Nagy Gabriella Ágnes

Thomas Mann – A kiválasztott

tanulmány

> *De persze bölcs dolog a bűnösben a kiválasztottat sejteni, s bölcs ez magára a bűnösre nézve is. Mert kiválasztottsága érdemessé s bűnösségét gyümölcsözővé ez a sejtés teheti és ez is ragadja a magasba.* (TM 276)[1]

„A testvérszerelem, az inceszttabu megtörése mintha összefüggne a kiválasztottsággal” (Nyerges, 2025, 187). A Thomas Mann műveiben szinte vezérmotívumként végigvonuló tematika végül az utolsó befejezett, 1951-ben megjelent regény szüzséjét is szolgáltatta. *A kiválasztott* egy középkori legendára épül, amely stilisztikailag a távolítás eszközeivel, iróniával és archaizálással, eltúlzott, szinte parodisztikus nyelven íródott. A cselekmény legfőbb szervezőelemeinek, kulcskérdéseinek a visszatérő tizenhetes számot, illetve a regressziót, beszűkült teret, a vezeklést és a megbocsátást tekinthetjük. (Vö.: Nyerges, 2025, 101–110) A testvérszerelem, az incesztus tabu megtörése mellett ugyanis központi jelentőségű a történet hősének, Grigorsnak a vezeklése egy sziklán; ez a vezeklés a halál felé futó lét hangoltságában tárul fel a regény lapjain, később azonban egy újjászületés, egy újrakezdhető élet, a megbocsátás kiindulópontjává lesz. A következő olvasat daseinanalitikai szempontokat mozgósít, azaz többek között az ittlét és a halál felé futó lét hangoltságát, az álmokat és a térbeliség alakzatait helyezi előtérbe. Ezen kívül a szerző életrajzi adatai, a Mann család történetének kontextusa (Nyerges, 1997, 180–193), Thomas Mann viszonya a náci Németország politikájához szintén szerephez jut. A kisregény állítása Rollo May szavait kölcsönözve ekképpen foglalható össze: „az ontológiai bűntudat nem vezet tüneti formákhoz, hanem építő hatással van a személyiségre nézve. Specifikusan elvezetheti és el is kell vezetnie az egyént az alázatossághoz és az érzékenységhez más emberekhez fűződő kapcsolatában és a kreativitás növekedéséhez az illető saját potenciáljának kihasználásában.” (May, 2024, 164) Az 1951-ben megjelent *A kiválasztott* című kisregény hősének története így nem csupán az ödipusz-komplexus újraértelmezéseként, a Mann család viszonyrendszereire való reflexióként, hanem a második világháborút követő időszak jóvátételi lehetőségeként is olvasható, amelynek központi eleme éppen az ontológiai bűntudat és annak szerepe az újrakezdésben.

Történelmi kontextus

A második világháborút követő időszak sokak számára az elhallgatás vagy egyenesen a tagadás időszakává vált. Az irodalom és a politika összefonódása a Harmadik Birodalomban, a második világháborús időszakban nyilvánvaló tény, de később sem különültek el egymástól. „Az irodalmi gondolkodás és a politikai cselekedet közötti kapcsolatnak csak valamilyen különösképpen egyszerűsítő fölfogása gondolhatja úgy, hogy az irodalom és a politika ennyire izoláltak a maguk szilárd világában, s mégis annyira szorosan összefüggenek, hogy váltani lehetne egyikről a másikra, mindenféle közvetítés nélkül, mintha ok és okozat volnának” – állítja Paul de Man. „Az ember azt gondolná, hogy ennek a századnak bizonyos

[1] Thomas Mann *A kiválasztott* című regényéből idézett szövegeket a továbbiakban zárójelben jelzem az oldalszám megadásával.

tapasztalatai után a gondolkodás és tettek közötti bonyolult viszony jobban érhető. A náci Németország esetéről van szó. Az intellektuális értékek és a konkrét cselekedetek közötti eltérés ritkán volt annyira elképesztő, mint ebben az esetben." (de Man, 2002, 29)

Találhatunk-e Thomas Mann utolsó regényében a margón vagy üres lapokon („hors-text") a világháborúra, politikára utaló nyomokat, és felderíthetjük-e, szövegként miféle történelmi dokumentumok közé ágyazódik be? Maga a regény 1950-ben íródott, Thomas Mann külföldi tartózkodásának tizenhetedik évében – erre rezonál a regényben visszatérően, szinte biográfiai referenciaként szereplő tizenhetes szám. A nagy nürnbergi perek 1949-ben, egy évvel korábban zárultak le, ezért még akkor is, ha a cselekményszövés, a történet középkori mintákat követ, gyanítható, hogy a regénynek volt aktualitása. A háború örökségével nem kevesen küszködtek. Paul de Man, aki kollaboránsként maga is érintett volt a háborús években, később, Amerikába emigrálva írásaiban a történetiség kérdését firtatta. Az életet Nietzsche nyomán „annak a képességeként gondolja el, hogy elfelejtsünk mindent, ami a jelen helyzetet megelőzi". Számára a modernitás eltávolodás az irodalomtól, a történelem elutasítása, ugyanakkor biztosítja az irodalom fönnmaradását és történelmi létét. De Man a modernitást azzal a vággyal azonosítja, hogy mindent, ami korábban volt, kitöröljünk; egy olyan pont elérésére törekszik, amit jelennek lehetne nevezni, az eredet pontjának, amely új kezdetet jelöl. A jövőt a közvetlen jelen pillanatában kell megteremteni, a teremtés e nemző folyamata pedig majd ekképpen képes lesz ismétlődni. (de Man, 2002, 78) Paul de Man szerint ebben a gesztusban nem a felejtés vágyáról, hanem a kitörlés aktusáról van szó.

Az élethez sok erő kell, írja az *Irodalomtörténet és irodalmi modernség* című szövegében. Ugyanakkor a múlt tagadásában nehéz megtalálni a határt, hiszen „minél radikálisabb mindannak elutasítása, ami korábban történt, annál nagyobb a múlttól való függőség." (de Man, 2002, 93) Nietzsche nyomán olyan nemző erőről (generativitásról) beszél, amely veszélyezteti a történelmet, s amely egyben egy olyan fejlődési séma része, amely a múltba nyúlik vissza. Ha a modernitás, ahogy Paul de Man írja, eltávolodás az irodalomtól, de egyben a történelem elutasítása is, akkor a modernitás nem más, mint valami olyan újnak a kezdete, amely nem tart számot elődeire. A történelem generatív folyamatai – a történelem időbeli hierarchiát jelent – egyfajta *szülői struktúrára* emlékeztetnek, írja. (de Man, 2002, 96) A flamand származású irodalomtudós azonban éppen úgy érintett volt a nemzetiszocialista szervekkel való kollaborációban – mint újságíró –, ahogy számos más jelentős kortársa is, akik közül többen SS tisztként szolgáltak a háborúban (példaként Hans Robert Jauss és Hans Schwerte / Hans Ernst Schneider, az Aacheni Egyetem rektora említhető). Az ő számukra a múlttal való szakítás szó szerint életmentő volt, ugyanakkor nem tudtak arról a kulturális örökségről sem lemondani, ahová tartoztak – ezt a dilemmát fejezi ki több kései Paul de Man-szöveg. A második világháborút követő években a denácifikáció egyik eszközeként ún. persilscheint lehetett kapni, vagyis a tisztára mosott politikai múlt igazolványát, de ez a tisztára mosás aligha volt valójában lehetséges: még a persilschein birtokosai, a tisztára mosottak is hordozták a Harmadik Birodalomban való létezés tapasztalatainak morális, egzisztenciális dilemmáit.

A Harmadik Birodalom 12 évében nagyon sokan csatlakoztak a nemzetiszocialista párthoz vagy szolgálták azt, a Führer bukását követően pedig nyilván igyekeztek tovább élni akár úgy, hogy egy életen át küszködtek a múlttal: hol eltörlésre ítélték, hol nem tudtak

meglenni nélküle. Eldönthetetlen, hogy Paul de Man nyelvszemlélete kétes önfelmentésként ítélendő-e el, vagy hatékony önkritikaként értelmezendő, amikor a vallomás műfajáról értekezik. (Kulcsár-Szabó, 2014, 284; de Man, 2002, 27) „Ahogyan de Man esetében, úgy Jaußnál is kézenfekvő arra hivatkozni, hogy mindaz, ami a háború utáni tudományos pályáját meghatározta, nem volt más, mint a lehető legradikálisabb leszámolás egy olyan hagyománnyal (és – Jauß esetében egyben – intézményrendszerrel), amelynek a harmincas-negyvenes évek németországi katasztrófájában viselt felelősségéről többek közt éppen az ilyen »ügyek« nyomán indult meg a jó ideig elmaradt szakmai diszkusszió. Nyilvánvaló, hogy az eltitkolt SS-múlt lelepleződése éppen ezt a sémát kérdőjelezte meg." (Kulcsár-Szabó, 2014, 297)

Thomas Mann, akinek ilyesfajta dilemmákkal személyesen nem kellett szembenéznie, hiszen hazájából szinte nyomban a nemzetiszocialisták hatalomra kerülését követően, 1933-ban emigrált, néhány évig európai államokban élt, majd az Egyesült Államokba költözött, jelentős antifasiszta tevékenységéről ismert. 1922 és 1933 között, a weimari köztársaság idején nagy figyelemmel követte a politikai eseményeket. Látván, hogy „a politika minden kulturális jelenség mögött ott lappang (…) minden művészeti, pszichológiai, szellemi (vagy a weimari Németország szempontjából anti-intellektuális, irracionális) mozgalmat a politika erőteljes mozgatórugóiként fogott fel." (Reed, 2004, 12)[2] Az 1930-ban megjelent *Mario és a varázsló* Mussolini diktatúrájának retorikai eszköztárára reagáló kisregény. 1939-ben *Testvérbátyánk, Hitler* címmel jelent meg esszéje, amelyben Hitlerről mint bukott művészről beszél, akinek véleménye szerint művészeti frusztrációja fordult gyűlöletbe. Thomas Mann elkötelezett antifasiszta volt, aki végül azzal szembesült, hogy az 1940-es évek végén őt magát az USA-ban Amerika-ellenesnek nyilvánították, és az FBI aktát nyitott a neve alatt. (Reed, 2004, 19) 1952-ben a McCarthy-éra és a kihallgatás, amelynek során Amerika-ellenességét vizsgálták meg, arra ösztönözte, hogy visszaköltözzön Európába; majd pár évvel később, 1955-ben Zürichben, Svájcban halt meg. Reed azt állítja, *A kiválasztott* című regényben a papok, jezsuiták, középkori alakok szájába adott vélemény azért hozható közös nevezőre a huszadik század közepén zajló eseményekkel, mert a társadalom és politika vad antihumanista nézőpontjában együttesen rezonál a preindividuális keresztény középkor és a totalitarianizmus dogmáinak posztindividualizmusa (Reed, 2004, 10) – a regény feloldása pedig a lehetséges továbbhaladásról való gondolkodás, ami azt állítja, szükség van a vezeklésre és a bűnnel való szembenézésre.

Miután Thomas Mann 1933-ban elmenekült Németországból, távolról követte a nemzetiszocialisták etnonacionalista törekvéseinek alakulását, megvalósulását és a Harmadik Birodalom kultúrpolitikájának következményeit: 1933-tól a németek egyszerre tartották fontosnak a szórakoztatást, a germán gyökerekhez való visszatérést és a modern médiumok, technológiák, tudományos módszerek felhasználását, azaz a megújulás hirdetését és a hagyományokhoz való kapcsolódást. A gazdasági és politikai hegemónia mellett pedig kiemelten fontos volt számukra a kulturális hegemónia. Ez pedig egy olyan német polgári kultúrára épült, amely vágyakhoz és álmokhoz kötődött, és amely a weimari köztársaság idején rendkívül sokszínűként, kísérletezőként és nyitottként működött. 1933 és 1945 között a

[2] Reed említi, hogy az 1922-es esztendőt a szakirodalom politikai fordulatnak nevezi az életműben. 1922 és 1933 között a Thomas Mann bibliográfiában 375 olyan tétel található, amelynek közvetlen vagy közvetett politikai irányultsága van.

birodalom viszont egyre több (földrajzi) területre kiterjedő kulturális homogenitást követelt, „kiirtotta a világra való nyitottságot" és jobb jövőről álmodozva egyre inkább befelé fordult. Hitler önreprezentációja a fenyegetés és csábítás között ingadozott, „a megváltó utáni széles körben való vágyakozásra játszott rá (…) hiszen a megváltótól éppen azt várták az emberek, hogy megszokott és szokatlan vonásokat egyesítsen magában" (Föllner, 2017, 37).[3] A kezdetektől alkalmazott nyílt erőszak párosult az első világháborút követő periódus reklámjainak tervezőgrafikai és üzlettechnikai tendenciáival (Lepsényi, 2018, 44), a retorika és design ezzel együtt a keresztény vallás elemeire is rímeltek. Ahogyan a vallások, a nemzetiszocialisták propagandája is az összes érzékszerv bevonásával célozta a népességet (jelképek, akusztikus terek, kinesztetikus rendezvények, letisztult, funkcionális használati tárgykultúra, látványos felvonulások, hirdetmények, új illatok, anyagok az öltözékekben, egészségpolitikai szempontokat kielégítő, márkajellel levédett élelmiszerek), olykor nemzetiszocialista liturgiáról, vagy éppen a tiszta árja faj tagjaiként megszületett csecsemők SS tisztek által megrendezett keresztelőjéről beszéltek. (Cohen-Scali, 2014) A neuromarketing eszközeihez hasonlóan a nemzetiszocialista propagandagépezet már nem a racionális döntésre hagyatkozó embert célozta, hanem az érzéki kód (hallás, szaglás, tapintás, ízlelés, látás), az epizodikus kód (történetmesélés), szimbolikus kód (főhős, karakter, gesztus, logó) és a nyelvi kód (írott és beszélt szó) egységére építve fejtette ki hatását. (Lepsényi, 2018, 109–123) A testkép, a „Volkskörper" kiemelt jelentőségű nevelőeszköznek számított: a testhigiénia, ápoltság, az edzett test hozzátartozott a test biopolitikai ornamentikájához, a reklámokban felmutatott testképek pedig „a politikai propaganda érzéki csatornájává váltak" (Lepsényi, 2018, 71). Ilyen értelemben a nemzetiszocialista propaganda egyértelműen totális volt.

