

⁶² Robert Traer: Hit és szabadság. In: Keresztény Magvető, 1993/1, 34.

⁶³ Hans Küng: i. m. 174.

⁶⁴ Stefan Wilkanowicz: A demokrácia tízparancsolata keresztény megközelítésben. In: Egyház és Világ, 1991/18, 4.

KOVÁCS ISTVÁN

VOLTAIRE (II. rész)

„Mindig meg leszek győződve róla, hogy az óra az órás létezését, a világegyetem pedig Isten létezését bizonyítja.” (Voltaire)

2. FILOZÓFIÁJA

A francia felvilágosodás filozófiáját a racionalizmus uralma jellemzi. Már első nagy képviselője, Pierre Bayle (1647-1706), a Descartes-i racionalizmusból¹ kiindulva leszögezi: *„Az ész a legmagasabb ítélőszék, amely legfelsőfokon és fellebbezés nélkül dönt mindenről.”*

Bár a 18. századi francia filozófia már inkább az angol empirizmus hagyományaira épít², általános világnézeti értelemben - minden empirizmusa, szenzualizmusa és materializmusa ellenére - mindvégig megőrzi a racionalista hagyományt.³ E tágabb értelemben vett racionalizmus szerint a világ alapvetően észelvekkel magyarázható. Helvétius (1715–1771) megállapítása: *„Elveim egyedüli bírója az ész és a tapasztalat”* - az egész francia felvilágosodásra jellemző.

„Minden embert a maga százada alakít ki” - írta Voltaire. Ő sem képez kivételt. Voltaire ugyanis nem rendszeralkotó elme. Több filozófiai rendszert próbál ötvözni, hogy erre az alapra felépíthesse saját elméleti rendszerét. Mindenekelőtt Locke (1632–1704) mérsékelt agnosztikus empirizmusát veszi át. Locke - akárcsak Descartes - az egyén benső intellektuális világából indul ki, ám e világ tartalmait, Descartes-tal ellentétben, nem belülről, velünk született ideákból származtatja, hanem külső tapasztalathól.⁴

A megismerés forrása tehát a tapasztalat. De amíg Descartes-nál a racionalitás mindent áthatott, addig Locke szubsztancia-fogalma elvi határra utal a tapasztalati megismerés területén, valami végképp kifürkészhetetlenre, s a tapasztalati tudás eme elvi korlátozottsága mellett csak a matematikai és erkölcsi ismeret lehet teljes és tökéletesen bizonyos.

Voltaire ugyanakkor mélyen gyökerezik abban a szkeptikus hagyományban is, amely számára az ember feletti elmélkedés általában mindenfajta rendszeralkotás megalapozottságának kétségbevonásához kiindulópontot képez. Ez tulajdonképpen Montaigne vonala, aki - mint Pascal mondja - *„mindenre kiterjeszti általános és oly messzemenő kételkedését, hogy ez a kétkedés önmagát is megsemmisíti, más szóval, kétkedik abban, hogy kétkedik, mivel*

pedig abban is kétkedik, bizonytalansága szakadatlanul és pihenés nélkül körben jár, egyformán cáfolva azokat, akik azt mondják, hogy minden bizonytalan, és azokat, akik azt állítják, hogy nem minden kétséges; ő ugyanis semmit sem akar állítani."

Mindez Voltaire műveiben is megvan. „*A kétely nem valami kellemes állapot, de a bizonyosság nevelésének*” - írja a Filozófiai szótár elején, és „védőszentjéül” Tamást választja, „*aki mindig ragaszkodott ahhoz, hogy saját kezével vizsgálja meg a dolgokat.*”⁵

Csakhogy a vég nélküli kételkedés, amely az állandó pro és contra Voltaire-i dialektikában jut kifejezésre, s szinte mániákus szükséglettől űzve von kétségbe minden tételt, hogy összevesse a nézeteket a tényekkel, s saját nézeteit sem kímélve, visszájára fordítva „logikus” gondolatait, ellentmondásos formába ötvözve a különféle - de „az életben előforduló” - lehetséges megoldásokat: végsősoron Voltaire helyes zavarát, bizonytalanságát juttatja kifejezésre.

Mindennek eredményeként, Voltaire filozófiája tele van ellentmondásokkal. Ugyanazokban a művekben és ugyanazokban a szövegekben, ahol Voltaire a „nyilvánvalóságokról” - Istenről, a gondviselés rendjében levő természeti világ célszerűségéről, a világmindenség örök törvényeiről, és az élet racionális alakíthatóságának lehetőségéről - beszél, gyakran helyet kap a kéttség és a zavar is. Ez nemcsak bizonytalanná teszi, de sokszor kétségbe is vonja mindazt, amit az előbb még oly határozottan állított.

Voltaire igyekszik racionálisan bizonyítani Isten létezését. Newton elméletéből kiindulva, rendszerezni akarja a belőle fakadó következtetéseket. A világmindenségben - Newton nyomán - felfedezett tervszerű rend és célszerűség: az „isteni kéz” tevékenységére utal, a világ berendezésének isteni rendjét hirdeti. Más szóval: „a világ legtávolabbi és legapróbb részleteiben is szembe-tűnő célszerű törekvés, azaz inkább a célszerű törekvések végtelen gazdagsága” - a világegyetem összhangja - Isten létét bizonyítja.

Voltaire számára tehát Isten a világmagyarázat hasznos elve: „*ha Isten nem volna, ki kellene találni.*” A világegyetem rendjének ez a motívuma pedig azért lesz a Voltaire-i filozófia kulcsfontosságú tétele, mert éppen ez szolgáltatja az előfeltételeket az Isten által - a természet rendjét kormányzó fizikai törvényekkel analóg módon - elrendelt, változhatatlan és egyetemes, minden ember szívébe beleírt erkölcsi törvények tételéhez. Ahogyan Newton a nehéz-kedés törvényében felfedezte a világmindenség célszerű szervezetének alapvető és változhatatlan fizikai törvényét, úgy kell felfedeznie a felvilágosodott filozófiának a bennünk élő erkölcsi törvényt.

A racionalista hagyomány értelmében ez azt jelenti számára, hogy *a világ ésszerű és az ész alapján magyarázható* is. Voltaire, aki - akárcsak később Kant - a bennünk élő erkölcsi törvény elsődlegességét hangsúlyozza, ennek alapján nemcsak elhatárolja magát a tételes vallástól⁶, de ami fontosabb: ideológiai alapot teremt a tapasztalati világ megváltoztatásához. Mégpedig *optimista* alapot, mert ha a világmindenségben „lépten-nyomon” rendet és célszerűséget találunk, nem nyugodhatunk bele a társadalom és az egyén életében uralkodó rendtelenségbe és zűrzavarba. A felvilágosult filozófia által - a világmindenségben - felfedett rend és célszerűség, a bennünk levő erkölcsi

törvény: az emberi világ zűrzavarát az emberi közösség ésszerű szervezetévé változtathatja.

