



GALL ERNŐ

A „felemelt fő” dramaturgiája és filozófiája

Káin és Abel című legújabb drámájának eszmeiségéről szólva, Sütő András egy interjúban* elmondotta, hogy évek óta a fejtartásban, az évmilliók alatt ki-egyeneseedett emberi gerinc tartásformájában kifejeződő ethosz foglalkoztatta. Ez pedig nem más, mint az emberi méltóság, amelynek értéke pótolhatatlan, hiszen „az ember mindent elveszíthet, de megsemmisíteni emberi mivoltában csak akkor lehet, ha a [...] méltóság érzetének utolsó szikráját is kiölik belőle”. Onto- és filogenetikus tapasztalatok nyomása alatt Sütő úgy érezte, hogy e sokakat nyugtalanító kérdés drámai kifejezését — bármilyen elnyomás elleni tiltakozásként — legjobban az ősi legenda átköltésével érheti el. Káinban ugyanis nem a konok testvérgyűlölőt, pusztán a gyilkost, hanem azt a lázadót kell látnunk, aki „a világ-mindenség legelső fölvetett fejű embere”. A lehajtottfejűségben homlokát fölvető Káin annak a folyamatnak, illetve ugrásnak a megszemélyesítője számára, amely hajdan négykézláb járó őseinktől a teremtés koronájának nevezett Emberhez vezetett el. Ádám elsőszülött fia mindmáig modell lehet arra, hogyan kell a mindannyiunkra leselkedő fenyegetéssel, a megalázással és megalázkodással szembeszegülnünk.

A „történelem előtti”, de történelem utáinak is tekinthető, s így valahol eszkatalogikus kicsengésű dráma szerzője tudatában van annak, hogy üzenetével elsősorban kortársait figyelmezteti: egyén és közösség méltósága elválaszthatatlan egymástól. Bibliái paradigmájával arra int, hogy minden egyes „megalázott ember: magának az emberiségnek a megcsúfolása. Az önmagát megalázó pedig ennél is fájdalmasabb visszaesés az Eszmélés szintjéről.”

Mitoszok átköltése, régi mondák újraértelmezése hálás módja annak, hogy a mához s a holnaphoz szóljunk. Mítosz és utópia ugyanis kölcsönösen feltételezheti, kiegészítheti egymást. Letűnt aranykorok és elvesztett paradicsomok felelevenítése egy „új Jeruzsálem”, az emberibb jövő beköszöntését sugallhatja.

Káin sem Sütő darabjában jelenik meg először eszményített hősként. A hagyományos megbélyegző minősítést áttörve, a romantika — Luciferrel együtt — Káint is „rehabilitálta”. Az adott társadalmi viszonyok ellen kontesztáló és a képzelőerő szárnyain azokat meghaladó romantikus magatartás tolmácsolói előszeretettel fordultak olyan mitológiai alakok felé, mint Prométheusz, Lucifer és Káin, hogy bennük és általuk a lázadást magasztalják. A határtalan önértéktől, végletes büszkeségtől fűtött romantikus személyiség saját elődeire ismerhetett az égi hatalmakkal dacoló titánokban és bukott angyalokban, akiknek felidézése a zsenikultuszban sürített arisztokratikus gögőt szintén táplálta-igazolta.

Byron Káinja például úgy érzi, nincs mit az Úrnak köszönnie, s ha valakinek igazat kell adnia, akkor inkább a kígyónak fog elismeréssel adózni. Renitens indulatában az ellen, aki kerubjaival védi előle a Kertet, amelyet pedig jogos jussának tekint, Luciferrel szövetezik. Őt fogja imádni és követni. „A szellemek ura” viszont további ellenszegülésre és a halállal való szembeszülésre biztatja, támaszként pedig az eszt kínálja fel neki. A földöntúli régiókban tett utazásukból visszatérő Káinnak ismét az értelmet ajánlja figyelmébe, amely a zsarnoki fenyegetések kikényszerítette hittől megvédheti. Lucifer nem igényli, hogy benne higgyenek, és Káin, aki nem akar olyan boldogságot, amelynek szégyen lenne az ára, ezekre az ösztönzésekre tagadja meg, hogy félelemből áldozatot mutasson be. Visszautasítja, hogy hálás legyen, s porban csússzon, míg maga is újból porrá nem omlik.

Byron és Sütő Káinját nem csupán az a vállalkozás rokonítja egymással, hogy mindketten vissza akarnak térni az Édenbe, ahonnan kiűzettek, hanem az a nonkonformista rátartás is, amellyel az égi önkénnel szembefordulnak. A nagy angol romantikus költőnél Káin, noha tudatában van parány voltának, olyan-

* Igaz Szó, 1977. 11.

nak vállalja magát, amilyenek enjét sikerült megismernie és alakítania, s éppen ez a büszke, *méltóságteljes* magatartás köti össze leginkább Sütő fölvetett fejűjével. Egyik sem óhajt olyasmit, amit csak térden nyerhetne el. (Byron: *Válogatott művei*. Bp., 1975. 486., 488., 489., 494., 498., 500., 507., 544., 549., 556.)

Márpedig Sütő darabjában az Úr éppen azzal bizonygatja kegyességét, hogy kijelenti: „Miután megaláztam őket [ti. ellenségeit], fölemelem valamennyit az alázat szintjére, a lehajtott fő magasságába, az engedelemébe.“ Káin viszont nem fogadja el, hogy koudulás végett jöttünk volna e világra. Ezért is taszítja eleinte Arabella bizonytalansága, képlékenysége, ám a távoli csillagokról érkezett leány, miután elhagyja Ábelt, hogy Káint szeresse, maga is az utóbbi kiábrándult és kiábrándító felismerését teszi magáévá: Isten csak a lehajtott fejűeket, az alázatosakat szereti. Azokban leli örömet, akik szemüket a földre szegezik.