Boris Groys azt állítja, a fasizmus politikai programmá tette a hősiességet; „a hős testét a médiumból üzenetté alakítja át." (Groys, 2022, 160) A fasizmus bevezette a test korszakát, a test művészete a Harmadik Birodalom hivatalos művészetévé vált: a hősies faj, a hősies test felfedezése és hatalomra juttatása volt az igazi cél. Hitler hősies művészetet akart, a művész maga válik hőssé, a művészet az örökkévalóságot célozza, de nem szellemi, hanem anyagi értelemben. A művészet befogadása meghaladja a szellemet, helyette a néző közvetlen, testi, külső, anyagi formában találkozik a műtárggyal anélkül, hogy a művész lelki folyamataihoz hozzáférne, vagy bármit tudna róla. Hitler „nem hitt a kultúra szellemi hagyományozódásában" (Groys, 2022, 167), a művészettel szembeni tiszta, közvetlen reagálás hangsúlyozásában kifejeződik a nemzetiszocialisták nagy fokú elméletellenessége is. Így válik érthetővé, hogy „a fajelmélet az egész elemzést átteszi a beszéd szintjéről a test szintjére. Hitler véleménye szerint a mű nem nyilatkozat, hanem test, amely egy másik testből származik, mégpedig a művész testéből." (Groys, 2022, 170) Az újra felfedezett kultúra a germán mítoszok (*Nibelung-ének* vagy a középkori francia írástudók által átmentett artúriádák) újrahasznosítását is jelentette, azaz többek között bizonyos középkori hagyományokra való alapozást. Ebből a perspektívából nézve tehát nem véletlen, hogy Thomas Mann utolsó, befejezett regényében a nemzetiszocialista kultúrpolitika kritikájaként

[3] A katolikus egyház befolyásától való védelmet remélve a protestáns egyházak kezdetben legalábbis támogatták a nemzetiszocialista pártot. A katolikusoknak viszont a nemzetiszocialisták kommunista-ellenessége nyerte meg a tetszését. (Föllmer, 2017, 49, 166.)

egy korántsem dicsőséges középkori mondát dolgoz át, hősei pedig egyenesen antihősök, akik éppen származásukat, testi identitásukat tekintve vétkesek.

Az emigránsok antifasiszta megmozdulásai, kevés kivétellel, nem voltak képesek a Harmadik Birodalommal szemben eredményesen fellépni. Ilyen kivételnek számítottak Thomas Mann regényei, amelyeket sokan nagyra becsültek, és többek között Martin Buber jelentős oktatói-nevelői tevékenysége is ide sorolható. Mann nemcsak közös beszélgetésre és zenehallgatásra gyűjtött maga köré társaságot kaliforniai otthonában, publikált antifasiszta szövegeket, tartott nyilvános előadásokat, hanem *Német hallgatók* címmel rádióelőadás-sorozatot is tartott, amelyet a BBC sugárzott 1940-től. Előadásaiban a megsemmisítő politika következményeit taglalta, a hangzatos politikai ígéreteket pedig a valósággal vetette össze. Végső soron mozgósítani igyekezett a szövetségeseket olyan fenyegetés ellen, amely éveken át közvetlenül nem érintette sem a briteket, sem az amerikaiakat, sem a szovjeteket. Ezeknek az előadásoknak már a puszta meghallgatása is komoly kockázatokkal járt a németek számára, mégsem robbanthattak ki felkelést, állítólag Thomas Mann nagy csalódására. (Föllmer, 2017, 223) Az antifasizmus csak az emigrációban élt; az 1933-ban több másik művésszel együtt (Max Reinhardt stb.) elmenekült német író utolsó regénye, noha távoli korba és kultúrába helyezi a cselekményt, közvetlenül nem utal a hitleri uralom 12 évére, ám allegóriaként olvasva mégiscsak sok köze van az antifasizmus fajelméletéhez és kultúrpolitikájához.

A kiválasztott számos elemében felfedezhető a Harmadik Birodalom kultúrpolitikájának kritikája. A hősies test Grigorsz esetében kifejezetten nem a testedzés vagy a test fejlesztésének eredményeképpen képes győzelmet aratni a kecskeszakállú, egy szellemileg alantasabb ellenfél fölött, hanem éppen ellenkezőleg. Álmában készül fel, gyakorlatai a pihenő, álmodó, öntudatlan, ernyedt testhez tartozó szellem gyakorlatai. Álmaiban készül a versenyre, és tagbaszakadt, erőteljes testű ellenfelét az álombeli gyakorlásoknak köszönhetően győzi le – az álmok a szellemileg alantasabb, de testileg gyakorlottabb legyőzésére készítik föl. A regény a világra való nyitottság gátoltságát sorozatos események és képek leírásán keresztül vezeti olyan tragédiához, amelyből nem a harc, hanem egyedül a vezeklés és a kegyelem mutat kiutat. Ugyanakkor a történet a testről, és csakis a testről szól, amely egyszerre írja újra az egyik legmeghatározóbb görög tragédia toposzát, Oidipusz király tragédiáját és egy középkori legendát. A Harmadik Birodalomban a genetikailag tiszta faj védelmét megalapozó kutatásokkal a röviden Ahnenerbe néven ismert hivatalt (Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe, magyarul Német Ősök Örökségét Kutató Munkaközösség) bízták meg, a faji törvények betartásáért pedig a RUsHA (Faji és Települési Főhivatal) volt felelős. Az Ahnererbe filológiai, néprajzi és prehisztorikus témákkal foglalkozott, amelyeket a germán kultusz szolgálatába állítottak. A háború végeztével a RUsHA 14 tisztje állt bíróság elé különféle vádakkal Nürnbergben – miközben az Ahnenerbe munkatársainak többsége elkerülte a felelősségre vonást.

A RUsHA tisztjei a népirtás többféle fajtájának vádjával álltak szemben, de a nem kívánatos, fajilag nem tiszta, szaporodásra alkalmatlannak ítéltek tömeges sterilizálása, legyilkolása mellett a tiszta germán faj szaporítására felállított Lebensborn program felelősei, illetve a „gyerekgyár” működése és következményei meglehetősen sokáig láthatatlanok maradtak – részben annak köszönhetően, hogy a németek a szülőotthonokban minden dokumentumot megsemmisítettek, a háborút követően pedig a lakosság elrejtette, kitagadta,

megszégyenítette, sőt elpusztította a programban született gyerekeket. A Lebensborn programba szigorú kiválasztással lehetett bekerülni, noha a korabeli körülmények miatt a kiválasztás nem genotípus, hanem fenotípus, azaz külső jegyek alapján történt. A „gyerekgyár” a vér törvényének szolgálatában működött. A fajelmélet szerint ugyanis az ősök felidézése „lehetővé teszi a keresztény örökség meghaladását és teljesen új erők mozgósítását, mert ha a német nép »a vér törvényét« emeli a kiválasztás kritériumává, és tudatosítja magában, hogy »minden létező és minden történés és minden egyéb élet örökös körforgásban leledzik ezen a világon« – jelentette ki Himmler 1938-ban – akkor »mindig lesznek utódai«, vagyis »csakugyan halhatatlanná válik mint árja északi faj«. (Föllmer, 2017, 111) A vér törvényét követő, tulajdonképpen patológiás/vérfertőző történet, azaz a thébai mondakör éppen ezért tűnhetett rendkívül alkalmasnak Thomas Mann számára ahhoz, hogy az önmagára záruló, tiszta faj megteremtését célzó biopolitikai törekvések kritikájaként írja meg *A kiválasztott* című regényt, ráadásul egy olyan, közvetlenül középkori germán szövegre támaszkodva, amely része annak a középkori hagyománynak, amelyet maguk a nemzetiszocialisták is nagyra tartottak. A Lebensborn programot[4] irányító hivatal első székhelye pedig éppen Münchenben, a Mann családtól elkobzott családi villában állt föl 1937-ben. Ezért aligha képzelhető el, hogy Thomas Mann-nak ne lett volna tudomása a program működéséről (de Vries, 2024, 75–96).

Thomas Mann és Heidegger

Martin Heidegger a halál felől tekintett az emberi létre, az életbe való belépés kérdései jóval kevésbé foglalkoztatták. Thomas Mann nem kedvelte Heideggert, és az egzisztencializmusnak sem volt elmélyült ismerője. Tillich-hel való ismeretségének köszönhetően, kettejük levélváltásaiból tudjuk, mit gondolt a német regényíró a német filozófia eme ágáról. Az 1944 áprilisában kelt levélben, amely válasz Tillich *Existential Philosophy* című szövegére, így fakad ki: „Heidegger… ezt a par existence nácit soha ki nem állhattam. Ettől a szörnyűséges filozófiai zsargontól, amiből Ön itt ízelítőt ad, majdnem a sarokba vágtam a füzetet. Jemeinigkeit! Az ilyesmit büntetni kéne! Először azt hittem, valami berlini tájszó, amelynek a gemeinhez van köze. Hát van is neki.” (Mann, 2002) Thomas Mann a levélben kiemeli, hogy a heideggeri bűnfogalmat, amely nem cselekvéshez, tettekhez kapcsolódik, hanem a létezéshez magához, a filozófus Schopenhauertől kölcsönözte.

Mann olyan új, tudatos embert, világot képzelt el, egy olyan tudatos kultúrát, ahol jobb körülményeket lehet teremteni a születéshez, táplálkozáshoz, neveléshez, oktatáshoz, a létezéshez magához. Szerinte a 20. század első harmadának irracionalizmusa sokat tanított, emiatt az újabb kor szellemét olyan reakciós gondolkodás megjelenésének kellene tekinteni, amely kis mértékben a haladást is szolgálja. Majd összefoglalja azt az ívet, amit felfokozottságában a 20. század irracionalizmusa bejárt: „Elmélyítette, korrigálta azt (mármint a reakciós gondolkodást); sok mindenre emlékeztetett. Azután megőrjítette saját belterjessége, és a fasizmus alakjában a szakadékba zuhant.” (Mann, 2002) A pár évvel később megírt regény arra adott válasz, hogy a felfokozott irracionalitás, a belterjesség, a szakadékba zuhanás hogyan fordítható át mégiscsak haladássá, hogyan képzelhető el olyan jövőre irányultság, amely a létezés egészéből fakad.

[4] A Lebensborn programról bővebben lásd Nagy, 2026.

Amikor a Thomas Mann által nem sokra tartott Martin Heidegger 1933 májusában a Freiburgi Egyetemen beszédet tartott a rektori beiktatás alkalmával, az ókori hagyományhoz/tudományhoz nyúlt vissza. Heidegger szerepe a nemzetiszocializmusban jóval összetettebb annál, mint ahogyan azt Thomas Mann elintézi. Frissen megválasztott rektorként beszédében ajánlatot tett az egyetem polgárainak, hogy tekintsenek úgy a német népre, mint aminek sorsa a tudomány. (Schwendter, 2016, 119) A Harmadik Birodalom későbbiekben kibontakozó törekvéseivel szemben Heidegger az egyetemek eredeti modelljét képviselte, és ennek a megvalósításán kezdett dolgozni, miszerint a filozófia központi szerepet kell kapjon, a Bildung elsőbbséget kell élvezzen, a kutatás, oktatás az egészlegesség szellemében kell folyjon. (Schwendtner, 2016, 141) Heidegger rektori beszédében található egy olyan szöveghely, amelyben a tőle megszokott irányultságtól eltérően nem a halál felé futás perspektívájából, nem a végesség tudatában szólal meg, hanem éppen a kezdeteket hangsúlyozza és állandó kérdezésre szólít föl: „A létező nem más, mint a létező önmagát állandóan elrejtő egészének közepén való kérdező kitartás. Ez a cselekvő nem-tágítás mindeközben tud a sorssal szembeni erőtlenségéről”. A létezéshez tartozó, az arra irányuló „kérdező kitartás” akkor sem adhatja föl a kérdezést, ha olyan sorssal vagy nagyobb erővel kerül szembe, amellyel szemben kevés az esélye. Majd így folytatja: „Ez hát a tudomány kezdeti lényege. De nincs-e vajon e kezdet immár két és fél ezer évnyire mögöttünk? Vajon az emberi tevékenykedés előrehaladása nem változtatta-e meg a tudományt is? Minden bizonnyal! A rá következő keresztény-teológiai világmagyarázat és az újkor későbbi matematikai-technikai gondolkodása időbelileg is, tárgyilag is messzire vitték a tudományt saját kezdetétől. Ezzel azonban a tudományt nem haladták meg, s még kevésbé tették semmissé. Föltéve ugyanis, hogy az eredeti görög tudomány valami nagy dolog, úgy e nagyság kezdete az, ami benne éppen a legnagyobb. A tudomány lényegét még kiüresíteni és elkoptatni sem lehetne – miként az ma minden eredmény és »nemzetközi szervezet« ellenére, kiüresedett és elkoptatott –, ha a kezdet nagysága nem állna még fenn. A kezdet még van. Nem mögöttünk hever, mint valami régmúlt dolog, hanem előttünk áll. A kezdet, mint ami a legnagyobb, már eleve átnyúlt minden eljövendő dolog felett, s így felettünk is. A kezdet már betört a jövőnkbe – ott áll, mint távoli elrendelés, hogy nagyságát ismét beérjük, hogy nagyságát újból fölérjük.” (Heidegger, 1992, 65–66) Heidegger arra szólít föl, vissza kell kapcsolódni a görög filozófiához, tudományhoz. A nemzetiszocialista kultúrpolitika kontextusában ez azt a kezdetet jelzi, ami elébe megy az Ahnenerbe által kutatott időszaknak és nem mellesleg az európai szellemi tudás eredője. *A kiválasztott* egy görög mítosz keresztény-teleológiai átiratának feldolgozása a második világháború utáni időszakban megírva, és éppen ezért válaszolhat arra a kérdésre, hogyan lehetséges az embert belső tenyészetként elgondoló fajpolitika bűneit feloldozni vagy jóvátenni a görög-keresztény kultúra szövegeire utalva.

