**Soltész Péter**

**Komjáthy Jenő költészetének gnosztikus fordulata**

**Tartalom**

**1. Bevezetés**

**2. A gnózis felőli olvasat problémái**

**2.1. Három fő probléma**

**2.2. A 2. századi gnoszticizmus forrásai**

**2.3. Schmitt Jenő Henrik**

**2.4. Más tanok „interferenciái”**

**3. „Lelkemben egy fensőbb titok honol.”[[1]](#footnote-1)**

**3.1. A titok**

**3.2. A „gnoszisz”**

**3.3. Titoktartás vagy az igazság hirdetése?**

**4. „Nem, nem lehet atyám, nemzőm a por!”[[2]](#footnote-2)**

**4.1. Az árnyékvilág**

**4.2. Az idegen isten gnosztikus motívuma**

**4.3. A pozitivizmus veszélye**

**4.4. A gnosztikus introspekció**

**4.5. A gnosztikus eleváció**

**5. „Én látok; ti is lássatok!”[[3]](#footnote-3)**

**5.1. A gnosztikus próféta**

**5.2. A gnosztikus megváltó**

**6. „Beléd hullok, de mindig én leszek.”[[4]](#footnote-4)**

**7. Összegzés**

**1. Bevezetés**

Komjáthy Jenő a 19. század végi magyar líra egyik megújítója. E megújulás nem csupán a magyar irodalomtörténet, de a magyar művelődéstörténet, filozófiatörténet és recepciótörténet szempontjából is jelentősnek mondható. A kor katatón szellemi és irodalmi környezetében az ő költészete és műveltsége – akárcsak Vajda János és Reviczky Gyula esetében – jelentős lépés a Nyugat szellemisége felé. Életművében felismerhetjük a magyar értelmiségnek a nyugati filozófia felé való nyitásának kezdetét, amikor a magyar költők és gondolkodók már nem csupán a nemzeti létkérdéssel foglalkoznak, hanem megélénkült érdeklődéssel igyekeznek bekapcsolódni a kor filozófiai vállalkozásaiba is.

Komjáthy költészete *A homályból* című kötetének megjelenésétől napjainkig visszatérő, újravitatott téma. A különböző értelmezések más-más szempontrendszert alkalmaztak, és ebből adódott, hogy a költő művei időről-időre új olvasatot, új értelmezést kaptak. Eisemann György *Szimbólum és metafizikum Komjáthy Jenő költészetében* című monográfiája fontos újítást hozott a Komjáthy-értelmezések sorában: könyvében már nem találkozunk Horváth János, Komlós Aladár, Németh G. Béla vagy Nagy Attila Kristóf elemzési módszereivel: nem vizsgálja Komjáthy költészetét Ady vagy Petőfi költészete felöl és pszichológiai fejtegetésekbe se bocsátkozik. Elemzése új helyet jelöl ki a költőnek a romantika és a modernség határán (lásd a monográfia *A századforduló lírai modernsége felé* c. fejezete), mégpedig nem a gesztusok, személyiségjegyek, szerepvállalás, stb., hanem a szimbolikus költészet vizsgálata alapján. E szimbolikus költészet sajátsága pedig az, hogy összefonódik a metafizikával, szétválaszthatatlan egységet alkotva egymással. Eisemann György tanulmányai alapján úgy tűnik, Komjáthy költészetének metafizikája nem csupán tematika, nem csupán egy szemlélet, nem csupán egy műfajilag meghatározó elem. Ez a metafizika szervezi meg e költészet nyelviségét, annak szimbólumait, sőt, a versek látszólagos nyelvi vagy tartalmi hibáit is. Tehát ha azt vizsgáljuk, milyen kapcsolat áll fenn a modern szimbolizmus és Komjáthy szimbolista költészete között, a költő szimbólumhasználatát e metafizika felől kell értelmeznünk, hiszen „amit Komjáthy Jenővel kapcsolatban szimbolizációnak nevezünk, az a metafizikai idea képi megragadásának kísérlete, e kísérlet folyamata”.[[5]](#footnote-5)

Nem lehet alábecsülni Eisemann felismerését, miszerint Komjáthy költészetének, azaz tulajdonképpen a modern magyar líra kialakulásának vizsgálata során a metafizika felé fordulás nem egy választható szempont, hanem egy szükséges és elengedhetetlen kiindulópont. Azonban továbbra is problémát jelent az, hogy Komjáthy líráját homogén életműként kezeli a szakirodalom. Erre példa Eisemann György *Szophia* *mítosza Komjáthy Jenő lírájában* című tanulmánya, amely gnosztikus olvasatot ad Komjáthy Márkus Gizellához írt Éloa-ciklusának. Vizsgálatában a ciklus bármely verséhez hozzárendelhetőnek tartja a gnosztikus hagyomány, valamint Schmitt Jenő Henrik gnosztikus szerelemfelfogásának szövegeit, mint „szöveghatárokat”. Ez azért is problematikus, mivel e versek 1881 (*Ó, légy enyém!*) és 1892 (*Májusi reg*) között születtek.

Tanulmányomban arra kívánok rámutatni, hogy miért nem beszélhetünk gnosztikus hatásról 1892 előtt, milyen motívumok lehetnek megtévesztőek az ezt megelőző korszakban, és a gnosztikus-schmitti hatás milyen jelentős változással járt e költészetben. A vizsgálat tehát azon motívumok nyomán történik, amelyek nemcsak a gnosztikus hagyományban, de a romantikus lírában is jellegzetesek: a titokkeresés, az ideálok világa, az introspekció, az eleváció élménye… stb.

**2. A gnózis felőli olvasat problémái**

**2.1. Három fő probléma**

Komjáthy gnosztikus ihletésű költészetének filozófiai forrásait vizsgálva az alábbi nehézségekbe ütközünk: *(2.2.)* a gnózis, mint vallási mozgalom nem egységes – s bár vannak közös motívumok – számtalan irányzata létezik. Kérdés tehát, hogy milyen forrásokat használjunk föl a vizsgálódások során. *(2.3.)* Komjáthy nem közvetlenül az antik gnosztikus hagyományhoz nyúl vissza, hanem az ún. „újgnószticizmus” tanait ismeri meg, elsősorban Schmitt Jenő Henrik révén. *(2.4.)* A gnoszticizmus motívumai és tanai párhuzamba állíthatóak más, hasonló tanokkal (kereszténység, antik és modern filozófia… stb.), sok hasonlóság vagy látszólagos tartalmi egyezés lehetséges, így bizonyos motívumok forrását Komjáthy költészetében nehéz, vagy lehetetlen kimutatni. Mielőtt tehát a gnoszticizmus hatását akarnánk vizsgálni a költő életművében, e problémákat kell körüljárnunk.

**2.2. A 2. századi gnoszticizmus forrásai**

Amikor a gnoszticizmus[[6]](#footnote-6) tanairól ejtünk szót, valójában nem egy egységes vallási-filozófiai rendszerről beszélünk, hanem egy végtelenül sokszínű, ellentmondásoktól sem mentes vallási irányzatról. „A gnószticizmus rendkívül gyorsan fejlődött, és szüntelenül változott, nézeteiről valamennyi csoportra érvényes általános jellemzést nem lehet adni.”[[7]](#footnote-7) Bár a gnoszticizmus gyökerei korábbra nyúlnak vissza, mint mozgalom a Kr. u. 2. században lesz történetileg jól dokumentálható.[[8]](#footnote-8) E mozgalom tanaiban a kereszténység hitelvei igen különböző eredetű elemekkel keverednek. Ilyen például a perzsa, szír, zsidó és egyiptomi vallás képzetei, a hermetikus tanok motívumai, valamint a görög mitológia és filozófia. A gnoszticizmusnak több különböző irányzatát különböztetjük meg aszerint, hogy milyen elemek kaptak hangsúlyt: Az első gnosztikusnak a hagyomány Simon mágust tartja. A 2. században fönnmaradt írása alapján (*Apophaszisz megalé*) jött létre a simoniánus rendszer, ami egy nem keresztény gnózis. Két fő keresztény gnózist különböztetünk meg: a valentiánusokat és széthiánusokat.

Felmerül tehát a forrás kiválasztásának problémája. Három fő csoportja van a gnosztikus forrásoknak: *a.)* Patrisztikus források. Ezek olyan vitairatok, cáfolatok, amelyek részben fölvázolják a gnosztikus tanok gondolatait. E források problematikusak, mivel nem tisztázzák, melyik gnosztikus mozgalomról van éppen szó. *b.)* Apokrif iratok, apokrif apostolakták. *c.)* Kopt gnosztikus kódexek.[[9]](#footnote-9) Ezekben a kódexekben különböző gnosztikus mozgalmak tanait olvashatjuk. Ez utóbbiak azért lehetnek problémás források – ha Komjáthy líráját ezek felől akarjuk olvasni – mert e szövegeket csak a költő halála után, 1945-ben fedezték föl (a teljes kiadása pedig még ennél is jóval később történhetett meg). Eisemann György Komjáthy-monográfiájában[[10]](#footnote-10) fölhasználja ezeket a forrásokat is, az alábbival indokolva: „Nem eredet-következmény relációról, hanem szövegjelentések kölcsönösségéről beszélünk. A textusok így egyidejűleg játsszanak egymásba, s egymást szólítják meg feltételezésük szerint, felhívásként utalva kölcsönösen referáló részleteikre.”[[11]](#footnote-11) A dolgozatomban a gnózis főbb releváns motívumait fogom kiemelni, s ha e motívumokat a kopt szövegek is alátámasztják vagy magyarázzák, akkor utalni fogok rájuk. Mivel a gnosztikusok mitológiája és tanai szinte megszámlálhatatlanul sokszínűek, a részletekbe menő ok-okozati összefüggések feltárása lehetetlen vállalkozásnak tűnik. A főbb közös motívumok több-kevesebb hangsúllyal azonban megtalálhatóak ezekben a rendszerekben, ezek felvázolására a kopt szövegek pedig értékes forrásként szolgálhatnak.

**2.3. Schmitt Jenő Henrik**

Nem lehet tudni, hogy Komjáthy pontosan milyen iratokat és műveket olvasott a gnózisról, azonban biztos, hogy ismerte a Schmitt Jenő Henrik[[12]](#footnote-12) által újraalkotott gnózist.[[13]](#footnote-13) E rendszer az antik hagyományokon kívül schopenhaueri, nietzschei és tolsztojánus tanokat is magában foglalja, tehát a gnosztikus hagyomány, ami Schmitt révén Komjáthyra hatott, bőven átitatódott a kor aktuális filozófiai gondolataival. Ezért Komjáthy lírájának metafizikáját, gnózisát nem vizsgálhatjuk az antik gnoszticizmus felől úgy, hogy Schmitt Jenő Henrik tanait figyelmen kívül hagyjuk.

Dolgozatomban tehát Schmitt tanain keresztül mutatom be a releváns antik gnosztikus motívumokat. Schmitt Jenő Henrik *Krisztus istensége a modern ember szellemében* című művét Komjáthy valószínűleg olvasta, így ez lesz a fő forrás a motívumok vizsgálatában. Közvetett forrásként felhasználom emellett az 1917-ben posztumusz megjelent előadásait: *Művészet, etikai élet, szerelem*, valamint *A szellem fejlődéstörvénye* című 1920-ban megjelent írását.

**2.4. Más tanok „interferenciái”**

Eisemann György monográfiájának *Szöveghatárok és olvasatok* című fejezetének jegyzetei között megemlíti, hogy Nagy Attila Kristóf *Szellemi bonctan* című művében tárgyalt ókori forrásokat a „gnózisba oltottan” vizsgálja.[[14]](#footnote-14) Ebből is láthatjuk, hogy a különböző antik hagyományok olyan mélyen beivódtak a gnosztikusok tanaiba, hogy a motívumok tárgyalásánál akár nem gnosztikus rendszerekre is utalhatunk. A hermetikus tanok, a platóni rendszer és annak „továbbgondolása”, a plótinoszi rendszer, valamint sztoikus rendszer több ponton is hasonlít a gnosztikus elgondolásokhoz. A zsidó és a keresztény mitológia is szervesen beépült a gnózisba, és a sort még folytathatnánk. Tehát számos olyan motívumról beszélhetünk, amelyek más tradícióban is megtalálható, hiszen e tanok állandó kölcsönhatásban voltak egymással. E szoros kölcsönhatásból igen nehéz kiemelni, „vegytisztán” kimutatni e motívumok eredetét és alakulását, dolgozatomban erre nem is fogok törekedni.

A gnoszticizmus nem olyan, mint a színes Harlekin-jelmezek, amelyeket, ha szétbontunk, láthatjuk, honnan származnak az egyes darabok; hanem olyan történeti konstelláció, amelynek megvan a maga belső rendező elve, értelme, koherenciája és autonómiája.[[15]](#footnote-15)

A gnosztikus motívumok tárgyalásakor tehát felhasználom az antik filozófia és a kereszténység releváns motívumait is forrásként, nem keresve ok-okozati viszonyt a gnózissal, de szem előtt tartva hasonlóságokat és az esetleges különbségeket.

A gnoszticizmus és a miszticizmus kapcsolata párbeszédbe állítható Spinóza panteizmusával, vagy Schopenhauer hinduizmus ihlette gondolataival.[[16]](#footnote-16) E gondolkodói közeg századforduló előtti része minden bizonnyal hatott – közvetlen vagy közvetett módon – Komjáthy lírájára, gnózisára is. Ezek a munkásságok persze nem explicit módon kirajzolódó gnosztikus rendszerek, így itt is csak motívumokat emelhetünk ki a gnózissal való kapcsolat igazolására. Számolnunk kell továbbá azzal is, hogy a kor gondolatrendszerei dialógusban álltak egymással, hatottak egymásra, így akár a nem „gnosztikus ihletettségű” tanok is (pl. Kant) hatással lehettek a modern gnózisra. Az „interferenciáknak ez a sajátos állapota”,[[17]](#footnote-17) mely a századforduló szellemiségére oly jellemző, nem engedi meg tehát, hogy Komjáthy gnózisát pusztán a gnoszticizmus tanainak antik forrásai, vagy a költő által személyesen is ismert gondolkodóknak művei alapján vizsgáljuk.

**3. „Lelkemben egy fensőbb titok honol.”**

**3.1. A titok**

Komjáthy Jenő költészetében végigvonuló motívum a rejtett igazság keresése, amely a világ mélyebb megértését teszi lehetővé, betekintést engedve az „ideál” világába. Ez a metafizikai, nem kognitív jellegű keresés nem idegen kora közelmúltjának irodalmi hagyományától.[[18]](#footnote-18) Ez fejeződik ki pl. Arany János *Dante* című versében is:

E mélység fölött az értelem mér-ónja,

Mint könnyü pehelyszál, fönnakad, föllebben:

De a lélek érzi, hogy az örvény vonja,

S a gondolat elvész csodás sejtelemben.

Nem-ismert világnak érezi nyomását…

Fontos e szempontból Vajda János költészete, amiben a természet fogalma szorosan kapcsolódik a titok, a rejtély fogalmával:

Nézem ezt a szép világot.