Ábel, noha elkeseredésében, hogy az Úr Arabella feláldozását kéri tőle, szemrehányásokkal halmozza el, végül mégsem tud pártütővé válni. Nem képes, nem is bír alázat nélkül élni. Megölné a félelem, s ezért — az átmeneti, rövid lázadás után — újból kész az engedelmességre. Az alázat örömeiben fogadja, hogy urának minden parancsát teljesíti. Káin és Ábel konfliktusa tehát nem féltékenységből, az Úr kegyeiért való versengésből származik. A gyilkos tett mélyén nem alantas indulat munkált. A testvérgyilkossá vált Káin nem elveszejtője, hanem szövetésége kívánt fivérének lenni, akivel a közös szándék kötelékében akarta a mindkettőjüket megillető tulajdont visszaperelni. Alázat és méltóság között azonban nem lehetséges a békés együttélés. Az egyiknek el kell tűnnie ahhoz, hogy a másik érvényesülhessen. Ábel és Káin két utat, két magatartást képvisel, amely között választani kell. Sütő opciójában a mai világ, a modern ember egyik alapvető dilemmája nyer választ. Az a korszerű követelmény jut kifejezésre, hogy napjainkban elodázhatatlanná vált nem csupán a társadalmi-nemzeti kizsákmányolás és elnyomás felszámolása, hanem napirendre került mindazoknak a körülményeknek a megszüntetése is, amelyek megalázóak az emberre.

Sütő Káinja nem tör hatalomra, hanem csak önmagát szeretné megőrizni. Véleménye van a világról, az emberről és kötelességeiről, s ama sokat hangoztatott konoksága főként abban rejlik, hogy ragaszkodik meggyőződéséhez. Akaratáról sem mondhat le. Többek között ezért is kockáztatja meg, hogy minden veszedelemmel dacolva visszatérjen a Paradicsomba. Kihívó lépésére azonban nemcsak az készletti, hogy a tudás fáját, a tejjel, mézzel, borral és olajjal telt folyókat az ember jogos tulajdonának tekinti, s nem tud a kitiltásba, a száműzetésbe beletörődni. Mindenekelőtt a megismerés vágya ösztökéli. Nem képes, nem akar a tabukkal megbékülni. És amikor minden akadály legyőzése után visszatér a hét aranykapus Édenből, rájön, hogy nem elégítette ki az óriási szökőkút és a százötven láb magas kristályfa látványa. Az sem nyugtatja meg, hogy hallgathatta az aranyhárkák hangját, és belemárthatta ujjait a négy folyam forrásába. Elégedetlen azzal, amit elért, s valamilyen szent telhetetlenségtől hajtva ismét vissza akar térni, hogy megkeresse és megtalálja mindazt, amit még nem látott. Nem fogadja el Éva érveit, nem hiszi, hogy a kristályfák valójában nem léteznek. Nem hagyja elbátortalanítani magát vállalkozásában, hogy újból és szüntelen a még nem ismert csúcscok meghódítására törjön. Ezért is helyesli, hogy Arabella mindig a távoli csillagról mesél: „Mert a közeli sosem elég fényes. Miért ne ragaszkodna ő is valamihez: ami *más*. Más, mint ami van.“ Igen, Arabella nosztalgiajában — Káin értelmezése szerint — az az embertől elidegeníthetetlen buzgalom jelentkezik, amely a maga végtelen célirányosságában sosem tekinti útját és erőfeszítéseit befejezettnek. Az önmagához ragaszkodó Káin méltósága nem egyeztethető össze a tökéletesség hamis tudatával. Az azonosságunkhoz való ragaszkodás önérzete nem tűri a zártság, a végleges célhozértséggel illúzióját. Nem szorítkozhatunk csupán az elvesztett paradicsomok felkutatására. Az igazi Éden sosem mögöttünk, hanem mindig előttünk található. A múltba fordulás a jövő iránti nyitottságban teljesezhet ki, benne találhat funkcionálisra. Így ötvöződik szervesen egybe a múltidéző, nemritkán multeszmenyítő mitológia azzal a jövőirányultsággal, amelyet az utópia kínál. A kettő egysége óvhat meg mind a status quoval való megalkuvástól, mind a múltba meneküléstől, illetve a holnapokat rózsaszínben feltüntető délibábok kergetésétől.

Arabella sok csalódás és szenvedés árán tanulja meg a földi lények között, hogy hűség szolgásvben nem lakozhat. Az ember valóban csak úgy maradhat következetes önmagához, ha sikerül egyenes tartását megőriznie s szívéből a megalázó félelmeket kiűznie. Ha nem szűnik meg mindig másra törni, mint amit elért, a megállás nélküli változásban pedig nem mulasztja el védeni és ápolni azt, ami azonosságát, önmaga egyéniségének folytonosságát biztosíthatja. Az akaratlanul megölt fivérért gyászoló és önmagát vádoló Káin nem mond le arról, hogy minden kudarc ellenére az égre húzza fel a szakadozott kötélhágcsót: „Mert ha porból

lettünk is: emberként nem maradhatunk meg az alázat porában. Meg nem maradhatunk.“

A *Káin és Ábel* az *Egy lócsiszár virágvasárnapjával* és a *Csillag a máglyán*nál drámatrilógiát alkot, amelynek minden egyes darabja többértelmű üzenetet tolmácsol néző és olvasó számára. A három dráma sajátos eszmei-esztétikai egységbe is tartozik, a köztük szövődő szálak pedig ugyancsak bonyolultak. Több irányból érkezve, számos vonatkozásban kapcsolják a színműveket egymáshoz. Vizsgálódásunk szempontjából nem közömbös, hogy a fölvetettfejtésű motívuma, amely — mint láttuk — meghatározó szerepet játszik a *Káin és Ábel*ben, megtalálható-e az előzőekben? És ha igen, milyen fajsúllyal, milyen drámaépítő funkcióval érvényesül bennük?

A két első drámáról írt tanulmányában Gálfalvi Zsolt találóan állapítja meg: „Mindketten emberi integritásukat, személyiségük kibontakozásának, emberi képességeik megvalósításának a lehetőségeit védik — Kolhaas inkább a mindennapos cselekvés, Szervét a gondolkodás, a megismerés síkján — a mindezzel szemben ellenséges társadalmi-történelmi körülmények között.“ (Gálfalvi Zsolt: *Drámák humánuma — avagy a humánnum drámái*. In: *Az írás értelme*. Buk., 1977. 196.) Arról az integritásról van szó, amely egyrészt alkotóelemeinek összességében valahol az egyedi személyiséget fedi, másrészt viszont elválaszthatatlan az önmagához hű egyéniség méltóságától. Az integritás ugyanis az erkölcsi feddhetetlenséggel azonos, és a jellem minőségi meghatározására szolgál. A méltóságához ragaszkodó ember integritása morális szempontból jó tulajdonságok, erények egységét jelenti, ami rendszerint fejlett lelkiismeretű, közösségre jól integrált egyént is feltételez. Az integritásban kifejeződő erkölcsi épség elképzelhetetlen a morális lény viszonylagos autonómiája nélkül. Csorbítatlan jellemmel csak az a személyiség rendelkezhet, aki a külső elvárásokat — öntörvényének szűrőjén átbocsátva — belső kötelességként kívánja teljesíteni.

