<<<(((olvasói kiemelésekkel, megjegyzésekkel – vázlatosan átfutva 2. -FÁ)))>>>

<<<(((kiemelés sárgával, ritkán kékkel, tagolással; a tartalomban megjelenő megjegyzés (címsor 6) és szövegrész (címsor 7) formában -FÁ)))>>>

<<<(((lábjegyzeteket, neveket, évszámokat nem ellenőriztem a scennelés után -FÁ)))>>>

Békési Sándor: Sisi személyének teológiai portréja

részlet, az V. fejezet

Tartalom

[<<<(((Az itt következő tanulmányt (lelkigyakorlati prédikációt?), mely a személy fogalmának történetéről szól elsősorban a teológiai gondolkodás története mentén nem mint eszmetörténész olvastam és láttam el olvasói megjegyzésekkel (mert az nem vagyok) hanem mint a személy és gazdaság problémafelvetés fogalmazója – keresve olyan ismereteket, szempontokat elsősorban a személy mint deduktív axiomatikus alapfogalom lehetőségéről, amelyekkel problémafelvetésemet pontosítani tudom. -FÁ)))>>> 2](#_Toc46699438)

[<<<(((Ez a tanulmány arról szól, miként lehet elgondolkodni a személy kiteljesedésének belső, lelki feltételeiről. Mert a személyi lét mindenkinek születésétől fogva potenciális lehetősége. Hogy ebből ki mennyit valósít meg hajlandóságának illetve sorsának köszönhetően, az már nem általános, abban mindannyian különbözünk. -FÁ)))>>> 2](#_Toc46699439)

[V. 2](#_Toc46699440)

[1. A személy 2](#_Toc46699441)

[2. A személyről …. az ókor nagy kultúrái nem tettek említést. 4](#_Toc46699442)

[3. a kollektív üdvvel szemben a *személyes üdv-gondolat* 6](#_Toc46699443)

[4. személynek *lényegi és viszonylét* szerinti értelmezése 8](#_Toc46699444)

[Ezek az itt felsorolt irányzatok tehát a **személyre vonatkozó önreflexió**-korszakok és irányzatok … 14](#_Toc46699445)

[5. A XX. század elején megjelenő *perszonalizmus* kialakulása 14](#_Toc46699446)

[>>> A lét szempontjából a személy <<< 20](#_Toc46699447)

[egyszeri és megismételhetetlen.110 20](#_Toc46699448)

[mikrokozmosz, egész univerzum: magában foglalja az univerzális tartalmakat. 113 20](#_Toc46699449)

[<<<(((ismeretelméleti-ontológiai okból következően mikrokozmosz -FÁ)))>>> 20](#_Toc46699450)

[tökéletes egysége jelenti az ember ideáját.118 20](#_Toc46699451)

[<<<(((ismeretelméleti-ontológiai okból számunkra felnyithatatlan egység -FÁ)))>>> 20](#_Toc46699452)

[a legmagasabb rendű érték.126 20](#_Toc46699453)

[<<<(((számunkra emberek számára megkérdőjelezhetetlen érték -FÁ)))>>> 20](#_Toc46699454)

[dualizmusa nem a test és lélek, hanem a szellem és a természet, a szabadság és a szükségszerűség viszonyában nyilvánul meg.130 20](#_Toc46699455)

[<<<(((testetlen személyiségről nem tudunk (vallási tételeket nem tekintve), azzal nem számolhatunk, a testet a személy miatt kell becsülni -FÁ)))>>> 20](#_Toc46699456)

[>>> Az aktus szempontjából a személy <<< 21](#_Toc46699457)

[nem szubsztancia, hanem aktus, teremtő aktus.135 21](#_Toc46699458)

[<<<(((ez érdekes, de nem értem, miért nem éppen potencia is meg aktus is? -FÁ)))>>> 21](#_Toc46699459)

[világba lépésével a világfolyamat megszakad és menetén változtatni kényszerül.136 21](#_Toc46699460)

[<<<(((mondhatjuk ismeretelméleti talánynak, de nem ellentmondásnak, mert az ellentmondás feloldandó, erről viszont tudjuk, hogy számunkra a végső ok és más határfogalmak mintájára elérhetetlen, „felismert, vélt kompetenciánkon kívüli” – a személy módosíthatja az oksági láncot éppen szabad akarata révén, de csak bizonyos tekintetben. -FÁ)))>>> 21](#_Toc46699461)

[-jellemet feltételez, melyet ki kell vívni.139 21](#_Toc46699462)

[<<<(((potenciálisan jellemet tesz lehetővé, amelyet aktuálisan ki kell teljesíteni, meg kell „vívni” érte -FÁ)))>>> 21](#_Toc46699463)

[>>> A viszony szempontjából a személy <<< 21](#_Toc46699464)

[öncél; más személyhez, vagy Istenhez fűződő viszonya nem lehet eszköz és cél viszonya.141 21](#_Toc46699465)

[<<<(((más személyt eszközként nem kezelhet -FÁ)))>>> 21](#_Toc46699466)

[nem lehet világpolgár, sem állampolgár teljes mértékben, mert ő Isten Országának polgára, és nem a császároké.144 22](#_Toc46699467)

[<<<(((a személy mint élő személy (a társadalom „végső alanya”) elsősorban élő közösségek tagja lehet. Az állampolgári és egyéb szervezeti tagság kötelmei ehhez képet másodlagosak, hiszen a szervezet mint ember alkotta és tulajdonolta rendszer (apparátus) az embernek és élő közösségeinek mint alanynak az eszköze tekinthető … -FÁ)))>>> 22](#_Toc46699468)

[**6.** A személy jelentőségének protestáns teológiai értelmezése 25](#_Toc46699469)

[a természettudományos pozitivista világnézet nem tud mit kezdeni az empirizmus helyett az axiomatikus előfeltételekre épülő szellemtudományokkal, a filozófiával és a teológiával. 26](#_Toc46699470)

[<<<(((végső soron a természettudományoknak előfeltétele a filozófia, amely viszont az emberek közti dialektika szülötteként viseli magán az emberek közti párbeszéd természetét -FÁ)))>>> 26](#_Toc46699471)

[7. személységi lét *teremtettsége* 27](#_Toc46699472)

[*1. A széthullott személyiség* jellemzője az, hogy pusztán *proszópon-*személyként egzisztál. 30](#_Toc46699473)

[A széthullott személyiség jellemzője az, hogy pusztán proszópon-személyként egzisztál. 30](#_Toc46699474)

[A **látens,** a rejtett személyiség még csak az eljövendő, viszont ami **manifeszt**, a személységből felszínesen látható, az voltaképpen halott. 30](#_Toc46699475)

[2. A személyiség helyreállítása Jézus Krisztus megváltásának a személyre kiható kegyelme által 30](#_Toc46699476)

[Akkor, amikor a proszópon-személyiség és a szóma-személyiség közötti elválasztó kárpit (katapetaszma: Zsid 6,19) kettéhasad és teljes személlyé (holon szórna) egyesül.189 30](#_Toc46699477)

[3. A megkísértés 31](#_Toc46699478)

[*4. A személy másokkal való viszonya* a szeretet megnyílásának függvénye. 31](#_Toc46699479)

[5. A személy szent őrültsége, a mánia 32](#_Toc46699480)

[6. Az öröm 33](#_Toc46699481)

[<<<(((ez az öröm milyen kapcsolatban van az öröhírrel? -FÁ)))>>> 33](#_Toc46699482)

[8. Erzsébet királyné személyének bemutatása 33](#_Toc46699483)

[<<<(((Boethiusnál a személy értelmes … itt pedig lelke is van? Tehát amit én értelemnek és érzelemnek mondok, az itt értelem és lélek? Mégpedig az értelem „szolgálja” a lelket? -FÁ)))>>> 34](#_Toc46699484)

[<<<(((A lélek fogalmának fejlődéstörténete itt lábjegyzet lehetne. -FÁ)))>>> 34](#_Toc46699485)

[<<<(((ez volna a keresztény szellemiségű dráma világa? -FÁ)))>>> 34](#_Toc46699486)

###### <<<(((Az itt következő tanulmányt (lelkigyakorlati prédikációt?), mely a személy fogalmának történetéről szól elsősorban a teológiai gondolkodás története mentén nem mint eszmetörténész olvastam és láttam el olvasói megjegyzésekkel (mert az nem vagyok) hanem mint a személy és gazdaság problémafelvetés fogalmazója – keresve olyan ismereteket, szempontokat elsősorban a személy mint deduktív axiomatikus alapfogalom lehetőségéről, amelyekkel problémafelvetésemet pontosítani tudom. -FÁ)))>>>

###### <<<(((Ez a tanulmány arról szól, miként lehet elgondolkodni a személy kiteljesedésének belső, lelki feltételeiről. Mert a személyi lét mindenkinek születésétől fogva potenciális lehetősége. Hogy ebből ki mennyit valósít meg hajlandóságának illetve sorsának köszönhetően, az már nem általános, abban mindannyian különbözünk. -FÁ)))>>>

# V.

## 1. A személy

Amennyiben őszinték akarunk lenni, Sisinek a pszichológia különböző faggatásai közé szorított személyisége tekintetében hiányérzetünk továbbra sem titkolható. Hiszen ha próbát teszünk és az orvosi-biológiai látleletek vagy a diszpozíciók felől keressük Erzsébet személyiségét, nem feltétlenül jutunk el a legmélyére. Ráismerünk-e Sisire, amikor a kórlapján a következőket olvassuk: „anorexiával járó súlyos, bipoláris affektív zavarokban szenvedő beteg személyiségzavarokkal, nárcisztikus, hisztérikus és kényszeres vonásokkal,” vagy „introvertált melankolikus alkat, magába forduló, ugyanakkor distresszérzésre aktiválódó, *vigor* temperamentum.” Nyilvánvaló, hogy az előbbi módszerek az egyén betegsége felkutatásának és gyógyításának céljából nélkülözhetetlenek. Magának a személyiségnek *megértése* szempontjából viszont már az is kétséges, hogy különválasztható-e a normális az abnormálistól? Egyáltalán létezik-e „normális” ember, nem valószínűbb-e annak elméletben megrajzolt, s éppen ezért sematikus fantomképe, amihez képest minden más abnormális?

Pszichológiai vizsgálódásaink elmélyítése közben megmaradt hiányérzetünk oka nem az-e, hogy a pszichológia mint természettudomány szükségszerűen elválasztja az erkölcsi szempontot a személyiség sajátosságától, amire Gordon Allport utal?1 Nem mindegy ugyanis az, hogy az egyén a *jó vagy rossz* kérdésére érzelmi úton ad választ saját ösztöne, élvezete és öröme érdekében, vagy pedig értelmi úton transzcendens értékre, az erkölcsi jóra való tekintettel adott esetben vállalja inkább az érzelmi és fizikai rosszat önmaga ellenében. Noha láthattuk Jung ajánlásai között az önmagává-válás folyamatában az erkölcsi döntés szükségességét, amellyel az egyén mélyén a *Selbst* a természet ellenében kísérletet tehet az ösztöntermészettől való megszabadulásra. Mégis ezen a ponton torpan meg a pszichológus, mert innentől kezdve a személyiség lényege „nem a természetes, hanem a lelki ember születésének és keresztségének legmélyebb értelmében” vizsgálandó.2 Vagyis egyértelművé válik: innen túl már a teológia területére léptünk át. Ez pedig azt jelenti, hogy az emberi lélek nem építkezhet pusztán alulról, testének vegetációjából gyökereztetve, hanem ellenkezőleg: felülről eredeztethető, a személyként létező és az embert is személyiségként megteremtő Isten szellemi természetéből. Más szavakkal ez úgy fejezhető ki, hogy *az emberi lélek egyetlen*

1 Gordon W. Allport: *A személyiség alakulása.* Budapest, 1985, Gondolat, 42-44.

2 J. Jacobi: *Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einfihrung mit Illustrationen.* Zürich, 1940, Rascher, 148.

*csatolása: eredete és célja maga az Isten.* Ebből következik, hogy az egyénnek személyes döntéseit óhatatlanul meghatározza a transzcendentális erkölcsi értékrend is.

Hamvas Béla erős kritikája a pszichológiával szemben éppen abból a meglátásából fakad, miszerint a pszichológia tudománya azt a bizonyos határt nem lépi át, ami a természeti és a lényegi ember között fennáll. <<<(((Bertalanffy ezzel kapcsolatban a kísérleti pszichológia illetéktelenségéről beszél „…. ám az emberről semmit sem tudunk” címmel megjelnet könyvében, KJK 1991. -FÁ)))>>> Noha a pszichológiát univerzális jellegénél fogva a metafizikától, a vallástól, a kinyilatkoztatástól, az antropológiától, a kozmológiától és a moráltól elválaszthatatlannak tartja3 <<<(((mármint Hamvas Béla -FÁ)))>>> , de azért, mert az ember eredendő létét elkerüli, s így ezen univerzális feladatának nem tesz eleget, lényeget elfedő *pszeudoegzisztens* hazugságrendszerként tekint rá.4

Hamvas hozzáállása túl sommásnak tűnhet, de ha a felvilágosodás után uralomra jutó tudományos tekintély - általa használt kifejezéssel - a *szcientifizmus* az egész gondolkodást korunkig meghatározó radikalizmusát vesszük figyelembe, véleményét jobban megérthetjük. <<<(((a korszak uralkodó szemlélete a tudományos eredmények kétségbe vonhatatlanságára hivatkozva egyre szűkebb, egyre inkább közvetlen tapasztalati kiindulópontokra támaszkodva elvesztették alapvető filozófiai, lényegi kérdésekre vonatkozó rálátási képességüket. -FÁ)))>>> A mechanikus és materialista alapokra épített antropológiáknak tévedése ugyanis abban érhető tetten, hogy szakítva a tradicionális gondolkodással, meghódolt az egyoldalú természettudományos világképnek, s az emberi lelket kizárólagosan a testhez és annak vegetatív működéséhez kötötte annak ellenére, hogy a mélylélektan kutatásai - Paul Tillich szavaival - a pszichológia fölszabadulását eredményezték a pszichológia uralma és a lélek csupán testi eredeztetésének dogmája alól. Mégis az így felismert erotikus szféra túlhangsúlyozásával egyfajta démonikus világot nyitott meg a lélektan. Ahol pedig utat tör magának a démoni, ott annak kölcsönös viszonyában az isteni utáni kérdés sem maradhat el.5 Tillich viszont nagyon reálisan azt is hozzáteszi, hogy az ember legbelsőbb vallásos szférájának figyelembe vétele nélkül ez az érdeklődés mint teológiai kérdés nem lehetséges.6 Ennek érdekében a továbbiakban érdemes röviden áttekinteni a tradicionális vallások, filozófiák emberről alkotott képét, illetve a teológiai gondolkodás azon körét, amelyek a *személy* lényegi voltát próbálják körbeírni a szellemtörténet során.

## 2. A személyről …. az ókor nagy kultúrái nem tettek említést.

A személyről abban az értelemben, ahogy az újkori európai filozófia gondolkodott, az ókor nagy kultúrái nem tettek említést. <<<(((nem „alkották” meg -FÁ)))>>> Különösen nem ismerték a modern értelemben használt individuum fogalmát, nem beszélve arról a legújabb kori igényről, hogy az

3 Hamvas Béla: *Naplók és jegyzetek. 1. rész, 1942-1952.* Budapest, 2010, Medio, 331. /Hamvas Béla Művei, 23./

4 Hamvas Béla: *Patmosz. Esszék, 1- rész, 1958-1964.* Budapest, 2004, Medio, 63-67; Uő: *Patmosz. Esszék, 2. rész, 1964-1966.* Budapest, 2004, Medio, 23-25. /Hamvas Béla Művei, 3-4./

5 Paul Tillich: *Die religiöse Lage dér Gegenwart.* In uő: *Die religiöse Deutung dér Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik.* Stuttgart, 1968, Evangelisches Verlagswerk, 23. /Gesammelte Werke, 10./

6 Paul Tillich i.m. 64 kk.

individualizmus ideológiájának megfelelően az egyén az emberi közösséggel szemben határozza meg önmagát. Az ókori kultúrák vallásukat és filozófiájukat tekintve univerzális egységben szemlélték az embert még a legeredetibb egyéniség felmutatásában is, ami annyit jelent, hogy a legapróbb egyéni megnyilvánulásokat is az egyetemes természeti törvényen és transzcendens értékrenden belül helyezték el. Ennek az egyetemes emberinek helyét pedig a világmindenség nagy egészének részeként látták és láttatták. Abban az esetben tehát, amikor a nagy egészen belül az egyéni lét sajátosságát kívánták megfogalmazni, akkor minden esetben a *lélekről* beszéltek.

A *hinduizmus* felfogásában a Világmindenséget (Prakriti) az a Világ-lélek (Atman) tölti ki, amelyben mindez előáll. Ennek a Világmindenségnek és az azt átjáró Világ-léleknek része, másképpen fogalmazva: az egyetemes Valóságnak részesedése az *egyén-lélek, a dzsíva.* A mikrokozmosznak a makrokozmoszból való ezen részesedése lényegi azonosságot jelent. Ennek értelmében a Világ-lélek maga *a* személy7, amelynek részeként az egyes ember is az. „A Személy, aki a mi szívünkben lakozik, aki eszik és iszik, azonos azzal, aki a Napban lakik” <<<(((ezt nem mondhatta, mert szavuk sem volt az általunk értelmezett személyre ha szigorúan vesszük -FÁ)))>>> -, világít rá Ananda Coomaraswamy, majd így folytatja: „Ez a Személy az emberek Napja és a világosságok Világossága, »akit mindenki lát, de akit elméjükkel kevesen fognak fel«, nem más, mint minden mozgó és mozdulatlan dolog egyetemes »Én«-je (Atman).”8 Az ember lelke a Világ-lélekből való, ahogy a Mundaka-Upanisad énekli tovább: „a Lélekkel játszik, a Lélekkel örül”.9 Ez, a Világ-lélekkel egy lélek úgy válik emberi viszonylatban a mi nyugati fogalmaink szerint személlyé, úgy lesz az egyetemes „Én”-ből egyedi „Én”-né, hogy testet öltésének nyomán egyéni tetteivel a sors (karma) által meghatározott világba lép ki. Ekkor választás elé kerül, a szabadság vagy a kötöttség lehetőségei közül kell döntenie, a törvényes utat (dharma) vagy a törvénynek ellentmondó utat (adharma) járja végig, hogy mindezek mögött az egyetlen nagy valóságnak megfeleljen.10 A *dzsíva, az egyén-lélek* tehát lényegét tekintve a Világ-lélek rendje szerint erkölcsi értelemben felelős, minden jónak vagy rossznak egyedüli előidézője. A hindu személy-fogalom tehát *a lélek és az ethosz* keretei közt fogalmazódik meg úgy, hogy a Világmindenség törvénye az Atman révén nemcsak külső adottságként vár döntést tőle, hanem legmélyebb pontján, a szívében indítja (szanszkára) az

7 Paul Deussen: *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad’s.* Leipzig, 1920, Brockhaus, 286.

8 A. K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus.* Ford. Török Zoltán. Budapest, 1989, Európa, 18.

*9 Mundaka-Upanisad, 3.1.4.* In *Upanisadok.* Ford. Tenigl-Takács László. H.n., 1998, Ursus, 429.

10 Baktay Ervin: *India bölcsessége. Szanátana Dharma. Az Örök Törvény.* Budapest, 2000, Kairosz, 62-71.

*egyén-lélek* megmutatkozását. „A parányi Lélek a szívbe bezárul, / az öt lélegzet átitatja ezt, / szívbe van a szellem lélegzőn beszőve, / ha tiszta a szív, a Lélek kitárul.”11

Az *óegyiptomiak* igen karakteres portréi, különösen a szobrászat alkotásai, gondolhatunk itt a leghíresebbekre: Nofretete, Echnaton vagy Tutanchamon ábrázolásira -, már első pillantásra is jelzik, hogy ismerték és igen lényegesnek tartották a személyiséget. Külön szavuk nem volt a személyre, mert a személyt a megnevezett és jól ismert lelki szférák összetettségében értelmezték. Hétköznapi szóhasználatban a megfelelő személyes névmáshoz illesztett visszaható névmás, a *maga* (ds) fejezte ki az egyént: én magam, te magad, vagy ő maga személyében stb. Antropológiai szempontból pedig a *személy léte összetett, egymásra ható lelki viszonylatok megélésében nyilvánul meg*, amelynek természetét leginkább a halottkultuszhoz kötődő szövegek őriztek meg számunkra.

