2. Istennel való vita Ciorannál és Jóbnál

Liiceanu Jób történetét elemzi, melynek premisszája a következő: „Jób könyvében Isten elfogadja, hogy kísérlet által tudja meg, hogy létezik-e törés pontja a hitnek?”⁶⁶⁵ Az eset Ábraháméhoz hasonlóan a próbára tett hit paradoxona, amelyben Jób a végletes szenvedés közepette hitének bizonyítékát adja: Istenhez fordul, valamilyen módon Istennel szemben is.⁶⁶⁶

Cioran az Istennel való dialógus területén találkozik Jóbbal. Jób az ártatlanság alapján érzi jogosnak számon kérni Istent, Cioran is jogosnak érzi számon kérni Istent, de nála a

⁶⁵⁷ Cioran *despre Dumnezeu* 1997, 5-6.

⁶⁵⁸ Cioran *despre Dumnezeu* 1997, 129-131.

⁶⁵⁹ CA, 162.

⁶⁶⁰ CA, 162-163.

⁶⁶¹ AG, 70.

⁶⁶² AG, 89.

⁶⁶³ AG, 138.

⁶⁶⁴ *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990*. 2009, 33.

⁶⁶⁵ Liiceanu 2017, 102.

⁶⁶⁶ Liiceanu 2017, 102-104.

megkérdőjelezhető dologgal együtt eltűnik a hit is. Isten csak annyiban létezik, amennyiben szükségem van rá, mint dialógus partnerre, ő a fiktív létezése annak, aki átveszi a dialógus szerepét, amikor egyedül marad az ember.⁶⁶⁷ Ezért „Isten van, akkor is, ha nincs,”⁶⁶⁸ továbbá „visszaélek az Isten szóval, gyakran használom, túl gyakran. Ezt teszem minden alkalommal, amikor elérkezek egy határig és szükségem van egy szóra, hogy megnevezem azt ami »azután« következik.”⁶⁶⁹ Ilyen például az unalom, amelyben „bármerre is vennéd utadat, Istenbe ütközöl.”⁶⁷⁰ Isten nem más, mint a mi képtelenségünk arra, hogy valahol megállni tudjunk, ezért minden, aminek nincs határa: „szerelem, düh, bolondság, gyűlölet – lényegében véve vallásos.”⁶⁷¹ Cioran „vallásosnak” mondható, mivel belép ebbe a határ-dialógusba, a Teremtés kitalált szerzőjével, akit számon kér a létben való szenvedés alapján. Vallásossága abban áll, hogy anélkül, hogy hinne Isten létében, mégsem tud Isten gondolata nélkül élni: „Nem értem, hogy az emberek hogyan hihetnek Istenben, habár naponta gondolkodom Istenről.”⁶⁷² illetve „hogya Nélküle lehet lélegezni, a gondolata Nélkül elvesznél az ész elhagyatottságában.”⁶⁷³ Cioran és Jób közt az eltérés tehát abban fedezhető fel, hogy míg Jób számára Isten a hit tárgyaként szerepel, addig Ciorannál csak Isten gondolata szerepel, amelyre szükség van a ciorani dialógus szempontjából, akár létezik Isten, akár nem.⁶⁷⁴ Isten gondolata nélkül Ciorannak nem lenne kivel vitatkoznia és így nem jöhetne létre az egzisztenciális terápia, ami bizonyos nyugalmat ad: „Számomra a lét becsmérése nem egy szeszély, sem egy szokás, hanem egy terápia.”⁶⁷⁵

A ciorani Istennel folytatott dialógus következtetése két feltételezésnek ad helyet: egyrészt az Isten a rosszat akarja, ezért Ő egy rossz teremtő: „Az eszemben, egyre sürgetőbbben egy rossz gondviselés gondolata születik meg, és muszáj hozzá folyamodnunk, ha meg akarjuk érteni az ember megtévesztő fejlődését.”⁶⁷⁶ Mivel ilyen Istenről van szó, ezért Cioran feljogosítva érzi magát arra, hogy gyűlölje Őt, mint minden rossz okát: „Mennyire gyűlölöm, Uram a teremtésed alávalóságát és a szirupos lárváidat, akik tömjéneznek és hasonlítanak hozzád!... Mindenem, ami a semmin kívül létezik, van valami alábbvalóbb, mint ez a világ a

⁶⁶⁷ Liiceanu 2017, 104-107.

⁶⁶⁸ DNN, 184.

⁶⁶⁹ MA, 23.

⁶⁷⁰ AG, 162.

⁶⁷¹ AG 128.

⁶⁷² CA, 134.

⁶⁷³ AG, 187.

⁶⁷⁴ Liiceanu 2017,110.

⁶⁷⁵ *Caiete 1957-1972*. 2016, 139.

⁶⁷⁶ *Caiete 1957-1972*. 2016, 67.

gondolaton kívül, amelyben megfogant?”⁶⁷⁷ Isten tehát tévedett, amikor megteremtette ezt a világot, így az ő bukása a mi bukásunkat jelezte előre. A teremtés után pedig apátiába süllyedt, amelyből jobb lett volna, ha ki sem lép.⁶⁷⁸ A ciorani dialógus arra a feltételezésre is enged következtetni, hogyha Isten nem is akarta a rosszat, de mivel ezt mégis megtette az akarata ellenére, akkor bizonyára gyengeségből cselekedett, így Jób hitével ellentétben a Teremtés lényegébe véve elhibázott: „...újra kellene alkotnunk a világot alapjaiban, vígan megváltoztatnunk a teremtőt, egyszóval hagynunk magunkat egy más teremtő kezébe kerülni.”⁶⁷⁹ Ha egy balkezes alkotóról van szó, akkor a gyűlölet helyét átveszi a sajnálat. Így a közös kudarc révén létrejön egyfajta egység: „Uram, nélküled bolond vagyok, veled még bolondabb. Ez lenne a legjobb esetben a szerződés visszaállításának eredménye az alsó szerencsétlen és a felső szerencsétlen közt.”⁶⁸⁰ Összefoglalóan a teremtést nincs miért dicsérni, illetve a teremtőt szeretni és hinni benne, akivel azonban elkerülhetetlen a dialógus.⁶⁸¹

Liiceanu elemzésének jelentősége abban áll, hogy az Istennel való párbeszéd kapcsán elemzi Cioran és Jób esetében az Isten fogalom szerepét. Mindketten párbeszédbe lépnek Istennel. Ciorannál Isten akár létezik, akár nem, mint szükséges dialógus partner jelenik meg az egyedüllét, a határesetek, az álmatlanság, és az elhagyatottság idején. Így a fiktív Isten is egzisztenciális terápiát jelenthet. A rossz vagy a gyenge, inkompetens Istentről szóló feltételezések pedig összeegyeztethetetlenek úgy a kereszténységgel, mint Jób gondolkodásával. Jób az istenség közömbösségének és hiányának kinyilatkoztatója, ebben a helyzetben az ember önmagát keresve könnyen menekülhet hithez a kétségek, bizonytalanságok elől, azonban, ha ez nem sikerül, akkor egy képzelt dialógusban oldhatja fel kétségeit, félelmeit,⁶⁸² ahogyan Cioran is tette.

10.3. Jób Kierkegaard gondolkodásában

Kierkegaard az ismétlés problematikájával kapcsolatban beszél Jób igazságáról. Ez az igazság felülmúlja úgy a görög filozófiát, mint az újabbat: „egy görög itt az emlékezést választaná, anélkül, hogy lelkiismerete eközben sérülne, az újabb filozófia pedig egyáltalán nem végez mozgást, csak megszüntetve-megőrizve cirkuszol, s ha végez is mozgást, azt mindig az immanenciában teszi, ezzel szemben az ismétlés transzcendencia volt és az is marad.”⁶⁸³ Jób

⁶⁷⁷ Liiceanu 2017, 114.

⁶⁷⁸ Liiceanu 2017, 114-115.

⁶⁷⁹ DR, 22.

⁶⁸⁰ SA, 78.

⁶⁸¹ Liiceanu 2017, 118.

⁶⁸² Kluback 1999, 79.

⁶⁸³ Kierkegaard 1993, 68.

ugyan a szenvedés kifejezőjeként szerepel, azonban esetében nem válik istentelenné a tusakodás: „Jaj annak, aki az özvegyeket és árvákat elemészt, hogy örökségüket kicsalja, de jaj annak is, aki a gyászolókat a talmi vigaszért arra akarja rávenni, hogy kifakadjanak és perbe szálljanak Istennel! Istennek van válasza, mely, ha az embert össze is töri, ragyogóbb, mint az a pletyka és fecsegés, amit az emberi okoskodás talál ki, és a vén szipirtók illetve hermafroditák terjesztenek.”⁶⁸⁴ Érdeemes hozzá csatlakozni: „Jób, Te felejthetetlen jótevőm, Te sokszorosan meggyötört! Csatlakozhatok-e társaságodhoz, szabad-e Téged követnem?... Nem volt enyém a világ, nem volt hét fiam és három lányom, és mégis, azért az is el tud mindent veszíteni, akinek csak kevesebbje van, a fiakat és lányokat egyszerre az is elveszítheti, aki kedvesét veszítette el, undorító fekélyekkel az is meg lett verve, aki becsületét, büszkeségét, s ezzel együtt életének értelmét is elvesztette.”⁶⁸⁵ Kierkegaard megvallja, hogy „Jób minden szava táplálék, ruha és gyógyszer lelke nyomorúságára.”⁶⁸⁶ A poézis határvonalán áll: „a világban sehol sem lelhető fel a szenvedély fájdmának ilyen kifejeződése.”⁶⁸⁷ Philoktetész panasza eltörpül Jób panasza mellett, mivel „sohasem jut el az égig és sohasem rázza meg az isteneket.”⁶⁸⁸ És „ha Jób poétikus alkat – sohasem volt ember, aki így beszélt – akkor szavait az én szavaimhoz illeszttem és átvállalom a felelősséget. Többre nem vagyok képes, mert ki tudna olyan ékesen szólni, mint Jób, ki lenne képes szavait még tökéletesebbé tenni.”⁶⁸⁹ A világtól és az emberektől való kimondhatatlan szorongásban Kierkegaard azonosul Jób alakjával, tudatában a vele való különbségeknek és hasonlóságoknak.⁶⁹⁰

Jób esetében a szabadság szenvedélyéről van szó, melyet nem tud kioltani a kishitűség és a kicsinyes aggodalom sem. Érti, hogy tiszta és büntelen, kitart Isten mellett: „így az ember Istennek akkor is igazat adhat, ha úgy véli, hogy most neki, az embernek van igaza.”⁶⁹¹ Barátai azt a témát variálják, hogy szerencsétlensége büntetés, viszont Jób kitart álláspontjánál, ami csakis egzisztenciálisan fogható fel: „jelentősége abban áll, hogy a hit határharcait megharcolta, s megmutatta, hogy a szenvedély vad és harcias erői szörnyű lázadásra képesek.”⁶⁹² Esetében próbáról van szó (transzcendentális kategória), mely által Istennel személyes kapcsolat jön létre. Az ismétlés az Isten és az ember közti kibékülésben áll: „Jóbot

⁶⁸⁴ Kierkegaard 1993, 80-81.

⁶⁸⁵ Kierkegaard 1993, 81.

⁶⁸⁶ Kierkegaard 1993, 86.

⁶⁸⁷ Kierkegaard 1993, 87.

⁶⁸⁸ Kierkegaard 1993, 87.

⁶⁸⁹ Kierkegaard 1993, 87.

⁶⁹⁰ Kierkegaard 1993, 87-89.

⁶⁹¹ Kierkegaard 1993, 90.

⁶⁹² Kierkegaard 1993, 92.

az Úr megáldotta, és ő mindent kétszeresen visszkapott – ezt nevezik ismétlésnek.”⁶⁹³ Az ismétlés akkor következett be, amikor minden elgondolható emberi bizonyosság és valószínűség a lehetetlenségről beszélt.⁶⁹⁴

Jób az emberiség peremén tartózkodik és megnyugvást jelent annak, aki „átéli a borzalmast, s arra gondolva szorong, milyen nyomorúságot és szükségét tartogathat az élet, s hogy senki sem tudja, mikor lepi meg a kétségbeesés.”⁶⁹⁵ A szenvedésben hűséges társ, aki a kétségbeesés harcát megívta Isten dicsőségére és embertársai szolgálatára. Léte a könnyelmű, az önhitt, dacos és puhány ember ellen szól: „csak a dacos ember kívánhatja, hogy Jób ne létezzen, hogy lelke teljesen megszabadulhasson a végső szeretettől, mely mégis ott maradt a kétségbeesés jajveszékélésében, vagy hogy panaszkodhasson, sőt elátkozhassa az életet, hogy szavából teljességgel kivesszen a hit, a bizalom és az alázat, hogy csökönyösségével megfojthassa a kiáltást, hogy még a látszatát is elkerülhesse, hogy kihívón viselkedett.”⁶⁹⁶

Jób szavai, miszerint „az Úr adta, az Úr elvette, áldott legyen az Úr neve” egzisztenciális vonatkozással bírnak:⁶⁹⁷ „csak az értelmezi helyesen az említett szavakat, aki kísértést szenvedett, s próbára tette az ígét, amikor maga is megpróbáltatott.”⁶⁹⁸ Ehhez a bölcsességéhez képest minden más bölcsesség lényegtelenné válik.⁶⁹⁹ Jób szavai segítenek a mély bánatban is rálelni az örömré, mindenki számára van mondanivalója, őszinteségre tanít és életre, hiszen „nincs olyan rejtek a nagyvilágban, ahol rád ne találna az aggodalmaskodás.”⁷⁰⁰ Jób hálát ad Istennek amiért megáldotta mindazzal, amit most elvett tőle, illetve megelevenedik lelkében az Úr jóságáról alkotott elképzelése is: „azzal tehát, hogy kimondta, az Úr adta, már készen is állt arra, hogy az »Úr elvette« kijelentéssel közelebb kerüljön Istenhez.”⁷⁰¹ Ezzel szemben a hálátlan elpusztul a kívánság csillapíthatatlan vágyakozásában. Az emésztő szenvedély vágyával, a nyugtalansággal, az aggodalmaskodással, az értetlenkedéssel, a dacolással, a gyávasággal, a hazugsággal, meggondolatlansággal szemben áll Jób magatartása, aki „nem menekült el a gondolattól, hogy minden elveszett, ezért lelke elcsendesedett, amíg az Úr magyarázata meg nem látogatta, s elméjét olyannak nem találta, mint a türelemmel művelt, jó termőföld.”⁷⁰²

⁶⁹³ Kierkegaard 1993, 94.

⁶⁹⁴ Kierkegaard 1993, 95.

⁶⁹⁵ Kierkegaard 2011, 112.

⁶⁹⁶ Kierkegaard 2011, 112-113.

⁶⁹⁷ Kierkegaard 2011, 113-114.

⁶⁹⁸ Kierkegaard 2011, 114.

⁶⁹⁹ Kierkegaard 2011, 114-115.

⁷⁰⁰ Kierkegaard 2011, 123.

⁷⁰¹ Kierkegaard 2011, 117.

⁷⁰² Kierkegaard 2011, 119.

Kierkegaard Jóbbal kapcsolatos gondolataira reflektálva elmondhatjuk, hogy létezik olyan, hogy Jób igazsága, amely megoldással szolgálhat bizonyos kérdésekre. Amint láttuk Cioran kérdéseire Jób igazsága nem jelent választ, viszont mindkét filozófusnál Jób, mint a szenvedés lehetséges kifejezője szerepel. A különbség abban áll, hogy míg Kierkegaard esetében az Istennel való perlekedés mentes az Iránta való gyűlölettől, ugyanezt Cioran esetében már nem lehet elmondani: mindenfajta fenntartás nélkül száll szembe Istennel. Ciorannál és Kierkegaard-nál is Jób egzisztenciális vonatkozásokban szerepel. Mindkét filozófus gondolkodásában Jób nagyra értékelődik, mint a szenvedés, az emberektől való elkülönülés kifejezője. A különbségek a transzcendencia, a hit és az autentikus lét fogalmai körül vannak: Kierkegaard-nál Jób autentikus létre jut a transzcendensbe (Istenbe) vetett hit által, Cioran esetében pedig nem beszélhetünk ilyen fajta hitről. Esetében az autentikusságot, így a hit szerepét is a kifejezés veszi át.

10.4. Jób egzisztenciális vonatkozásai Kierkegaard-nál

Az esztétikai életmód egyik tulajdonsága a töredékesség. B etikus vádjai A esztétikus ellen a töredékesség alapján fogalmazódnak meg. A töredékesség a valós, vagyis a vallási alternatíván kívüli létet jelent, amelyet szerencsétlenség, kétségbeesett magány jellemez. Másrészt viszont Kierkegaard elismeri, hogy a töredékesség utat nyit a különböző értelmezések felé:

„minden emberi törekvésnek valójában az a jellemzője, hogy töredékes, hogy éppen ebben különbözik a természet végtelen összefüggésétől; hogy egy individualitás gazdagsága éppen töredékes elfecsérlésére való erejében van, és hogy a produkáló individuum élvezete egyben a befogadó individuumé is, ez pedig nem a fáradságos és pontos kivitelezés vagy e kivitelezés hosszú időt igénylő megértése, hanem a csillogó felületesség produkálása és élvezése, mely a produkáló számára többet tartalmaz, mint a végrehajtott kivitelezés, mivel ez az eszme *megjelenése*, a *recipiens* számára pedig azért tartalmaz többet, mivel villogása felébreszti saját alkotóerejét.”⁷⁰³

Schellinghez hasonlóan a kierkegaard-i igazi, autentikus létezés nem más, mint a vallási egzisztencia, amely felülmúlja a „költői egzisztenciát.” Az Isten iránti szeretetben a „végesség kérdése... közömbössé válik... akkor vallásos félelemmel és reszketéssel, de egyben hittel és reménnyel is megértené, hogy amit kezdettől fogva csinált, s ami ebből következett, az

⁷⁰³ Kierkegaard 2019, 140-141.

kötelezte a dolog továbbvitelére.”⁷⁰⁴ A „vallási egzisztencia” példajaként Jóbra és Ábrahámra tekint, akik a „hit lovagjai” és akik képesek az etikait teleológiai értelemben felfüggeszteni. Képesek önmagunk és Isten közt személyes viszonyt teremteni, még ha közben lelküket „félelem és reszketés” tölti is el. Schellingi és kierkegaard-i értelemben Jób potenciális léttől a „valós lét” felé fordul, amikor személyesen tapasztalja meg Isten létét és jelenvalóságát ebben a világban. A fő kérdés mindkét filozófusnál tehát az „autentikus emberi egzisztencia,” amelynek megvalósítása a hit általi döntésben valósulhat meg.⁷⁰⁵

„Az ismétlés” kategóriáját, amely a választáson keresztül valósítja meg az egzisztencia teljességét, Kierkegaard Jób alakján keresztül mutatja fel, amely az igazság „ismétlés”-ben történő újra elnyeréséről szól. Jób példája nem értelmezhető logikai kontextusban, ez a viszony nem közvetíthető, hanem átélhető, mely a hit igazi tartalmát is megragadja: „az Istenhez való viszony így az időbeliségből kilépve az örökbe helyeződik, s ugyanakkor vissza is utal az abban létezőre a pillanat kategóriáján keresztül, hisz a pillanat nem más, mint az örökkévalóság megnyílása az időben,”⁷⁰⁶ amelyet csak a hit képes kifejezni. Ha igaz Bultmann állítása miszerint hitében az ember az időn és történelmen túl áll, akkor lehetőség van a Krisztussal való egyidejűség megvalósítására, illetve arra, hogy Jób és Ábrahám esetében is egy másik dimenzió nyíljon meg Istennel való kapcsolatukban, melyben felfüggeszthetővé válik a világ racionális berendezkedése, és ezen belül az etikai viszonyok összessége is. Az „ismétlés” csak egy új viszonyrendszerben válik lehetségessé: „nem időbeli, hanem az örökkévalósághoz képest releváns, a pillanatban lesz lehetséges.”⁷⁰⁷ Csak a szellemi ismétlés lehetséges, amely csak az örökkévalóságban válhat igazivá, az időbeli ismétlés nem tökéletes. Jób az abszurd erejébe vetett hit által valósítja meg személyiségét, az önmagában feltalált szabadságra alapozva választ, minden és semmi közt, ami valójában a küzdelem választását jelenti, hiszen az új és új alternatívákat, pillanatokat az „ismétlés” által kapcsolni kell az „örökhöz,” mert: „a létezés egésze is e számtalan pillanat összessége, de nem csupán az, hanem még valami több, s ez a többlet az örök, mely nélkül a pillanat is értelmezhetetlen marad.”⁷⁰⁸ Viszont a választás alapja kiesik a racionális folyamatból, és egy azon kívül létező alapra helyeződik át, így a lényeges döntés egyszer csak feltűnik, megszületik a „pillanatban.” A kierkegaard-i ismétlés mivel a „jövőbelire” koncentráltan megy végbe, a szabadságra alapozott választásról szól, így az örök időbelivé válik a pillanatban. Ahogy Jób példája is mutatja, a „pillanat” az egzisztencia

⁷⁰⁴ Gyenge 1996, 180.

⁷⁰⁵ Gyenge 1996, 181-182.

⁷⁰⁶ Gyenge 1996, 220.

⁷⁰⁷ Gyenge 1996, 221.

⁷⁰⁸ Gyenge 1996, 222-223.

önnön létezéséhez való viszonyában döntő jelentőséggel bír, s ezért nem túlzás azt állítani, hogy lényege szerint az időben létező egzisztencia számára az autentikus létezés egyetlen igaz alternatíváját jelenti.⁷⁰⁹

Czakó István Gyengéhez hasonlóan a kierkegaard-i ismétlést olyan kategóriaként értelmezi, amely az egzisztenciát autentikussá teszi, és a döntésen keresztül kapcsolódik az időbeliséghez, oly módon, hogy a döntés a pillanatban valósul meg. Az egzisztencia összefüggés nélküli pillanatainak folytonosságát az ismétlés adja. Jób alakja nyilvánvalóvá teszi, hogy az igazság az ismétlésben nyerhető el újra, de csak a végesség világából kilépve, hiszen az ismétlés nem időbeli, hanem az örökkévalósághoz képest releváns. Az ismétlés valódi jelentése azonban, nem a világi javak visszanyerésében áll, hanem a remény megtartásában a legteljesebb reményvesztettségben is, önmaga megtartásában, szemben a barátok unszolásával, melynek teljesítése önmaga elvesztését, önmaga feladását eredményezné. Jób a hiten keresztül válik autentikus egzisztenciává, mert általa abszolút viszonyba kerül az Istennel.⁷¹⁰

Kierkegaard számára úgy Ábrahám, mint Jób eleven életlehetőséget jelent, melynek felkutatása a szerző legszemélyesebb szenvedélye, életének legrejtettebb helye. Ábrahám és Jób is paradigmikus szerepet tölt be gondolkodásában: „míg Ábrahám a hit hőseként teszi lehetővé a hit autentikus mozgásának nyomon követését a *Félelem és reszketés* lapjain, addig Jóbról az ismétléssel kapcsolatban mondható el ugyanez.”⁷¹¹ Kierkegaard a hit leírásakor elhatárolódik úgy a vallást megszüntetve-megőrző hegei gondolkodástól, mint a pietista jámborságtól: „A hit tehát nem esztétikai érzület, hanem annál valami magasabb rendű, mivel a rezignáció a feltétele, a hit nem a szív közvetlen hajlama, hanem a létezés paradoxona.”⁷¹² Mindkét bibliai alak esetében a próba teológiai kategóriájáról van szó, melyet Kierkegaard egzisztenciálisan értelmez: „A magyarázat a következő: az egész egy próba volt... de melyik tudomány rendelkezik azzal a képességgel, hogy olyan viszonyt is helyt adjon, amely próbaként van meghatározva, s egyáltalán nem gondolható el végtelenül, csak az individuum szemszögéből? Ehhez kapcsolódik még a következő: miként tudja meg az individuum azt, hogy ez egy próba?”⁷¹³ Az Istennel való kapcsolat mindkettőjüket az általános fölé rendeli, és ez feloldhatatlan kommunikációképtelenségben nyilvánul meg, vagyis nincs lehetőség fogalmi

⁷⁰⁹ Gyenge 1996, 223-225.