Nos, Kolhaasnál maradván, Gálfalvi jól látja, hogy a békés lócsiszárból lett lázadó esetében ez az integritás családi boldogságának, zavartalan üzleti teendőinek, fejlett jog- és igazságérzetének, valamint a lutheri reformáció elfogadására épülő világszemléletének szövődménye, foglalata.

Már Kleist elbeszélésében erőteljesen jelentkezik a Kolhaas gondolatait, tetteit megszabó jogérzék és törvényisztelet. „Mert olyan országban, édes Lisbethem, ahol nem védik meg jogaimat, én nem maradhatok — szögezi le a feudális önkénnyel szemben méltatlankodó lócsiszár. — Ha már rám taposnak, inkább legyek kutya, mint ember.“ Luthernek pedig azzal érvel, hogy kitaszítottnak érzi magát, hisz megtagadták tőle a törvényes védelmet. „Mert szükségem van erre a védelemre, hogy békés foglalkozásom fejlődhesse, sőt éppen e védelemért menekülök a közösségbe minden szerzeménnyel, s aki ezt megvonja tőlem, az kitaszít engem a sivatag vadjai közé...“ (Heinrich von Kleist: *Válogatott művei*. Bp., 1977. 664., 681.)

Sütő Kolhaasának fejlett vagy talán hipertrofiált jogérzékére jellemző, hogy becsületének védelmében — Nagelschmidtrel szemben — Istentől nyert törvényes jogára hivatkozik. Jogainak summája viszont becsületével vagy méltóságával cserélhető fel. Amikor pedig Münzer-követő barátja a parasztfelkelések példáját idézi fel neki, Kolhaas újból a törvény útját, a Törvény Szentességét szegezi szembe vele. A lócsiszárt törvényisztelete — annak minden naivitása és korlátja ellenére — tágabb összefüggések felismerésére készíti. Lutherrel vitatkozva például azt fejtegeti, hogy „a porszem [az egyén — G. E.] igazsága nélkül értelmetlenné válik az egyetemes jog és igazság is“, s ebben a tételben már annak az öntudatra ébredt individuumnak a tartása jut kifejezésre, aki tisztában van egyedi és egyszeri értékével, s már nem hajlandó a feudális önkény előtt alázattal meghajolni. Kolhaas jogérzékét a hűbériség elleni küzdelmek ideológiájában oly fontos helyet elfoglaló természetjogi felfogás táplálja, s amikor a rajta esett sérelem, a törvények megszegése ellen tiltakozik, akkor már az új törvényesség, a születő polgári jogrend és méltányosság bajnokaként lép fel. „Kénytelen vagyok most már, ha életem végéig tart is, a pert újraindítani. Akkor is folytatnám, ha nem két, vagyont érő paripáról, hanem egy koszos macskáról lenne szó“ — jelenti ki Müllernek. (Sütő András: *Egy lócsiszár virágvasárnapja*. In: *Itt állok, másként nem tehetek*. Buk., 1975. 35.) Valójában integritásának és ezzel összefüggő emberi méltóságának védelméről van szó. Ez az az ügy, amelynek feszítő ereje, erkölcsi és érzelmi töltete kastélyégető, úrpusztító rebellist csinál abból az emberből, akire — Kleist szerint — sokáig úgy néztek fel, mint a jó állampolgár mintaképére. A békeszerető kereskedőnek és családfőnek rá kellett jönnie arra az igazságra, amelyet Rác Győző — lényegét megragadóan — a dráma végső tanulságaként jelöl meg: „hiába

vagy törvénytisztelő egy világban, ahol a törvény nem társadalmi érdekek kifejezője, ahol a törvénynek — mint a dráma egyik alakja, ez a nagyon modern demagóg jogtudor Müller mondja — csak értelmezése, nem értelme van, nem védhető meg a saját igazságodat.“ (Rácz Győző: *A forradalom etikája*. In: *A lírától a metafizikáig*. Buk., 1976. 170.)

Kolhaast a körülmények, Iovainak önkényes visszatartása, szolgájának és főként feleségének halála készíti arra, hogy — meggyőződése ellenére — fegyvert ragadjon, és tüzzel-vassal, bosszúállóként tegyen igazságot. Akkor lépi át a törvényesség határait, amikor egész addigi világa s az alapjául szolgáló értékrend összeomlik. *Kifosztottságában ébred megalázottságára*. Csak amikor megfosztják attól a lénytől, akihez oly nagyon ragaszkodott, és a maga póre meztelenségében lepleződik le előtte is az a rend, amelyre életét építette, fogadja el tetteiben Münzer Tamás örökségét.

„Ott kezdődik az ember! Amikor összetéveszti magát mindazzal, amitől megfosztották.“

Ez az embertani következményekkel telített axióma az emberi teljesség önvédelmét sugallja. Nem szabad belenyugodnunk az integritásunk ellen irányuló merényletekbe. Ne alkudjunk meg a kifosztottsággal. Minden jog, minden lehetőség, amellyel szegényebbek lettünk, egyéniségünket csorbitja, személyiségünket sorvasztja. Ha meg akarjuk őrizni azonosságunkat, márpedig az önmagunktól való elidegenülés terhe alatt, foggal-körömmel ragaszkodnunk kell hozzá, ha önrzeteink kívánunk maradni, és továbbra is fölvetett fejjel, egyenes gerinccel szeretnénk a világban, embertársaink között élni, akkor ellent kell állnunk minden csonkításnak!

A nagy igazságot nem Kolhaas, hanem a Münzer szellemét éltető Nagelschmidt mondja ki, s ez valahol megfelel mind a történelem, mind a dráma logikájának. Ez a körülmény azonban mit sem változtat azon, hogy e tétel a Kolhaas tetteiben, magatartásában beállt fordulatot fejezve ki, az egész dráma legfőbb mondanivalóját sűríti magában.