Az ember halandó része, a *kha* (h3t) földhöz tapadó anyag, a test, mely önmagában csak holt tetem, ha a három lélek személyiségként át nem nemesíti, formálja, és életre nem támasztja az örökkévaló számára. A három lélek három lelki szféra is egyben, egymással ugyanúgy, mint az élő emberi testtel elválaszthatatlan egységet képeznek a személyen belül. E három lélek egyike a *ka* (k3) az éteri anyag létét alkotja, s a világ-lélek vitalitását lényegíti át az élő testbe, s így a személy mennyei valóságának szellemi hasonmását rejti. Azonban a halálban mint „az élet adományozója” az anyagi világ energiáit a belső élet számára adja tovább.13 Éppen ezért a veleszületett kettősséget is önmagában hordozza minden élőlénynél. Az *akh* (3h) a másik lélek, a szent és isteni, a halhatatlan és mennyei természetű, a preexistens teremtő, a kezdet és vég ura, a szellemi fény. Az egyiptomiak szerint, aki üdvözül, az „*akh-k* lesz”.14 A személy isteni intelligenciáját képezi, minden dolgok tudásának és bölcsességének forrása. Vele szemben áll a személy emberi létére vonatkozó, saját intelligenciája, a szív (íb).15 A harmadik lélek a *ba* (b3), legszűkebb értelemben vett *személyes lélek*, az egyéni karakterjegyek hordozója, ezért is ábrázolták sokszor madár alakját emberi fejjel. Azon kívül, hogy a *ka* és az *akh* közötti kapcsolatot tartja fenn, *a ba a.* lelki lét látható megjelenéseként, úgynevezett *asztrális testként* a halott személyét és emlékeivel együtt személyes életét képviseli a halál után.16 Ez a valódi személyrész az *önvizsgálat* szelleme is egyben ennmaradt s Jan Assmann által elemzett különleges *Disputa* tanúsága szerint. Az egyén (ds)

11 *Mundaka-Upanisad, 3.1.9.* In Upanisadok i.m. 430.

12 Kákosy László, Varga Edith: *Egy évezred a Nílus völgyében. Memphisz az Óbirodalom korában.* Budapest, 1970, Gondolat, 88.; Rosemary Clark: *The Sacred Tradition in Ancient Egypt. The Esoteric Wisdom Revealed.* St. Paul, 2004, Llewellyn, 388.

13 Lucie Lamy: *Egyptian Mysteries. New Light on Ancient Knowledge.* London, 1989, Thames & Hudson, 25-26.

14 Kákosy László: *Ré fiai. Az ókori Egyiptom története és kultúrája.* Budapest, 1979, Gondolat, 308.

15 Rosamary Clark i.m. 300.

16 Rosamary Clark i.m. 299.

és a M-ja közötti párbeszéd lényegében soliloquia, amelyben az érintett mintegy morális tükörben szemléli önmagát, miközben minden tiltakozása ellenére *ba* pellengérre állítja a szívét.17 A halál utáni örök élet feltétele ugyanis lényegében nem más, mint a *ka ba akh* hármas lélek egységét megélő teljes személynek megfelelése a világ erkölcsi rendjével, az Igazsággal (m3ct).18 Mindezeket összefoglalva, röviden azt mondhatjuk, hogy az óegyiptomi megközelítés szerint *a személy isteni méltóságra rendelt lélek és ethosz.*

A *héber gondolkodás* tanúja, az Ószövetség is az egyes személyt a *lélek* (nefes) szóval fejezi ki.19 Ennek azért van különleges jelentősége, mert noha a Papi iratban Isten teremtményeként az ember, Adám (*’ádáni)* kollektív értelemben az állatokkal együtt az élet leheletét bíró élő lélek (nefes hajjáh: lMóz 1,30), a Jahvista teremtéstörténet (lMóz 2,7) az *élő lélek* alatt éppen az Úristen teremtő lehelete következtében az ember általános jelentésén túl, kiemelten *unicum-*ot ért: élő individuumot, *személyt.* Hans Walter Wolff ennek vizsgálata közben óvatosan megjegyzi, hogy ez a szövegrész nem jelenti az embernek az állatoktól való különleges megkülönböztetését, hiszen minden élőlény rendelkezik ezzel az Istentől származó élő lélekkel.20 Azt viszont, hogy az *élő lélek* (nefes hajjáh) nem az ember részeként, hanem egzisztenciális meghatározásaként említtetik, igen hangsúlyos megkülönböztetésnek kell értelmeznünk, hiszen valamennyi élőlény közül csak az emberre jellemző a *személyi létnek* ez a fajta kiemelése. „Az embernek nem *nefese* van, hanem *ő maga nefes*, az ember *nefesként* létezik,”- ahogy Wolff fogalmaz.21 A kollektív értelemben az emberiséget jelentő Adám *személyében* teremtetik és szólíttatik meg Teremtőjétől. Ezért a különleges személyes lét felette áll az általános emberinek és magában foglalja a kollektív embert, a *nefes hajjáh* az *ádám-*ot, még akkor is, ha a személyesen megszólított nem más, mint az Isten népe. A személyes lét minden közösség alapja és magába foglalója. A héber gondolkodásban tehát *a személy élő lélek, testi-lelki-szellemi egység, aki minden lélegzetvételével teremtő Istenével személyes kapcsolatban van és ebben a szövetségben hordozza magát a világot is.*

17 Jan Assmann: *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs.* 2003, Harvard University Press, 172-175. 181.

18 Jan Assmann: Maat.

19 E. Jenni - C. Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Altén Testament.* Bánd II. München, 1979, Chr. Kaiser, col. 88-91.; Hans Walter Wolff: *Az Ószövetség antropológiája.* Ford. Blázi György. Budapest, 2001, Harmat, 39-40.

20 Hans Walter Wolff i.m. 41-42.

21 Hans Walter Wolff i.m. 26.

## 3. a kollektív üdvvel szemben a *személyes üdv-gondolat*

A tradicionális gondolkodás elkötelezettjei azonban észrevették, hogy a Kr. e. VI. században egy rendkívüli fordulat állt be a világ szellemtörténetében. Ennek hátterében olyan jelentős események húzódnak meg, mint a zsidók babiloni fogságából történő megszabadítása Kürosz perzsa uralkodó segítségével, a Dionüszosz színházának felépítése Athénban és az európai tragédia megszületése; Alkaiosz és Szappho szenvedélyes szerelmi költészetének, valamint a preszókratikus filozófusoknak, az úgynevezett hét bölcsnek megjelenése, miközben Anakreóni dalok születnek. Ez az a kor, amikor Athénban a zsarnokok uralma véget ér, amikor Indiában Buddha híres *Tüzbeszédé*t tartja, amikor Miltiadész vezetésével a görögök I. Dareioszt Marathónnál legyőzik, s amikor a háromszáz spártai Thermopülainél véghezvitt hőstettének tiszteletére emlékművet állítanak. Ennek a szellemtörténeti fordulatnak a képzőművészetben látható jele a szobrászatban tűnik ki leginkább. Az emberi arcokon ettől az időszaktól jelenik meg az úgynevezett archaikus mosoly. Gondoljunk az athéni templom démonikus figuráira és márványszfinxére, az Akropolisz küroszaira és kűréire, a Borjúhordozó alakjára, a teneai vagy a veii Apollónnak, vagy éppen az etruszk kerámiaszarkofág házaspárjának mosolyára.22

A Kr. e. VI. századot Guénon a „történelmi időszak” kezdetének veszi a legendás, archaikus időszak után, amelyben megkezdődik az élet minden apró területére kiterjedő, egységes tradíció szétválasztása az elit számára elméleti és a nép körében gyakorlati ismeretekre. Jellemző, hogy ekkor jelenik meg a filozófia fogalma, s a dekadens klasszikus világban annak profán művelése. Hozzá kell tennünk, hogy a bibliai héber gondolkodásban is a Kr. e. V. századig a bölcsesség sokkal szélesebb területet foglalt magában, a technikai és iparművészeti alkotásokat, a harci mesterséget, az államvezetést, vagy költészetet egyaránt bölcsességnek tekintették, míg később csak az írástudó spekulatív ismereteire vonatkoztatták a bölcs gondolkodást, ahogy ez markánsan *Jézus, Sirak fia könyvé*ben már kifejtésre is kerül.24

Hamvas Béla ennek a szellemtörténetben jelentős változásnak okát a kollektív üdvvel szemben a *személyes üdv-gondolatnak* és egyáltalán a *személyiség* jelentőségének

22 Békési Sándor: *A la Recherche d’Émotion Perdu. Dér Ursprung des archaischen Lachelns.* In Anita Czeglédy, József Fülöp, Szilvia Ritz (Hrsg.): *Inspirationen. Künste im Wechselspiel.* Budapest, 2012, KRE L'Harmattan, 34-39.

23 René Guenon: *A modem világ válsága.* Ford. Baranyi Tibor Imre. Debrecen, 2008, Kvintesszencia, 16-22.

24 Sir 38, 24-34.; 39, 1-11.; *Theological Wordbook of the Old Testament.* Vol. 1. Chicago, 1980, col. 647a; E. Jenni - C. Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Altén Testament.* Bánd I. München, 1978, Chr. Kaiser, col. 561-563.

győzelmével magyarázza.25 A világ-lélek és a személy-lélek egymáshoz való viszonya helyett ezután minden univerzális összefüggés a személyen belülre kerül, s *a személy és éthosza közötti kapcsolat* határozza meg ezt az új korszakot. <<<(((? -FÁ)))>>>

Ennek a fordulatnak képviseletében a preszókratikus filozófia az „Én”-t azzal a *daimónnal* azonosítja, amely a hozzá való viszonyulás szerint akár jó, akár rossz is lehet. Démokritosz úgy fogalmaz, hogy „nem a marhákban vagy az aranyban van a boldogság: az ember jó vagy rossz daimónjának lakhelye a lélek.”26 Ennek a kijelentésnek nagy súlya van a személy ethoszára nézve. Az élet, a halál és az erkölcsi érték tekintetében az „Én” immár nem személytelen kozmikus perspektívának rendelődik alá, hanem személyes döntése és vétsége következményeinek, ahogy ez Empedoklész gondolataiból következik. Az „Én” központi szerepe kiküszöbölhetetlen27. Mert mi is a *daimón* Herakleitosz meghatározásában „az embernek jelleme (éthosza) a *daimón28* amellyel „minden lélek telítve van”.29 A *daimón* tehát az ember személyes sorsa, csak az ő karakterére kimért út, amelyet megváltoztatnia lehetetlen, figyelmen kívül hagynia pedig végzetes. Mivel a személy lélek, egzisztenciáját teljesen áthatja ez a *daimón.* Az *éthosza* által meghatározott sorsában csak egyre van némi szabadsága: a körültekintő és értelmes viselkedésre.30 A lélek *daimónjának* való értelmes megfelelését, a *jó daimón* kitöltekezését nevezi a görög *eu-daimoniá-*nak, vagyis boldogságnak. A gondolat alapvetéséből építkezett tovább Platón és Arisztotelész etikája. Abból következően, hogy a *daimón* mindenkinél személyes, csak reá szabott sajátos sorsot hordoz, Platón az önismeretet tartja a bölcsesség alapjának ahhoz, hogy az egyéni lélek gondozása megfelelő legyen.31 Arisztotelész pedig az emberi élet célját az *eudaimóniá*bán, de nem kimondottan a boldogságban, hanem a jó szellem oltalmában álló *, jó-lét”-*ben látja, <<<(((a „jó napot” alapja, ami erősen különbözik a „szép napot”-tól -FÁ)))>>> amely „tervvel, szabállyal rendelkezik” (to logon ekhon), s amelyhez való viszonyulása a szélsőségektől, elhajlásoktól mentes közép. Ezen a „jó-léten” az erkölcsi szépség még rossz külső körülmények ellenére is átragyog.31 A jellem (éthosz) és az erkölcs (ethosz) úgy kapcsolódik egybe a személy „jó-lét”-ében, hogy az *éthosz* a kezdeti lehetőségből fejlesztések

25 Hamvas Béla: *Az öt géniusz.* In *A magyar Hüperion és más magyar vonatkozású esszék.* 2. kötet. Budapest, 2007, Medio, 89-91. /Hamvas Béla Művei, 16./

26 G. S. Kirk, J. E. Raven, M.Schofield: *A preszókratikus filozófusok.* Ford. Cziszter Kálmán, Steiger Koméi. Budapest, 1998, Atlantisz, 610.

27 1.m. 461.

28 1.m. 313-314.; H. Ritter, L. Preller: *Históriaphilosophiaegraecae.* Gotha, 1913, Perthes, 40.

29 H. Ritter, L. Preller i.m. 38.

30 G. S. Kirk, J. E. Raven i.m. 315.

31 A. E. Taylor: *Platón.* Ford. Bárány István, Betegh Gábor. Budapest, 1997, Osiris, 50.

32 Dávid Ross: *Arisztotelész.* Ford. Steiger Koméi. Budapest, 2001, Osiris, 256-259.

révén jut el az erényes tettekig.33 „A jellem kizárólag tettek során alakul ki”, - ahogy a filozófus hangsúlyozza, tehát „az ember valamiképpen felelős erkölcsi állapotáért ”34

A *sztoikus* elgondolás az etika keretei közt fogalmazza meg a személyiséget, hiszen az *éthosz* (jellem) és az *ethosz* (erkölcs) összekapcsolása e filozófiában a legmarkánsabb.35

33 I.m. 259-260.

34 I.m. 271.

35 A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia.* Ford. Steiger Kornél. Budapest, 1998, Osiris, 209-235.

A mindenséget átható világszellem nyomán a természet dolgai között az egymásra hatás (szimpatheia) elve működik.

Minden dolog, a legapróbb mozzanat is kölcsönösen függ a másiktól, a világ nagy egészétől és egymástól. Ebben a korrelációban az ember jóságát és boldogságát, azt nevesül, hogy helyén van-e, önmagához, a társadalmához, a másik emberhez, a Természethez és Istenhez való megfelelő viszonya minősíti. A személyes azonosság feltétele és jellemzője tehát a kozmikus orientációhoz viszonyuló *értelmes életvezetés*, a **külső okok benyomásaira adott egyéni ésszerű válasz.**

A személy pedig a jellemmel azonosítható, hiszen jellemességének minőségét a Természetnek, vagy másképpen Istennek, világszellemnek, logosznak, fátumnak való megfelelés adja. Anthony Arthur Long, a sztoikus filozófia ismerője, angol klasszika-filológus a következőképp értelmezi ebben a kozmikus rendszerben a személy megjelenését: „Szubjektív szempontból a logosz, amely az individuális ember struktúráját determinálja, az ő *saját* logosza. Ezt a tényt úgy fejezhetjük ki, hogy az egyetemes kauzális princípium magára veszi mindegyik individuum identitását. Mivel pedig az individuum logosza az egyed valódi Énje, a külső és belső megkülönböztetésének van reális jelentése.”36 Marcus Aurelius szavaival ez azt jelenti, hogy valamennyi embertársam „velem rokon, nem a megegyező vérség és származás alapján, hanem mint az értelem és az istenségtől eredő rész osztályosa.”37 Ebben a kölcsönös együttműködésben (szünergia) a döntő tehát az, amit a jellem a maga sajátosságából hozzáad a determinált külső körülményekhez és a közös lét egyetemességéhez. A sztoikus gondolkodó ezt a kívülre ható megnyilvánulást *vezérlő lélekrésznek* (hégemonikon) nevezi, s úgy tartja, hogy az a szívből irányítja a testet és a többi lélekrészt.

36 Lm. 215.

37 Marcus Aurelius: *Elmélkedések.* Ford. Huszti József. Budapest, 1943, Parthenon, 20.

Az egyén ésszerű életvezetésének gondolatától ***Cicero*** (Kr e 106-43) teszi meg a következő lépést. A felelősség kiemelésének érdekében a személyiség **négy rétegét** különbözteti meg.

* Az első a mindenkivel közös természettel rendelkező individuum, ahogy a sztoikusok szümpatheia-elve feltételezi.
* A második a *daimóm* meghatározottság alatt saját természetünknek személyisége. Ennek kapcsán említi Cicero, hogy „saját törekvéseinket mérjük saját természetünk mértéke szerint.” Ezért fontos az illendőség, miszerint „mindenki ismerje saját jellemét.” Marcus Aurelius ezt így fogalmazza: „a természeted törvénye szerint élj s az össztermészet törvénye ellenére semmisem érhet.”

38 Marcus Aurelius i.m. 118.

* A személyiség harmadik vetülete az, amellyel a véletlen vagy a helyzet ruház fel valakit.
* Ezek után a személyiség negyedik fajtáját javasolja igen komolyan vennünk, s ebben képviseli sztoikus gondolkodáson belül a nagy fordulatot. A személyiségnek azt az oldalát emeli ki, „amelyet saját magunk szabadon választunk ki önmagunknak”. Ebben a választásban a személy nem egy világ-törvénnyel vagy világ lélekkel áll kapcsolatban, nem saját lelkét meghatározó *daimónj*ához igazodik, nem is az egyetemes logosznak felel meg, hanem felülemelkedik önmagán, kívülről tekint önmagára, s szabadon maga jelöli ki személyiségének éthoszát. <<<(((erről mondanak le az indiaiak? -FÁ)))>>>

Ebben a választásban benne foglaltatik a személy szabad elhatározása életpályájának meghatározására, ugyanakkor az a *felelősség* is, hogy ez a szabad választás csak saját természetének figyelembevételével történjék. <<<(((kétezer éve -FÁ)))>>>

A felelős személy szabadságában a tévedés is belefér, természetesen a pályamódosítással korrigálva, csak a helyes elhatározásában mindig őrizze meg hitelességét. 39

39 Cicero: A *kötelességekről.* In *Cicero válogatott művei.* Ford. Havas László. Budapest, 1987, Európa, 326-331.

## 4. személynek *lényegi és viszonylét* szerinti értelmezése

A legnagyobb fordulatot kétségtelenül a keresztyénség hozta be a nyugati szellemtörténetbe éppen máig kiható személyiség-fogalmának megalapozásával. Ez az újdonság pedig a személynek *lényegi és viszonylét* szerinti értelmezése.40 Ennek előtte, mint láthattuk is, a személy az egyetemes ember egyéni voltát felmutató jelleme volt, de mindenképpen az univerzum vagy világtörvény része, amelyhez való sajátos erkölcsi viszonyulása jellemezte és különítette el az általánostól. A keresztyén szubsztanciális és relációs értelmezés viszont bevezette az individuum fogalmát és képzetét a személyre nézve, aminek nyomán - az antik elképzeléssel szemben - a személyt leválasztotta a nagy egészről, a természet és a világszellem egyetemes törvényéről. Mindennek alapja

* egyrészt a már említett héber személy-fogalomnak az a monoteizmus általi különlegessége a többi vallással és filozófiával szemben, amely szerint az ember mint élő lélek egyedül csak az őt megteremtő és gondviselő Istenével van személyes kapcsolatban, nem pedig a teremtett világgal; az ő Istenének megszólítására csak neki tartozik felelősséggel, nem pedig egy úgynevezett világszellemnek.

40 Wolfhart Pannenberg: *Person.* In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie undReligionswissenschaft.* Bánd 5. Tübingen, 1961, J.C.B. Mohr, col. 230-235.

* A másik tényező, amely kialakította a személy lényegi és relációs magalapozását, a keresztyén dogma Trinitás-, illetve a krisztológiai unipersonalitas-tana volt.

A IV. századtól kezdve a teljes Szentírás összefüggéseiből kialakult tanítás az egy Istenről mint Szentháromságról beszél abban a fogalmi körben, miszerint

* Isten lényegét (ouszia) tekintve egy,
* realizálódását (hüposztaszisz) illetően pedig három.41

A fogalmak óvatosan kezelendők, mert korok, szerzők és nyelvek szerint változtak, de a fogalmi meghatározások mögött radikálisan új felismerés született.42 Ez pedig az, hogy az örökkévaló Isten, aki lényegét tekintve az *egy* létező, e léttől függő valóságának alapját, *hüposztasziszát* hármas viszonylatban jelenti ki, nevezetesen az Atyát és a Fiút összekötő Lélek szeretetkapcsolatában.43 Másképpen kifejezve, Isten személyes szeretetviszonyban mutatja meg önmagát az embernek. <<<(((Azt jelentené, hogy Isten lényegét tekintve egy, de az emberhez személyesen háromféleképpen „realizálódik”, háromféle módon jelenik meg, amit azért nevezünk három személynek, mert pontosabban **a személyesség három módját** kellene mondani? Ezt sosem értettem. -FÁ)))>>> Ebből következik, hogy teremtményeként mint az Isten képmásának hordozója az ember is *személy,* aki így mint individuum minden más teremtménytől minőségileg különváló, kivéve eredetétől, az Atya-Fiú-Szentlélek szeretetkapcsolatában létező és munkálkodó egy Isten szövetségétől. Tehát felismerésre jutott az az új antropológia, miszerint az ember nemcsak a világegyetem része, hanem istenképűsége nyomán attól megkülönböztetett individuum, akinek meghatározó személyi volta, személyisége a Szentháromság egy Istentől származik.44 Azt az individuális létezőt, amit Arisztotelész még elsődleges *ousziá*nak nevez, X-re vagy Y-ra értve, a másodlagostól mint általános emberitől megkülönböztetve,45 a keresztyén tradícióban ettől fogva már *személyként* fogalmazódik meg. A fordulat radikális. Ez azt jelenti, hogy **az ember nem a világmindenség törvényéhez igazodó *éthosza,* jelleme révén lesz egyénné, hanem szubsztanciális, vagyis lényegi módján**: Istentől rendelt független individuumában magában hordozza az isteni személyiséget, akinek uralmára, művelésére és őrzésére bízatott maga a világmindenség.46 <<<(((mondatonként változik az értelmezhetőség. A teológiai értelmezést és hagyományt nem tudom követni, viszont a közbevetett filozófiai, logikai tartalmat inkább. Itt a boethiusi személy filozófiai fogalmának kialakulási időszakáról van szó. -FÁ)))>>>

41 A kappadókiai atyák (4. század) által kidolgozott görög Trinitas-modellt lásd Von Carl Andresen, Adolf Martin Ritter (Hrsg.): *Handbuch dér Dogmen- und Theologiegeschichte.* Bánd 1. *Die Lehrentwicklung im Rahmen dér Katholizitát.* Göttingen, 1999, Vandenhoeck & Rprecht, 201.