Ez a newtoni elméletre felépített világnézeti konstrukció lényegében Voltaire „*teista hitvallása*.”⁷ Indítékait találóan jellemzi a deisták⁸ és teisták közötti különbséget magyarázó Holbach⁹, aki szerint a deistáknak „*csak azért van szükségük Istenre, hogy elkezdje a természetet, s miután ezt megtette, mindaz, ami történik, az első lökés következménye.*” A deisták szerint tehát Isten „*tökéletesen közönyös teremtményei iránt, semmiféle kapcsolata nincs velük.*” Ezzel szemben - folytatja Holbach - a teisták „*közeli kapcsolatot feltételeznek az egyetlen tényező és az emberi faj között. Elméje termékenységétől függően mindegyik bővíti vagy szűkíti e kapcsolatok szféráját... Nem elégszenek meg a deisták mozdulatlan és közönyös istenével, közelebbi Istenre van szükségük, aki legalábbis segíthet nekik e világ bizonyos titkainak megmagyarázásában.*”

Holbach magyarázata lényegében azt a teizmust foglalja össze, amelyet Voltaire a Newton filozófiájának elemei (1738) című filozófiai művének elején mond el.

Isten fogalmát tehát Voltaire meglehetősen korán szembeállítja a „*vak szükségyszerűség*” fogalmával. Isten eszméje - mondja Voltaire - a sajátmaga és teremtményei közti kapcsolat nélkül csak meddő eszme lenne.

A „Newton filozófiájának elemei”-ben kifejtett Voltaire-i teizmus¹⁰ tehát szembeeszköl a természeti törvénynek alávetett Isten fogalmával. Voltaire számára e szempontból alapvető fontosságú a Spinozával folytatott polémia és a Descartes személyében a deizmust és annak „első lökés” elméletét támadó bírálat, mert amíg a deistáknak „attól kezdve nincs többé szükségük Istenre”, addig Voltaire-nek nélkülözhetetlen Isten jelenléte, hogy a vele meghatározott viszonyban levő ember érezze meghatározott kötelességeit, vagy - ismét Holbach találó szavaival - higgye: „*hogy csak úgy tetszhetik neki, ha utánozza jóságát és hozzá hasonlóan jól tesz teremtményeivel.*”

Ha ugyanis Isten „korlátozza” a világmindenség törvénye - véli Voltaire a természeti törvénynek alávetett Isten spinozai koncepciója ellen harcolva -, akkor egybeolvad vele, immanensé válik a természet világában.

Úgy tűnik azonban, hogy midőn Voltaire-nek - több-kevesebb meggyőző erővel - sikerült megalkotnia ezt a metafizikai világképet - az „abszolút szabad”, tehát saját törvényei felett is uralkodó és az emberek javát is tudatosan szem előtt tartó Legfelső Lényről, valamint a teremtett „lehetséges világok legjobbjáról” és az abban uralkodó rend és célszerűségről -, még a newtonizmus népszerűsítésének idején, szembe kellett néznie bizonyos „nehézségekkel” is. Ezek a „nehézségek” főként az Isten és a világ közti viszony megjelenítése rendjén jelentkeznek fejtegetéseiben, s a filozófiájában található ellentmondások forrását is ezekben kell keresnünk.

Ha az önmaga által megszabott törvény révén, a világmindenségen uralkodó Isten szabad Isten, aki saját törvényeinek is ura, akkor azt jelenti-e ez, hogy Isten megváltoztathatja a saját maga által létrehozott törvényt, és „mint

egykor megszabta a csillagok mozgásának ilyen és nem más irányát”, képes saját akaratával megváltoztatni az események menetét?

Ez a kérdés, mint Voltaire-t mindig foglalkoztató probléma, már a legelső műveiben is megjelenik. Így a Newton filozófiájának elemei-ben, a Newton–Leibniz vita ismertetése rendjén: Newton teológiai felfogását a határozott dualizmus és Isten szabad akarata szellemében magyarázva, Voltaire inkább e felfogásnak helyesel, de közvetlenül mégsem foglal állást Leibniz ellen. Leibniz ugyanis azt az ellenvetést teszi, hogy a világ létezésének egyetlen oka az isteni akarat, és *„Isten mindenben azt csinálta, ami a legjobb, mivel ha nem azt csinálta volna, ami a legjobb, semmi oka nem lett volna, hogy azt tegye”*, s ezzel egyben elutasítja a Newton teológiai koncepcióit magyarázó „szeszélyes alkotó”-nak bizonyuló istenét.¹¹

Voltaire kitér a válasz elől, s „a dolgot az értelmes olvasó vizsgálatára bízta”, ami - úgy tűnik - megengedi azt a feltevést, hogy Voltaire azért jár el így, mert - saját, e kérdésben való bizonytalankodása miatt¹² - „sarkigazságai-ba” szeretné beilleszteni egységes egészbe foglalva mindkét nézetet.¹³

Az is lehetséges, hogy Voltaire - az Isten és világ viszony megjelenítése rendjén -, két különböző dolgot kíván „egy csapásra elintézni”. Egyrészt, ezt a viszonyt - épp a belőle fakadó erkölcsi megfontolások alapján - a természeti törvényt szabadon teremtő Isten dualisztikus perspektívájában kell bemutatnia; másrészt viszont - a csoda teológiai koncepciója ellen folytatott vita szükségletei miatt is - hangsúlyoznia kell a természet örök rendjének sérthetetlenségét. Ez utóbbival „korlátozza” ugyan Isten szabadságát, de inkább hajlik erre a „megoldásra”, mert - mint racionalista gondolkodó - eleve idegenkedik a csoda lehetőségének elfogadásától: *„A csoda az isteni, változhatatlan, örök, matematikai törvények megerősökölése.”* - Igaz, csak késői műveiben vont le ilyen - a csoda lehetőségét racionálisan elutasító - radikális következtetéseket.¹⁴

Mindezek az ellentmondásokká sűrűsödő „nehézségek” és „bizonytalankodások” Voltaire filozófiájának belső konfliktusait mutatják. Már a korai művekben megjelenő, két különálló és ellentétes istenfogalom - a teista, az „abszolút szabad” és az emberek javát tudatosan szem előtt tartó; illetve a deista, a természeti törvény „kereteiben” cselekvő Isten -, aránylag békésen „megfér” egymással, ami azzal magyarázható, hogy ezt a problémát - egyelőre - háttérbe szorítja a „világ rendjéről” kialakított optimista meggyőződés. *„Miért rémítene meg bennünket létezésünk ténye? - kérdi Voltaire. - Életünk nem is olyan boldogtalan, mint be akarják beszélni nekünk. Vakbuzgó gondolat úgy tekinteni a világmindenséget, mint a gyötrelmek helyét, és minden embert kivégzésre váró gonosztevőnek látni; másrésztől viszont szibarita álmodozás, hogy a világ a gyönyörök völgye, ahol csak kellemességek érhetnek bennünket. Az a gondolat, hogy a Föld, az emberek és az állatok olyanok, amilyeneknek a gondviselés rendjében lenniük kell - véleményem szerint a józanul gondolkodó ember álláspontja.”*

Az a körülmény azonban, hogy Voltaire sokféle szerencsétlenségtől és csalódástól sújtott emberi életet élt, felszínre hozta filozófiájának ellentmondá-

sait, jelentőségük teljes súlyával állítva őket elmékedései előterébe, egyben a leglényegesebb törést okozva filozófiájában.