Oidipusz király a folklórban

> *Ricoeur szerint a bűnnek múltja van: nem én kezdtem el a rosszat. A rossz eredetét egy távoli ősre vezethetem vissza. Amikor bűnt követek el, csak követem az előttem járókat.* (Ricoeur, 2023, 220)

A kiválasztott című regény apolitikusnak tűnik: egy réges-régi történetet beszél el, amelyet egy ír szerzetes vet papírra a Bodeni-tótól pár kilométerre délre, St. Gallenben.

Clemens barát, Thomas Mann egyik leginvenciózusabb narrátora, egy többgenerációs mesét, az Oidipusz-legenda átiratát tárja az olvasó elé. Oidipusz drámája az ókori irodalomból ismert, de az kevésbé, hogy bőven közlekedtek a szóbeliségben is „mesék", amelyeket a folklórtudomány a „sorsmesék" alá sorolt be; a népmesekatalógusban az ATU 930-949 szám alatt sorakoznak, a folklorizálódott Oidipusz-történetek száma: ATU 931. Többféle változatuk ismert: van kevésbé tragikus, megbocsátásra törekvő, de akár incesztushalmozó variáns is (Albánia). Friedrich S. Krauss, a folklór és szexualitás összefüggéseinek kutatója munkakapcsolatban állt Freuddal, és meghívására a pszichoanalitikusok lapjában, az Imagóban 1935-ben három szóbeli változatot közölt.[5] Mindhárom változat a cselekmény szempontjából a sors elkerülhetetlenségéről szól, a vérfertőző viszonyból nem születik gyermek és nincsen szó közösség/város (Théba) megmentéséről sem.[6] Lowell Edmunds folklorista szerint az Oidipusz-mesék nem a szóbeliségből származnak, de nem is az ókori dráma leszármazottai. Megállapítja, hogy eredetük középkori legendákra vezethető vissza, az ezeket tovább éltető modern kori népi elbeszélések pedig átfordítják a királyságot pápasággá vagy szentté válássá. (Edmunds, 1995, 166)[7] Thomas Mann regénye a középkori szöveghagyományt követi.

A szóbeliség történetei, a ponyvákon olvasható szövegek – a Mann-regény alapját szolgáltató variánst, von Aue szövegét is többször fordítják vernakuláris nyelvre, tehát nagyon népszerű történetről van szó –, illetve az ezekből építkező irodalmi szövegek „középkori mémek", azaz olyan, a kulturális hagyományban megőrződött történetek, amelyek kulturális mintázatként közlekednek és azért maradnak fent, mert relevanciájuk máig is érvényes. (Krékits, 2018, 220) Jack Zipes amerikai mesekutató a mesét a szóbeliségben gyökerező memetikus műfajnak tekinti, amely különböző cselekvési minták kialakításában játszik szerepet. (Zipes, 2012, 6) A cselekvési mintákat azonban nem reflektálatlanul követjük, hiszen rendelkezésre áll a válogatás lehetősége is, ahogyan arra Honti János 1937-ben rámutatott. (Honti, 1962, 15)[8] A mese, a történetmesélés mint memetikus műfaj tehát magában hordozza a szelekció munkájának szükségességét, és többek között arra jó, hogy elviselhető alternatívákat kínáljon.

A szóbeliségben fennmaradó történetek azt jelzik, hogy ezek a történetek fontosak a közösség számára, emlékeznek rá, mesélik, átadják. Noha Deleuze és Guattari szerint a „pszichoanalízis tiszta Oidipusz", és egy egész könyvet szentelnek (anti) Oidipusznak, az ő nézőpontjukból a görög dráma a freudi pszichoanalízis elterjedésével a társadalmi működést

[5] Ennek hatására, ha ismerte is a közlést, Freud pályája végén már nyilván nem fogott neki annak, hogy az Ödipusz-komplexus elméletét újraírja vagy módosítsa.

[6] A változatok többsége rendre megjelöli a fiú korát: a folklórszövegekben 15-16 éves fiúkról van szó. Ezek a mesék nem a személyiségfejlődés korai szakaszának eseményeiről szólnak, hanem a szó szerinti férfivá válás időszakáról.

[7] A kereszténység mint ideológia problematikája helyett Propp a „primitívebb" társadalmak működésmódjából, szabályrendszeréből vezeti le az értelmezést. Ennek megfelelően azt állítja, hogy archaikusabb társadalmakban, ha egy királyt nem követhette a fia a trónon, királyságának akkor volt vége, amikor lánya eladósorba ért, hiszen vejének, egy kívülről érkezőnek kellett átadni a királyságot – erre az aspektusra már Freud is felhívta a figyelmet. A király hatalmára nézvést leginkább a király veje jelentett igazán nagy fenyegetést. A feltételezések szerint a vérfertőző kapcsolat apa és lánya között ennek a fenyegetettségnek a megelőzésére szolgálhatott.

[8] „Az ember formázó munkája a világnak azon az aspektusán, amit a mesében látott meg, először is a válogatás: kiválasztása annak, hogy milyen valóságok azok a végtelen és korlátlan lehetőségek adta valóságok közt, amelyek elviselhetők az ember számára. Azokat a valóságokat kell kiragadni a világ mindent lehetségesnek mutató oldaláról, amik az emberre, a praktikus, technikai, természettudományos, logikai valóságokkal még meg nem ismerkedett emberre nem raknak túl súlyos terhet, amik nem elborzasztják, nem lesújtják, hanem megkönnyebbítik és fölemelik." (Honti, 1962, 15)

meghatározó történetté vált, a vágyak termelőjévé – számos antropológiai, etnográfiai utalásuk mellett a francia szerzőpáros nem törődik az Oidipusz-történet folklórvariánsaival. (Deleuze és Guattari, 1980) A szóbeliség meséinek cselekménye gyakran épít magába a mítoszokban is megtalálható elemeket, sőt van olyan mese is, amelyik viszonylag szorosan megőrizte az ókori történetekből ismert szüzsét; a többségük nem az ókori mítosz „egyenes ági leszármazottja", hiszen a szóbeliségbe leginkább ponyvákon, legendákon átszűrve kerültek be, és a keresztény világ gondolkodásmódját, törvényeit hordozva aktualizálódtak.

Vladimir Propp, a neves strukturalista egy 1944-es tanulmányban négy típusba sorolja az Oidipusz-változatokat és mindegyiket egy-egy középkori legendahagyományból eredezteti. (Propp, 1995, 80–81) Ezek közül az Andrea da Vergonia legendáját követő történetben lelhető meg a testvérincesztus. Thomas Mann regényének cselekménye leginkább ezzel a típussal rokon.[9] A negyedik típus, amelyet Propp Alban történetéhez köt, az incesztusgépezet olyan struktúráját beszéli el, amelyben a generációk, a leszármazottak és felmenők már nem választhatók szét egymástól: az Ödipusz-komplexus legzártabb triásza (apa-anya-gyermek) minden szinten vérfertőzéssel terhelt sűrítménye. A folklórvariánsok sajátossága, hogy a mesék gyakori anagogikus struktúrája helyett ezek a történetek a leszálló struktúrában jelennek meg, azaz jobbára nem jóvátételi vagy üdvtörténeti zárással végződnek. Thomas Mann regénye azonban, ahogyan látni fogjuk, az eredendő, „transzbiológiai szolidaritásként" megélt bűnt „kivezeti" egy vezeklést követő üdvtörténetbe. *A kiválasztott* alapjául szolgáló középfelnémet verses legendát francia forrásra támaszkodva Hartman von Aue költötte 1187–1189 körül. (Curtius, 1983, 26)[10] A *Gesta Romanorum*ban szereplő történet, amely von Aue költeményének változata (Boronkai, 1965, 86–100), sok tekintetben azonos *A kiválasztott* cselekményvázával, de az anya-fia házasságból nem születik gyermek. Thomas Mann regénye az ikerszerelem motívumával, amely a *Wälsung-vér* című elbeszélésben már 1905-ben megjelenik,[11] Richard Wagner *Nibelung*-tetralógiájára is utal – a szövegkönyvet Wagner éppen 100 évvel *A kiválasztott* megírását megelőzően 1848 és 1851 között készítette el. *A Rajna kincse* című részben megszülető, a második részben (*A Walkür*) egymásra találó és egymásba szerető Siegmund és Sieglinde nászából születik meg Siegfried, a tetralógia harmadik részének címadó szereplője és hőse. Siegfried szerelme, Brünhilda egy lángoktól övezett sziklán alszik hosszú ideje, a hősnek innen kell őt megmentenie. Thomas Mann emellett történeti kutatásokat is végzett a megíráshoz, hiszen a regényben szereplő helynevek, a hivatkozott szövegek (könyvek), személynevek, bizonyos beillesztett epizódok mind-mind létező, a kéziratokban és töredékekben fennmaradt középkori műben, illetve feljegyzésekben megtalálható adatokkal egyeznek meg. (Schork, 1985, 49–67)

Álom, átok, ígéret, bűn

A regény harangszóval indul, mintegy a kongástól terhes levegőbe helyezi a beszélyt – a római harangok egyszerre utalnak metonimikusan az olasz fasizmusra és a keresztény egyház tehetetlenségére (vagy időleges kollaborációjára) is, ugyanakkor figyelmeztetnek azokra a

[9] Ide sorolható például a Kovács Aladártól felgyűjött magyar változat is. (Nagy, 1985)
[10] Európa-szerte a 12. század környékén indul meg a vernakuláris irodalom virágzása visszaszorítván a latin nyelvű műveket. Ekkoriban az írásbeliségben két nyelv létezik egy időben: a népnyelv és az iskolázottak nyelve, a latin. Bizonyos népnyelvi alkotásokat lefordítanak latinra; von Aue, a kor egyik legkiválóbb költőjének *Gregorius* című verses legendájának két latin fordítását is ismerjük, azaz valószínűleg meglehetősen nagy népszerűségnek örvendhetett. (Curtius, 1983, 26.)
[11] Bővebben lásd: Nyerges, 1997.

keresztény értékekre, amelyek az „istennek tetsző élet” értelmében nem tűrik az ember ellen elkövetett vétkeket. A regény markáns hangú elbeszélője, Clemens barát kommentálja, értelmezi az eseményeket, személyes megjegyzéseket szúr közbe.[12] Elutasítja azt, hogy a középkorban elterjedt módon rímekbe szedve adja elő a mesét, utalva a történet eredetijeként szolgáló verses legendára, helyette „grammatikusan kimívelt prózát” ír, „melyen kegyelmi mondámat előadni most mindjárt oly példásan és oly tökéletes hathatósan fogom, hogy belőle még sok-sok kései francia, ánglius és német meríthet s szedegethet rímecskéibe.” (TM, 13) Miközben Oidipusz születését átokként felfogható jóslat előzi meg, pusztába kivetettsége idején a király pedig mást sem tesz, csak átkozza azokat, akik kirekesztették, azaz a fiait (Szophoklész, 1983),[13] Thomas Mann regénye egy közelebbről meg nem nevezett átok feloldásával kezdődik, minek köszönhetően a hercegi pár 20 év után végre gyermekáldás elé néz. Az anya ezzel együtt azonban belehal az ikerpár szülésébe. (TM, 17) Wiligis és Sybilla, a két testvér igen szoros kötelékben nő föl és ragaszkodik egymáshoz; „együtt voltak éjjel-nappal”. A kiválasztottság pedig megjelenik egymáshoz való viszonyuk leírásában, ahogyan Wiligis megjegyzi: „mi kettőnkhöz senki sem méltó, sem hozzád, sem hozzám, hanem csak egyikünk a másikhoz, mivel mi tökéletesen kivételes gyermekek vagyunk, születésünktől előkelők, hogy az egész világnak szeretettel, dévotement-nal kell iránt unk viselkednie, s együtt születénk a halálból, mély jegyünkkel kinek-kinek a homlokán.” (TM, 28) Emiatt a kérők, akik Sybilla kezére áhítoznak, mind kosarat kapnak; eleinte maga Grimáld, az apjuk utasítja el őket. A testvérek egymás iránti vágyának tilalmas voltát két figyelmeztető álom jelzi, amelyek a szorongás és fenyegetettség hangoltságában üzennek.

Wiligis 16 évesen álmodja meg apja, Grimáld halálát: „Wiligis úrfi pedig ez idő tájt álmodott egy rémségeset, amitől egész testében verejtékáztatva ébredt. Azt álmodta, mintha apja fölötte lebegne hátracsapott lábbal a levegőben, arca dühtől rézveres, bajsza borzas, s két öklével némán fenyegeti őt, mintha egyenest a torkának akarna esni. Ez még sokkalta rémületesebb volt, mint ahogy a szavakból érződik, s mert csupa szorongás volt, hogy netán újra megálmodja, valóban meg is álmodta szakasztott ugyanúgy másodszor is, csak még rémületesebben, immár a következő éjszaka.” (TM, 31) Grimáld király kis idővel később kétszer is gutaütést kap, de örökül hagyja, hogy lányának méltó férj találtassék, fia pedig nősüljön meg. Mivel az ikrek közötti kötelék rendkívül szoros, inkább egymás felé fordulnak. Aznap éjjel, amikor Grimáld király meghal, a baglyok körülrepdeste toronyban (donjon) „a fivér (…) a nővérrel hált, mint férfi nővel szokott (…), szerelemmel, bűnnel, dühvel, vérrel, rémséggel olyannyira eltelék, hogy szívem szánalomtól, szégyentől, bánattól elszorul” (TM, 35).