⁷¹⁰ Czakó 2001, 88-89.

⁷¹¹ Czakó 2001, 90.

⁷¹² Czakó 2001, 91.

⁷¹³ Czakó 2001, 91.

feltárássra: léhelyzetük nem közvetíthető, csak átélhető.⁷¹⁴ Ennek következtében mindkét bibliai alak egyedül áll Isten előtt, viszont az autentikus egzisztencia csak ebben a kizárólagosságban jöhet létre. A hit paradox volta racionálisan nem megérthető, az abszurd erejénél fogva megy végbe: „amikor minden elgondolható emberi bizonyosság és valószínűség a lehetetlenségről beszél.”⁷¹⁵ Az ismétlés, a hit új egzisztencia stádiumba, a vallási létezésbe vezet, amelyben az egzisztencia a döntés által egészen új valóság-kapcsolatra tesz szert.⁷¹⁶ A hit így szubjektív bizonyosságot, az egzisztencia Istenre irányulását jelenti, amely nem más, mint egy egzisztenciális aktus, mely révén az autentikus egzisztencia jön létre. Kierkegaard elkülönül a hegeli hitfelfogásoktól a hit radikális szubjektivitása által. A hitben az egyének egyetlen kapcsolata marad: az, amelyben Isten előtt áll. Ebből a szempontból Ábrahámra és Jóbra megoszthatatlan magány nehezedik, melyben megszűnik a kommunikáció lehetősége. Mivel egzisztenciájuk paradox jellegű, ezért elkülönültségre vannak utalva, helyzetüket éppúgy jellemzi a racionalitással való szakítás, mint az etikai összemérhetőség tagadása.⁷¹⁷

Kierkegaard gondolkodásában Jób egzisztenciális vonatkozásokkal bír, és ez így van Cioran gondolkodásában is. Jób mindkét gondolkodó esetében az emberektől való elkülönülés és a szenvedés kifejezője, azonban ami a hitet, Istent, az autentikus létet illeti ellentétek fedezhetők fel a két filozófus közt. Ciorannál Jób a kétségbeesés, az elkülönülés, az Istennel való vita kapcsán kerül szóba, Kierkegaard-nál pedig ugyancsak e fogalmak kapcsán, azonban más értelemben. Ciorannál a transzcendencia egy elképzelt transzcendencia, Kierkegaard-nál pedig a transzcendencia egy olyan objektív valóság, amely által elérhető az autentikus lét. Mindkét szerzőnél a kitalált vagy valós transzcendenciával folytatott párbeszéd ugyan terapeutikus hatással bír, azonban más-más értelemben: míg Ciorannál az Istennel folytatott vita az Isten nélküli lét hordozásában segít, addig Kierkegaard-nál nem lehet igazi létről beszélni Isten nélkül. Cioran Jézus képének megértésében azért jelentős a Jób téma, mert azon túl, hogy elhelyezhetővé teszi Cioran filozófiáját az egzisztenciális filozófián belül, segít alátámasztani azt a feltevésünket, miszerint Cioran csak Jézus emberi oldalát fogadja el, hiszen így tesz Jézus egyik előképével, Jóbbal kapcsolatosan is. Jóbbal kapcsolatban olyan emberi vonatkozásokat emel ki, amelyek a transzcendencia nélküliséget támasztja alá.

Végül elmondható, hogy Jób története olyan személyeket is megihletett, mint Kant és C.G. Jung. Röviden azért említjük őket, mert értelmezésük, habár eltérően a ciorani és a

⁷¹⁴ Czakó 2001, 91.

⁷¹⁵ Czakó 2001, 92.

⁷¹⁶ Czakó 2001, 92.

⁷¹⁷ Czakó 2001, 140.

kierkegaard-i értelmezésektől, mégis jó példa arra amikor egy bibliai történet értelmezését a szubjektumra vonatkoztatva, vagy a szubjektumból kiindulva végzünk.

Kant Jób történetének rövid összefoglalása után, rámutat arra a különbségre, amely Jób és barátai közt van: „Jób úgy szól, ahogy gondolkodik és érez, s ahogy alkalmasint mindenki érezne az ő helyzetében; barátai azonban úgy beszélnek, mintha titokban kihallgatná őket az náluknál hatalmasabb valaki, akinek ügyében ítéletet hoznak, és akinek hogy ítéletükkel a kegyeibe férközzenek, azt inkább viselik a szívükön, mint az igazságot.”⁷¹⁸ Jób esetében őszinteségről, barátai esetében pedig képmutatásról van szó: „csupán a szív őszintesége tehát, s nem a belátás fölénye, a nyíltság, mellyel kételyeit kendőzetlenül megvallotta, irtózása attól, hogy meggyőződést színleljen, amikor nem lel magában, s kivált Isten színe előtt (ahol amúgy is képtelen e csel) – e tulajdonságok azok, melyek az isteni bíró ítéletét a vallásos képmutatók ellenében Jób, s személyében az egyenes ember javára billentették.”⁷¹⁹ Ez az őszinteség az emberi megismerés határaitra vonatkozik, vagyis arra, hogy az ember mit tudhat, mit tehet, és mit remélhet⁷²⁰, még akkor is, hogyha teodiceáról van szó. Nem mindegy, hogy ezt elismerjük-e vagy sem, mert a hitbéli „dolgokban nem az okoskodás számít, hanem az őszinteség eszünk tehetségbeli korlátozottságának megvállásában, és a tisztesség, hogy gondolatainkat ha megvalljuk, meg ne hamisítsuk őket, történjék ez bármily jámbor szándékkal.”⁷²¹ Mivel az ember legbensőbb megnyilatkozásaiban is képes alakoskodni, ezért a vallás dolgaiban is reflexióra van szükség, önmagunkba tekintésre, annak megállapításához, hogy mennyire vagyunk őszinték: „hisz egyedül az őszinteség által kap belső, valódi értéket a többi tulajdonság, ha alapelveken nyugszik.”⁷²² Az Isten megismerésének vonatkozásában tehát határról van szó. Ha a ciorani istenkapcsolat lehetetlenségét nézzük, akkor ott is határról beszélhetünk, de míg Kantnál az emberi megismerőképeség jelenti ezt a határt, addig Ciorannál az emberi megismerőképeségen túl, a szubjektív tapasztalatok alapján rajzolódik ki az Istentől való elhatárolódás.

Jung összefoglalja Jób történetét: „Jób késelem nélkül megfosztatik barmaitól; szolgáit halál sújtja, sőt fiaira és leányaira rászakad a ház; ő maga betegséggel veretik, s az undok fekély a sír széléig sodorja. S hogy még így se legyen nyugta, reászabadulnak a felesége

⁷¹⁸ Kant 1997, 157.

⁷¹⁹ Kant 1997, 158.

⁷²⁰ Kant 2004, 627.

⁷²¹ Kant 1997, 159.

⁷²² Kant 1997, 161-162.

és jóbarátai, kik igaztalan szavakat szólnak. Az ő jogos panasza pedig nem talál nyitott fülekre, még az igazságosságáért magasztalt Bírónál sem.”⁷²³

Ezt a bibliai történetet Jung szubjektíven értelmezi, ugyanis: „nem célunk a hűvösen mérlegelő, minden részletet igazságosan taglaló exegézis, ellenkezőleg, szubjektív visszahatásnak kell itt kiábrázolódnia.”⁷²⁴ Ami a szubjektív értelmezőben megütközést és felháborodást kelt az Jahve ellentmondásossága⁷²⁵, önkényessége, és hasadásos magatartása.⁷²⁶ Jahve saját magával törődik, saját hűtlenkedési hajlamát vetíti ki Jóbra, de lehetetlen, hogy ebben a folyamatban végül ne ismerjen magára.⁷²⁷ Jung rendhagyó megállapítása szerint Isten emberré válásának egyik oka, a Jóbbal történt vita, hiszen „az alulmaradó és erőszakkal legázolt ember győzelme világos: Jób morálisan magasabban állt, mint Jahve. A teremtmény ebben megelőzte teremtőjét... Ezzel olyan helyzet állt elő, amely aztán valóban tűnődést, reflexiót igényel.”⁷²⁸ Így válik lehetővé, hogy Jahve felülemelkedjék korábbi primitív tudatállapotán: „Jahve kénytelen emberré lenni, mert az emberrel szemben követett el igazságtalanságot. S mert teremtménye megelőzte, neki magának is meg kell újulnia.”⁷²⁹ Így lesz Jahve jó Isten és szerető Atya, aki büntetni is képes, de mindezt már igazságosan teszi: „Jónak és kegyesnek bizonyul; irgalmaz a bűnös embergyermeknek, és meghatározása: ő maga a szeretet.”⁷³⁰

Ebben a szubjektív értelmezésben kérdéses Jézus emberi volta, hiszen Jung szerint Jézus nem lehetett teljesen ember, hiszen nem ismerte a bűnt, és ez Máriával kapcsolatban is elmondható: „Ők ketten, anya és fia, nem valóságos emberek, hanem istenek.”⁷³¹ Ennek ellenére Jung olyan megállapításokat tesz, amelyek Jézus emberi természetét támasztják alá: „Jahve ama szándéka, hogy emberré legyen, ez a Jóbbal történt összecsapásából fakadt óhaj, Krisztus életében és szenvedéseiben teljesül be.”⁷³² Ezt az ellentmondást Jung a Szentlélek fogalma által kívánja feloldani: „a Szentlélek szüntelen, közvetlen hatása a gyermek-létre ítélt ember számára ténylegesen az emberré válás tökéletes megvalósulását jelenti. Krisztus így, Isten nemzette Fiúként elsőszülött, akit majd utána született testvérek követnek nagy

⁷²³ Jung 1995, 24.

⁷²⁴ Jung 1995, 13.

⁷²⁵ Jung 1995, 17-18, 24, 29-31.

⁷²⁶ Jung 1995, 34.

⁷²⁷ Jung 1995, 41.

⁷²⁸ Jung 1995, 56.

⁷²⁹ Jung 1995, 57.

⁷³⁰ Jung 1995, 63.

⁷³¹ Jung 1995, 50.

⁷³² Jung 1995, 61.

számban.”⁷³³ A megtestesülés tehát nem Jézusban teljesedik be, hanem a Jézusban hívó és követő emberben a Szentlélek által: „eme tény alapján kijelenthetjük, hogy aki Krisztusban hisz, nemcsak magában hordja őt, hanem akkor Krisztus is úgy lakozik a hívőben, mint az Isten képmására formált tökéletes ember.”⁷³⁴ Jung tehát Isten folyamatos megtestesüléséről beszél, amely Krisztussal vette kezdetét.⁷³⁵

Jung Jób-értelmezése tehát kiváló példa a szubjektív értelmezésre, vagyis arra, hogy milyen következtetések, értelmezések származhatnak abból, ha valaki a régi metafizika fogalmaitól eltér vagy más értelemben használja azokat. A hagyományos metafizika szerint Isten nem lehet igazságtalan, mert ha az lenne, akkor már nem lenne Isten. Ehhez hasonlóan folyamatos megtestesülésről akkor beszélhetünk, ha nem fogadjuk el azt, hogy Jézus teljesen valóságos ember. Cioran Istennel és Jézussal kapcsolatos szubjektív értelmezéseire is, a régi vagy a hagyományos metafizika alapfogalmainak átértelmezése által kerülhetett sor. Ha Isten valóságának kérdése nem érinti a szubjektív értelmezést, akkor Isten csak elképzelt dialógus partner lehet, illetve ha Jézus nem volt valóságos Isten, akkor megváltásról is értelmetlen beszélni a ciorani interpretációban.

11. Nietzsche Jézus képe

Nietzschével kapcsolatban néhány szerző az ideológiai felhasználás lehetőségét kutatja a kereszténység,⁷³⁶ vagy egyéb politikai célok⁷³⁷ függvényében. Mások az élet és a filozófia közti összefüggést tárgyalják, és azt állítják, hogy számtalan személyiségnél valójában a szubjektíven mellékes hozadékok voltak az objektíven legjelentékenyebbek vagy eredményekben leggazdagabbak.⁷³⁸ Többen is tárgyalják Nietzsche kereszténységhez fűződő kapcsolatát,⁷³⁹ amelyet leginkább az egyenlőség hirdetése miatt gyűlöl.⁷⁴⁰ Rámutatnak Nietzsche és Schopenhauer közti ellentétekre, például ami az ész, a személyiség vagy a részvét fogalmát illeti.⁷⁴¹ Kijelentik, hogy Nietzsche valamennyi tanítása közül az örök visszatérésről

⁷³³ Jung 1995, 67.

⁷³⁴ Jung 1995, 97.

⁷³⁵ Jung 1995, 120.

⁷³⁶ Steinhardt 2007, 224, 369, 466-467, 605.

⁷³⁷ Rorty1994, 100-101.

⁷³⁸ Simmel 2020, 12.

⁷³⁹ Simmel 2020, 177-183.

⁷⁴⁰ Simmel 2020, 191-192.

⁷⁴¹ Simmel 2020, 45, 57-59, 174-175, 189-190, 229-230.

szóló az, amelyben a legtöbb metafizikai jelentés van.⁷⁴² Más tanulmányok jelentősége a nietzschei rendszerellenesség és aforisztikus stílus kimutatásában áll.⁷⁴³

Meglátásom szerint a nietzschei Jézus kép – hasonlóan a ciorani Jézus képhez – szoros összefüggésben áll a kereszténységgel kapcsolatos megítéléssel, ezért röviden utalunk Nietzsche kereszténységgel kapcsolatos gondolataira, majd rátérünk a nietzschei Jézus képre, melyben leginkább Csejtei Dezső és Tóth Marianna elemzéseire támaszkodunk. A ciorani és a nietzschei Jézus kép eltér a kereszténység Jézus képétől, úgy az emberi, mint Jézus isteni mivoltára vonatkozóan. Ilyen szempontból hasonlóság van Cioran és Nietzsche közt, továbbá abban is, ami a kereszténység megítélését illeti és a kritikát, amely Jézus ellen fogalmazódik meg. Cioran az életellenességet kifogásolja Jézusban, de valójában Nietzsche is ezt teszi a részvét fogalmán keresztül. Eltérés viszont, hogy míg Nietzsche elhatárolja Jézust a kereszténység Krisztusától, addig ez a distinkció Cioran esetében nem történik meg.

A nietzschei értelmezés szerint a kereszténység „egy hazugság, a legundorítóbb elfajzás, amelyet a kultúra eddig fölmutatott – vele kapcsolatban elutasítandó minden kompromisszum.”⁷⁴⁴ Az egyház pontosan az, ami ellen Jézus prédikált:⁷⁴⁵ „Mit tagadott Krisztus? – Mindent, amit ma kereszténynek hívnak.”⁷⁴⁶ Lélektani előfeltételei: „tudatlanság és kulturálatlanság, a lélek közönségessége, igazi célok és feladatok teljes hiánya.”⁷⁴⁷ Ezért írja Nietzsche: „Jobb dalokat zengjenek nékem, hogy megtanuljak megváltójukban hinni: lássam a megváltást legelőbb tanítványain!”⁷⁴⁸ Mivel az egyház az egész keresztény gyakorlatról⁷⁴⁹ lemondott, értelmét máshová helyezte: „a hihetetlen dolgokba vetett hitbe, az imába, az áhítatba, az ünnep szertartásába. A »bűn«, »megbocsátás«, »büntetés«, »jutalom« fogalma előtérbe került, pedig a korai kereszténység mindezt jelentéktelennek tekintette, és majdnem kizárta. A görög filozófia és a zsidóság iszonyatos zagyvaléka lett. Szent Pál tanításával

⁷⁴² Simmel 2020, 226.

⁷⁴³ Safrans 2002, 142-228; Balassa 2018, 11.

⁷⁴⁴ Nietzsche 2002, 96-97.

⁷⁴⁵ Nietzsche 2002, 84.

⁷⁴⁶ Nietzsche 2002, 81-82: Ami tehát egyházi értelemben keresztény, az a velejéig anti-keresztény, ezért keresztényi például a tökéletes közöny a dogmákkal, kultusszal, papokkal, egyházzal és teológiával szemben. Nietzsche 2001, 113: „Az verte láncra őket, kit megváltójuknak mondanak. Ó, bárcsak megváltaná őket megváltójuktól valaki!”

⁷⁴⁷ Nietzsche 2002, 96-97.

⁷⁴⁸ Nietzsche 2001, 114-115.

⁷⁴⁹ Csejtei 2007, 129-132: „Nietzsche Jézus-portréjában a keresztény életgyakorlat maximális hangsúlyt kap. Nem tanról van szó, hanem egy élet felmutatásáról. Az üzenet lényegileg gyakorlat s keresztényi módon élni viszont sokkalta nehezebb, mint keresztényi módon hinni. Nietzsche értelmezésében a hit épp a tett előtti meghunyászkodás, a kapituláció, a gyengeség jele – s innen van mérhetetlen dühe Pál iránt, azon Pál iránt, aki megalósította e sorsdöntő fordulatot a kereszténység történetében.”

ellentétben semmiféle Isten nem halt meg bűneinkért; a hit által nincs megváltás; nincs feltámadás a halál után – ezek mind az igazi kereszténység meghamisításai.”⁷⁵⁰

Nietzsche az Újszövetség megítélésével kapcsolatban sem elnézőbb: „semmi sem kevésbé ártatlan, mint az Újtestamentum, amivel kapcsolatban lebíráhatatlan undor jelentkezik: „mert minden mértéket meghalad az a rettentő szemtelenség, amellyel a legkevésbé illetékes ember akar hozzászólni a legnagyobb problémákhoz, sőt még bíró is kívánna lenni e dolgokban. Az arcátlan könnyelműség, amellyel a legnehezebb problémákról beszélnek (élet, világ, Isten, az élet célja), mintha ezek nem is problémák volnának, hanem csak egyszerűen olyan dolgok, amelyeket e kis bigottok jól ismernek és tudnak! A földön mindeddig ez volt a legvégzetesebb megalománia: ha ezek használni kezdik az olyan nagy szavakat, mint »Isten«, »utolsó ítélet«, »igazság«, »szeretet«, »bölcsség«, »szentlélek«, ezzel elhatárolva magukat a »világtól«, ha ez az emberfajta elkezd az értékeket a maga javára átforgatni, mintha ő volna az értelme, sava-borsa, mértéke és súlya az egész maradéknak: akkor egyszerűen elmeogyintézeteket kell nekik építeni. Nagystílusú antik ostobaság volt egyáltalán üldözni őket: ezzel túlságosan is komolyan vették őket, komoly ügyet csináltak belőlük.”⁷⁵¹

A kereszténység elfajzott és téves Jézus képet generált. A Megváltó típusa nem mentes a környezetétől és az első keresztény közösségek történelmétől és sorsától függő hozzátoldásoktól. E hozzátoldások mellett, hogy a tanítványok nyersességéről tanúskodnak, ugyanis „e típus csak azután létezett számukra, hogy hozzáillesztették az ismertebb formákhoz,” nagymértékben propagandacélok függvényei: „Midőn az első közösségnek szüksége volt egy ítélő, perlekedő, haragvó s rosszindulatúan szórszálhasogató teológusra⁷⁵² – a teológusok ellenében –, akkor saját szükségletei szerint alkotta meg Istenét: mint ahogyan tétovázás nélkül a szájába adták ama teljességgel antievangelikus fogalmakat is, melyek nélkül immáron nem tudtak megenni: ilyen fogalmak »a második eljövétel«, »az utolsó ítélet« s mindennemű időbeli elvárás és ígéret.”⁷⁵³ Nietzsche több példát is felsorol arra vonatkozóan, hogy melyek azok a jézusi mondások, amelyeket a tanítványok találtak ki: „széplelkek” merő hitvallásait.⁷⁵⁴ Megállapítja: „nincs semmi keresztényietlenebb, mint azok az egyházi nyersességek, melyek Istenről mint személyről, »Isten Országának« eljövételéről, valamely »túlvilági Mennyországról«, »Isten Fiáról«, a Szentháromság második személyéről szólnak. Mindez nem talál Jézushoz és csak világtörténelmi cinizmus lehet a szimbólum

⁷⁵⁰ Nietzsche 2002, 84.

⁷⁵¹ Nietzsche 2002, 96-97.

⁷⁵² Szent Pál apostol

⁷⁵³ Nietzsche 2007, 51-52.

⁷⁵⁴ Nietzsche 2007, 76-78.

kigúnyolásában.”⁷⁵⁵ Jézus pszichológiai típusa ugyan még felismerhető, de már csak teljes elfajzásában „mert, csak így volt képes szolgálni arra, hogy ő legyen az emberiség megváltójának típusa.”⁷⁵⁶ A halál és a kereszt paradoxona szembesítette a tanítványokat a rejtéllyel: „ki volt Jézus és »ki ölte meg őt?»” Mivel erre a választ az uralkodó zsidóságban találták meg, ezért Jézus úgy jelenik meg, mint aki lázad a fennálló rend ellen. Viszont „e harcias, e nemet mondó s ellenszegülő vonás Jézusnak épp ellentéte volt. A tanítványok épp a fő dolgot nem értették meg, ami a halál e módjában rejlett: a *ressentiment* bármely érzésének fölébe kerekedő szabadságot és felsőbbrendűséget. Így került sor arra, hogy mindazt a megvetést és keserűséget, amit a farizeusokkal és a teológusokkal szemben éreztek, belevitték a Mester alakjába – s ezzel aztán farizeust és teológust csináltak belőle! Az Egy Isten s Isten Egyszülött Fia: mindkettő a *ressentiment* terméke.”⁷⁵⁷ Ellentét van tehát „a szakadék a hegyek, tavak és a mezők prédikátora, valamint a támadás ama fanatikusa között.”⁷⁵⁸

A kereszténységgel szemben tehát Nietzsche élesen elkülöníti a názáreti Jézus alakját a hitvallások Krisztusától: „valójában arra tesz kísérletet, hogy – saját filozófiájának értékrendje alapján – rekonstruálja a Megváltó pszichológiájának típusát, azt a típust, ami már a közvetlen tanítványoknál is, a hagyomány közreműködése révén pedig még inkább felismerhetetlenné torzult.”⁷⁵⁹ Egy disszertációnak⁷⁶⁰ fő célja épp annak kimutatása, hogy Nietzsche a kereszténységtől különválasztott Jézusról hogyan vélekedett, „ugyanis a filozófus a kereszténység igazi megalkotójának Szent Pált tekintette, nem Jézust, akit megkülönböztetett a keresztény értékeket szimbolizáló Krisztustól és kivont a vallás ellen indított támadásából.”⁷⁶¹

⁷⁵⁵ Nietzsche 2007, 57-58.