Szervét Mihály önvédelme jellegzetes módon a szellem, az erkölcs régióiban bontakozik ki. Meggyőződését, hitét és szabadságát védelmezi az elidegenedett hatalommal, a megmerevedett reformációval, azzal a Kálvinnal szemben, aki Genfben, a nagy reményeket lehervasztó Új Jeruzsálemben olyan rendszert honosított meg, amely némely vonatkozásban félelmetesen anticipálja az évszázadokkal később Curzio Malaparte által oly találóan jellemzett totalitarizmust: ami nem kötelező, az tilos!

A *máglyán nem égne el a csillagok* című kritikájában Rácz Győző sokoldalúan elemzi a két Sütő-dráma összefüggéseit és különbségeit. Meggyőzően fejtegeti, hogy Sütő a *Csillag a máglyában* egyrészt továbbgondolja az *Egy lócsiszár virágvasárnapjában* kimondott tételeket, másrészt messzebb mutató, más természetű következtetéseket is levon (i. m. 189—193.). A bennünket foglalkoztató motívum, az emberi méltóság szempontjából is kétségtelenül megállapítható a folytonosság a két dráma között.

Ha Kolhaas kezdetben csak a kereskedelem, a közlekedés útjába állított jogtalan sorompók, törvénytörések ellen tiltakozik, Szervét Mihály a lelkiismeret és a gondolkodás szabadságát korlátozó tilalomfák, a különféle hitelvi és bölcséleti tabuk ellen veszi fel a küzdelmet. És teszi ezt abban a meggyőződésben, hogy senkinek, semmilyen tekintélynek nincs joga az eszméket, az igazságot megbazolázni. Az ilyenfajta kényszer csak hazugságot és kétszínűséget szül, márpedig a szellem s az ember méltósága mindkettővel összeegyeztethetetlen. Ő — éppen meggyőződéséhez híven — nem tud, nem hajlandó megalkudni a csalhatatlanság és befejezettség igényével oktrojált kálvini Helyzettel. Önmagát adná fel, meggyőződését árulná el, ha *lehajtaná a fejét*, ha lemondana a reformáció megreformálásáról, ha *revocót* mondana saját tételeire. Nem alázhatja meg üldözött könyvét, hisz betűiben, de még inkább szellemében önmagát, életének értelmét őrzi meg. Ragaszkodik a kéltelkedés jogához s ahhoz a szabadsághoz, amely lehetőséget biztosít az egyéni vélemények kialakítására és meghirdetésére. Az egyetlen lehetséges és — tegyük hozzá — emberhez méltó állapotnak azt tartja, amelyben minden szív és minden elme megtalálhatja és megvallhatja a maga igazságát. Mert: „a szabadság nem külsőség, hanem a belső ember.“

Kálvinnal, de még inkább Kálvinért folytatott harcának hátterében ott vannak azok a genfiel, akik nem akarnak fanatikusakká válni, és visszautasítják, hogy — az emberhez méltatlan — örökös rettegésben éljenek. Meggondoloztató, hogy Sütő Kálvin feleségének, Idelette-nek a szájába adja a Szervét hitvallását és magatartását értelmező frappáns szavakat: „A kényszerben az ember elveszti az arcát.“

De a máglya tövében már Szervét idézi Kálvin fejére azt a tanítást és ösztönzést, amelyet tőle kapott, de amelyet a korrumpáló hatalom birtokában Kálvin időközben megtagadott. A védekező Szervét azt veti egykori barátja és mestere szemére, hogy az ő parancsa szerint gondolkodott, tanított és élt, amikor *önmagát vállalta*, s ehhez még a mártírium kockázatával is ragaszkodott.

Ha logikusnak tekintettük, hogy Nagelschmidt fogalmazta meg az *Egy lócsiszár virágvasárnapjának* kulcstételét, ugyanilyen szempontok szerint tarthatjuk szükségeszerűnek, hogy Szervét közvetítse a *Csillag a máglyán* századokon átívelő üzenetét: „*Nem idomításra: gondolkodásra születtem.*”

A „főlemelt fő” dramaturgiájáról e magatartás filozófiájára térve, figyelemre méltó, hogy az a gondolkodó, aki korunkban a legerőteljesebben tudatosította a méltóság kategóriájának növekvő társadalompolitikai és antropológiai jelentőségét, szintén sokat időzött Kolhaas példájánál. *Naturrecht und menschliche Würde* (Természetjog és emberi méltóság — Frankfurt am Main, 1972) című művében Ernst Bloch, mert ő a szóban forgó filozófus, természetesen Kleist általa rebellis-novellának minősített változatára hivatkozik. Mindenekelőtt azt vizsgálja, pusztán kverulánsnak, tehát valamilyen monomániás embernek tekinthető-e Kolhaas, aki jobb ügyhöz méltó következetességgel, illetve megszállottsággal ragaszkodik eredetileg kisszerű sérelme orvoslásához, vagy az ő esetében másfajta magatartásról van szó? Bloch felfogásában Kleist Kolhaasa sok tekintetben egy kverulánshoz hasonlít, de nemcsak egyfajta, az örület határát súroló üldözési mániát hajtja. Kolhaas Mihály úgy reagál a rajta esett sérelemre, mintha maga a természetjog szenvedett volna helyrehozhatatlan csorbát, Kleist pedig hitelesen ábrázolja az átalakulást, amelynek folyamán a békés polgár — a jogérzektől ösztökélten — félelmetes lázadóvá változik. Ezért is méltatta Ihering „a jog mártírja”-ként. A liberális jogász azonban azt az összehasonlítást is megkockáztatja, amely Kolhaast Shylockkal hozza közös nevezőre. Bloch nem fogadja el ezt a párhuzamot, hisz Shakespeare alakja abban az esetben válna — bűnössé, ha lehetősége nyílnék „joga” érvényesítésére, a lócsiszár viszont a jogtudat serkentésére került a tételes jogrenddel összeütközésbe. Amiatt lesz lázadóvá, mert jogát nem tartják tiszteletben.

Bloch inkább Don Quijotéval rokonítaná Kolhaast, noha jól látja, hogy az utóbbi nem elavult eszmékért, hanem annak elismertetéséért szállt síkra, hogy a jogot, bármilyen történéjk, tiszteletben kell tartani. Nem bátor bolond ő, hanem korának rebellis jogőre. Bloch is megkockáztat egy merész tételt. Kolhaas — szerinte — egy korán jött jakobinus, sőt a jogelmélet Kantjának is tekinthető. A felfogásában és magatartásában megnyilvánuló jogi tudat és polgári-erkölcsi rigorizmus az ismert maximára emlékeztet: legyen igazság, még ha belepusztul is a világ! Kanti megfogalmazásban ez az elv annak a kimondása, hogy ha megszűnik az igazság, nincs többé értelme és értéke az emberi létnek a Földön (i. m. 93—99.).