A nász helyszíne a donjon, egy középkori várban vagy kastélyban, a várfalakon belül álló torony. Maga a szó a *dungeon* szóval rokon, ami sötét, általában föld alatti börtönt jelent, egyszerre utalva a térbeli elzártságra és a bűnösségre. A bűnösség azonban nem csupán a

[12] Például miközben elbeszéli az eseményeket, őszintén irigykedik az írótábla miatt, amire felírják a hordóban vízre bocsátott csecsemő származását.

[13] Szophoklész, „Oidipusz Kolonosban”. Oidipusz szavait idézve: „Szerencsét hozva arra, ki befogadott / s átkot hozva mindenkire, ki elűzött” (359.) „Csak az én átkomtól függjön a harc vége.” (373.) „Ennen fiaim űztek el hazám földjéről, kitiltva mint apagyilkost, hogy vissza ne térjek soha.” (381.) „Amit tettem, sérelmem megtorlása volt. / Haragtól a kor meg nem óv – csak a halál. / Csak a halott nem érzi a sérelmeket.” (396.) „menj hát, utállak, megtagadlak, nincs apád/ Menj, rosszak rossza, vidd magaddal átkomat. / Átkot mondok rád: semmi fegyverrel soha / vissza ne nyerd hazádat és vissza ne juss/ völgyes Argosba. Tennen testvéred keze /öljön meg, s te is öld meg őt, ki száműzött.” (411.)

testvérnásznak köszönhető; kedvenc kutyájuk torkát a nászt megelőzően, hogy a bűnös cselekedetre rezonálva ne vonyítson, Wiligis elvágja, majd azon véresen fekszik a lány mellé; ez „a szerelem, gyilkosság, a hús-mohóság gubanca” mondja az elbeszélő. Sybilla ez éjszakát követően terhes lesz, ebben a lehetetlen helyzetben pedig, amely idővel a tiltott testvérnász egyértelmű jeleként lenne látható, segítségért nevelőjükhöz, Eisengrein úrhoz fordulnak. A kisfiú Eisengrein úr feleségének, egy gyakorlott bábaasszonynak a segítségével születik meg. A bába elrejti, és segíti Sybillát, miközben Wiligisnek vezeklésképpen a szent földre kell utaznia zarándoklatra – ahol útközben meghal, mert megszakad a szíve. Sybilla ígéretet tesz Willonak: „Sohasem fogok más férfihoz tartozni, csak hozzád.” (TM, 49) Az újszülöttet 17 naposan egy hordóba zárják, selyemre fektetik, egy táblácskát és 20 aranyat tesznek mellé, hogy ha bárki megtalálja, tudja, kicsoda a gyermek, és nevelését biztosíthassa. A halállal és gyilkossággal összefonódó nász az ikrek születésének hangoltságát idézi föl egy olyan helyszínen, amelyik a térbeliség szintjén egyszerre mutat magasságokba és mélységekbe. A torony magasának tere szimbolizálhatná a lét magasabb szinten való felfedezésének terét, ehelyett azonban a bűntudat terét nyitja meg, amennyiben a bűntudat egyfajta kilátótorony vagy őrtorony. (Buber, 1958, 177) A bűntudattal szembesülve a személyes nézőpontból a kilátótoronyba emelkedő ember sajátos módon képes rálátni a létezésre, és meglelni azt az utat, amely számára járható; az ebből a nézőpontból feltáruló lehetőség a magas, de többszörösen zárt toronyban Wiligis számára nem szabad választásként, hanem kényszerítő lehetőségként tárul föl.

A második álmot a szülés előtt Sybilla álmodja: „Sybillának volt pediglen egy nehéz álma is, melyet el is kellett mesélnie a vár asszonyának (Eisengrein úr feleségének). Azt álmodta, hogy egy sárkányt szül, mely ölét borzasztóan szétszaggatta. Majd elrepült onnan, okozván neki roppant lelki kínt, majd visszatért, s még nagyobb kínjaira ismét visszabújt szétszaggatott ölébe.” (TM, 53–54). Mindkét álom, Wiligis álma az apa halála előtt és Sybilla álma a szülést megelőzően fenyegető, szorongást előidéző álom és előrevetíti azokat a jövőre vonatkozó veszélyeket (jajveszékelést, vezeklést), amelyből aztán a visszafordíthatatlan bonyodalmak adódnak. A történet a tabu megsértéséről a férfiúi oldalon (vérfertőzés) és az ebből fakadó bűn következményeiről (szülés és a gyermek kivettetése) szól. A jóslatok helyett pedig álmok rendezik be azt a pszichés teret, amely a bűn elkerülésére figyelmeztetne, ha megfejtenék vagy komolyan vennék őket. Az egyik adósság éppen ezeknek az álmoknak a figyelmen kívül hagyása lehet. Az adósságként értett bűnt így nemcsak maga a cselekvés jelenti, hanem a mulasztás szorongása is kíséri, hiszen az álmok jelentése, az álmodó élethelyzetére való vonatkoztatása elmarad. A vak sors tehát itt egyáltalán nem vak, hiszen a tudás az álmodó sajátja (nem mások jóslata), amelynek üzenetét végül az álmodó maga reflektálatlanul hagyja – szemben például Liberius baráttal, aki a regény későbbi szakaszában különös álmát követően azonmód a tettek mezejére lép és megkeresi Wiligis és Sybilla vezeklő fiát a sziklán, az álom üzenetének megfelelően.

A szorongás erőteljes, pusztító minősége nyelvileg is kifejeződik. Rollo May jelzi, hogy a német *Angst* (szorongás) és legközelebbi rokona, az angol *anguish* (kín, szenvedés, gyötrelem) a latin *angustus* szóból ered, és azt jelenti „szűk, szoros”, ami pedig az *angere* szóból jön, vagyis „összenyomódás általi fájdalom” vagy „megfojtás”. Az angol *anxiety* szorongást, aggodalmaskodást jelent, míg a német *Angst* inkább rémületet, iszonyt fejez ki.

(May, 2025, 157) Magyarul a *szorongás* a szorít, szoros szóból továbbképzett alak, és szintén szűk helyre, összenyomódásra, körülvettségre, nyomorúságos állapotra, aggodalommal való eltöltöttségre utal.[14] Azaz a szűk toronyba zártság térbelisége, illetve az itt elkövetett cselekedetek közösen mutatnak rá a szorongás, beszorítottság hangoltságára.

Később az ikrek együtt-létének hangoltsága kifejezetten bűnös, merev, megkövült hangoltsággá válik: a fivérnek az elválás kényszere miatt megszakad a szíve, a nővérnek azonban a gyermekről való lemondás változtatja kővé a szívét, amit vezekléssel tervez orvosolni: „Alamizsnálkodás, böjtölés s virrasztás meg imádkozás a puszta kövön, s azonkívül minden, ami húsnak kényelmetlen és kellemetlen, ez legyen mint az ország úrnőjének életem, hogy ebből lássa Isten, többé nem a bűnös nőt bírja bennem, egyáltalán semmiféle nőt, hanem egy kihalt szívű apáca-fejedelemasszonyt." (TM, 65) Mindeközben Sybillát kérők ostromolják. Roger-Philippus király fia, Roger, a kecskeszakállú pedig, mivel nem tudja a lányt megszerezni, az elutasítottság miatt háborút indít a birodalom ellen. Hiába kéri Sybillát a nép, álljon kötélnek, ő azt válaszolja: „Jamais", azaz soha! (TM, 68) Ha a pestis fenyegetése elől Oidipusz a város népének érdekében nyomozásba fog, Sybilla éppen ellenkezőleg: bezárkózik, egyfajta betegségállapotba menekül, amit vezeklésnek nevez. Ez a jóvátétel, amely a betegség hangoltságával rokon, nem szolgálja mások javát. „Miközben a betegség megvédi az egyént a kapcsolatok kölcsönösségének követelményeitől, mivel felmenti bizonyos kötelezettségek, felelősségek alól, valamire való szabadsága csak egy irányban növekszik: ez pedig a másokon való uralkodás tendenciája. Azaz tünetei által kontrollálja környezetét, sőt ezen keresztül büntetést mér ki rájuk." (Krékits, 2018, 215)

Poitewin úr így foglalja össze a helyzetet: „Mert túlságosan tiszta ő, nőiségét Isten bosszúságára megtagadja, s mindeddig vonakodott az országnak urat s herceget adni – ezért bűnhődünk mi az úgynevezett Szerelmi Háborúságtól." (TM, 128) A beteg létmódként hangolt vezeklés azonban csak növeli az egyén adósságát a környezet felé, éppen ezért lesz kulcsfontosságú később Sybilla vezeklésének egy másik módja Grigorsszal, a fiával való házasságot követően, hiszen ápolónak áll, és végül mások, betegek szolgálatával egyenlíti ki tartozását. A szimmetrikus viszonyban (testvérével) elkövetett vérfertőzés visszavonulásra készteti, az aszimmetrikus viszonyban elkövetett vérfertőzés (fiával) viszont kilöki a világba. A város falai közé visszavonuló nő a rejtőzés felfokozásával azt a *destruktív jogosultságot* érvényesíti, amely nem a világon kéri számon a rajta esett sérelmeket, hanem éppen ellenkezőleg. „Vezeklésének" okai nyilvánvalóak számára, semmi sincs a tudat elől rejtettségben, ezért önmagát rejti el, miközben a rá bízott népért sem vállal felelősséget. Mivel „nincs abban a helyzetben, hogy érvényesíthetné követelését a világgal szemben" (Krékits, 2018, 216), és a felelősséget túlzottan is magára veszi, a depresszív pozíció reménytelensége és zártsága határozza meg, amit a regény a zártság térbeli alakzataival fejez ki.

De miért is ezt a történetet kell megismernie az olvasónak? Az Elbeszélés Szelleme eltöpreng azon, nem inkább Szent Benedek és Scholastica nővér történetét kellene-e kegyes alapossággal feljegyezni? A történet kiválasztása, a fordulatok tanulsága az elbeszélő részéről szándékos stratégia következménye: „Nem, szántszándékkal választám a jelenvalót, mert amaz csupán szentségről, ez azonban Isten kiszámíthatatlan és véghetetlen kegyelméről

[14] Vö.: https://uesz.nytud.hu/index.html?searchmode=lemma&searchstr=szorongat%C3%A1s

tanúskodik. Beismerem, van bennem valamelyes gyengeség – nem a bűn (az Ég óvjon ettől!), de a bűnösök iránt." (TM, 49), veti közbe Clemens barát. Azaz az elbeszélőt legalábbis nem a bűn természete, a bűn léte foglalkoztatja, hanem maga a bűnös ember, a bűnös egzisztencia mikéntje; Sybilla esetében végül a mások iránt vállalt felelősségvállalásban mutatva kiutat.

Helting Condrau nyomán bűn-szorongásról beszélhetünk (Schuldangst),[15] ami nem csak időről időre fogja el az embert, hanem az emberi ittlét alaptapasztalatának tekinthetjük. Condrau szerint „a szorongásban az ember lényegi halandósága lepleződik le." (Condrau, 2007, 130) Akkor támad fel, mihelyt ittlétünk radikális fenyegetettségét megtapasztaljuk. Ezt legfőképpen a halál torkában érzékeljük, és ilyenkor különösen fogékonyak leszünk az „életben megmaradó lehetőségekre", de azt is számba kell venni, mit mulasztottunk el. Probléma akkor adódik, ha a bűn-szorongás oda vezet, hogy az ember nem veszi észre a benne létrejött pozitív lehetőségeket, nevezetesen azt, hogy megváltoztassa a múlt értelmét a jövőben (Helting, 2007, 131), amelyek új értelmet adhatnak. Ehelyett a jövőt olyan dimenziónak látja, amely az újjal újra és újra a jelen (és a múlt) szenvedését tapasztaltatja meg. Amikor Wiligis apja halálának éjjelén nem lát más megoldást, mint hogy testvérével háljon erőszak árán is – a kutya meggyilkolása egyben jelzés, jobb, ha Sybilla csendben marad, és nem áll ellent Wiligisnek –, a fiútestvér azon szorongását fejezi ki, hogy apja kérésével ellentétben nem szeretné kiházasítani a lányt, nem akarja elveszíteni szem elől, nem akar több veszteséget; húgát magának akarja megtartani. Helting Heidegger zollikoni szemináriumaiból idéz, és a betegséget priváció-fenoménnek tekinti. „Minden privációban benne rejlik a lényegi hozzátartozás ahhoz a valamihez, ami hiányzik, aminek híján van. Ez triviálisnak tűnik, de rendkívül fontos." (Helting, 2007, 134) Az elsődleges priváció itt az anyától való megfosztottság, ennek a hiánya elviselhetetlenné teszi a következő hiány megtapasztalását, az apa elvesztését, aki ráadásul azt kéri, adja oda húgát feleségül valaki másnak. Az apa kérésének való elköteleződés még konfliktusba sem kerülhet ezzel a lényegi (és részben rejtettségben maradó) priváció-kötéssel, mert a cselekedet, amely tulajdonképpen lezárja a jövő horizontját, a konfliktus feloldásának igénye helyett színre lépteti a bűnt. Paul Ricoeur azt mondja, a rossz nem lét (étre), hanem tett (faire). (Ricoeur, 2023, 209) Wiligis beteg léte, amelyet az anyától való megfosztottság határoz meg, vezet el ahhoz a tetthez, amely elindítja a szenvedéssorozatot, a folytonos, újra és újra előálló szeparációt és megfosztottságot. A szorongás, ami Wiligis álmában megjelenik, egyfelől az apának való engedelmesség elszalasztásának szorongása, a szó szerinti adósság, hogy nem teljesíti az apa kérését, és nem házasítja ki Sybillát. Ez az álom idején még nem tudható, hiszen a szorongás-tapasztalat maga megelőzi azt, amitől szorongani lehet. Sybilla és Wiligis násza egyfelől ellenállás ennek az apai kérésnek (itt keletkezik adósság, hiszen Wiligis tartozna az apai kérésnek való engedelmességgel), másfelől a priváció-kötéssel való szolidáris tett, amely az ittlét hangoltságát eleve szorongásként éli meg (az anya hiánya). Ez egy mély konfliktust hoz létre az apa kérése és az (anyához való) odatartozás feszültségében, az adósságként értett bűn pedig ennek a konfliktusnak a feloldás nélkül hagyása, sőt a konfliktus elmélyítése – ezért Wiligis cselekedeteinek következménye majd még az ősi társadalmakból ismert tabuszegésként értett bűnt is meghaladja. De hogyan is néz ki ez a korai anyavesztésből

[15] Eredetileg Heidegger fogalma. (Schwendtner, 2016, 66–67)

fakadó helyzet a halál felé futó lét elgondolása helyett a születéstől induló lét felől? Ehhez többek között a kontextuális terápia fogalomtárát használhatjuk.