⁷⁵⁶ Nietzsche 2007, 38-39.

⁷⁵⁷ Nietzsche 2007, 66-67: „Tanítványai azonban távol álltak attól, hogy megbocsássák e halált – holott legmagasabb értelemben véve ez lett volna evangélikus; vagy hogy legalább saját magukat kínálják fel, szelíd és kellemetes lelkinyugalommal, hasonló halálra... Újból a leginkább antievangélikus érzés, a bosszú kerekedett felül. Lehetetlen, hogy a dolog ezzel a halállal érjen véget: »megtorlásra«, »ítéletre« volt szükség. Újból előtérbe került a népszerű bizakodás egy Messiás eljövételében; egy történelmi pillanat látványa rémlett fel: »Isten Országá« eljő, hogy ítélkezzen ellenségei felett... Ám ily módon mindent félreértettek: »Isten Országá« mint utolsó felvonás, mint ígéret! Az Evangélista épp ezen »Ország« megléte, beteljesült léte, valósága volt. Épp egy ilyen halál volt ezen »Isten Országá.«”

⁷⁵⁸ Nietzsche 2007, 51-52.

⁷⁵⁹ Csejtei 2007, 129-132.

⁷⁶⁰ Tóth Marianna: *Jézus – ahogyan Nietzsche látja*, disszertáció, Szeged 2012.

⁷⁶¹ Tóth Marianna a következő szerzőket tanulmányozza: Karl Jaspers, Ernst Benz és Martin Dibelius. Megállapítja, hogy Jaspers Nietzsche kereszténységkritikáját tanulmányozta behatóan (*Nietzsche und das Christentum*, 1938), Benz a Jézus-kép forrásaira is kitékintett (*Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, 1956), Dibelius pedig a Megváltó-portré mellett a filozófus egyéb Jézus-ábrázolásait is elemzés tárgyává tette (*Der „psychologische Typus des Erlösers“ bei Friedrich Nietzsche*, 1944). Tóth Marianna a kutatásban döntő fordulatot hozónak Jörg Salaquarda tanulmányát (*Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's understanding of the apostle Paul*, 1985) tekinti. Ebben ugyanis fogalmi tisztázásra került, hogy a

Nietzschei szempontból Jézus tanítását a következőképp lehet összefoglalni: „a »szívben« van a mennyeknek országa, és az elérésére való eszköz nem a zsidó vallás szokásjogi szabályrendszerében található meg. Jézus megmutatja hogyan kell élnünk, ha »megistenülve« akarjuk érezni magunkat – valamint azt is, hogy nem bűnhődés és bűneink feletti gyötrődés útján jutunk oda. Legfontosabb ítélete így hangzik: »a bűnön nem múlik semmi.«⁷⁶² A mennyek országa a szív állapota, amely nem kronológiailag vagy történelmileg jön el, hanem »egyéyenkénti belső változásról« van szó.»⁷⁶³ Jézus csakis a benső valóságokat vette figyelembe – „minden természeti, időbeni, térbeni s történelmi elemet csakis úgy fogott fel, mint példázatokra való alkalmat.»⁷⁶⁴ Az „élet” tapasztalata, ahogyan ő ismeri, ellenáll mindennemű szónak, formulának, törvénynek, hitnek, dogmának. Az ő „tudása” épp tiszta balgaság arra nézve, hogy valami efféle létezik. A kultúrát még hallomásból sem ismeri, ellene semmiféle harcot nem tart szükségesnek – s még csak nem is tagadja. Ugyanez érvényes az államra, az egész polgári rendre és társadalomra, a munkára, a háborúra – sohasem volt oka arra, hogy tagadja „a világot”, és soha nem volt fogalma a „világ” egyházi fogalmáról se. Épp a tagadás az, ami teljességgel lehetetlen a számára. Hasonlóképp hiányzik a dialektika, hiányzik az az elképzelés, hogy valamely hit, valamely „igazság” megokolások révén bizonyítható. Egy ilyen tannak még ellentmondani sem lehet; egyáltalán nem érti meg, hogy más tanok is vannak, illetve lehetnek, semmilyen szembenálló véleményt nem képes elképzelni. S ahol rábukkan valami ilyenre, ott a lélek legmélyéről fakadó részvétellel fog sajnálkozni a „vakságon” – ő ugyanis látja a „fényt” –, de nem lesz semminemű ellenvetése.⁷⁶⁵

Megváltó a történelmi Jézussal, míg a Megfeszített az egyház Krisztusával tekinthető azonosnak. Jelentős kutatási eredményekkel szolgált Walter Kaufmann is (*Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1974). A disszertáció nem hagyja figyelmen kívül a legfrissebb kutatási eredményeket sem. Andreas Urs Sommer, Daniel Havemann és Heinrich Detering azok a szerzők, akik ide tartoznak. Urs Sommer „Az Antikrisztushoz” készített kommentárkötetben tanulmányozza a Megváltó-portrét (*Friedrich Nietzsches Der Antichrist – Ein philosophisch-historischer Kommentar*, 2000), Havemann a Pál-kép viszonylatában (*Der „Apostel der Rache” – Nietzsches Paulusdeutung*, 2002), míg Detering az irodalomtudomány felől közelíti meg azt. (*Der Antichrist und der Gekreuzigte*, 2010).

A disszertáció a magyar recepciótörténettel is foglalkozik. A korai magyar Nietzsche-recepcióban figyelemre méltó kezdeményezéseket talál a Jézus-kép értelmezéséhez Blazovich Jákónál, Schmitt Jenő Henriknél, Brandenstein Bélánál és Fülep Lajosnál (Nietzschetár – Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig). A jelenkori kutatásból többek közt Csejtei Dezsőnél (Prométheusz – takaréklángon, 1993), Hévízi Ottónál (Nietzsche kereszténységképe, 2011) és Czeglédi Andrásnál (Incipit Nietzsche – Széjlegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképehez, 2008) tárgyalásra kerülő Jézus-témát is figyelembe veszi.

⁷⁶² Nietzsche 2007, 55-56.

⁷⁶³ Nietzsche 2002, 81-82.

⁷⁶⁴ Nietzsche 2007, 57-58.

⁷⁶⁵ Nietzsche 2007, 53-54; Nietzsche 2002, 81-82: A lator a kereszten: – ha a kínhalált haló bűnöző maga is így ítél: „csak az igaz ember szenved és hal meg így, ahogy ez a Jézus, lázongás, ellenségeskedés nélkül, jóságosan, megadóan”, akkor máris igent mondott az Evangéliumra és ezért a Paradicsomba került.

Mindezek alapján téves a zseni vagy a hős fogalmát Jézusra alkalmazni. Ha van valami, ami velejéig anti-evangélikus, akkor a hős fogalma az. Ösztönné itt pontosan az vált, ami minden küzdelem s a bármiféle harcban való önmegtapasztalás ellentéte: a szembeszállás képtelenségéből lesz itt morál. Zseni helyett az idióta⁷⁶⁶ fogalom talál Jézusra, melyet Nietzsche a következőképp magyaráz: „ismerjük a tapintási érzék beteges ingerelhetőségének olyan állapotát, amely visszaretten egy szilárd tárgy mindennemű érintésétől és megragadásától. Fordítsunk át egy ilyen fiziológiai habitust annak végső következményébe – ösztönszerű gyűlölet ez mindennemű realitással szemben, menekülés a »megragadhatatlanba«, a »felfoghatatlanba«, akarat, amely szembenáll minden formulával, minden idő és térfogalommal, mindazzal, ami szilárd, ami szokás, intézmény, egyház; egy olyan világban való otthonlét, amely már semminemű realitással sem érintkezik, egy már csak »benső« világ, »igaz« világ, »örök« világ: »ímé az Isten országa ti bennetek van.«”⁷⁶⁷

Jézus tehát megparancsolja: „sem a szívünkben, sem tett által ne tegyünk az ellen, aki gonosz hozzánk. Nem szabad olyan okot elismernünk, amiért elválhatnánk feleségünkötől. Nem szabad különbséget tennünk idegenek és hazaiak, külföldiek és honfitársak között. Ne tápláljunk haragot szívünkben senki iránt, senkit sem szabad lebecsülnünk... Titokban adjunk alamizsnát... nem szabad kívánni a gazdagságot. – Nem szabad esküdni. – Nem szabad bíraskodni. – Ki kell békülni, meg kell bocsátani. Ne imádkozzatok nyilvánosan – Az »üdvösség« nem beígért dolog: csak akkor jön el, ha így meg így élünk és cselekszünk.”⁷⁶⁸ A példaszzerű élet szeretetet és alázatot jelent; „a szív jóságát, amely a legalacsonyabb sorúakat sem zárja ki; formális lemondást az igazam-van-akarásáról, a védekezésről, a győzelemről a személyes diadal szellemében; a lelkiességbe vetett hitet, itt e földön, ínség, ellenség és halál

⁷⁶⁶ Csejtej 2007, 129-132: „bár a nietzschei Jézus-figura világ-talansága látszólag a legteljesebb ellentétben áll Nietzsche bölcséletének radikális evilágiságával, valójában a két attitűd – igaz, ellenkező irányból kiindulva – ugyanahhoz a végkövetkezményhez vezet – ti. az idiotizmushoz.”

⁷⁶⁷ Nietzsche 2007, 48-49, 50: „Jézus pszichológiai háttere: Ösztönszerű gyűlölet a realitással szemben: következik ez egy olyan szélsőséges szenvedés- és ingerelhetőségi képességből, amely már egyáltalán nem akarja azt, hogy »megérintsék«, mivel túlságosan erősen érzékel mindennemű érintést. Ösztönszerű kizárása ez minden ellenszenvnek, minden ellenségeskedésnek illetve minden határnak és távolságnak az érzelemben: következménye egy szélsőséges szenvedés- és ingerelhetőségi képességnek, amely minden szembeszállást elviselhetetlen kellemetlenségnek (azaz károsnak, az önfenntartási ösztön által ellenzett dolognak) érez, már a szembeszállás szükségességét is; s az üdvösséget (az örömet) egyedül abban ismeri fel, hogy már semmivel és senkivel, sem a gonosszal, sem a gonosztevővel szemben nem tanúsít ellenállást – a szeretet az egyetlen, végső életlehetőség... Ez az a két fiziológiai realitás, amelyen s amelyből a megváltástán kisarjadt. E megváltástant én (Nietzsche) a teljességgel morbid alapú hedonizmus kifinomult továbbfejlődésének nevezem. Igen szoros a rokonság közte s az epikureizmus, a pogányság megváltástana között, jóllehet ehhez jelentős mértékben hozzáadódik a görög vitalitás és idegi energia. Epikurosz tipikus *décadent*: ezt én ismertem fel benne először. – A fájdalomtól, mi több, a végtelenül kicsiny fájdalomtól való félelem – egyáltalában nem is torkollhat másba, csak egy szeretetvallásba.”

⁷⁶⁸ Nietzsche 2002, 81-82.

ellenére; a megbékélést, a harag és a megvetés távol tartását; a jutalomról való lemondást; olyan életet, amely büszkén vállalja a szegények áldozatos szolgálatát.”⁷⁶⁹

Jézus élete és halála is alátámasztja tanítását: „úgy halt meg, ahogyan élt és tanított – s nem azért, hogy »megváltsa az embereket«, hanem azért, hogy megmutassa, hogyan kell élni. A gyakorlat az, amit hátrahagyott az emberiségnek: magatartását a bírók előtt, a fogdmegek, a vádlók előtt s mindenféle gyalázkodással és gúnyolódással szemben – magatartását a kereszten. Nem áll ellen, nem védelmezi jogait, egyetlen olyan lépést sem tesz, amely megvédené őt a legrosszabbtól, sőt követeli azt... Kér, szenved és szeret azokkal és azokban, akik rosszat tesznek vele. A szavak, amelyeket a kereszten a latorhoz intézett, magukban foglalják az egész Evangéliumot: Ez valóban egy isteni ember volt, »Isten gyermeke« – mondja a lator. Ha ezt érzed – válaszolja a Megváltó –, akkor a Paradicsomban vagy, akkor te is Isten gyermeke vagy... Nem védekezni, nem haragudni, nem tenni felelőssé... Hanem még a rossz embernek sem ellenállni – szeretni őt...”⁷⁷⁰ Jézus így halálával, önmagában véve nem akarhatott mást, mint azt, hogy a nyilvánosság elé tárja tana legerősebb próbáját, annak bizonyítékát.⁷⁷¹ Jézus halála azonban túl korai volt: „nem ismert mást, csak könnyeket és zsidó mélabút, meg a jók és igazak gyűlöletét, a halálvágy ragadta el. Maradt volna a pusztaságban inkább, ama jóktól és igazaktól távol! Egyszer talán még megtanult volna élni, és megszerette volna a földet és megtanult volna nevetni! Túl korán halt meg; önszántából visszavonta volna tanításait, ha megérhette volna az én koromat! Elég nemes volt a visszavonáshoz! Ámde nem volt még eléggé érett.”⁷⁷²

A további nietzschei kritika Jézussal szemben a részvét alapján fogalmazódik meg:⁷⁷³ „Jézus rossz hírbe hozta az ember és az erény értékes tulajdonságait, egymás ellen fordította a rossz lelkiismeretet és az előkelő lélek önérzetét, félrevezette az erős lélek derék, nagylelkű, őszinte és túlaradó hajlandóságait, egészen az önpusztításig.”⁷⁷⁴ E tekintetben Nietzsche kijelenti, hogy a részvét által az élet megtagadtatott, a részvét a nihilizmus gyakorlata. „Gátolja azon ösztönöket, melyek az élet fenntartását és értékének növelését célozzák: ez az ösztön – mint a nyomor megsokszorozója éppúgy, mint minden nyomorúság megőrzője – a *décadence* fokozódásának fő eszköze –, és amire rábeszél, az a semmi... Az ember nem mondja azt, hogy semmi; azt mondja, hogy Túlnani; vagy azt, hogy Isten; vagy hogy az igazi élet; vagy pedig

⁷⁶⁹ Nietzsche, 2002, 84.

⁷⁷⁰ Nietzsche 2007, 59.

⁷⁷¹ Nietzsche 2007, 66-67.

⁷⁷² Nietzsche 2001, 92.

⁷⁷³ Nietzsche 2007, 38-39.

⁷⁷⁴ Nietzsche 2002, 100: harc a férfiasság ellen.

azt, hogy Nirvána, megváltás, üdvözülés... Ez az ártatlan retorika, amely a vallásos-morális idioszinkrázia birodalmából származik, rögtön kevésbé ártatlannak tűnik, ha rájövünk arra, hogy a fennkölt szavak mögött milyen tendencia rejlik: az életellenes tendencia, amivel szemben, orvosnak kell lenni, itt könyörtelennek kell lenni, itt használni kell a szikét – ez a mi dolgunk, ez a formája a mi emberszeretetünknek, ez által vagyunk mi filozófusok, mi hyperboreioszok!”⁷⁷⁵

A nietzschei Jézus kép – hasonlóan a ciorani Jézus képhez – eltérést mutat a kereszténység Jézus képétől, úgy az emberi, mint Jézus isteni mivoltára vonatkozóan. Ilyen szempontból hasonlóság van Cioran és Nietzsche közt, eltérés viszont, hogy míg Nietzsche elhatárolja Jézust a kereszténység Krisztusától, addig ez a distinkció Cioran esetében nem történik meg.

12. Krisztológia

A filozófiai krisztológiák után a ciorani Jézus képet megpróbáljuk elhelyezni a modern krisztológiai irányzatok közt. Ebből a célból áttekintjük a modern krisztológia fő irányzatait és fő probléma felvetéseit. Megállapítjuk, hogy a fő problémák Jézus öntudata, illetve a két természet (isteni, emberi) körül forognak. A krisztológiai vagyis a Jézusról szóló kijelentések, egyrészt a hitnek, másrészt annak a következményei, hogy ki melyik természetre fekteti a hangsúlyt. Van, aki mindkét természetet elfogadja, van, aki csak egyet a kettő közül. Továbbá ugyanazon irányzaton belül is hangsúlyeltolódások vannak.

A krisztológia⁷⁷⁶ a keresztény teológia központi témája. Mivel a keresztény hit szerint Jézus nyilatkoztatja ki Isten és az ember igazi lényét, ezért ő jelenti a hit tájékozódási pontját. Viszont az egyoldalú istenítés és az absztrakt fogalmakra épülő krisztológia mögött elsikkadt Jézus konkrét embersége. Nem kevésbé fedték el őt a különböző személyes és egyházi projekciók. A II. vatikáni zsinat után újra kezdődött Jézus fölfedezése, melyben olyan fogalmak kapcsán kerül vonzóan előtérbe, mint: emberek testvére, szorongatottak segítője, elnyomottak megszabadítója, teljes emberséghez vezető út alkotója, a félelmek leküzdésére és önmagunk megtalálására segítő jó barát, Isten megtapasztalásának helye. Ennek ellenére több ok is,⁷⁷⁷ bizonytalansághoz vezethet az ember önértelmezésében, arra késztetve őt, hogy önmagával

⁷⁷⁵ Nietzsche 2007, 14-15: részvét, mint az élet tagadása.

⁷⁷⁶ Jelentése „Jézus Krisztusról szóló tan vagy beszéd.”

⁷⁷⁷ DK, 253-254: társadalmi változás, zárt egyházi környezet fellazulása, növekvő pluralizmus, hagyomány megszakadása, Jézus Krisztus jelentősége a mai létproblémák horizontjában, keresztények hiteltelensége.

foglalkozzon és személyesen alakítsa ki vallási tájékozódását, ezzel együtt Jézus képét is, mely gyakran különböző forrásokból áll össze.⁷⁷⁸

Sesboüé Kesslerrel egybevágó megállapítása szerint a keresztény hagyomány lényegéhez tartozik, hogy Jézusban az emberi oldal közvetíti az istenit. Mivel a kinyilatkoztatás az emberin keresztül halad, ezért szükségképpen a történelmen keresztül is: „a történelem és a hit kapcsolata a krisztológia mélyében gyökerezik.”⁷⁷⁹ Az egyházatyák ugyanezt támasztják alá amikor, az Isten és az ember közti kölcsönös alkalmazkodásról tanítanak.⁷⁸⁰ A kereszténység lényege nem más, mint Krisztus,⁷⁸¹ ezért a kereszténység legerősebb egyben legnehezebb pontja nem más, mint Jézus istensége.⁷⁸² Ennek elfogadása feltételezi a szabad hit döntését ugyanakkor nem zárja ki a kutatás szükségességét.⁷⁸³

12.1. Újkori és modern krisztológiai irányzatok

A késő középkor óta a legkülönfélébb tényezők hatása⁷⁸⁴ radikális változásokat idézett elő, ami többek közt a 20. század vége felé széleskörű és mélyreható szakításhoz vezetett a hagyománnyal. A krisztológiában a reformációtól napjainkig terjedő időszakban három különböző alapirányt lehet felismerni:

1. ragaszkodás az előre adott felekezeti koncepciókhoz,⁷⁸⁵
2. redukáló jellegű alkalmazkodás az újkori-polgári gondolkodásmintákhoz,⁷⁸⁶

⁷⁷⁸ DK, 251-253.

⁷⁷⁹ Sesboüé 1997, 9-10.

⁷⁸⁰ Sesboüé 1997, 10.

⁷⁸¹ Sesboüé 1997, 25-31: Walter Kasper szerint Jézus esetében elválaszthatatlan a személy és az általa képviselt ügy, ezért az Isten országáról szóló jézusi igehirdetésnek is krisztológiai jelentése van. Továbbá E. Schillebeeckx Jézus példabeszédei alapján megállapítja, hogy az üdvösség elválaszthatatlan Jézus jelenlététől. Az ő személye és szavai közti szoros kapcsolatot a következők is jelzik: tekintéllyel szóló hang, következetes magatartás a bűnösökkel szemben és a csodák. A „tekintélyigénye” tehát felfedezhető a bűnök megbocsátásában, az ószövetségi Törvényhez való viszonyban, illetve abban, hogy követésére szólít fel és egyedülálló viszonyban áll Istennel.

⁷⁸² Sesboüé 1997, 21: A Khalkédóni zsinat dogmája szerint Jézus „valóságos ember” és „valóságos Isten”; 65-66: A niceai, az efezusi zsinatok megerősítik, hogy Jézus valóságos ember és valóságos Isten.

⁷⁸³ Sesboüé 1997, 11-12.

⁷⁸⁴ DK, 393: szellemi, tudományos-technikai, társadalmi, gazdasági, egyházi.

⁷⁸⁵ DK, 394: ebben a régi krisztológiai kérdésfeltevések ismétlődnek új változatokban, hiányzik belőle a személyes Krisztus-kapcsolat, tulajdonképpen halott tradícióról van szó.

⁷⁸⁶ DK, 395-396: fő jellegzetessége: Isten és a megváltás helyett az ész áll: G.E. Lessing, I. Kant, szociális értelemben: Marx.

3. törekvés arra, hogy az áthagyományozott hitet kritikusan közvetítsék a megváltozott körülmények között.⁷⁸⁷

A krisztológiai vizsgálódások csúcspontjukat mennyiségileg a 20. században érték el, sokféleségük és különbözőségük miatt Kessler csak néhányukra utal.⁷⁸⁸ Henri Daniel–Rops tovább szűkítve a felosztást megállapítja, hogy a krisztológiai vitában a két természetre alapuló kérdések a legvitatottabbak közé tartoznak, ezért a Jézusra vonatkozó kritika alapvetően két táborra oszlik: az egyikben Jézus megtestesülése történeti tény, míg a másikban a legenda által felruházott szellemi jelenségnek számít, melyben Krisztus alakja felismerhetetlenné torzul.⁷⁸⁹ A történelem Jézusa és a hit Krisztusa közti eltávolodás alapján az ember-Jézus iránti érdeklődés a 18. században sokkal inkább az ész, mint a történelem szempontjait követi. A dogmatikai kijelentésektől való eltávolodás és Isten pusztán emberi módszerekkel való megközelítése Jézus nagyságát nem az istenségében, hanem kiváló emberségében látja.⁷⁹⁰ Sesboüé a 19. századi liberális megközelítésekől, melyek főként Jézus emberi voltára fókuszálnak David-Friedrich Strauss és Ernest Renan krisztológiáit említi,⁷⁹¹ majd Harnack különbségtételének bemutatásával folytatja, amely az igehirdető Jézus és az igehirdetés Jézusa közt áll fenn.⁷⁹² Végül Albert Schweitzer és Bornkamm alapján összegzi a liberális Jézus-életkutatás kudarcát.⁷⁹³ Sesboüé meglátása szerint a liberális Jézus kutatás maga is dogmatikusnak

⁷⁸⁷ DK, 396-397: ellentétben áll a racionalista-moralizáló példakép- és tanító-krisztológiával: Schelling, Kierkegaard, a nagy krisztológiai hagyományokat úgy önti új nyelvezetbe, hogy korával kritikus-konstruktív kapcsolatba lép.