Mindezek ellenére Kolhaas blochi jellemzése nincs híján bizonyos fenntartásoknak, s a lócsiszár lázadásának értelmezésébe nála itt-ott lelkicsinyló felhangok vegyülnek. Hans Heinz Holz, aki monográfiát írt a remény és méltóság filozófusáról, vitába száll Blochhal. Nem fogadja el például, hogy Kolhaas Mihály határozat lenne a kveruláns és a jog fanatikusa között, hanem egyértelműen az osztálytársadalomban észlelhető jogtalanság elleni küzdelem előharcosát köszönti benne. A rebellissé vált lócsiszárt — szerinte — nem pusztán szenvedély sarkallja, hanem fellépésének világosan körvonalazódó polgári tartalma volt: szabad kereskedelmet és közlekedést, biztonságot követelt a rablólovagok visszaéléseivel, erőszakoskodásaival szemben.

A jogos vagy vitatható bírálatokkal együtt Bloch alapvetően úgy értékeli Kolhaast, mint aki egyik képviselője az Althus, Hobbes, Grotius, Rousseau, Kant, Fichte fémjelezte természetjogi irányzatnak. Ennek hagyatéka azért oly becses számára, s azért fordul megkülönböztetett figyelemmel a benne kifejeződő törekvések felé, mert az emberi méltóságot emelik magasba. Márpedig ez az érték nélkülözhetetlen számára a szocializmus és a demokrácia egymásratalálásában.

Mint ismeretes, az ún. természetjogot megszólaltató különböző felfogások és elméletek az emberi természetből és érteleméből vezették le a jogelvek összességét. Az emberrel veleszületett jogok alapján érveltek a feudális kötöttségek és kiváltságok megszüntetéséért, az állampolgárt megillető szabadságok érdekében. A feltörekvő, fiatal polgárságot szolgálva, a természetjogra építő koncepciók új fejezetet nyitottak meg, nem csupán a jogbölcsélet, hanem a társadalmi nézetek történetében. Évszázadokon át uralkodó helyet foglaltak el Európa művelődésében; nekik köszönhetően kezdték az államot egyre inkább emberi szemmel nézni. Erdemük továbbá az állam- és jogelmélet fokozatos felszabadítása a teológia uralma alól.

A természetjog s az emberi méltóság kapcsolatait elemző könyvében Ernst Bloch érthetően előbb a múlt felé fordul, hogy a természetjog hosszú történetét felvázolja.

Az alapos, részletező visszapillantás Blochnál sohasem válik apológiává. Egy viszonylag elhanyagolt haladó örökség beemelése a köztudatba a kritika közvetítésével történik. Ez a bírálat pedig Marxból merít. A fiatal Marx — mint ismeretes — felfedte a francia forradalom szentesítette jogok polgári jellegét, azt, hogy e jogok „egyike sem megy túl [...] az önző emberen, az emberen mint a polgári társadalom tagján, azaz mint az önmagába, magánérdekébe és magánönkényébe visszahúzódott s a közösségtől elkülönült egyéne.” (MEM 1. 367.) A zsidó-kérdéshez és A szent család kritikái szigorúan szellemében bizonyítja be Bloch, miért nem tartható fenn a szerződéselmélet, a jog levezetése a tiszta értelemből, az emberi jogfelfogás egységéről s a változatlan normatív természetről szóló tétel. Marxi ihletésű a természetjogi irányzat történelmietlenségének s a polgári tudat, valamint a valóság között mélyülő szakadéknak a feltárása. És ugyancsak hitelesen marxi fogantatású az a konklúzió is, amely szemben az egyszerűsítő, nihilista értelmezésekkel, hangsúlyozza, hogy minden bírálat ellenére az emberi jogokban kodifikált eszmények megőrzik jelentőségüket. Az emberi haladás értékei mindmáig többnyire az osztályjelleg közvetítésével fogalmazódtak meg, ám ez a körülmény nem lehet akadály annak, hogy egyetemes érvényüket elismerjük. A marxizmus a maga szintetizáló, dialektikusan megszüntető s ugyancsak dialektikusan megőrző szerepében a klasszikus természetjog legjobb hagyományának, az emberi méltóság megvédésének is örököse. Meggyőzően tolmácsolja ezt a viszonyt az ismert Marx-idézet: „az ember a legfőbb lény az ember számára, vagyis [...] fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény.” (MEM 1. 385.)

Bloch nagy érdeme annak a tudatosítása, hogy a természetjog mindmáig ösztönző lényegét, az emberi méltóság posztulátumát éppúgy nem lehet kikeszteni a szocialista humanizmus eszmei előzményei és alkotóelemei közül, mint ahogyan a társadalmi utópiákat sem szabad mellőzni, vagy szektás módon, szűkkeblűen megítélni. Ha a társadalmi utópiák a boldogság útjában álló akadályokat kívánták eltávolítani, az emberi méltóság értékét hordozó jogi utópiák a személy autonómiáját zsugorító viszonyok megszüntetésére buzdítanak. Mindkét törekvést — Bloch szerint — közös nevező, a *jobbító szándék és terv* köti össze.

Münzer Tamás mozgalma és annak eszmevilága kulcsfontosságú helyet foglal el „a fölemelt fő” dramaturgiájában és filozófiájában. Az *Egy lócsiszár virágvasárnapja* a rá való hivatkozásokkal indul, s ugyancsak őt idézik a dráma végkifejletében. Alfa és ómega között végig róla esik szó, s megkockáztatható az állítás, hogy tulajdonképpen ő az a főszereplő, aki noha sohasem jelenik meg a színen, még holtában is az egész cselekmény sugalmazója. Mindenkinek öhozzá kell magát mérnie, vele és eszméivel kell szembesülnie. A darabban Nagelschmidt Münzer programjának szószólója. Jó szimata van mind a várkatonának, mind a vámosnak, amikor benne a levert parasztfelkelés emberét ismerik fel. Nagelschmidt nemcsak „Münzer-képű”, de minden megnyilatkozása, minden cselekedete annak a paraszti-plebejus forradalmi pártnak a törekvéseit képviseli, amely az első keresztények chiliasztikus rajongásából merített, hogy a kommunizmus képzeletbeli anticipációját valóítsa meg. Nagelschmidt és Kolhaas ellentétében kezdetben Münzer és Luther konfliktusa feszül, s míg az előbbi a bukás, a vezér kivégzése után is a fegyverek bírálatát akarja alkalmazni, Kolhaas „tűzcsova helyett a tárgyalást, emberölés helyett a szeretet erejét, törvénytíprás helyett az igazság törvényes érvényesítést” ajánlja. Ő Luther főtisztelendő úr híve, s a maga pragmatikus módján azt tartja, hogy ha a felkelőket leverték, nem is volt igazuk.