42 Pásztori-Kupán István: *Követvén a szent atyákat. Az óegyház dogmatörténete 381-ig.* Kolozsvár, 2009, Napoca Star, 71-75.

43 Az augustinusi latin Trinitas-modellt lásd: Von Cári Andresen, Adolf Martin Ritter i.m. 428-432.

44 Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive.* Göttingen, 1983, Vandenhoeck & Ruprecht, 229., 516.

45 Pásztori-Kupán István i.m. 72.

46 Wolfhart Pannenberg i.m. 71-73.

A személy antropológiai jelentőségét még inkább aláhúzza az a krisztológiai dogma, miszerint a Szentháromságisten második személye úgy vette magára az emberi természetet Jézus Krisztusban, hogy egyedül a Szentháromságisten második hüposztászisza, a *Fiúisten személye* lett emberré, s a két, isteni és emberi természetét egy isteni személye hatja át (enhüpostaszisz, unipersonalitas).47 Ez nem csak azt jelenti, hogy

* a Jézus Krisztusban elkezdődő új létben az egyén megtapasztalja a kettős egzisztenciát: az ó- és új embert, ahogyan azt Augustinus tanította48, hanem benne megismeri saját személyének és személyi létének **szubsztanciális forrását**.
* Ugyanakkor az **Atyaistennel való személyes viszonyát**, adoptált istenfiúságát is éppen a testet öltött Krisztusban élheti meg lelkiképpen új emberként.

A személynek ez a lényegi és viszonylét szerinti értelmezése kétezer éves karrierjét futja be mindmáig, igaz különböző hangsúlyokkal, amelyeknek két külön ága, az *elkülönülés,* illetve az *egymásrautaltság* egzisztenciális alapvetésében más-más hatást gyakorolt a szellem- és társadalomtörténetre.

47 Már Alexandriai Kürillosz felvetette a kérdést. Lásd Von Carl Andresen, Adolf Martin Ritter i.m. 244-A

48 Von Carl Andrescn, Adolf Martin Ritter i.m. 435.

1) A **perszonális metafizika** tételeiben, illetve a **perszonális humanizmusban** a viszonylét az elkülönítés és a szellemi szabadság értelmében fogalmazódik meg a személy.

Azonban éppen ezen az úton szakadt el fokozatosan teológiai alapjaitól, sőt annak eredeti értelmével akarva-akaratlanul szembe is fordult.

Boethius ismert meghatározása nyomán -, miszerint a személy „az eszes természetnek oszthatatlan léte” (naturae rationalis individua substantia”) -, fejlődött ki aztán az individuum senkivel sem részes önértékelése a humanizmuson és felvilágosodáson át egészen napjainkig. Ennek egyik jellemző állomása az, amikor Szentviktori Richard (1100-1173) a személyt egzisztenciája alapján határozza meg úgy, hogy létének állapota (sistere) csak egy másiktól megkülönböztetve (ek-sistere) realizálódik.49

49 Wolfhart Pannenberg: Person i.m. col. 231.

A humanizmus az isteni, az egyetemes emberi, valamint az univerzum kapcsolatának neoplatonikus értelmezésével újra az antik érdeklődést követte, s nyomában az individuális lélek halhatatlanságának tanítása az ember személyének halhatatlanságát vetette fel a keresztyén hitvallások figyelembe vételével.50 Ezzel együtt az egyén különlegességének jelentősége is kiemelkedett az általános antropológiából. Az embernek semmihez sem hasonlítható méltóságában pedig immár nem a nagy egésznek, a természetnek és történésnek van kiszolgáltatva, amelyet Pico della Mirandola *fortunának* nevezett, hanem szabad cselekvése, erkölcsi döntése, a *virtu* által ő uralkodik azok fölött.51

50 BrianP. Copenhaver, Charles B. Schmitt: *Renaissance Philosophy.* Oxford, 1992, University Press, 106.

51 Eugenio Garin: *Reneszánsz és műveltség.* Ford. Körber Ágnes. Budapest, 1988, Helikon, 78.

Az ember képességét az adja, az egyén sorsát az dönti el -, írja Mirandola -, hogy születésekor az Atyaisten által a benne elvetett mindenféle magból élete során mit és mennyit ápol és fejleszt ki magából. Sőt ily módon a megistenülésre (deificatio), illetve az Istenhez való visszatérésre (ritorno a Dio) is megvan a képessége. „Úgy születtünk, hogy azzá legyünk, ami lenni akarunk... »Istenek vagytok, és a magasságbeli gyermekei valamennyien!”52 Teológiai adoptációról van szó. A személy nem kap külön megnevezést ebben a filozófiában, helyette az emberre ruháztatik át az isteni személynek, az emberré lett Fiúistennek méltósága, mely az egyén fejlődésében válhat rendkívüli személyiséggé. <<<(((Ez egy teológiai eszmefuttatás, amelyet nem értek. Nagyon meglepő és érdekes, amint a személy fogalmának fejlődéséről van szó benne, annak teológiai vonatkozásairól. Bennem azonban egy letisztult személy fogalom él. Az más kérdés, hogy e fogalom kialakulásának története van, amit részleteiben nem ismertem. Az általam ismert „letisztult” személy fogalom nem olyan idős, mint véltem, ezzel most szembesülök. És talán azzal is, hogy milyen eszmetörténeti fordulatok emlékei teszik sokak számára kevésbé magától értetődővé, tárgyalhatóvá a személy fogalmát - ma. -FÁ)))>>> A reneszánszban a személy értéke igazán a művészek képességeiből, egyéniségükből fakadó csodálatra méltó munkájuk révén tűnik ki, aminek ki ki hangsúlyt is adott mesterségének tudománnyá emelésével és nevének megőrzésével. Tolnay ki is emelte, hogy Michelangelo volt az egyetlen a humanista gondolkodók között, aki saját személyiségének metafizikai igazolását is kutatta.53 Igaz, hogy élete utolsó éveiben mindemellett az isteni kegyelem befogadója volt, mint a halált szeme előtt tartó, megváltásra szoruló ember, hittel Krisztus keresztjébe kapaszkodva.

52 Pico della Mirandola: *Az ember méltóságáról.* Ford. Kardos Tibomé. In *Reneszánsz etikai antológia.* Budapest, 1984, Gondolat, 216.

53 Charles de Tolnay: *Michelangelo. Mű és világkép.* Ford. Pödör László, Szilágyi Tibor. Budapest, 1975, Corvina, 251 kk.

Folytatva a metafizikai és humanista elvet, vagyis az egymástól való elkülönítés felöl szemlélve a személy viszonylétét, Erasmus felállítja a hivatásbeli típusokat *A Balgaság Dicséretében,* ahol az egyedekben egyetlen közös emberit talál: a Balgaságot (Stultitia). Egyesek szerint ez a mű a hivatások mögött megbújó eltorzult emberi magatartás leleplezése,54 mások szerint minden emberi cselekvéshez nélkülözhetetlen tébolynak igazolása.55

54 Kardos Tibor: *A Balgaság Dicséretének története.* In *Rotterdami Erasmus beszéde A Balgaság Dicsérete.* Budapest, 1958, Magyar Helikon, 7-44.

55 Eugenio Garin i.m. 73.

Az elkülönítés másik, karaktertípusok szerinti megkülönböztetésében Theophrasztosz hagyományát követte Jean de La Bruyére immár a XVII. században. Könyvének címéből is kiderül, hogy századának erkölcsei alapján szerkesztette meg a jellemrajzokat.56 <<<(((személyiségek kérdése, nem a személy fogalmáé – talán e keveredés miatt nem tárgyalja önállóan az általam keresett személy fogalmat -FÁ)))>>> Keresztyén hitéből fakadóan a szolidaritás, a szeretet és az állami gondoskodás iránti érzék szempontjából beszél a lélek munkáiról, a személyes kiválóságról, a szívről, a nagyságról, a véleményről, a divatról, a szokásokról és az erős lelkekről. Alapvető gondolata, hogy az ember eredendően bűnös volta ellenére egyéni tökéletesedésén (á sa perfection individuelle) képes munkálkodni. Erasmus és La Bruyére típusábrázolásban az a közös, hogy valójában nem a személyt, hanem a morált, az erkölcsös viselkedést elemzik, természetesen mindezt Theophrasztosztól eltérően a Krisztus szerinti élet érdekében ellentételezett, sarkított megfogalmazásban.

56 *Les Caractéres de Theophraste, traduits du grec, avec les Caractéres ou les Moeurs de ce siécle.* Paris, 1688, 1689,

Az elkülönítésnek harmadik, a ratio szempontjából hangsúlyos változatát John Locke képviselte azzal, hogy a személy identitását gondolkodása révén a más gondolkodóktól való megkülönböztetésben magyarázta: „Meg kell gondolnunk a személy szó jelentését. Azt hiszem ez annyi, mint gondolkodó, értelmes lény, akinek esze és eszmélődése van, el tudja gondolni magát mint önmagát, mint különböző időkben és helyeken levő ugyanazt a gondolkodó lényt.. . Mert ha a tudat folyton kíséri a gondolkodást, és mindenkit azzá tesz, amit ő én-jének nevez s ezzel megkülönbözteti magát minden más gondolkodó dologtól - akkor egyedül ebben áll a személyes azonosság, vagyis az eszes lény azonos volta.57 Az *autonóm gondolkodóként feltalált személy* később a felvilágosodásban és a liberális filozófiában nyer teret, hogy majd a XX. századi neoliberalizmusnak individualizmusában a személyiségi jogok természeti törvényt feszegető bővítését szolgálja. <<<(((Szükség van a deduktív személy fogalomra, mert különben a felszíni gondolkodási áramlatok divathullámaiban elmerül. Locke személyfogalma mintha elfeledkezne a boethiusi személyfogalom teljességéről, annak redukált és lényegtelenített utánérzete – nem pedig kiteljesítése. -FÁ)))>>>

57 JohnLocke: *Értekezés az emberi értelemről.* 1. kötet. Ford. Dienes Valéria. Budapest, 1979, Akadémiai, 330.

Kant megpróbálta a személy kérdését azzal finomítani, hogy megkülönböztette a pszichológiai és morális személyt az emberi karakternek két, fizikai illetve erkölcsi jellege alapján.58 Ezzel azonban egy olyan dualista képet rajzolt föl a személyről, amellyel a sztoikus hagyományba csatolódott vissza, s egyértelműen az *éthosz* meghatározásává tette. Ennek következtében a közvetlen, bibliai kijelentésen alapuló Isten-ember kapcsolattól elszakítva, a Gondviselés által biztosított természeti törvény eszmélődésében válik jellegzetessé, mégpedig a karakterében megnyilvánuló morális személy.59 Míg pszichológiai értelemben a személy a természet szándékának felel meg, amiképpen a külső, érzéki világra nyitott, addig *a morális, a pár excellence személy* a maga által szabott törvényeknek veti alá magát szabadon.60 Ebben a felfogásban a személy a kategorikus imperatívusz belső tekintélye alatt, de szabadságában elkötelezett individuum, abból a lényeges álláspontból, miszerint „a személyünkben fellelhető emberiséget szentnek kell tartanunk, hiszen az ember az erkölcsi törvény alanya.”61 Kant szavaival tehát az ember „*személyisége szerint, vagyis belső szabadsággal felruházott lénynek (homo noumenon) elgondolva, kötelezettségre, mégpedig önmaga személyében rejlő emberiség iránti elkötelezettségre képes lény”62*

58 Immánuel Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia,* 89.§.-tól In uő: *Antropológiai írások.* Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, 2005, Osiris, 241 kk.

59 1.m. 108.§. 299-300. „A természet céljait illetően azonban sarktételnek tekinthető, hogy a természet azt akaija, töltse be minden teremtmény a maga rendeltetését, önnön szemszögéből nézvést célszerűen kibontakoztatva a természetben rejlő összes adottságot, hadd teljesítse be a természet szándékát ha nem is mindjárt minden *individuum,* de legalább a *species"* In i.m. 300-301.

60 Immánuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Budapest, 1991, Gondolat, 317.

61 Immánuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája.* Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1996, Cserépfalvi, 173.

62 I.m. 532-533.

A XX. század elejére azonban az individuális etika és vele együtt a személynek mint individuumnak megítélése alaposan megváltozott. Max Scheler ugyan határozottan elkülöníti az individuumokat egymástól, de egyúttal felismeri azt is, hogy egymásra történő hatásukat sohasem lehet oksági következtetés alapján megítélni. A különböző individuumok egymásra történő hatását abból a beállítottságból vezeti le, amelyet „szükségképpen megelőz a személynek és cselekvésegységének az idegen cselekvő személy *középpontjából* kiinduló *megértése*.”63 Kanttal tehát annyiban vitatkozik, hogy az ember erkölcsi megítélésében nem fogadja el a cselekedetek általánosan érvényes kizárólagos normáját, sem a mi magunk előtt lebegő ideális képet, hanem az individuumok közötti kapcsolatot létrehozó központi eszménykép megértésére helyezi a hangsúlyt. A beállítottság gondolatának az a jelentősége, hogy az individuum másik személy *individuális értéklényegét* szemlélve az úgynevezett *értékeszménykép* egységében megérti őt, s ez a megértés, amely a szeretet közvetítésével jön létre, biztosítja a két individuum között az eszményi, értéklényegi kapcsolatot. Ezért ebben a beállítottságban „a megértő szeretet a nagy mester,” - ahogy fogalmazza a filozófus64 Az eszménykép, vagy másképpen *értékkép* pedig, amiről Scheler beszél ebben az összefüggésben, az nem más, mint „amellyel Isten szeretete, amennyiben rám irányul, mintegy rólam rendelkezik, s amelyet előttem felrajzol és körülhordoz -, egy sajátosan *individuális* értéktartalomé.”65

63 Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika.* Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1979, Gondolat, 724.

64 1.m. 730.

65 1.m. 733.

2) A keresztyén antropológia másik útja Istenhez, a másik emberhez és a világhoz kötődő viszonyában különbözteti meg a személyt.

Nem az elkülönítésben, hanem épp fordítva, a másikra való *reáutaltságban* tűnik ki az egyén. Augustinus *Vallomásai* olyan önvizsgálatnak tanúja, amelyben az Istentől megszólított személy eszmél önmagára. Mint ilyen, első a szellemtörténetben. Megközelítésének elvét Windelband az öntudatos bensőség princípiumának nevezte, ami annyit jelent, hogy a személy *belső tapasztalatából* bomlik ki az az ismeret, amellyel teológiai látásmódját is biztosítja.66  <<<(((misztikus -FÁ)))>>> Mi sem bizonyítja ezt jobban, minthogy a *Vallomások* utolsó három könyvében a teremtést antropológiai szempontból magyarázza, s ezzel valójában az ő személyes új emberének megteremtése felől kap értelmet az egész világ a maga teológiai foglalatában. „Elbukott az angyal, elhanyatlott az emberi lélek és az egész szellemi világnak a sötét mélység szakadéka felé mutatnak utat, ha ki nem jelented rögtön kezdettől fogva: »Legyen világosság«. Bizony, te világosítod meg Istenem az én sötétségemet. Kezed munkája a mi ruházatunk és sötétségünk benne nappallá változik.

66 Wilhelm Windelband: *Lehrbuch dér Geschichte dér Philosophie.* Tübingen, 1916, J.C.B. Mohr, 230-231.

Magadatajándékoztad nekem Istenem, add nékem újra Magadat.” 67 A *soliloquia* nemcsak műforma Augustinusnál, hanem formailag és tartalmilag annak a kifejeződése, hogy a személy egyetlen egzisztenciális feltétele az Istenhez való tartozás és a magányos - értsd személytől személyig ható, közvetlen - párbeszéd.68

67 *Szent Ágoston vallomásai.* Ford. Városi István. Budapest, 1975, Ecclesia, 377.

68 Szent Ágoston: *A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve.* Ford. Némethy Ernő. Budapest, 1995, Seneca

A XI-XII. század fordulóján Petrus Abaelardus és Héloise közötti szerelmi viszonyt tükröző levelezésükben bontakozik ki a személy alapvetése, immár nem Isten és ember, hanem férfi és asszony között. A párbeszéd során a szerelem dialektikus értelmezése közepette egymás meghatározása formálódik. Héloise számára Abaelard *specialiter* létezik, aki tapasztalatra nézve az általa szeretett különleges és sajátos másik, ellentétben Abaelardus megfogalmazásával, aki számára Héloise *singulariter* jelentős, mely kifejezéssel szerelmére mint egyetlenére gondol. A *specialiter* azt jelenti, hogy az egyik személy a másik számára testvér és hitves és mester és szolgáló együtt, vagyis Krisztus után *a minden*; ugyanakkor a *singulariter* értelme a másik számára az, hogy Krisztusban *az egyetlen egy.* A két szemléletben megjelenő ellentét abban a személy-fogalomban oldódik föl, hogy mindegyiküknek a másikhoz való *speciális* és *singularis* viszonyát Krisztus személye magában egyesíti.69

69 Constant J. Mews: *Abelard and Heloise.* Oxford, 2005, University Press, 66-67.

Duns Scotus véleménye szerint a személy csak Istenhez való viszonyában írható körül, függetlenül attól, hogy önállósítja magát tőle, vagy reá nyitott áhítatban él.70

70 Wolfhart Pannenberg: *Person* i.m. 231-232.

Abban a nem elhanyagolható kérdésben, hogy miben más a személy magától az embertől, Duns Scotus a boldogság kérdésében ad választ. A boldogság az emberi faj célja, csakhogy ezt a boldogságot néhány individuum érheti el csupán. Azonban az individuum sem ebben az életben éri el, hiszen ez az élet sokszor szörnyűséges, kitéve a szerencse változandóságának, a test betegségeinek, a bizonytalanságnak és a cselekedetek tökéletlenségének. Mindezek ellenére a boldogság víziója sohasem válik visszataszítóvá, ugyanakkor az azt szemlélő lélek sem szakadhat el a testtől, mert így az ember nem érhetné el élete célját. Következésképpen a cél, a boldogság csak a másik életben és a testestől-lelkestől teljes ember sajátja.71 Nem általában az ember, hanem csak *a személy* - az ő szóhasználatában az individuum - a boldogságnak változatlan birtokosa, annak a boldogságnak, amelynek *az ember általában* csupán a másik életben lehet teljesen a birtokában. Duns Scotus ezzel nem kevesebbet állít, minthogy *a személy eszkatológikus valóság*, ami azt jelenti, hogy az új teremtéshez és új élethez kapcsolódó létforma. Következésképpen - ahogyan arra máshol utal -, az emberi lélek egyedi és egyediség okozója, „nem egyszerűen *egy* lélek, hanem *ez és ez* a lélek, és a lélek lényegi individualitása teszi egyedivé az egész embert, testének anyagával együtt.”72

71 JohnDuns Scotus: *Philosophical Writings.* Indianapolis, 1993, Hackett, 135.

72 Étienne Gilson: *A középkori filozófia szelleme.* Ford. Turgonyi Zoltán. H.n. 2000, Paulus Hungarus/Kairosz, 193-194.

A felvilágosodás antropológiája után, amelyet a ráció korábban említett elkülönítése határozott meg, a XIX. század liberális filozófiájában úgy módosult a személy kérdése, hogy a szellem valódi karakterét az erkölcsiségben mutatták föl, s így az önmeghatározás tekintetében az ember és ember közti egymásrautaltság újra hangsúlyossá vált. G.W.F. Hegel gondolatmenetében a szellem elidegenedése révén válik ki az egyén igazi, eredeti természete és szubsztanciája, mint a természetes lét elidegenedésének szelleme. Ez a „külsővé-válás” az egyén-létnek célja, létezése, eszköze arra, hogy átmenjen az elgondolt lényeg valóságába éppúgy, mint meghatározott egyéniségnek lényegiségébe. E kétirányú mozgás közben az egyén műveli magát, s ezzel a műveltséggel *személyes énje* fejlődik ki a valóságos világ kibontakozásával egyetemben. „Ez az egyéniség műveli magát azzá, ami magánvalósága szerint, és csak ezáltal valósággal magánvaló és van valóságos létezése; *amennyi a műveltsége, annyi a valósága,* és hatalma. Noha a személyes én mint *ez* valóságosnak tudja magát, valósága egyedül természetes énjének megszüntetésében van. . . A művelődő egyéniség mozgása ennélfogva közvetlenül az egyéniségnek mint az általános tárgyi lényegnek a fejlődése, azaz mint a valóságos világ fejlődése.”73 Hegel vallásfilozófiájában újra megjelenik a Szentháromság személyeinek összefüggése, amelyből az emberre nézve lényegi következtetéseket von le. Felfogásában a személy lényege az, hogy önmaga szembenállóként adott és pontosan a másikban nyeri el önmagát.