Testvérszerelem a kontextuális terápia értelmezésében

A kontextuális terápiának kulcsfogalma a kontextus, de mit is ért Böszörményi-Nagy Iván és Barbara Krasner kontextus alatt? A „kontextus olyan kapcsolati birodalomra utal, melyet a jelentőségteljes kapcsolatban álló partnerek létfontosságú adok-kapok folyamatainak kilátásában rejlő dinamika határoz meg és jellemez." (Böszörményi-Nagy, 2001, 23) A „kontextus ontológiai birodalom – a pre-etikai valóság alakítja ki." (Böszörményi-Nagy, 2001, 24) Majd így folytatja: „A kontextuális megközelítés alapvető értékrendi elfogultsága valójában egyetemes érvényű –igen nagy árat fizet az, aki tagadja saját életének valóságelemeit: »Honnan jöttem? Ki vagyok? És merre tartok?«" Miután hosszasan körvonalazza és elemzi a jogosultságokat, a generációk közötti következményeket és elvárásokat, a transzgenerációs örökségek kapcsán arra a következtetésre jut, hogy: „A generációk közötti oki összefüggés a körkörös visszacsatolás elképzelése helyett inkább a teleszkóp metaforájával jellemezhető. A generációs következmények nem hatnak visszafelé, és nem is befolyásolhatják az elmúlt időket. Ezenkívül, a szaporodás oki meghatározója szempontjából meg kell különböztetnünk a genitalitás és a generativitás, azaz a nemzőerő fogalmát. A genitalitás az egyén meglévő, ösztönös, belső alakzataiból származik. Míg a generativitás egyéni jellemvonás, mégis teleológiát tükröz. Arra szolgál, hogy kiszűrje azokat a várható alternatívákat, amelyek szemben állnak az utódokkal kapcsolatos megbízásokkal. A jövő egyoldalúan kiszolgáltatott a jelen valóság következményeinek. Gyermekeink jövőjéért érzett felelősségünk, az utókorral kapcsolatos megbízásokkal való törődés emberi szempontból elsődleges fontosságú, mivel kapcsolati következmények célpontjai közül a jövő nemzedéke a legsebezhetőbb." (Böszörményi-Nagy, 2001, 139)

Miközben a szaporodás, a genitalitás egyfajta ösztönszint (tényszerűen és ösztön-vezérelten „le tudunk gyártani" gyerekeket), a generativitás célelvű, célokkal bíró (nemző)erő, ráadásul azzal a felelősséggel ruházódik föl, amely az utódokkal kapcsolatos megbízások rendbe tételére irányul, azáltal, hogy a megbízásokkal szemben álló lehetőségeket szűri ki. A konstruktív jogosultságok megszerzéséről és továbbadásáról van szó, azaz a kapott és továbbított transzgenerációs előnyökről és arról a nyereségről, amelyet az utódokra irányuló gondoskodás és törődés hív életre (Böszörményi-Nagy, 2001, 140), vagyis „a leszármazottak javát szolgáló transzgenerációs küldetés" (Böszörményi-Nagy. 2001, 128) szem előtt tartásáról. Azonban adósságként tekinthetünk arra a helyzetre is, amikor a genitalitás és a generativitás kerül konfliktusba, valamint az utódokkal kapcsolatos megbízásokkal szemben álló alternatívák nem szűrődnek ki. Más megközelítésben: „ha valaki nemkívánatos gyermekként születik vagy szülei krónikusan megbízhatatlanok, akkor ez szükségképpen egzisztenciális konfliktust okoz." (Böszörményi-Nagy, 2001, 84)

A thébai mondakörről szólva ez azt jelenti, hogy Oidipusz születésével egzisztenciális jogokhoz jut, ám ezt destruktív jogosultságként kell elkönyvelnie, hiszen nem kívánt gyermek, a róla való gondoskodás és törődés nem valósulhat meg; szó szerint kiteszik az elemeknek, a természet erőire, kegyelmére bízzák, pusztulásra ítélik. A destruktív jogosultság magából „az el nem ismert és vissza nem fizetett igazságtalanságból származik."

(Böszörményi-Nagy, 2001, 121) Oidipuszt a születését követő kivetettség így egzisztenciálisan is destruktív jogosultságra teszi hajlamossá, amelyet meg nem kapott öröksége is tetéz, hiszen mint királyi sarj, ő örökölné a trónt, ám ettől a lehetőségtől is megfosztják. Aki pedig destruktív spirálba kerül, képtelen hasznosan hozzájárulni mások jóllétéhez, emiatt ráadásul még bűnösnek is érzi magát. (Böszörményi-Nagy, 2001, 122) Böszörményi-Nagy elmélete a főkönyvi metaforák felhasználásával a kötelezettség, a jogosultság, az egyensúly, a követelés, az adósság fogalmainak segítségével épül föl, de hangsúlyosan az etika szintjén. A német *der Schuld* egyszerre jelenti a következőket: bűn, hiba, vétek, kötelem, adósság, tartozás, vétkesség, bűnösség, felelősség, kötelezettség. Azaz az egzisztenciális jogosultságon esett minden csorba/hiba/vétek/tartozás követelést idéz elő, adósság is egyben, ahogyan az ebből ez egyetlen német szóhoz tartozó szemantikai mezőből kiolvasható és a kontextuális terápia szótárában részletekbe menően kibontódik. Mivel Grigorsz, Thomas Mann főhőse születésekor Oidipusz királyéhoz hasonló sorsra jut, ő is destruktív jogosultságokra válik predesztinálttá; annak köszönhetően azonban, hogy az embernek mindig van választási lehetősége, mégsem szabad ezt determinációként érteni.

A tartozások, a keresés, az események számszerűen is kifejeződnek. A tizenhetes szám a szöveg visszatérő és jelentős szervezőelemévé válik. A vezeklő Sybillát szorult helyzetéből Grigorsz szabadítja ki, aki felnőtt 17 évesen nevelőanyjától tudja meg származását, szégyenében pedig útnak ered. Grigorsz mintegy személyi igazolványként megkapja az útra a hordóban talált táblát az apáttól, aki csecsemőként kifogta, és egy halászra bízta a nevelését. A 17-es szám ritmust ad az eseményeknek: Grigorsz szülei, az ikrek 17 évesek, mikor apjuk meghal, együtt hálnak, és megszületik közös gyermekük. Sybilla 17 naposan teszi hordóba a kisbabát pénz és drága kelme társaságában. Gregorius apát, aki maga után nevezi el a hordóban kifogott csecsemőt, a 20 aranyból hármat ad a halásznak, akire rábízza, legyen miből fölnevelnie, 17 aranyat pedig titokban befektet – kamatoztat, noha ez a korban nagy bűnnek számít, és nem is győz imádkozni miatta. Grigorsz 17 évesen indul útnak, csakúgy, mint apja, 17 napig hajózik a ködben, majd 17 éven keresztül vezekel egy tóban álló szikla tetején. Egzisztenciális jogosultságai – az anyja mellett újszülöttként eltöltött 17 nap a 17 napig tartó anyjához vezető hajóútban egyenlítődik ki. 17 évig tartó nevelését és az életben hagyásából fakadó bűnöket a 17 év sziklán való vezekléssel igyekszik jóvá tenni, azaz mondhatni, ebből a szempontból matematikai, sőt főkönyvi pontossággal próbál egyenlíteni. Ezzel együtt Grigorsz vezeklése (bűnhődése) lemondás az életről, hiszen egyfajta *ön-destruktív jogosulatlanság* (Krékits, 2018, 158) érzése uralkodik el rajta, amikor úgy gondolja, neki már semmifajta törődés, lehetőség nem jár a világtól. Hiszen még az apát által megfialtatott 17 aranyat, amelyet szerencséje megkovácsolásához kapott meg útnak indulása előtt, sem tudja a maga javára felhasználni.

A beszűkültség térbeli alakzatai

A fordulópontokat jelző terek szintén erőteljes szervezőelemként működnek: mindegyik beszűkült, izolált, szoros tér. Ilyen a testvérek nászának helyet adó torony, Sybilla városa, ahova visszahúzódik az ostrom elől, vagy a szikla, amelyre Grigorsz kiköti magát. De a hordó is zárt, amiben kiteszik a csecsemőt. A hordó tengerre vetettsége és Grigorsz tó közepén álló sziklája a térkoncepció tekintetében rokon: a 17 éves vezeklés alatt Grigorsz alig sünméretűre

töpörödik össze, végtagjai, szeme-szája nehezen felismerhetők. Az idő dimenziója összeszűkül és zsugorodik, a vezeklő lény nem más, mint a „föld kuporgó csecsemője” (TM, 205), aki „ha nem aludt, megtette kúszó útját az anyakebelig, s jóllakottan, s enyhén nyálazva fordult a peremre vissza.” (TM, 206) A vezeklés helyszínének tágas, de izolált, hangoltságát és kapcsolati potenciálját tekintve beszűkült terében tehát „patológiás” regresszió zajlik, egy újszülött állapotába való visszavonulás.

Ezt a zárt viszonyrendszert már az ikertestvérek kapcsolatának hangoltsága is előrevetíti: „Ők azonban kezük-fogva jártak lépten-nyomon, nyolc-tíz esztendősen is, s mint valami törpe s beszélő papagájok, együtt voltak éjjel-nappal, mert hisz eleitől megosztották a háló-házat, odafent a kurta baglyok körülrikoltozta toronyban, hol rugós ágyacskáik álltak szalamanderbőr hevedereiken nyugvó derékaljakon és viperalábakon.” (TM, 20) (…) Amikor Grimáld király ki akarja Sybillát házasítani, Wiligis szó szerint ezt mondja húgának: „Csak rajtad legel a szemem, ki női ellenpárom vagy a földön. A többiek idegen testek, nem egyívásúak, mint te, aki velem születtél.” (TM, 27). Ez a viszony eleve jelzi a hangolt-lét és a nyitott lét egzisztenciáléja által elgondolható beteljesítési lehetőségek beszűkülését. Ilyen értelemben a szerelem is beszűkült állapot, de annak a konstruktív jogosultságok kontextusában célja lehet egy anyagi értelmű egzisztencia megteremtése, az élet együtt fölfedezése, az élet továbbadása stb., azaz végső soron van jövőorientáltsága, miközben a destruktív jogosultságokkal rendelkező ember depresszív hangolt létében a jövő reménytelen, a jelen üres, a múlt bűnökkel terhes (Kőváry, 639 / Condrau, 114) Ez a depresszív hangoltság könnyen vezet bénultsághoz, lelassult reakciókhoz vagy lelki energiák visszaeséséhez. (vö. Styron, *A látható sötétség*, 1993, id. Kőváry)

A beszűkültség daseinanalitikai szempontból a világban való lét egy sajátos esete és a beteg létmód sajátja. Thomas Mann regényének meghatározó trópusa, hiszen minden ebből a beszűkültségből bomlik ki és ide tér vissza. A létezés maga is a születés és halál egy pontba sűrített pillanatában szűkül össze. Ez egy olyan (a kontextuális terápia fogalomtárát használva) egzisztenciális jogosultság visszafordíthatatlan megvonódását jelenti, amely helyre nem hozható, legfeljebb kompenzálható. Az anya alapvetően ettől fogva csak pótlékként jelenhet meg,[16] ám Oidipusz és Grigorsz számára a hiányzó anya, aki az elszakítást követően egyébként csak pótlékként lenne elképzelhető, később éppen hogy duplán lesz jelen: feleségként azonnali hozzáférést biztosítva az anya pótlékként felfogható testéhez.