A lókereskedő „damaszkuszi út”-jának sajátossága, vagy ha úgy tetszik, paradoxonja éppen abban rejlik, hogy a fordulat után ugyanazokhoz az eszközkökhöz folyamodik, amelyeknek használatát előbb kategorikusan elvetette, s így igaz van Günther bárónak, amikor halálos szorongatottságában Kolhaast és Nagelschmidtet egyaránt azzal fenyegeti, hogy Münzerként fognak fizetni. És jogos Luther Márton vádja is, hogy Kolhaas rebelliójának hatására a nép országszerte Münzer feltámadását híreli.

Kolhaas csak a törvénsértések és a rá mért csapások hatására érti meg, hogy valójában a börtönben ülők az igazán szabadok, azok pedig, akik az állandó megalkuvások útját választották, előbb-utóbb saját lelkiismeretük foglyaivá válnak. Fokozatosan világosodik meg előtte, hogy ötvenezer akasztófa ellenére mégis a Münzer útja a „legrövidebb. A hazavezető”. E felismeréshez minden következményével azonban már csak a bitófa árnyékában jut el.

A Münzer útján járók kiegyenesített kaszái egyenes tartást feltételeznek, s azok a hívei, akik Adámra és Évára, illetve az evangéliumi egyenlőségre hivatkozva a vagyonközösség jelszavát írták zászlaikra, már nem alázatos pórok voltak. Láttuk, a „főlemelt fő” ethosza a *Csillag a máglyán* összecsapásaiban ragadható meg. A szellem és a hit régióiban Kálvin magatartása Szervét iránt sok vonatkozásban Luthernek Münzerhez való viszonyulásához hasonlít. Kálvin genfi ellenzéki azok az impulzusok is sarkallják, amelyeket a Münzer körül csoportosuló chillaszták és újrakeresztelők indítottak el, s nem véletlen, hogy a Perrin-féle libertinusok Szervéttel rokonszenveznek. Ha Münzer Tamásban Ernst Bloch a forradalom teológusát méltatta, Szervét Mihály, ahogy Sütő is ábrázolja, a teológia forradalmárának tekinthető. A történelem és a hatalom logikája szerint Kálvinnak folytatnia kellett Luther Münzer-ellenes hadakozását, s ez nyilvánul meg türelmetlenségében, amelyet a levert parasztfelkelés eszmei örökösivel szemben tanúsít. „Ó, Luther Márton — fakad ki Kálvin a Szervéttel folytatott polémiában —, kelj fel sírodból, hallgasd meg saját szavaidat, eredeti értelmükből kiforgatva és ellened visszafordítva. Az evangélium szabadsága, ime, miként fajul az anabaptisták, panteisták, ateisták és újrakeresztelők szabadosságává...”

A Kálvintól szabadosságnak minősített krédó viszont Szervét s a vele rokonszenvezők számára a lelkiismeret, a gondolkodás szabadságát, azt az igazságot jelenti, amely nem ismert tabukat és monopóliumokat, s — Szervét szavaival — „csak megosztva érvényesülhet”. Perrinék abban is a münchenisták utódainak bizonyulnak, hogy felfogásuk szerint a „szólásszabadságnak az utcán is szabad járnia”.

Ami Ernst Blochot illeti, Münzer Tamás alakja és szellemisége paradigmaticus jelentésű számára. Történelmi távoból a blochi koncepciót példázza, a jövő-alakító remény és utópia erejét bizonyítja. Blochot a múlt tanúsága főként a jelen és a jövő szempontjából foglalkoztatja, Münzer is elsősorban azért izgatja, mert a cselekvő, a harcos utópia megszemélyesítőjét, azt az embert látja benne, aki békés meggyőződése ellenére ragad fegyvert, mert úgy érzi, betelt a mérték, s a türelemnek vége szakadt. Bloch Münzere romantikus, messianisztikus forradalmár, s azért is fontos a remény és az utópia filozófusának, mert — Holz szerint — azt a keresztény hagyományt élte tovább, amely nem azonosítható a kizsákmányoló osztályokat támogató uralkodó vallás egyházának dogmaival. (Hans Heinz Holz: *Logos spermaticos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*. Darmstadt und Neuwied, 1975. 177—179.)

A Münzerről írt könyv (*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921) a blochi életmű egyik első, a kezdeteket jelző alkotása. Ez a körülmény azonban nem csökkentheti fajsúlyát. Túlzás nélkül állítható, hogy a terjedelmileg viszonylag nem nagy könyv annak az eszmei trilógiának a középső műve, amelyhez a *Geist der Utopie* (1918—1923) és a *Das Prinzip Hoffnung* (1953—1959) tartozik. A könyvhöz 1960-ban írt utószavában egyébként a szerző is rámutat arra, hogy a benne munkáló forradalmi romantika csak később, a reményről alkotott summában nyert mértéket és teljes kifejtést. Ez az utólagos kritika nem hatálytalanítja természetesen a fiatalkori mű ama figyelemreméltó érdemét, hogy szerzője felismerte „a egyenes tartás eksztázisá”-ban rejlő forradalmi gyúanyagot, amelynek ereje — a gazdasági tényezők alapján — távolról sem mellőzhető a társadalmi haladás benyolult képletében és menetében.