Mennyi bűbáj, mily talányok

Mind, amit körültem látok

…

Hátha minden e világon,

Földi életem, halálom

Csak mese, csalódás, álom?...

(*Nádas tavon*).

Természetesen a világirodalomból is hozhatnánk bőségesen példákat, hiszen a romantika lírájának egyik kiemelkedő eleme a titok, a sejtelmesség.

Komjáthy *Kérdések* című verse azonban jól mutatja, hogy a költő lírájában a lét titka nem csupán egy talány, hanem a lírai én egzisztenciáját fenyegető probléma. Ezt a titkot – a pályakép eme szakaszában még – a lírai én nem képes megfejteni, nem képes szavakba önteni: „Valami bűv, mámoros álom / Reszket a lények méla szemén”; „Valami pajzán, csintalan inger / Játszik a szűz szempilla alatt”; „Valami titkos, édes igézet / Hint a szivekbe mákonyi kéjt”. Csupán csak sejteni képes a világ rejtett működéseinek létét, de ez a felismerés (1., 3., 5., 7., 9. versszak) rögtön átcsap további kérdésekbe, a megértés utáni csillapíthatatlan vágyba.

Honnan e mámor? Honnan ez álom?

Szív hova száll? Virág mire nyit?

Egy-e a Szépség és az Igazság?

Égbül a földre vezet-e híd?

…

Ó, van-e lényeg? Fölszin-e minden?

Mélyibe nem hat emberi szem.

Jaj, beh magányos! Jaj, beh talányos!

Átok uralg-e mindeneken?

…

Vagy csak a részlet nyitva előttünk?

Csukva örökre az isteni telj?

Vagy maga félszeg tán a teremtés?

Teljesen értőn sohse felel?

A kérdések sorában hangsúlyt kap a teleológia és az evilági történések metafizikummal való kapcsolatának lehetősége. Érdemes megjegyezni, hogy bár a Szépségre és az Igazságra, tehát az esztétikára és a tudásra vonatkozó kérdések mellett az etikára, a Jóra vonatkozó kérdések nem jelennek meg. A lírai én a válaszokat az erkölcsre való tekintet nélkül kutatja: „Isten az égben, ördög a mélyben, / Válaszod esdem, követelem!”. Azért van a válaszokra szüksége, mert a világ máskülönben értéktelennek tűnik, az emberi élet pedig céltalannak. Azonban nem érkezik válasz a „büszke hatalmaktól”, s a lírai én kénytelen a rejtélyek világában maradni, amit így idegennek érez. Tudjuk, hogy Komjáthyra pályaképének első szakaszában nagy hatással voltak Schopenhauer, majd Nietzsche tanai, amire most nem térünk ki.[[19]](#footnote-19) Láthatjuk viszont, hogy e tanok ihlető közegében – ekkor született a *Kérdések* is – alakult ki az a titokkereső magatartás, ami később sem veszített intenzitásából. A költő pályájának második felében azonban megtalálja a kívánt válaszokat, ami a fejlődés és a továbblépés tekintetében törvényszerűnek is tűnik.

**3.2. A „gnoszisz”**

Komjáthy a titok megfejtését a gnózisban találta meg, mégpedig Schmitt Jenő Henrik tanai alapján. Schmitt *Krisztus istensége a modern ember szellemében* című művében egy olyan programot hirdet, amely szerinte

…a valódi katholikus, azaz általános emberi tan; nem egyes embereknek a bölcsessége, hanem az általános igazság, mely az évezredek fejlődésében minden religión és filozófián keresztül derengett és ezen világosság nyilvánulása felé tör.[[20]](#footnote-20)

Ez a tan tudatosan nyúl vissza a gnosztikus tanokhoz: a gnosztikusok az igazság birtokában voltak, így Schmitt is gnosztikusnak vallja magát.[[21]](#footnote-21) Meggyőződése, hogy ezen igazság megismerésére való törekvés búvópatakként az egész történelem során jelen volt (pl. a régi Egyiptom vallásában, a görög kultúrában, Shakespeare műveiben… stb.),[[22]](#footnote-22) de a modern kor az az idő, amikor ez az igazság önmaga világosságában megnyilvánulhat. Eddig ugyanis az „ősrégi igazság” rejtve volt.

A 2. századi gnoszticizmust „a keresztény egyházatyák a görög *gnószisz* ’felismerés, ismeret, tudás’ szóval fémjelezték, némelykor hozzátéve, hogy nem valódi, hanem hamis gnószisz az, amelyet a gnósztikus mesterek híveiknek nyújtanak.”[[23]](#footnote-23) A *gnoszisz* azonban nem az a racionális vagy éppen empirikus tudás, amire a köznapi jelentés vonatkozik. Hogy megismerjük e mozgalom tanait, fontos tehát először tisztázni, hogy mit jelent ez a szó a gnoszticizmus terminológiáján belül:

A *gnoszisz* kifejezés… náluk egyfajta metaracionális megismerés lesz: isteni adomány, amelyben üdvözítő hatalom lakozik. Kozmikus titok kulcsát adja az ember kezébe, aki általa képessé válik megoldani az univerzum rejtélyét...[[24]](#footnote-24)

Dolgozatomban „gnosziszon” a gnosztikusok titkos tudását értem, s „gnózison” a gnosztikus tanokat.

Ennek a metaracionális megismerésnek az élménye lesz Komjáthy lírájában a következő lépés a már bemutatott metaracionális keresést követően. De mire vonatkozik ez a tudás? Ennél a kérdésnél is láthatjuk a pályakép motívumainak fejlődését. *Barátaimhoz* (1890) című versében a magányról így szól a költő: „Minél magányosabbnak, annál / Nagyobbnak érzem önmagam.”; „Minél magányosabb vagy, annál / Hatalmasabb, annál dicsőbb”. Meg is indokolja álláspontját:

Magamba nézek mélyen én,

S teremtek új, pazar világot;

Szivem termékeny rejtekén

Fogannak örök ideálok

A lírai én tehát nem csak felismeri önmagában az ideált, hanem azt megteremteni is képes. A korai költészetében arra vonatkozóan is találunk példát, hogy ez a magában felismert ideál nem hermetikusan elszigetelt a világtól:

Az élet ormán, ott fölöttünk

Virraszt a Végtelen.

Óh hallga! Hallga! Milyen érzés,

Mily bűvölő zene!

Mintha szívünkkel a teremtés

Összhangban zengene.

(*Májusi reg,* 1892)

Ez a romantikus kongruencia-elv: a mikrokozmosz és a makrokozmosz egysége.[[25]](#footnote-25) A *Rejtelmek* című versben hasonló a felütés, mint a *Kérdésekben*:

Állok az ormon

Naplemenőben:

S valami villan,

Surran előttem.

Valami fénylik,

Lobog a légben;

Valami zajlik,

Zeneg a mélyben.

Azonban itt már nem a kétségbeesett tanácstalansággal, hanem a kongruencia-elv titokmegfejtő jelenségével találkozunk:

Legyetek áldva,

Tiszta világok,

Gyújtva szivembe

Rokoni lángot!

…

Ősi titokba

Mélyed a lelkem,

Éled előttem

A lehetetlen

A magunkban felfedezett világot tehát megláthatjuk a külvilágban és fordítva: a külvilág titkos jelenségeit magunkban is felismerhetjük. Logikusan következik ebből az, hogy ha a világban keressük az ideálokat, akkor a keresés módja csakis az introspekció lehet, az önmagunkba tekintés, önmagunk megismerése. (E motívumokból is eredeztethetjük Komjáthy egyéniségkultuszát,[[26]](#footnote-26) amely a schopenhaueri és a nietzschei tanokon keresztül végül eljuttatta a gnózisig.) A kongruencia-elv és az ideálteremtő képesség argumentumaiból pedig törvényszerűnek tűnik a konklúzió: az Én a világot átalakítani képes „mágikus” hatalommal rendelkezik:

Én gyujtok lángokat az égen,

Rügyet én bontok e tekén:

Gyupontja a világtükörnek

S a mindenség napja én

(*A koldus*, 1893)

E ponton elmosódik a világ és az Én közötti határvonal, itt már az Én és a világ – gnosztikus eredetű – teljes azonosítása jelenik meg (e motívum problematikusságáról lásd 6. fejezet), s ebből következik, „hogy a költő önmaga létezésében a világ létezését, önmaga szellemében a világszellemet éli meg”.[[27]](#footnote-27) Ez olvasható *Az* *ősige* (1893) című versben is:

Én vagyok a világ,

A nyilvános titok;

Számtalan személyben

Egyetlen egy vagyok.

…

Világokat nemző,

Mindeneket látó;

Az örök körökben

Én vagyok az átló.

Utolsó versszakában pedig megtaláljuk a „mágikus” hatalom eredetét, a gnoszisz lényegét, az óhajtott titkot:

Ki vagyok örökké

És mindenütt minden:

Én vagyok az Ige,

Én vagyok az Isten.

Schmitt Jenő Henrik erre a felismerésre ösztönöz, amikor ezt írja:

Az eleven természet gazdagságán és csodálatos alkotásain csodálkoztok és a teremtő hatalom titkának megoldását kutatjátok mennyei magaslatokban és kifürkészhetetlen mélységben. És nem látjátok saját belsőtöket, mert ezen titoknak megoldása bennetek rejlik. A végtelen gondolatnak teljessége, mely az egeket bejárja és mindenben megvalósul, bennetek ébred… A ti isteni lényetek által alkottatnak így a természetnek alkotásai mind…[[28]](#footnote-28)

Schmitt *Krisztus istensége a modern ember szellemében* című munkájában egy olyan Krisztust mutat be, aki tanításinak valódi jelentése a történelem során feledésbe merült. Ezek a tanítások az ember szellemének isteni mivoltáról szólnak: az emberi szellem lényege „nem por a porból, hanem végtelen és örök; hogy isteni természettel birnak, egy lényegüek Vele (ti. Krisztussal), valamint Ő egy lényegü a lények lényével és hogy Ő az örök feltámadás és az élet.”[[29]](#footnote-29) Krisztus – aki a mennyeknek teljességét lelkében hordozá[[30]](#footnote-30) – ráébresztette az embereket, hogy a szeretet révén saját belsejükben találják meg a mennyországot, a belső végtelenséget. Ezáltal „legyőzte számunkra a halált és igy Ő a szabadság, az út, az igazság és az élet”.[[31]](#footnote-31)

Természetesen Komjáthy fentebb bemutatott gondolataira Spinoza tanai is ihletően hatottak,[[32]](#footnote-32) de *Az* *ősige* utolsó versszakának kijelentésében nem egészen a spinozai panteizmust és egy-szubsztancia tant kell látnunk. Ha figyelembe vesszük, hogy Komjáthynál e felismerés kapcsán mennyire fontos szerepet játszik az introspekció (lásd pl. az *Egyszerre* című versében: „Egyszerre, egy dicső tudatban / Átfogtam magamat magamban, / Fölértém a szellem szavát, / S megpillantám Istent magát.”), akkor láthatjuk, hogy e versekben Schmitt gnózisa fogalmazódik meg. Schmitt szerint

mi töltjük be az egeket, mi vagyunk az a valóság, amely föltornyosul minden csillagzat fölé, a mi életformánk az, a legmagasabb életformák valósága és élete, ezt mi éljük át ebben a szemléletben és ez a szemlélet a valóság maga és e mögött nem kell se szellemet, se istent, se szubsztanciát keresni.[[33]](#footnote-33)

Azaz Spinoza szubsztanciája Schmittnél maga az emberi szemlélet (erről bővebben lásd 4.4. fejezet).

**3.3. Titoktartás vagy az igazság hirdetése?**

A gnosztikus kódexek közül sokban találhatunk hasonló jellegű, Krisztustól származó tanokat. E műveknek közös motívuma, hogy Krisztus külön fölhívja a kiválasztott tanítványainak a figyelmét, hogy amit hallanak titok, és azt nem ismerheti meg arra nem méltó személy. Erre példa *Jeu második könyve*, amely szigorú titoktartást ír elő.

Jézus meghagyja tanítványainak, hogy a megismert misztériumokról se apának, se anyának, se testvérnek, se rokonnak ne beszéljenek, ne szolgáltassák ki se ételért, se italért, se asszonyért, se aranyért, sem ezüstért és semmiért a világon. Kivételt képeznek az arra érdemes emberek.[[34]](#footnote-34)

Ezek a szövegek jól mutatják, hogy a gnosztikus mozgalmak „nem igyekeztek tömegvallást alapítani.”[[35]](#footnote-35) S kik a gnoszisz birtoklására érdemesek? Valentinosz gnosztikus rendszerében az embereknek három csoportja van: anyagi, lelki (pszichikus) és szellemi (pneumatikus) emberek.

Természetesen csak magukat tartották pneumatikusoknak, olyan embereknek, akik képesek a teljes igazság befogadására. A többi keresztényt sorolták általában a pszichikusokhoz, a magasabb eszmékben járatlanokat az anyagi emberekhez.[[36]](#footnote-36)

A gnosztikusok tehát nem akarták „a gyöngyüket disznók elé szórni”. Schmitt tanaiban azonban nem találunk ilyen attitűdöt. Schmitt szerint minden emberben megvan a lehetőség az isteni énjének felismerésére. A modern ember – aki a legújabb tudományos eredmények tükrében észérvekkel is beláthatja e tanok igazát – képes a felismerésre. Schmitt gnózisa és a gnoszticizmus egyik különbsége tehát, hogy Schmitt az egész emberiséget képesnek tartja a gnoszisz birtoklására (erről bővebben lásd 5. fejezet).

A második különbség pedig a racionalitás jelenléte. Ezek a racionális fejtegetések persze a gnoszticizmustól eltérő metafizikát vázolnak föl, ami befolyásolja az introspekció jellegét is (lsd. 4.4. fejezet). Itt csak annyit érdemes megjegyezni, hogy Schmittnél a művészeti (kivéve, ha „kábitószerül szolgál”)[[37]](#footnote-37) és tudományos alkotások egyben szentségek is lehetnek. Ezek a munkák hasonló szerepet játszanak, mint a gnosztikusok titkos iratai, isteni kinyilatkoztatásai, amelyekből tudásukat szerezték. „Szent könyveink tehát nemcsak a régi vallásos alkotások… hanem szentség a számunkra minden nagy művészi alkotás úgy a multban, mint a jelenben.”[[38]](#footnote-38) A tudomány pedig ennél is kitüntetettebb szerepű: „Csakis a tudományos megismerés, a gnózis a szabadság vallása. A szellemileg bilincsbe vert, a tekintélynek, a vakhitnek alávetett ember nem lehet szabad soha.”[[39]](#footnote-39) Így a modern ember képes megismerni Krisztus tanításának valódi értelmét, ahogy azt Krisztus megjövendölte: „az igazság szelleme meg fog jelenni és bevezet bennünket minden igazságba, ezt teljesíteni a mi nagy és szent feladatunk.”[[40]](#footnote-40) Schmitt tehát egy prófétai szerepet vállal, segítve az emberiséget tudományos munkáival.[[41]](#footnote-41)

Komjáthy egyes verseiben találkozhatunk a bemutatott gnosztikus magatartással rokonítható ezoterikussággal:

Nem bánt a csönd, nem bánt a lárma,

Rejtelmeid se, mély Magány!