⁷⁸⁸ DK, 397-400: önkinyilatkoztatás krisztológiái: Barth, Balthasar; egzisztenciális hit krisztológiái: Bultmann, Ebeling; korrelációs krisztológiák: Tillich, Schillebeeckx, Küng; transzcendentál-antropológiai kiindulópont: Rahner; egyetemes történelmi kiindulópont: Pannenberg, Kasper; eszkatológiai-gyakorlati kiindulópont: Moltmann, Duquoc; evolúciós-kozmikus kiindulópont: P. Teilhard de Chardin, Rahner, Moltmann, Matthew Fox; feminista krisztológiák: R.R. Ruether, C. Heyward.

⁷⁸⁹ Daniel–Rops II. 1991,233-242: Rops megpróbálja összefoglalni a krisztológiai vitát, azonban a néhány mondatos felvázolás után ezen elméletek cáfolatát is igyekszik nyújtani, ugyancsak néhány mondatban, ami a probléma elhamarkodott elintézésének tűnik.

⁷⁹⁰ Sesboüé 1997, 84-86: J.J. Rousseau „a savoyai vikárius hitvallásában” párhuzamot von Jézus és Szókratész közt, kiemeli erényeit, de ugyanakkor támadja a dogmákat. Kant „a vallás a pusztá ész határain belül” című művében Jézus a példás isteni ember, aki megvalósította „az Istennek tetsző emberség eszméjét.” Kantnál a Jézus-eseménnyel kapcsolatban az érzékelhető ábrázolások világából elmozdulás figyelhető meg az egyetemes értelem felé. Herder hasonlóképpen Jézus-alakját az emberség legszebb példájaként mutatja be.

⁷⁹¹ Sesboüé 1997, 86: Strauss megkülönbözteti a „történeti hagyatékot” a „mítosztól.” Renan pszichológailag értelmezi Jézust. „Vie de Jésus” című könyvében Jézus „liberális ember, bensőséges valóságosság és a racionális hit beavatottja” lesz.

⁷⁹² Sesboüé 1997, 87: „Az előbbi a tanok nélküli, egyetemes szeretet jellemzi, az utóbbira ránehezedik a dogmák súlya, az ortodoxia igénye és az ennek következtében fellépő megoszlás.”

⁷⁹³ Sesboüé 1997, 87: Schweitzer: „ez a kép nem külső hatásra pusztult el, hanem belülről esett szét, mert megingatták és szétrepesztették a valódi történeti problémák.” Bornkamm szerint pedig a liberális Jézus kutatás összeomlása a szerzők korabeli felfogásának Jézusra való kivetítésében keresendő: „olykor a felvilágosodás

mondható, amennyiben eleve kizárja Jézus istenségét.⁷⁹⁴ A történetkritikai próbálkozások közül, melyek tulajdonképpen radikálisan elválasztják a hit Krisztusát a történelem Jézusától Sesboüé a régebbiek közül Bultmann,⁷⁹⁵ az újabbak közül pedig Küngöt⁷⁹⁶ említi.

12.2. Jézus öntudata⁷⁹⁷ és a két természet

Az unió hüposztatika dogmája Krisztus emberségének és istenségének egységét állítva lehetővé teszi, annak kimondását, hogy: „Jézus egyetlen öntudata az ő megtestesült és emberré lett isteni személyének öntudata.”⁷⁹⁸ A kettős természet elfogadása a húsvét előtti Jézus tudására és öntudatára vonatkozóan specifikus következtetésekre ad alkalmat: „a krisztológiai zsinatok arra szólítanak fel, hogy fogadjuk el Jézusban a megismerésnek azokat a sajátos módjait, amelyek isteni eredetűek, és szerepük van kinyilatkoztatói küldetésének teljesítésében. Azt viszont nem engedik meg, hogy Jézus tudását az emberi megismerés területén függetlenítsük az emberiség közös határaitól.”⁷⁹⁹

Karl Rahner és Anton Vögtle arra keresik a választ, hogy miként lett a személyi egység megélt eseménnyé Jézus öntudatában földi létezése során.⁸⁰⁰ Rahner a létre és a tudatra vonatkozó metafizikai elvet a személyi egységre alkalmazva arra a következtetésre jut, hogy „Krisztus öntudata az a tudat, hogy ő az Isten Fia.”⁸⁰¹ Jézus esetében az Ige tudatos és abszolút bensőségéről van szó, mely önmagát hordozza, értelmezi és meghatározza, a környező világgal

tanítóját találjuk bennük, aki jól tájékozott Istenről, erényről és halhatatlanságról, olykor a romantika vallási géniuszát, olykor a Kant-i erkölcsstan tudósát, olykor pedig a szociális eszmék bajnokát.”

⁷⁹⁴ Sesboüé 1997, 88.

⁷⁹⁵ Sesboüé 1997, 91: Bultmann radikálisan elválasztja a hit Krisztusát a történelem Jézusától. A történelmi tények jelentéktelenségét hangsúlyozva a hit dolgaiban, Jézus „a legrégebbi rétegben található gondolatok csoportjának” lesz a jelrendszere. Sesboüé szerint Bultmann érdeme a hitaktus transzcendens eredetének hangsúlyozása: „ezt nem lehet visszavezetni a történelmi adatok empirikus dimenziójára és a történelmi kutatás tudományos eredményeire.” Bultmann tévedése pedig abban áll, hogy elválasztja egymástól Isten megnyilvánulását és annak történelmi helyét.

⁷⁹⁶ Sesboüé 1997, 98-102: Küng „Keresztény lét” című művében kritikai távolságot tart az egyház hitével szemben. A valóságos Krisztus szemben áll a jámborsággal, a dogmával, a felvilágosodással és az irodalmárokkal Krisztusával. Az egyház által hirdetett Krisztust elválasztja a történelmi Jézustól, illetve az őskeresztény üzenetben hirdetett Krisztustól, amelyet történetkritikailag próbál rekonstruálni. Küng Jézus portréját nagymértékben a nyugati világ 20. század végi szempontjai határozzák meg, melyben a feltámadás fényében történő húsvét előtti Jézus életének újraolvasása nem jut meghatározó szerephez, így a keresztény hit sem, ami a történelmi Jézus személyét illeti.

⁷⁹⁷ Sesboüé 1997, 37-38: Jézus személyére vonatkozóan a korabeli messiásvárás is kérdéseket vet föl, mely politikai és földi elvárások zavaró hatása alatt állt. Jézus ezekkel szemben tisztázza, hogy milyen értelemben vett Messiás; 33-34: További eligazítást Jézus öntudatára vonatkozóan többek közt az „Emberfia” kifejezés vizsgálata nyújthat; 139: A mai krisztológiai kérdések Jézus öntudata körül forognak, ami azt jelenti, hogy újra a figyelem középpontjába került Krisztus embersége.

⁷⁹⁸ Sesboüé 1997, 142.

⁷⁹⁹ Sesboüé 1997, 142-143.

⁸⁰⁰ Sesboüé 1997, 158-166.

⁸⁰¹ Sesboüé 1997, 159.

való érintkezésben és a másokkal való kapcsolatban.⁸⁰² Ennek következtében „Jézus öntudatának tudatosulását nem lehet elválasztani az Atyával való eredeti és egyedülálló viszonyától.”⁸⁰³ Vögtle, Rahner dogmatikai megfontolásait az exegézis sajátos szempontjával próbálja szembesíteni és megállapítja, hogy Jézus szavai olyan tekintéllyel rendelkeznek, amely egyedül Istennek jár ki. Jézus tudatában volt, hogy Isten Fia.⁸⁰⁴ Rops szerint is az evangéliumból nyert benyomás alapján teljesen nyilvánvaló, hogy Jézus Messiásnak mondta magát, ráadásul környezetében mindenki ezt hirdette róla.⁸⁰⁵ A keresztfeszítés kifejezett bizonyítéka annak, hogy Jézus Isten Fiának mondta magát. Jézus tehát egylényegűnek tudja magát az Istennel, ezt bizonyítja az isteni törvénnyel szembeni álláspontja és nyugodt fölénye, ami egyaránt megmutatkozik tanításában és csodatevő hatalmának, illetve szavainak alkalmazásában is.⁸⁰⁶ Harnack szerint Jézus üzenete könnyen leválasztható a szükségszerű, külsőleges és korhoz kötött formákról. Wellhausennel ellentétben, aki kételkedik abban, hogy Jézus Messiásnak nevezte volna magát, Harnack szerint ez Jézus öntudatához szorosan kapcsolódik.⁸⁰⁷ Viszont Harnack szerint lehetetlen feltárni, hogy Jézus hogyan jutott el a messiás tudatig. Figyelembe kell vennünk, hogy Jézus korában a Messiásról alkotott elképzelés a politikai-vallási eszméből szellemi-vallási eszmévé vált. Emiatt is nevezhette magát Jézus messiásnak.⁸⁰⁸ Jézus „tévedett volna? sem az őt követő nemzedék, sem a történelem nem cáfolta őt” jelenti ki Harnack. A szerző félretesz mindenfajta dogmatikai okoskodást és a történelmi tanúságra irányítja a figyelmet Jézussal kapcsolatban.⁸⁰⁹

Vermes Géza, Rops-szal és Harnack-kal ellentétben szkeptikus abban, hogy Jézus Messiásnak hitte-e önmagát. Vermes szerint Jézus nem is akart a messiás kérdéssel szembenézni. A messiás kifejezés értelme bizonytalan,⁸¹⁰ továbbá szkeptikus abban is, hogy az Isten fia címet lehet-e az istenség fogalmával azonosítani. Feltevésnek nevezi a két fogalom azonosítását, mivel az Isten Fia cím exegetikai, történelmi és kronológiai kérdések függvénye.⁸¹¹ Jézus tanításai alapján tehát nem lehet bizonyítani, hogy saját magát Isten fiaként határozta volna meg.⁸¹² Továbbá az i.sz. I. századi palesztinai zsidók számára elképzelhetetlen lett volna

⁸⁰² Sesboüé 1997, 158-162.

⁸⁰³ Sesboüé 1997, 164.

⁸⁰⁴ Sesboüé 1997, 166.

⁸⁰⁵ Daniel–Rops I. 1991, 293.

⁸⁰⁶ Daniel–Rops I. 1991, 296.

⁸⁰⁷ Harnack 2000, 94.

⁸⁰⁸ Harnack 2000, 97.

⁸⁰⁹ Harnack 2000, 101.

⁸¹⁰ Vermes 1995, 193.

⁸¹¹ Vermes 1995, 245.

⁸¹² Vermes 1995, 256.

Jézus azonosítása Istennel, ugyanakkor Pál apostol és János evangélista is tartózkodik Jézust Istennek nevezni.⁸¹³ Vermes kutatásának következtetése, hogy Jézust egyetlen kijelentése vagy törekvése sem hozza kapcsolatba a messiás szerepkörével, sokkal inkább minden részlet a Jámborok, az ókori haszidok tiszteltre méltó társaságába helyezi őt, egyike Galilea szent csodatevőinek, igaz mindennél kiválóbb értelemben.⁸¹⁴ Vermes tehát olyan szempontból áll ellentétben Harnack-kal és Rops-szal, hogy számára nem egyértelmű Jézus isteni öntudata. Harnackhoz viszont Vermest Jézus emberi, történelmi alakjának hangsúlyozása és felértékelése közelíti.

Tillich szerint a hiteles Jézus képet azok a munkák sem tudták megalkotni, amelyek szétválasztják a Jézussal kapcsolatos tényelemeket a recepcióelemektől. Ebből kifolyólag elégtelenek, úgy a keresztény hit megalapozása, mint annak elvetése szempontjából. A Jézus kutatásban visszatérő kérdés, hogy vajon ő hogyan értékelte önmagát, Istennek tartotta-e magát, és ha igen, akkor milyen értelemben. Tillich szerint, a kérdésre adott válaszok mind hipotetikus jellegűek, melyek meghatározzák a történeti Jézus-képet is.⁸¹⁵ Jézus öntudatáról csak a feljegyzések történeti hitelének mértéke alapján lehet ítéletet mondani. E mérték csak a valószínűség határát éri el, amely nem elégséges a keresztény hit megalapozásához.⁸¹⁶ Jézus életrajzáról az ő szavaira áttérő kutatás sem képes megteremteni a keresztény hit alapjait, mert vagy „egzisztencialista liberalizmusról” vagy „legalista liberalizmusról” van szó, de „egyik módszer sem válaszol, arra a kérdésre, hogy honnan származik az erő a Jézus tanításai iránti engedelmességhez vagy az Isten Országá melletti döntéshez.”⁸¹⁷ Tillich szerint tehát Jézus történeti kutatása kudarcot vallott, Jézus történelmi személyével kapcsolatban csak valószínűségeket mondhat, ezért csak „a hit garantálja, hogy a valóság ténylegesen átfurmálódott abban a személyes életben, amelyet az Újszövetség a Krisztus Jézus személyében mutat be.”⁸¹⁸ Rops Tillich-hez hasonlóan az isteni és az emberi természet problematikáját megoldhatatlannak nevezi és a hit körébe utalja. Röviden összefoglalja a krisztológiai vitát, megemlítvén az ősegyház próbálkozásait, az ariánusokat, a gnosztikusokat, doketistákat, monofizitákat, nesztoriánusokat, monothelétákat, majd visszatér az evangéliumi

⁸¹³ Vermes 1995, 270-271.

⁸¹⁴ Vermes 1995, 284.

⁸¹⁵ Tillich 1996, 316.

⁸¹⁶ Tillich 1996, 317.

⁸¹⁷ Tillich 1996, 317-318.

⁸¹⁸ Tillich 1996, 318.

alapokhoz, abból a célból, hogy vajon megragadható-e az ember isteni öntudatra való ébredése. Végül kijelenti, hogy itt „végeredményben nem megismerésről van szó, hanem hitről.”⁸¹⁹

Sesboüé a hitelességet Jézus kereszthalálában fedezi fel, ugyanis: „semmi nem tárja fel annyira a szakadékot szép szavaink és valóságos lényünk között, mint a megpróbáltatások, főleg a halál.”⁸²⁰ Viszont nem lehet Jézus kilétét megállapítani csupán a húsvét előtti életre támaszkodva, mert csak a feltámadás hitelesíti Jézust.⁸²¹ Jézus feltámadásának és ezzel kapcsolatban istenségének,⁸²² vagy az üdvösségnek kérdése⁸²³ is a hit körébe tartozik.⁸²⁴ Úgy az evangéliumok tanítása,⁸²⁵ mint az Újszövetség krisztológiája Jézus feltámadásába vetett hiten alapul.⁸²⁶ Ezt támasztja alá Szent Pál,⁸²⁷ továbbá az egyházatyák.⁸²⁸ A feltámadás szoros kapcsolatban áll az üdvösséggel: „bármi, ami kikezdi emberségét, istenségét és egységét, az közvetlenül a mi üdvösségünk valóságát támadja meg.”⁸²⁹ Sesboüé levonja a következtetést, miszerint ha nincs személyes egység Jézus embersége és istensége közt, akkor megmarad az Isten és az ember közti szakadék.⁸³⁰ Sesboüé továbbá a feltámadásnak olyan értelmezéseit igyekszik bemutatni, amely tiszteletben tartja a kortárs öntudat tudományos-filozófiai kutatásait is.⁸³¹ A feltámadással kapcsolatban az ember saját feltámadásának „transzcendentális” reményére hivatkozik, a valóság nem szükségszerűen tudományos értelemben való elfogadására, a történelemben fellelhető pozitív nyomokra, azonban Sesboüé is elismeri, hogy ezek nem bizonyítékok, hanem csak jelek, azoknak, akik hisznek.⁸³² Jézus csodái istenségéhez kapcsolódnak és csak a feltámadással összefüggésben nyerik el végső értelmüket.⁸³³ Hasonló a helyzet Jézus szüzi fogantatásával kapcsolatban is: „nem bizonyíték, hanem olyan jel, amely a hitről szóló elsődleges beszéd keretén belül kutatja Jézus

⁸¹⁹ Daniel–Rops I. 1991, 298-301.

⁸²⁰ Sesboüé 1997, 31.

⁸²¹ Sesboüé 1997, 39.

⁸²² Sesboüé 1997, 46-47.

⁸²³ Sesboüé 1997, 49.

⁸²⁴ DK, 298: Jézus feltámadása tehát nem semlegesen megállapítható, történelmileg bizonyítható tény, hanem olyan valóság, amelyet csak a hitben lehet meg tapasztalni és felfogni.

⁸²⁵ Sesboüé 1997, 52-54.

⁸²⁶ Sesboüé 1997, 62.

⁸²⁷ Sesboüé 1997, 58-60: Szent Pál levelei Jézus valóságos embersége mellett valóságos istenségét is hangsúlyozzák.

⁸²⁸ Sesboüé 1997, 63-65: Az egyházatyák érvelése a megdicsőült, feltámadt Krisztusba vetett hitből fakad.

⁸²⁹ Sesboüé 1997, 67.

⁸³⁰ Sesboüé 1997, 66-67.

⁸³¹ Sesboüé 1997, 108.

⁸³² Sesboüé 1997, 114-115.

⁸³³ Sesboüé 1997, 193.

származását.”⁸³⁴ A történeti Jézusból semmit nem érthetünk meg, ha módszeresen elvonatkoztatunk a hittől.⁸³⁵ A mai katolikus krisztológia is a hit Krisztusa és a történelem Jézusa közti összeegyeztethetőséget kutatja.⁸³⁶ Ebben az értelemben írja Kasper: „a krisztológiának elsődleges kritériuma Jézus Krisztus, a másodlagos pedig az egyház hite. Egyik kritériumot sem lehet kijátszani a másik ellen.”⁸³⁷ Sesboüé a khalkedoni formula kapcsán kijelenti, hogy Jézus istensége soha nem lehet empirikus vagy tudományos következtetés tárgya. Ez a kérdés a hit körébe tartozik. Ehhez hasonlóan az emberi lét és a világ értelmének végső kérdései kívül esnek a tudományos bizonyítás rendjén.⁸³⁸ A hitnek viszont jelentősége lehet a megismerés szempontjából.⁸³⁹

Mindezek alapján arra következtethetünk, hogy a modern krisztológiai kérdések Jézus öntudata körül forognak, ami azt jelenti, hogy újra a figyelem központjába került Krisztus embersége. A krisztológiai kérdések leginkább Jézus kettős természetéről, illetve öntudatáról szólnak. A krisztológia válaszai egyrészt a hitnek, másrészt annak a következményei, hogy ki melyik természetre fekteti inkább a hangsúlyt. Van, aki mindkét természetet elfogadja, van, aki csak az egyiket a kettő közül. Továbbá ugyanazon irányzaton belül is megfigyelhetők hangsúlyeltolódások.⁸⁴⁰

Nyilvánvaló az ellentét Cioran Jézusról alkotott felfogása és azok közt, akik Jézus isteni oldalát is elfogadják. Ez alapján állíthatjuk, hogy Cioran a keresztény gondolkodástól elhatárolja magát. Habár a modern krisztológiákkal kapcsolatba kerül Jézus szubjektív és egzisztenciális értelmezése által, mégis szöges ellentétben áll velük. Jézus inspiratív értelemben szerepel filozófiájában, illetve kifejező eszköze a kétségbeesésnek, szenvedésnek és más szubjektív tapasztalatoknak. Mindezek következtében és a megváltás elutasítása alapján arra az eredményre jutunk, hogy a ciorani filozófiában Jézus az Isten és ember közti kapcsolat lehetetlenségének marad az egyik legfontosabb kifejező alakja. Így szó sem lehet arról, hogy Jézus valóságos Isten lett volna. Azokkal a krisztológiai elképzelésekkel mutat rokonságot,

⁸³⁴ Sesboüé 1997, 208; 94-96: W. Pannenberg a történelemtől túlságosan a hit bizonyítékát várja, ezért a hitbeli döntésből háttérbe szorul a szabadság és a kegyelem. 98: Sesboüé válasza, hogy a történelem nem bizonyítékot, hanem ismét csak jelt kínál Jézus istenségére vonatkozóan.

⁸³⁵ Sesboüé 1997, 93.

⁸³⁶ Sesboüé 1997, 96-98.

⁸³⁷ Sesboüé 1997, 97.

⁸³⁸ Sesboüé 1997, 129.

⁸³⁹ Sesboüé 1997, 103.

⁸⁴⁰ Mint például Vermes és Harnack vagy Tillich és Rops esetében. Amíg Harnack elfogadja, hogy Jézus rendelkezett Isteni öntudattal, addig Vermes szkeptikus ezzel az állítással szemben. Kettőjüket egymáshoz közelíti Jézus emberi oldalára való figyelés és nagyra értékelés. Tillich és Rops közt hasonló, Jézus istenségével kapcsolatban a hitre való hivatkozás, viszont Tillichnél mélyebb értelmezést nyer Jézus emberi oldala, mint Ropsnál.

melyek Jézus emberi alakjára fókuszálnak, ugyanakkor ezektől is megkülönbözteti az, hogy leértékeli Jézus áldozatát a megváltás lehetetlensége alapján. Cioran Jézus emberi alakjára fókuszál és ez nagymértékben meghatározza a filozófus Jézusról alkotott képét.

13. Exkurzus: a ciorani semmi

A disszertáció folyamán Cioran filozófiája kapcsán olyan paradox fogalmakkal találkoztunk, mint az immanens metafizika (és az e fogalom alá sorolható: metafizikai affektivitás, metafizikai szenvedély vagy az immanens extázis), ezért szükségesnek tartjuk valamiképpen körülhatárolni mindezek értelmét. Úgy gondoljuk, hogy e feladatban *a semmi* filozófiai fogalma lehet a leginkább segítségünkre.

A semmi ugyan végig kíséri a filozófia történetét, a róla megnyilatkozó szerzők az önsemmisítésig sokszorozhatók, ezért csak azokat a szerzőket emeljük ki, akik az említett feladatban relevánsak lehetnek. A szakirodalom Cioran viszonylatában – amint láttuk – főként Nietzsche-t említi, de mielőtt megvizsgálánk e párhuzam jogosságát, a semmivel kapcsolatban utalunk a *creatio ex nihilo*-ra, nem mintha a semmi problémája itt kezdődne, hanem hogy kiemelhessük azt, amitől Cioran elhatárolódik és választ kapjunk az immanens metafizikára vonatkozóan. Tehát a *creatio ex nihilo* tanával és a belőle származó következtetésekkel szemben próbáljuk elhelyezni Ciorant és kapcsolatba hozni többek közt Nietzsche-vel, mindezt folyamatos tekintettel a semmire, a semmit kiindulópontként használva.