Blochnak és Sütőnek az előbbieket során felvázolt Münzer-képe lényegében Engelsnek *A német parasztháború* című művében kifejtett értelmezésére támaszkodik. Engels elsődleges célja a könyv megírásával az volt, hogy az 1848-as forradalmi hullám elültét kísérő demoralizáltsággal szemben a német történelem nagy forradalmi hagyományát, a parasztháború emlékéit és tanulságait elevenítse fel. A mű — mint ismeretes — az első kísérlet volt arra, hogy a történelmi materializmus segítségével tárják fel az egész reformáció társadalmi háttérét, a Luther és Münzer mögött felvonuló osztályok és rétegek törekvéseit. Vizsgálódásunk szempontjából az engelsi szöveg egyre izgalmasabb vonatkozásai annak a boncolgatásában találhatók, milyen összefüggés állapítható meg a középkoron végighúzódo misztikus eretnekmozgalmak és parasztfelkelések, valamint a tudományos szocializmus, illetve a modern proletariátus harca között. Engels nem tagadta, nem is kicsinyelte le a különböző eretnekmozgalmakban testet öltő hit forradalmas funkcióját, Münzert pedig olyan forradalmi vezérként és ideológusként méltatta, aki történelmi szempontból korán jött, s így meg nem érett, kedvezőtlen viszonyok között kénytelen a kormányt átvenni. Luther és Münzer ellentétében nyilván az utóbbi mellett foglal állást, aláhúzza, hogy „a kommunisztikus rezdülések csak Münzernél válnak egy valóságos társadalmi frakció törekvéseinek kifejezésévé [...], és az ő fellépése óta találkozunk velük újra minden nagy népi megrázkódtatásban

mindaddig, amíg lassanként egybe nem olvadnak a modern proletármozgalommal...“ (MEM, 7. 337.)

Az eddig kifejtettek nemcsak megkerülhetetlenné teszik, hanem egyben kedvező eszmei kereteket is nyújtanak arra, hogy „a fölemelt fő“, „az egyenes tartás“ és a remény, a hit, illetve a bizalom összefüggéseit szemügyre vegyük. E célból a hazai drámaíródalom alkotásai között a Sütő-trilógiával együtt Kós Károly *Budai Nagy Antal*át is be kell vonnunk a vizsgálódásba, s nyilván nem mellőzhetjük *Az ember tragédiáját*.

Egyelőre a bölcséletnél maradva, Blochnál kézenfekvő a hit—remény—méltóság kapcsolata abban az elméleti építkezésben, amely a marxizmus „meleg áramlatá“nak egyik legrepresentatívabb kifejezése. Számára a remény és méltóság nem két egymást kizáró állapot, illetve kategória. Természetesen nem akármilyen remény egyeztethető össze az egyenes tartással. A reménynek abban az esetben van méltósága, a reményt tápláló ember pedig csak akkor őrizheti meg fölemelt fejtartását, ha nem légvárákat épít, ha nem ringatja magát hiú ábrándokban. A délibábokat kergetőre nem csupán csalódás és kudarc leselkedik; méltósága is veszélybe kerül.

Az embert reménykedő, önmaga meghaladására törő, jövőt anticipáló lényként tételezve, Bloch éppen e sajátosságok kiteljesítéséhez köti az azonosságához ragaszkodó egyén méltóságát. Ha az embert többek között az akarat jellemzi, ez viszont a tervező gondolatban, a célirányos gondolkodásban s a célnak megfelelő eszközök megválogatásában jut kifejezésre, akkor a méltóság posztulátuma azt is igényli, hogy ne elégedjünk meg a percnél való élet vegetatív szintjével, és sose tévesszük szem elől, hogy a méltósággal nem ellentétes tervek és célok adekvát alkalmazást követelnek. A méltatlan eszközökhöz folyamodóknak előbb-utóbb le kell hajtaniuk a fejüket.

„A világitótorony tövében nincs fény“: Bloch erre a mondásra hivatkozik, amikor azt állítja, hogy a pillanat tudatosítása mindig csak később mehet végbe. Az ember azonban elképzelheti, lefestheti magának azt, ami még nincs. Ha ezek az anticipációk a jövőre, tehát a valóságban rejlő lehetőségek kibontását biztosító holnapokra vonatkoznak, a nappali álmokból s az őket kísérő reményekből utópiák születhetnek. Ezért tartozik az utópikum az ember lényegéhez, s ezért nincsenek ellentétben méltóságával azok a remények, amelyeket az értelem, a tudás vezet és ellenőriz, hogy a lét potencialitásainak keretei között maradjanak meg.

A *docta spes a méltóság szövetségese*. Ebből azonban nem következik, hogy a reménytelenség minden esetben lehaltott fejben, alázatban nyilvánul meg. Lehetséges és van a remény nélküliségnek olyan stóikus, vagy — ha úgy tetszik — hősi válfaja, amely nem hajlítja meg az ember gerincét, nem semmisíti meg méltóságát. Helyt lehet állni, hűségesek maradhatunk kilátástalannak mutakozó szituációban is. A történelem hidegével, a mostoha sorssal dacoló ember erkölcsi szilárdsága olyan erővé válhat, amely adott esetben képes az események kedvezőtlen alakulását megállítani vagy más irányba terelni. Az emberi emancipáció drámájában mindig ez az ethosz fütötte azokat az újítókat és forradalmárokat, akik inkább vállalták, hogy egyenes tartással, felemelt fővel haljanak meg, semhogy térdre állva, gyalázatban éljenek.

Ebben a szellemben idézi Luthert a Münzer utópikus reményeit megszólaltató Nagelschmidt: „A halogatott reménység beteggé teszi a szívet“, Kolhaas pedig már Lutherrel vitázva, neki ellentmondva jelenti ki: „A reménységemet segítettém, főtisztelendő uram, a reménytelenséggel.“ És ugyancsak ő az, aki ebben a polémiában levonja a régebbi megcsufolt hiszékenységből, szertefoszlott, alaptalan reményeiből a kötelező tanulságokat: „A hiszékenység s a folyamodványos reménység vetett véget Lisbeth életének. Lehetséges, hogy az a gyermek, aki Schwerinben vár engem, anyja után most apját is elveszti. Semmit sem hagyhatok rá, csak az árvaságot, amely *térdeplő reménységből főlegyenedett reménytelenséggé* [az én kiemelésem — G. E.] fogja nevelni őt.“

A Kolhaasszal szembeforduló Luthernek viszont fel kell ismernie, hogy a lócsiszár szájából csak a wormszi beszéd visszhangját hallja: „Itt állok, másként nem tehetek...“