Grimáld király halálakor a másik szülő elvesztése felidézi a veszteséget, amelyet Sybilla és Wiligis újszülöttként nem volt képes érzelmileg átdolgozni, egzisztenciális jogosultságukat

[16] Ahogyan Jonathan Culler kiemelte, Jacques Derrida „gyakran alkamazza azt az elméletre jellemző eljárást vagy logikát, a »**pótlás logikáját«**, amit Rousseau írásaiban fedezett fel.” Nem csoda, hiszen Rousseau születésekor elveszítette az anyját, pótmamákkal nőtt föl, akiknek folytonosan pótolniuk kellett az anyát – de a tárgyak, pótlékok, jelek, amelyek segítenek felidézni az anyát, nem elégségesek, és még a pótlék jelenléte sem kielégítő: „Ám kiderül, hogy a jelenlét nem hozza meg a beteljesülés pillanatát, a dologhoz magához való azonnali hozzáférést pótlékok vagy jelek nélkül: a mama jelenlétében a struktúra ugyanaz, vagyis a pótlékok igénye.” (Jonathan Culler. *Irodalomelmélet. Nagyon rövid bevezetés*. Ford. Füzi Péter és Pikó András. Tempevölgy, Balatonfüred, 2022, 22) Így születik meg a szupplementumok sorozata, az összekapcsolódó végtelen láncolat. Derrida azt mondja, „a közvetlenség származtatott. Minden a közvetítővel kezdődik.” Van különbség a jelenlét és hiány között: a jelenlét egyfajta hiánnyá válik, ami közvetítést vagy pótlékot igényel. Ismerve Derrida élettörténeti adatait, tudjuk, öt gyermek közül harmadiknak született, idősebb testvére, Paul Moise három hónaposan halt meg egy évvel Jacques születése előtt. Derrida maga azt gondolta, hogy anyja rá a halott testvér pótlékaként tekintett. A pszichobiográfia módszereivel beláthatóvá tehető, hogy elméletének egyik központi eleme a pótlékról személyes tapasztalatban gyökerezik, Rousseau művei, élete pedig megfelelő közvetítőként szolgálhattak az ehhez kapcsolódó gondolatok kibontásához.

tekintve viszont ebben a veszteségben attól esnek el, hogy megkapják a nekik járó gondozást, figyelmet, törődést, szeretetet. Az ilyen helyzet destruktív jogosultságot generál, ami az apa halálakor „aktiválódik" – hiába az álombeli apa figyelmeztetése –, hogy olyan cselekedetbe fordítsa a destrukciót, amely nem lehetetleníti el a létet magát. Ezért is olvasható a regény a regeneráció kérdései felől, azaz a születés, a világrajövetel kontextusában, ahogyan Krékits József is értelmezi az Oidipusz-történetet: Oidipusz valódi traumája nem a vérfertőzés és az apagyilkosság átkának beteljesülése, hanem az anyától való korai szeparációja".[17] Thomas Mann regényében azonban egyáltalán nincs apagyilkosság, sőt, az apák bizonyos értelemben cselekedeteikért kiemelten vállalnak felelősséget, hiszen Grimáld felneveli a gyerekeket, Wiligis zarándoklatra megy, Grigorsz 17 évet vezekel a sziklán. A hangsúly így átkerül a világra jövetel módjainak következményeire. Azaz nem az apagyilkosság tabujának megsértése kerül fókuszba, hanem az incesztus, a „*körbe nemződés*"; az élet továbbadásához a teleszkóp képzete helyett egy önmagára zárt rendszer beltenyészete társul.

A világrajövetel, a világba való belépés ennek megfelelően eleve patologizálódik; ebből a regény három fajtát mutat be: 1. a születéskor az anya meghal, ez korai szeparációt, gyászt, veszteségérzetet idéz elő, 2. a tilalomszegés eredményeként az ikertestvérek vérfertőző (és erőszakot sejtető) kapcsolatából született gyermek szükségszerű elszakítása az anyától, 3. az anya-fia vérfertőző kapcsolatából született gyermekek, amely korántsem tévedés, vagy tudatlanság eredménye, hiszen a regény végén fény derül arra, Sybilla már az első találkozáskor felismerte Grigorszban a fiát, és Grigorszban is felmerült a gondolat, hogy a megmentett királynő talán az anyja. Ilyen értelemben a regény a világra jövetel, a regeneráció kudarcát beszéli el. A daseinanalízis heideggeri filozófiában való megalapozottsága, amely a halál felé futó lét, a halálhoz viszonyuló lét paradigmájából építkezik, itt ki kell egészüljön a világba való belépés módozatainak számbavételével, amely aztán a halálhoz viszonyuló lét minőségét is megszabja. Ez egy mélyen lélektani kérdés, mivel a születés soha nem választható el a testi folyamatoktól, soha nem absztrakt vagy kizárólag érzelmi esemény. Ugyanakkor a középkori Gregorius legenda és Thomas Mann regénye között alapvető poétikai, narrációtechnikai különbségnek tekinthető, hogy míg a regény tiszta lélektan, amelyet az elbeszélő a történet utolsó lapjain ki is nyilatkoztat: „minden a lélektől függ" (TM, 254), aközben az interszubjektív kapcsolatok kibontásának helyein a mesék, legendák elliptikusak, sőt tudattalanok, nem adnak hosszas leírást a szereplők lélektani folyamatairól.

A kő és a phüszisz

A szophoklészi dráma nem csupán az elfojtott szexuális vágyak és a tabuk szintjén, hanem a (felnőtt és nem gyermeki!) fizikai test és a kereső értelem konfliktusaként is érthető. A pusztán fizikai test (phüszisz) által véghez vitt cselekedetek az értelem (nusz) számára idegenek, ezért nem is elbeszélhetőek. Fischer-Lichte nem a tudattalan és a tudatos konfliktusaként értelmezi a mítoszt, de nem is a sors és emberi akarat felől, hanem olyan identitástörténetként, amelyben a titok leleplezését a nusz, a kutató értelem követi el, miközben az istenek által elrendelt identitáshoz csak és kizárólag a thébai király testének van köze. (Fischer-Lichte, 2001, 41–54) Ebben az értelmezésben akármilyen következményekkel

[17] Kőváry Zoltán, „Előszó"(Krékits, 2018, 7) „A kielégületlen anyakapcsolat, a bántalmazás, a pre-ödipális traumatizáció az, amely a vágyak és frusztrációk felfokozottságát eredményezi". (Krékits, 2018, 190)

is jár tehát, önmaga felfedezésének folyamatában az ember a phüszisz által meghatározott lény, azaz alapvető módon tartozik a természethez. Azonban ahogyan azt Heideggernél olvashatjuk, a phüszisz eredetileg „az önmagából felnyílót (például egy rózsa kibomlása), a magát megnyitó kibontakozást, az ilyen kibontakozásban megjelenésbe lépést és az abban való tartózkodást és megmaradást, röviden szólva a felnyíló-időző működést nevezi meg." (Heidegger, 1995, 9) Grigorsz vezeklő teste pontosan egy ilyen megnyílással részesül kegyelemben a 17 évnyi, egzisztenciális helyzetéből adódóan teljesen önmagába zárult vezeklést követően. Ez az önmagába zárulás a kőre való kitettséggel a szabad ég alatt azonban a *phüszisz* eredeti, görög jelentését idézi föl – miközben a *phüszisz* latin fordítása, a *natura* szűkíti csak le úgy, hogy immár csak a természetet jelentse, ami tulajdonképpeni jelentésében a „megszületés", „születés" eseményére utal. Heidegger azt írja, a phüsziszt mint felnyílást mindenütt tapasztalhatjuk: „az égi folyamatokon (nap-felkelte), a tenger háborgásán, a növények növekedésén, azon, ahogy az állat és ember előbújik az anyaölből". (Heidegger, 1995, 11) A phüszisz minden létezőre kiterjed, az égre, a földre, a kőre, a növényre, emberre és állatra, sőt az emberi történelemre is, mint az emberek és isten művére. A sziklára visszavonuló Grigorsz a tó közepén így hát a létezés legeredetibb, legkorábbi, legalapvetőbb formájába húzódik vissza kifeszülve ég és föld, növényi-állati-emberi létmód közé egyszerre nyílva bele az ég tágasságába, táplálkozva a kő keménységéből. Ebben az állapotában kerül bele az „elő-állás"-ba, „az elrejtettből önmagát kihozás és az elrejtettnek épp ezáltal fennálláshoz" juttatásába. (Heidegger, 1995, 11) Nem csupán a létezés kezdetéhez vonul vissza, a létezés alapjához, és ebből születik újjá, hanem magára veszi a phüszisz azon jelentését is, hogy küldetéses sorsot teljesítsen be. Noha Thomas Mann a Tillichnek írt levélben meglehetősen hevesen utasítja el Heidegger filozófiáját, regényének főszereplője az általa választott vezeklésben mégiscsak értelmezhető akként, amelyet Heidegger a görög szó legkorábbi jelentésein keresztül a létezés legalapvetőbb, „felnyíló-időző" működéseként azonosít.

A tó közepén sziklára láncolt vezeklő Grigorsz világban léte bár beszűkül a kőre – de „a kő egyáltalán semmivel sem találkozik, mert nem nyitott a találkozásra." (Helting, 2007, 57) Heidegger ezt úgy fogalmazza meg, hogy az állat világszegény, az ember világképző, a kő világtalan. „Mivel a kőnek kő-létében egyáltalán nincs hozzáférése semmi máshoz, ami alatt található, hogy azt a másikat elérje és birtokolja, ezért egyáltalán nem is képes nélkülözni." (Heidegger, 2004, 53) A kőnek nincs más létezőkhöz viszonya, nincs világa, ugyanakkor ő maga a föld, az alap. Ebben az értelemben Grigorsz kétszeresen vezekli le a világra jövetel egzisztenciális jogosultságának veszteségét: a találkozásra hosszú távon „nem nyitott" anyával való tapasztalatot, illetve önmaga és szülei születésének vétkes voltát. Amennyiben az időtapasztalat az érintett személy hangoltságától függ (Condrau, 2013, 97), akkor a regény szerint Grigorsz belefeledkezik önmaga beszűkült hangoltságába, amely aztán teljességgel közömbössé teszi az idő múlására. De nemcsak az idő múlására válik közömbössé, hanem a hangulatokra, érzésekre, érzetekre is. Ez azért történhet meg, mert a hangoltság nem önmagában áll, hanem mindig az együtt-létben, a másokkal való viszonyban áll elő, lehetőséget teremtve arra, hogy egy dolog által valamilyen módon megérinthetőek legyünk, és hozzá valamilyen módon viszonyuljunk. Az a hangolt világvonatkozás, amelyben Grigorsz

találja magát, a teljes visszavonultság, a kő mint alaphoz való viszonyulás létmódja, de egyben az elemeknek, az égnek való kitettségé is.

A viszonyulás a kő megtartásában és az égnek való kitettségben jelentkezik a válaszadásra képtelen alap és a befolyásolhatatlan kegyelem közé kuporodva. Az unalomban valami hiányzik, a kényszer le akarja győzni az időt, a hisztérikus nem tud várni, de itt nem erről van szó. Sokkal inkább a depresszív (motiválatlan, elszigetelt, érdektelen), vagy szorongásos létmód időtapasztalata ez, amelyben az idő tökéletesen megszűnik (Condrau, 2013, 108) – Grigorsz mozdulatlanságban tölti el a 17 évet: „vérkeringése a nyugalom állapotába dermedt"; „nem volt már sokkal nagyobb, mint holmi sün, egy nemezes-tüskés, mohával benőtt csodalény, kinek már semmi zivatar nem ártott, s kin a visszafejlődött végtagok, karocskák-lábacskák, a szemecskék, meg szájnyílás is nehezen voltak már felismerhetők, időt ez nem ismert." (TM, 205). Ebben a létmódban az ember kivonul az élők sorából és elzárkózik a világtól. Condrau az időben és térben való megrekedtséget a következőképpen jellemzi: „A múlt immár csak bűnökkel teli jelenlét; az élettörténet során megtapasztalt örömök eltűnnek az ittlét történetiségéből. Az önvád, az őrületig fokozódó bűnérzet, a félelmek és a kétségbeesés veszik át az uralmat. A depresszív megreked az időben, akárcsak a térben." (Condrau, 2013, 113) Grigorsz a csecsemőéhez hasonló állapotban reked, a kő közepén lévő kicsi vályúban összegyűlt fehéres-zavaros (tejszerű) nedvvel táplálkozik: a cukros-enyves ízű, keményítőszerű, kissé ánizsos-fűszeres, érc-vas utóízű nedvet szájjal-nyelvvel hörpint ki. (TM, 201) Azaz maga a természet szoptatja, táplálja.

Az életben maradottak közül Sybilla, Wiligis testvére hasonló zártságban vezekel korábban 17 évig, hiszen egészen addig visszavonul városának falai mögé, amíg Grigorsz fel nem nő és le nem győzi az ostromlót, a sárkányként aposztrofált szomszédos, kecskeszakállú uralkodót. A regény „fordulata" kettős. Egyrészt az az epizód, ahogyan Grigorsz újra életre kel, a keresztény szimbolikát mozgósítja, amikor a jerikói rózsát idézi meg. A regény ennek kapcsán tudósít a harmadik álomról, amelyet Liberius barát a pápaválasztás zűrzavarában lát: „előtte a rét lóheréjében egy vérző bárány állott és beszélt őhozzá. Az oldala vérzett, megható bárányszáját kitátotta s reszketeg, de módfelett szívig ható édességű hangon így szólt: … hallj meg engem! Nagy hírt hozok néked! … Imádkozástok meghallgattatott, s a választás megtörtént. Te pedig arra választattál, hogy elsőül tudd meg, s utána tedd meg intézkedéseidet. Csak higgy! A kiválasztottnak is hinnie kell, bármily nehezére is esnék. Mert minden kiválasztás nehezen fogható fel s az értelemnek hozzáférhetetlen." (TM, 210–211) Grigorszt gyerekkorában Credeminek nevezik, ami azt jelenti, „hidd meg", nevével készítve fel előzetesen az élete végén beteljesülő feladatra. Liberius az imából/vízióból/álomból felocsúdván a babér illatába vegyülő rózsaillatot érez. „Mert minden vércsepp, mely a bárány sebéből s fodor gyapjából hullott, kinyílt rózsává változék ott, és hamarosan rengeteg volt már ott belőle." (TM, 211–212) Isten báránya egyértelmű jézusi utalás, a rózsaillat pedig a keresztények feltámadást szimbolizáló jelképére utal. A jerikói rózsa, ami egyáltalán nem hasonlít arra a rózsára, amelynek tüskéi vannak és illatozik, jelentéktelen növény, kietlen talajon nő, képes teljesen kiszáradni, összezárulni, gömbölyödni, ám egy kis nedvesség hatására is rendkívül gyorsan feléled. Pontosan így tér vissza az életbe Grigorsz is, amikor Liberius barát álmában kapott irányítását követve megtalálják és lehozzák a szikláról. Egy csapásra visszaváltozik azzá, aki volt abban a közegben, ami az embert élteti, azaz a társas

létben. Jerikói rózsaként Grigorsz éppen egy felnyíló-időző megjelenéssel lép bele pápaként a világba azután, hogy a sziklán a „hátborzongató idegenség és normativitást megelőző adós lét egy eredeti szférájához" tartozó szabadságban (a vezeklés, és világból kivonulás szabadságában) tölt időt. Ez a tér egyszerre nyitott és zárt, ismerős és teljességgel ismeretlen, végső soron arra szolgál, hogy benne „az emberi ittlét legsajátabb lennitudásának dimenziója" megnyílhasson számára. (Schwendtner, 2016, 67)