„A józanul gondolkodó ember álláspontja” szerinti gondviselés „nyilvánvalósága” korántsem bizonyult olyan nyilvánvalónak, amikor 1755. november 1-én a szörnyű lisszaboni földrengés híre alapjaiban rendítette meg a Tökéletes Lény akarata által létrehozott világrend Voltaire-i koncepcióját. Ekkor jelenik meg teljes jelentőségében és élességében a Voltaire-t gyöttrő nagy dilemma, hogy: *Isten képes-e beavatkozni a világ sorsának alakulásába, vagy Őt is kötik az általa egyszer s mindenkorra elrendelt, változhatatlan természeti törvények?* Elmondhatjuk-e, hogy ami Lisszabonban történt, a szabad és a jó Isten által felállított örök törvények következménye?

A katasztrófa ráadásul Mindszentek napján történt, midőn a templomok zsúfolásig tele voltak hívőkkel, s mintegy harmincezer ember pusztult el. A francia papság úgy magyarázta a szerencsétlenséget, mint a lisszaboni nép bűneinek büntetését. Voltaire rettenetes haragra gerjedt, és szenvedélyes költeményt írt, melyben hosszan sorolja a földrengés szörnyűségeit - „borzalmas romok, omladékok, por és hamu, anyák és gyermekek összekeveredett holttestei, a márványtörmelékek között szétszórt emberi maradványok, több ezernyi vérvő szerencsétlen, élve eltemetett, segítség nélkül elpusztuló sebesültek” -, melyek nyomán a Föld „boldogtalan földdé” válik, amely „minden halandó lény iszonyú gyülekezete, senkinek sem kellő kínszenvedések találkozásának örökös helye.” Voltaire-t nem elégti ki Spinoza válasza, hogy *a jó és rossz csak emberi fogalmak, nem alkalmazhatók a világegyetemre.* - Hol van a gondviselés? - kérdezi a „boldogtalan halandónak” bizonyuló Voltaire, a Lisszabonról szóló költeményben. Istennek, ennek az „örök művésznek”, aki „*kezében tartja céljai megvalósításának minden lehetőségét*”: végtelen lehetősége volt arra, hogy másképpen irányítsa a szerencsétlen város sorsát. „Ne állítsátok szembe felháborodott szívemmel a szükségszerűség ama változhatatlan törvényét - írja Voltaire. - *Isten kezében tartja az okok láncát, de őt magát az nem köti meg.*”¹⁶

A „világmindenség törvénye” által korlátozott Isten, aki nem képes megváltoztatni ezt a törvényt: nem mindenható Isten. De Isten, aki saját szuverén akaratából szabadon teremti azokat az „örök törvényeket”, amelyeknek következményei a lisszaboni „szörnyűségek”: nem igazságos Isten. S a Voltaire-i teológia eme „zsákutcájából” a *csoda* teológiai koncepciójának spekulatív bevonásával¹⁷ sem lehet kiutat találni.

A „Költemény Lisszabonról” magas hőfoka, erőteljes kérdései, sőt a Legfelső Lényhez címzett vádjai ellenére, végső kicsengésében mégis olyan mű, amely - „*mindenek ellenére*” - ragaszkodik Isten jóságához, és - bár ezt „*nem foghatjuk fel*” - továbbra is a világ berendezésének elmésségét hirdeti.¹⁸

Csakhogy mindez azt mutatja, hogy Voltaire a lisszaboni válság előtti teológiai optimizmusa idején is meglevő - a természeti törvényt szabadon teremtő, illetve a természeti törvénynek alávetett istenfogalmak közti - ellentmondásra ezennel - a konfliktus drámai kiéleződése idején - sem képes kielégítő megoldást találni. A lisszaboni földrengést követő, pesszimizmusban jelentkező szellemi törés következtében, Voltaire istenfogalma - a gondolko-

dásában addig is fellelhető - deista irányba „csúszik”. Ez azt jelenti, hogy Isten továbbra is a világmagyarázat hasznos elve marad Voltaire számára: Isten adta meg az első lökést a Newton törvényei szerint mozgó világnak és teremtette meg az anyagot úgy, hogy rendelkezék a gondolkodás képességével, de Isten személye egyre inkább felolvad az örök mechanizmusban, immanensé válik a természet világában. Mindezt a Voltaire-i reflexiók mélyebb rétegeit felvillantó és filozófiájának csúcspontját jelentő kisregényében, a *Candide*-ban követhetjük nyomon.

Mint említettük már, *Rousseau* nyilvánosan válaszolt a lisszaboni földrengéssel kapcsolatos költeményre, s válaszában - az embert érő szerencsétlenségekért - az embereket vádolta: „ha künn élnének a mezőn, nem pusztulnának el ily nagy számban.” Voltaire-t mélységesen felháborította e naturalista teodicea, s válaszképpen megírta a *Candide*-ot, melyben - többek között - maró gúnnyal figurázta ki Pangloss doktort, aki mindig bebizonyítja, hogy „*minden ami van, szükségképpen a legjobb célt szolgálja.*”

Függetlenül ettől, a *Candide*-világa alapvetően kompromittálja a „lisszaboni válság” előtti Voltaire-i filozófiát: Nincs a világnak olyan „rendje”, ahol az emberi mikrovilág örülete csak apró disszonancia, mely korántsem árnyékolja be Isten jóságát, és beláthatatlan művének elmésségét. Az emberi örület, a háború és a türelmetlenség, a kaszthabonák és rabszolgatartó kegyetlenkedések világa a kozmikus örület tébolyult ritmusában kavargó, amely nemcsak közböbs az emberi nem szenvedései iránt, de még szaporítja is az emberi világ szerencsétlenségeit és szenvedéseit.