<<<(((ennél az én felfogásom sokkal egyszerűbb, inkább az általános lényegre szorítkozó, ilyen részletekre nem terjed ki. A személy és a személyek közössége mértékig gondolok rá, hogy ez koronként és helyzetenként milyen önreflexiót jelenthet, az másodlagos egyelőre számomra.

###### Ezek az itt felsorolt irányzatok tehát a **személyre vonatkozó önreflexió**-korszakok és irányzatok …

ha jól értem. -FÁ)))>>>

Az egyén külsővé-válása közben a mással való találkozásában válik igazán személlyé. <<<(((lényegében a megélhetőt, az élményszerűt keresi? -FÁ)))>>> A személyes Isten hegeli meghatározásával immár benne foglaltatik az emberi személy: „A *személyes én* a tiszta fogalom, a tiszta gondolkodás vagy a magáért való lét, a közvetlen lét és ezzel *más számára való lét* s mint ez *a más számára való lét* közvetlenül visszatért magába és önmagánál van; ez tehát a valóban és egyedül nyilvánvaló.”74

73 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája.* Ford Szemere Samu. Budapest, 1979, Akadémiai, 253.

74 1.m. 385.

## 5. A XX. század elején megjelenő *perszonalizmus* kialakulása

A személy másikra utaltságából, illetve mint a más számára való lét gondolatából már csak egy lépés volt a XX. század elején megjelenő *perszonalizmusnak* kialakulása. Számos irányzatát a modem élet és gondolkodás eldologiasodásával, valamint a természettudomány és az antropológia mechanikus individuum-képével szemben fellépő szellemi mozgalom hívta életre. A perszonalizmus a személyt lelki-szellemi tekintetben állítja mindenek középpontjába úgy, hogy nemhogy elválasztja a világ és önmaga különböző struktúráitól, részeitől, hanem a teljes univerzumot történelmével együtt személyes viszonyainak egységében, teljességében találja föl, illetve a teljességet magában a személyben értelmezi. Teológiai vagy filozófiai megközelítés egyaránt felvette alapvető szempontja kialakításához a személyközpontúságot, s attól függően, hogy a személyi létből milyen társadalmat, világot vagy viszonyt alakít ki, beszélhetünk a perszonalizmus különböző változatáról.

A *dialógikus perszonalizmus* képviseletében már nem meghatározó a szűkén vett keresztyén teológia. Az Ó-, illetve az Újszövetség szellemiségére jellemző, hogy zsidó és keresztyén olvasata egyaránt a személyes viszony felismerésnek szinte azonos megfogalmazására jutott el. A mechanikus-racionális gondolkodás ellenében még a XVIII. század filozófusától, F. H. Jacobitól származik a mondás: „Ohne Du ist das Ich unmöglich,”75 amelyet a XX. század sajátosan el embertelenedett és a Nagy Háborúba zuhant körülményei között meghallott és felerősített. A bécsi zsidó teológus, Martin Buber 1923-ban írott munkájában, az *Ich und Du*76 lapjain az eltárgyiasodott viszonyt leplezi le, amikor az En egyoldalú megszólításában az *az,* az *ő* egy objektumra utal. Ez az emberi kapcsolatban az elidegenedés erkölcsromboló megnyilvánulása. Ugyan a *tudásnak* <<<(((főleg a tapasztalati természettudományos alapokon álló alkalmazott tudásnak, sikeres technológiáknak. Ha jobb híján arisztoteleszi fogalmi sablonnak nevezhető fogalmi rendszert tekintem, akkor abban az elégséges ok és végső ok kategóriák eleve az emberi megismerés ontológiáját érvényesítik (és ez a megfogalmazás akkor is érvényes logikailag, ha netán Arisztotelesz másként fogalmazott volna a maga korában). -FÁ)))>>> nélkülözhetetlen megközelítése ez a tárgyiasult szemlélet, hiszen ahhoz, hogy a kutatásban kijelölt objektum tudományos vizsgálatát elfogulatlanul, a személyes érdekeltség befolyásoló hatása alól kivonja. Azonban az *ismeret* szempontjából, ami nem véletlenül a Genezisben a házaséletnek, pontosabban a házasság elhálásának szava is77, a személyes viszony *Én és Te* kétoldalú megszólításában szimmetrikus és tartalomnélküli jelenlétet eredményez. A tartalomnélküliség azt jelenti, hogy csak egymás részére fenntartott kapcsolatról van szó mindenféle más érdek vagy érdekeltség kizárásával. Isten személye ilyen értelemben az „Abszolút Te” az ember számára.78

75 „A Te nélkül az Én nem lehetséges.” In Wolfhart Pannenberg: *Person* i.m. 232.

76 Martin Buber: *Én és Te.* Ford. Bíró Dániel. Budapest, 1991, Gondolat

77 „Azután *ismerte* (jáda‘) Ádám az ő feleségét Évát, aki fogant méhében...” (lMóz 4, 1)

78 Martin Buber i.m. 93-95.

Emil Brunner református teológus perszonalizmusa éppen itt, az Istennel kapcsolatban lévő ember kérdésénél veszi át Buber gondolatainak fonalát. Véleménye szerint ugyanis fontos azt látnunk, hogy a széttöredezett, bűnös embert szólítja meg az Isten, s hívja fel válaszadásra, s egyúttal hívja meg közösségébe éppúgy, mint mások iránti felelősségre, a felelősségteljes életre: „Wort - Antwort an die Anderen - Verantwortliches Leben”.79 Ebben a megszólítottságban és válaszadásban az alany nemcsak Istenhez, hanem a másik emberhez is kapcsolódik. Ebből fakadóan az *ember személyes Én,* hiszen az őt megszólító és az általa válaszra méltatott másiknak, a Te-nek viszonylatában nyeri el valóságos Énjét, s alkothat népet, államot, kultúrát, egyházat. Ebben a viszonyban a megszólított „Én” Istennek és embertársának mint „Te”-nek felelve válik személlyé az így kialakuló felelős viszonyban. Ezért a személy mint lélek nem önmagában lévő autonóm, hanem *Istenben gyökerező theonóm valóság.* Ugyanis a személyiség (Persönlichkeit) és a közösség csak kölcsönös viszonyban létezhetnek, mert az Én-nek mint az individualitásnak eredete a közösségben megszülető személyességétől (Personhaftigkeit) elválaszthatatlan. Az Én léte a hozzáforduló Isten Te-megszólítottságában rejlik, s éppen ez az Én-volt (Ichheit) maga az ember. Ebben az Én-voltában összpontosul az egyén teljes személyisége. Azonban a személy egésze, egysége, *egészsége* csak akkor érvényesül, ha a személyes Én viszonya maga a szeretet, mely minden lelki funkcióinak eredete. „A szeretet nem az értelemből részesedik” -, mondja Brunner -, hanem fordítva: „a szeretetnek része az értelem.” Sőt az ösztönöket és a karaktereket is csak a szeretetben érthetjük meg igazán.80 <<<(((és kontrollálhatjuk igazán, mert nemcsak megértésre van szükség - vagy mit értsünk megértés alatt? -FÁ)))>>>

79 Emil Brunner: *Biblische Psychologie.* In uő: *Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein.* Tübingen, 1930, J.C.B.Mohr, 85-89. 92.

80 1.m. 90-92.

A *forradalmi perszonalizmus* onnan kapta a nevét, hogy a személyiség megváltoztatásával magát a társadalmat kívánta a szekularizáció folyamatából kiszakítani és a társadalom legnagyobb részét kitevő munkásság körében a szocialista mozgalmat a keresztyénség ügyévé tenni. Élharcosának, Emmanuel Mouniernek központi célja volt újra a keresztyénségnek megnyerni a munkásságot a szekularizálódott polgársággal egyetemben. Ennek érdekében 1932-ben megalapította az *Esprit* című folyóiratot, s a szerzők bevonásával a forradalmi perszonalizmusnak keresztyén szocialista körét alakította ki.81 Mounier a mozgalom születését az 1929-es gazdasági válság hatásával magyarázza, ugyanakkor határozottan kiemeli, hogy a válság nemcsak gazdasági, hanem egyúttal szellemi, szerkezeti és egyáltalán magának az embernek krízise. Kartéziánus gyökerű bajnak tartja a test és a lélek, az anyagi és a szellemi szétválasztását, amely példának okáért a marxizmus azon tévedéséhez vezetett el, hogy az anyagot tekintette elsődlegesnek a lélekkel szemben. Mounier ezzel ellentétben a szellemi forradalom (révolution spirituelle) elsődlegességében hisz, a teljes ember egzisztenciális és erkölcsi forradalmában, amely aztán maga után vonhatja a gazdasági és politikai változásokat is.82

81 Tadeusz M. Jaroszewski: *Személyiség és közösség. A személyiség kérdései a mai filozófiai antropológiában marxizmus, strukturalizmus, egzisztencializmus, keresztény perszonalizmus.* Budapest, 1974, Kossuth, 447-453.

82 Emmáiméi Mounier: *Qu’est-ce que le personnalisme?* Paris, 1946, Seuil, 12-16.; Korának jellemzéséhez lásd még Emmanuel Mounier: *Angst und Zuversicht desXX. Jahrhunderts.* Heidelberg, 1955, F. H. Kerle

Mounier fontos megállapítása szerint a személy nem tárgy, nem a világ legcsodálatosabb objektuma. Hiába készül róla ezernyi fényképfelvétel, anyag, dokumentum, semmit nem tudunk meg arról, aki valójában élt, gondolkodott, akart.83 A személy megközelítésében az elsődleges az, hogy a másikkal való kölcsönös párbeszéd személyes közösségének kialakításában, a bizalom kiépítésében érdekelt. A személy csak a szeretet által teheti ezt. A szeretet alapvetően úgy kapcsolódik a bizalomhoz, mint a másik felismerésének, a másik akarásának megteremtője. Szellemesen jegyzi meg Mounier, hogy „a szimpátia még a természethez tartozik, de *a szeretet a lét új formája... A* szeretet ugyan vak, de ez kívülre világító vakság.” A személyi lét tehát csak így szólalhat meg: „Szeretek, tehát vagyok.”84 <<<(((a szeretet egy vezérlő érték, az értékek függvényében való élet kultúráját fémjelzi, vezérli -FÁ)))>>>

83 Emmanuel Mounier: *Le personnalisme.* Paris, 1950, Presses Universitaires de Francé, 7-8.

84 1.m. 39-41. A részletek a szerző fordításai.

A szeretetben történő kölcsönös párbeszédben a személyek világának univerzális egysége épül ki, azonban ez az egység nem az azonosság egysége akar lenni. Ez azt is jelenti, hogy a személy az, aki nem kívánja önmagát megkettőzni, illetve ismételni.85 <<<(((nem akar az alapvető definíció ellenére örekedni, nem akarja megtörni az alapvető definíciót és ezáltal nem akarja személy mivoltát felszámolni … -FÁ)))>>> Mégis a személyek világáról beszélhetünk a közös mérték (mesure commune) tekintetében, s ez a mérték pedig a zsidó-keresztyén hagyomány alapján az Isten képmására való teremtettség és az üdvösségre való elhívás Jézus Krisztus által. Ebben a közös mértékben kíván mindenki egy lenni a másikkal, ahogyan ezt - minden vallási utalást száműzve -, ma már szekularizált nyelven egyenlőségnek hívják.86 <<<(((több értelmezése van az egyenlőségnek -FÁ)))>>> Van azonban a személynek egy olyan világa, amely karakterében ellentétes a másikéval, amely megoszthatatlan, amelyet a szubjektum világának, a belső életnek nevezünk. Külső kommunikatív megnyilvánulásaival ellentétes mozgású, ugyanakkor komplementer is vele: *conversation intimé.* A személy belső párbeszéde, elmélyülése, önvizsgálata ez. Jelent elmélkedést önmaga felett, titkot önmagában, intimitást és magánéletet, a mélységek mámorát, az elutasítás elfogadását, elhívatást, valamint a belső és a külső világ dialektikájának feldolgozását. Ahhoz, hogy mindezek a belső mozgalmak a külső élet megnyilvánulásaiban virágzó világot teremthessenek, elmélyült és folyamatos karbantartásuk létfontosságú.87

85 1.m.47.

86 1.m. 47-48.

87 Lm. 51-62.

A személy külső megnyilvánulásaiban óhatatlanul szemben áll a másikkal, konfrontálódik a többi személyekkel, cselekményekkel, intézményekkel, elvekkel, körülményekkel. Ezért is használja a görög a *proszópon* szót a személyre, hogy jelezze annak szemben állását minden mással. <<<(((itt már elveszek, mert valójában a görög nem használhatja a személyre a proszópont, mert a személy szabatos fogalma Boethiussal kezdődik …. Hacsak nem személyiség értelemben -FÁ)))>>> E szembenállások során a személyből azonnal kiviláglik különlegessége, rendkívülisége. A különbözőség értéke látszólag a személy tetteiben tűnik elő, ahogy például a harcban hősként, az odaadásban szeretőként, a munkásságban alkotóként vagy Isten szeretetében szentként különül el a többitől. Mounier azonban jól látja, hogy mégsem lehet „a nagy emberek” erkölcséből, a rendkívüliek, a kiválasztottak, egy *nouvau genre* arisztokratikus cselekedeteiből levezetni a személy egyediségét, ahogy azt például Nietzsche gondolta. A helyzet, amelyben a személy megnyilvánulásaival konfrontálódik, végtelenül sokféle, ezért a hétköznapi életben a személy különlegességét egyetlen ponton realizálja Mounier, *magának a szívnek rendkívüliségében.* Ugyanis ez a rendkívüliség nem elkülönít másoktól, hanem ellenkezőleg, az egész személyt igénybe veszi a másikkal való találkozásában. Kierkegaard-t idézve: „Az igazán rendkívüli ember a rendes *igaz ember''*88 A fentiekből azonban nem következik az, hogy a személy létét a körülményekbe való békés belesimulás határozná meg, sokkal inkább a tiltakozás veszélye. *La personne comme protestation -* ahogy Mounier fogalmaz.89 A határok kitolása, sőt tagadása jellemzi leginkább a személy lényegi karakterét, amelynek következtében paradox módon az elszigetelődés irányában hajlik el. Ennek következtében mindenre: politikára, véleményre, irodalomra, művészetre kiható anarchiába és heretikus próféciába fordul a maga individualista zártsága okán.90

88 I.m. 63-65.

89 I.m. 65.

90 I.m.66.

A karakterek tekintetében Mounier hozzáállása egészen sajátságos, nem tartja a személyeket tipikusnak egy-egy tudományosnak nevezett mérték vagy címke szerint,91 s ezzel - amint látni fogjuk -, Emil Brunner negatív karakterszemléletéhez áll közel. A személy ugyanis nem tárgy, nem egy mozdulatlan architektúra, hanem idői folyamatban létező, s inkább a zenéhez fogható; főképp a lendület ritmusához, illetve a krízisek korszakához igazodó szerveződés.92 „Egy élet egysége nem egy berendezésé, mely ok-okozati magyarázattal válik átláthatóvá, hanem *egy kedves hősköltemény egysége* (l’unité d’un geste gracieux)”93 Tele misztériummal, talányokkal és titkokkal, melyekhez sokkal inkább a poézis exegézisére és értelmezésére van szükség. „A személy a szabadság kohója, és ezért rejtett is marad, ahogyan a lángnak szíve,” - állítja Mounier,94 majd hozzáteszi, hogy a misztérium szereti a fényt, ellentétben a zűrzavarral, a világos kifejezések és a legmegragadóbb formák révén igényt tart a pontosságra, ugyanakkor a titok irányában sokkal jobban elmélyít. A karakterek tudományát nem sokra, sőt lelketlen megközelítésnek tartja, ezzel szemben a misztérium az irracionális cselekedetek tapasztalatát, szabadság és kegyelem behatolásait, drámai válságait, összecsapásait, meghasonlásait nyitja meg a személy titka előtt.95

91 *Traité du caractére. Anthologie.* Paris, 1974, Éditions du Seuil, 23.

92 Lm. 29-32.

93 Lm. 37. A részletek a szerző fordításai.

94 I.m. 41.

95 1.m. 41-42.

Amennyiben Mounier a forradalmi -, úgy Nyikolaj Bergyajev az *eszkatológikus perszonalizmus* képviselőjének mondható. Ennek pedig az a magyarázata, hogy a filozófus az önmagára reflektáló ember gondolkodását a világ végéig ellentmondásoktól terheltnek tekinti, ezért - véleménye szerint -, „a gondolkodás elkerülhetetlenül eszkatológikus perspektívába ütközik.”96 Az ellentmondások tehát csak a lét végső titkára vetülő szimbolikus rétegek áttörésével válnak érthetővé. A lét végső titkához azonban az élet és a legmagasabb értékek, a jó szimbólumain át az ember ismeretével jutunk el, amely etikai ismeret.97 Ezen ismeret megértéséhez azonban nélkülözhetetlen Bergyajev teológiája, mely a következőképpen építkezik:

96 Nyikolaj Bergyajev: *Az ember rabságáról és szabadságáról.* Ford. Patkós Éva. Budapest, 1997, Európa, 9.

97 Nikolai Berdiajew: *Von dér Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxaién Ethik.* Berlin, Leipzig, 1935, Gotthelf, 38.

Az ellentmondásoknak és a titoknak az az ember a kulcsa, akit *az ősszabadság tragédiája* határoz meg. <<<(((ez a XX. Századi káosz. -FÁ)))>>> Az ember ugyanis egyrészt Isten bölcsessége és ideája által az ő teremtményeként a világ közepe, másrészt pedig a teremtetlen szabadság gyermekeként a feneketlen szakadék, a nemlét származéka is. Az embert megteremtő Istenben lévő tragédia az ősszabadságnak azon létéből ered, amely a semmiben, a nemlétből gyökerezik, s megelőzi a teremtett világot is. A teremtő Isten mindent megtett azért, hogy ezt az ősszabadságot a maga teremtő ideájának mértéke szerint átszellemesítse, de a szabadságban előtörő gonosz potenciáját csak úgy tudta legyőzni, hogy maga a szabadság sérült meg. A szabadságnak ezt a tragédiáját a testet öltött Isten kereszten végbement áldozatos tragédiája győzte le.98

98 1.m. 47-51.

Isten teremtői és kereszten történt megváltói művére való válasz az emberi élet lényege. Az ember Isten képmásaként válaszával szabad, szabadságában maga is alkot és a maga módján teremt a Teremtő nagy hívására. A válasznak számító emberi teremtésnek azért van mindennél nagyobb jelentősége, mert amíg a születés a természetből való, a létezőből irányul a létezőbe, egyúttal pedig a szétesés, a szenvedés és a fájdalom újranemzése; addig a teremtés-alkotás a szabadságból való, a nem létezőből a még sohasem létezett létre irányul, a szétesés és a rossz végtelensége nélkül. Ezért a Teremtő és a teremtett közötti szövetség sokkal komolyabb, mint a szülő és született között. Igen ám, de mivel az alkotói válasz a semmiből, a világteremtés előfeltételének számító ősszabadságból való, ezért a gonosz uralma veszélyezteti állandóan. Ez az ember tragédiája. <<<(((tehát az ember képes beavatkozni az oksági láncolatba elvileg, erkölcsi megkötés nélkül -FÁ)))>>> Ez a tragédia mutatkozik meg a keresztyénség előtti sorsfelfogásban, a fátumban, amely a szabadság és a szükségszerűség gyermeke, s épp ezért fogva tartja az embert. A keresztyénség a kozmikus hatalomnak ebből a fogságából szabadíttatott fel az ősszabadság feltárulása révén, amikor az isteni életben feltárult a tragédia, nevezetesen az, hogy Isten egyszülött Fiát adta a keresztre, s a jó és rossz harcában egymásnak feszülő erőkben értelmet nyert, kijelentetett a szenvedés a gyűlölet és a végzet ellenében. Az Istenben lakozó tragédia értelmének mélyén győzött a szabadság, amely mélyebb, mint a lét maga, és az Isten Fiának áldozata után már nem sötét és ismeretlen sors többé.99 Sőt Bergyajev szerint a világteremtés trinitárius módon ennek a tragédiának fényében érthető. „A bárány a világ teremtése óta áldozatra vitetik. Az isteni áldozat az őskezdettől kezdve a világteremtés tervében fogható fel. A megváltás a világteremtés másodlagos tette, a Teremtőnek a teremtményhez való új viszonya, egy tökéletesebb, mélyebb és magasabb kijelentése az Istennek, s ez a kijelentése maga az áldozatban megnyilvánuló szeretet. Bűneset nélkül is megvalósult volna a Fiú testet öltése, Isten kijelentése a szeretet áldozatában, mint egy új kozmológiai és antropológiai momentum. A teremtés problémája mindenekelőtt a szabadság problémája. A teremtmény szabadsága számunkra csak Isten áldozati alakjának megjelenésében, csak az Istenemberben ragadható meg végérvényesen.”100

99 1.m. 51-52.