Ne tudják soha meg, mi voltam,

Legyek nekik örök talány!

A fény örök forrása lelkem,

Önön lángomban égek;

Megvethetem - ó, milyen élv ez! –

E kapzsi, bárgyu népet.

(*Megnyugvás*, 1891)

A *Melankólia* (1892) című vers is ezzel a rejtőző magatartással indul, amely a meg nem értettség panaszába fordul át:

Elrejtem magamat, ne lásson senki sem;

Elvérzem egyedül, némán és csendesen,

Elszállok e földről zord ismeretlenül,

Ahol mint bélpoklost mindenki elkerül.

A megszerzett titkot a lírai én nem szolgáltatja ki:

Elásom a kincset az emberek elül,

Mit gyűjték a földön, míg éltem emberül;

Ne szennyezzék be azt szentségtelen kezek,

Semmik között semmi, elátkozott legyek!

Azonban élnek a világon olyanok, a „rajongó lelkek”, a „fennszülött elmék”, a „föld nyomoréki”, akiknek a lírai én kitárulna. Bár ezeket a verseket nem a gnózis, hanem inkább Nietzsche egyéniség-kultusza ihlette (figyelembe véve a versek keletkezésének időpontját), a kiválasztottság-tudat és a titok őrzésének motívumai fontos szerepet kapnak későbbi gnosztikus verseiben is, ahol Komjáthy a schmitti prófétai szerepet veszi fel. Jól mutatja ezt *A homályból* (1894) című verse, amely bár a felütésében felidézi az elvonultság időszakát,

Ki fény vagyok, homályban éltem,

Világ elől elrejtezém.

Nagy, ismeretlen messzeségben

Magányosan lobogtam én.

mégis a folytatásban s a befejezésben a gnoszisz felismerésére szólít fel, s ez mindenkire vonatkozik:

Szivembe hordom én e lángot,

Szivembe hordom a napot:

Ó, gyújtsatok rokon világot!

Én látok; ti is lássatok!

E versek tehát ugyanúgy szakrális jellegűek, mint Schmitt munkái, céljuk pedig a gnoszisz felismerésére való ösztönzés is egyben.

A gnoszisz megszerzésének módja – azaz az introspekció folyamatának jellege – azonban különbözik mind Komjáthy, mind Schmitt, mind a gnoszticizmus esetében. Ennek oka a metafizikai elgondolások különbözősége, és ennek eredménye a különböző megváltástan. Tehát először fel kell vázolnunk – persze csak nagyvonalakban – a háromféle gnózis metafizikáját.

 **4. „Nem, nem lehet atyám, nemzőm a por!”**

**4.1. Az árnyékvilág**

Komjáthy költészetének gnosztikus szakaszában az ideál világa felé való törekvés (a titok megismerése) kiegészül az anyagi világ elutasításával. A költői én azzal, hogy megismerte a titkot (önmaga isteni mivoltát), tudja, hogy nem a véges-anyagi világ hozta őt létre, s arra a felismerésre is képes, hogy az érzéki-anyagi világ csupán látszat, annak megismerése nem juttathat valódi tudáshoz:

Bár homály födi származásom,

Nem, nem lehet atyám, nemzőm a por!

A gonosz látszat ne alázzon,

Lelkemben egy fensőbb titok honol.

*(Újjászületés*, 1892)

Az elrejtett titok kapcsán fontos szerepet kap Schopenhauer tanának egyik jellegzetes motívuma, „Mája fátyla”, amely gnosztikus olvasatot kap Komjáthy értelmezésében: eltakarja az ideál világát, s egyúttal elhiteti, hogy az egyedüli létező az anyag realitása. Az anyag csupán Mája fátylának „díszítése”, csupán illúzió. „S a gnózis, a tudás fellebbenti >Mája fátylát<”[[42]](#footnote-42):

Te színvilág, omolj a semmiségbe!

Te álom-alkotmány, törj össze végre!

Szeretném már széttépni Mája fátylát,

Illúziója nékem semmiség,

Merész szemem e fátylon máris átlát...

(*Szakadjatok!*, 1891)

Hasonló motívumra találhatunk a gnoszticizmus tanaiban is. E tanok szerint az alsó és a felső világ között függöny húzódik. „A függöny alatt árnyék keletkezett, és ez az árnyék anyaggá alakult.”[[43]](#footnote-43) „A mindenség két régiója, a fény birodalma és az anyagi világ össze nem egyeztethető, át nem hidalható ellentétét jelképezi a függöny, mely… akadályozza, hogy megismerjék a tiszta fény honát”.[[44]](#footnote-44) Alapvető motívum tehát mind Komjáthynál mind a gnoszticizmusban az akadály a tiszta világ és az anyagi világ között. Ez az elválasztottság megakadályozza az igazság megismerését, s ezzel az anyag az ember börtönévé válik. Komjáthy korai verseiben azonban nem e gnosztikus metafizika jelenik meg, minden hasonlóság ellenére.

A „börtön” motívuma így kiemelkedő fontossággal bír Komjáthy költészetében. Már korai verseiben is megtalálható a világ duális szemlélete, s az anyagi világ rabságba taszító jellege:

Börtönt lel itt viszont, ki égbe járt már,

Lélegzeni neki itt már iszony,

Eltépni ég az élet rabi jármát,

Megfojtja őt istenszerelmi szomj.

(*Altató*, 1877).

Itt meg kell említenünk a Szenicen töltött éveket is, ahol a szellemi elszigeteltség tovább növelte a költőben a rabság érzetét.

Itt élek megvetetten,

Mint egy elátkozott;

Már szinte elfeledtem,

Hogy voltam és vagyok.

Köröttem dudvaerdő,

Giz-gazból rengeteg.

Bár jőne holtra lejtő,

Ragadna fergeteg!

(*Szenicen*).

Az anyag rémképe összekapcsolódik továbbá a költői sikertelenséggel is. Az *Altató* című versének zárása mutatja, hogy a költő a dal erejében bízva dacol az anyaggal, hiszen a dal, a költészet az ideál világának része. Mégis az anyag elleni küzdelem néha kilátástalannak tűnik:

Mind hasztalan! Mit ér a dal?

A légbe zeng s magába hal.

Látom, minden hiába volt,

Köröttem minden néma, holt.

Hiába mondtam éneket,

Szivem sovár és csüggeteg.

(*Mind hasztalan!*, 1890)

Az elmúlás és az elfelejtettség veszélye így gyakori témája verseinek. Olyan dilemma ez a költő számára, amit csupán a gnosztikus verseiben tud végérvényesen feloldani.

Az elmúlást megtestesítő anyag valódi természetének felismerése jelenik meg a *Hópelyhek* (*1892*) című versében. Más versekben is egyértelműen kitűnik, hogy a hó Komjáthynál az elmúlást, a végességet jelenti:

Alszik az élet lelke velem,

Ah, ez az élet tele, halál!

Ah, ide tettek,

Élve temettek

A hó alá.

(*A hó alól*)

Átkot hoz minden évszak,

Hervasztó álmokat;

Ó, hogy tenyészne Délszak

Viránya hó alatt?!

(*Szenicen*)

Télapónak hó szakálla

Feje tarkó, ing a lába,

Lehe jégcsap, képe ráncos,

Járja a haláli táncot.

(*Télapó*)

*A Hópelyhek* felütésében is a lírai én az anyag borzalmával szembesül (a hó szállongása), mely az elmúlást juttatja eszébe, s reménytelen helyzetét: „Szállonganak a hópihék: / Úgy fáj e szív, úgy fáj e lét!”; „Ó, mondhatatlan fájdalom! / A Föld egy roppant sírhalom.”; „Szivem! Te sorsod is halál; / Felejtsd, hogy egykoron valál!”. A harmadik részben „lehullik Mája fátyla”, s a költő meglátja az anyagi világ valódi természetét: „Azt mondják, hogy fehér a hó, / - Hiszen a látszat oly csaló! - // Csak én tudom, hogy fekete / Szálakból szőve szövete.” Az anyag diabolikussá válik, gonosszá: „Megannyi mérhetlen atom; / A sírból jő s a sírba von. // E gyászatomok démonok, / Szemök oly rémesen forog.” A vers zárása pozitív kicsengésű, habár a lírai én csupán úgy tud felülkerekedni a démoni atomokon, hogy halála után csatlakozik hozzájuk: „Nem rémít démonszemetek, / Mert én is pont, atom leszek.”

A gnosztikus versek azonban határozottan elvetik az elmúlás lehetőségét, s teljes mértékben elutasítják az érzéki világot. Mint láttuk, a lírai én – szakítva az illúziókkal – birtokába jut a titkos tudásnak, s a gnózison keresztül szemlélve felismeri az érzéki világ hazug voltát, s így annak láncait is lerázza magáról. A tudás birtokában lévő lírai én kiemelkedik a „homályból”.

**4.2. Az idegen isten gnosztikus motívuma**

A gnoszticizmus egyik alapvető felismerése, hogy az anyag nem tökéletes, mondhatni bűnös dolog, s mint ilyen, nehezen magyarázható egy tökéletes Isten teremtő tettével. Az anyagi, azaz bűnös világban rekedt ember pedig determinálva látszik a bűnös életre. Schmitt így ír erről:

A korlátlanul uralkodó, mindenható és mindentudó Teremtő azonban a világ minden szenvedésének és nyomorúságának, az ember minden gyengeségének és bűnének okozója. És itt találjuk az ellentmondásos, értelmetlen feltételezés további okát, miszerint az ember indifferens módon, ugyanabban a helyzetben, ugyanolyan indíttatás és ugyanolyan beállítottság mellett, tehát azonos okok mellett is, különbözőképpen cselekedhet. Eszerint az emberi eltévelyedés és bűnözés vétkét, amely tulajdonképpen egy ilyen Istenre hárulna, az emberre kell visszautalni, hogy az isteni pokolbűntetés iszonyatos bosszúja „igazságosnak” tűnjék. Az isteni bosszúvágyat és vele együtt az emberi bosszúvágyat a mennyben és a földön ennek a szabad akaratnak a feltételezésével kell igazolni, mégpedig egy és ugyanazon abszurdok feltételezésével, amelyből kétféle dolog ered egyszerre. A szabad akarat tanításában tehát a logikai abszurditás egyszerűen arra szolgál, hogy egy morális alacsonyabbrendűséget igazoljon.[[45]](#footnote-45)

A gnosztikusok eme ellentmondást látva arra a következtetésre jutottak, hogy a világ teremtője nem a legfőbb lény, hanem önmaga is teremtett és tökéletlen lény. E lényt nevezik Demiurgosznak, s egyes irányzatok mélységesen megvetették, mivel magát tökéletesnek és egyetlennek mondja („Én féltékeny Isten vagyok, és nincsen más Isten rajtam kívül”).[[46]](#footnote-46) Jellemző, hogy eme öntelt istent gyakran az Ószövetség istenével azonosították. Az igazi Ősatya az égi szféra lakója, akiről – akiről tiszta szellemisége miatt – semmilyen tudásunk nem lehet, s aki semmilyen kapcsolatban nem áll az alsó világgal. E tökéletes lény nem teremtett, hanem létezésének következménye az, hogy mint tükörképét, önmagát megragadta, s így emanáció révén létrehozta az aiónok sorát, köztük a Bölcsességet, Szophiát. E női aión követte el azt a bűnt, hogy pár nélkül nemzett, megteremtve Demiurgoszt, aki az alsó (árnyék)világot, a kozmoszt hozta létre.

Ez a kozmosz a valódi világ sápatag és színtelen, sőt, talán torz és fordított képmása. A tehetetlen és passzív anyagra a felső világ ágensek sora révén ráüti saját ideális formái bélyegét, úgy, hogy „ami látszik, abból ered, ami el van rejtve”.[[47]](#footnote-47)

Tehát a Demiurgosz által megformált világ egyes irányzatokban az égi világ archetipikus modellje alapján jött létre. Amit viszont Demiurgosz el akar rejteni, az az, hogy az ember is az Ősatya emanációjából származik.

Demiurgosz hiúságától vezérelve elhatározza, hogy maga is embert teremt „saját képére”. Létrehozza az ember testét, s Szophia a felső világból származó erőt (pneumát) ad Demiurgosznak, hogy azt lehelje bele az emberbe. Az ember megmozdul, és a belőle kisugárzó fény mutatja felsőbbrendűségét. Teremtőjében erre irigység támad, és az anyag mélyére veti. Azonban a felső világból származó fény kimenti innen, azonos természetűvé téve Fény-Ádámmal, tökéletes lénnyé téve őt.

A gnosztikus teremtésmítoszban megtaláljuk mindazt, ami Schmitt újgnoszticizmusában is rendkívül fontos motívum: 1. a passzív anyag nem az ember lényegi eredete, 2. a bibliai Isten nem lehet a tökéletes teremtő, 3. az ember a mindenség kicsinyített mása, 4. az ember isteni lény.

E szempontból vizsgálva Komjáthy verseit a gnosztikusok Demiurgoszához hasonló isten-képre ismerhetünk, mutat rá Eisemann György:

„Idegen Isten! nincs hatalmad”[[48]](#footnote-48) - vallja az anyagi teremtésen túllátó lélek, s szemére hányja a teremtés elhibázottságát: „Isten! ki földi léttel fölcsufoltál / S szívembe lángot, olthatatlant oltál, / Te lásd, ha martaléka lesz az oltár!”[[49]](#footnote-49) Ezzel a demiurgoszi lénnyel állítja szembe a „rejtelmes Isten”, a „talányos Isten”[[50]](#footnote-50) abszolútumát. „Keressük őt, a titkos Istent, / Világ szivét, az ősurat”,[[51]](#footnote-51) aki az „örök fény”, az „örök nap”, aki „Mindennek atyja, mindenek anyja”[[52]](#footnote-52) (!) s nem azonos a „zsarnok-Istennel”[[53]](#footnote-53).[[54]](#footnote-54)

 A nagymértékű hasonlóság ellenére azonban nem következtethetünk arra, hogy Komjáthy közvetlenül a gnoszticizmus Demiurgosz-motívumát használja föl. Költészetében az „Idegen Isten” valószínűbb, hogy – akárcsak egyes gnosztikus irányzatokban – közvetlen az Ószövetség istenére utal (pontosabban az egyház istenére), aki ellentmondást nem tűrve kényszeríti rá akaratát az emberekre. Tehát a szolgaság nem csupán az anyag börtönét jelenti, hanem a szellemi szabadság hiányát is. Eme isten-kép ellen szólal fel *Babonás hatalom…* című versében:

Babonás hatalom járma alatt

Nyög a földön érzés, gondolat.

Szakadozva, csonka alakban

Jelenik meg a láthatatlan.

Töredezve, ferde tükörben

Jelenik meg a pipogya rögben

Az Isten.

Az Ószövetség istenének effajta szemléletének kialakulása legfőképp két gondolkodó hatásának köszönhető: Nietzschének és Schmittnek.

Nem ismerek én más hatalmat,

Csak ami szívemben ragyog;

Idegen Isten, nincs hatalmad!

Magamon úr csak én vagyok.