Olyan világ ez, amely semmi jót nem várhat Istentől. A természet törvénye az emberi faj szenvedései, gyötrelmei révén, sőt nagy részének pusztulása árán valósul meg. „*A földrengés nem újdonság* - tanítja Pangloss doktor a romok alá temetett *Candide*-ot. - *Lima város ugyanilyen rengéseket érzett tavaly, mégpedig Dél-Amerikában: egyforma okok, egyforma okozatok... Mert ugye - mondta -, eddig minden a legeslegjobban történt; mert ha van vulkán Lisszabonban, ez a vulkán nem lehet másutt; mert hiszen teljesen lehetetlen, hogy a dolgok, ugyebár, ne ott legyenek, ahol vannak; egyszóval, minden a legjobban van.*”¹⁹

De nem újdonság a Pangloss orrát és szemét rágó „*francbetegség*” sem; ugyanolyan okok, ugyanolyan következmények. Így kompromittálódik a célok koncepciója. Bár igaz, hogy „*nincsenek olyan cél-okok, amelyeknek okozata a teológia lenne. A teológia nem az isteni terv része, hanem az emberek reménytelen ostobaságának következménye.*” De mivel „*mindmáig csak Európában ismerik a bajt (t.i. a vérbajt), akár a vallási villongásokat*”²⁰, Isten megosztja a kétes dicsőséget az emberekkel, és „*a világot csak avégből teremtették, hogy legyen min mérgelednünk.*”²¹ De különben meglehet, hogy ezt sem érdemes, mivel épp úgy fölöslegesnek bizonyul, mint a *Candide* hőseinek a bölcs dervistől érdeklődni az ember teremtésének célja felől. Hiszen miért tartozna épp ez ránk, amikor még az életben elszenvedett szerencsétlenségek és balsikerek áradatának értelme és célja is megfejthetetlen, érthetetlen titok marad számunkra?! Sőt, a Legfelső Lény számára még az is teljesen mindegy, hogy jól avagy rosszul élünk ezen a földön.²²

Ez Voltaire válasza 1759-ben, a lehetséges világok legjobbjának, s a gondviselés rendje „nyilvánvalóságának” kérdésében. Mindez pedig azt sejteti, hogy Voltaire-t - a lisszaboni válság óta - valami kimondatlan „*balsejtelem*” gyötri. Mégpedig az, hogy a Legfelső Lény által az „egésznek kiszabott” cél és értelem: *az emberre való tekintet nélkül halad az önmegvalósulás útjain!*

Ellentmondásba keveredtünk-e, amikor előzőleg úgy vélekedtünk, hogy „*végsősoron*” a *Candide* is *optimista* mű?

Igen, de ez ismét csak a Voltaire-i szellem nyugtalan mozgékonyságának, ellentmondásosságának tulajdonítható. S Voltaire mesteri - és szinte vég nélküli pro és kontra - dialektikája épp filozófiai kisregényeiben és párbeszédekben nyilvánul meg a legteljesebben. Történeteinek sokfélesége mellett a *szerkezeti elv* általában ugyanaz:

„Íme, itt egy elmélet. A dolog bonyolult. Vannak mellette és ellene szóló érvek. Hogy megvilágítsuk az ügyet, a mellette és ellene szóló érveket az elméletről vitázó személyek párbeszédébe rendezzük. Hogy a dolog konkrétabb legyen, úgy képzeljük, hogy az illető elmélet védelmezője filozófus, a másik pedig messziről jött, egészen egyszerű ember... Elképzeljük a két beszélgetőt, amint az illető elméletről párbeszédet folytat, az érveket pedig maga az élet szolgáltatja. Az elméletet annak közvetítésével adjuk elő, amit mellette és ellene fel lehet hozni. Akkor az érvek és ellenérvek drámai fordulatot vesznek. Szerepelhet csak két személy, de lehetnek többen is, és mindegyikük más álláspontot képvisel. Ami eddig a gondolat világába tartozott, nyilvánvaló, élő és drámai lesz. Mindaz, ami a történelmi fejlődés nyomán csak múlt volt, közvetlenné válik; az emberek nézetei drámai jelleget öltenek; együttvéve megteremtik az antitezisekkel szaggatott dialektikus egységet.”²³

Mindennek - a *Candide* drámai konstrukciója esetében is - csak az elbeszélő lángelméje adja meg az egység és a rend látszatát. Ha ellenben megpróbáljuk ízekre szedni, részeire bontani, akkor feltárulnak különböző mondanivalójú síkjai és egymásnak ellentmondó részei. Ekkor ugyanis a párbeszéd minden oldala kölcsönösen tagadva és kizárva egymást, ellentétes nézeteket hangoztatva, ugyanannak a Voltaire-nak különböző érveit hangoztatja. Így válik láthatóvá, hogy bár az elbeszélő katasztrófa-kitaláló leleménye a szerencsétlenségek és balsikerek egész áradatát zúdítja hőseire - mert Voltaire kisregényei állandóan az abszurdum peremére vezetnek bennünket -, a szerző mégsem a katasztrófa, hanem a *megbékélés*, az *igenlés* hangulatát sugallja. Ezek a Voltaire-i „*fél-happy-endek*” sokszor távol állanak ugyan a meggyőző megoldás optimumától, de a szerző sem hőseit, sem olvasóit nem engedi az abszurdum szakadékába zuhanni.

Mindez azért figyelemre méltó, mert Voltaire a konkrét emberi létezés problémái rendjén, ha azzal nem is vádolható, hogy „visszalopja” korábbi optimizmusát, de: „*nem akarja elvenni a reménységet.*” - „*Mert végtére is filozófus vagyok: nem illik, hogy megtagadjam magam*” - írja a *Candide*-ban; s bár az emberi világ örülete a kozmikus örület tébolyában kavarog, ami „*beárnyékolja*” ugyan a Legfelső Lény jóságát, de Földünk azért „*nem egészen*” a világmindenség örültjeinek kórháza, mint a jó szellem magyarázza Memnonnak, aki elveszítette egyetlen szemét, mert úgy határozott, hogy tökéletesen ésszerű

lesz. Martin pedig hiába jut arra a következtetésre, hogy „*az ember vagy a nyugtalanság örökös kínjaira született, vagy pedig az unalom letargiájára*”, mert Candide nem ért vele egyet, mivel „*semmit sem állít határozottan.*”²⁴

A Föld maga - hasonlóképpen - nemcsak az abszurdum színtere, hanem emberi örömök szülője is; egyébként még Eldorádó is létezik. Sőt, piros bárnyokban és cukrozott gyümölcsökben is gyönyörködhetünk, ha megkeressük azokat a helyeket, amelyeket a világ őrlete még nem ért el. Candide „paradicsomi kertjében” pedig „mindenki próbálta gyakorolni a maga tudását és képességeit”, mégpedig a „*dolgozzunk, ne okoskodjunk!*” elv alapján, s ennek eredményeként minden „szépen gyümölcsözött.” Olykor azért még okoskodásra is marad idő, észrevenni, hogy azért mégis „*minden esemény egyetlen láncsort alkot ezen a legeslegjobb világon*”, amit végül még Candide is elismer, habár ő nem szokott semmit sem határozottan állítani: „*Igaz, úgy van - felelte Candide. - De vár ám a munka a kertben.*”²⁵