100 1.m. 53. A szerző fordítása.

Az ember számára tragédiát és paradoxont jelentő feszültségnek megoldása, amelyben egyrészt a *szabadság* tehetetlen karaktere nem Istentől való és teremtetlen, másrészt az isteni *kegyelem* emberfeletti karaktere ütközik, egyedül az Istenembernek, Krisztusnak irracionális titkában rejlik.101 S ez az embernek végső, etikai meghatározása. Bergyajev szavaival ez azt jelenti, hogy az ember számára „a valódi szabadság nem a törvény teljesítésében, hanem az értékek teremtésében nyilvánul meg.”102

101 Lm. 54-55.

102 Lm. 66. A szerző fordítása.

Ahogy a gonosz legyőzésével, Krisztus kereszten történő feláldozásával és feltámadásával Isten új teremtést hozott létre, úgy vele együtt az új embert teremtette meg, aki immár mint *személy* nyilvánul meg. Személy, aki nem születik, hanem Istennek az örökkévalóságban megvalósított ideájaként, terveként teremtetett, szemben az individuummal, amely a természet szülötte, biológiai kategória. A személyiség csak önmagában vizsgálandó, úgynevezett axiológikus világkategória, az abszolút és örök érték birtokosa, Isten ősképe az emberben, ezért is emelkedik a természeti élet fölé. A személyiség nem része a nagy egésznek, hanem ő maga az egész! <<<(((egy mikrokozmosz végső oka -FÁ)))>>> Nem produktuma a biológiai folyamatoknak, sem a pszichológiainak, nem is adottsága a társadalmi szerveződéseknek, *a személyiség lényege kizárólagosan lelki és egzisztenciája a lelki világból való.* <<<(((helyesebben a személy lényege … a személyiség az egyedi megnyilvánulása, állapota? ….. -FÁ)))>>> A lelki értékek csúcsán állva abszolút teremtője és hordozója a személyfölötti értékeknek. Félreértések elkerülése végett Bergyajev ki is mondja: *a személyiség egzisztenciája az Isten egzisztenciája.* Ilyen értelemben a személyiség olyan princípium, aki által minden más érték meghatározódik, ezért képezi az etika alapját is. A személyiség tehát magasabb érték, mint az állam, a nemzet, a nemiség, vagy a természet. <<<(((vagy a személy -FÁ)))>>> A személyiség az isteni idea és az emberi szabadság által teremtetett, ezért e kettős eredetéből fakadó tragédiáját önmagának belsejében hordozza, akárcsak a teremtményi létet magára vevő Isten Fia, akinek ilyen módon képmása. Az ember paradoxonja és tragédiája tehát a személy belsejében rejlik, ahol a jónak és a gonosznak, az isteninek és a szabadságnak harca dúl.103

103 I.m. 80-82.

Bergyajev értelmezésében a halál tragikuma azért döbbenti meg az embert, mert személy és személyisége halhatatlan és örök életű. *„A meghalás és elmúlás halála nem tragikus. A tragikus a személyiség halála az emberben, mert a személyiség Isten örök ideája, Isten örök gondolata az emberről*.” Ugyan a személyiség halhatatlansága sem természetes, ugyanis nincs természetes halhatatlanság, ezért az individuum sem lehet halhatatlan. A személyiség is csak mint Isten képmása halhatatlan, azáltal az, hogy a természetfölötti világhoz tartozik.104 Azonban az isteni kegyelemből fakadó halhatatlanság egészen más, mint a természet szerint értelmezett.

104 I.m. 342-344.

Bergyajev rámutat arra, hogy azért idegen az Ószövetség számára a személyes halhatatlanság, ahol inkább a nép halhatatlanságáról beszélhetünk, mert a személyiség kiemelése az Újszövetségben, Krisztus megjelenésével és különösen feltámadásával kezdődik. A feltámadás pedig azért végtelenül több a görög halhatatlanság gondolatánál, mert a természetes halhatatlanságtól eltérően *a feltámadásban harc van!*105 És itt érkezünk el Bergyajev etikájának kiindulópontjához, nevezetesen az ember alkotói válaszához. A teremtői-alkotói választ csak a személy megjelenése adhatja meg úgy, hogy tette egybeesik az etika végső feladatával: *az egész teremtett világot teremtő módon felszabadítani az idői és az örök pokoli kínok alól*,106 Másképp fogalmazva: „a *személyes megváltás etikája a paradicsom és az Isten Országa ideájának állításához vezet.”* Ezt pedig csak az örökkévaló lét felől lehetséges, vagyis amikor „az eszkatológia visszafordítja fényét az egész életünkre.”107 A megváltás nemcsak a saját és más ember személyére vonatkozik, hanem azokra az állatokra, növényekre, sőt kövekre is, amelyek az Isten országába be kell hogy vezettessenek. Ez a tény azonban függ az én személyes teremtői fáradozásaimtól. Ezért kell az etikának is teremtői karaktert hordoznia.108

105 I.m. 347.

106 I.m. 356.

107 I.m. 391.

108 I.m. 392.

A terem tői karaktert hordozó etikáját Bergyajev *Az ember rabságáról és szabadságáról* című művében vetette papírra. E munkájának alapvetésében most összegzésképpen számunkra a személy tőmondatokban megfogalmazott meghatározásai az érdekesek. Amennyiben az áttekinthetőség kedvéért rendszerezni kívánjuk az állításokat, a személy megközelítésének három csoportja domborodik ki: a léte, az aktusa és a viszonya szempontjából. A félreértések elkerülése végett azonban hozzá kell tenni azt, hogy amit Bergyajev a következőkben a személyről állít, az *le moi estposé:* a lényegi, látens, önmagam személye (Selbst), ellentétben *le personne est proposée* értelmével, amely a felszínen megmutatkozó, manifeszt (Ich) személyiség.109

109 Nicolas Berdiaeff: *Cinq meditations sur l’existence. Solitude, société et communauté.* Paris, é.n., Fermond Aubier, 165.

### >>> A lét szempontjából a személy <<<

egyszeri és megismételhetetlen.110

* nem a világ gyermeke, máshonnan származik, ezért is talány.111
* istenemberi lény. 112

mikrokozmosz, egész univerzum: magában foglalja az univerzális tartalmakat. 113

###### <<<(((ismeretelméleti-ontológiai okból következően mikrokozmosz -FÁ)))>>>

* nem rész, nem része a világnak, ő maga a világ;114
* nem része az univerzumnak, hanem az univerzum a személy része és minősége.115
* az univerzális-végtelennek és az individuális-különlegesnek ötvözete.116
* csak szubjektumként ismerhető meg; a létezés titkát magában rejtő, végtelen szubjektivitásban. 117

tökéletes egysége jelenti az ember ideáját.118

###### <<<(((ismeretelméleti-ontológiai okból számunkra felnyithatatlan egység -FÁ)))>>>

* elpusztíthatatlan;119 halhatatlan, az örökkévalóság számára teremtetett.120
* az őt meghaladó létben talál erőforrásra. 121
* kivétel, nem szabály.*122*
* nem biológiai, sem nem pszichológiai, hanem etikai és szellemi kategória. 123
* abszolút egzisztenciális középpont. 124
* az ember méltósága. 125

a legmagasabb rendű érték.126

###### <<<(((számunkra emberek számára megkérdőjelezhetetlen érték -FÁ)))>>>

* a szellem formáltja. 127
* a transzcendentális realizációja, transzszubjektivitás, amikor a szabadság birodalmába kerül.128
* az ember teljes képe.129

dualizmusa nem a test és lélek, hanem a szellem és a természet, a szabadság és a szükségszerűség viszonyában nyilvánul meg.130

###### <<<(((testetlen személyiségről nem tudunk (vallási tételeket nem tekintve), azzal nem számolhatunk, a testet a személy miatt kell becsülni -FÁ)))>>>

* egysége a test formájának szellemi-lelki jellege.131
* integritásához tartozik a test és az emberi arc, melyek a személy örök képmásai.132
* nem a társadalomban lakozik, hanem fordítva: a társadalom lakozik a személyben.133
* középpontjában található a Nap egzisztenciális értelemben, s csak az ember bukása nyomán válik külsővé, a kozmosz középpontjává.134

110 Nyikolaj Bergyajev: *Az ember rabságáról és szabadságáról.* Ford. Patkós Éva. Budapest, 1997, Európa, 24.

111 Lm. 24.; Lásd ehhez *János evangéliuma* 17, 14: „nem e világból valók.”

112 I.m. 54.

113 Lm. 25.

114 U.o.

115 I.m. 26.

116 I.m. 25.

117 I.m. 26. 31.

118 I.m. 26.

119 I.m. 27.

120 I.m. 65.

121 I.m. 27.

122 U.o.

123 I.m. 29.

124 I.m. 31.

125 I.m. 32.

126 I.m. 33.

127 I.m. 34. 38.

128 I.m. 35.

129 I.m. 36.

130 I.m. 37.

131 U.o.

132 I.m. 38.

133 I.m. 46.

134 I.m. 51.

### >>> Az aktus szempontjából a személy <<<

nem szubsztancia, hanem aktus, teremtő aktus.135

###### <<<(((ez érdekes, de nem értem, miért nem éppen potencia is meg aktus is? -FÁ)))>>>

világba lépésével a világfolyamat megszakad és menetén változtatni kényszerül.136

###### <<<(((mondhatjuk ismeretelméleti talánynak, de nem ellentmondásnak, mert az ellentmondás feloldandó, erről viszont tudjuk, hogy számunkra a végső ok és más határfogalmak mintájára elérhetetlen, „felismert, vélt kompetenciánkon kívüli” – a személy módosíthatja az oksági láncot éppen szabad akarata révén, de csak bizonyos tekintetben. -FÁ)))>>>

* maga a fájdalom, mely fájdalom a személy születését jelenti: megkezdi harcát a saját képéért.137
* aktivitás, ellenállás, győzelem a világ terhe felett, a szabadság diadalma a világ rabsága felett.138

-jellemet feltételez, melyet ki kell vívni.139

###### <<<(((potenciálisan jellemet tesz lehetővé, amelyet aktuálisan ki kell teljesíteni, meg kell „vívni” érte -FÁ)))>>>

135 I.m. 28.

136 I.m. 24.

137 I.m. 33.

138 I.m. 29.

139 I.m. 58.

### >>> A viszony szempontjából a személy <<<

* kölcsönös viszonyban áll a világgal és Istennel, velük felelős szeretetkapcsolatban.140

öncél; más személyhez, vagy Istenhez fűződő viszonya nem lehet eszköz és cél viszonya.141

###### <<<(((más személyt eszközként nem kezelhet -FÁ)))>>>

* a szeretet kitárulkozásában létezik, melytől elválaszthatatlan.142
* Istennel való kapcsolatának területe a szabadság.143

nem lehet világpolgár, sem állampolgár teljes mértékben, mert ő Isten Országának polgára, és nem a császároké.144

###### <<<(((a személy mint élő személy (a társadalom „végső alanya”) elsősorban élő közösségek tagja lehet. Az állampolgári és egyéb szervezeti tagság kötelmei ehhez képet másodlagosak, hiszen a szervezet mint ember alkotta és tulajdonolta rendszer (apparátus) az embernek és élő közösségeinek mint alanynak az eszköze tekinthető … -FÁ)))>>>

* Bergyajev eszkatológikus szemléletét egészíti ki az antropológus és jezsuita teológus, Pierre Teilhard de Chardin nagyon egyéni *evolucionista*, valamint Jósé Ortega y Gasset *történelmi perszonalizmusa.*

140 I.m. 48.

141 I.m. 47.

142 I.m. 54. 67.

143 I.m. 31.

144 I.m. 45. 71.

Teilhard értelmezésében a személy testet öltött testetlen lélek, fizikai-morális lény. Kozmikus gyökerei az anyagi világba süllyedéséből erednek, amelyet próbál transzcendentálni, de anyagi voltáról nem tudja lemetszeni magát anélkül, hogy szét ne rombolná önmagát. Hiába, a személy a menny és a föld gyermeke a biológiai evolúciónak és a történelmi változásoknak egymással konvergáló meghatározottságában, mintegy az *élan vitai* prolongálása a beteljesedés irányába. Teilhard megfogalmazásában ez azt jelenti, hogy a lelki személy a vitális evolúciónak transzcendens megkoronázása felé tart.145 Teilhard de Chardin elképzelésében az anyagot úgy spiritualizálja, hogy a személyt a múlt helyett inkább azon jövő felé fordultnak tekinti, amely a perszonalizáció mozgása által egyre magasabbra emelkedve az univerzumban, a nooszféra kialakulásával új réteget képez a Föld egésze köré, és ezáltal a személy teljesen magába öleli azt mint új Földet a kozmikus és lelki létezésekkel együtt.146 A személynek ez nem szabad választásán múlik, hanem önmagán való képességén, amelyre rendeltetésszerűen jut el. A személy lényegi dimenziója az érettségnek ez a képessége, nevezetesen az, hogy szabad legyen a természet megkötözésétől. Ebben az evolúciós útban rejlik minden ember titka, teljességre való elhívatásának misztériuma.147

145 André Ligneul: *Teilhard and Personalism*. New York, 1968, Paulist Press Deus Books, 7-11.

146 I.m. 12-18. 48.

147 I.m. 15-21.

Az a jövőben létező, ugyanakkor minden folyamatot kezdetektől fogva magához vonzó pont, amelynek irányában a személyek egysége elhívatásuk különbözőségében érvényre juthat az érettség legteljesebb állapotában, a Teilhard által nevezett Ómega-pont, a *személyes közép.* Nem más ez, mint eszkatológiailag értelmezett krisztológiai centrum: az utolsó időkben, a parúzia korszakában az Isten-Ember visszatérésével a személyek egészen kiteljesedett univerzuma a Krisztus misztikus testében.148 A természet szükségszerűségének és a történelem esetlegességének ellentmondásai csak a *finalité*, a célszerűségnek ezen pontján oldódnak föl úgy, hogy a *személyes közép* a letéteményese magának a személyes szabadságnak. Ugyanis az ember szabadsága kizárólag mint természetben visszaverődő isteni szabadság képes megnyilvánulni. Teilhardnál az emberiség üdve ennek értelmében azt jelenti, hogy az ember tökéletlen szabadsága és az isteni személy tökéletes szabadsága az Ómega pontban teljesedik be. Az evolúciós és a történelmi folyamatok konvergálása a fínalitás irányába annak alapján értelmezhető, miszerint „az emberi személy eljövetele feltételezi az isteni személy parusziális eljövetelét.”149

148 I.m. 22-43.

149 Madeleine Barthélemy-Madaule: *La Personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*. Paris, 1967, Seuil, 103-109. A szerző fordítása, ahogy a továbbiakban is.

Az ember tragédiája (le drame humain) azonban Teilhard előtt sem marad rejtve. A dráma pedig az isteni kegyelem és a természet között, a személyes és a személytelen között zajlik. A személyen kívüliség a *szereteten kívüliséget*, a lélek elvesztését, a név, a szív, az arc hiányát jelenti, s ez maga az egoizmus. Ebben az esetben, mondja Teilhard, „elveszítjük és elszakítjuk magunkat a lelkek világának szövetétől, amely a titokzatos jövőnek van szánva.”150 A személy önmaga megtalálásának kulcsa ebben a drámában paradox módon a halál. „A halál a legteljesebb teremtő formáció - érvel Teilhard -, *a Másikban történő megsemmisülés*, kilépés önmagunkból és visszatérés Istenbe.”151 Amennyiben a halhatatlan emberi egzisztencia újra az Ómega-pontra figyel, személyiségünk teljes halála egyébként összeférhetetlen a *személyi középpont* vonzásával. Azzal, hogy a teremtést megváltja és felülmúlja, az inkarnáció félelmetes mű, véráldozatba kerül, s ezzel Krisztus részévé válik az Ómegának, amely tulajdonképpen az isteni személy antropomorf másvilága. Az ember tragédiájának szó szerint természet *ellenes* voltának oka nem mással, mint az isteni kegyelem személyes behatolásával magyarázható. Teilhard szavaival: „A mi személyes drámánk Isten testet öltésének és halálának drámájában való részvétel.”152

150 I.m. 212-219.

151 I.m. 225.

152 I.m. 228.

Az előbbi gondolathoz annyiban kapcsolódik Ortega y Gasset, hogy a drámát nem az emberen végbemenő harcban látja, hanem *az embert magát tartja drámának.* A *História como sistema* című művében kiindulópontja az, hogy a természetben még nem található föl az ember, sőt az embernek nincs természete, vagyis nem test, lélek, szellem, egyáltalán az ember nem dolog, hanem dráma. Élete tiszta történés, amelyben nem ő találkozik a dolgokkal, hanem ő maga plántál és építkezik önmagából. Ebből következik, hogy az emberi egzisztencia nem kész és nem szabályszerűen adott, mint például a kőé. Létmódja és egzisztenciája *feladat.* A lét nehézsége abban van, hogy nemcsak magát alakítja, hanem a legnehezebb feladata éppen annak meghatározása, amivé válnia kell. Az emberi élet nem az az identitás, amely alkalomszerűen változik, hanem fordítva: szubsztanciájában éppen a változás a jellemző, mert az élet dráma, teremtő történés, s ami történik, az a szubjektum funkciója. Az élet lényegében élettapasztalat, az ember ezért talál föl önmaga számára egy életprogramot, amely *imaginarius person: a lét személyes formájának megvalósítása, s ez a karakter egyben az ő valóságos léte*,153 Ortegánál tehát *a személy* a lét zarándokúján vándorló ember életprogramjának megvalósítása, amelyben a megtörtént dolgok ismerete (cognitio rerum gestarum) az irányadó, s így alapvetően határtalan lehetőségeinek is egyetlen határa maga a múlt.154 A történelem az az alaprealitás - mondja ki Ortega -, amely az én életem. így a történelem a jelennek tudománya a szó legkomolyabb és legaktuálisabb értelmében.155 „A múlt nem odaát van, ahol megtörtént, hanem itt, *bennem. A múlt én vagyok, amit úgy hívnak, hogy az életem*,”156

153 José Ortega y Gasset: *Geschichte als System und Über das Römische Imperium.* Stuttgart, 1943, Deutsche Verlags-Anstalt, 49-66.

154 I.m. 67-69.

155 I.m. 74.

156 I.m. 75. A szerző fordítása.

Ami a teológus Teilhardnál a jövőbe kijelölt Ómega-pont, *amely felé* a személyi lét folyamatai konvergálnak, az a filozófus Ortégánál a *rés gestae,* a múltban megtörténtek egyre gyarapodó élettapasztalata, *amelyből* a személyes lét formálódik. A múlt és a jövő ívére kifeszített teremtő teremtmény tehát a személy, akinek drámájában szenvedés, a halál és a feltámadott új élet megrázó felvonásai követik egymást.

Ennek alapján a perszonalista keresztyén filozófia Mouniertől Bergyajeven át lényegében egymást kiegészítő, összefüggő egészet képez, amit mi sem bizonyít jobban, mint különböző gondolataiknak összefoglalója és továbbfejlesztője, **Hamvas Béla** perszonalizmusa.

Elméletének kiindulópontja az, hogy a valóság csak a szubjektumból látható.157 Ismeretelméletének alapja ilyen értelemben perszonális, az Én és a Te kapcsolatán áll. Ezért viszonyul az általa szcientifizmusnak nevezett, az objektivitásra törekvő tudományhoz úgy, mint ideológiához. A dolgok ismerete azzal, hogy csak személyesen nyílhat meg, a szeretet megnyílásával lehetséges. „A személy nem objektum, nem phainomenon, hanem noumenon...meghatározhatatlan...csak úgy tudom megérteni, ha szólok hozzá, ha szeretem...Jézus: Ki vagyok én? Először is az, aki hozzád beszél...Aki téged szeret...Aki engem nem szeret, annak dolog vagyok, tárgy, szám... el dologiasított... akit nem szeretek, az nekem dolog, objektum.”158 Emil Brunner szeretet-meghatározását veszi át Hamvas, amikor a személyes megismeréshez még hozzáteszi, hogy az nem más, mint „küszöbön állni. Folytonos átlépésben lenni. Élve meghalni, meghalva élni.”159 Majd így folytatja a személyiségi viszony minősített alkalmának ki hangsúlyozásával : „A pillanat. Ez a személyesség. Egy. Egyszer. Soha többé. Soha még egyszer. Aki ezt elérte, szabad. És ha szabad, belátja, hogy nem érdemes mást, csak a legtöbbet. Szeretni.”160

157 Dúl Antal (szerk.): *Hamvas Béla Művei*. 17. kötet, Budapest, é. n., Medio, 313. (A továbbiakban: Hamvas *kötetszám*, *oldalszám*.)