A *Magamról* című vers valóban egy zsarnoki istent utasít el, de ha a vers keletkezésének időpontját (1890) figyelembe vesszük (ekkor még nem beszélhetünk gnosztikus világképről – erről a következő fejezetekben lesz szó), egyértelműen kitűnik, hogy ez esetben Nietzsche hatásáról beszélhetünk. Komjáthy e tanokat explicit módon versbe öntötte *Antikrisztus* című művében, mely a címazonosságon túl tartalmilag is Nietzsche írásával rokon. Elutasítva az „öreg istent” a lírai én kijelenti, hogy

A szentirás hazug, veszett könyv,

Minden rossz tőle származik.

Botor, kietlen s béna bölcsesége.

Kopott és gyermekes minden sora.

Tanulmányomban nem mutatom be Nietzsche *Az Antikrisztus* című művének gondolatmenetét, de az alábbi idézetek Nietzschétől talán kellőképpen érzékeltetik a rokonságot a két mű között: „a Mennyek Országa a gyermekeké; a hit, amely ebben hangot kap, nem olyan hit, melyhez harcolva jutottak el, - kezdettől fogva jelen van, ez úgymond a szellemibe visszahátrált gyengeség.”[[55]](#footnote-55) „A keresztény mozgalom, mint európai mozgalom, kezdettől fogva mindenféle selejt- és hulladékelem összfogalma”.[[56]](#footnote-56) Nietzsche itt nem az Istent, hanem az egyház istenét támadja, ugyanis az egyház elhallgatja az igazságot arról, hogy Isten halott.

Természetesen Schmitt és Nietzsche gondolati rendszere sokban hasonlít egymáshoz, s ez talán azzal is magyarázható, hogy Nietzsche nem kis mértékben hatott Schmittre. Erről árulkodik Schmitt Nietzsche-tanulmánya (*Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében, 1898)* is, amelyben Nietzsche művét korszakváltásnak véli – azaz szakrális mű – abban a történetben, amelyben az emberiség birtokába jut a végső igazságnak.

A legszembetűnőbb hasonlóság közöttük, hogy mindkét gondolkodó a próféta szerepét vállalja magára, s ez a szerep explicit módon állítja szembe magát a történelmi egyházzal. Az *Antikrisztus* és a *Krisztus istensége* egyaránt vallja, hogy Krisztus tanítása az egyház hitelvei ellenére rejtve maradt, s e kor az, amikor a valódi tan ismét felszínre kerül:

Csak mibennünk, szabaddá vált szellemekben van meg az előfeltétele annak, hogy megértsünk olyasvalamit, amit tizenkilenc évszázad félreértett…[[57]](#footnote-57)

Az egyház volt a kincsek őrzője, melyek Krisztusban elrejtve vannak és elrejtette ezen kincseket mind e mai napig. Mi nem teszünk neki szemrehányást, mert Krisztus szavaira hivatkozott: Nem volnátok képesek azt felfogni[[58]](#footnote-58)

A *Krisztus istensége* könyv attitűdje, hangneme is az *Antikrisztus* vagy az *Így szólott Zarathustra* profetikus (aforizmatikus) stílusával rokon. Mindkét filozófus új korszakot, az igazság korszakát hirdeti meg, az „emberfölötti ember”, illetve az „istenember” korszakát. Schmitt is morálisan elítéli az egyház tanítását (mégha magát az intézetet nem is teljesen): „És mégis, nem pusztán egyforma gyerekes-e ezen bűn, mely Istent iszonyu ázsiai kényur képében tünteti fel, aki Ádám bünét a legtávolabbi nemzedékeken is halállal bünteti és akinek kiolthatatlan bosszuvágya csakis saját fiának vérével engesztelhető ki.”[[59]](#footnote-59)

E szellemi örökség van tehát Komjáthy egyházellenes versei mögött, s ez az az isten-kép, amit elutasít, már a gnosztikus korszaka előtt. Ez a kiindulópont viszont egyenesen a gnózis felé vezette: a titkos istent, melyet keres, végül megtalálja:

Istent kerestem. S mutogatták

Pőrén nekem az istenadták;

Az áhitat undorba fúlt.

Utáltam őket istenükkel,

Sosem nyilik az ő szemük fel, -

S kezem most önszivembe nyúlt.

S egyszerre mindent megtaláltam,

És ragyogó szinekre váltan

Levetlek, hosszu, méla gyász!

Örök gyönyörben, gyors viharban

Kizengem mélyid én a dalban,

Lelkem, te istenlakta ház!

(*Életsor*)

Miután a gnosziszra lelt a lírai én, már nem kell keresnie a titkos istent: feladata, hogy minden embert ráébresszen isteni mivoltára:

Ó, jöjjetek be templomomba

Hogy titeket is újjászüljelek,

Megistenülve szent lakomba

Legyetek, mint a boldog Istenek!

(*Újjászületés, 1892*)

**4.3. A pozitivizmus veszélye**

Ha Komjáthy költészetét és Schmitt gondolatait vizsgáljuk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy életművük a pozitivizmus korszakában született. A pozitivizmust tekinthetjük akár a gnózis tökéletes ellentétének is: a tudomány pozitív szerepébe vetett hit korszaka ez, melyben a racionalitás az egyedüli lehetőség a világ megismerésére, melyről tudásunk a tapasztalatból ered. A pozitivizmus emberképe nem ismer vallást. Az ember biológiai lény, amely viselkedésének okai visszavezethetők az anyagban bekövetkező törvényszerű változásokra, s ebből kifolyólag determináltak lesznek cselekedetei, s így sorsa is (itt akár gondolhatunk a Zola-regények főhőseire is). Ez a szemlélet az, amit Komjáthy határozottan elutasít, ez az a börtön, amelytől viszolyog. S ezzel a világszemlélettel szemben alkotja meg Schmitt saját gnosztikus rendszerét. Schmitt rendszerében az anyag rémképe a pozitivista materializmusban testesül meg, mely fizikai-biológiai magyarázatokkal kívánja megfejteni az emberi létezés összes titkát, s így véges létezőként tekint rá.

A világ eddigi naiv, úgyszólván természetes szemléletmódja ugyanis az embert testi létének képében figyeli, mint egy véges természeti dolgot a dolgok világában. Ezen a spirituális szemlélet sem változtat semmit, hiszen a lélek is, amit a testben lakozónak és azt életre keltőnek, a testiség minden körülményétől befolyásoltnak képzel el, ugyancsak egy véges dolog a dolgok között, az érzéki szenvedésnek éppúgy alá van vetve, mint a test. Az ember így egyfajta kifinomodott állatként jelenik meg, az együttérzés pedig szenvedő, nyomorgó, silány állatiságának szól, ahogy az ember főképpen és voltaképpen ebben az alakban a materialista vagy éppen teológiai gondolkodás számára jelenik meg.[[60]](#footnote-60)

Mint mondtuk, a gnosztikusok megvetették az érzéki-anyagi világot, egyes irányzatok pedig a felső világ modelljét látták benne. Schmitt rendszerétől is elvárhatnánk, hogy az anyagi értelemben vett embert elvesse, s csak a benne rejlő isteni lényeget tekintse igaz létezőnek. Azonban Schmitt nem fordul el az érzéki-anyagi világtól, sőt, az fontos részét képezi metafizikájának (nincs így éles törésvonal filozófiai életművében, hiszen annak első szakaszára a szenzualizmus jellemző).[[61]](#footnote-61) Kora fizikájának elméleteire hivatkozva alakította ki saját elméletét, miszerint az anyagi világ is az ember belső (végtelen) világából nyeri létét. „A tudomány mai álláspontjáról, a mai fizika számára… atómok már nem léteznek. A mai fizika erőcentrumokról, erőközpontokról beszél, amelyek egyaránt sugarakkal vannak körülvéve s amely sugarak a nagy mindenségbe hatnak.”[[62]](#footnote-62) Minden test világít, s ennek legmagasabb formája az éterhullámok. „Semmiféle fizikai működés nem terjed túl a felületszerüségen, a háttér már nem fizikai, mert az éter nem a tért betöltő háromdimenziós funkció, hanem mint Lord Kelvin, a nagy angol fizikus tanítja, habszerű, felületszerű tünemény.”[[63]](#footnote-63) A kérdés, hogy mi a háttere e működéseknek (mivel minden felületszerű tüneménynek van háttere)? Ez a háttér a szerves alapműködés. Ezzel az elgondolással akarja Schmitt kora atom-hívőit megcáfolni, s a materialista-pozitivista világszemléletet felforgatni. A fizikai működéseknek háttere a szerves működés, azaz mi magunk vagyunk (Kantot is e szempontból idézi: a tér nem az érzéki, vagyis fizikai tárgyak formája, hanem a mi formánk). (Érdekes a gnosztikus világkép kialakulásának összevetése Schmitt és a gnoszticizmus esetében. A gnoszticizmus az ókori természettudomány új elképzeléseit – pl. a szférikus-centrikus világkép – töltötte meg vallásos tartalommal, hasonlóan Schmitthez, aki kora fizikájának eredményeit használta föl a gnózis igazolásához.[[64]](#footnote-64))

Komjáthy jellegzetes pozitivizmus-ellenes verse az *Eh, mit gyötörtök!*:

„Anyag az egyetlen valóság,

És tétlensége az erő;

Vak súlyok egymást lökve tolják:

S az emberész az eredő.”

Az anyag így gondolkozik hát?

A sár dicső eszmékre visz?

Nem vak a por s nem durva korlát!...

De mondok én még többet is:

A szó erő és test az íge,

Egészben él csupán a rész,

Van itt mindennek színe, szíve:

Lélek a por s az anyag ész!

Anyagszemléletében a schmitti gondolatok is megjelennek (ti. az anyag háttereként megjelenő élet, ami a spinozai panteizmussal is szorosan összefonódik), bár nem explicit módon, inkább motívumként:

A sejtek sejtelmek,

S az elemek elmék.

Parányok párzanak,

S tömecsekbe tömvék.

*([A sejtek sejtelmek…]* töredék)

Azonban gnosztikus verseiben már nem a schmitti gnózis anyagszemlélete jelenik meg, azaz e problémára nem a schmitti „gnosztikus racionalitás” felől tekint rá, bár jellegében hasonló marad vele: az anyagi világot mint valós létezőt csak úgy fogadja el, mint az introspekció útján szerzett tudást (Komjáthy esetében persze ez szubjektív élményt jelent, nem pedig tudományos szemléletet; lásd 4.4).

A végességtől, az anyagtól való szabadulás vágya már nem Schmitt gondolataiból eredeztethető vágy, hiszen Schmitt rendszerében ember és anyag (mely az embertől függő létező) nem áll szöges ellentétben. Komjáthy törekvése az ideál világa felé azonban végül teljes mértékben elveti az anyagot, mint visszatartó tényezőt. E börtönből való szabadulás kétféleképpen valósulhat meg: 1. megsemmisülés által bekövetkező eleváció, 2. introspekció által bekövetkező eleváció (a gnosztikus versekre ez utóbbi jellemző).

Felismerve, hogy az ember az ideál világából származik, azt a következtetést vonta le Komjáthy, hogy a halál nem anyagi értelemben bekövetkező megsemmisülés, hanem valójában megszabadulás az anyag börtönétől. E motívum már 1890-ben megjelenik *Euthanázia* című versében – szintúgy, mint az eleváció – bár itt az anyag a „dib-dáb” örömöket jelenti (s ennek elutasítása mögött Schopenhauer hatását sejthetjük):

Dib-bád öröm s ti tünde élvek,

Ragyogó, gúnyos semmiségek

Suhanjatok el nyomtalan!

Rajongó szívem egyet áhít:

Meghalni boldogan!

…

S mit hasztalan kutattam én lenn,

Egyszerre mind előmbe lebben,

Föltárod, ó, dicső Halál!

Igazság, látom szűzi arcod,

Ölellek, Ideál!

A halál szakrális jellegét itt az elégés toposza erősíti:

El akarok égni,

Magasba lobbanni;

Magamat még élve

Az égbe ragadni.

Át akarok halni

Magasabb életbe,

Lángolni akarok

Az örök tüzekbe.

(*El akarok élni*).

**4.4. A gnosztikus introspekció**

Az anyagi világtól való szabadulás másik módja tehát a gnoszticizmus legalapvetőbb motívuma: az introspekció, melyet gyakran a misztikus eleváció élménye követ, az ideál világa felé való mozgás. Az introspekció annak a nem empirikus értelemben vett megismerésnek a formája, (amely különbözik a delphoi „Ismerd meg önmagad!” felirat gyakorlati-etikus értelemben vett felszólításától is)[[65]](#footnote-65) minek során az ember önmagában felfedezi az istenit.

A gnosztikus introspekció e századfordulós élménye természetesen az újkori filozófiák hatásától sem mentesek. Kant filozófiája mérföldkő e szempontból, kopernikuszi fordulata a filozófiában (ti. a megismerésben a tárgyaknak kell alkalmazkodniuk a megismerő elméhez) lett a kiindulópontja a későbbi filozófiák szubjektum- és világszemléletének. Nem célom felvázolni a filozófiatörténet e folyamatát, de fontosnak tartom megemlíteni Schopenhauer szemléletét. Schmitt introspekciójának (mely csak motívumaiban hasonlít a gnoszticizmuséhoz, bár dimenzió-elmélete határozottan annak újrateremtésére törekszik) filozófiai elgondolása Schopenhauerből indul ki: a világ képzet. Schmitt úgy látja, az ember belső szemlélődése esetében azonban nem képzetet szemlél, hanem önmagát úgy, ahogy az valójában van, így a belső tapasztalat szükségképpen igaz tapasztalat. Ahogy tanítványa, Migray József fejti ki Schmitt előadásihoz írt bevezetésében: természetismeretünk módszere diskurzív, mivel az eredeti jelenséget és annak másolatát (a képzetet) hasonlítja össze. Azonban élettényeink megismerése (introspekció) módszere intuitív, önmagára eszmélő, hiszen belső élményeinket közvetlenül éljük át, azokat közvetlenül szemléljük, s nem annak másolatát. Schmitt rámutat, hogy ez a tapasztalat viszont három dimenzióról és a tér végtelenségéről ad bizonyságot. „…ez a világok tere. Ez a geometriai tér, amelyről az állat nem tud semmit. Mert ez már nem egyszerűen szerves funkció, hanem szellemi funkció.”[[66]](#footnote-66) A végtelen effajta szemlélése, mely átfog minden lehető térformát, bizonyítja a lélek létezését, s mint ahogy az „élettény” is megerősíti: élete betölt minden teret, s a határtalanba sugároz. Itt köszön vissza az a gnosztikus elképzelés, miszerint az ember a mindenség kicsinyített mása. Schopenhauer tana hasonlóan vélekedik a világ képzete és az ember viszonyáról:

Ha valamely egyén halálos aggódást érez, akkor különös, sőt mosolyra érdemes látvány, hogy a világok ura, aki lényével mindeneket betölt, és aki által egyedül van léte mindannak, ami van, elcsügged, fél, hogy elvész, hogy az örökös semmiség örvényébe süllyed –, pedig pedig voltaképp minden tele van ővele s nincs hely, hol ő ne volna, s nincs lét, amelyben ő ne élne; mert a lét nem őt hordja, hanem ő a létet.[[67]](#footnote-67)

Azonban Schmitt „szó szerint értve” ezt a tant továbbment: az univerzum léte fizikai értelemben is az embernek mint szerves létezőnek (a világ hátterének) köszönhető, annak „teremtő-kisugárzó” erejének működésétől. Erről mindenki megbizonyosodhat az introspekció által:

…előadásaink tárgyai ellenőrizhetőek és semmiféle tudományos vagy hitszerű tekintélyre nem szorulnak. Voltaképpen nem is beszélhetünk másról, mint beléletünk tényéről…A tágasabb háttér tehát a végtelenség szemléltete, ennek funkciója, maga a szellem.[[68]](#footnote-68)

A végtelen szemlélete mint igaz tapasztalat isteni mivoltunk alapvető tapasztalata.