Hogy alig néhány oldallal előbb a cél-okok világa szolgáltat még olyan meglepetéseket, amelyek „még kétkedőbbé” tették Candide-ot, s „még inkább megzavarták” a derék Leibniz-Pangloss? Hogy a cél-okok világa ugyanígy jelentkezhetne egy napon vulkánkitöréssel vagy földrengéssel is Candide kertecskéjének művelői előtt? Ebben igazán nem lenne „semmi rendkívüli”. Végsősoron: „*Nincs az a rossz, amiből ne születne valami jó.*”

E vonatkozásban tehát ugyanannak a Voltaire-i „mértéktartásnak” a körében vagyunk, amely a Költemény Lisszabonról szerzőjének nem engedte meg Isten szidalmazását, s a Legfelső Lényhez címzett vádak is - végső kicsengetésükben - a „*mindenek ellenére*” való ragaszkodást juttatják kifejezésre. Ami kétségtelenül arra utal, hogy amikor Voltaire a túlzott optimizmust „lehűtve”, az ember problematikáját közelebb hozza a valósághoz, akkor *nem mondott le az emberi világ racionális átalakíthatóságának lehetőségéről.*

A Candide ugyanakkor feltárja Voltaire embertanának, az ember és a világ kapcsolatának egy új vonását, ami nemcsak az emberi lét értelmessé tételének kísérletét jelenti, de jelzi Voltaire-nak azt a - végig soha nem magyarázott - próbálkozását is, hogy *az emberi élet és tevékenység célját és értelmét egybeolvassza a Legfelső Lény által „kiszabott” értelemmel és céllal.*

Az embernek, mint a Föld „*férgének*” gondolata, amelyet Voltaire sokszor megfogalmaz - olykor épp Pascal szavaival -, onnan ered, hogy az embert az „ember-feletti világ” perspektívájából - a világmindenség mérhetetlen nagyságának távlatából - próbálja szemlélni. A világmindenség isteni tervének egészét felmérni akaró, önnön lététől elszakadó gondolat - a Micromégas űrutasaihoz hasonlóan -, a Földet csak kicsiny „sárkupac”-nak, az embert pedig parányi „féreg”-nek látja, s korántsem a világmindenség legfontosabb részének. Voltaire szerint ostobaság azt állítani, hogy a világot az ember számára teremtették, mikor „nyilvánvaló”, hogy mindössze mikroszkopikus méretű „féreg” a Föld „sárkupacán”, amely szintén csak elenyészően kis pontocska a világmindenség végtelenjében.

Tévedés lenne azonban ebből arra következtetni, hogy Voltaire emberképe megegyezik a Pascal felfogásával. Voltaire soha nem megy oly messzire, hogy Pascallal találkozzék, s vele együtt csak akkora cselekvőképességet tulaj-

donítson az emberi észnek, „amikorára szüksége van ahhoz, hogy tudatában legyen önnön gyengeségének, és ostoba, orcátlan önhittség helyett őszinte alázat töltse el.”²⁶ A *Gondolatok* keresztény pesszimizmusával és aszketizmusával szemben, Voltaire egy olyan antropológiát vázol fel, amelynek optikájában az ember már nem végletes ellentmondásoktól szaggatott, „az eredendő bűn stigmáját tudatosító rajongó szörnyeteg és megfejthetetlen talány”, *hanem társadalmi lény, akinek sem értelmét, sem szenvedélyeit nem kell megtagadnia.*²⁷

Pascalétól eltérő szándékát épp a *Candide* mutatja a leginkább. Az ember magányosságának tudata - nem az egyén magányosságaként értelmezve, mint Pascalnál, hanem az emberi faj magányosságaként - *cselekvő és humanista ihletés kiindulópontja*, s az ember sorsának leírása nemcsak közelebb hozza a valósághoz az ember problematikáját, de egyben - életének értelmessé tételéért - cselekvésre ösztönöz.

Úgy tűnik megengedhető az a feltevés, hogy Voltaire épp azért nyúlt vissza - a francia felvilágosítók és enciklopédisták közül *egyedül* - a görög mitológiai hős, a lázadó titán és emberharát *Prométheusz* témájához, mert ennek szimbolikájában összefogott eszmék jól szolgálták társadalom- és emberalakító céljait.²⁸ Számára a prométheuszi eszme szerves alkotó elemei - a szüntelen változás és a világ megváltoztatásának eszméje, az alkotás és önalakítás, az emberszeretet és humánus cselekvés a közösségért - azt sugallják, hogy a természeti szükségszerűséget felismerő, önmaga elé célokat tűző, és e célokért cselekvő ember „*magából csiholja ki az istenit*”, s eközben képes az előttünk - és nem mögöttünk! - levő „aranykor” megvalósítására. Voltaire - *Pandora* című darabjában felidézett - Prométheusza tehát egyidejűleg *a haladás jelképe és a civilizáció okozta állítólagos hanyatlás cáfolója.*

Mindez érthetővé teszi a már említett - és elvi alapokra visszavezethető - Voltaire–Rousseau ellentét lényegét. Jellemző erre az elsősorban filozófiai emberkép körül csomosodó elvi ellentétre, hogy Rousseau - a dijoni akadémia pályázatára írt művének egyik jegyzetében - épp Prométheuszt teszi felelőssé a civilizáció okozta bajokért. Rousseau felfogása szerint a civilizáció embere bukott angyal, aki önmagát rontotta meg, s megváltását csak a természetes őállapotha való visszatérés hozhatja el. „Vissza a természethez!” - hangzik Rousseau jelszava. - Vissza - hová? Létezett-e egyáltalán „aranykor”? Az „ártatlan gyermekkor természetes emberét” - aki társadalom és erkölcs nélkül éli paradicsomi életét, s nem ismeri sem a mesterségeket, sem a nevelést, még kevésbé a háborút -, vajon nem csak a rousseau-i képzelet szülte? - kérdezhetné a racionalista Voltaire. Rousseau azonban nem sokat törődik az értelemmel. A szív a fontos, nem az ész; az érzés, nem az értelem.

A döntő az, hogy itt két különböző világkép és erkölcs ütközik össze, s e kettő nem egyszerűen türelmetlen egymással szemben, hanem „*abszolút értetlen*” is. Képviselőik pedig - mutat rá Heller Ágnes - nem tudtak megegyezni a döntő kérdésben: „*hogyan lehet és kell a jelenkorban élni?*”²⁹

Rousseau humanizmusa nem békül meg a felvilágosodás polgári szárnyának sok tekintetben naiv optimizmusával, s kitapintja a felvilágosodás számos gyöngjét is, noha megoldásukkal ő is adós marad. A két *Értekezés* ugyan

degenerációs folyamat termékének tekinti a filozófus korát és kora emberét, de megáll a folyamat elemzésénél, s nem vizsgálja meg az emberi cselekvés lehetőségeit és normáit. A probléma elméleti áttekintését az *Új Heloïse*-ban adja Rousseau, midőn az önmegvalósítás lehetőségének kérdését vizsgálva a lehetséges élet- és magatartásformákat kutatja, s arra a következtetésre jut, hogy: korának társadalma és a születő polgári életforma egyaránt abszurd, s abban „nem lehet és nem is érdemes élni, mert másoknak nem használhatunk, emberi integritásunkat viszont elveszítjük.”³⁰

A Voltaire-i emberkép és életszemlélet gyökeresen más irányba mutat, s feltárja a két gondolkodó közti ellentét elvi gyökereit: a kor társadalma, a rendi valóság valóban elavult, abszurd és nevetséges; a kialakulóban levő polgári élet problematikus, *de mégis ez a társadalom, ebben kell és lehet élni, még hozzá jól és hasznosan is élni.*

Jegyzetek

¹ René Descartes (1596–1650), a velünk született eszmékből származtatott minden biztos tudást; „az egyén a megismerés elvét önmagából meríti.”