158 I.m. 339.

159 I.m. 239.; Emil Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik.* Zürich, 1978 (1932), Theologischer Verlag, 290.

160 Hamvas 17, 239.

Hamvas az üdv definícióját is a személyességben és a személyben kibomló szabadságban határozza meg:161 „A személy nem kollektívum, de nem is individuum. A személy (a végtelen kicsiny és a végtelen nagy között) az individuum és a kollektívum között van, <<<(((jobb lenne, hogy a személy önmagában létezik, van mint potencia és kiteljesedésében függ a külvilágtól, közte más személyektől -FÁ)))>>> mint mind a kettőnek mértéke, mint szubjektum meghatározhatatlan, az igazság hordozója. A személy fogalmát sem a szociológia, sem a pszichológia, sem a metafizika, sem a biológia nem érti, csak egyedül a regény. Amikor a szcientifizmus bármely diszciplínája beszél, mindig az individuumról beszél, mint szcientifikus fogalomról. *A személy pedig üdvtörténeti fogalom*,”162 <<<(((ezvédekezés -FÁ)))>>>

Hamvas Béla a többi bibliai kategóriát is a személyen belül tartja értelmezhetőnek. Miután az ember kudarcra van ítélve a tekintetben, hogy egyszerre az életben győztes és emberileg igaz lehessen, egyetlen lehetősége van: „a létező, de meg nem valósult Egyházban, amely az emberiségnek Jézus életére alapított szakramentuma, egyedül és személyesen - nem *ex catedra*, hanem *ex existentia transparente* és *ex orientatione universale* (átvilágított egzisztenciából és egyetemes tájékozódásból), vagyis *ex existentia veritatis,* az igazság lényéből az Evangélium jegyében élni, és ennek egyetlen betűjéből semmiféle körülmények között nem engedni...Tanúnak lenni és maradni. Ez a tanúság ma az egyetlen autoritás, ez a hiteles élet egyetlen lehetősége... Mivel ez ma közösségben nem, csupán egyénien és személyesen lehetséges, mindaddig, amíg a közösség (Egyház) megvalósul, a szakramentum kizárólag az emberi egyénben van.”163 Hamvas szerint tehát a személy tevékenységével az egyház is épp olyan eszkatológiai létező, mint az Isten országa, melynek építése minden személy saját életműve, az emberi történet végső értelme.164

161 Hamvas 24, 115.

162 Hamvas 7, 288-289.

163 Hamvas 10, 240-241.

164 Hamvas 4, 190.

Ahhoz azonban, hogy a személy meg tudjon felelni belső szabadságának és az igazság egzisztenciájából az Isten országát építhesse, *poéta sacer-ré* kell válnia. Ugyanis a személyi lét kiteljesedésének feltétele az alkotás. Ezt Rilke szavaival támasztja alá: „Ahol alkotok, ott vagyok valódi.”165 Hamvas a szakrális szubjektum megélését a George-kör szellemi hatása és a protestáns teológia alapján, Jézus Krisztus hármas tisztének részesedéséből származtatja át a személyre, akinek teremtői tette így királyként, papként vagy prófétaként (államférfiként) nyilvánul meg szabadon, vállalva az összes elhagyott és feladott emberi méltóságok őrzését, valamint újjáteremtését. Mindegyik ősi, szakrális tisztség tevékenysége azonban elviselhetetlen távol, egyedül, magányosan, titokban, dicsőség nélkül, a tömeget önmagától messze tartva zajlik, ott, ahol a népszerűség átokká lett. Sőt neki, személyében „magára hagyatva, kigúnyolva, pojácának bélyegezve, teljesen egyedül kell alkotnia”, mintegy *Arlequin-*né, Bolonddá, különc bohóccá kell válnia.166

165 Hamvas 18, 301.

166 Hamvas 18, 160-188.

## **6.** A személy jelentőségének protestáns teológiai értelmezése

A *személy* jelentőségének *protestáns teológiai értelmezése* és máig tartó érvénye kétségtelenül Emil Brunner nevéhez köthető. Amint fentebb már láthattuk, határozottan a bibliai eredet jellemzi személyiségtanának megfogalmazását, s így nem véletlen, hogy jelentőségét és mély értelműségét elismerve, Bergyajev gondolatait gnosztikus androgén-mítosznak tartja, amely a biblikus keresztyén felfogásban komoly törést eredményez.167

167 Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*. Zürich, 1985, Theologischer Verlag, 182., 282., 290., 343. Az idézett részletek a szerző fordítása.

A Biblia alapján állítja, Isten nem szellemet, nem lelket, hanem szellemtesti teljességet (geistleibliche Totalitát), a „személy-embert” teremtette meg a saját képére. Másképpen fogalmazva: az, hogy Isten képmására, azt jelenti, hogy *személynek teremtetett* az ember. Az ember totalitása is a személyes lét egységét fejezi ki. „Az ember *theomorph* lény. Személyes létét Isten személyes lététől bírja. Azonban azáltal, hogy ezt Istentől kapja, más az ember, mint az Isten személye.”168 A hierarchikus különbség abban áll, hogy Istennél az Én (Ich) és a Magam (Selbst) egy, míg az ember az Én-je (Ich) esetében *a Magam (Selbst) Isten igéjében van elrejtve169* Az emberi Én lényege nem az ismeretből, nem is az önismeretből határoztatik meg, hanem az Isten-ajándékból, Istennek válaszoló szerétéiből, a szeretetben lévő felelősségből (Verantwortlichkeit-in-Liebe).170 Ebből következik, hogy minden személylét (Personsein) egyben viszonylét (Verhältnis-Sein) is, akár önmagához, akár Istenhez viszonyul, s ennek a viszonylétnek tartalma a szeretet. A személyt csak szeretetből közelíthetjük meg, nem pedig az ismeret folyamatának szubjektumából, ezért nem lehetséges a személy pszichológiai vagy biológiai értelmezése. A „Te”-hez való viszony a személy eredeti meghatározottsága, a személyiét közösségben való lét (Sein-in-Gemeinschaft), amelyet felelős szeretet jellemez.171

168 I.m. 216.

169 I.m. 217.

170 I.m. 218.

171 I.m. 219.

Brunner bibliai értelemben a személyiét szeretetének központi egységfogalmát *a szívben* jelöli ki. *A szív a személy egységének centruma.* A szív Isten igéjének és szeretetének központja is, szabadító kegyelmének megbékítő helye. A szív ilyetén központi helyzeténél fogva az emberi Én-lét aktualitása *a Krisztus passiója alapján actus relativus,* a válaszadó lét aktusa. A válaszoló lét aktusa172 pedig akaratban, ismeretben és érzelemben nyilvánul meg. Az *akarat* esetében - Brunner értelmezése szerint -, ha Isten akarata szeretet, akkor az ember akarata után-akarat, vagy együtt-akarat, s akkor nem másról van szó, minthogy *a szívbeli akarat maga a szabad akarat.* Ugyanis a szeretet az emberi szabadság eredeti formája. <<<(((az pedig ugyanolyan alkotás mint akár a tudomány -FÁ)))>>> Az *ismeret* a legmagasabb metafizikai méltóság aktusa, <<<(((attól függ mit értünk alatta – már több helyen felmerült, hogy az átélt valóság a végső pont, lényegi minőség, történés, amiben kell érvényesüljön a szeretet. -FÁ)))>>> s az elszenvedett passió tapasztalatából ered, s lesz a köszönetből (Danken) gondolat (Denken). Az *érzelemnek* pedig az Isten-viszony lelkisége a legitim helye, a befogadás és nem az önteremtés. Isten szeretete ugyanis valóságos öröm, magában Istenben létező öröm (Sich-in-Gott-Freuen), amelynek gyökere a szív legbelsejében van, ahogy azt Kálvin is a hittel kapcsolatban kifejtette.173

172 I.m. 221-223.

173 I.m. 224-225.

A személység széthullását Brunner abban jelöli meg, hogy a bűn befészkelte magát a szívbe. Ezzel együtt megtörtént a személyiségnek a középpontból történő kibillentése, „a bűneset által az ember elveszítette személylétének tartalmát, az Isten szeretetében való létet.” Következésképpen önmagát kereső Énné lett, „önmagába hajlott szív” (cor incurvatum in se

ipsum), tartalmilag az Isten-idegenség állapotába jutva.174 Ebben az esetben a felelősség és a szeretet szétbomlásáról beszélhetünk, a széttört személyegység darabjai, az akarat, gondolat és érzelem önmaguk számára próbálnak meg érvényesülni. Az akarat önmagában immanens praktikus ész, a „Wille zur Macht” önkényének uralma alatt. A szellemiség szükségszerűen személyiségét veszti, személytelenné, törvényeskedővé és absztrakttá merevül. Az érzelem pedig, mely Istenben való öröm volt, ellentétévé, a gyűlölet felé fordul, mély fájdalom és békétlenség kíséretében az élvezet, a melankólia, és a platóni erósz szolgaságába szorul. A szív megtörése, széttörése az egzisztencia diszharmóniáját vonja maga után.175

174 I.m. 226-227.

175 I.m. 227-232.

A teológiai személyiségtan tehát nem követhet más utat, mint a megváltó Krisztusét, a szótériológia értelmében megaláztatásának és felmagasztalásának útját az ember személyét illetően is. Ebből a szempontból érdemes a feledésből kiemelni és újra kihangsúlyozni a több ezer éves hagyománnyal rendelkező, *kijelentésen alapuló bibliai vagy keresztyén pszichológiának* jelentőségét, amelyre Emil Brunner hívta fel a figyelmet a dialektikus teológia térhódításakor a húszas évek második felében.176 Megállapítja, hogy noha a bibliai vagy keresztyén pszichológiának évezredes múltja van, tekintélye mégsem állhat meg a természettudományon alapuló pszichológiával szemben. Ennek az az oka, hogy

a természettudományos pozitivista világnézet nem tud mit kezdeni az empirizmus helyett az axiomatikus előfeltételekre épülő szellemtudományokkal, a filozófiával és a teológiával.

###### <<<(((végső soron a természettudományoknak előfeltétele a filozófia, amely viszont az emberek közti dialektika szülötteként viseli magán az emberek közti párbeszéd természetét -FÁ)))>>>

Pedig a közös bennük éppen az, hogy akár természeti, akár bölcseleti megközelítéssel éljenek is, mindegyik esetében világnézeti premisszák határozzák meg a kutatás tárgyának karakterét.177 Ilyen keretek között valamennyi esetben megmutatkozik a pszichológia elégtelensége, sőt válsága, ahogyan ezt Hamvas Béla és a XX. századi perszonalisták jól jellemzik, mely válság éppolyan régi, mint a pszichológia maga.178

176 Emil Brunner: *Biblische Psychologie*. In uő: *Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein*. Tübingen, 1930, J.C.B.Mohr, 70-100.

177 I.m. 70-72.

178 I.m. 72-77.

Miért van ez így? Azért, érvel Emil Brunner, mert a pszichológia válsága az emberi lét válságával függ össze. A válság pedig azért makacs, mert *a lélek maga az ember*, s a lélek válsága az emberi lét válságtermészetét tükrözi. Ráadásul a betegség nem véletlenszerű járuléka a léleknek, ahogy a pszichológia tekint reá, hanem a sajátja. Az emberi egzisztencia lényege maga a válság, mert az ember egzisztenciájának központjában az ellentmondásosság lényegi természetű (das wesentliche Widerspruch). <<<(((? Eléggé szerencsétlen megfogalmazás -FÁ)))>>> Brunner tisztában van azzal, hogy az embernek ehhez az ismeretéhez nem juthatunk el a hétköznapi tapasztalatok nyomán, sem az önismeret révén, sem pedig a természettudomány segítségével. A lét valósága (Existenzwirklichkeit) s benne az ember krízisének természete csak az örök Isten fényében ismerszik föl. Ehhez azonban a hit látására van szükség, amely így az isteni kijelentés alapján bibliai vagy keresztyén pszichológiaként éppen a krízis területén követel helyet magának.179

179 I.m. 78-80.

A bibliai vagy keresztyén pszichológia természetéből fakadóan nem szabályokra épülő (konstitutív), mint a természettudományon alapuló pszichológiák, hanem irányelvű (regulatív). Ez azt jelenti, hogy a teremtés, a megváltás és megszentelődés irányában tájékozódva, az *Istennel való cselekvő viszonyában* szemléli az embert. Brunner egy mondata világítja meg talán a legjobban ennek a pszichológiának biblikus, teológiai voltát: Az ember „ellentmondásosságának megoldása (Lösung) nem egyfajta elgondolás, hanem csak a *megváltás* (Erlösung) lehet.”180 Az pedig nem más, mint a győzelmes isteni tett az emberen.

180 I.m. 81. 84. Az idézetek a szerző fordítása.

A bibliai vagy keresztyén pszichológia értelmében Emil Brunner az emberi lét négy lényegi jellemzőjére hívja fel a figyelmet. Az első az, hogy az *ember lélek.* A fentiekben ennek jelentőségével már megismerkedhettünk. A második az, hogy az *ember bűnös.* Ez nem azt jelenti, hogy erkölcsi értelemben olykor vétkezik, vagy a bűn birtokosa lenne csupán, hanem teljességének arról a meghatározottságáról (Totalitátsbestimmung) van szó, amely révén az emberi lét lényegéhez tartozik a bűn. Általában morális szempontból a bűnt valamiféle negatívumnak, hibának vagy fogyatékosságnak tartjuk, azonban az igazság az, hogy a bűn a lét kérdéskörébe tartozik. Igencsak pozitív, aktív, a lélek önmagától való ellenkezése Istennel szemben. Nagyon fontos kiemelni: *a valóságos ember még teológiai értelemben sem teremtettségében és egységében, hanem bűnös természetében és összetöredezettségében szerethető és érthető meg.*

Az emberben ugyanis nem állati ösztön van, ahogy azt a természet felől gondolni vélik, az inkább hatásában tűnik csak annak. Az *ösztön* eredetileg a szeretet viszonyulását jelentette a világhoz, de ebben a kapcsolatban a személyiség és a kielégítetlenség feszültsége hozza elő az ösztönök diktátumát. Az emberi ösztön abban különbözik az állatitól, hogy démonizálódott és elszemélytelenedett, a végtelenséget és az abszolútságot hangsúlyozza, mellyel leválaszt Istentől és bálványozásba taszítja a kielégítetlen embert. A pszichológiai *karakterek* és típusok problémája az, hogy az individualizmus alapján állnak, hiszen - ahogy Brunner kihangsúlyozza -, „az isteni teremtésben az emberek mint individuumok különböznek, és nem mint karakterek”. A karakterek különbözőségei nem mások, mint az istentelen önmeghatározás különböző lehetőségei, a személy eredeti egysége <<<(((? -FÁ)))>>> dezintegrációjának módozatai. A karakter a bűnös individuum alakzata (Gestalt), s egyébként az individualitás teszi bűnös módon a karaktert. Egyetlen valós és igaz karakter létezik csupán, a Krisztustól nyert karakter, azonban ennek végtelenül sok módosulásokban előálló változatai mind hamisak. Ezért nem lehet a pszichológiában a különböző karakterjegyek alapján a személyiség megismerésére eljutni. Az a karakter ugyanis, amelyben a személyiség aktusként egyedül megmutatkozhat, Krisztus lényegéhez tartozik.181 A személyiség tehát alapvetően Krisztusban való lét: szenvedéséből, halálából és feltámadásából való részesedés.

181 I.m. 95-99.

## 7. személységi lét *teremtettsége*

Az Ószövetség antropológiáján belül fentebb megismerkedhettünk a személységi lét *teremtettségéve*l, ahogy azt az élő lélek (nefes hájjá) különleges méltóságaként az ember Istentől kapta. Ahhoz azonban, hogy a széthullott személyiség kísértéseit és helyreállítását, vagyis *megváltását* megérthessük, a szótérológiának, vagyis a Jézus Krisztus által végbevitt megváltói műnek: a szenvedésnek, a halálnak és a feltámadásnak az emberi személyre történő hatását szükséges megvizsgálnunk az Újszövetség írásaiban. Gerd Theißen, aki az őskeresztyénség pszichológiájával és ennek nyomán emberképével is foglalkozik, a monoteizmusban látja alapját a személyiség kialakulásának, vagyis az egyetlen Isten felé irányultsága folytán minden szervlélek és lélekszerv egy „extrinzikus centrumban” összpontosul, amelynek megfelelője a szív, az Istenhez kapcsolódás színtere. Így a feltámadáshit is - és tegyük hozzá, mint minden krisztológiai és szótériológiai kulcsfogalom extrinzikusan Istenben gyökerezik. „A személyiség összpontosítása az Ószövetségben mindhárom variáns, a kapcsolat-, a feltámadás- és a halhatatlansághit esetében a személyiség centrumának Istenhez kötése révén történik. Ha ez a kötődés megmarad a test halála után is, akkor a személyiség centruma függetlenné válik a testtől.”182 Az Újszövetségben látható ennek a gondolatnak a jelentősége igazán, hiszen a személyiség centruma függetlenedésének tapasztalatát a testet öltött, meghalt és feltámadott Krisztusba történő átplántálása és a benne való gyökerezése igazolja. Theißen szerint voltaképp „az Ó- és Újszövetség közötti döntő különbség a *metamorfózis* kulcsszóval írható le: Krisztus az a modell, amely erővel bír ahhoz, hogy minden ember, nemcsak a kiválasztott szolgák - az ő képére változzanak át.”183

182 Gerd Theißen: *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztyénség pszichológiája*. Ford. Szabó Csaba. Budapest, 2008, Kálvin, 59-60. 65-115.

183 Gerd Theißen: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Göttingen, 1983, Vandenhoeck & Ruprecht, 144. A szerző fordítása.

A keresztyén teológiában három személyre utaló fogalom van forgalomban.

* A *hüposztaszisz* megszemélyesítést jelent, mint ahogy a bölcsesség megszemélyesítve szólal meg a Példabeszédek 8. fejezetében.
  + Az Újszövetségben isteni lényegként (substantia) említtetik (Zsid 1,3), ugyanakkor
  + a teológiatörténet során a Szentháromság-tanban a három létformára történő kifejezésként is használatos.

A másik két szó kimondottan a személység lényegét fejezi ki.

* A *proszópon* szó szerint arc, ábrázat, kinézet, a Septuagintában a héber *pánim* fordítása: „emberi tekintet”, vagy „Isten tekintetében” való értelemben. Sokat elárul a szó összetettsége *(prosz + hópsz:* szem+előtt), arról van szó általa, ami a szem elé kerül, tehát a felszín, a halotti vagy színházi maszk. Személyként először Polybius (Kr e 200-118) használja, s noha az újszövetségi iratokban is néhol megtalálható ez az értelme (2Kor 1,11; Mt 12,14), alapjában véve a személy külső megnyilvánulásaként használatos.184

184 Lothar Coenen (Hrsg.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 1. Wuppertal, 1970, Rolf Brockhaus, 20-21.

* A harmadik kifejezés a *szóma* a *teljes személyre* utal már Hérodotosz (Kr e 484-425) óta. Különleges értelmét, a személy kiteljesedése, *egészsége* vonatkozásában azonban csak az Újszövetség írásaiban találjuk meg oly gazdagon, hogy a szövegkörnyezetek egészében értelmezve a teljes személység teológiája bontakozik ki előttünk.