Remény és hit elválaszthatatlan egymástól. A Münzer vezette parasztfelkelés történetének és eszmevilágának engelsi és blochi felújítása nem hagy kétséget afelől, hogy a modern munkásmozgalmat sok szál köti a középkori misztikához és eretnkségekhez. Eckhart mestertől, akit az egyházi átokkal sújtó bulla azzal vádolt, hogy többet akart tudni, mint az megengedhető, sokfelé vezet az út. A szellemi filiació vonalán Huszhoz, Joachim de Florishoz, Münzerhez is juthatunk tőle, de akármilyen irányban folytatjuk az érintkezések és kölcsönhatások után a

kései nyomozást, biztos, hogy az összes herézisekben s az általuk kiváltott megmozdulásokban valamilyen cselekvő, kontesztáló hitet fogunk felismerni. Ez, noha vallásos motívumokkal átszőtt, mégsem azonos az egyházi hierarchiák hirdette hittel. Több tiltakozás feszült benne, mint igazolás, s ha az intézményesült vallásokat joggal tekinthetjük az elidegenedés megnyilvánulásának, amely ideológiai síkon „ópium a népnek“, a kathárok, a jacquerie, a Bundschuh, a husziták, kelyhesek, taboriták és Dózsa-féle keresztetek lángoló bizonyossága a fennálló rendet romboló ellenállhatatlan erőnek bizonyult.

Ez az enő készlet Kós Károly drámájában Budai Nagy Antalt is arra, hogy gazdaságát, szerelmét otthagya, a magyar és a román jobbágyok, az erdélyi kelyhesek élére álljon. És ha eleinte még tamaskodik Bálint pappal szemben, aki azért jött, hogy hírül hozza neki a népben felgyűlt elégedetlenséget, mert úgy érzi, hogy Erdélyben *hinni sem mernek* az emberek, a körülrárt Kolozsváron a jobbágy-sereg vezére már így beszél: „Úgy lesz, ahogy az Uristen akarja. Mindenütt a világon etreneket égetnek és rebelleket nyársalnak, de a tűz és vér a földet trágyázza, hogy kikelhessenek abból új etrekségek és rebelliók.“

Ugyanerre az erőre bukkanunk a Dózsa György vezette parasztfelkelés eszmei tényezői között. A mozgalom ideológiáját elemezve, Szűcs Jenő megállapítja, hogy a székei viszonyokat közvetítő világi jellegű társadalmi felfogásokkal szerves egységben chiliastikus-eretnek nézetek is nagy szerepet játszottak benne. (Jenő Szűcs: *Die Ideologie des Bauernkrieges*. In: *Aus der Geschichte der ostmitteleuropäischen Bauernbewegungen im 16–17. Jahrhundert*. Bp., 1977. 175–181.) Kardos Tibor választ keresve arra a kérdésre, honnan vette Dózsa és serege az Antikrisztus ellen vonuló Isten „választottjai“ jelszavát, kimutatja a Mészáros Lőrinc szemléletében jelenlevő apokaliptikus elemeket és huszita-taborita hatásokat, Temesvári Pelbártnál pedig bibliai ihletésű „virtuson alapuló természetes nemesség“ gondolatát. (Kardos Tibor: *Népi humanizmus és Dózsa György forradalma*. In: *Az emberség műhelyei*. Bp., 1973. 291–298.)

A docta spes nem akármilyen hittel társítható, s az igazi emberi méltóság nem tűri meg a vakhitet. Már Münzernél — Engels értelmezésében — „a Szentlélek éppen az ész. A hit nem egyéb, mint az ész megelevenedése az emberben...“ (i.m. 343.). Ez a hivatkozás természetesen nem azt kívánja mondani, hogy a hit teljesen racionalizálható. Egy ilyen kísérlet éppen attól az érzelmi fűtöttségétől, erejétől fosztaná meg, amely a benne kifejeződő bizonyosság, várakozás és remény sajátja.

A hit több is lehet pusztá emocionális viszonyulásnál. Roger Garaudy felfogásában például olyan életstílust jelent, amely a világhoz való nyitott, alkotó és dinamikus viszonyt ösztönzi. Azt a transzcendenciát sugallja, amely nem a „volt“ és az „adott“, hanem a „lehető“ felé fordul, hogy a világ és az egyén önmeghaladását munkálja. E forradalmi funkciójában új és új választásokat, döntéseket sürget. A lehetséges kierkegaard-i szenvedélyhez hasonlóan — a remény posztulátuma szerint — az embert s a társadalmat szüntelenül megvalósítandó feladatként serkenti. (Roger Garaudy: *Parole d'homme*. Paris, 1975. 225–240.)

A hit dicsérete csak a hit kritikájával együtt termékenyítő. Megfelelő szkepszis és értelmi ellenőrzés nélkül a hitre jellemző elfogultság súlyos károkat, sőt tragédiákat idézhet elő egyén és közösség életében. A vakhit katasztrófák okává válhat. Ezért indokolt Heller Ágnes megállapítása: „A túláltalánosított szkepszis éppen úgy lehet előítéletek forrása, mint a túláltalánosított hit.“ (Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Bp., 1970. 280.)

Madách a *Tragédiában* szembefordul az élet s a történelem értelmetlenségét, kilátástalanságát hirdető végletes kételkedéssel, hitetlenséggel, de nem fogadja el a fenntartás nélküli hittől táplált derülést, a világegyetem célszerűségét illető rajongó bizonyosságot sem. Nálá Ádám szólaltatja meg az utóbbi felfogást, Lucifer pedig az egyoldalú, romboló tagadás képviselője. A *küzdj és bízzál* elvének megfogalmazásával Madách azonban — Sötér István szerint — megtalálta a kritikai szembesítés alapján a kiegyenlítés lehetőségét, az ember számára mutatózó kiutat.

Sütő Káinja ugyancsak a megalázó vakhit ellen lázad, Byronnál pedig azért fogadja el Lucifer ajánlatát, mert a rációt ajánlja neki szövetségesül. Sütő Káinját azonban nem elégíti ki a pusztá tagadás. Valamilyen szintézisre törekszik. Ábeli siratva arra hivatkozik, hogy szándékaikat közös ágba szerette volna fonnai, a jövőben pedig Ábel hiányában önmagát kell megkettőznie. Mintha önmagában próbálná a hit és a méltóság elvét egyesíteni, hogy mind az alázatot követelő vakhit, mind a mértéket vesztő méltóságérzet, a hübrisz csapdát elkerülje.