Russell a görög szélsőségességre utalva írja: „A görögöket nem igazán jellemezte mértékletesség sem elméleteikben, sem gyakorlatukban. Hérakleitosz azt állította, hogy minden változik, Parmenidész ezzel szemben azt, hogy semmi.”⁸⁴¹ A parmenidészi gondolatot miszerint a semmiből nem keletkezik semmi, Lucretius fogalmazta meg a „De rerum natura”-ban⁸⁴²:

Halld hát: minden e fölelvől indul ki minálunk:
Isten sem kelthet soha semmit a semmi tövéről.
Persze a félelem úgy elfogta az emberi fajtát,
Hogy sok olyasmit képzel a földön s fenn az egekben,
Mit nem képes az értelmével megmagyarázni,
S azt hiszi, isteni képesség alkotta olyanná.
Éppen ezért, ha belátjuk, hogy nem szülhet a semmi
Semmit, már az irányt is jobban látjuk, amerre

⁸⁴¹ Russell 1996, 61.

⁸⁴² Lucretius 1957, 10.

Indulnunk kell, s azt is, honnan támad akármí,
S isten nélkül hogy jön minden létre magától.
Mert, ha szülők lenne a semmi is, akkor akármely
Lényből létrejöhetne akármí, s magra se lenne
Szükség.

Így a zsidó-keresztény teremtésteológia és a görög platonikus kozmológia közt ellentét van: az egyik az örökkévalóságból indult ki, abból, hogy az anyag nem-keletkezett valóság; a keresztény tanítók viszont ragaszkodtak a Biblia tanúságához abban, hogy az anyag is Isten teremtő akaratából jött létre. A görög kozmológia Platón dialógusában, a „Timaiosz”-ban találja meg kifejeződését. A „Timaiosz” szerint három egyenrangú princípium, Isten, az ideák és az anyag alkotja a világot. Istent viszont teremtő tevékenységében korlátozzák azok a lehetőségek, amelyeket az eleve adott anyag biztosít számára. A kozmosz tökéletlenségének oka nem Isten tökéletlenségében áll, hanem a számára rendelkezésre álló anyagban. Ezzel szemben a teológia a 2. század második felétől kezdve kidolgozta a *creatio ex nihilo* tanát, ami szerint az anyagot is, Isten által létrehozott valóságnak kell tekinteni. Érdekes, hogy az Ószövetség utolsó írásaiban hasonlóságok vannak a platóni gondolatvilággal: a Bölcs 11, 17 Isten „mindenható kezéről” beszél, amely „a világot az alaktalan anyagból formálta ki.” Ennek ellenpontja a *creatio ex nihilo* – amelyet első említésben a 2Mak 7, 28-ban találjuk – kifejezetten arról szól, hogy Isten „a földet és mindent, ami rajta van... a semmiből teremtette.” Ezzel egybávigóan a 2. században így figyelmeztet Hermász Pásztora „Isten, aki az egekben lakozik, a nem létezőkből a létezőket megteremtette, majd megsokasította és megnövelte azokat az ő szent Egyházáért.” (Herm 1,1) Viszont a világ keletkezésének görög-platonikus eszméjétől való tudatos elhatárolódás csak később, a markionita és a keresztény-gnosztikus eszmék terjedése idején történt meg. Jusztinosz vértanú már nyomatékosan hangsúlyozza Isten határtalan teremtő hatalmát, egyedül Isten a teremtetlen valóság, aki fölötté áll minden keletkezett valónak. Jusztinosz tanítványa Tatianosz pedig kiemeli, hogy Isten az egyetlen princípium mindenké fölötte, aki először egy anyagi valóságot „hoz elő”, amelyet a Logosz kozmoszá rendez el. Jusztinosz és Tatianosz valószínűleg a markionita tévtanok ellenében – amely egy jó és egy rossz princípium feltételezéséből indult ki – fogalmazták meg tanításukat. Antiochiai Theophilosz pedig kifejezetten a Biblia alapján tanítja, hogy „Isten a mindenséget a semmiből hozta létre.” Lényegében három érve van a platóni világkép ellen: 1. A teremtetlen anyag elképzelése veszélyezteti annak megvallását, hogy Isten „a mindenség teremtője.” 2. Ha az anyag teremtetlen volna, akkor változatlan és Istenhez hasonló volna. 3. Isten nagysága csak akkor igazi nagyság, hogyha hatalma van ahhoz, hogy a semmiből teremtsen. A *creatio ex*

nihilo tanát Lyoni Iréneusz segítette valódi áttöréshez, írásaiban kiemelte az egyetlen Isten szabad, feltétel nélküli teremtő voltát. Isten nem a teremtetlen, örök anyagot formálta meg, hanem „önmagából vette a teremtmények szubsztanciáját és eszméjét.” (Adv. Haer. IV 20, 1) Ő az eredete mindannak, ami van. „A világyanyag teremtését a magasságos Isten erejének és akaratának tulajdonítjuk... Az emberek képtelenek arra, hogy a semmiből valamit csináljanak; ehhez anyagra van szükségük. Isten azonban elsősorban éppen abban áll fölötté az embernek, hogy teremtésének anyagát, amely azelőtt nem létezett, ő maga alkotta meg.” (Adv. Haer. II 10, 4; vö. IV 20,2; 38,3)⁸⁴³

Összességében a *creatio ex nihilo* az „ex” prepozícióval egy „előre adott anyag” elképzelését idézi fel, utána viszont a „nihil” szóval éppen ezt tagadja. Ez a kifejezés tehát szokatlan, de valójában megfelel a Biblia szóhasználatának, amely úgy fejezi ki a Teremtő páratlan tevékenységét, hogy a „bara” igét csak akkor használja, ha Isten teremtő tevékenységéről van szó.⁸⁴⁴ A *creatio ex nihilo* tana elsősorban Isten transzcendenciáját juttatja kifejezésre: szuverén különbségét minden teremtett dologtól. Isten „elsőbbsége” a teremtés előtt nem gondolható el időbeli elsőbbségként, mivel a teremtés eseménye magában foglalja a tér és az idő keletkezését is. Azt a kérdést tehát nem lehet értelmesen feltenni, hogy mi volt a teremtés „előtt.” Isten elsőbbsége csak úgy gondolható el értelmesen, ha az létbeli elsőbbséget jelent.⁸⁴⁵ A teológia arra a kérdésre, hogy miért van egyáltalán valami, és miért nem a semmi van, azzal válaszol, hogy Isten mindent „a semmiből”, vagyis létének teljességével a nemlétből hívott létbe; tér, idő és anyag Isten szabad akaratának köszönhetik létüket.⁸⁴⁶ A Tanítóhivatal is annak kijelentésére szorítkozott, hogy Isten a szellemi és a testi rendet „az idők kezdetén egyaránt... a semmiből teremtette.” (IV. Lateráni zsinat 1215; DH 800), s hogy minden dolgot „egész szubsztanciája szerint a semmiből hozott létre”, éspedig „jóságából fakadóan” (I. Vatikáni zsinat 1870; DH 3002 és 3025).⁸⁴⁷

A *creatio ex nihilo* szerint lehetséges a kapcsolat Isten és ember közt vagy másként fogalmazva Teremtő és teremtmény közt az okság alapján is. Ciorannál ez a kapcsolat igen problematikussá válik. A kérdés az, hogy miként történik ez, és a keresztény értelemben vett Isten és ember közti kapcsolattól hogyan történik meg az elfordulás.

Ha Cioran gondolatait nézzük akkor a *creatio ex nihilo*-tól és a belőle származó keresztény tanoktól – mint például attól, hogy Jézus valóságos Isten – való elhatárolódás

⁸⁴³ DK, 182-185.

⁸⁴⁴ DK, 221

⁸⁴⁵ DK, 221-222.

⁸⁴⁶ DK, 223.

⁸⁴⁷ Beinert 2004, 83-84.

szubjektív tapasztalatok alapján történik. Esetében az Isten-téma körüli variációk a tapasztalatból fakadó bizonyosságokra épülnek, így az Isten fogalom az önkifejezés eszköze lesz. A ciorani magányt Isten, mint feltételezett dialógus partner ugyan enyhíti, de nem oldja fel, a Vele való egység elképzelhetetlen. Az említett dialógusban, Isten a ciorani megvetés és kritika tárgya, legfőképp a világ és az ember elhibázott teremtése miatt. Mindez valamiféle teremtő Istenbe vetett hitet sugall, de Cioran az Istent és a vele való dialógust, illetve a teremtést, csak elképzelt és feltételes módban használja. Ehhez hasonlóan Jézus alakja Ciorannál az Istennel való egység lehetetlenségét fejezi ki, továbbá olyan szubjektív tapasztalatokat, mint a kételkedés, szenvedés, világ és ember iránti megvetés.

A semmiből kiindulva tehát a világ teremtése, és Isten került szóba, és látható miként történik elfordulás a *creatio ex nihilo*-tól Cioran esetében. Ugyanakkor a belőle származó vagy a hozzá kapcsolható tanításoktól is, mint a Gondviselő Isten, Jézus, vagy a megváltás.

Ha a semmit az akarat viszonylatába helyezzük, akkor elsősorban Schopenhauerre, majd Nietzsche-re kell figyelni, ha Cioran elhelyezését keressük. Schopenhauernél az akarat és a semmi kapcsolatát tárgyaljuk, nála a semmi elérendő állapot lenne az akarat kiiktatása által. Ez alapján rámutatunk Schopenhauer és a keresztény aszkézis, valamint a buddhizmus közti kapcsolatra. Nietzsche-nél pedig az Isten-semmit, a semmi utáni vágyat, illetve a semmivel szembeni harcot említjük, mindezt úgy, hogy folyamatosan szem előtt tartjuk a ciorani viszonyulást.

Schopenhauernél arról van szó, hogy a szentség, mint minden akarás tagadása és feladása, illetve a megváltás egy olyan világtól, amelynek létezése az ember szenvedése, úgy tűnik fel, mint átmenet az üres semmibe.

A semmi, mivel tagadásként jelentkezik, ezért lényegesen viszonylagos: „ezt a tulajdonságot (nevezendő itt Kant) csak a nihil privativumnak tulajdonítják, amelyik a plusz ellentétében mínusszal jelzett, mely mínusz is fordított szempont esetén plusszá alakulhat, és ennek a nihil privativumnak az ellentétében a nihil negatívumot állították fel, amely minden vonatkozásban semmi volna, amelyre példának a logikai, önmagát felszámoló ellentmondást hozzák fel.” Valójában semmilyen abszolút semmi, semmiféle tulajdonképpeni nihil negatívum még csak nem is gondolható el; hanem mind, amelyik ilyen jellegű, magasabb szempontból tekintve vagy tágabb fogalom alá rendelve, mindig újra csak nihil privativum. Minden semmi csak valami másnak a viszonylatában gondolva lehet ilyen, tehát feltételezi ezt a viszonylatot, vagyis azt a másik dolgot is. Ezért az általában pozitívnak feltételezett létezőnek negációja a semmi fogalma a maga legáltalánosabb értelmében kifejezi a képzetvilágot, mely az akarat objektívítása vagy tükröje. Az akarat tagadása, feloldása, elfordítása egyben a világnak,

tükrének megszüntetése és eltüntetése is. „Ha az akaratot nem pillantjuk meg többé ebben a tükörben, akkor hiába kérdezzük, merre fordult, s azt panaszoljuk így, hogy nincs többé Holja és Mikor-ja, hogy tehát a semmiben veszett el.” Így egy fordított álláspont alapján a számunkra létezőt mint a semmit s ama semmit mint a létezőt tárná fel. Amíg azonban magunk vagyunk az életakarát, emez utóbbit csak negatívként foghatjuk fel s jelölhetjük, mert „Empedoklész régi tétele, hogy hasonlót csak hasonlóak ismernek fel, épp itt foszt meg bennünket minden megismeréstől, ahogyan fordítva viszont minden valóságos megismerésünk lehetősége, vagyis a világ mint képzet, vagy az akarat objektitása, végső soron erre épül. Mert a világ az akarat önmegismerése.” Ha tehát a világ önmagábani lényegét akaratként és minden jelenségében csak ennek objektitásaként értelmezzük akkor az akarat szabad tagadásával felszámolódnak az akarat jelenségei, valamint e jelenségnek az általános formái is: idő és tér, s ezeknek végső alapformája, szubjektum és objektum. Röviden, ha nincs akarat: nincs képzet, nincs világ: „Előttünk nem marad más ilyképp, csak a semmi. De az, ami ebben a semmiben való szétfolyásunk ellen tiltakozik, ez épp az életakarát, mely mi magunk vagyunk, ahogyan az a mi világunk. Hogy a semmit oly nagyon megvetjük viszolyogva, nem egyéb, mint kifejezése annak, hogy oly nagyon akarjuk az életet, s egyéb se vagyunk, mint ez az akarat, és rajta kívül semmi mást nem ismerünk.” Ezzel szemben a szentek állnak, vagyis azok, akikben az akarat, teljes önmegismerésig jutva, önmagát mindenben viszontlelte, s akkor önmagát szabadon tagadta és akikben csak a megismerés maradt, és eltűnt az akarat. Számunkra ez sötét semmiként tárul fel, ezért: „inkább szabadon megvalljuk, ami az akarat teljes felszámolása után megmarad, az mindazok számára, akikben még teljességgel ott az akarat, mindenképpen a semmi. De megfordítva is, azoknak, akikben az akarat megtette már fordulatát, és tagadja önmagát, ez a számunkra oly valós világ a maga összes napjával és tejútjával – semmi.”⁸⁴⁸

Összességében tehát Schopenhauer elutasítja a *nihil negatívum*, a minden vonatkozásban semmi elgondolhatóságát, gondolatmenetének egészét követve mégis arra a végkövetkeztetésre jutunk, hogy a következetes akarattagadás végeredménye nem az egyszerű megszűnés, valamilyen *fenomenális semmi*, hanem ennél jóval több, amit talán *szubsztanciális semminek* lehetne nevezni. A minőségi különbséget az *igazán* és a *látszólag* való meghalás terminológiai különbsége adja: „mert az igazi meghalás nem csupán a fenomenikus tudat kioltását jelenti, hanem magának a számára való világnak, sőt az egyáltalában vett világnak a megszűnését is magában foglalja.”⁸⁴⁹

⁸⁴⁸ Schopenhauer 2007, 481-484.

⁸⁴⁹ Csejtei 2002, 53-54.

Keresztény szempontból a szentek lennének azok, akik elérték az én legyőzését vagy az akarattól való megszabadulást, de ha velük kapcsolatban visszaemlékezünk Cioran Jézus-képére, akkor kijelenthetjük, hogy Jézus a szentek esetében sem lehet valóságos Isten, csak a szeretet „tárgya”. A szentek önzetlenségét és ennek kapcsán a szentség lehetőségét a túlvilági kielégülésbe vetett reményük kérdőjelezi meg. Az akarattól való megszabadulással nemcsak a szentség, hanem a buddhizmus is kapcsolatba hozható, viszont Cioran erőteljesen elutasítja ezt is, mivel a buddhizmus az énről való lemondást hirdeti. Számára a nyugati kulturális környezet áthidalhatatlan akadályt jelent a buddhizmus megvalósításában. Ciorannak a buddhista ürességgel szemben megfelelőbb egy megjelölhető isteni instancia (még ha képzeletbeli is), annak ellenére, hogy elismeri, hogy az Isten fogalom tisztábbnak mutatkozik a semmivel való azonosítása által.

Schopenhauerrel ellentétben Nietzsche esetében a hús kerülése, a böjtölés, a nemi önmegtartóztatás, a pusztába való menekülés, az érzékiségellenesség nem más, mint a semmi vagy az Isten utáni vágy kifejezése: „az Istennel való *unió mística* utáni vágy azonos a buddhisták vágyával a semmire, a Nirvánára – és semmi mással.” Ebből fakad minden rossz „a *lényegileg veszedelmes* talaján, ezen az alapvetően papi talajon lett csak az ember igazából *érdekes állat*, az emberi lélek csak itt kapott mélyebb értelmet, itt lett *gonosz*, és ez az ember eddigi fölényének két elemi formája az állat fölött.”⁸⁵⁰ Ez a természetbe vagy a létbe helyezett gonoszság, a természet ördögi mivoltának hangoztatása vagy a nihilista elfordulás a létezésről, vágyakozás a semmibe vagy éppen „ellentétébe”, egy más létbe, a buddhizmus és a hasonló doktrínák a magánvaló elértéktelenítését jelentik.⁸⁵¹

Az aszketikus ideálok jelentőségének kapcsán írja Nietzsche, hogy ez például a szentek számára megnyugvás a semmi vagyis Isten kebelén, de minden más ember számára is az aszketikus ideál jelentősége „kifejezi az emberi akarat alapvető vonását, a *horror vacui*-t: azt, hogy szüksége van egy célra – és még inkább a *semmit* akarja, semmint *semmit sem* akarna.”⁸⁵²

Az embertől való nagy *undor* meg az ember iránt érzett *részvét* egyesülése jelenti a semmi akarását, a nihilizmust.⁸⁵³ A semmi akarása tehát, amely az aszketikus ideáltól kapta irányát: az emberi, még inkább az állati, de még inkább az anyagi gyűlöletét jelenti, az érzékektől és az éstől való undort, rettegést a szépségtől és a boldogságtól, elvágyódást

⁸⁵⁰ Nietzsche 2019, 19-20.

⁸⁵¹ Nietzsche 2019, 67.

⁸⁵² Nietzsche 2019, 73.

⁸⁵³ Nietzsche 2019, 93-94.

minden látszathból, változásból, levésből, halálból, kívánságból, vágyból, egyszóval idegenkedést az élettől, lázadást az elemi életfeltételek ellen.⁸⁵⁴

Nietzsche többször is megismétli, hogy a semmit minden pesszimista vallásban *Istennek* hívják.⁸⁵⁵ Így az ember nem mondja azt, hogy „semmi”; azt mondja, hogy „Túlnani”; vagy azt, hogy „Isten”; vagy hogy „az *igazi* élet”; vagy pedig azt, hogy Nirvána, megváltás, üdvözülés... E mögött *életellenes* tendencia rejlik. „Schopenhauer életellenes volt; ezért vált nála a részvét erénnyé...” Vele szemben Arisztotelész a részvétben egy beteges és veszedelmes állapotot látott. A részvét az irodalmi és művészeti *dekadencia* oka, amitől szabaddá kellene válni.⁸⁵⁶ A keresztény istenfogalom a legromlottabb istenfogalmak egyike. Isten, *az élet ellentétje*, ahelyett, hogy az élet felmagasztalása és örök Igen-je lenne! Isten – az „evilági” vagyis: az élet, a természet megrágalmazásának eszköze, s a „túlvilági”-ról szóló hazugságnak a képlete: „Istenben a Semmit istenítik, s a Semmi akarását szentesítik!”⁸⁵⁷ Ez azért történik, mert „ha az élet súlypontját *nem* az életbe, hanem a „túlnani”-ba – *a semmibe* – helyezzük, akkor az életet súlypontjától megfosszuk: „a személyes halhatatlanságról való nagy hazugság elpusztít minden észet, s szétzúz mindent, ami az ösztönökben természeti – vagyis mindaz, ami az ösztönökben jótékony, az életet előremozdító s a jövőt biztosító.”⁸⁵⁸ A morális világértelmezés, miután megkísérelte a túlvilágba menekülést, a nihilizmusban végződik. „Semminek semmi értelme” buddhista vonás, tulajdonképpen vágy a semmibe.⁸⁵⁹

A semmi hipnotikus érzése – ahol már *nem létezik szenvedés* – a szenvedők és a rosszul születettek számára a legvégső jó, az értékek értéke, amit ők pozitívan értékelnek, a pozitívként, mint olyanként.⁸⁶⁰ A félresiklott életűek önpusztításának szimptomái: önmaguk élve boncolása, a mérgezés, a kábulat, a romantika és mindenekelőtt olyan cselekedetek iránti ösztönös szükséglet, amelyekkel a hatalmasokat halálos ellenségükké teszik, az önpusztítás ösztönének akarása, vagyis vágy a semmibe.⁸⁶¹

Nietzsche megállapítja, hogy sajnos „a hanyatlás-ösztönök úrrá lettek a haladás ösztönein... A semmi akarása úrrá lett az élet akarásán!”⁸⁶² Vagyis a középszerűek értékesebbek a kivételeknél, a silányak értékesebbek a középszerűeknél, a semmi akarása

⁸⁵⁴ Nietzsche 2019, 126.

⁸⁵⁵ Nietzsche 2019, 103.

⁸⁵⁶ Nietzsche 2007, 14-15.

⁸⁵⁷ Nietzsche 2007, 30.

⁸⁵⁸ Nietzsche 2007, 70.

⁸⁵⁹ Nietzsche 2002, 13.

⁸⁶⁰ Nietzsche 2019, 103.

⁸⁶¹ Nietzsche 2002, 37.

⁸⁶² Nietzsche 2002, 178.

hatalmasabb az élet akarásánál – a legfőbb cél pedig, keresztény, buddhista, schopenhaueri nyelven szólva: „inkább nem lenni, mint lenni”. Ezért mindig az erősebbeket kell felfegyverezni a gyöngék ellen; a szerencséseket a szerencsétlenek ellen; az egészségeseket a félresikerültek és a rossz átörökléstől terheltek ellen.⁸⁶³ „Nyomorúságos történet ez: az ember elvet keres, amelynek alapján megvetheti az embereket – föltalál egy világot, hogy e világot megrágalmazhassa és bemocskolhassa: valójában minden ilyen esetben a semmi után nyúl és a semmiből csinál »Istent«, »igazságot« és mindenkör ezen lét bírójává és elítélőjévé lesz...”⁸⁶⁴

Nietzsche szerint olyan emberre van szükség, aki megváltást hoz ettől, vagyis „a nagy undortól, a semmi akarásától, a nihilizmustól... aki az akaratot ismét fölszabadítja, aki a földnek a célt és az embernek a reményt ismét visszaadja.” Ez csak egy keresztényellenes és nihilizmusellenes ember lehet, az Isten és a semmi legyőzője.⁸⁶⁵ Az askéta-eszménnyel vagyis a semmi akarásával szemben áll Zarathustra,⁸⁶⁶ mert „a vágyakozás a semmibe a tragikus bölcsesség tagadása, tehát az ellentéte!”⁸⁶⁷

Összességében tehát Nietzsche szerint az „igazság utáni kutatás” valódi neve a „Semmi elől való menekülés” – a metafizika mélyén a nihilizmus erői munkálkodnak, ennek az állapotnak pedig csak úgy lehet véget vetni, ha kihasználjuk a minden erő alapját képező hatalomakarás ösztönét, mely önmaga kiteljesítésére készíti az adott erőt. Ez azonban a metafizika/nihilizmus esetében öngyilkossággal egyenlő, amennyiben a Semmi akarásának végletekig hajtását jelenti – méghozzá az átalakítás értelmében, melynek eredménye a dionüszoszi átértékelés. A nietzschei filozófia a metafizika-kritikát végső határáig vitte, és ezzel a metafizikus gondolkodásmódot, és az arra épülő erkölcsi világrendet jellemző általános élet-tagadást radikális igenné kristályosította át. Hegellel szemben Nietzsche nem feloldani akarja a különbséget egy végső, mindent kiegyenlítő azonosságban, hanem ellenkezőleg, saját maximumáig viszi, vagyis aktivizálja. Szerinte minden metafizikai gondolkodás alapvonása az ontológiai differencia elfelejtése – minden metafizikai vigasz lényege – vagyis a Semmiről való megfélemezés akarása, mely a nihilizmus alaptendenciája, és amely végsőkéig fokozva magának a Semminek az akarásához vezet. Így paradox módon, épp az ontológiai differencia aktivizálása jelentheti egyedül a nihilizmus kiteljesítését, végül pedig önfelszámolását. „S, hogy mi marad utána? Semmi, ami bizonyos vagy befejezett, csak az örök keletkezés és alakulás, és ezáltal a hatalomakarás kiteljesítésének egy újfajta, kockázatos, a Semmivel, a

⁸⁶³ Nietzsche 2002, 295.