E teológiában két szempontból merül fel a *szóma*, úgymint Krisztusnak, illetve a Krisztustól függő emberlétnek személy-voltával kapcsolatban. A *szóma* vonatkozásában elsősorban *Jézus Krisztus testének templomáról* van szó (Jn 2, 21). Pál apostolnál ez az Isten-Fiú-„test” mint isteni személy létfeltétele az emberi személyek közösségének, amennyiben vele egyesülnek (lKor 6,16-17). Ilyen értelemben a *szóma tou Khrisztou* az egyház eleven organizmusa (lKor 12,27; Róm 12,5; Ef 4,12), ugyanakkor pedig kifejezi azt, hogy Krisztus a világ feje is. A világ és az egyház nem két egymástól távoli világ, amely egymással szemben álló, idegen szféra, hanem az egyháznak lehetőségei a világban vannak Krisztus uralma alatt. Sőt a világot szétfeszítő valamennyi ellentét Krisztusban mint főben eggyé lesz majd az idők teljességében (Ef 1,10). A *szórna* másik jelentésköre a Krisztusba oltott emberi létre vonatkozik, miként az *egész és teljes személyiség* értelmében használatos (lKor 9,27; Róm 8,13). A *szarx-*szal szemben kifejezésre jut, hogy míg az csupán testileg körülhatárolható individuum, addig a *szóma* az egyén kiteljesedett személyiségét jelöli. Különösen nagy jelentősége van a szó használatának a halott testtel szemben a *feltámadott test* személyként való megjelenítésével kapcsolatban (lKor 15).185

185 Lothar Coenen (Hrsg.) i.m. Band 2. 869-873.

A terminológián túl az evangéliumok és levelek szövegeiből a személy teológiája több szempontból kerül megvilágításba. Ezt az igazolja, hogy az Újszövetségben *Jézus Krisztus központi tanítása az Isten országával egybekötve az emberi személyiség jelentőségéről*, *megváltói műve pedig a személy helyreállításáról szól.* <<<(((ez utalás a Paradicsomra? -FÁ)))>>> Ennek vizsgálata céljából foglalkozik Gerd Theißen a *pszichológiai exegézissel*, és annak értelmezési elvével, a hermeneutikai pszichológiával. A pszichológiai exegézist úgy határozza meg, mint amely az emberi magatartásformát és élményvilágot írja le és mutatja be az őskeresztyénség korában az Újszövetség, valamint a vonatkozó írások magyarázata alapján.186 Megpróbálja kimutatni tehát a hagyomány és helyzet összefüggéseiből a történet kontextusában azokat a modern pszichológiai kategóriákat, amelyek természetesen jelenségként, mint például a „tudattalan” vagy az „elfojtás”, már megvoltak az első század emberében is. Noha az írásmagyarázatot a pszichológiával kívánja összeegyeztetni, exegézisét mégsem teszi annak foglyává, hanem olyan toposzokat fejt föl a szövegek szövetéből, amelyek óhatatlanul az Emil Brunner nevével fémjelzett *teológiai* vagy *bibliai pszichológia* központi gondolatai felé irányulnak. Az exegézis és a pszichológia közötti problematika feloldásában már eleve segítette az, hogy, mint láthattuk, alapvetésében a személyiség centrumát nem a testhez, hanem az Istenhez kötöttnek látta.

186 Gerd Theißen: *Psycologische Aspekre paulinischer Theologie i.m.* 11.

Theißen pszichológiai exegézise tehát abban használható a számunkra, hogy az Újszövetség írásaiban is a személyiség centrumaként mutatja ki a szívet, amelynek mélységét és rejtettségét hármas jelentőségében említi a páli teológia, s ez a három tétel a személy megközelítésének három lépése is egyben.

* Az első teológiai állítás a *Kardiognosie Gottes*, Isten mindentudásának azon kifejeződése, hogy ő az emberi szív mélységének is ismerője. Isten előtt nem titok a rejtőzködő ember, tudatalatti szándékai is már ítélet alatt vannak. Hiába, az ember szíve Krisztus szívéhez van kötve.
* A második teológiai állítás a *Verborgene dér Menschen,* amelyben arról van szó, hogy az ember nem látja át teljesen saját létét, <<<(((ismeretelméleti okból sem -FÁ)))>>> igazi személysége saját maga előtt is rejtve van (krüpta tón anthrópón). <<<(((nem a rejtettség a fontos, hanem hogy a személynek meg kell nyilvánulnia, nem vezérelhető, szabad akarata önmaga előtt is spontán bizonyos mértékig. -FÁ)))>>> A szív rejtett szándékából származnak a sötétség munkái, amelyeknek áldozata maga az ember.
* A harmadik teológiai állítás az *Anerkennung einer eigenstandigen inneren Realitat*, annak a sajátos belső realitásnak felismerése személyen belül, ahol emlékek mellett motívumok és impulzusok befolyásolják a cselekedeteket, és ahol megtörténik a rejtőzködő ember leleplezése és valódi személyiségének feltárása az őskeresztyén prófécia által.187

187 I.m. 66.

Tegyük hozzá: a Krisztus esemény belső harca és igéje az, amely a szív mélységeiben munkálkodik, s amit Erzsébet királyné teológiai portréjában a pszichológiai szempontok helyett a lélek drámájaként be szeretnénk mutatni. Theißennel egyetértünk abban, hogy a személyiség belső vizsgálata közben, ellentétben a pszichológia módszerével, általános kategóriák megengedhetetlenek, s csak *ideografikus* leírást adhatunk a belső folyamatokról. Ahogy a hermeneutikai pszichológiát Theißen sem kifejtő modellek segítségével akarja művelni, mi is a teológiai portré megalkotásában csak *keretként* kívánjuk alkalmazni a bibliai szöveg fogalomkörét, amelyen belül megtalálhatóak a különböző modellek is.188

188 I.m. 12-13.

Az Újszövetség mérhetetlenül gazdag a lélek és az emberi szív különböző drámai folyamatának képes, metaforikus és szimbolikus leírásában, kategóriaként, sőt, ami még rosszabb, sémaként egyébként sem tudjuk együvé sorolni valamennyit.

Az újszövetségi személyteológiából viszont a példa kedvéért érdemes kiemelni a lelki küzdelemnek néhány fontos keretét az alábbiakban.

### *1. A széthullott személyiség* jellemzője az, hogy pusztán *proszópon-*személyként egzisztál.

A széthullott személyiség jellemzője az, hogy pusztán proszópon-személyként egzisztál.

Erre a személységre Bergyajev *la personne*, Brunner az *Ich*, és Hamvas a *manifeszt* szavakat használják. Árnyékban lévő személyiség (Mt 6, 22-23), aki nem tud az isteni szféra fényességében, az Isten igéjében létező, valódi és hozzá méltó személyiségéről, mert el szakíttatott tőle. Ezért Lukács evangélista ezt *önmagával meghasonlott*, önmagától elvált személyiségnek hívja (in seipsum divisum: Luk 11, 17). Noha személysége mélyén ott az általános ember, a mindenkiben közös Ádám, de hiányzik belőle páli értelemben az új ember, a szóma-személyiség, amelyre Bergyajev *le moi,* Brunner a *Selbst*, és Hamvas a ***látens***szavakkal utalnak. Az hiányzik belőle, ami igazán a személyiség *önmaga*, az igazi En-je. Pedig ez a személyisége megvan, az egyetlen valóságként létezik az elkövetkezendő dolgoknak, az Isten országának múlandó árnyékképei közt, amely Krisztus személye (szóma tou Khrisztou: Kol 2, 17), s amelybe bele van oltva, mint új ember. A páli teológia a személy szótérológiai kiteljesedését összekapcsolja az eszkatológiai vonatkozásokkal, s ezzel együtt a széthullott egzisztenciájú személyiség, valamint a kiteljesedett, de várakozásban élő személyiség leírását adja.

A **látens,** a rejtett személyiség még csak az eljövendő, viszont ami **manifeszt**, a személységből felszínesen látható, az voltaképpen halott.

„Mert meghaltatok, és a ti életetek el van rejtve együtt Krisztussal az Istenben. Mikor a Krisztus, a mi életünk, megjelenik, akkor majd ti is, vele együtt megjelentek dicsőségben” (Kol 3, 3-4). A nagy kérdés az, hogy vajon az egyén megtalálja-e és hogyan az igazi En-jét, látens, rejtett személyiségét, a pali értelemben megfogalmazott *belső emberben* (in interiorem hominem: Ef 3, 16), egyáltalán felfedezi-e önmagát?

### 2. A személyiség helyreállítása Jézus Krisztus megváltásának a személyre kiható kegyelme által

A *személyiség helyreállítása* Jézus Krisztus megváltásának a személyre kiható kegyelme által megy végbe a Szentlélek újjáteremtése és belső megvilágítása által.

Akkor, amikor a proszópon-személyiség és a szóma-személyiség közötti elválasztó kárpit (katapetaszma: Zsid 6,19) kettéhasad és teljes személlyé (holon szórna) egyesül.189

Akkor, amikor Krisztussal együtt megfeszíttetik a személyben az Adám, a régi ember (Róm 6, 6), amikor az isteni eredetű *szóma* és a testiekben élő szarx-individuum az egyetlen valóságban, a *Krisztus személyében* nyeri el örök identitását és benne uralomra jut az Új Adám, megszületik az új ember. „Elek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus” — írja Pál apostol (Gál 2, 20). Ez az az állapot, amikor a kiteljesült személy megbékél Istennel, a világgal és önmagával (Róm 5, 10). A megbékéltetés, vagy másképp kifejezve, a kiengesztelés, a *katallagé* ugyanis azt jelenti, hogy ami eredetileg összetartozó volt, de később egymástól szétszakíttatott, az újra összeforr, újra egyesül, <<<(((miért újra? Miért nem végre? -FÁ)))>>> persze nem önmagától, nem ingyen, hanem Isten Fiának, Jézus Krisztusnak véres áldozata árán (Ef 2, 16; Kol 1, 20-21). Ilyen módon a személy kiteljesedése megbékélés, amely jelenti egyrészt a manifeszt Én és a látens Én összekapcsolódását, ellentéteinek helyreállítását, másrészt az ellenségeskedések megölését, s ennek következtében a békességet (eirénén ekhein: Róm 5, 1) a kiteljesedő személyben. Amikor Jézus a Hegyi Beszédben arra szólít fel, hogy „legyetek tökéletesek” (Mt 5, 48), a *teleiosz* értelmében a célba ért, a végérvényes, kiteljesedett Én-ről, a személy *teljességéről* beszél. Ezt igazolják későbbi szavai is, amelyeket a teljes személyiségnek címezi: „...gyűjtsetek magatoknak kincseket a mennyben, ahol sem a rozsda, sem a moly meg nem emészti, és ahol a tolvajok ki nem ássák, sem el nem lopják. *Mert ahol van a ti kincsetek, ott van a szívetek is"* (Mt 6, 19 20). Márpedig a szív a teljes személyiség középpontja, amelynek így örök otthona az Isten országa.

189 „Ahogyan Isten magát – mint Szent – elválasztotta a közönségestől, a bűntől, úgy van ez szentélyének gyülekezetével is. Maga választotta ki, és szövetségének gyülekezetévé tette. Kiengesztelte és megtisztította a szentélyben. *A szentély pedig a templom, és a templom Krisztus teste.* Ezért Krisztus testében teljesült Isten akarata, hogy szent gyülekezete legyen.” Dietrich Bonhoeffer: *Követés*. Ford. Böröcz Enikő. Budapest, 1996, Magyar Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 141.

A pünkösd-esemény, a Szentlélek kiáradása után a szentek között nincsen úgynevezett „lelkizés”, nincs lelki beteg apostol vagy keresztyén, sőt az evangéliumokban maga a betegség is alapvetően a személy *egészségének* ügye.190 Amikor Jézus kiküldte tizenkét tanítványát a világba, az Isten országának prédikálása mellet a betegek gyógyítását jelölte meg célul (Luk 9, 1-2). Noha pszicho-szomatikus összefüggései révén feltételezhetően biológiailag is kihat, amennyiben a megbékélés a természetben és azon belül az emberi testben is érvényre jut, azonban a *gyógyítás* lényegében nem biológiai természetű, hanem elsősorban *a személyiség teljességének helyreállítása*, <<<(((a gyermek teljességének „helyre állítása”? Vagy egy felételezett, ideálisnak tekintett teljesség helyre állítása, megalkotása, felépítése, elérése? -FÁ)))>>> nem véletlenül kapcsolódott legtöbb esetben az Isten országának megjelenítéséhez az evangéliumokban.

190 Max Scheler i.m. 729.

### 3. A megkísértés

*A megkísértés* Krisztus példájából véve (Mt 4, 1-11) háromféle helyzetben gyötörheti a személyt.

* Először is *mélységben*, amikor súlyos fáradtság, legyengülés, szomjúság, éhség, szégyen vagy elviselhetetlen megaláztatás, élhetetlen körülmények között *in desertum* próbáltatik meg az ember. Jézus válasza az, hogy nemcsak a proszópon-személy testiségének, és körülményeinek kielégítése elegendő csupán ahhoz, hogy elviselhetővé váljék a lét szorongató volta, hanem a szóma-személy helyreállásával, kiteljesedésével az isteni igére is szükség van. „Nem csak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, amely Istennek szájából származik” (Mt 4,4).
* Másodszor a kísértő a *szentségben* is megtalálja áldozatát, amikor a személyt azzal a vallásos gőggel ámítja el, hogy ő a legjobb és legszentebb, aki méltó arra, hogy a szent város templomának tetejére kerüljön és angyaloktól vitesse magát, s a mindenek fölötti lebegés, a szentség elvárásaival éljen az Istennel szemben. Jézus ezt Istenkísértésnek tartva veti el (Mt 4, 7).
* A megkísértés harmadik helyzete a *magasságban* történik, a világ feletti teljes hatalom és dicsőség felkínálásával, amikor is a személy úgy érzi, olyan lehet, mint Isten (sicut Deus: lMóz 3, 5). Jézus ebben a személyiség önbálványozó torzulását, magát az eredendő bűnt látja, s ezért az imádat és dicsőítés tárgyának határozottan csak és kizárólag az Istent nevezi meg (Mt 4, 10).

A kísértésben való kitartás a teljes személyiség épségét bizonyítja, azt a *holon szómá-t*, amelyre Jakab apostol utal levelében. „A kitartásban pedig tökéletes cselekedet legyen, hogy *tökéletesek és épek* legyetek minden fogyatkozás nélkül”(Jak 1, 4). Ebben a mondatban is láthatjuk, hogy a „tökéletes” (teleosz) a cél szerinti *beteljesedést* jelenti, míg az „ép” (holoklérosz) az *egészségre* való elhívást, a személy holisztikus kiteljesedését és egységét húzza alá. Az utóbbi a Vulgata fordításában *integri,* ami még jobban megmagyarázza a helyreállított személyiséget az Isten országába való becsatolására célozva.

### *4. A személy másokkal való viszonya* a szeretet megnyílásának függvénye.

*A személy másokkal való viszonya* a szeretet megnyílásának függvénye.

Azonban ez **nem érzelmi fellángolást jelent**, hanem a személynek fájdalommal és áldozattal járó odaadását a másik személy irányába. A másik személy befogadását és a saját személyiség átadását a másiknak. Nem föladását, hanem megtartását, de a teljes fölemésztődés, a halál árán. Jézus szavai ugyanis nem az önfeladásról szólnak, hanem éppen az önmegtartásra tanítanak: „Ha a földbe esett gabonamag el nem hal, csak egymaga marad; ha pedig elhal, sok gyümölcsöt terem. Aki szereti a maga életét, elveszti azt, és aki gyűlöli a maga életét a világon, örök életre

tartja meg azt” (Jn 12, 24-25). A mag önmagában egy élettelen, kemény burok, amely fogva tartja benne a megnyilvánulni vágyó életet. Ez a kemény burok elzár a másiktól, abban a téveszmében tartva, hogy én különlegesebb és tehetségesebb és mindenekfölött értékesebb vagyok a másiknál. Ez a kemény burok elzár a föld humuszától is, azzal áltatva önmagát, hogy semmi köze a múlandósághoz. Ez a kemény burok a gőg, amelynek le kell rohadnia az emberről a föld alatt *in humilitate et ignomina*, alázatban és gyalázatban, hogy kicsírázhasson és szárba szökkenhessen az új életre, s végül gyümölcsöt teremhessen. Amíg a gőg kemény burkának foglya, védett ugyan, de az elkallódásra és a felejtésre védett. Arra való hamis gyöngy, megfakuló üveggolyó, hogy egyszerűen kimenjen a divatból és az emlékezetből. Azonban ha a döntő fordulat bekövetkezik, s a kemény mag a földbe hullva eltemettetik, meglágyul és elrohad, lehámlik róla börtöne és szabadságát nyeri vissza az ember igazi Énje, ami eddig az Isten igéjében volt elrejtve, s lesz a teljességre jutott személyiség új hajtása, sudaras élete, virágzása és beérése -, áldott, édes termése további életeknek.

A teljes személyiség fájdalomban feszülő szeretetét a szülő asszony fájdalmához hasonlítja Pál apostol, amikor olyanokkal áll szemben és vállal közösséget, akik önmagukba zárkózva, még meghasonlott személyként sebzik meg őt nyitottságában. Mégis a fájdalmas viszony közepette Pál személyében már ott van a másiknak valódi Krisztus-képű Énje, olyanként, amilyennek azt Isten rajzolja ki benne. A viszony persze szenvedés Pál részére, mert kapcsolatuk sebzését a másiknak külső embere okozza benne, de ezt elhordozza mindaddig, míg a fordulat be nem következik és Pál személyének belsejében, a Krisztus személyben formált másik látens személye kívülre nem kerül, s át nem változik (metamorphószisz) az a másik is teljes személlyé, benne is kiábrázoltatva a Krisztus. A „lelki szülésnek” ezt az ókori gondolatát alkalmazza Pál a személy és személy közötti átváltoztató szeretet jellemzésére: „Gyermekeim, kiket... fájdalommal szülök, míglen kiábrázoltatik bennetek Krisztus” (Gál 4, 19).191 A „lelki szülésnek” képessége pedig egyenesen az Istentől származik, akinek akarata az *igazságnak igéje* által szült minket -, hangsúlyozza Jakab apostol (Jak 1, 18). Ezért indokolt annak az állítása, hogy az emberben lévő gyermek nyitottsága (alétheia) a beoltott ige magvából való, ahogy a másokhoz való viszony közepette is ez az igei mag fogan meg a megszólított személyében, s születik meg benne is a Krisztus.

191 Megismétlődik *Fil 1, 3-7*. Albrecht Oepke: *Der Brief des Paulus des an die Galater*. Berlin, 1957, Evangelische Verlag, 108.

### 5. A személy szent őrültsége, a mánia

*A személy szent őrültsége*, a *mánia* akkor válik nyilvánvalóvá, ha az józan beszédként a *kereszt* mások előtti *bolondsága* mellett tesz tanúságot a Szentlélek uralma alatt (lKor 1, 23-25). Egyébként a mánia a *daimón* uralma alatt valóban őrültség, a gonosz léleknek (rúah hárá’áh) gyötörtetése, ahogy ezt Saul király megszenvedte (lSám 16, 14. 23.). Az Úrnak Lelke (rúah Jahwe) viszont megkönnyebbültté és jobbá teszi a szenvedő embert, még úgynevezett *szent őrültségében* is egyfajta belső öröm tölti el. Szent őrültség kerítette hatalmába a kiteljesedett személyeket a Szentlélek kiáradásakor pünkösd ünnepén (ApCsel 2, 12-13), amikor bortól megrészegülteknek hitték őket; vagy amikor Pál bizonyságot tett Krisztusról Festus előtt (ApCsel 26, 24-25). Így lesz az Isten legmélyebb és legszentebb műve mellett tanúskodó és azt hirdető személy a világ szemében Bolond (móra: lKor 1, 27). Amikor Jézus a Hegyi Beszédben ítéletre méltó bűnnek mondja azt, ha valaki a másikra azt mondja, hogy *ráka* vagy *bolond*, nemcsak a gyilkosság gyökerére kíván utalni, ami a szívben ilyen módon megfogan, hanem mélységesen elítéli az emberek ilyetén megvetését is (Mt 5, 22). A *ráka* arám szó ugyanis hiábavaló, semmirekellő embert, a *móra’* pedig arámul balgát, ezek együtt pedig istentelent jelölnek, s így a Törvény értelmében az ilyen ember a közösségből kizárandó.192 Valószínű hasonló vádakkal illették és ölték meg a prófétákat is (Mt 23, 30-31), kik szent őrültségükben érzékenyek voltak az Isten szavára, amelynek üzenete sokszor nem tetszett a hallgatóságnak.

192 Walter Grundmann: *Das Evangelium nach Matthäus*. Berlin, 1986, Evangelische Verlagsanstalt, 156-157.

### 6. Az öröm

*Az öröm*, a szent őrültség és bolondság bélyegét viselő, áttetsző személyiség szabadságában teljesedik, töltekezik ki, mint az Úr Lelkének adománya. Az öröm az áttisztult, minden önös érdektől megszabadult lélek jubilációja. Ez a Szentlélekben való lényegi, határtalan öröm magának az Isten országának tapasztalása, és hordozása a szívben (Róm 14, 17). Gyermeknek, bolondnak lenni, szent őrültnek tartatni, gyermeki nyitottsággal gyönyörködni az Isten törvényében (Zsolt 1, 1-2), örvendezni a mennyek jutalmában szidalmazás, háborgatás és hazugság ellenére (Mt 5, 11-12), ezek a személyiség kiteljesedésének és megbékélésének szimptómái. Ami kezdettől fogva volt, az élet igéjével és Isten többi gyermekével való közösség *örömének teljessége* (khara pepi érómené: ÍJn 1, 1-4) az, ami kitölti a személy életét, hiszen az *eszkaton* beteljesedéséből részeltetik. „Örüljetek az Úrban mindenkor, ismét mondom, örüljetek!”(Fil 4, 4)

###### <<<(((ez az öröm milyen kapcsolatban van az öröhírrel? -FÁ)))>>>

## 8. Erzsébet királyné személyének bemutatása

A következőkben Erzsébet királyné személyét <<<(((esetleg személyiségét? Ha személyét, akkor nem minősítem, ha minősítem pl pszichológia módján, akkor személyiségét. -FÁ)))>>> úgy kívánjuk bemutatni, hogy a fentebb vázolt fotográfiai, irodalmi, pszichológiai és teológiai tanulmányok e cél érdekében állnak rendelkezésre. Ezt a vállalkozást azonban nem a történelmi pszichológia, szaknevén a *pszichohistória,* hanem a *teológiai portré* segítségével tudjuk csak elvégezni.