² Az angol filozófia 17–18. századi fő irányzata az *empirizmus*, a tapasztalathoz látta ismereteink forrását.

³ Ez már azért is lehetséges, mert a *racionalizmus és empirizmus* - minden ellentétességük mellett - mélységesen rokon gondolatrendszerek. Mindkettő a természetes környezetéből kiszakított egyén, az „elkülönült individuum” fogalmából indul ki vizsgálódásai rendjén, s nem magát a létet, hanem az egyén benső világát vizsgálja. E benső és külső világ viszonyára, kapcsolatára rákérdezve: az igaz ismeret és a helyes életforma normáit kutatja, tehát ismeretfilozófiai és etikai kérdésekkel foglalkozik.

⁴ „Az elme - írja Locke -, *ahogy mi mondjuk, fehér lap, amelyre semmi sincs írva, ideák nélkül való. Honnan telik meg?*” – Ideáink a külső tárgyak érzékeléséből (sensation), illetve reflexiókból (reflexion) keletkeznek, ahol az utóbbi: „*saját elménk bensőnkben végbemenő műveleteinek észrehevése, amikor az elme a birtokában levő ideákkal foglalkozik.*”

⁵ Korának modernjeihez hasonlóan - mint Bacon, Descartes, Locke -, ő is kételkedéssel kezdi tehát, s ezt így indokolja: „*Nem tudom, hogyan teremtettek és hogyan születtem... Láttam azt, amit anyagnak neveznek, legyen az akár a Sirius csillag, akár a legkisebb atom, amelyet mikroszkóppal meg lehet látni, és nem tudom, hogy mi ez az anyag... Elhiszem, hogy anyagból vagyok alkotva, de sohasem tudtam kielégítő választ találni arra, hogy mi idézi elő a gondolatot. Még azt sem tudom, hogy értelmem olyan egyszerű képesség-e, mint a járásé vagy az emésztésé, vagy hogy úgy gondolkozom-e a fejemmel, mint ahogyan a kezemmel megfogok valamit.*”

„*A mi dolgunk az - írja a Filozófiai szótár-ban -, hogy számítsunk, latolgassunk, mérjünk és megfigyeljünk; ez a természetes filozófia, jóformán minden egyéb képzelődés.*”

⁶ „*A művelt filozófus nem szorul intézményes hitre*” - írja, s már egyik legelső művében hirdeti: „*Nem vagyok keresztény, de azért nem, hogy jobban szeresselek*” (t.i. Istent). „Meslier atya nézetei”-ben pedig azt mondhatja a hal-

dokló pappal: „Bocsánatot kérek Istentől azért, hogy keresztény voltam, amiért életemben a keresztény hitet terjesztettem.”

Voltaire a Bibliát sem fogadta el, mint „Szentírást”, történelmi hitelességében is kételkedett. A társadalmi rend és béke felé vezető legelső lépésnek a korabeli egyházi hatalom lerombolását tekintette: „*Tiporjátok el a gyaláztatost!*” - hirdette. Egyházellenes megnyilatkozásait „*istentagadással*” azonosítani: durva hozzánemértésről tanúskodó - és ma is gyakran elkövetett - tévedés! Voltaire *nem volt ateista*. Maguk az enciklopédisták írták róla: „*Voltaire bigott, hisz Istenben!*” - Diderot-nak például a következőket írta: „*Megvallom, hogy éppenséggel nem vagyok egy véleményen Saundersonnal, aki tagadja Istent, mert vakon született. Lehet, hogy tévedek, de az ő helyében elismernék egy nagy Értelmet, amely annyi mindent adott nekem a látás pótlásául, s reflexió útján felfogván a dolgok közt levő csodálatos viszonylatokat, gyanítanám egy végtelenül ügyes Munkás létezését. Ha nagy önhietség is azt hinni, hogy kitálálhatjuk: micsoda ő és miért teremtett minden létezőt, az én szememben még nagyobb önhietség tagadni azt, hogy létezik...*”

Voltaire felfogása szerint a népnek szüksége van a vallásra, s Isten nélkül még a filozófia sem lehet meg. „*Kétségtelenül az a vallás a legjobb*” - írja 1763. február 28-án, La Chalotais-nak címzett levelében -, „*amely a legegyszerűbb, és a legbiztosabban a természet törvényein alapul.*” - E kérdéssel a „*Költemény a természeti törvényről*” című művében (1752) is foglalkozott, s arra a következtetésre jutott, hogy az embernek Istent önmagában, saját lelkiismeretében kell keresnie: „*Ha Isten nincs bennünk, soha nem is létezett.*” - *A természetes vallás* tehát nem más, mint a saját lelkiismeretünk hangja, s itt tulajdonképpen a bennünk élő *erkölcsi törvényről* van szó. A felvilágosodott filozófia által felfedett erkölcsi törvényt szolgáló hit, az annak való engedelmesség az igazi vallás.

Érdekes és figyelemre méltó ugyanakkor az intézményesített vallás dogmáival szembeni felfogása: „*... mindenki fennhangon hirdeti: Egy az Isten, Szűz Mária nem Istennek anyja, a Szentlélek nem más, mint a fényesség, mely Istenből árad felénk.*” (Helvétiusnak, 1763. augusztus 25-én.)

7 A *teizmus* szerint a világot Isten nemcsak teremtette, hanem kormányozza is; a természeti és társadalmi jelenségek tehát Isten rendelése szerint mennek végbe. - Voltaire a „*Filozófiai szótár*” több cikkében is vitatkozott ateista barátaival, s a „*Teista*” című cikkében világosan kifejtette hitét: „*A teista olyan ember, aki szilárdan meg van győződve egy jó és hatalmas legfőbb Lény létezéséről, aki mindennek alkotója..., aki kegyetlenség nélkül megbüntet minden bűnt, s jósággal jutalmaz minden erényes cselekedetet... Ebben az alapelvben együtt van az egész világgal, de egyikhez sem csatlakozik az egy másnak kölcsönösen ellentmondó szekták közül...*”

⁸ A *deizmus* az a tan, amely szerint Isten csak a világ személytelen ősoka, de a továbbiakban a világot a természet törvényei irányítják. (Lásd *Holbach* magyarázatát is a szövegben!)