A regény másik „fordulata" viszont a pápává választott fiúnál tett látogatás alkalmával Sybilla, Grigorsz anyja – testvére – nagynénje gyónása („egy abnormis bűnösség középpontja vagyok" (TM, 263), amelynek során Sybilla bevallja Grigorsznak, hogy öltözetéről, a hordóba helyezett selyemből készített ruháról azonnal felismerte, amint meglátta. A bűnösséget teljes mértékben magára vállalja, és fiáról így vall: „Mert ha teste húsostúl-csontostúl merő bűnből lett volna –szüleinek bűnéből –, vele akkor is csak annyiban bűnhődött, amennyiben, tudattalanul, anyjával hált. Én azonban fivéremmel nemzettem férjet magamnak!" A pápa/Grigorsz erre a vallomásra vallomással válaszol: „A bűnössége mértéke (…) Isten előtt vitatható, annál is inkább, mert fiad ama ponton, hol a lélek már nem finnyáskodik, szintúgy igen jól tudta, hogy az anyja az, akit szeret." (TM, 271). Ez a vallomás Thomas Mann regényének szereplőivel kapcsolatosan azonnal törli a tudattalan bűnről való beszéd szükségességét, és sokkal inkább a titoktartás, az elrejtettség, a feledésbe merülés, a párbeszédre való képtelenség, az őszinteség és a hús vonzalmának kérdéseit veti föl. A bűn pedig a valakinek való tartozás értelmében jelenik meg. A bűnös lét itt a másokkal együtt egzisztáló lét alapvető egzisztenciális alapjaival, origójának eltitkolásával függ össze; ez egy priváció, a másiknak való eladósodás, a másik félrevezetése azzal, hogy ami elmondandó, annak elmondását elszalasztja. A bűnösség így kötelezettségmulasztásból fakad. A másikra való nyitottság éppen azáltal valósulhatna meg, ha „az emberi egzisztencia azon alapkaraktere kibontakozhatna, mely ittlétét azzá teszi, ami tulajdonképpen ő." (Condrau, 2013, 181) Ebben az eltitkolásban a megértés, az odahallgatás, az elfogadásra való készenlét, vagyis „a lelkiismerettel bírni akarás" hiánya nyilvánul meg, holott az első találkozás olyan fordulópontja a történetnek, amely tágasabb, nyitott térben zajlik és alkalmat adhatna valamiféle tisztázásra. Grigorsz először a székesegyház tágra nyitott kapuján belépdelő Sybillát pillantja meg (TM, 139), valódi találkozásra egy tágas, oszlopos, címeres pillérekkel alátámasztott szőnyegteremben kerül sor. Házasságuk valójában a felismerés kezdetektől való elhallgatásának adósságával, önazonosságuk vállalásának elmulasztásával terhelt.

Korábban, Sybilla, az anya és fia, Grigorsz nászánál az esküvőt követően az elbeszélő, vagy ahogyan az ír Clemens barát magát nevezi, az Elbeszélés Szelleme ekképpen szól a test erejéről, a felelősségvállalás egyik legfőbb akadályáról: „És miért ne? – kérdezem kétségbeesve. Ő férfi volt, az meg asszony, lehettek hát férj és feleség, a természet mással nem törődik. Az én lelkem azonban nem akar beletörődni a természetbe, berzenkedik tőle. A természet az ördögé, mert közömbössége feneketlen. Kérdőre szeretném vonni s megszámoltatni: ugyan minként is képes rá és sikerül neki egy ily derék ifjúra oly közönségesen hatni, mint ez esetben, hogy eszeveszett módján lelje gyönyörűségét ama kebleken, melyek szoptatták, s felgerjedve arra bírni, hogy meglátogassa az ölet, mely világra szülte. Ilyen szemrehányásra a természet, melyet egyesek anyjának s istennőnek neveznek, ám felelje azt, hogy az ifjút a tudatlanság bírta rá, s nem ő. De ezt csak hazudja az »istennő«,

mert hisz éppen ő az, aki itt működik a tudatlanság oltalma s örve alatt, s ha benne a tisztességnek csak egy szikrája izzanék is, nem kellene-é a tudatlanság ellen fellázadnia, hogy annak gátat vessen, ahelyett, hogy vele egy követ fújván, erejével az ifjút szörnyűségre bírja? Oly feneketlen közömbösségből cselekszi ezt, hogy ez a nemtörődömség már nem csak a tudatlanságra, de önmagára is vonatkozik. Bizony a természet önnön maga iránt is közömbös, különben hogyan engedné meg, hogy saját iránya, ideje s nemzése megforduljon, s egy asszonytól született ne előre nemzzen az időben, hanem hátra, az anyaölbe, s ivadékot keltsen, kiknek orcája úgyszólván a tarkójukon van." (TM, 170) Azonban Grigorsz éppen, mert eme keblek nem szoptatták, vágyik rájuk szomjasan.

Grigorsz sorsának, transzgenerációsként is értett vétkeinek feloldását nemcsak a pápaság elnyerése jelenti, amelyben a végtelenül bűnös Grigorsz olyan pápává válik, aki önmagának megbocsátván kegyes, kegyelmes és méltóságos pápaként minden bűnök bocsánatára is képes lesz, hanem fiatalabb lányuk, Humilitas Penkharttal[18] nemzett gyermekei is: ők „vidám népség, kik immár előrefele nemződtek, helyes irányba és úgy is éltenek." (TM, 276) A regény utolsó szava: „Valete", azaz viszlát, ennek az előrefutó nemzésnek is szól, hiszen ebben a formában, a leszármazottak számára van remény. Az üzenet nyilván ellentétes az Oidipusz-trilógia tragikumának üzenetével, amely a számos bűn, gyilkosság, öngyilkosság következményeként végül a teljes pusztulásról beszél. A Thomas Mann-életmű kontextusában a testvérszerelem témája a *Wälsungvér* című korai elbeszélésben bukkan fel. Biográfiai kontextusban a testvérszerelem motívuma rejtetten a Mann családban is jelen volt: Heinrich Mann rajongott húga, Carla iránt (Carla huszonkilenc évesen öngyilkos lett), de Thomas Mann két idősebb gyermeke, Klaus és Erika kapcsolatára is utal. (Lahme, 2019) Történelmi kontextusban a II. világháború borzalmaira, a kulturálisan és faji szempontból is beltenyészetet sürgető nemzetiszocialista programra és következményeire, a bűnösök iránti megbocsátás szükségességére hívja fel a figyelmet, ugyanakkor a germán-kelta mitológiából építkező ideológia kritikáját is nyújtja: beltenyészetben nem lehetséges új kezdetet indítani.

A kiválasztott közvetlen aktualitása 1951-ben a nürnbergi perek lezárulása és a perek tanulsága: hogyan is lehetséges tovább élni? A perekben a népirtásokkal vádolt náci tisztek mellett nem ítélték el a germán fajt képviselő tökéletes egyedek szaporítására kialakított program, a Lebensborn vezetőit. A program nevének jelentése „az élet forrása", szimbóluma egy kelta rúna volt, amely a „z" betűt jelöli. Noha piktogramként az egy tőről fakadó életet jelképezte, a rúna által jelölt betű helye az ábécében az utolsók között áll.[19] A regeneráció kérdése fontos eleme a második világháború tragédiájának, de általában véve is meghatározó tényező. Legalább annyira meghatározza az ember létmódját, világban való létét, világvonatkozásának hangoltságát, mint a halálhoz viszonyuló lét hangoltsága. A halál idején történő nemzés a toronyban (Sybilla és Wiligis násza), a rejtettségben való szülés (Eisengreinné) és a hordóba zártság eleve a halálra, az elkülönülésre, a titokra, és a bezártságra hangolja Grigorszt, a regény hősét. Éppen ezt a helyzetet ismétli vezeklésében, amikor halálra ítéli magát egy elkülönült szigeten álló sziklán, sünméretűvé töpörödik, a lábán lévő bilincs kulcsát pedig elveszejtik. „A szenvedés minden formája között az

[18] Humilitas (alázat, emberség) Penkharttal (érthető a penk = kis hal + hart = szív összetételeként), a festővel karöltve képesek az életet továbbadni. A beszélő nevek a középkori szövegekben gyakoriak, allegorikus alakokként rendre találkozni velük.
[19] Élet rúna, Elhaz vagy Algiz rúnaként is ismert – Elhaz „jávorszarvast" jelent, és egy olyan szimbólum, amelyet a korabeli Európában a vadászathoz, a becsületességhez, tisztességhez, védelemhez kapcsoltak.

anankasztikusan hangolt világviszony utal a szorongás, a bűn és a lelkiismeret problémájára. Ezek ugyanis az emberi ittlét olyan fenoménjei, amelyek bizonyos mértékben mind a teológiának, mind pedig a filozófiának tárgyát képezik. (…) A szorongás és a bűnérzés ugyanis annak az individuumnak a problémája, aki nem bír megszabadulni tőlük, és akinek az életét ez megmérgezi." (Condrau, 2013, 174) Sybilla és Wiligis szenvedését, szorongását, elzárkózását tehát az a bűnös lét okozza, amely önmaga helyett a titok megtartásáért tartozik felelősséggel; ez viszont lehetetlenné teszi a világra való nyitottságot.

Rollo May a szorongás tapasztalatát a születés traumájával hozza összefüggésbe. Ugyanis ahol az egyén szembesül saját felbukkanó lehetőségeivel és potenciáljával, hogy megvalósíthassa önmagát, és eleget tegyen a létezésnek (May, 2025, 158), de a biztonságérzete meginog, ott megtagadhatja az elébe álló lehetőségeket, és bűnössé, adóssá válik. May, aki Otto Rank nyomán minden szorongást a születésre visszavezethető, szorító, fojtogató hangoltságnak tekint, éppen ezért arra a következtetésre jut: a szorongás megjelenése azt bizonyítja, megtapasztalhatóvá vált egy új lehetőség, amelyet nem választottunk, mert mindeközben a nemlét általi fenyegetettség lehetőségét tartottuk szem előtt. Ebben a választásban belső konfliktus keletkezik, amely végső soron minden szorongó lét sajátja. (May, 2025, 158–159) Wiligis apja kérése – hogy kiházasítsa húgát – és saját ösztönvilága – hogy semmiképpen ne engedje el maga mellől – között választ. Azaz végső soron aközött, hogy a születése kapcsán neki jutott létlehetőségeket kibontsa, és kiteljesítse önmaga életét, avagy visszatérjen az anyaölbe, vagy annak hiányában annak pótlékába, ami számára halált jelent, fiának pedig később a lét fenyegetettségének meghaladását, a létlehetőségekre való újra-kibomlást hozza el.

Buber a bűntudatról

Martin Buber, akinek a munkássága átível a huszadik században, 1957-ben az Egyesült Államokban tartott előadásban elkülöníti a bűntudatot a bűntudat érzésétől. A bűntudat érzésével véleménye szerint a pszichoterapeuták foglalkoznak, legyenek ezek az érzések tudatosak vagy tudattalanok, miközben maga a bűntudat olyan ontikus karakterrel rendelkezik, amelynek helye nem a lélek, hanem maga a létezés. (Buber, 1958, 194) Buber gondolatai mentén Thomas Mann regénye belehelyezhető abba a nagyobb társadalmi kontextusba, amely a II. világháború és a lezárultával következő évtized folyamatai felől is értelmezhetővé teszi Grimáld király családjának, Wiligis, Sybilla és Grigorsz történetét.

Buber számára a bűntudat valami viharos, zaklató dolog, ami nem hagy nyugtot, akár mert elhalasztottuk a cselekvést, akár mert valamiféle közösségi bűnbe keveredtünk, ami aztán újra és újra az emlékezetbe tolul. Az egzisztenciális bűntudat szerint „akkor jelentkezik, amikor valaki megsérti az emberi világ rendjét, amelynek ismeri az alapjait, és amelyeket saját léte, illetve a közös emberi létezés alapköveiként ismer el." (Buber, 1958, 177) A bűntudat ugyanakkor elvezethet a lét magasabb szinten való felfedezéséhez. A mai korban azonban, folytatja Buber, nem a (tudattalanba száműzött társadalmi, ősi stb.) tabuk áthágása határozza meg a bűntudatot, hanem azon kell elgondolkodni, hogy milyen mértékben váltunk mi magunk történelmi és biográfiai értelemben bűnössé.

A kibékítés, a bűnnel való megbékülés három szinten képzelhető el:

1. A társadalmi szinten: a bűnt meg lehet vallani nyilvánosan, ezt általában büntetés és jóvátétel követi. Példa erre a második világháborút lezáró perek sorozata.[20]
2. A hit szintjén a bűnös ember és isten áll szemben egymással. Ez magánjellegű ügy, ebbe a párbeszédbe senki nem szólhat bele. Grigorsz „párbeszéde" a léttel a kitettségben a sziklán ezen a szinten zajlik.
3. A harmadik szint a lelkiismeret szintje. A lelkiismeret Buber szerint az ember képessége és hajlandósága arra, hogy radikálisan tegyen különbséget a múlt és a jövő cselekedetei között, mégpedig abból a szempontból, hogy melyek elfogadhatók és melyek nem. A lelkiismeret tartalma egyrészről a társadalmi – sokszor ennek részeként a szülői – normarendszer (a heideggeri „akárki" létmódja), illetve hitbéli kérdések, ám van egy olyan terrénum is, ahova egyik sem hatol be: ez az egzisztenciális bűntudat helye, amely az ember létéből emelkedik ki, és amelyért nem képes anélkül felelősséget vállalni, hogy önmaga lényéhez, létéhez való viszonyulásáért ne vállalna felelősséget. Ennek a felelősségnek a helye az az őrtorony, ahonnan minden más meghatározottság (isteni vagy földi) fölé emelkedve belátható a lét tere. A lelkiismeret alacsony formáitól tehát fel kell emelkedni a lelkiismeret-vízió és a lelkiismeret-bátorság szintjére. (Buber, 1958, 202) Buber úgy fogalmaz, hogy a vulgáris, vagy hétköznapi lelkiismerettől el kell különíteni ezt a magasabb, hatalmasabb lelkiismeretet, ehhez azonban meg kell haladni a neurózist és föl kell ébredni.