A racionalitás jelenléte Schmitt gnózisában azt a benyomást vonja maga után, hogy Komjáthy gnosztikus versei sokkal közelebb állnak a gnoszticizmus képzeteihez, mint a filozófus rendszere. Ez talán annak is köszönhető, hogy Schmitt törekedett az explicit, tudományos kifejtésre (nem „képek” segítségével sejteti meg az igazságot), míg Komjáthy lírája „líra marad”, azaz a lírai én szubjektív élményeit költői eszközökkel fejezi ki. A különbség leginkább a már említett anyagszemléletben, s az introspekció módjában s funkciójában van.

Míg Schmittnél az anyagi végesség veszélye kizárólag a pozitivizmusban testesült meg, addig Komjáthynál a gnoszticizmus jellegzetes motívuma jelenik meg:

A test a késő antik filozófia és a gnószticizmus szerint a lélek börtöne, az ember pedig a mindenség kicsinyített mása. Ezt hirdették a népszerű filozófiai iskolák, melyek számára a mikrokozmosz-makrokozmosz kapcsolat, sőt a kettő azonos lényege tanaik igazolását jelentette.[[69]](#footnote-69)

Ez utóbbi motívum figyelhető meg a már említett *A koldus* vagy *Az ősige* című versben is.

A gnoszisznak három forrását különböztethetjük meg. Egyrészt a gnoszisz származhat könyvekből (pl. a Nag Hammadi lelet). Ide sorolhatjuk Schmitt gnózisát is, mely legfőképp a „szentségekben” látja az igazság átadásának legfőbb módját. A gnoszisz megszerezhető (látomásos) kinyilatkoztatás útján is (ilyen pl. Markosz vagy Valentinosz látomása),[[70]](#footnote-70) s e kinyilatkoztatást általában Krisztus nyújtja. Végül a gnoszisz származhat az introspekcióból, mely leginkább az extázis állapotára emlékeztet. Míg Schmitt az introspekciót tudományos eseményként képzeli el, Komjáthyra ennek extatikus változata jellemző. Ez az, ami a gnoszticizmus prófétáival leginkább rokonítja, köztük Simon mágussal.

Az ember és az isten benne (ti. Simon mágus) összeolvad, s az ő ereje pontosan ebben a bonyolult egyesülésben van, amelynek törékeny egyensúlya állandóan változik, de amelyet önmagában sosem vontak kétségbe. Az ember az isteninek immár nem időleges, hanem állandó székhelye, sőt, ő maga az isten. S ez a vallási vezető egy olyan folyamat példája, amelyet minden választott felismerhet, és sikerre vihet önmagában.[[71]](#footnote-71)

Kettejüket rokonítja, hogy élményeiket meg kellett osztaniuk a közönséggel. Komjáthynál a lírai én nem elégedhet meg csupán a szubjektív élmény tapasztalatával (ez ugyanis a líra feladását, vagy a „fehér vers”, a néma költemény igényét jelentené),[[72]](#footnote-72) s Simon mágusnak is bizonyítania kellett a tömeg előtt:

A belső bizonyosságérzet azonban önmagában nem volt elegendő, hogy tanúsítsa valaki emberisten-voltát. Ki kellett állni, s egy olyan közösség elé, amely konkrét bizonyítékokra szomjazott, és amely olyan emberekhez volt szokva, akik rendelkeznek a megfelelő felkészültséggel, hogy vallási tiszteletre való jogukat víziók és extázisok útján igazolják.[[73]](#footnote-73)

Tehát Komjáthy extatikus jellegű (heurisztikus) állapotban ismeri meg a gnosziszt, s ez a felismerés lesz gnosztikus verseinek legfőbb témája: a tudás forrását bemutatva legitimálja a gnosziszt. Ez a folyamat jól megfigyelhető *Egyszerre* (1893) című versében. A vers felütésében a tudás forrása egy új, gnosztikus tudatállapot:

Egyszerre, egy varázsütésre

Megnyílt a szívem tiszta mélye,

És benne megnyilatkozék

Egy szédítőn mélységes ég.

E pillanatban a lírai én a makrokozmosz-mikrokozmosz egyezésének köszönhetően szert tesz a világgal kapcsolatos mérhetetlen tudásra:

Egyszerre, egy nagy pillanatban

Fölpattant a zár s új alakban

Támadt föl az ódon világ,

Szemem boldog örvénybe lát.

Eme önfelismerés jellege duális: a megismerő és a megismert Én különválik. Ezt a kettősséget Eisemann György én-önmaga alanyiságnak hívja. „Az >önmaga< tehát az én transzcendálásának egyik iránya, az egyetemes alanyiság másik pólusa, mely ugyanakkor – a transzcendálás mellett, sőt, éppen annak misztikus eseménye nyomán – majd mégis belsőként ismerszik fel.”[[74]](#footnote-74):

Egyszerre, egy dicső tudatban

Átfogtam magamat magamban,

Fölértém a szellem szavát,

S megpillantám Istent magát.

Az introspekció e módja, a „magamat magamban” felismerése már távol áll Schmitt rendszerétől (nála az instrospekció a végtelen szemléletét jelenti): tisztán gnosztikus motívum. A gnoszticizmusban az introspekció a megváltás eszköze, de ez nem mehet végbe csupán a megismerő által: égi beavatkozásra van szükség ehhez.[[75]](#footnote-75) A felső szférában lakozó isteni-Én egyesül a megismerő énnel. Jellemző, hogy e „megváltó” folyamat egyes irányzatokban Szophia segítségével megy végbe, ki önmagát is megváltotta, mikor Demiurgosz őt az anyagi világba zárta (lásd 4.2.). Komjáthy tehát önmaga megváltása folyamatában az anyag rabságától szenvedő Én megtalálja magában önmaga égi-isteni párját, s azzal eggyé válik:

S a rémes-éden pillanatban

Magamat végleg megragadtam;

S hol minden érzés összefolyt,

Éreztem én mennyet s pokolt.

S hol egymást metszi két világ,

Két szem egymás mélyébe lát,

Hol minden eszme összeforrt,

Legyőztem én mennyet s pokolt.

Legyőztem magamat magamban,

S az örök gyönyörforgatagban

Egyszerre megnyilott az ég:

Szent egység, boldog összeség.

Ez az esemény akár tekinthető egy megismételt teremtésnek is, hiszen jellege ugyanaz, mint a gnosztikus teremtésnek: Isten önmaga iránti vágyódásának folyamata ez, mely beteljesülése emanációt eredményez (hasonló jellegű emanáció *A homályból* című versben a lírai én szívének „szerteáradása”). Komjáthy más verseiben az ideál világának effajta megragadását eleváció követi (lásd 4.5.). Eisemann György elemzése szerint pedig ez történhet oly módon is, hogy az ideál világából származó megváltó lény nem „önmaga”, hanem egy segítőtárs, Szophia. (lásd 5.2.).

**4.5. A gnosztikus eleváció**

A lírai én emelkedésének, szárnyalásának élménye már Komjáthy korai költészetében meghatározó. E versek a szabadság és az élet kéjének intenzív érzetét fejezik ki:

Repülni tudnék! Oly csapongó,

Szilaj gyönyör kiáltanom:

Beh édes élni így rohanva!

Beh könnyü szívvel utazom!

(*Utazás*, 1877)

A *Füst* című versében az is kitűnik, hogy a repülés, az emelkedés motívuma nem csupán a romantikus madár-toposz rímekbe szedése: e szabadság a földi világtól, az élet végességétől, hiábavalóságától való szabadság. A vers mintha Reviczky Gyula *A cigaretről* (1876) című versének folytatása lenne. A lírai én felismeri az élet illanó rövidségét:

Füst koszorúz és elmerengek;

Eszembe jut a gúnyirás,

Belátom én is, bölcs itélet,

Hogy füst az élet, semmi más.

Számbaveszi az élet hiábavalóságait, majd felismeri a füst valódi bölcsességét: szabadsága tűnékenységében áll, égbe emelkedése az élet felé való emelkedését jelenti.

A füst szabad! Nem köti törvény,

Mint tégedet, ó, földfia!

Tűzanyjától az égbe törvén,

Mi kéj neki szárnyalnia!

…

Ti karcsu, tünde, kétes árnyak,

Keringjetek! Elnézem én.

Ki ad nekem repülni szárnyat

Túl ez iromba földtekén?

E versben az emelkedés csupán a lírai én vágyának tárgya marad. Azokban a verseiben azonban, amelyekben a világ dualista jellege hangsúlyos marad, az eleváció a lélek mozgása lesz, amely képes elhagyni az anyagi világot, megszabadulni annak minden tökéletlenségétől. Ez a mozgás egyrészt megjelenhet úgy, mint a felső világ intuitív szemlélete, ez azonban csupán a lírai én kiváltsága marad:

Prédája lennél szellemeknek,

Repülni nem tudnál velem,

Idegeid próbára tenned

Veszélyes volna szertelen.

(*Menj és ne érints*)

Bálványotok körül forogva,

Imádjatok ti porgyönyört,

Míg lelkem öntüzén lobogva

Lángszárnyakon az égbe tört!

(*Kortársaimhoz*, 1890)

Korai verseiben azonban a leggyakrabban az eleváció a megsemmisülést követi. Komjáthy a halál szakrális eseményét jellemzően a tisztító tűz toposzával szemlélteti, s így a lélekmadár[[76]](#footnote-76) mint főnixmadár jelenik meg. „A fénnyel, a nappal egylényegű >tűzmadár< halál és feltámadás végtelen sorában valósítja meg az önnön lényegéhez érkezés extázisát”.[[77]](#footnote-77) A már említett *El akarok égni* mellett *A nyár dalai* és az *Óda a naphoz* is jellegzetes példák e motívumokra.

A lélek szárnyalásának motívuma Komjáthy e verseiben leginkább Platón lélek-fogalmához köthető. A *Phaidrosz*ban Platón bemutatja a lélek útját, valamint azt, ahogy a földre, az anyagi világba zuhan. „A földre hulló, fogságba kerülő lélek képe végső soron a platonista filozófiából került be a gnózisba”.[[78]](#footnote-78) E fogságban a lélek visszavágyódik a felső világba, sőt, „Platón és a gnósztikusok szerint a léleknek a földön is megvan az a képessége, hogy visszaemlékezzék korábbi létformájára”.[[79]](#footnote-79) Komjáthynál a visszatérés azonban olykor kilátástalannak, az anyagi világ fogsága megtörhetetlennek tűnik:

Ó, bárha én is, haldokló Nyár,

Együtt szállhatnék el veled!

Ah, elkivánkozik e sóvár

Lélek, a vágyaktól beteg!

(*Haldokló nyár*, 1890)

Magasba föl hiába szállok,

Az ősi bú, az ősi átok

A porba sújt.

…

 Az Istenek honába szállnék,

Ott is elér a hosszu árnyék

 És elborít.

 (*Árnyék borult rám*, 1890)

A szárnyalás motívuma Komjáthy gnosztikus verseiben is fontos szerepet kap, de az eleváció ekkor már nem az élet schopenhaueri elutasítása után történik (vagy éppen dionüszoszi affirmálása után, mint pl. a *Honvágy* című versében), hanem az instrospekció, a gnoszisz birtokbavételének eredménye lesz: nem az ideálok világának elérését, hanem az istenülés folyamatát jelenti. Az *Euthanázia* című versében (1890) a lírai én a „titkos Isten”, a platóni ideák világa felé tör, földi halála után:

S repűlve mindig sebesebben,

Fürdöm a zajló fényelemben,

Oh mérhetetlen gyönyörök!

Meglátom arcod’, titkos Isten,

Fönséges és örök!

…

Magamat égbe ragadom

Az ősi honba visszatérek

Tisztán és szabadon.

A *Szállj magadba!* (1893) című verse már a gnosztikus eleváció élményét fogalmazza meg: Szállj magadba, könnyü lélek!

Ifju, csillapítsd le véred!

Jobb, ha lángra gyúl az agy.

Nézz magadba éles szemmel,

Ősmivoltod ásd fel, ember,

Gondold által, hogy mi vagy!

…

Szállj magadba, szállj a mélybe!

Járj a lelki, benső égbe,

Mely sokáig volt pokol!

Ragyogd be az éjek éjét,

És meglátod tiszta kékjét,

Melyből derü s fény omol.

Szállj magadba, szállj magasba!

A magasnak mély a magva…

A két vers metafizikája lényegesen különbözik. A gnoszisz birtokában a lírai énnek már nem az elmúláson keresztül vezet az út az égi szférába. A *Szállj magadba!* elevációélménye belső történés, önmaga isteni mivoltának, a schmitti belső végtelen szemlélése.

Schmitt maga is szárnyaláshoz hasonlítja az introspekció által végbemenő mindenségszemléletet, amikor azt szembeállítja a pozitivista gondolkodással, ti. önmagunk végesként való elgondolásával:

E félelmetes sivárságból egyedül csak az a gondolat szabadíthat fel, mely a sashoz hasonlóan a mindenség éterébe emelkedik és felfogja, hogy másfajta mozgás is van, mint a fizikai testek és molekulák ütközése és tovaterjedése, mégpedig az, amely egy megfoghatatlan finom lehelethez hasonlóan minden csillagon át a mindenségen végigvonul, és a mindenséget mint ilyent közvetlen, osztatlan, jelenvaló, élő jelenséggé varázsolja.[[80]](#footnote-80)

Az eleváció Schmitt rendszerében nem csak hasonlatként értendő: fontos szerepet kap metafizikájában, pontosabban dimenzió-elméletében. Azonban először azt vizsgáljuk meg, hogyan jelenik meg e motívum a gnosztikus mitológiában.