⁹ *Paul-Henri d'Holbach* (1723–1789), az enciklopédisták körének eszméit rendszeres formában kifejtő materialista gondolkodó. A természet rendszere címen 1770-ben megjelent műve nagy felháborodást váltott ki, még

Voltaire-t is beleértve... A szövegben idézett deista-teista különbség magyarázása rendjén különben nem nevezi néven Voltaire-t.

¹⁰ Ebben a szellemben íródtak a *Filozófiai levelek, a Tanulmányok az emberről*, és a már említett *Költemény a természeti törvényről* című művei is.

¹¹ Leibniz (1646–1716) szerint ugyanis a természet és lélek, az anyag és szellem - Isten, a legfőbb monász kivételével - mindenben együtt van, természetesen az emberben is. Itt mint két előre jól beállított óra, párhuzamosan működnek, az „*eleve tételezett harmónia*” - harmonia prestabilita - elvének megfelelően. A helyes életben pedig megvalósul a teremtés végső célja: világunk „*a lehetséges világok legjobbika*” Mindebből természetesen következik, hogy Leibniz filozófiájában nincs helye a „*szeszélyes alkotónak*”, vagyis a világmindenség életébe *csodákkal* beavatkozó Istennek.

¹² Voltaire „bizonytalankodása”, illetve a határozott állásfoglalás elől való kitérése azzal magyarázható, hogy a szóbanforgó vita eldöntése nyomán fakadó - és számára oly fontos - etikai kérdésekre ekkor még nem tudott megnyugtató megoldást találni. Gondoljunk csak az előbbieken említett „teista hitvallás” erkölcsi vonatkozásaira, melyek optimista alapot jelentenek Voltaire számára az egyén és társadalom életének racionális megreformálásához.

Mindezt bizonyítani látszik az is, hogy a *Filozófiai levelek*-nél valamivel később, és a *Newton filozófiájának elemei*-nél valamivel korábban írott *Metafizikai értekezés* részletében Voltaire már kifejezetten szakított a Newton koncepcióira épített - és számára kevésbé „kényes” kérdéseket feszegető - skolasztikus ízű magyarázatok (Clarck, Locke) iránti szolidaritással. Ennek rendjén nemcsak helyesli és bekapcsolja elmélkedésébe a „*tout est bien*” leibnizi eszméjét, de átveszi Spinoza érvelését is, és álláspontja határozottan a holland gondolkodó ontológiai álláspontja felé „csúszik”.

¹³ Nem egészen alaptalanul emlegetik Voltaire filozófiájának „leibnizi korszakát”, szembeállítva a későbbi - főként a *Candide*-ban megnyilvánuló csipkelődésekben szembetűnő - „antileibnizi korszakkal”. - Janguranowski találó paradoxona szerint: „Voltaire azonban lényegében sohasem leibniziánus, vagy - ami ugyanazt jelenti - bizonyos mértékig mindig az.”

¹⁴ A *csodatételekről* című munkájában, 1765.

¹⁵ Frappáns aforizmája így egészíti ki ezt a gondolatot: „*Furcsa egy szenvedély az, amellyel egynémely urak mindenképpen meg akarnak győzni minket arról, hogy nyomorultak vagyunk. Nem szeretem azt a kuruzslót, aki el akarja hitetni velem, hogy beteg vagyok, azért, hogy eladja nekem a piruláit.*”

¹⁶ „*a szükségszerűség ama változhatatlan törvényeit*” - Voltaire ezzel Spinoza állítására utal, hogy ti. a világban minden szükségszerű, s ez magára Istenre is vonatkozik: „*Minden, amit úgy fogunk fel, hogy Isten hatalmában van, szükségszerű.*”

¹⁷ Voltaire nem is „kísérletezik” vele, mert mint említettük: racionalizmus általában idegenkedik a csoda minden lehetőségének elfogadásától. Filozófiájának belső ellentmondásait különben ezzel sem tudná megoldani, legfeljebb csak újabb ellentmondásokba keveredne. Ha ugyanis az „abszolút szabad” Isten beavatkozhat az események láncolatába, de - mint Lisszabon

esetében is - mégsem teszi, akkor méginkább igazságtalan. De amennyiben egyáltalán „szüksége van” a csodákra, akkor ez már azt jelenti, hogy önmagát kell „kiigazítania”, ami újabb képtelenség, hiszen Isten mindenhatóságát és tökéletességét megkérdőjelezve azt tételezi fel, hogy Isten akarata mégsem „a világok lehetséges legjobbjáé” hozta létre.

¹⁸ A cél - írja Voltaire a „cél-okok koncepcióját” híva segítségül - ismeretlen lehet előttünk, „nem foghatjuk fel”, de létezése bizonyos, és - „mindenek ellenére” - a gondviselés isteni tervének elemét képezi. „Meggyőződésed-e - írja -, hogy az örök ok nem vethetett bennünket ily szomorú éghajlat alá, nem teremthetett vulkánokat, amelyek állandóan fenyegetnek bennünket? Határt merked-e szabni ily módon a legmagasabb hatalomnak és megtiltjátok-e, hogy irgalmasságának művét végrehajtsa?”

¹⁹ Candide, 35. o.

²⁰ Candide, 29. o.

²¹ Candide, 136. o.

²² A Candide 203–204. oldalain a következő - kétségtelenül figyelmet érdemlő - párbeszédet olvashatjuk ezzel kapcsolatosan:

„Uram, kérünk, mondd meg nekünk, hogy mi végre teremtődött egy olyan furcsa állat, mint az ember?

- Mi közöd hozzá? - rivallt rá a dervis. - Mit gondolsz, ez a te dolgod?

- De hát tisztelendő atyám - szólt közbe félénken Candide -, mikor annyi rettentő baj gyötöri ezt a szegény földet!

- Olyan mindegy - felelte a dervis -, jól vagy rosszul élünk-e a földön! Ha a szultán őfelsége (ti. Isten) hajót küld el Egyiptomba, mit törődik az ege-
rekkal, jól vagy rosszul élnek-e a hajón? ...

- Azt reméltem - mondta Pangloss -, hogy kissé cseveghetek veled az okokról és okozatokról, a legeslegjobb világról, a rossz eredetéről, a lélek természetéről, no meg az előzetes harmóniáról.

A dervis e szavakra már ki is tessékeltte őket.”

²³ Mint látható, a „dialektika” itt a „vitatkozás tudománya” értelemben szerepel, amelynek során az igazságot az ellenfél érvelésében előforduló el-
lentmondások felderítése és feloldása során fejtik ki.

²⁴ Candide, 202. o.

²⁵ Candide, 208. o.