⁸⁶⁴ Nietzsche 2002, 207.

⁸⁶⁵ Nietzsche 2019, 71.

⁸⁶⁶ Nietzsche 1994, 114-115.

⁸⁶⁷ Nietzsche 2002, 426.

metafizikai vigasz nemlétezésével szembenező, dionüszoszi értelemben akaró-teremtő, tragikus lehetősége.”⁸⁶⁸

Amint láttuk, a ciorani értelmezés szerint Nietzsche túl naiv, aki a lebontott ideált egy másikkal helyettesítette. Ez legfőképp az „emberfeletti ember” és az „örök visszatérés” tanában mutatkozik meg, melyeket Cioran gyerekességnek, naivságnak, sőt delirálásnak nevez. Ezekről függetlenül Cioran nagyra értékeli Nietzschénél az önkifejezés erejét, a testiség filozófián belüli felértékelését. Cioran több ponton rokonítható Nietzschével, ilyen főként a keresztény ellenesség, vagy az ókori filozófia előtérbe helyezése. A fő különbség a semmi viszonylatában nem más, mint az emberfeletti ember nietzschei tana, mely Cioran szerint elérhetetlen.

A ciorani álláspontot a semmivel kapcsolatban tehát Schopenhauer és Nietzsche alapján erőteljes nihilizmus és pesszimizmus jellemzi, a semmit nem lehet felülmúlni sem a szentségre, sem az akarat nélküliségre, de az emberfeletti emberre való törekvéssel sem. A teremtésteológiától való elfordulás főként az Isten és ember közti kapcsolat tagadásában áll, amelyet akár Sartre, Cioran kortársa nyomán így foglalhatunk össze: Ha a lét Istennel szemben létezik, akkor saját magának támasza, s ezért az isteni teremtés legkisebb nyomát sem hordozhatja magán. Egy *ex nihilo* teremtés nem képes megmagyarázni a lét felbukkanását.⁸⁶⁹ De még ha teremtett lenne is, az önmagában-lét megmagyarázhatatlan a teremtéssel, mert azon túl saját létét magához ragadja, vagyis a lét nem teremtett,⁸⁷⁰ hanem a lét önmagában van. Ebből az következik, hogy a lét mindentől el van választva létében, s hogy nem lép semmilyen viszonyra azzal, ami nem ő: „az átmenetek, az alakulások, minden, amire azt mondhatnánk, hogy a lét még nem az, ami majd lesz, s hogy már az, ami még nem, mindez eleve meg van tagadva tőle.”⁸⁷¹ Vagyis: a lét van. A lét önmagában való. A lét az, ami.⁸⁷² Amint láttuk a ciorani filozófiában Jézus az Isten és ember közti kapcsolat lehetetlenségének marad az egyik legfontosabb kifejező alakja, így ez alapján sincs a ciorani semmire megoldás, hacsak nem a semmi elviselése. A fő kérdés Ciorant szerint amúgy is az, hogy miként viseld el az életet⁸⁷³ és önmagad. A ciorani válasz talán a széksziszből fakadó közömbösségben áll: „az elvesztegetett óráim eredménye vagyok, de ez az időpocsékolás valódi nyereség volt. Csak aki távol marad a

⁸⁶⁸ Lamár 2015, 112-113.

⁸⁶⁹ Sartre 2006, 29-30.

⁸⁷⁰ Sartre 2006, 31.

⁸⁷¹ Sartre 2006, 31-32.

⁸⁷² Sartre 2006, 39.

⁸⁷³ DNN, 185: „az életnek csak a bolond örül-mondta Hégésziasz kürénéi filozófus” – ez alapján Cioran szeretné, hogy Hégésziasz művét újra felfedezzék.

dolgoktól és nem implikálódik, tarthatja meg azt a képességét, hogy valamit igazán megérteni tudjon.”⁸⁷⁴

Röviden tehát az immanens metafizika (és az e fogalom alá sorolható: metafizikai affektivitás, metafizikai szenvedély vagy az immanens extázis) a hagyományos metafizikától való elfordulásként értelmezhető. Viszont a kontinentális hagyománnyal ellentétben Ciorannál a testhez fűződő affektusok és az ész által feltérképezhető metafizika eléggé közel kerül egymáshoz.

Ciorannál az immanens metafizika a régi metafizikától való elfordulásként értelmezhető. A régi metafizikától való elfordulás, melyen a kereszténység is alapul, épp az alapfogalmak átértelmezése által történik. A kereszténység teremtő Istenébe vetett hit helyett, Isten mint feltételezett dialógus partner áll. A teremtett világ, mely a Teremtő dicséretét lett volna hivatott előmozdítani, a világ és az emberek megvetését váltja ki állítólagos Teremtőjével, Istenével együtt. A gondviselő Isten, aki állítólag elküldte Fiát a világ megváltásáért, szintén megvetésben részesül. A megváltás ugyanis lehetetlen, Jézus nem lehetett valódi Isten, hiszen az Istennel való egység is lehetetlen. A Cioran által bírált Nietzsche – legalábbis Deleuze szerint – szintén elhatárolódott a régi metafizikától.

A nietzschei filozófia anti-dialektikus, ugyanis az emberfeletti emberrel szemben az ember dialektikus koncepciója áll. Az ellentétek kibékítésével szemben a különbség akarása lép, melyben az úr úr, a szolga pedig szolga marad. Ezzel szemben a dialektika szerinte a rabszolga gondolkodása és a kereszténységhez hasonlóan nem-tragikus gondolkodás. A tragikus gondolkodás dionüszoszi, és az igazi affirmáció jellemzi, a megváltás elutasítása. „Amikor Nietzsche a metafizikát bírálja, a nihilizmust minden metafizika előfeltevésévé teszi: nincs metafizika, amely ne ítélné el és ne értékelné le a létezőt egy érzékfeletti világ nevében.” Így Nietzsche filozófiájának célja a gondolkodás felszabadítása a nihilizmus alól, vagyis a metafizikai fordulat, az igazi differencia létrehozása.⁸⁷⁵ A dialektikával szemben Nietzsche fő kérdése: ki az aki akar, és mit akar. A dialektikához hasonlóan a reprezentáció is elutasított, így például Schopenhauer, aki az akaratból reprezentációt alkot: „az akaratot a dolgok vagy a világ belső lényegévé téve, alapjában véve visszautasítják azt, hogy két világot különítsenek el: az érzéki és az érzékfeletti világ ugyanaz a világ... Az akaratot a világ lényegévé téve Schopenhauer töretlenül úgy fogja fel a világot, mint egy illúziót, egy látszatot, egy reprezentációt.”⁸⁷⁶ A nietzschei akarat, amely teremt, ajándékoz, kritikai, magas és nemes,

⁸⁷⁴ *Convorbiri cu Cioran* 1993, 253-255.

⁸⁷⁵ Deleuze 1999, 62-63.

⁸⁷⁶ Deleuze 1999, 134.

vagyis szemben áll a régi metafizikával: „Nietzsche szerint az akarat filozófiájának kell felváltania a régi metafizikát: le kell rombolnia, és meg kell haladnia.”⁸⁷⁷

Deleuze rendhagyó megállapítása szerint, Nietzsche a morál genealógiájában a tiszta ész kritikáját akarta újra alkotni. Mert Kant elégtelensége, hogy az emberi megismerőképesség kutatásán túl nem teszi kérdés tárgyává, hogy ki az ember, legalábbis nem válaszol erre. Tulajdonképpen Kant interiorizálja a kurrens értékeket, ahelyett, hogy meghaladná azokat. „Az észből egyszerre törvényszéket és vádlottat csinálni, bíróként és ügyfélként, felperesként és alperesként megidézni: nem a kanti filozófia ellentmondása ez?”⁸⁷⁸ Kant tehát nem valósította meg az immanens kritika tervét: „a transzcendentális kritika olyan kondíciókat tár fel, amelyek még külsődlegesek maradnak a kondicionálthoz képest. A transzcendentális elvek kondicionáló elvek, nem pedig a keletkezést belülről meghatározó elvek. Mi viszont magának az észnek a keletkezését igényeljük, az értelemnek és az értelmi kategóriáknak a keletkezésével együtt: melyek az értelem és az ész erői? Milyen az az akarat, amelyik elrejtőzik, illetve kifejeződik az észben? Mi áll az ész mögött magában az észben?”⁸⁷⁹ Kant dogmatikus, mert nem kérdés számára, hogy miért keressük az igazságot. Így Kant vagy Hegel a vallás támasza lesz, pedig a filozófia feladata, hogy próbára tegye az igazságot, feladata kritikai feladat: „nincs más gyakorlata mint ez: leleplezni az alantas gondolkodást, bármilyen alakba bújjék is...leleplezni az összes fikciót, amelyek nélkül a reaktív erők nem kerülnének hatalomra... Végeredményben a gondolkodást agresszívvá, aktívvá, afirmatívává tenni.”⁸⁸⁰ Mindezt Kant, illetve Hegel nem tudta megvalósítani, hanem a dialektika által a rabszolga szillogizmusát mozdították elő.

A kereszténység a zsidó vallás következményeként a neheztelést és a rossz lelkiismeretet táplálta, a reaktív erőket, melyek elválasztják az aktívat attól, amire képes. A megváltás adóssággként való felfogása rossz lelkiismeretet okoz, és a pap tulajdonképpen azt a sebet gyógyítgatja, amelyet ő maga okozott. Deleuze is felhívja arra a figyelmet, hogy Nietzsche különbséget tesz a kereszténység és Krisztus közt: „ha Krisztust személyes típusként fogjuk fel, különválasztva tőle a kereszténységet mint kollektív típust, akkor látni fogjuk, hogy mely pontokon hiányzik Krisztusból a neheztelés, a rossz lelkiismeret; Krisztus egy örömhíren keresztül határozható meg, ő egy olyan életet jelenít meg előttünk, mely nem a kereszténységé, éppen úgy, ahogy a kereszténység olyan vallás, amely nem Krisztusé.”⁸⁸¹ A kereszténység

⁸⁷⁷ Deleuze 1999, 135.

⁸⁷⁸ Deleuze 1999, 145.

⁸⁷⁹ Deleuze 1999, 145.

⁸⁸⁰ Deleuze 1999, 167.

⁸⁸¹ Deleuze 1999, 223.

feltalálója nem Krisztus, hanem Pál apostol, aki az aszketikus ideállal a reaktív erőket mozgósítja és a nihilizmust terjeszti.⁸⁸² Annak ellenére, hogy Isten halott, az Isten helye megmarad, amit nem helyettesíteni, hanem felülmúlni kell. A dialektika csak behelyettesíti Isten üresen maradt helyét egy másik fikcióval, ahelyett, hogy új érzésre, új gondolkodásra, új értékelésre törekedne.⁸⁸³ Az ember lényege szerint reaktív, ezért a felsőbbrendű ember is elhibázott, csak az emberfeletti ember, az aktív pusztító győzheti le a nihilizmust.⁸⁸⁴ A kereszténység így a dionüszoszi agresszióban talál ellenfelére. A dionüszoszi agresszió igazi affirmáció és igazi lét, amely a reaktív erőket tagadja.⁸⁸⁵ A dialektika valójában keresztény ideológia, ezért nem lehetséges kompromisszum Hegel és Nietzsche közt.

A régi metafizikától való elfordulást még radikálisabban Sartre valósította meg, aki ateistának minősíti magát, de a transzcendencia mégis fontos fogalom nála, szemben a transzcendentálissal. A lét nem az Isten, hanem a semmi viszonylatában értelmezendő.

Hajlamosak vagyunk nem hinni a nem-lét objektív létezésében, viszont a kérdés nyit lehetőséget a semmire.⁸⁸⁶ „A lét nyomába indultunk, s úgy is tűnt, hogy kérdéseink a lét mélyébe vezetnek minket. De íme, csak egy pillantást kellett vetnünk magára a kérdésre, s mikor azt hittük, már elértük a célt, egyszer csak rájöttünk, a semmi vesz körül minket.”⁸⁸⁷ Vajon elfogadható-e az állítás miszerint a Semmi a tagadó ítéletből nyeri eredetét, egy olyan fogalom, ami ezeknek az ítéleteknek a transzcendens egységét teremti meg.⁸⁸⁸ Ha a Semmi, mint a tagadó ítéletek fogalmi egysége, nem rendelkezhet a legkisebb realitással sem,⁸⁸⁹ akkor felvetődik a kérdés, hogy a tagadás-e a semmi eredete vagy a semmi mint a valóság szerkezete alkotja eredetét és alapját a tagadásnak. „Nyilvánvaló, hogy a nem-lét mindig az emberi elvárások keretei között jelenik meg”, de ez nem jelenti azt, hogy a semmi a tiszta szubjektivitásra redukálódna⁸⁹⁰, hanem: „amikor a lét feltárulására várok, a nem-lét feltárulásának eshetőségére is fel vagyok készülve”, vagyis a kérdésem a nem-lét egy bizonyos ítéletelőttés megértését foglalja magában, ami az eredendő transzcendencia, vagyis a léttel való létviszony alapján adódik.⁸⁹¹ A fő fogalom tehát a *semmítés* lenne, ami a lét elhatároló

⁸⁸² Deleuze 1999, 236.

⁸⁸³ Deleuze 1999, 254.

⁸⁸⁴ Deleuze 1999, 269.

⁸⁸⁵ Deleuze 1999, 299.

⁸⁸⁶ Sartre 2006, 39.

⁸⁸⁷ Sartre 2006, 40.

⁸⁸⁸ Sartre 2006, 40.

⁸⁸⁹ Sartre 2006, 41.

⁸⁹⁰ Sartre 2006, 41.

⁸⁹¹ Sartre 2006, 42.

leválasztását feltételezi a léten belül⁸⁹² – olyan értelemben, hogy „egy lét akkor törékeny, ha létében a nem-lét bizonyos lehetőségét hordozza”, viszont csak „egy lét törékeny és nem az egész lét, amely túl van minden lehetséges pusztításon.”⁸⁹³ Ugyanakkor a pusztítás már feltételezi a semmi ítélet előtti megértését és a semmivel szembeni valamilyen magatartásmódot, mert annak ellenére, hogy a pusztítás az ember révén jön létre, mégis egy objektív tény, s nem egy gondolat. A pusztítás magatartásmódjának vizsgálata így ugyanarra az eredményre vezet, mint a kérdező magatartásmódé.⁸⁹⁴ A *semmítés* az észlelés feltétele⁸⁹⁵ olyan értelemben, hogy várakozásom hozza létre pl. Pierre távollétét és valójában: „a nem-lét nem a tagadó ítélet révén járul a dolgokhoz: ellenkezőleg, a nem-lét tartja fenn és teszi lehetővé a tagadó ítéletet.”⁸⁹⁶ A tagadás a lét elutasítása, ami által egy létet tételezünk, majd vetünk vissza a semmibe, és ehhez valamilyen független erőnek kell lennie a tudat szférájában. Röviden „ha mindenhol lét van, a Semmi nem csupán elgondolhatatlan, ahogy Bergson mondta, hanem a tagadást a létből soha nem is származtathatjuk. Ahhoz, hogy nemet tudjunk mondani, a nem-létnek folyamatosan jelen kell lennie, bennünk és rajtunk kívül, a semminek kísértene kell a létet.” A kérdés most már az, hogy honnan jön a semmi és mi az emberi lét alapvető viszonya a semmihez?⁸⁹⁷ Hegel a létet és a nem-létet a valóság két egymást kiegészítő alkotóelemének tekinti, amelyek a létezők keletkezése során oly módon egyesülnek, hogy hiábavaló azokat egymástól függetlenül tekinteni.⁸⁹⁸ Hegel alapján a tiszta lét és a tiszta semmi ugyanaz, mégis különböznek: „sehol az égben és a földön nincsen semmi, ami ne tartalmazná mind a kettőt, a létet és a semmit.”⁸⁹⁹ Sartre szerint érdemes megvizsgálni azt az állítást, miszerint a lét és a semmi egymással ellentétes, különbségük pedig az adott absztrakciós szinten csak pusztá vélekedés. Ha a különbség csak pusztá vélekedés, akkor tévesen logikai egyidejűség feltételeződik köztük, amivel szemben Sartre kiemeli, hogy⁹⁰⁰: a lét van, a semmi pedig nincs. Ezt így bizonyítja: a tagadás nem tudja elérni a lét létmagját, viszont a nem-lét egy olyan tagadás, amely magát ezt a teljes sűrűségű magot célozza meg. Hegellel szemben nemcsak elutasítja a lét és a nem-lét azonos síkra helyezését, hanem szerinte a semmi nem tekinthető valami olyan eredendő mélységnek, amiből a lét előlép. Így elhatárolódik a semmi

⁸⁹² Sartre 2006, 42.

⁸⁹³ Sartre 2006, 43.

⁸⁹⁴ Sartre 2006, 43.

⁸⁹⁵ Sartre 2006, 44.

⁸⁹⁶ Sartre 2006, 45.

⁸⁹⁷ Sartre 2006, 46.

⁸⁹⁸ Sartre 2006, 46-47.

⁸⁹⁹ Sartre 2006, 48.

⁹⁰⁰ Sartre 2006, 49.

fogalmának köznapi használatától is, amely mindig feltételezi a lét előzetes kirajzolódását.⁹⁰¹ Szemben a naiv kozmológiákkal Sartre megfordítja Spinoza meghatározását, és a következőre jut: „a lét megelőzi a semmit, és megalapozza azt”, így tehát a létnek logikai elsőbbsége van a semmivel szemben. A semmi „az, ami nincs”, és mivel a létből nyeri létét, ezért a léttel együtt egyidejűleg a semmi is eltűnne.⁹⁰² Ha a heideggeri megközelítést vesszük, ami szerint a valóság a lét és nem-lét szembenállásából származó feszültség; a „dasein” pedig a szorongásban találhatja magát szemben a semmivel, akkor a Nem-Létnek nincs valamifajta léte, hanem: a Semmi semmít.”⁹⁰³ Az emberi valóság a létet csak úgy képes megjeleníteni, hogy túl is lép rajta a semmiben, ami azt jelenti, hogy „az emberi valóság a létnek a nem-létben való felbukkanásaként jelenik meg, másrészt, hogy a világ függőben van a semmiben”, amiből tulajdonképpen a szorongás fakad. A világ esetlegessége (miért van valami, miért nincs inkább a semmi?) az emberi valóság számára csak annyiban jelenik meg, amennyiben a semmibe helyezi magát, hogy megragadhassa azt.⁹⁰⁴ Heideggerrel egyetértve Sartre kijelenti, hogy a tagadás a semmiből nyeri alapját, mert a semmi alapvető struktúrájaként hordozza magában a nemet és azért lehet eredete a tagadásnak, mert ő maga tagadás, ő a tagadás mint lét: „a semmi csak akkor lehet semmi, ha a semmitésben e világ felé irányul, hogy önmagát mint a világ elutasítását hozza létre.”⁹⁰⁵ A semmi az, ami magának a transzcendenciának a belsejében található, s ami annak lehetőségét megteremti. A Heidegger elleni kritikája pedig abban foglalható össze, hogy nem látja elég világosan ezt, illetve, hogy ő és Hegel ugyan rámutatnak egy tagadó tevékenységre, de nem foglalkoznak vele behatóbban, hogy a negatív lét alapján megalapozzák.⁹⁰⁶ Újabb kérdések merülnek fel: valóban túl kell lépni a világon a semmi felé és újra visszatérni a léthez? Hogyan fogadjuk el, hogy egyik összetevője a világegyetemben lenne, egy másik pedig a világon kívüli semmiben?⁹⁰⁷ Ha a kanti határfogalmakat vagy a sartré-i nemlegességeket nézzük, amelyekben a tagadás a pozitivitás feltétele és amelyeket olyanként határoz meg, mint aminek belső struktúrájában lakozik a tagadás mint létezésének szükséges feltétele⁹⁰⁸, akkor lehetetlenné válik egy világon kívüli semmibe való visszavetésük, mert „szét vannak szóródva a létben, a lét tartja fenn őket és a valóság feltételeit alkotják.” Olyan magyarázatra lenne tehát szükség, ami a valós keretek közt marad. Nagyon fontos

⁹⁰¹ Sartre 2006, 50.

⁹⁰² Sartre 2006, 51.

⁹⁰³ Sartre 2006, 52.

⁹⁰⁴ Sartre 2006, 52-53.

⁹⁰⁵ Sartre 2006, 53.

⁹⁰⁶ Sartre 2006, 54.

⁹⁰⁷ Sartre 2006, 54-55.

⁹⁰⁸ Sartre 2006, 56.

megjegyezni, hogy: a semmi a lét belsejében van: „a semmi, ha nem a lét tartja fenn, szertefoszlik mint semmi.”⁹⁰⁹ Hogy feltehessük a Létre vonatkozó kérdést, a Semminek már adva kell lennie. A Semmi nem gondolható el a léten kívül, hanem a Lét szívében van, de nem szerkezeti elemként. Mégis akkor hogyan? ez a kérdés.⁹¹⁰ A válasz pedig, hogy „léteznie kell egy Létnek, amely nem az Önmagában-való, s amely a Semmi semmítésének tulajdonságával bír – saját létében hordozza, saját maga létezésével tartja fenn azt, egy lét, amelynek révén a semmi a dolgokhoz jut” és a Létnek, amely által a Semmi a világba érkezik, saját Létében kell semmítenie a Semmit és a Semmit mint transzcendenst magának az immanenciának a szívében kell létre hoznia: „a Semminek azon lét saját Semmijének kell lennie, amely által a Semmi világra jön.”⁹¹¹ Egy Létező mindig feltárulhat semmiként, úgy, hogy az adotthoz képest valamilyen semmítő hátralépést hajtunk végre „ami így pusztá megjelenítéssé válik, s a lét és a semmi között oszcillál.” Ez nyilván szemben áll mindenfajta determinizmussal és feltételezi a lehetőséget lekapcsolódni az oksági láncról, amely a létet konstituálja.⁹¹² Erre a kérdést feltevő ember képes, ezért: „az ember olyan létként mutatkozik, amely a világban életre kelti a Semmit.”⁹¹³ De milyennek kell lennie az embernek, hogy általa a semmi létre jöhessen?⁹¹⁴ Az ember léte mint szabadság teszi lehetővé a semmi megjelenését⁹¹⁵, ezért a szabadságot a semmi problémájával kapcsolatban kell tárgyalni, a szabadság pedig a tudat azon struktúrája, ami alapján képes önmagából kilépni.⁹¹⁶ Valaki távollétének (pl. Pierre) megállapításához egy olyan mozzanatra van szükség, amely révén a tudat tagadásként konstituálja magát, szükséges egy rés, amelyen keresztül a tagadás felvillanhat, ami a semmi, a mozzanat pedig a *semmítés*⁹¹⁷: „ami a korábbi a későbbitől elválasztja, az a semmi.”⁹¹⁸ A semmi tehát a tagadás alapja, mivel ő a tagadás mint lét.