A platóni és a gnosztikus világstruktúra közötti különbség a már tárgyalt aiónok jelenlétében áll, melyek az égi szférát különböző rétegekre tagolják. „A gigantikus építmény csúcsán a legfőbb Isten áll”,[[81]](#footnote-81) kinek önmaga megragadása folytán történt emanációja hozta létre az aiónokat. Az első aión *János apokrüphonja* szerint önmagának működésbe lépett tükörképe, az Értelem. „Ő a teljes erő, Barbéló, a tökéletes, dicsőséges Aión… Ő az Első Értelem, az ő képmása, aki az első emberré lett…”.[[82]](#footnote-82) Barbeló kérésére azután különböző aiónok öltenek testet, az első négy közvetlenül a Legfőbb Lényből emanálódik, majd Barbeló hozza létre a további, más szférákhoz tartozó aiónokat. A sort végül Szophia zárja, ki Jaldabaóth (Demiurgosz) szülője, megtörve a mindenség tökéletességét.[[83]](#footnote-83) Az anyagi világ fogságába került ember feladata, hogy visszaemlékezzen isteni mivoltára, s hogy halhatatlan része, a lelke visszataláljon a felső szférákba. Ez az emelkedés nem a halált követő történés, hanem a megváltás eredménye, amely egyes kopt szövegekben külső segítséggel (jellemzően Szophia), vagy akár segítség nélkül is végbe mehet. A *Sem parafrázia* és a *Zosztrianosz igazságának szavai, az igazság Istene* című kódexek történései reprezentatív példái annak az emelkedésnek, amely a különböző szférákon át, mintegy lépcsőről lépcsőre vezet a végső tudás felé. Minden egyes lépcső, minden egyes újabb aión egy új kihívást jelent, melyet le kell győzni a gnoszisz eléréséért. „Mindkét… értekezésben közös vonás, hogy a megváltó nem az istenvilágból érkezik, hanem kiváló emberek emelkednek a felső légióba, és az ott elnyert igazságot kell tanítaniuk.”[[84]](#footnote-84)

Az eleváció effajta ábrázolása rendkívüli rokonságot mutat mind Komjáthy mind Schmitt gnosztikus metafizikájának elevációélményével. Schmitt dimenzió-elmélete[[85]](#footnote-85) voltaképpen a gnosztikus (valentiánus) világépítmény újrafogalmazása. Schmitt gnózisát szembeállítja a filozófiai törekvésekkel, melyek a világ megismerhetőségét kutatják: „A filozófia alapvető hamisításával ellentétben a gnózis alaptétele: a lét és a jelenség azonossága, vagy tulajdonképpen: a belső átélésnek az adott tényálással való azonossága.”[[86]](#footnote-86) A belső átélések minőségbeli különbségeit dimenziókra (életkörökre) osztja. Ezen dimenziók együttes szemlélete az (ön)megismerés feltétele (eleven szemlélet), mégis csak kevesen jutnak el a végső dimenziókig. E dimenziók a gnoszticizmus aiónjainak újraértelmezése: „Ezek a régi gnózis eonjai, melyeket a régi tanok syzygiákban vagy eon-frigyekben irtak le”.[[87]](#footnote-87) A dimenziók szemléletek, s ha az Én mind a 12 dimenzió (a 12 aiónn megfelelői) szemléletére képessé válik, a „legteljesebb bensőség”-hez[[88]](#footnote-88) jut, a gnózisig, az isteni létig: „Ez a szemlélet nem csupán a képies-végesnek külsősége fölé, hanem a pusztán egyénien szelleminek külsősége fölé is végtelenül fölemelkedett, egyben magának az istenségnek és legfőbb valóságnak pozitív léte és átélése”.[[89]](#footnote-89) Fontos megjegyezni azt is, hogy az utolsó dimenziók az egyénnek a fiúval illetve az atyával való ősegységét tárják föl,[[90]](#footnote-90) tehát nem csupán a dualitás (amely polaritására mind felfelé és lefelé irányuló mozgás is jellemző),[[91]](#footnote-91) hanem az unio mystica is jellemző, amely bár hasonlít rá, nem tekinthető a gnosztikus üdvözülés végcéljának.[[92]](#footnote-92) Ami e rendszerrel kapcsolatban nekünk fontos, hogy a dimenziókban haladó megismerő szemlélet mint eleváció jelenik meg, s ez egy belső esemény, s nem egy platonikus folyamat. Komjáthy gnosztikus verseinek eleváció-élménye már effajta motívumként értelmezhető, míg korábbi verseiben pusztán a platóni lélek visszavágyódásáról, a halál utáni visszaemelkedéséről van szó.

Bár Komjáthy verseire nem jellemző az eleváció eme lépcsőzetes szerkezete, a *Pogány vagyok* című verse, úgy tűnik, megenged ilyen értelmezést. A „szférák zenéje” már korai költészetében is meghatározó motívum, mégis a vers határozottan gnosztikusnak mondható jegyeket hordoz (a keletkezési idő ismeretlen): az erkölcsi felülemelkedés a demiurgoszi istenen és követőin, az anyagi világ megvetése, majd végül önmaga isteni mivoltának felismerése. A vers egy része pedig mintha az aiónok szféráival való megütközést vizionálná,

Nem ejt meg engem semmi földi,

Se földöntúli hatalom:

Az eget ostrommal bevenni,

Nem lekoldulni akarom.

hiszen a vers más strófáiban az ég szférikusan elrendezett lakóiról számol be:

Megnyílik a világ köröttem,

A légi kárpit széthasad,

Lebegni szigorú körökben

Látok csodás, nagy tárgyakat.

Nem tárgyak ők, dicső személyek;

A régi istenek talán:

A lelkük test, a testük lélek,

Tapintom s mégis látomány.

A vers zárlata mégis inkább a schmitti mindenségszemléletet juttatja eszünkbe, amint azonosul, majd egyesül a látott erőkkel a lírai én:

Világok teste lett a testem,

Amit látok, az mind enyém;

…

Az ember bennem istenné lett,

Olimp dicső követje hív!

A *Nem egy az isten!* című vers szintén a szférikus isteneket mutatja be, de e versben hiányzik az istenülés eseménye az egyesülés révén, csupán a titok felfedését követő öröm jelenik meg. Azonban fontos, hogy eme istenek nem csupán mitológiai alakok, hanem mint megszemélyesítések jelennek meg: az istenek örök „Eszmék”. Tehát talán következtethetünk arra, hogy a *Pogány vagyok*ban a „régi istenek” sem mitológiai szereplők, hanem eszmék, szemléletek, intenciók, amelyekkel egyesülve a lírai én eljut a mindenségszemléletig, a gnózisig. (A szférák összességének birtoklása egyértelműbben jelenik meg *Az ősigében*: „Világokat nemző, / Mindeneket látó; / Az örök körökben / Én vagyok az átló”) Ez az élmény belső élmény, mégis, az eleváció élménye: „Szeretek én, s ti hízelegtek, / Csúsztok ti, míg repülök én!”.

**5. „Én látok; ti is lássatok!”**

**5.1. A gnosztikus próféta**

Mielőtt megvizsgáljuk Komjáthy gnosztikus metafizikájának megváltástanát, különbséget kell tennünk próféta és megváltó között. Arról már ejtettünk szót, hogy schmitti gnózis, valamint Komjáthy gnózisa különbözik a gnoszticizmustól (legyen az valentiánus vagy sethiánus) abból a szempontból, hogy a megváltás nem csupán a pneumatikus vagy kiválasztott emberek számára, hanem az egész emberiség számára lehetséges. Fel kell tennünk azonban a kérdést, hogy szükséges-e földi vagy égi segítség a gnoszisz eléréséhez. Komjáthy és Schmitt metafizikájának e kérdésre adott válasza a próféta és a megváltó közötti különbségben körvonalazódik.

 A gnosztikus megváltástan problematikussága abban áll, hogy a megváltáshoz vezető út, az introspekció nem igényel égi közvetítőt. Erről tanuskodik az a mód is, ahogy a *Tamás bajnok könyvé*ben Jézus meghívja Júdás Tamást a gnózisra:

…megértheted, ki vagy te, milyen voltál és milyen leszel… és már kidolgoztad az ismeretet, és akkor majd úgy neveztetsz: „az, aki ismeri magát”, amint nyilvánvaló az, hogy ki önmagát nem ismeri, nem ismer semmit. De ki megismerte magát, elérte az minden mélységek ismeretét.[[93]](#footnote-93)

Tehát a gnosztikusok megváltása önmegváltás. Prófétán itt azt a személyt értem, aki rávezet az önmegismerés útjára, megváltón pedig egy olyan hatalmat, aki egy transzcendens tettel éri el az egyén megváltását, s ez a tett nélkülözhetetlen az üdvözülésében. Ennek ellenére egyes gnosztikus szövegekben felbukkannak különböző megváltók, s ezek funkciói különbözők az eltérő metafizikai elgondolások szerint. E szövegekről később még lesz szó. Ebben a fejezetben arra mutatok rá, hogy Schmitt és Komjáthy metafizikája egyes versekben hasonlóságot, másokban lényeges különbséget mutat, s ez éppen a megváltó és próféta különbségében mutatható ki.

Schmitt metafizikája nem ismer megváltót, csupán prófétát. Írásaiban kétféle prófétát mutat be, azt, aki megmutatja az utat a gnoszisz felé, bár maga nem rendelkezik a gnoszisszal: ide tartozik Nietzsche, Tolsztoj és Ibsen;[[94]](#footnote-94) valamint azt, aki a gnoszisz birtokosa, és másokat is a gnoszisz felismerésére ösztönöz: ez pedig Krisztus (vagy bármelyik gnosztikus, tehát Schmitt is idetartozik).

Nietzsche életművét Schmitt a már említett Nietzsche-tanulmányban mutatja be, amelyben világos képet kapunk a schmitti értelemben vett prófétai szerepről. E tanulmány Nietzsche gondolkodói fejlődését és történelmi szerepét mutatja be. Schmitt történelem- és kultúraszemléletének alapja az ember önmagáról való tudásának fejlődéstörténete (e tanokban nem nehéz felismernünk Hegel történelem-szemléletének hatását).[[95]](#footnote-95) Művészet című előadásában[[96]](#footnote-96) bemutatja az emberi szellem e fejlődését.

Az ősalak, amelyből a művészet eredt a religió. A kultura összes alakjai ebből a forrásból eredtek s végre, mint valami oceánba, ugyancsak a religióba ömlenek vissza. A religió az ősalap, amelyből az emberi szellem kiindult és ugyanez a végcél, amely felé tör.[[97]](#footnote-97)

Már az ősember felismerte önmaga isteni voltát, tévedése abban ált, hogy ezt a felfedezett határtalanságot és mérhetetlenséget a külvilágra vetítette ki. Így születtek meg az istenek. A képzelet alkotta őket, ugyanúgy, mint a művészetet, amely képek formájában fejezi ki a megsejtett végtelenséget. A művészet fejlődését azokban az alkotásokban figyelhetjük meg, ahol a művész az emberben keresi az istenit (pl. Shakespeare). A művészet azonban nem hozza el nekünk a gnosziszt, csak megsejteti. A gnosziszt egyedül a religió nyújtja, ami Schmitt szerint a művészet végcélja: vallás, filozófia, tudomány és művészet egyesül benne (a művészet önmagában ugyanis kábszerül szolgál, hogy az ember megszabaduljon attól az ellentmondástól, hogy önmagát végesnek látja, de sejti önmaga végtelenségét). A religión keresztül az ember rájön, hogy „a szentség nem fejezhető ki külső, képzeletalkotta istenek formájában, de azáltal sem, hogy az embert a fantázia fényében ragyogtatjuk.”[[98]](#footnote-98)

E a felvázolt fejlődéstörténetben tehát minden művészi, tudományos, filozófiai vagy vallási műnek az a funkciója, hogy eljuttassa az embert a gnózishoz. E „szent cél” így minden művet „szent irattá” avat.

Mi annak tudatára akarjuk ébreszteni az embereket, hogy ez az isteni kinyilatkoztatás nem valamiféle csodahatalmak által állt elő, de az emberi szellem titkának földerítése. Szent könyveink tehát nemcsak a régi vallásos alkotások, nem pusztán Izrael könyvei, vagy az evangeliumok, hanem szentség a számunkra minden nagy művészi alkotás úgy a multban, mint a jelenben.[[99]](#footnote-99)

Nietzsche művei minden kétséget kizárólag e szentségek közé tartoznak. Nietzsche nem csupán egy kiemelkedő mozzanat e fejlődésben, hanem „az emberi kultúra egészen új fázisának egyik nagy előkészítője”.[[100]](#footnote-100) Schmitt a gnózis csíráit véli felfedezni e művekben – melyek így a religiót készítik elő – s interpretációjában nem csupán kiemeli e gnosztikus gondolatokat, hanem oly módon olvassa újra a filozófus műveit, hogy eközben saját rendszerének szinte teljes épületét megjeleníti benne. Nietzsche intuíciója Schmitt szerint képes volt felismerni mind azokat az erkölcsi problémákat (a kereszténység és a pozitivizmus életidegensége), amelyeket csak a gnózis képes feloldani. Azonban bármennyire is jelentős volt Nietzsche intuíciója, sosem ismerte meg a gnózist. Hatalmas távolságokat ölelt föl, hidat vert az állatiság érzéki léte és a gondolat éteri magassága között, hirdette az emberfölötti ember eljövetelét, mégis, híd maradt csupán, s a végső célt nem érhette el.

És megkapó szavakkal ábrázolja Nietzsche két világ között, a legszörnyebb ellentétek között való *lebegésének* tragikumát, „a szakadék fölött lebegőnek” *nagy, történelmi Prométheusz-sorsát*: „Aki ide le akar merészkedni -mily gyorsan elnyeli őt a mélység! De te, Zarathusztra, szereted-e még a szakadékot, akár a fenyő? Hiszgyökeret ereszt az, ahol még a szikla is remegve tekint a mélységbe [...]. Szárnya legyen annak, ki a szakadékotszereti... Nem szabad fennakadni, mint te, te felakasztott!”[[101]](#footnote-101)

Nietzsche emberfölötti ember képe az önmagunk isteni mivoltának felismeréséhez vezető út: „Hátrahagyott írásaiban Nietzsche az emberfölötti embert Istenembernek nevezi.”[[102]](#footnote-102) Azonban azzal is tisztában van, hogy Zarathustra csupán csak prófétája, akinek halála a „legfőbb boldogság”.[[103]](#footnote-103) A történelem feladata, hogy végighaladjon azon az úton, amit Nietzsche végigjárt, s ezután túllépjen rajta.

Krisztus szerepe – bármennyire is meglepő – nem sokban tér el Nietzschétől Schmitt rendszerében, mégha ő rendelkezett is a gnoszisszal. Krisztus nem megváltó, hanem próféta. Krisztus – aki a mennyeknek teljességét lelkében hordozá[[104]](#footnote-104) – feladata, hogy felismertesse az emberekkel, hogy ők vele egylényegűek, azaz ugyanúgy isteni entitások. A szeretet az a mód, amely saját végtelenségüket mutatja meg. A megváltás nem egy külső, metafizikai esemény: „Krisztus nem hozza pusztán az üdvözülést, hanem ő maga az üdvözülés”[[105]](#footnote-105) A gnoszisz birtokosa önerőből szerzi meg a gnosziszt, introspekció útján, így a megváltás egy belső esemény, azaz önmegváltás. Krisztus szerepe itt emlékeztető szerep: emlékezteti az embereket, hogy egyek vele, azaz ugyanúgy ők is istenek, s így egyek az Atyával is (unio mystica!). Ebből a szempontból a gnosztikus megváltástan a *Gyöngyhimnusz*hoz hasonlóan abban áll, hogy az ember – annak ellenére, hogy eredetének felismeréséhez külső segítséget kap – önmagát váltja meg.