A bűnnel való megbékélésnek három lépcsőfokát azonosítja:

1. Először be kell világítani a sötétségbe – egy széles, hosszan világító fénycsóvával (egy nem gyors, egy pontra mutató spotlámpával);
2. ki kell tartani, ki kell bírni, amit látunk – az ember identitásáról ekként szerzett, a személy hajdani és jelenbeli identitását együttesen alázattal megismerő tudást el kell tudni viselni;
3. képességeihez mérten az adott történelmi és biográfiai helyzetben az embernek helyre kell állítani az általa megsértett létezés rendjét. Ezt úgy tudja megtenni, ha a világnak aktívan elköteleződik, mivel a létezés rendjének sérülései számtalan más helyen gyógyíthatók be, mint ahol a sérülés történt. Azaz, mondja Buber, ha vétkeztünk az emberi rend ellen, a világnak való cselekvő (aktív) elköteleződésben tudjuk helyretenni azt, ami sérült. A vallomás többé nem jogi értelmű (egy bíróság előtt), de nem is vallási kontextusban kell elképzelni, vagy a superego és az ego közötti párbeszédként. A bűntudat egzisztenciális megvallása túlmutat a tárgyalóteremben történő vallomás vagy az ima szavain: nem más, mint a létező néma irtózata/reszketése/megrázkódtatása. (Buber, 1958, 203) Ehhez a halandóság tényének, a létezés mélységeinek, a legmélyebb zugoknak a megvilágítására van szükség.

[20] Az 1995-től egészen más szabályrendben működő dél-afrikai Truth and Reconciliation Commission (Igazságtételi és Megbékélési Bizottság) által rendezett tárgyalások lehetőséget adtak a tetteseknek, hogy korábbi, még élő áldozataiknak vagy az áldozatok hozzátartozóinak jelenlétében beszámoljanak tetteikről, azaz a tetteseket nyilvánosan szembesítették azokkal, akik ellen erőszakos cselekményeket követtek el. Alex Boraine, Dél-Afrika Igazságtételi és Megbékélési Bizottsága, Fundamentum, 2003/1, 14–23.

Sybilla és Wiligis kétféle választ ad a bűntudat egzisztenciális megvallásakor: Sybilla asylumot alapít és betegeket ápol, Grigorsz szó szerint kiteszi magát a létezés (emberi kapcsolatok nélküli) viszontagságainak és a létező néma reszketésébe burkolózik. Buber elgondolásának térbelisége, a legmélyebb zugok és a mindenre rálátó őrtorony között a bűntudat terét a létezés mélységeibe és magasságaiba tágítja bele anélkül, hogy ezt akár földi (társadalmi, jogi), akár isteni rendek felől tartaná meghatározhatónak. A legnehezebb ebben a folyamatban nem is az, hogy szembesüljön a bűntudattal, hanem inkább az, hogy abban az identitásban ki tudjon tartani, aminek ez a bűntudat immár a részévé vált. „Az önmegvilágítás nehéz próbáját a kitartás még nehezebb próbája követi, hiszen az soha nem fejeződik be; ez az önazonosságban való kitartás próbája." Állítja Buber, majd így folytatja, és személyes tapasztalataira hivatkozik: „A világnak való elköteleződés vagy a másoknak okozott kár következményeinek jóvátétele azonban nem feltétlenül elegendő: sok olyan emberrel találkoztam életem során, akik elmondták nekem hogy a bűnössé vált ember magasabb rendű lelkiismeretéből cselekedve egy magasabb erő által érezte magát megragadva vagy elragadva. Ezek az emberek abba az egzisztenciális állapotba nőttek bele, amelyet »újjászületésnek« nevezhetünk." (Buber, 1958, 210) Ez az egzisztenciális állapot, ami a létezésre újfajta nyitottságot tesz lehetővé, felfogható a kegyelem állapotának is. Ez a magasabb erő az, amely Grigorszt sünlétéből újra emberré teszi, és mint a jerikói rózsa, önmagát megnyitó kibontakozásban az érte érkezők társaságában visszanyeri emberi alakját, hogy identitásában kitartson, és lelkiismeret-bátorságból táplálkozva aktív elköteleződéssel forduljon a világ felé – szemben Oidipusz király tragédiájával, akit ismeretlen erők ragadnak el a halálba lehetetlenné téve a bűnnel való földi megbékélést és gyermekei felé felhalmozott adósságának törlesztését. Az *Oidipusz Kolónoszban* című drámában Oidipusz halála kapcsán végső soron eldönthetetlen, az istenek ragadják-e el Hádész birodalmába, vagy ő maga száll alá. Halálba való elragadottsága egybeesik a kegyelmes „újjászületéssel". „Önmaga individualitását azonban csak akkor tudja elfogadni, amikor szenvedései értékké és jelentéssé válnak a közösség számára, ami által kirekesztettsége megszűnik." (Krékits, 2018, 199) A közösség számára pedig a történet az újramondáson, emlékezésen, újrajátszáson keresztül válhat értékessé és jelentéssel telítetté.

A kiválasztott ezzel szemben nem a vak sors életben való győzedelmeskedéséről vagy a halál kegyelméről, hanem a lelkiismeret kilátótornyából belátható létlehetőségek elmulasztásáról és arról a helyrehozatalról szól, amely a létezés alapjaihoz visszatérésből fakad, a görög kultúra (és kereszténységen átszűrődő) kezdeteire irányuló kérdező kitartásról, az előttünk álló kezdetekről, amelyeket nem haladtunk meg, nem tettünk semmissé, nem üresítettünk ki vagy koptattunk el, nem tagadtuk meg, hanem inkább haladunk vele. A nemzetiszocialisták faj- és kultúrpolitikája a germán faj kiválasztottságát hirdette, Heidegger a német nép filozófiai kiválasztottságának gondolatát dédelgette, miközben Thomas Mann regénye arra a görögök által alapított tradícióra mutat rá, amely új alapok után kiált. Az újraalapítást azonban már nem a jóslatok uralma, a vak sors felderítése, az apák felelősségre vonása, a természet uralhatatlan törvényei vagy a tragédiák határozzák meg. Az Oidipusz-mítosz csak kérdező kitartással és a közvetlen kulturális (és keresztény) kontextusban gondolható újra. Thomas Mann regénye az előrefelé nemződés, a létezés alapjaihoz való visszatérés és a kegyelem, a közösség szolgálata és a „felnyíló-időző" működés mellett teszi

le voksát. Aligha lehet véletlen, hogy Grimáld király családja végül Humilitas és Penkhart utódaiban folytatódik, és a történet az ő családjuk további sorsának leírásával zárul: „Penkhart igen sokra vitte szépmívességben, Rómában magas rangra jutott és sok-sok falat festhetett ki részint tehetségének, részint annak hála, hogy felesége a pápa unokahúga volt. Ezt hívják nepotismusnak, de ellene semmi kifogás nem lehet, ha érdemek igazolják." (TM 275) „Penkhart meg Humilitas gyermekei, vidám népség, kik már előrefele nemződtek, helyes irányban, és úgy is éltenek." (TM 276) A regény utolsó szava pedig nem a halálba hullást, hanem az élet továbbhaladását ígéri, amikor eképpen köszön el az olvasótól: „Valete!", azaz viszontlátásra.

Felhasznált irodalom

Boronkai, Iván (ford., vál.). *Gesta Romanorum. Középkori elbeszélések*. „Gergely, ki anyját vette feleségül". Budapest: Magyar Könyvklub. 1965, 86–100.

Böszörményi-Nagy, Iván, Barbara R. Krasner. *A kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa.* Ford. Dobos Mária és Nagy Réka. Budapest: Coincidencia Kft. 2001.

Buber, Martin. „Guilt and Guilt-Feeling" *CrossCurrents*, 1958, Vol. 8, No. 3 (1958), pp. 193–210.

Condrau, Gion. *Freud és Heidegger. Daseinanalitikus neurózistan és pszichoterápia.* Ford. Török Tamás és Váradi Péter. Budapest: L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület. 2013.

Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages.* Ford. Willard R. Trask. Princeton UP. 1983.

Deleuze, Gilles és Felix Guattari. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schrizophrenia*. Penguin Books, 1977.

de Man, Paul, „A nihilizmus irodalma." In uő. *Olvasás és történelem.* Ford. Nemes Péter. Budapest: Osiris. 2002.

de Man, Paul. „Irodalomtörténet és irodalmi modernség". In uő. *Olvasás és történelem.*

de Vries, Guus, *Himmler's Children. Lebensborn and Racial Politics*. Barnsley, Pen and Sword Books, 2024.

Edmunds, Lowell. „The Sphinx in the Oedipus Legend". In *Oedipus. A Folklore Casebook.* szerk. Alan Dundes, University of Wisconsin Press, 1995.

Fischer-Lichte, Erika. *A dráma története.* Ford. Kiss Gabriella. Pécs: Jelenkor. 2001.

Frazer, James G. „The Legend of Oedipus." In *Oedipus. A Folklore Casebook*, 1995.

Föllmer, Moritz. *A harmadik birodalom kultúrtörténete.* Ford. Kurdi Imre. Budapest: Corvina. 2017.

Groys, Boris. *A művészet ereje.* Ford. Pálfalusi Zsolt. Budapest: MMA Kiadó. 2022.

Hasluck, Margaret. „Oedipus Rex in Albania". In *Oedipus. A Folklore Casebook*. 1995.

Heidegger, Martin. *Bevezetés a metafizikába.* Ford. Vajda Mihály. Budapest: Ikon Kiadó. 1995.

Heidegger, Martin. *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány.* Ford. Aradi László, Olay Csaba, Osiris, Bp., 2004.

Heidegger, Martin. „A német egyetem önmegnyilatkozása". Ford. Fehér M. István. In uő. *Az idő fogalma.* Budapest: Kossuth Könyvkiadó. 1992.

Helting, Holger. *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba.* Ford. Blandl Borbála, Lengyel Zsuzsa. Budapest: L'Harmattan. 2007.

Honti, János. *A mese világa.* Budapest: Magvető. 1962.

Krauss, Friedrich S. „The Oedipus Legend in South Slavic Folk Tradition." In Alan Dundes (szerk.) *Oedipus. A Folklore Casebook.* 1995.

Krékits, József. *Határhelyzetek és határterületek. Utam a daseinanalízishez*. Budapest: Oriold és Társai. 2018.

Kulcsár-Szabó, Zoltán. *A gondolkodás háborúi. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*. Budapest: Ráció. 2014.

Lahme, Tillmann. *A Mannok.* Budapest: Európa. 2019.

Lepsényi, Imre. *Kollektív ornamentika.* Budapest: Magyar Képzőművészeti Egyetem. 2018.

Mann, Thomas. *A kiválasztott.* Ford. Jékely Zoltán. Budapest: Szépirodalmi. 1978.

Mann, Thomas. „Wälsung-vér”. Ford. Jékely Zoltán. In Thomas Mann. *Válogatott elbeszélések.* Budapest: Európa Könyvkiadó. 1973. 181–214.

Mann, Thomas. „Thomas Mann ismeretlen levele Paul Tillichhez. Heidegger, a szörnyeteg”. *Holmi*, 2002/11.

May, Rollo. *A létezés felfedezése. Egzisztenciális pszichológiai írások*. Budapest: Park Kiadó. 2024.

Nagy, Gabriella Ágnes. „Oidipusz és anti-Oidipusz: Mítosz, analízis, néphagyomány”. In uő. *Sorsbejárások.* Balatonfüred: Tempevölgy. 2020.

Nagy, Gabriella Ágnes. „A kiválasztottak szégyene. A Lebensborn program, avagy „gyerekgyárak” a Harmadik Birodalomban” *Imágó Budapest.* 2026/1. 145–162.

Nagy, Géza (gyűjt., bev.). *Karcsai népmesék II*. (ÚMNGy XXI.). Budapest: Akadémiai. 1985.

Nyerges, Katalin. „A Mann család regényeiről. Az apa-fiú kapcsolat Thomas és Klaus Mann műveiben.” *Thalassa.* 1997/2-3. 101–110.

Nyerges, Katalin. „Thomas Mann „A kiválasztott” című regényének pszichoanalitikus értelmezése – Megkapaszkodni az átmeneti tárgyban”. *Lélekelemzés*, 2025/1. 101–110.

Propp, Vladimir. „Oedipus in the Light of Folklore”. In *Oedipus. A Folklore Casebook,* 1985.

Reed, T. J. „Mann and history” In *The Cambridge Companion to Thomas Mann.* Szerk. Ritchie Robinson. CUP. 2004.

Ricoeur, Paul. *Vallás, ateizmus, hit.* Ford. Angyalosi Gergely és mások. Budapest: KRE–L’Harmattan. 2023.

Schork, R. J. „Thomas Mann’s Der Erwählte: A Monastic Mélange”. *The German Quarterly.* Winter, 1985. 49–67.

Schwendtner, Tibor. *Heidegger és a nemzetiszocializmus.* Budapest: L’Harmattan. 2016.

Szophoklész összes drámái. Budapest: Európa. 1983.

Zipes, Jack. *The Irresistible Fairy Tale. The Cultural and Social History of a Genre.* Princeton: Oxford UP. 2012.