„A szabadság a saját múltját hatályon kívül helyező emberi lét, amely kitermeli saját semmijét.”⁹¹⁹ Benne „az emberi lét saját múltjaként van a *semmítés* formájában.”⁹²⁰ Az ember számára a szorongásban tudatosul szabadsága, a szorongás a szabadság tudatos létmódja, a

⁹⁰⁹ Sartre 2006, 57.

⁹¹⁰ Sartre 2006, 57.

⁹¹¹ Sartre 2006, 58.

⁹¹² Sartre 2006, 59.

⁹¹³ Sartre 2006, 59.

⁹¹⁴ Sartre 2006, 60.

⁹¹⁵ Sartre 2006, 60.

⁹¹⁶ Sartre 2006, 61.

⁹¹⁷ Sartre 2006, 63.

⁹¹⁸ Sartre 2006, 64.

⁹¹⁹ Sartre 2006, 64.

⁹²⁰ Sartre 2006, 65.

szorongásban válik a szabadság saját létében kérdéssé önmaga számára. A kierkegaard-i bűnnel szembeni szorongás és a heideggeri semmivel szembeni szorongás kölcsönösen implicálja egymást.⁹²¹ A szorongás megjelenik, mert a lehetőségekhez való viszonyban önmagamat nem tudom akként megragadni, mint okozatait létrehozó okot, mert akkor az okozat determinált lenne. Viszont azért szorongok, mert magatartásmódjaim pusztán lehetségesek.⁹²² „Ez azt jelenti, hogy amikor egy bizonyos magatartásmódot lehetségesnek konstituálok, és éppen azért, mert az az én lehetőségem, úgy számolok magammal, mint akit semmi nem kényszerít arra, hogy fenntartsa ezt a magatartásmódot.” E viszony mélyén egy semmi csillan meg: „nem az vagyok, aki majd leszek, minthogy azonban mégis az vagyok, ami leszek a nem az lenni módján vagyok az, ami leszek.”⁹²³ A szorongás a nem lét módján saját jövőjeként létező tudat.⁹²⁴ Konkrétan: „ha semmi nem kényszerít arra, hogy megmentsem az életemet, abban sem akadályoz meg semmi, hogy a mélységbe vessem magam. A döntő magatartásmód egy olyan énből jön majd, aki még nem vagyok.”⁹²⁵ Úgy lehetne kifejezni: „még mindig az vagyok a nem-lenni módján.”⁹²⁶ A szorongás akkor is feltárul amikor „nem azokká a helyes múltbeli döntésekké teszem magam, ami vagyok.”⁹²⁷ „A szabadság, mely a szorongásban fedi fel magát, annak a semminek a létezésével jellemezhető, ami a motiváció és a cselekvés közé fészkel be magát.”⁹²⁸ A semmi amely megalapozza a szabadságot, az emberi lét önmagához való viszonyulásai által létezik.⁹²⁹ „A motivációt és a tudatot elválasztó semmi a transzcendencia az immanenciában kifejezéssel írható le, a tudat úgy *semmíti* a semmit, hogy önmagát immanenciaként hozza létre, az pedig saját maga számára mint transzcendenciát teszi létezővé a tudatot.”⁹³⁰ A lényeg, hogy: „a szorongás, mint az önmagammal szembeni szabadság magatartásmódja, annyit jelent, hogy az ember egy semmi révén mindig el van választva saját lényegétől.”⁹³¹ Így „az ember mindig magában hordozza lényege előzetes megértését, de éppen ezért egy semmi el is választja attól.”⁹³² Tehát: „a szorongásban a szabadság önmaga előtt szorong, amennyiben semmi nem ösztönzi és nem is gátolja soha”, másként fogalmazva: „a

⁹²¹ Sartre 2006, 65.

⁹²² Sartre 2006, 67.

⁹²³ Sartre 2006, 68.

⁹²⁴ Sartre 2006, 68.

⁹²⁵ Sartre 2006, 68.

⁹²⁶ Sartre 2006, 69.

⁹²⁷ Sartre 2006, 70.

⁹²⁸ Sartre 2006, 70.

⁹²⁹ Sartre 2006, 70.

⁹³⁰ Sartre 2006, 71.

⁹³¹ Sartre 2006, 71.

⁹³² Sartre 2006, 72.

szorongás egy lehetőségnek saját lehetőségként való elismerése, vagyis akkor jön létre, amikor a tudat saját magát úgy látja, mint amit egy semmi szakít el saját lényegétől vagy saját szabadsága szakít el a jövőtől.”⁹³³ Szabadságom az egyetlen alapja az értékeknek és semmi nem igazolja számomra ennek és ennek az értéknek az elfogadását vagy elvetését,⁹³⁴ olyan értelemben, hogy csak a szorongásban szembesülök azzal, hogy semmilyen értékre nem hivatkozhatom azzal a ténnyel szemben, hogy én vagyok az, aki fenntartja az értékek létét: „semmi sem biztosíthat önmagammal szemben, a világtól és lényegemtől elszakít az a semmi, ami vagyok, nekem kell megvalósítanom a világ és önmagam lényegének értelmét: én döntök ezekről, egyedül, igazolhatatlanul és bármilyen mentség nélkül.”⁹³⁵ Ez szembe megy a kanti a priori-val: „a komolyságban a tárgyból kiindulva határozom meg magam, a priori eltekintve – mint lehetlentől – minden olyan vállalkozásomtól, amit éppen most nem tudok vállalni.” Szemben minden determinizmussal és mentséggel⁹³⁶ „mint azt a távoli, a jövőben rám váró önmagamat kell megragadnom, ami egy semmi választ el tőlem.”⁹³⁷ Menekvésnek számít amikor nem érdekelnek a lehetőségeim, a semmit akarom betölteni, vagy amikor énemet egy kis istenségnek tekintem, aki valamilyen metafizikai hatóerőként birtokolja szabadságomat és már nem létem mint lét lenne szabad, hanem az Énem tudatom belsejében.⁹³⁸ És Sartre szerint ennek Bergson messzemenően megfelelt, amikor a mély-Énről szóló elméletét felállította.⁹³⁹ A menekülések lényege tehát amikor: „úgy ragadjuk meg lehetőségünket, hogy nem vesszük figyelembe a többi lehetőséget, s azokat egy meghatározatlan másik lehetőségeivé tesszük: erre a lehetőségre nem akarunk úgy tekinteni, mint egy tiszta semmitő szabadság által fenntartott létre, hanem megpróbáljuk úgy megragadni, mintha azt egy már konstituált tárgy hozná létre, ami nem más, mint saját Énünk, amelyre másik személyként tekintünk, és úgy írjuk le.”⁹⁴⁰ Rosszhiszeműségről van szó, ami annak a semminek kipótlására szolgál, ami önmagamhoz való viszonyomban vagyok, és éppen azt a semmit hordozza magában, amin túllép.⁹⁴¹

Összefoglalóan elmondható, hogy a nem-lét, a semmi a transzcendens létre irányulás feltétele.⁹⁴² Minden tagadás alapját egy olyan semmítésben kell megtalálnunk, ami magának

⁹³³ Sartre 2006, 72.

⁹³⁴ Sartre 2006, 75.

⁹³⁵ Sartre 2006, 76.

⁹³⁶ Sartre 2006, 77.

⁹³⁷ Sartre 2006, 78.

⁹³⁸ Sartre 2006, 79.

⁹³⁹ Sartre 2006, 80.

⁹⁴⁰ Sartre 2006, 80.

⁹⁴¹ Sartre 2006, 82.

⁹⁴² Sartre 2006, 82.

az immanenciának szívében működik, amely által az ember önmaga számára saját semmije.⁹⁴³ „Ahhoz, hogy az ember kérdezni tudjon, saját semmije kell lehessen, vagyis: létében csak akkor tartozhat eredendően a nem-léthez, ha léte önmaga által dermeszti a semmit önmagába: így jelennek meg a múlt és a jövő transzcendenciái az emberi valóság időbeli létén belül.”⁹⁴⁴

Csejtej érdekes meglátása szerint Sartre-nál a semmi és a *halál* gyökeresen különbözik egymástól. A hagyományos felfogás szerint az élet: valami, a halál pedig éppenséggel e valami megszűnése, vagyis semmi. Sartre nézete e felfogással alapvetően szemben áll, amennyiben a semmit nem az emberlét végébe, hanem pontosan annak tengelyébe állítja. Közvetlenül nézve: ha az ember fő ténykedése a semmítés, vagyis ez a tevékenység az embert mindig afelé „lövi ki”, ami „még nem”, akkor ezzel kettős negáció megy végbe:

1. Az, ami van, fennáll, bizonyos értelemben véve „semmi”, jobban mondva „semmibe van véve” ahhoz képest, ami még nincs;

2. Az ember, mint az a lény, akiben végbemegy a semmítés, pontosan afelé tör, vonzódik, ami effektíve „nincs”, vagyis a semmi felé.

Ez alapján a végsőkéig egyszerűsítve a dolgot, az, ami „van”, nincs, s az, ami „nincs”, van. Ennek alapján viszont a Semmi és a Halál szöges ellentétben állnak egymással; a semmi éppenséggel az emberi létezés fundamentuma, a halál viszont épp e semmi megszüntetése, „megsemmisítése”. Így sartre-i alapon azt lehet mondani, hogy a halál lehet nemlét, de sohasem „semmi”.⁹⁴⁵

Sartre a létből kiindulva jut el a semmihez. Ennek nagyszerű kifejezését nyújtja „Az undor”-ban:

Vajon álmodtam-e ezt az irdatlan jelenléteket? Ott volt, ráhajolt a parkra, rázúdult a fákra, puhán, összemaszatolva mindent, vastagon, akár a lekvár. Vajon benne voltam-e én is, a parkkal együtt? Félttem – de mindenekelőtt dühös voltam, olyan ostobának, olyan oda nem illőnek találtam az egészet: utáltam ezt az ocsmány lekvárt. És mennyi volt belőle, mennyi! Az égis ért, mindent elborított, mindent megtöltött kocsonyás csüggedtségével, s én beláttam mélységes mélységeibe, sokkal messzibbre láttam, mint a park rácsa és a házak és egész Bouville, már nem is Bouville-ban voltam, nem voltam sehol, lebegtem. Csöppet sem csodálkoztam, tudom, hogy ez a Világ, a mezítelen Világ, amely egyszerre csak megmutatta magát, és fulladoztam a dühtől, annyira

⁹⁴³ Sartre 2006, 82-83.

⁹⁴⁴ Sartre 2006, 83.

⁹⁴⁵ Csejtej 2002, 307.

haragudtam erre az irdatlan, képtelen létre. Még azon sem tűnődhettem volna, hogy vajon honnan jön ez az egész, vajon hogyan lehetséges, hogy a világ létezik – és nem a semmi. És mindennek semmi értelme, a világ mindenütt jelen volt, előttem, mögöttem. És mielőtt a világ létezett volna, nem létezett semmi. Semmi. Nem volt olyan korszak, amikor a világnak lehetett volna nem léteznie. Ez idegesített a legjobban: hát persze, egy ilyen cseppfolyós lárva létezésének semmi oka és semmi értelme. De nem léteznie nem lehetett. Elképzelhetetlen volt: ahhoz, hogy az ember elképzelje a semmit, már ott kellett állnia a világ közepén, elevenen, tágra nyitott szemmel; a semmi nem volt egyéb, mint egy gondolat a fejében, amely ott lebeg a végtelenségben: ez a semmi nem a létezés előtti időből érkezett, maga is létezés, akár a többi, és egy sereg egyéb létezés után bukkant fel. „Micsoda disznóság! Micsoda disznóság!”, kiáltottam, s megráztam magam, hogy szabaduljak ettől a ragadós szutyoktól, de az szorosan körülfogott, s annyi volt belőle, ezer és ezer tonna létezés, a végtelenségig: fuldokoltam ennek az irdatlan gyötremnek mélyén. És aztán a park egy csapásra üres lett, mintha egy nagy lyukon keresztül kifolyt volna belőle minden, eltűnt a világ, éppolyan hirtelen tűnt el, mint ahogy megjelent, vagy talán én ocsúdtam föl – annyi bizonyos, hogy nem láttam már; csak a sárga föld maradt körülöttem, holt ágak emelkedtek ki belőle, az ég felé meredtek.⁹⁴⁶

A sartré-i gondolatmenet talán kitérőnek tűnhet a témánk szempontjából, de ha mindezt Cioran viszonylatába helyezzük, akkor látható, hogy Sartre-nál sem lehetséges az Istennel való egység, amiből szorongás származik, hiszen mindenféle mentség nélkül kell felelősséget vállalni a szabadságért. Tehát egyfajta lekapcsolódás van a régi metafizika által is örökölt oksági láncolatról. A Teremtő, illetve a teremtmény helyébe a lét és a semmi viszonylata kerül amikor az emberről van szó. Ezt azok a következtetések fejezik ki a leginkább, mint hogy a lét tartja fenn a semmit vagy az ember ad létet a semminek. A deleuze-i Nietzsche értelmezés szerint is (akárcsak Ciorannál) a régi metafizikától való elfordulás a szubjektumra való irányulás alapján történik meg, ugyanis a fő kérdés, hogy ki az, aki kérdez, ítéletet hoz, értékel stb. Amint láttuk a nietzschei filozófia anti-dialektikus, a különbségek elmélyítésénél marad, de valójában ilyen a ciorani filozófia is, amikor az Istennel való egység lehetetlenségét emeli ki.

⁹⁴⁶ Sartre 2001, 182-183.

14. Befejezés

A disszertáció témájának elhelyezése végett első lépésben a ciorani szakirodalmat és annak általános következtetéseit tárgyaltuk. A szakirodalom alapján megállapítottuk, hogy a ciorani stílussal kapcsolatban leginkább a töredékességet és rendszerellenességet, valamint az ellentmondásosságot és ambivalenciát emelik ki a szerzők. A ciorani filozófiával kapcsolatban pedig a szkepszis alapvető vonását hangsúlyozzák. Ez alapján gyakori a Nietzsche mellé való besorolás, a hasonlóságok mellett nem feledve az eltéréseket sem. A szakirodalom áttekintése a ciorani témák azonosításában is szerepet játszott. Megerősítette, hogy a ciorani rendszertelenség ellenére is lehetőség van a ciorani témák: filozófia, buddhizmus, gnózis, kereszténység, (Isten, szentek, misztika, ősbűn, megváltás, Jézus, ima) rendszeres tárgyalására, mely irányvonalat a dolgozatunkban is követtünk. Cioran esetében a rendszeres tárgyalás lehetőségét „a töredékesség” biztosítja, mert ez alapján válik lehetővé a ciorani Jézus kép egysége – és a vele összefüggésbe hozható többi téma egysége is. Ezért a dolgozatban rámutattunk a ciorani töredékességre és töredékes viszonyulásra, ami a filozófiához, kereszténységhez és más vallásokhoz való kapcsolatot illeti. Mindezek alapján a ciorani töredékesség nem más, mint szubjektivitás által meghatározott viszonyulás, amelyet az ambivalencia és ellentmondásosság ellenére is egységes gondolati tendencia jellemez. Cioran esetében a szubjektivitást alapjában véve személyes viszonyulásként értelmeztük.

A ciorani filozófiát az antifilozófia, a rendszerellenesség és a szkepszis alapján tárgyaltuk. Ennek kiemelkedő következtetése, hogy Cioran olyan értelemben „antifilozófus” amennyiben elutasítja a formális filozófiát és ezzel szemben a szubjektív, személyes filozófiát helyezi előtérbe. Ebből fakad a ciorani töredékesség és ambivalencia.

Mivel a szakirodalom is kitér a ciorani gondolatokra úgy a buddhizmus, mint a gnózis esetében, ezért mi is hasonlóképpen jártunk el. Cioran filozófiához való kapcsolatának vizsgálata után a buddhizmussal való kapcsolatát vizsgáltuk olyan kulcsfogalmak mentén, mint a szenvedés, az én és a semmi. A gnózis esetében pedig a rossz, a születés, a tudás, a szenvedés és az Isten fogalmak mentén haladtunk. Végül megállapítottuk, hogy a töredékesség úgy a buddhizmus, mint a gnózis vonatkozásában meghatározza a ciorani viszonyulást.

A kereszténységhez való ciorani viszonyt a kereszténység értelme és az ókorral való szembeállítás kapcsán, valamint az Ó- és Újszövetség szembeállításán, misztikán, szenteken, imákon, Isten fogalmakon keresztül vizsgáltuk. Mindennek abból a szempontból volt jelentősége, hogy ezek is rávilágítottak a ciorani töredékességre.

A ciorani Jézus képet, amelyben tulajdonképpen az egész ciorani filozófia összpontosítható a töredékesség fogalma által, és amely téma a többi témával való foglalkozásra is készített, az inspiráció, a kétely, a szenvedés, a semmi, a szubjektív tapasztalatok, a hatalom akarása, a megváltás fogalmain keresztül közelítettük meg. A disszertáció eredetisége Cioran Jézus képének vizsgálatában áll, ugyanis tudomásunk szerint ezzel a témával más nem foglalkozott, olyan értelemben, hogy külön tárgyalja és összefüggésbe hozza a ciorani filozófiával, annak aspektusaival és fő témáival.

Cioran stílusát az említett töredékesség jellemzi, ennek következtében kevés interpretáció található a kijelentései után. Az említett témákkal kapcsolatos gondolatokkal nem rendszeresen, hanem szétszórtan találkozhatunk Cioran műveiben, e gondolatok mégis összefüggésben állnak egymással és magyarázzák egymást. Mivel a ciorani Jézus kép így egységesnek mondható, ezért azt nem a művek kronológiai sorrendjében vizsgáltuk, hanem különböző témák köré csoportosítva. Cioran kijelentései arra engednek következtetni, hogy Jézussal kapcsolatban csak az emberi oldalról van értelme beszélni, ugyanis a kereszténység hitével ellentétben Cioran filozófiájában Jézus nem lehetett valóságos Isten. Jézus az ember és az Isten közti kapcsolat lehetetlenségének marad egyik legfontosabb kifejező alakja. Jézus vonatkozásában az emberi oldalra figyel, ezen belül is a magányra, boldogtalanságra, tévedésre, haszontalanságra, elkülönültségre, ürességre, szenvedésre és az említettek elől való menekülésre, egyszóval azokra a ciorani „lényegekre,” amelyek alátámasztják az ember önmagába zártságát. A ciorani Jézus képet tehát ilyen viszonylatban is töredékesség jellemzi. Ahhoz, hogy ez még inkább nyilvánvaló legyen, a disszertáció egyik fejezetében kitértünk a sajátos krisztológiai problematikára. Megállapítottuk, hogy a fő problémák Jézus öntudata, illetve a két természet (isteni, emberi) körül forognak és nyilvánvalóvá tettük az ellentétet Cioran Jézusról alkotott felfogása és azok közt, akik Jézus isteni oldalát is elfogadják: Jézus csak inspiratív értelemben szerepel filozófiájában, illetve kifejező eszköze a kétségbeesésnek, szenvedésnek és más szubjektív tapasztalatoknak. Arra az eredményre jutottunk, hogy a ciorani filozófiában Jézus alakja az Isten és ember közti kapcsolat lehetetlenségét fejezi ki.

A specifikus krisztológiai irányzatok mellett kitértünk a filozófiai krisztológiákra is, hogy ezáltal könnyebbé tegyük Cioran filozófiai elhelyezését. Fő megállapításunk, hogy azok, akik lehetőséget láttak arra vonatkozóan, hogy a történelmen keresztül megnyilvánulhasson a transzcendencia, nem zárták ki Jézus megtestesülésének, illetve isteni voltának lehetőségét sem. Ebben a viszonylatban a ciorani történelemellenesség kizárja Jézus isteni voltának a lehetőségét.

A dolgozatban kitértünk a ciorani Jézus képet leginkább meghatározó filozófusok – Kierkegaard, Nietzsche – krisztológiai megközelítéseire. A kierkegaardi megközelítést a Jób-téma alapján vizsgáltuk, a nietzscheit pedig a filozófus Jézus-képe alapján. Elemeztük Jób alakját Cioran és Kierkegaard filozófiájában, és rámutattunk azokra az egzisztenciális vonatkozásokra, melyek mindkét gondolkodó számára sajátos helyet biztosítanak az egzisztenciális filozófián belül. Cioran elhelyezhetővé vált az egzisztenciális filozófián belül a Kierkegaard-al való hasonlóság alapján is. A Jób-téma kapcsolatba hozható Cioran Jézus képével, ugyanis azon túl, hogy a keresztény gondolkodásban Jób alakja Jézus egyik előképének számít az ártatlan szenvedése alapján, láthattuk, hogy Cioran nemcsak Jézus, hanem Jób esetében is az emberi, az egzisztenciális oldalra figyel. A ciorani ember viszont az immanencia foglya marad, és nem beszélhetünk esetében olyan transzcendentális vonatkozásról, mint például a kierkegaardi ember esetében.

A nietzschei Jézus kép – hasonlóan a ciorani Jézus képhez – szoros összefüggésben áll a kereszténységgel kapcsolatos megítéléssel, ezért röviden utaltunk Nietzsche kereszténységgel kapcsolatos gondolataira, majd rátértünk a nietzschei Jézus képre. A ciorani és a nietzschei Jézus kép eltér a kereszténység Jézus képétől, úgy az emberi, mint Jézus isteni mivoltára vonatkozóan. Ilyen szempontból hasonlóság van Cioran és Nietzsche közt, továbbá abban is, ami a kereszténység megítélését illeti és a kritikát, amely Jézus ellen fogalmazódik meg. Cioran az életellenességet kifogásolja Jézusban, de valójában Nietzsche is ezt teszi a részvét fogalmán keresztül. Eltérés viszont, hogy míg Nietzsche elhatárolja Jézust a kereszténység Krisztusától, addig ez a distinkció Cioran esetében nem történik meg.

A speciális vagy teológiai krisztológiák alapján amint már megállapítottuk, nyilvánvaló az ellentét Cioran Jézusról alkotott felfogása és azok közt, akik Jézus isteni oldalát is elfogadják. Ez alapján állíthatjuk, hogy Cioran a keresztény gondolkodástól elhatárolja magát. Habár a modern krisztológiákkal kapcsolatba kerül Jézus szubjektív és egzisztenciális értelmezése által, mégis szöges ellentétben áll velük szemben. Jézus inspiratív értelemben szerepel filozófiájában, illetve kifejező eszköze a kétségbeesésnek, szenvedésnek és más szubjektív tapasztalatoknak. Mindezek következtében és a megváltás elutasítása alapján arra az eredményre jutottunk, hogy a ciorani filozófiában Jézus az Isten és ember közti kapcsolat lehetetlenségének marad az egyik legfontosabb kifejező alakja. Így szó sem lehet arról, hogy Jézus valóságos Isten lett volna. Azokkal a krisztológiai elképzelésekkel mutat rokonságot, melyek Jézus emberi alakjára fókuszálnak, ugyanakkor ezektől is megkülönbözteti az, hogy leértékeli Jézus áldozatát a megváltás lehetetlensége alapján. Cioran Jézus emberi alakjára fókuszál és ez nagymértékben meghatározza a filozófus Jézusról alkotott képét.