Schmitt metafizikája nem feltételez olyan megváltót, amely közbenjárása elengedhetetlen az üdvözüléshez. Ez talán azzal is okolható, hogy Schmitt introspekciója egy racionális esemény. A dimenziók együttes szemlélete a jelenség és a valóság különbözőségének elvetése, és racionális belátások sorának eredménye. Ha a gyöngyhimnuszi emlékeztető funkciót egy próféta vagy szentség el tudja érni, akkor annak nem szükséges a gnoszisz közvetlen megnyilatkozásának lennie (pontosabban: ez a mód csupán képekben mutatja meg a gnosziszt, sejtetni engedi). A gnoszisz a történelem fejlődésével egyre közvetlenebbül jelenik meg az ember számára, azonban az igazság, ami megnyilvánul ugyanaz, csupán egyre hozzáférhetőbbé válik az emberek számára. (Ebből a szempontból minden gnosztikus, Krisztust és Schmittet is beleértve, ugyanolyan szerepkörrel rendelkezik).

Komjáthy megváltástana abban hasonlít Schmittéhez, hogy a megváltás lehetőségét az egész emberiség számára fenntartja, valamint hasonló prófétikus szerepet ölt magára. Erre példának hoztuk föl *A homályból* című versét: „Ó, gyújtsatok rokon világot! / Én látok; ti is lássatok!”. Azonban találunk olyan verseket is, amelyekben egy megváltó alakja körvonalazódik ki. Ez azonban egy eltérő metafizikának az eredménye – egy nem gnosztikus metafizikáé.

**5.2. A gnosztikus megváltó**

Eisemann György Komjáthy-monográfiájában részletesen foglalkozik a megváltás témakörével *Az én-te alanyiság* fejezetben.[[106]](#footnote-106) Az én-önmaga viszony a teremtés, az én-te viszony a megváltás aktusa, amely elemzésénél központi szerephez jut a gnosztikus Szophia-mítosz. Szophia alakja mint megváltó Eisemann vizsgálatai szerint Komjáthy Éloa-ciklusában jelenik meg. Fontos megjegyezni, hogy ez az elemzés a ciklus metafizikáját homogénnek veszi, így a vizsgálat a ciklus bármely verséhez hozzárendelhetőnek tartja a gnosztikus hagyomány, valamint Schmitt gnosztikus szerelemfelfogás szövegeit, mint „szöveghatárokat”. Ez azért is problematikus, mivel e versek 1881 (*Ó, légy enyém!*) és 1892 (*Májusi reg*) között születtek.

Mielőtt közelebb megvizsgálnánk e problémát, tekintsük át a gnosztikus megváltó (eisemanni) szerepét. Eisemann Szophiát nem mint az utolsó aiónt mutatja be, hanem azokhoz a forrásokat tekinti elsődlegesnek, melyek Szophiát az Atya emanációja első aiónjának tekintik.[[107]](#footnote-107)

Sophiának az emberhez való viszonya mindennek nyomait viseli magán a gnózisban. A bűbeesés előtt tulajdonképpen ő maga volt az első ember, a Fény-Ádám, a férfi és női princípiumot is magába foglaló androgün lény, Isten „tükörképeként”.[[108]](#footnote-108)

A gnosztikus hagyományban a földi és a kozmikus ember két különböző entitás (Eisemann – Kákosy alapján – főképp *János apokrüphiphonjá*ra és a *Cím nélküli irat*ra hivatkozik).[[109]](#footnote-109) E szövegekben a megváltás eseménye kétirányú mozgás: a megváltott felfelé, illetve a megváltó lefelé történő mozgása. A harc itt az anyagba zárt fényrészecskékért folyik, melyeket a kozmikus ember, a Fény-Ádám (vagy Szophia) akar kimenteni. Az üdvözülés tehát a két pólus vonzásának beteljesülését jelenti. A gnosztikus megváltástan eme polaritásra épülő modellje azonban megkerülhetetlenné teszi a megváltó beavatkozását.

Az üdvözülés folyamata ugyan a gnosztikus szívében megy végbe, ha az megszerzi az önmagában egyébként feltétlenül üdvözítő erejű ismeretet, de akkor, és csak akkor indul be, ha kivülről közbelép egy kinyilatkoztató és megvilágosító hatalom. A gnózis ugyanis mindenekelőtt kiáltás a magasból, fény, amely a pléróma fényvilágából ereszkedik le. A gnosztikus önmagában képtelen az üdvözülésre.[[110]](#footnote-110)

Ez azonban ne tévesszen meg minket: nem keresztényi vagy éppen pogány értelemben vett szótér szükségességéről van itt szó.

A gnosztikus megváltó nem azért jön, hogy megbékítse az isten és az embert, hanem hogy önmagával egyesítse a gnosztikust. Nem azért jön, hogy megbocsásson egy bűnt, amelyet a gnosztikus nem követett el, hanem hogy megszüntesse a tudatlanság és a hiány állapotát, és helyreállítsa a kezdetek teljességét. A gnosztikus megváltó önmaga megváltására törekszik.[[111]](#footnote-111)

Így nem kerülünk ellentmondásba korábbi kijelentésünkkel, miszerint a gnosztikus megváltás önmegváltás, amihez nincs szükség égi segítségre: az önmegváltás az égi és a földi (tudatlan) Én egyesülése, amihez szükség van az égi Én lefelé történő mozgására.

Lássuk, hogyan viszonyul ehhez Schmitt rendszere. Bár rámutattunk, hogy Schmitt metafizikájában csak próféta szerepelhet s nem megváltó, az Eisemann által hivatkozott szöveghatár, Schmitt gnózisa, így szerelemfelfogása[[112]](#footnote-112) is megtartja a gnoszticizmus eme polaritását. 1911-es *Szerelem* című előadásában a szerelem a gnózis rendszerének alapvető működési elve:

A dimenziók… a határtalannak és a végtelennek fokozatai, funkciók, melyek polárisan valami alsó és felső határ felé törnek. Ez az ellentétes irány a mindenség minden életkörén átvonuló férfi és női vonás… A fizikai élet utolsó elemétől, a feszítés érzéstényétől kezdve, mely a kondenzió, a tömörülés és az expanzió, a terjeszkedés polárisan ellentétes formájában áll elő, a természet és szellem minden alakján keresztülvonul mint egyetlen nagy törvény a polaritás törvénye, hogy úgy mondjam, a szerelem alaptörvénye.[[113]](#footnote-113)

Így lehet az, hogy a felső dimenziókhoz való emelkedés az ideális szerelem által megvalósulhat. Ezzel ellentétben, ha a szerelem csupán az érzékihez kötődik (itt nem meglepő, hogy Zola műveire hivatkozik Schmitt),[[114]](#footnote-114) akkor az egyén megragad az alsó életkörökben. Az ideális szerelem az a folyamat, amikor a szellem a tőle legtávolabbit akarja megismerni (poláris párját), s ezért

kénytelenek vagyunk mintegy átszárnyalni a szellemek egyetemén, szemügyre venni minden alakját, a nagy egységet mintegy fölvillantani és ezzel oly látomány merül föl előttünk, amely valóban isteni és az isteni tökélynek sejtését egyéni formákban képviseli.[[115]](#footnote-115)

Ez a „fölvillantás” annak a felismerése, hogy a szellemi tudat több, mint az egyéni funkciók köre: egy szellemi összesség része, s önmaga szellemisége a végtelenbe vezet. E leírásban világosan felismerhetjük a gnosztikus üdvözülés ama folyamatát, amely nem tekinthető csupán egy belső önmegismerés eredményének: „az Énnel való találkozás az antik gnosztikus számára mindig egy Tőlem-különbözővel való találkozás is”[[116]](#footnote-116). Ennek megtapasztalása azonban Schmittnél nem kötődik az üdvözüléshez úgy, mint feltétel (hisz akkor kiemelt helyet kellene biztosítania neki a relígión belül, s a dimenzió-elméletében). A szerelem a legközvetlenebbül, érzés formájában fedi fel a gnosziszt, erőt ad annak elérésére, de ebben kimerül szerepe: egyéni és „kulturális jelentősége van, mint erkölcsnemesítő tényezőnek, mely egyúttal előkészíti a megismerés vallását is”.[[117]](#footnote-117) Így nem tekinthető megváltónak, csupán prófétának a szerelmes egyén párja.

Eisemann György monográfiájában és *Szophia mítosza Komjáthy Jenő lírájában[[118]](#footnote-118)* című tanulmányában elemzi az Éloa-ciklus verseit. Az elemzés központi eleme a polaritás, hiszen a gnosztikus üdvözülés csakis a polaritások dinamikájával írható le. Valóban, e versek többségében a megváltás aktusa fogalmazódik meg. Természetesen, hiszen – a de Vignytől átvett – Éloa motívum alapja egy angyal, aki leszáll a sötétség urához, hogy megváltsa őt. E történet sok motívuma rendkívüli hasonlóságot mutat a gnosztikus világképpel és üdvtannal. Azonban e versekben kétségesnek tűnik, hogy valóban gnosztikus motívumok (Szophia mítosza) ihlették, főleg, ha a schmitti gnózis motívumait keressük bennük.

Az *Ó, légy enyém!* című vers 1881-ben keletkezett, mégis, a versben már sok olyan motívum szerepel, melyek később is hangsúlyosak maradtak az életműben, egyre bővítve saját jelentéskörüket, ahogy a költő lírája a gnoszticimus metafizikája felé halad. Ilyen pl. a fény motívuma („Minden sugár szívembe gyűl”), az eleváció („Amerre lelkem / Ragad, te is repülsz velem”), az ideál világa („hatalmas fényvilág”), az anyagi világ megvetése („E testi börtönt elhagyom”), s amire Eisemann György hívja fel a figyelmet: a polatitásban és a tükröztetésben megvalósuló megváltás: („Látom, hogy lelkem arca van, / Fönséges arcod tükörében”).[[119]](#footnote-119) Az *Enyém vagy!* Eisemann György szerint „>kvintesszenciája< Komjáthy szerelmi ihletésű áradásainak”[[120]](#footnote-120), azaz a szophianisztikus szerelmi megváltás lírai megfogalmazásainak. A polaritások egymásba tükröződése itt mint nyelvi aktus jelenik meg: a megragadás és a megragadás lírai kifejezése egybeesik, s így a „zene” motívuma is mint „megtestesülés” lép elő.[[121]](#footnote-121) Az elemzés a metafizikai polaritások lírai következményeit kétségtelenül bemutatja, azonban a kérdés, hogy e metafizika mennyiben gnosztikus. A ciklus záró verse a *Májusi reg* 1892-ben született, s fentebb már foglakoztunk is vele: e versben (amely Nagy Attila Kristóf szerint a szerelmi üdvözülést követő megújuló természet leírása, amely velük együtt ünnepel)[[122]](#footnote-122) ismeri fel a lírai én önmagában az ideált (a ciklusban ezt megelőző *Éloa, Győztél!*-ben (1891) Éloa felragadja a lírai ént az ideálok égi világába), s azt, hogy eme ideál összhangban van a természet világával. Ez a romantikus kongruencia-elv, amely jól beilleszthető azokba gnosztikus tanokba, melyek szerint a földi teremtés az égi szféra mintájára történt (mégha általában ez úgy is jelenik meg, mint az égi szféra „sápadt” mása).

Mégis, az introspekció által felismert ideált tekinthetjük-e a gnoszisznak? Hiszen több 1892 előtti versnél láttuk, hogy motívumaiban hasonlítanak a gnózisra, mégsem tekinthetjük a gnoszticizmust forrásuknak: a *Magamról* című vers (1890) „Idegen Isten”-e nem a gnózis Demiurgosza, hanem a Nietzsche által támadott ószövetségi isten; a *Szakadjatok!* (1891) illuzórikus anyagi világa ellen küzdő lírai én nem az anyagi világba vetett Fény-Ádám, hanem a schopenhaueri Mája fátylát széttépni kívánó lírai én; az *Altató* (1877), a *Mind hasztalan!* (1890), de még a *Megnyugvás* (1891) is olyan versek, melyek lírai énje bár magasztos küzdelmet vív az anyagi világgal és annak erkölcsével, e küzdelemből kicsendül annak tragikussága, hiszen igazi megoldás nincs a „belevetettség” feloldására, valódi út nincs az ideálokban való feloldódáshoz, csupán a halál, amint az az *Euthanáziá*ban olvasható (1890). E tapasztalatok alapján azt állíthatjuk, hogy – bár nem kizárt, hogy Komjáthy korábban is olvasott gnosztikus irodalmat – igazán kiforrott gnózisról 1892-93-tól beszélhetünk Komjáthy költészetében. Ettől kezdve találkozhatunk a gnoszisz birtoklásának heurisztikus élményével verseiben, amely felold minden korábbi metafizikai és egzisztenciális konfliktust. A gnózis megjelenésének metafizikai fordulatát talán legemblematikusabban az *Egyszerre* (1893) című vers mutatja:

Egyszerre, egy nagy pillanatban

Fölpattant a zár s új alakban

Támadt föl az ódon világ,

Szemem boldog örvénybe lát

E fordulatot az is alátámasztja, hogy „Schmitt gnosztikus korszaka csupán 1892-ben kezdődött”.[[123]](#footnote-123)

Így tehát kétséges marad, hogy valóban a Szophia-mítosz közvetlen hatása jelenik meg a ciklus verseiben, s ha ez így is lenne, e motívum nem illeszthető a kései gnosztikus versek metafizikai rendszerébe. A ciklus valóban egy üdvtörténetet mutat be, de pont azért lehetséges itt a szerelem általi megváltás, mert az nem gnosztikus megváltás. Érdemes megemlítenünk Komjáthy egyik „perdita-versét”[[124]](#footnote-124), a *Magdaléná*t (1890), amelyben félreérthetetlenül lép elénk a lírai én mint megváltó:

A boldogság, a fény honába,

Atyám házába viszlek el.

Nem hagylak e rideg világba,

Hol minden lelki vészt lehel.

…

Nézd: lát a vak és lejt a béna!

Én tettem azt és senki más!

Az égbe viszlek, Magdaléna,

Mert én vagyok a Messiás!

E versben a lírai én megváltó ereje az ideál birtoklásából ered, mivel képes átlátni a schopenhaueri Mája fátylán:

Lehullott róla a lepel,

S előttem éjhaját kibontva

A legszebb asszony térdepel

Ez az erő nem a gnoszisz, hanem a biblikus megváltó ereje. Nem közös isteni eredetükre mutat rá a lírai én (sőt, saját isteni mivolta sem gnosztikusan értendő), hanem önmaga krisztusi jellegére, így a kettejük közötti viszony hiearchikus: „Én vagyok az, ki köthet, oldhat, / Hatalmam fönnen érezem!”, „És aki üdvözülni óhajt, / Csak bennem hisz, mert bennem él.” Vessük össze e szöveget a *János-akta Krisztus-himnuszá*val: „Üdvözülni akarok és üdvözíteni akarok Ámen. / Oldódni akarok és oldani akarok Ámen”. E szövegből világosan kitűnik, hogy a gnosztikus megváltásban nincs meg a keresztényi hiearchia.