A pszichohistória ugyanis annak ellenére, hogy bevonja az idő faktorát a psziché elemzésébe,193 a történelem segédtudományaként a pszichoanalízis alapvetésénél és módszereinél kíván megmaradni. Llyod de Mause megfogalmazásában „a pszichohistória nem több és nem kevesebb, mint a történelemben szerepet játszó motiváció tudománya.”194 A történelmi események mögött meghúzódó „miértek” pszichológiájára kíváncsi mint interdiszciplináris terület, annak tanulmányozására, „hogy az ember miért cselekszik a történelemben úgy, ahogy cselekszik.”195 A pszichohistória három fő területe

* a tudattalan szerepe az emberi viselkedésben,
* az egyén fejlődésére vonatkozó genetikus megközelítés és
* az egyén intim érzelmi világa a fantázia, az agresszív impulzusok, a szexuális ösztönök, vagy a szenvedélyek befolyásolásában.196

Erik H. Erikson iskolát teremtett azzal, hogy Luther, Gandhi, Hitler és más történelmi személyek lélektani elemzése közben az egyének identitásának problémájával más emberek identitásproblémáját kívánta megoldani.197 <<<(((? -FÁ)))>>>

193 Botond Ágnes: *Pszichohistória – avagy a lélek történetiségének tudománya*. Budapest, 1991, Tankönyvkiadó, 18-19.

194 I.m. 14.

195 I.m. 15

196 U.o.

197 I.m. 65. Erik H. Erikson: *A fiatal Luther és más írások.* Ford. Erős Ferenc, Pető Katalin. Budapest, 1991, Gondolat; Uő.: *Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit*. Frankfurt am Main, 1978, Suhrkamp.

A *teológiai portré* éppen ellenkező szemléletével más módszert követ: se nem pszichoanalízis, se nem történelmi elemzés.

* Míg a pszichohistória a történelemnek lelki motivációira kíváncsi,
* addig a teológiai portrét épp fordítva: *történésként a személy belső* ***lelki drámája*** *érdekli*, amelyet esetleg motiválhatnak külső események, emberi viszonylatok, tájak, tárgyak, részletek, vagy valóban az is lehet, hogy az eseményeket maga a belső lelki folyamat hatása idézi elő.

Mindenesetre a teológiai portré a személy lelki tragédiáját kívánja feltárni egy teljes élet keretén belül, mert csak ebben, az Isten és ember viszonyban zajló élet-halál drámában véli megismerhetőnek az egyszeri személyiséget. Alapvetéséhez tartozik, hogy a személy lelkét a pszichológiával ellentétben nem az anyaghoz és a testhez tapadóan, hanem az Istenhez csatolva értelmezi, s ettől teológiai a megközelítése.

###### <<<(((Boethiusnál a személy értelmes … itt pedig lelke is van? Tehát amit én értelemnek és érzelemnek mondok, az itt értelem és lélek? Mégpedig az értelem „szolgálja” a lelket? -FÁ)))>>>

###### <<<(((A lélek fogalmának fejlődéstörténete itt lábjegyzet lehetne. -FÁ)))>>>

A lélek belső mozgását kíséri figyelemmel, s egy olyan - Mounier által említett - *kedves hősköltemény egységeként* (Funité d’un geste gracieux) tekint reá, amelynek mélyrétegeiben kárhozat és üdvösség, halál és élet, bűn és bűnhődés, ember és Isten feszülnek egymásnak. *Hősköltemény*, mert a személy teológiai portréja folyamat, csak poétikus módon megfogalmazható tragédia, amelynek ő az egyik hőse, aki úgy bukik el és dicsőül meg, hogy a főhőssel, az ősdráma szerzőjével éselszenvedőjével, Jézus Krisztussal van lényegi kapcsolatban. Ugyanakkor *kedves*, mert a szív, a szeretet és a lélek önátadásról van benne szó; valamint *egység,* mert a teológiai portréba a *teljes* személy életfolyamatának egésze belefoglaltatik, vagyis mennyei eredete és beteljesedése is!

###### <<<(((ez volna a keresztény szellemiségű dráma világa? -FÁ)))>>>

A teológiai portré esetében Erzsébet császárné és királyné személyiségének felrajzolásakor tehát inkább az a kérdés, hogy látens személye, ami az Isten igéjében, a Krisztusban van elrejtve, milyen utat jár be a lelki mélységektől a lelki magasságokig? Ezenközben pedig manifeszt személye milyen kapcsolatba kerül isteni párjával, illetve hogyan viszonyul a külvilágnak az életidő hosszában megtapasztalt változásaihoz? Elméletileg mindaz szóba kell hogy kerüljön, amiről a személlyel kapcsolatban lényegi megállapítás volt a korábban kifejtettekben, ez azonban olyan ismétlés lenne, ahol még egyszer külön-külön lehetetlen egy valóságos személy bemutatásakor megjeleníteni a megállapításokat a kategorizálás veszélye nélkül. Ezért a *személy teológiai szimbólumait* hívjuk segítségül, hogy azok a fentebb leírt filozófiai és teológiai állításokat magukban foglalva, megelevenítsék a vizsgált személyiség mélységeit és magasságait, szakítását és önmagára találását, kísértéseit, szenvedését, halálát és feltámadását.

Az *egyetlen isteni személynek*, az Isten Fiának az ősdrámája az, amelyre Isten képmását hordozó valamennyi ember elhívást, és minden Krisztus képmását hordozó keresztyén küldetést kapott.

<<<(((amennyiben oly mértékben felvállalja, hogy lelkiismeretének vezérlése igazodik hozzá -FÁ)))>>>

A testet öltés, <<<(((a testet öltés legalább mint metafora minden ember számára olyan életre szóló próbatételként értelmezhető, amelyhez élete során „felnőhet”? -FÁ)))>>> a megkísérlés, a szenvedés, a halál és a feltámadás, a szeretet önfeláldozása már a prae-egzisztens Krisztusban megalapozott sajátos jegy. Ez azzal a következménnyel jár, hogy ez az egyetlen, isteni eredetű *karakter,* amelyből az emberi személyiség látens Én-je részeltetik, lenyomata pedig a manifeszt Én-jében tűnik föl többé-kevésbé, valami látszik belőle, s ez ugyan meghatározó, azonban idegen elemekkel keveredik. Amint utaltunk rá, ezért tartja Emil Brunner az emberi karakter-jegyeket az egyetlen, isteni karakter eltorzulásának. <<<(((ez az eltorzulás kifejezés érdekes eredményre vezethetne egy „pszichológiai” elemzés során. Nagyon szerencsétlennek tartom. Ha úgy mondjuk „testet öltés” és metaforaként emlegetünk olyan ideákat, amikhez ragaszkodhat a személy, akkor miért nem beszélhetünk más oldalról az emberről mint céltételezőről? Akinek vallása, vallási példaképei, normái mintát, késztetést nyújtanak? -FÁ)))>>> Ahhoz, hogy a személy belső harcát követni tudjuk a kísértés, a szenvedés, a halál, valamint a feltámadás mélységeit megjárva a krisztusi karakter nyomán, az *isteni személy teológiai szimbólumaiban* történő részesedésre kell összpontosítanunk a vizsgált lélek esetében. Ezek az ősszimbólumok pedig a Krisztusnak az emberi személyben részesített karakteréből valók: az *oroszlán,* a *bárány* és a *gyermek,* valamint mindennek mélyén, mint a személy egységének középpontja a *szív. 198*

198 Lásd ehhez Bonhoeffer gondolatát az egyénné (személlyé) válásról, amelynek feltétele Jézus Krisztus azon hívása melletti döntés, hogy felveszi a saját keresztjét és követi őt. Dietrich Bonhoeffer i.m. 45.

Jonathan Edwards Krisztus szépségét bemutató prédikációiban kimutatja,199 hogy személyén belül a teljes véglet nyilvánul meg: *ő az Oroszlán*, a végtelenül fenséges, akinek hatalma és bölcsessége korlátlan, igazsága határtalan; ugyanakkor *ő a Bárány* is, aki végtelenül leereszkedő, sőt önlealacsonyító, a korlátlan kegyelem megtestesítője. Krisztus szépsége attól megrendítő, hogy e végletekben jelent meg: határtalan dicsőségben és alázatban, végtelen méltóságban és szelídségben, Isten iránti hódolatban és Istennel való egyenlőségben, aki kiérdemli a jót, ugyanakkor határtalan türelemmel viseli el a gonoszt, ég és föld korlátlan ura, de feltétel nélküli engedelmes szolga is, abszolút szuverenitás, de egyben tökéletes belenyugvás, önállóság és Istenbe vetett teljes bizalom. Az Oroszlán és a Bárány eszkatológiai eggyé tartozása éppen Krisztus végső megjelenésében, apokalipszisében válik nyilvánvalóvá, miszerint győzött a Júda nemzettségéből való *Oroszlán, a megöletett Bárány*, aki él (Jel 5, 5-12). Vagyis az Oroszlán nem más, mint az a Bárány, aki eleve megöletett a világ teremtése óta (Jel 13 , 8).200 Edwards tételének alkalmazásában utalást tesz arra, hogy az ellentéteknek ezek a kiválóságai a *Gyermekbe*n kapcsolódnak össze.201

199 Jonathan Edwards: *Oroszlán és Bárány. Krisztus szépsége. Prédikáció három részben 1736 augusztusától*. Ford. Balczó Sarolta. Budapest, 2012, Hermeneutikai Kutatóközpont, 7-21.

200 Fabiny Tibor: *A Bárány mint teológiai szimbólum*. In Uő.: *Szótörténések. Hermeneutikai, teológiai és irodalomtudományi tanulmányok.* Budapest, 2009, Luther, 36-64.

201 I.m. 37.

A *Gyermek* mint a személy teológiai ősszimbóluma isteni, messiási méltóságot jelző kategória, ugyanakkor a legemberibbre, a legalázatosabbra való utalás is. Az Ószövetség népének megígért Messiás az Úrnak Csemetéje (Ézs 4,1). Az isteni jel Ézsaiás szerint az, hogy „a szűz fogan méhében és szül fiat, s nevezi Immánuelnek” (Ézs 7,4). „Mert egy gyermek születik nékünk, fiú adatik nékünk, és az uralom az ő vállán lesz”(Ézs 9,6). A messiási váradalom Új Világa kétség kívül a Gyermekisten körül rendeződik el, ahol a farkas a báránnyal lakozik, és a párduc a kecskefiúval fekszik, ahol a borjú és az oroszlánkölyök együtt legelésznek, mert „*egy kisgyermek őrzi azokat'(Ézs* 11,6). A Messiás tehát már a prófétai jövendölésben is a Gyermek oly módon, hogy *a Kisded minden mozdulata kozmikus méreteket ölt.* A Kisded tehát nem egy kedveskedő, negédes zsánerkép része, hanem a mindenségnek Ura, akinek hátrahagyott lábnyoma mindig az óriásé.

Az Újszövetség tanúsága szerint a Küriosz-Krisztosz megszületése a történelemben még inkább azt hangsúlyozza, hogy az emberré lett Isten elsősorban védtelen és kiszolgáltatott csecsemőként alázza meg magát. Nem csupán az emberi lét kezdetének természetes gyermeki állapotáról van szó. Úgy vettetik alá minden törvénynek, hogy kicsi gyermekként testet öltve vállal közösséget az emberrel, a gyermekkel, a kicsivel és gyengével,

szemben a görögök Zeuszával, aki metamorfózisában szintén emberré lesz olykor-olykor, ha érdekei úgy kívánják, de az embert végül cserbenhagyja.

Jézus Krisztus viszont gyermek-ifjú testét a kereszthalába és a sírba vitte azért az emberért, amivé lett. A megváltás feletti öröm mennyei istentisztelete nem véletlenül a karácsony eseményében válik nyilvánvalóvá, amikor az angyalok serege és az egész nyitott mennyég a betlehemi jászol fölött énekel. Nem véletlen, hogy az akkori világ legnagyobb tudósai és legfőbb vallásainak képviselői a napkeleti bölcsek személyében az újszülött Jézus előtt hódolnak meg. Nem véletlen, hogy Heródes életének legnagyobb ellensége is ez a törékeny csecsemő Szűz Mária ölében. Nem véletlen az sem, hogy ez a kisded menekíttetik Egyiptomba, s mint egy *Mózes redivivus* Pásztorgyermekként érkezik meg újra a Szentföldre, hogy úgy tanítsa az írástudókat, mint akinek hatalma van.

A betlehemi jászol és a jeruzsálemi sír Isten megaláztatásának egy és ugyanazon mélysége, amelyet *Gyermek-kürioszként* magára vállalt a Megváltó földi élete során. A *pietá* ezt a kettősséget hordozza a képzőművészeti ábrázolásokban: az anya ölében azt a Fiút tartja, aki a nagypénteken kiszenvedett Jézusban a karácsonyi Gyermekre is emlékeztet. Azt se felejtsük el, hogy e bölcső-sírból feltámadott Úr, a győzedelmes Küriosz, mindenek ítélője és bírája az a Fiú, aki így becézte Istent: *Apukám.*

Végül még egy momentumra érdemes odafigyelni. Amikor Jézus az Isten országáról tanít, annak lelkületét a kicsi gyermek alázatosságában és ragaszkodó nyíltszívűségében mutatja föl. „Ha meg nem tértek és olyanok nem lesztek, mint a kis gyermekek, semmiképpen nem mehettek be a mennyek országába”(Mt 18,3). Nem lehet kétséges: a romlott és fortélyos *felnőtt* elpusztul az első teremtéssel, amelyet tönkretett fizikailag és erkölcsileg egyaránt, s csak az ártatlan *újszülöttnek,* van joga az Új Világhoz. Ugyanis az új teremtés földjén, a Gyermek pásztoristen birodalmában még *az új, krisztusi ember is csak csecsemő lehet*, aki a viperák fészkénél gyönyörködik, miközben a mérges kígyóktól sincs oka félni (Ézs 11,6-8), mert legyőzetett amaz ősi sárkány, az ellenség, a halál (Jel 12). Azonosságról van szó: *A Kisded Megváltó.* Gyermek, de mint az Új Kozmosz Teremtője.

A személy lelkének legmélyén, a látens személy, akinek valósága az Isten igéjében van elrejtve, *la moi*, az, aki valójában én vagyok, az a Gyermek. Az ortodox ikonfestők és a középkori művészek a meghalt ember lelkeként bepólyált Gyermeket ábrázoltak, hiszen ő az ember halhatatlan személyes lényege, eredeti személye. Ez a mindenkiben lakó gyermeki lélek hordozza őszintén az ő - senkivel sem összetéveszthető - sajátos valóját, ugyanakkor ez a Gyermek Krisztus karakteréből való részesülés okán mindenkiben közös. Hamvas szerint a Gyermek az ember eredeti lénye, a Guénon által nevezett *état primordial* vagy Böhme értelmezésében az *Urstand.* „A teljesen átvilágított lényt az Evangélium gyermeknek nevezi...Az Evangélium az embert egzisztenciájában szólítja meg, abban, ami gyermek és romlatlan marad mindenkiben és mindig és minden körülmények között.”202

202 Hamvas 4, 256-257.

Végül elérkeztünk a ***szív* szimbólumához**, a személy egységének legmélyebb centrumához, ahogy Emil Brunner nevezte. Amint fentebb láthattuk, a szív az ókortól a XX. századig kiemelt helyet kapott szinte valamennyi személyről szóló gondolatban. A Pére Lachaise temető krematóriumában az érzékeny költő, Kosztolányi volt tanúja annak, hogy hamvasztásnál a legnagyobb lángot az emberi szív veti.203 Lehet, hogy ez így van testi vonatkozásában is, de teológiai szimbólumként mindenképpen magában hordozza a Gyermeket, s vele az argameddóni[[1]](#footnote-1) <<<(((nem elírás? -FÁ)))>>> háborút élet és halál között. A lelkiismeret, az értelem, az érzelmek, az akarat és a természetes személyiség alapjaként jelenik meg az Ószövetségben is (például: Zsolt 51, 12. 19; Péld 14, 10),204 mint a magától megújulni képtelen személyiség sóvárgásában, akinek Isten kegyelmére van szüksége. Ilyen értelemben a megromlott személyiség megújulásának, az Újtestamentumban megfogalmazott újjászületés eseményének színtere a szív.205 A személyi egységre jutott emberi szívben Krisztus foglalja el trónját, ami azt jelenti, hogy a belső ember *in charitate radicati et fundati.* a szeretetben gyökerezik és alapozódik meg (Ef 3, 17-18). Teológiai szimbólum szintjére az emeli, hogy az ember szíve Isten szívével van összeforrva, amely mint az ő jósága és kegyelme nyilvánul meg az ember iránt. Sőt az emberi cselekedet miatt Isten *megsebzett szívéről* olvashatunk, amelyben megtörténik az összeomlás ahelyett, hogy igazságos ítéletének megfelelően az az emberen ment volna végbe.206 Az isteni szívnek ezt a természetét leginkább az Újszövetségben figyelhetjük meg, különösen abban a momentumban, amikor is Jézus szíve megindul az ember nyomorúságán. A szívnek ez a megrendülése (szplagkhnidzeszthai: Mt 9,36; Luk 7, 13), a *misericordia moveri,* az isteni könyörület, a Bárány megsebzett és átdöfött szívén keresztül született isteni kegyelem forrása, amely aztán a természetbe és a történelembe behasítva a részvétlen és irgalmatlan világ törvényét szeretettel tölti be. A szívnek ez a szimbóluma azonban azt is kifejezi, hogy először a Jézus Krisztusban testet öltött Istennek meg kell halnia azért, hogy az ember élhessen, a jónak meg kell feszíttetnie, hogy a gonosz végső hatalma megtörjön az emberen. A vérző isteni Szív sebe, mely a világért adatott, a Bárány képében látható módon soha nem forr be, hogy az ember mindig tisztába legyen azzal, hogy valódi és teljes személyiségével hova és kihez tartozik, s nyitva legyen a legutolsó bűnös befogadására és a kárhozat nélküli Új Világ táplálására is.

203 Kosztolányi Dezső: *Por és hamu.* In Uő.: *Napjaim múlása*. Budapest, é. n., Nyugat, 104-106.

204 Hans Walter Wolff: *Az Ószövetség antropológiája*. Ford. Blázi György. Budapest, 2001, Harmat, 62-80.

205 Artur Weiser: *Die Psalmen*. Göttingen, 1959, Wandenhoeck & Ruprecht, 275.

206 Hans Walter Wolff i.m. 81-84.

A fentebb említett személyről alkotott gondolatok alapján kísérelhetjük meg tehát Erzsébet magyar királyné teológiai portréját lefesteni. Mindenekelőtt alapvetésként tűztük ki, hogy a teológiai portré sajátosságából eredően a megfogalmazásban kerülni fogjuk a tárgyiasítás minden kísértését, csak személyesen közelíthetünk hozzá, nem elfogultan, hanem elfogódottan; nem objektivitással, hanem megrendüléssel, egyszóval: szeretettel. A már idézett Scheler szóhasználatával: *megértő szeretettel.*207 Ennek érdekében a teológiai portré műfajában is csak a poézis, vagy a költőien formált esszé jöhet számításba. Úgyis fogalmazhatnánk, hogy a következő, záró fejezetben Erzsébet teológiai portréjának megalkotása közben a teológiai esztétikán belül egyedül a gyakorlati meditáció az az eszköz, amivel a személy mélysége megközelíthető.

207 Max Scheler i.m. 730.

A királyné személye nem önmagán kívül érdekes, az csak száraz történelmi dokumentáció, dátumokkal, helyszínekkel, politikai, történeti és családi viszonyokkal leírható, hanem önmagán belül, a lelki mélységek és magasságok megfutásának tanúiként szeretnénk feljegyezni a királyné személyiségén *belül* zajló és dúló teológiai drámát. Természetesen e drámából csak annyit, amennyit az ő személységének titka megenged. Fontos hangsúlyozni, hogy a korábban tárgyalt személyiségi meghatározások ugyan tartalmilag részét képezik a portrénak, de nem merev kategorizálás szintjén, nem definíciókba próbáljuk belegyömöszölni vizsgált személyünket, sokkal inkább partitúraként szolgál a korábbi fotográfiai, irodalmi, pszichológiai és teológiai ismeret ahhoz, hogy az egyszeri zenei művet újra megszólaltathassuk. A személyiség bemutatásánál valójában egyetlen szabály vezérel: *a szeretet érintésében életre költeni őt.*

1. **Armageddon** - A végső csata Isten (a Messiás személyén keresztül) és a Sátán között, a Jelenések Könyvében, az Új Testamentumban. [↑](#footnote-ref-1)