A szakirodalom és az általunk is feltárt ciorani töredékesség, amely a filozófus Jézus képére is jellemző és amely a filozófiai és speciális értelemben vett krisztológiákkal való összehasonlítás által is feltárult, sajátos helyet biztosít Cioran számára a szubjektív-egzisztencialista filozófián belül. Ezt a filozófiát leginkább a szubjektivitás, töredékesség és ambivalencia jellemzi.

15. Absztrakt

A disszertáció témája Emil Cioran: (1911 április 8 – 1995 június 20) román származású francia filozófus Jézusról alkotott képének vizsgálata, viszont ez olyan szoros összefüggésben áll Istennel, ösbűnnel, megváltással, kereszténységgel, szentekkel, emberrel, filozófiával kapcsolatos ciorani gondolatokkal, hogy az ezekkel való foglalkozás elengedhetetlen a Jézus kép megértése szempontjából. Ezért a disszertációban külön fejezetekben foglalkozunk Cioran filozófiáján túl, a buddhizmushoz, gnoszticizmushoz, kereszténységhez és mindezek témáinak ciorani megközelítéseivel. Főleg a nietzschei párhuzamokat és eltéréseket emeljük ki a ciorani filozófia, és a kereszténység – azon belül pedig a Jézus kép – viszonylatában, ugyanis a szakirodalom jellemzően Nietzschevel hasonlítja össze Ciorant. Nem hagyjuk figyelmen kívül ebből a szempontból a másik jelentős filozófust sem, aki nem más, mint Kierkegaard.

Hipotézisünk, hogy Cioran esetében a legfontosabb fogalom a töredékesség, mert ez alapján közelíthető meg úgy a ciorani filozófia, mint a ciorani Jézus kép. A ciorani töredékesség szubjektivitás által meghatározott viszonyulást jelent, amelyet az ambivalencia és ellentmondásosság ellenére is egységes gondolati tendencia jellemez. Ez a töredékesség határozza meg Cioran filozófiához, illetve a különböző vallásokhoz (buddhizmus, gnoszticizmus) és azok témáihoz való viszonyulást is. Cioran gondolkodásában Jézus az ember és az Isten közti kapcsolat lehetetlenségének egyik legfontosabb kifejező alakja. Jézus vonatkozásában az emberi oldalra figyel, ezen belül is a magányra, boldogtalanságra, tévedésre, haszontalanságra, elkülönültségre, ürességre, szenvedésre és az említettek elől való menekülésre, egyszóval azokra a ciorani lényegekre, amelyek alátámasztják az ember önmagába zártságát. A ciorani Jézus képet, amelyben tulajdonképpen az egész ciorani filozófia összpontosítható a töredékesség fogalma által és amely téma a többi témával való foglalkozásra is készített, az inspiráció, a kétely, a szenvedés, a semmi, a szubjektív tapasztalatok, a hatalom akarása, a megváltás fogalmain keresztül közelítettük meg. A disszertáció eredetisége Cioran Jézus képének vizsgálatában áll, ugyanis tudomásunk szerint ezzel a témával más nem foglalkozott, olyan értelemben, hogy külön tárgyalja és összefüggésbe hozza a ciorani filozófiával, annak aspektusaival és fő témáival.

A szakirodalom és az általunk feltárt ciorani töredékesség, amely a filozófus Jézus képére jellemző és amely a filozófiai és speciális értelemben vett krisztológiákkal való összehasonlítás által is feltárult, sajátos helyet biztosít Cioran számára a szubjektív-egzisztencialista filozófián belül. Ezt a filozófiát leginkább a szubjektivitás, töredékesség és ambivalencia jellemzi.

16. Abstract

The subject of dissertation is the examination of Emil Cioran's (April 8, 1911 – June 20, 1995) Romanian-born French philosopher's image of Jesus, but this is so closely related to Cioran's thoughts on God, original sin, redemption, Christianity, saints, man, and philosophy that occupation with these subjects is essential for understanding the image of Jesus. Therefore, in the dissertation, we deal in separate chapters with Cioran's approaches to Buddhism, Gnosticism, Christianity, and all of these topics in addition to Cioran's philosophy. We mainly emphasize the Nietzschean parallels and differences in Cioran's philosophy, as well as in his relationship to Christianity – and within that to the image of Jesus – because in the related literature, the comparison with Nietzsche is most typical in Cioran's case. Of course, we will not ignore another important philosopher from this point of view, who is none other than Kierkegaard.

Our hypothesis is that in Cioran's case the most important concept is *fragmentation*, because it is based on this that both Cioran's philosophy and Cioran's image of Jesus become understandable. Cioran's *fragmentation* means an approach determined by *subjectivity*, which is characterized by a unified thought tendency despite *ambivalence* and *contradiction*. This *fragmentation* also determines Cioran's approach to philosophy and to different religions and their main themes, so in his thinking Jesus remains one of the most important expressive figures of the impossibility of the relationship between man and God. In relation to Jesus, he pays attention to the human side, including loneliness, unhappiness, error, uselessness, separation, emptiness, suffering and the escape from the aforementioned, in short to those „cioranian” essences that underpin man's introversion.

The image of Cioran's Jesus, in which the entire cioranian philosophy can be focused through the concept of *fragmentation* – and which theme prompted me to deal with the other themes as well – we approached it through the concepts of inspiration, doubt, suffering, nothingness, subjective experiences, the will to power, redemption. The originality of the dissertation lies in the examination of Cioran's image of Jesus, because as far as we know, no one else has dealt with this topic, in the sense that it separately discusses and relates it to Cioran's philosophy.

The related literature and the aforementioned *fragmentation* provide a special place for Cioran within subjective-existentialist philosophy. This philosophy is mostly characterized by subjectivity, ambivalence and contradiction.

17. Bibliográfia

I. ELSŐDLEGES IRODALOM (A hivatkozott és felhasznált Emil Cioran-művek és a szövegben használt rövidítésük)

Román nyelven írott művek:

1. AG – Cioran, Emil. 2017. *Amurgul gândurilor*. București: Humanitas. (București: 1940)
2. CA – Cioran, Emil. 2017. *Cartea amăgirilor*. București: Humanitas. (București: 1936)
3. IP I. – Cioran, Emil. 2017. *Îndreptar pătimăș I*. București: Humanitas.
4. IP II. – Cioran, Emil. 2011. *Îndreptar pătimăș II*. București: Humanitas.
5. LS – Cioran, Emil. 2017. *Lacrimi și sfinți*. București: Humanitas. (București: Editura autorului, 1937)
6. PCD – Cioran, Emil. 2017. *Pe culmile disperării*. București: Humanitas. (București: Fundația pentru Literatură și Artă, 1934)
7. SFR – Cioran, Emil. 2017. *Schimbarea la față a României*. București: Humanitas. (București: Vreamea, 1936)

Francia nyelven írott művek:

8. CT – Cioran, Emil. 2008. *Căderea în timp*. București: Humanitas. (*La Chute dans le Temps*. Paris: Gallimard, 1964)
9. DNN – Cioran, Emil. 2017. *Despre neajunsul de a te fi născut*. București: Humanitas. (*De l'inconvénient d'être né*. Paris: Gallimard, 1973)
10. DR – Cioran, Emil. 2002. *Demiurgul cel rău*. București: Humanitas. (*Le Mauvais Demiurge*. Paris: Gallimard, 1969)
11. EA – Cioran, Emil. 2017. *Exerciții de admirație: eseuri și portrete*. București: Humanitas. (*Exercices d'admiration: essais et portraits*. Paris: Gallimard, 1986)
12. IE – Cioran, Emil. 2016. *Ispita de a exista*. București: Humanitas. (*La Tentation d'exister*. Paris: Gallimard, 1956)
13. IU – Cioran, Emil. 2011. *Istorie și utopie*. București: Humanitas. (*Histoire et utopie*. Paris: Gallimard, 1960)
14. MA – Cioran, Emil. 2017. *Mărturisiri și anateme*. București: Humanitas. (*Aveux et anathèmes*. Paris: Gallimard, 1987)

15. *S* – Cioran, Emil. 2016. *Sfârtecare*. București: Humanitas. (*Écartèlement*. Paris: Gallimard, 1979)
16. *SA* – Cioran, Emil. 2017. *Silogismele amărăciunii*. București: Humanitas. (*Syllogismes de l'amertume*. Paris: Gallimard, 1952)
17. *TD* – Cioran, Emil. 2017. *Tratat de descompunere*. București: Humanitas. (*Précis de décomposition*. Paris: Gallimard, 1949)

Cioran kisebb művei:

18. Cioran, Emil. 2012. *Antologia portretului*. București: Humanitas.
19. Cioran, Emil. 2012. *Razne*. București: Humanitas.
20. Cioran, Emil. 2011. *Despre Franța*. București: Humanitas.
21. Cioran, Emil. 2000. *Caietul de la Talamanca*. București: Humanitas.

Cioran levelezése:

22. *Scrisori către cei de acasă*. 1995. București: Humanitas.
23. *Scrisori către Wolfgang Kraus 1971-1990*. 2009. București: Humanitas.
24. *12 scrisori de pe culmile disperării*. 1995. Cluj: Ardealul.

Cioran publicisztikája:

25. *Singurătate și destin*. 1991. București: Humanitas.

Cioran füzetei:

26. *Caiete 1957-1972*. 2016. București: Humanitas.

Ciorannal készített intejük:

27. *Convorbiri cu Cioran*. 1993. București: Humanitas.

Cioran antológia:

28. *Cioran despre Dumnezeu*. 1997. București: Humanitas.

II. MÁSODLAGOS IRODALOM

29. Argeșeanul, Calinic. 2015. *Adevăratul Cioran*. București: Eikon.
30. Barsacq, Stéphane. 2011. *Cioran, ejaculări mistice*. București: Philobia.
31. Buciu, Marian Victor. 2005. *E. M. Cioran despărțirea continuă a autorului cel rău*. București: Ideea Europeană.
32. Ciocârlie, Livius. 1999. *Caietele lui Cioran*. Craiova: Scrisul românesc.
33. Crăciun, Andrei. 2020. *Cioran. Ultimul om liber*. București: Polirom.
34. Cubleşan, Constantin. 2007. *Din mansarda lui Cioran*. București: EuroPress Group.
35. Dur, Ion. 2016. *Cioran. Conform cu originalul*. București: Tritonic.
36. *Întâlniri cu Cioran*. 2010. București: Fundația Națională pentru Știință și Artă.
37. Kluback, William, Finkenthal Michael. 1999. *Ispitele lui Emil Cioran*. București: Univers.
38. Liiceanu, Gabriel. 2011. *Itinerariile unei vieți: E. M. Cioran*. București: Humanitas.
39. Liiceanu, Gabriel. 2017. *Continentele insomniei*. București: Humanitas.
40. Mardare, Gabriel. 2018. *»O« de Cioran*. Iași: Sedcom Libris.
41. Mihăilescu, Dan. 2010. *Despre Cioran și fascinația nebuniei*. București: Humanitas.
42. Miskolczy, Ambrus. 2015. *Cioran hosszú kamaszkora, avagy mi legyen a fasiszta múlttal*. Budapest: Gondolat.
43. Modreanu, Simona. 2003. *Cioran sau rugăciunea interzisă*. Iași: Junimea.
44. Necula, Ionel. 2005. *Căderea după Cioran*. București: Ideea Europeană.
45. Pătrașcu, Horia. 2014. *Terapia prin Cioran*. București: Trei.
46. Petreu, Marta. 2017. *Despre bolile filosofilor, Cioran*. București: Polirom.
47. *Pro și contra Emil Cioran*, 1998. București: Humanitas.
48. Reschika, Richard. 1998. *Introducere în opera lui Emil Cioran*. București: Saeculum.
49. Rotiroți, Giovanni. 2016. *Dezvrăjirea lui Cioran*. Cluj–Napoca: Napoca–Star.
50. Savater, Fernando. 1998. *Eseu despre Cioran*. București: Humanitas.
51. Simion, Eugen. 2014. *Cioran: O mitologie a nedesăvârșirilor*. București: Tracus Arte.
52. Sonea, Ciprian Bogdan. 2011. *Fenomenul religios la Lucian Blaga și Emil Cioran*. Cluj Napoca: Limes.
53. Turcan, Nicolae. 2013. *Cioran sau excesul ca filosofie*. Cluj: Limes.
54. Vâlcan, Ciprian. 2015. *Cioran, un aventurier nemișcat*. București: All.
55. Vartic, Ion. 2011. *Cioran naiv și sentimental*. București: Polirom.

56. Zarifopol-Johnston, Ilinca. 2009. *Searching for Cioran*. Bloomington: Indiana University Press.

III. HARMADLAGOS IRODALOM (témához közvetett értelemben kapcsolódó könyvek)

57. *DK – A dogmatika kézikönyve*. (Első kötet) 2002. Szerk. Theodor Schneider. Budapest: Vigilia.
58. Arisztotelész. 1992. *Poétika*. Budapest: Kossuth.
59. Avilai Szent Teréz. 2014. *A tökéletesség útja*. Budapest: Jel.
60. Avilai Szent Teréz. 2015. *A belső várkastély*. Budapest: Jel.
61. Avilai Szent Teréz. 2015. *Önéletrajz*. Budapest: Jel.
62. Balassa Bence. 2018. *Isten ellensége*. Budapest: Colorcom Media.
63. Beinert, Wolfgang. 2004. *A katolikus dogmatika lexikona*. Budapest: Vigilia.
64. Bergson, Henri. 1910. *Bevezetés a metafizikába*. Budapest: Athenaeum.
65. Bergson, Henri. 1993. *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*. Cluj-Napoca: Dacia.
66. Camus, Albert. 1965. *Sziszüphosz mítosza*. Budapest: Magvető.
67. Camus, Albert. 1992. *A lázadó ember*. Budapest: Bethlen Gábor könyvkiadó.
68. Czakó István. 2001. *Hit és egzisztencia*. Budapest: L' Harmattan.
69. Csejtej Dezső. 2002. *Filozófiai metszetek a halálról*. Budapest: Pallas stúdió/attraktor.
70. Csejtej Dezső. 2007. Utószó. Nietzsche, Az antikrisztus, Friedrich Wilhelm Nietzsche, Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor.
71. Daniel-Rops, Henri. 1991. *Jézus és kora I*. Budapest: Ecclesia.
72. Daniel-Rops, Henri. 1991. *Jézus és kora II*. Budapest: Ecclesia.
73. Darida, Veronika. 2011. *Filozófiai vallomások: Szent Ágostontól Derridáig*. Budapest: Kijárat.
74. Deleuze, Gilles. 1999. *Nietzsche és a filozófia*. Budapest: Gond Alapítvány, Holnap.
75. Foucault, Michel. 2021. *A szexualitás története IV. A hús bűnvallomásai*. Budapest: Atlantisz.
76. Gyenge, Zoltán. 1996. *Kierkegaard és a német idealizmus*. Szeged: Ictus.
77. Handke, Peter. 2022. *Kísérlet a fáradtságról*. Budapest: Typotex.
78. Harnack, Adolf von. 2000. *A kereszténység lényege*. Budapest: Osiris.
79. Henry, Michel. 2013. *Az élő test*. Pannonhalma: Bencés kiadó.

80. Jaspers, Karl. 2001. *A transzcendencia rejtjelei*. Budapest: Kairosz.
81. Jung, C.G. 1995. *Válasz Jób könyvére*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
82. Kant, Immanuel. 1997. *Történefilozófiai írások*. Budapest: Ictus.
83. Kant, Immanuel. 2004. *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz.
84. Kierkegaard, Søren. 1993. *Az ismétlés*. Budapest: Ictus.
85. Kierkegaard, Søren. 1997. *Filozófiai morzsák*. Budapest: Göncöl.
86. Kierkegaard, Søren. 1998. *A keresztény hit iskolája*. Budapest: Atlantisz.
87. Kierkegaard, Søren. 2000. *Szerzői tevékenységéről*. Debrecen: Latin Betűk.
88. Kierkegaard, Søren. 2011. *Épületes beszédek*. Pécs: Jelenkor.
89. Kierkegaard, Søren. 2019. *Vagy-vagy*. Budapest: Osiris.
90. Lamár Erzsébet. 2015. „A különbség ereje és a reprezentáció paradoxona.” Doktori disszertáció, Szeged.
91. Lucretius Carus, Titus. 1957. *De rerum natura*. Debrecen: Alföldi Magvető.
92. Márkus, György. 1998. *Metafizika – mi végre?* Budapest: Osiris.
93. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2001. *Így szólott Zarathustra*. Budapest: Osiris.
94. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2002. *A hatalom akarása: minden értékek ártértékelésének kísérlete*. Budapest: Cartaphilus.
95. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2007. *Az antikrisztus*. Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor.
96. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1994. *Ecce homo*. Budapest: Göncöl.
97. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2019. *A morál genealógiája: vitairat*. Máriabesnyő: Attraktor.
98. Rahner, Karl. 1991. *Az ige hallgatója*. Budapest: Gondolat.
99. Russell, Bertrand. 1996. *A nyugati filozófia története*. Budapest: Göncöl.
100. Sartre, Jean–Paul. 2006. *A lét és a semmi: egy fenomenológiai ontológia vázlata*. Budapest: L’Harmattan.
101. Sartre, Jean–Paul. 1991. *Existencializmus*. Budapest: Hatágú síp alapítvány.
102. Sartre, Jean–Paul. 2001. *Az undor*. Budapest: Európa.
103. Schopenhauer, Arthur. 2007. *A világ mint akarat és képzet*. Budapest: Osiris.
104. Sesboué, Bernard. 1997. *Krisztus pedagógiája*. Budapest: Vigília.
105. Steinhardt, Nicolae. 2007. *Napló a boldogságról*. Kolozsvár: Koinónia.
106. Tillich, Paul. 1996. *Rendszerez teológia*. Budapest: Osiris.
107. Tóth Marianna. 2012. „Jézus – ahogyan Nietzsche látja.” Doktori disszertáció, Szeged.
108. Vermes Géza. 1995. *A zsidó Jézus*. Budapest: Osiris.

109. *Világirodalmi lexikon*. 1978. Budapest: Akadémiai kiadó.

Emil Cioranról megjelent cikkek és egyéb hivatkozott cikkek:

110. Anca Sîrghie. 2017. „Emil Cioran și corespondența lui de la celălalt capăt al lumii.” *Saeculum* 44/2: 47-60.
111. Blendea, Sevastian. 1/2016. „Cioran and schopenhauerian philosophy.” *Annals of the „Constantin Brâncuși” University of Târgu Jiu, Letter and Social Science Series*: 68-75.
112. Calinescu, Matei. 1996. „How Can One Be What One Is? Reading the Romanian and the French Cioran.” *Salmagundi* 112: 192-215.
113. Câmpian, Diana. 2016. „Singularități și geometrii stabile: Emil Cioran – Constantin Noica.” *Saeculum* 42/2: 117-125.
114. Di Gennaro, Antonio. 2014. „Cioran, Il Nulla, Lettere a Marin Mincu (1987-1989).” Ed. Mimesis (Milano-Udine): 90-95.
115. Dobre, Marius. 2013. „Traces of buddhism in the works of Emil Cioran.” *European Journal of Science and Theology* 9/3: 95-104.
116. Gruzinska, Aleksandra. 2001. „(Anti-)Semitism 1890s/1990s: Octave Mirbeau and E. M. Cioran.” *Rocky Mountain Review of Language and Literature* 55/1: 13-28.
117. Hitchins, Keith. 2009. „Radikális gondolkodás Délkelet Európában a két világháború között: egy új generáció szembesül Európával.” *Múltunk* 54/2: 36-63.
118. Ivry, Benjamin. 2012. „Celebrating E. M. Cioran at 100.” *Salmagundi* 174/175: 122-139.
119. Jakob, Michel, E.M. Cioran and Greenspan, Kate. 1994. „Wakefulness and Obsession: An Interview with E.M. Cioran.” *Salmagundi* 103: 122-145.
120. Kimball, Roger. 1988. „The anguishes of E.M. Cioran.” *The New Criterion* 6/7: 37.
121. Lamfers, Wim. 2017. „Cioran și Levinas.” *Saeculum* 43/1: 301-306.
122. Marks, Elaine. 1972. *The Limits of Ideology and Sensibility: J. P. Sartre's „Réflexions sur la question juive” and E. M. Cioran's „Un Peuple de solitaires.”* *The French Review* 45/4: 779-788.
123. Miskolczy, Ambrus. 2014. Emil Cioran „A kétségbeesés csúcsein” avagy a fasiszta remény és reménytelenség dialektikája. *Tiszatáj* 68/12: 77-96.
124. Pantea, Iosif Cheie. 2014. „Cioran despre credință și religie.” *Text și discurs religios*, VI: 397-401.

125. Regier, Willis G. 2004. „Cioran's insomnia.” *MLN*, 119/5, *Comparative Literature Issue*: 994-1012.
126. Regier, Willis G. 2005. „Cioran's Nietzsche.” *French Forum* 30/3: 75-90.
127. Said, Edward W. 1968-1969. „Amateur of the Insoluble.” *The Hudson Review* 21/4: 769-773.
128. Sontag, Susan. 1968. Előszó. *The temptation to exist*, E.M. Cioran, Chicago: Quadrangle books.
129. Stuparu, Ada. 2019. „Emil Cioran – cu Marin Sorescu.” *Saeculum* 48/2: 39-53.
130. Teodorescu, Adriana. 1/2012. „Cui i-e frică de transdisciplinaritate sau o (re)găsire a lui Cioran” *Transilvania*: 86-92.
131. Valastyán, Tamás. 2021. „»Mi az, hogy cicafarok?« Dilemmák az emberi és nem-emberi fajok kapcsolatáról Martin Heidegger és Peter Sloterdijk »vitája« apropóján” *Magyar Filozófiai Szemle* 2021/3: 91-106.
132. Weiss, Jason and E. M. Cioran. 1986. „An Interview with Cioran.” *Grand Street* 5/3: 105-140.
133. Zarifopol-Johnston, Ilinca. 2007. „Found in translation: the two lives of E. M. Cioran; or, how can one be a comparatist?” *Comparative Literature Studies* 44-1/2, *Don Quixote and 400 Years of World Literature*: 20-37.

IV. Az értekezés témaköréből született eddigi publikációk

1. Bilibok György. 2018/2. „Cioran, mi történik a kétségbeesés tetőfokán?” *Nagyerdei Almanach* 8/17: 1-12.
2. Bilibok György. 2021. „A ciorani Jézus kép.” In: „A nemzeti összetartozás jegyében.” *Ages Quod Agis Nonprofit Kft.*, Szeged: 35-46.
3. Bilibok György. 2021. „Jézus szerepe a zsidók és keresztények közti megbékélésben.” *Valóság* LXIV/9: 104-108.
4. Bilibok György. 2022. „A ciorani Jézus kép krisztológiai elhelyezése.” In: „Az ember és gazdagsága egészséges és biztonságos környezetben.” *International Research Institute s.r.o.* Komárno: 289-302.
5. Bilibok György. 2022. „Foucault a kereszténység struktúrájában vagy a kereszténység Foucault struktúrájában.” *Magyar Filozófiai Szemle* 2022/4. *Alkalmazott etika*: 179-184.