²⁶ Pascal, Blaise (1623–1662) ilyen értelemben történő említésekor, természetesen az értelemnek és a tudománynak hadat üzenő, pesszimista etikát megszólaltató Jansénius-tanítványra utalunk, és semmi esetre sem a Montaigne- és Descartes-örökös, humanista természettudós Pascalra, aki épp a gondolatban jelölte meg az ember nagyságát: „Nádszál az ember, a természet leggyengébb nádja, de ez a nádszál gondolkodik. Nem kell a világnak összefognia, hogy megsemmisítse: kis pára, egy kis vízcsepp is megölheti. De ha a világ meg is semmisítené, az ember akkor is értékesebb lenne, mint gyilkosa, mert tudja, hogy meghal, és a világ nem tudja, hogy erősebb nála.”

²⁷ A *Le mondain*-ban olvasható látszólagos paradoxona: „A fölösleges a szükséges” - a felvilágosodott embernek és művésznek a művészethez, az esztétikai élvezetekhez való jogát fejezi ki.

²⁸ Különös figyelmet érdemel mindez Voltaire emberről alkotott felfogásának elemzésekor. Már csak azért is, mert míg a német felvilágosítók körében nagy népszerűségnek örvend a mitológiai hős, Prométheusz legendás alakja, hiszen társadalmi, politikai és művészi eszményeik egész gazdagságát sűrítették benne - s itt elég csak a Goethe nevéhez fűződő és a felvilágosodás legmaradandóbb értékű Prométheusz-képére utalni -, addig a francia felvilágosodás általános mítosz-ellenessége nehezen volt összeegyeztethető a mítosz lázadójának alakjával. Így, a mitológiai hős - az enciklopédisták közül - *egyedül* Voltaire számára válik a haladás jelképévé és bajnokává.

²⁹ Heller Ágnes - Rousseau és az Új Heloïse című - nagyszerű tanulmányában, a francia felvilágosodás polgári szárnyának képviselői (mindenekelőtt Diderot) és a preromantikus - tehát a felvilágosodás racionalizmusába és optimizmusába szentimentalizmust és pesszimizmust „vegyítő” - Rousseau közötti nézetkülönbséget fejtegetve, jut erre a megállapításra.

³⁰ Rousseau az önmegvalósítás lehetőségének kérdését vizsgálva, az Új Heloïse-ban, arra a következtetésre jut - írja említett tanulmányában Heller Ágnes -, hogy az nagyközösségben lehetetlen; kisközösségben és személyi kapcsolatokban is problematikus és viszonylagos, legtöbbször bukásra ítélt. Mindezek ellenére Rousseau úgy véli, hogy az utóbbi két „kategóriában” mégis szükséges *„humánus szigeteket, kis világokat teremteni, a rendi társadalmon, a kialakuló polgári társadalmon belül, jobban mondva annak ellenére.”*

Irodalom

Csehi Gyula: Felvilágosodástól felvilágosodásig. Kriterion Kiadó. Bukarest, 1972.

Durant, Will: A gondolat hősei. Budapest, 1931.

Gábor György: Gondolatok könyve. Magvető Kiadó. Budapest, 1964.

Gáll Ernő: A humanizmus viszontagságai. Politikai Kiadó. Bukarest, 1972.

Heller Ágnes: Portrévázlatok az etika történetéből. Gondolat Kiadó. Budapest, 1976.

Janguranowski: Voltaire filozófiája. In: Világosság, 9. évf. 3. szám. Budapest, 1968. március. 132–137. o.

Lendvai L. Ferenc - Nyíri J. Kristóf: A filozófia rövid története (A Védáktól Wittgensteinig). Kossuth Kiadó. Budapest, 1974.

Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1991.

Rousseau, J. J.: Társadalmi szerződés. Kriterion Kiadó (Téka). Ford. Mikó Imre. Bukarest, 1972.

Voltaire: XII. Károly svéd király története. Európa Kiadó. Ford. Justus Pál. Budapest, 1965.

Voltaire: Candide. Magyar Helikon. Ford. Gyergyai Albert. Budapest, 1966.

Voltaire: Én, az üldözöttek Don Quijotéja (Levelek). Kriterion Kiadó (Téka). Ford. Rózsa Ágnes. Bukarest, 1978.

MÁTHÉ SÁNDOR

EMMAUSZI ÚTON

Lk 24, 32

Ragyogó tavasi nap lehetett. A tanítványok gondolataikba mélyedve haladtak Emmausz felé. Néha megtörte a csendet egy-egy rövid mondatnyi vélemény a Jeruzsálemben történekről. Az események oly váratlanul alakultak, annak ellenére, hogy Jézus szólott, figyelmeztette tanítványait. Most mégis az a kérdés mardossa lelküket, hogy miként történhetett meg. A lelkiismeret is vádolja őket: talán nem voltak elég bátrak, ki kellett volna álljanak Mesterük mellett, vállalni akár a halált is.

Körülöttük a felpezsdlő élet, tavasi ragyogás, de mindez nem érdekl, nem érinti meg az ő lelküket. Ők csak egyet látnak: a golgotai keresztet s azon a szenvedő, halált vállaló Jézust. Tulajdonképpen nem értik az egészet: Miért az áldozat? Mi búne volt Jézusnak, hogy ilyen nagy árat kellett fizessen miatta.

S miközben így töpregenek, észre sem veszik, hogy melljük szegődött egy „idegen”, aki, lám, tud a történekről, sőt többet, mint azt a tanítványok képzelnék. Ők úgy ítélik meg, hogy „rendkívüli dolgok történeek.” A hozzájuk szegődött idegen pedig így szól: „Ó ti balgák, hát nem tudjátok, hogy mindezeknek így kellett történeüek.” Az áldozat meghozatott.

A látomás tovább folytatódik. A képzelet tovább űzi „játékát”. Az idegen tovább beszél az írásokból, bemegy velük a házba és asztalhoz ülnek, együtt vacsoráznak. Itt valami olyan történe, ami Jézusra emlékezteti őket, felismerik Jézust, de ekkor már vége a látomásnak, s újból a zavartság, a bizonytalanság költözik elméjükbe, lelkükbe. „Nem hevült-e a szívünk, amikor beszélt hozzánk?” - kérdezik gyermeki naivsággal

Mi űzte velük ezt a csalóka játékot? Egyszerű a felelt: az emlékezet. Az emberi lélek és elme egyik legszebb, legcsodálatosabb adottsága az emlékezés képessége. Mennyire szeretünk emlékezni, emlékeinket, még ha néha nagyon fáznak is, felbolygatni. Azt hiszem, hogy azért emlékezünk - akár sírva, akár nevetve tesszük ezt -, hogy jobban tudjuk szeretni az életet: úgy ahogy van, a maga valóságában ...

Az emlékezésben mindig tanulunk valamit, mindig megvilágosodik előttünk valami, új fényben látjuk az életet, megvilágosodik előttünk a világnak egy addig számunkra ismeretlen része, vonatkozása. Azt is mondhatnám, hogy többet látunk a világból a múlt emlékein keresztül, s talán éppen ezért jobban értékeljük a jelent.