Komjáthy és Schmitt gnózisa egyaránt mellőzi a megváltó szerepét, s e helyett prófétai szerepet vállalnak magukra. Az sem mellőzhető szempont, hogy a valentiánusok – akik Schmitt,[[125]](#footnote-125) sőt, talán Komjáthy[[126]](#footnote-126) metafizikájának is közvetlen ihletői – rendszerében megváltó csak Krisztus lehetett. „Ez a küldetés egyébként is túlment Szophia lehetőségein, aki bármennyire szellemi is, mégiscsak anyag, s mint ilyen női karakterű, tehát passzív, éppen ezért aligha képes eljátszani a megváltó dinamikus, aktív formáló szerepét”.[[127]](#footnote-127) (Eisemann Szophia-képe ezt úgy oldja fel, hogy Szophiát azonosítja az androgün Fény-Ádám női princípiumával, így a földi Én a kozmikus Énnel mint női párral egyesül.) Így Komjáthy üdvözülése önmegváltás, s a megváltó és a megváltott csakis az én-önmaga lehet, s nem lehet az én-te, ahogy az *Egyszerré*ben írja: „Legyőztem magamat magamban”. Egy töredék szintén jól érzékelteti, hogy a lírai énnek semmi szüksége külső megváltóra: „Önmagamnak apja lettem – / És magamnak gyermeke.” Megváltás (eleváció) és teremtés (emanáció) így ugyanannak az aktusnak a két oldala (*A homályból* jó példa erre). Az üdvözülést más egyéneknél nem érheti el közvetlenül ebből adódóan, csupán prófétai szerep által. A belső bizonyság prófétai hirdetésének nehézségeiről korábban már tettünk megjegyzést, s ez a probléma szorosan összefügg Komjáthy lírájának poétikai nehézségeivel is.

Az Éloa-ciklusban megjelenő polaritás és tükrözés kétségtelen poétikai szervező erő, de nem a gnoszisz az alapja. Ahogy a többi ez időben keletkezett versnél láttuk, leginkább a platóni dualizmus (az ideál világa, az androgün-mítosz), és a schopenhaueri tanok („világszem”) a meghatározóak.[[128]](#footnote-128) Továbbáa *Májusi reg*ben megjelenő romantikus kongruencia-elv talán nem csupán az én és a külvilág megfelelésére, hanem az én-te azonosságára is következtetni engedett: az ideált nem csupán Éloában, hanem önmagában is meglátja, s az üdvözülés pillanata e két ideál egységének fölismerése: „Szívedben az a nap ragyog, / Mitől meglelkesült s magasra gyúlt enyém.” (*Enyém vagy!*, 1890). Ez azonban nem a gnoszisz felismerése. Az is mutatja ezt, hogy egy további fontos elem hiányzik e ciklusból, ami Komjáthy gnózisában (sőt, Schmittében is) elengedhetetlen: az unio mystica élménye.

**6. „Beléd hullok, de mindig én leszek.”**

Eisemann György *A létformák ritmusa (Misztika és gnózis Komjáthy Jenő lírájában)*[[129]](#footnote-129) című tanulmánya nem csupán a gnózis és a misztika alapvetően ellentétes metafizikai struktúrájára mutat rá (a misztika egység, a gnózis kettősség), hanem arra is, hogy „a legérdekesebb előfordulások a művészetben is ott mutatkoznak, ahol a két út összefut”. Komjáthy a „a magyar századvég egyetlen költője, aki ezzel a törekvéssel alkot”, aki „a kétféle transzcendálás közös perspektíváját megragadta”.[[130]](#footnote-130)

Az unio mystica élménye tehát nem gnosztikus élmény, mégis, a gnózis és a misztika kiegészítik egymást, ami kérdéses az egyik oldalon, ott a választ a másik oldal adja. Ez azért lehetséges, mert a gnosztikus mitológia annak a története, hogyan lett az ősi isteni egységből összetettség, s az emanáció legszélsőbb pontjaiba vetett fényrészecskék hogyan törekszenek vissza az ősegységbe. Tehát bármennyire is dualisztikus a gnosztikus világkép, megmarad benne a rejtett egység: a gnosztikus teogónia a kezdetek teljességéből indul,

s innen jut addig a válságig, amelyet Szophia bűne jelent, s amely a Pléróma perifériáján zajlik. Ebben a Plérómán belüli lefelé irányuló mozgásban a gnosztikus mitológia ugyan sok szereplő mozgat, a sok maszk mögött azonban csupán egyetlen szereplő, a pneuma, vagyis az isten szelleme rejtőzik.[[131]](#footnote-131)

A pléróma zavarai a periférián, Szophiában csúcsosodik ki, ahol a szellemi és anyagi kettéválik, s a fény a test börtönébe kerül. A visszaút, azaz az üdvözülés a fény visszakerülése az Ősatyához, azaz az ember egyesülése az archetipikus Emberrel: „A maga androgün egységében újrateremtett egyén most önmagában nyugszik, mert a lélek >megtalálta az ő keletjét, és megpihent abban, ki pihen, és hagyta magát bevezetni a nászszobába<”.[[132]](#footnote-132) A különbség eme üdvözülés és az unio mystica között tehát így ragadható meg: míg az unio mystica a világmindenséggel való egyesülés, a gnosztikus üdvözülés a pneuma egyesülése az Ősatyával, aki nem egyenlő a világmindenséggel, hanem a pléróma világának szubsztanciája: jelen van az aiónokban, akik „az egyetlen, személyes, s lényege szerint egységes isten komplex alakzatának alárendelt módozatai”.[[133]](#footnote-133) Az anyagi világ azonban nem része a plérómának, tehát a „minden egy” tan nem vonatkozik rá.

Ez a motívum élesen választja el a gnosztikus egységtant az olyan „misztikus” tanoktól, amelyek „interferenciái” erősen hatottak Komjáthyra: az óind filozófiától, a „hen kái pan”[[134]](#footnote-134) ógörög bölcselettől, a plótinoszi és a spinozai tanoktól.

A *Körfolyam* (1887)[[135]](#footnote-135) című vers keletkezési éve alapján megállapíthatjuk, hogy – a fentebb kifejtett okok miatt – nem gnosztikus vers. Tehát a „hen kái pan” mindenre, így az anyagi és az égi világ teljes egészére vonatkozik. Ezt a vers képi világa is határozottan alátámasztja: a vers a földi szféra „szemlélésével” indul (ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy Komjáthynál a táj sohasem konkrét – s ezzel átmenetet jelent költészete Vajda és Ady között – hanem belső, elvont tér, ahol a „virág is gondolat”),[[136]](#footnote-136) ahol „Szerelmes lányka sóhajából / A rózsatőn virág fakad, / És a virág lehelletéből / Szerelmes, édes gondolat.”, ahol „A durva kőben akarat” lakozik, majd ez a világ, benne az Én és a Te mint fény feloldódik a mindenségben. E versben a „minden én vagyok” fogalmazódik meg, míg *Az örök dal*ban (1891) a „én minden vagyok”. Ez utóbbi versben a spinozai tanok mellett az újplatonizmus hatását is sejthetjük, hisz az emanáció élménye az, ami az anyagi világgal (természettel) való egységre ébreszti rá a lírai ént (Plótinosz nem tekintette – szemben a gnosztikusokkal – az anyagi világot bűnösnek, hiszen az is az isteni emanáció eredménye):

Szétáradok a mindenségben,

Ringatnak az örök habok,

S hogy lényem árad szerte-széjjel:

Úgy érzem, minden én vagyok.

A lég, a fellegek, az erdő,

Mikéntha minden zengene...

A föld, a csillagok, a tenger,

Minden szivemmel van tele.

…

És mintha mind belém ömölne,

Az óceán s a csillagok,

Szín és sugár, dal, illat, éter:

Ugy érzem, én minden vagyok.

A *Mégis egy* (1894)[[137]](#footnote-137) című vers már a gnosztikus világképhez hasonlóbb egységtant ír le, mivel itt nem az isten és a természet egysége jelenik meg. A leírás kizárólag a szellemi (pléroma) szférának a szintjén marad, amelyet a gnoszisz birtokosaként mutat be a lírai én:

A belső szem egy mindenségbe lát;

A szellemkéz a végtelenbe nyúl,

Teremt mindenhatón s korlátlanul:

A lelki nap az összeségre süt,

Fényét, hevét megérzik mindenütt.

Ennek ellenére az ötödik strófa bevonja a földi világot is: „Eget a föld, a földet meg az ég, / Mindenha egymást visszatükrözék.”, s a két világ között helyezkedik el az én. *Az ősige* című vers már határozottan az Ősatya maga szólal meg, a szellemi-isteni önmagát teremtő egysége, a vers szférája a pléróma szférája.

Komjáthynál tehát nem lehet beszélni határozottan gnosztikus egységtanról, bár a hangsúlyáttevődés érezhető a gnosztikus verseiben. Míg a korai verseiben a természet, az egyén és a szellemi szféra a „szférák zenéjé”-nek harmóniája révén egyesül, a már említett egységtanok interpretációi alapján, gnosztikus korszakában a „visszatérés”, az eleváció, a lélek belső szárnyalása révén a pneuma egyesül az Ősatyával, azaz a pneuma egészével:

Rohanj a lelkek tengerébe

Lelkem, te büszke nagy folyam!

Szakadj a boldog összeségbe,

Hová minden világ rohan!

(*A homályból*, 1894)

E versekben az anyagi világtól független egyesülésélményt az is mutatja, hogy a természeti jelenségek helyett olyan én-szimbólumok jelennek meg a versben, amelyek „nem anyagi létezők”, nem a földi, hanem az égi szféra részei: ilyenek a fény (és benne egy szín), a levegő (vihar, lehellet), a ritmus (dal), a nyelv (szó, ige). A *Lehellet* (1893) című vers jó példa erre:

A szörnyü, rémes forgatagban

Csak egy lehellet a dalom;

A szélben, mely zúg szakadatlan,

Szavam csak röpke fuvalom.

Az égi, roppant karzenében

Magányos, egyes hang vagyok;

Egyetlen szín vagyok a fényben,

Mely Isten homlokán ragyog.

…

Az alkotó összhangzatokban

Én éltető ige vagyok;

Sugarat ontó csillagokban

Én arcom is fönnen ragyog.

Fölösleges újra bemutatni Schmitt metafizikájának ide vágó részét: a gnoszisz elérése csakis az eleven mindenségszemlélettel lehetséges. Azaz a megismerőnek végig kell haladnia a dimenziókon, amíg az egyéniség el nem merül az ősegységben.[[138]](#footnote-138) Schmitt azonban – mint mondtuk – nem vetette el az érzéki világot: az is része a mindenségszemléletnek. Mégis, e feloldódás, eggyé válás, istenülés nem csak az érzékit, de az egyénit is feloldja: „Ez a szemlélet nem csupán a képies-végesnek külsősége fölé, hanem a pusztán egyénien szelleminek külsősége fölé is végtelenül fölemelkedett, egyben magának az istenségnek és legfőbb valóságnak pozitív léte és átélése.”[[139]](#footnote-139) Az unio mystica tanának kényes része az egyéniség sorsa. Schmitt – ugyanúgy mint Komjáthy – a fény-szín metaforával érzékelteti, hogy, bár a szín valós létező, akárcsak az egyéniség, valójában a végtelen fény egy színezete, mely eltűnik az egész nézőpontjában: „Tehát a tágasabb körbe átlépve, úgy szemléljük a szellemek egyetemét, mint valami nagy sugárkört, amelyben minden egyes szellemiség hasonló a szivárvány egyik színárnyalatához”.[[140]](#footnote-140)

Nem lehet nem észrevenni Schmitt és Komjáthy unio mysticájának rendkívüli hasonlóságát. Mégis, ez az a pont, ahol a különböző szellemi hatások összeférhetetlennek bizonyulnak. Bár a gnózis lehetővé teszi, hogy az unio mysticát magába olvassza (a pneuma visszatérésének tanából adódóan), a gnosztikus személyiség – mely harcot vív az anyagi világban önmaga üdvözüléséért – túlságosan őrzi önmaga integritását, hogy végül szertefoszoljon. E dilemmát az *Isten* című vers fogalmazza meg:

E lealázó szó, hogy: teremtmény.

Egy mozzanat az óriási szervezetben,

Egy gondolat a roppant agyvelőben,

Egy dobbanat te végtelen szivedben;

S e mozzanat, e gondolat, ez érzés

Odakiáltja íme néked: Én!

Benned vagyok és mégis vajmi más.

Tőled vagyok s mégis különbözöm

Érted vagyok és mégis magamért,

Feléd megyek és mégis távozom,

Belőled lettem s mégis mindöröktől,

Beléd hullok, de mindig én leszek.

Érzem, hogy semmi volnék Nélküled,

De azt is, hogy Te semmi nélkülem.

Jaj annak, aki tőled elszakad!

De aki tőled nem különböz,

Aki tebenned végképp elvegyül,

Kit elnyelsz, mint folyót a tenger!

Ó, annak még százszor jaj!

A probléma tehát ott merül föl, ahol a gnózis és a misztika különbözik: a gnózis kettősség, a misztika egység, a gnózis dualizmus, a misztika monizmus, a gnózis megveti az anyagi világot, a misztika isteni létként csodálja. S ami Komjáthy számára a legfontosabb dilemma: a gnózis számára a személyiség értékcél,[[141]](#footnote-141) míg a misztika számára a személyiség feloldandó, csupán átmenet. Ezt a dilemmát Komjáthynak haláláig nem sikerült feloldania.[[142]](#footnote-142)

**7. Összegzés**

Komjáthy lírájának metafizikája 1892-93 után a gnoszticizmus jegyében egységessé vált. A különböző filozófiai és mitológiai jegyek ekkor váltak többé-kevésbé egymást kiegészítő elemekké, a korai költészetének kérdésfelvetései ekkor találtak válaszra. Ekkortól beszélhetünk Schmitt hatásáról is, legalábbis az „újgnoszticizmus” ekkor körvonalazódik ki a filozófus rendszerében. Átmeneti periódus az 1892-es év, amikor több vers is határozottan a gnoszisz birtoklásának élményét írja le, de nagyobb számban találkozhatunk a metafizikai kilátástalanság élményével.

Schmitt és Komjáthy metafizikájának magja megegyezik a gnoszticizmuséval: az egyén célja a gnoszisz birtokbavétele: önmaga isteni mivoltának tudata. Ezt az egyén introspekcióval érheti el. Ez az élmény az eleváció élményét vonja maga után, amit az unio mystica követ (amely mikéntje Schmittnél határozottan, Komjáthynál kevésbé van körvonalazva). Amiben különböznek a gnoszticizmustól: e felismerést követően a gnoszisz birtokosa magára vállalja a prófétai szerepet, azaz, hogy az emberiség egészét ráébressze isteni mivoltára.

Schmitt én Komjáthy metafizikájában is lényeges elem az alantas, alsó szféra gnosztikus megvetése, de annak módjában különböznek. Komjáthy az anyagi világot veti meg, igaz, ez leghangsúlyosabban 1892 előtt fogalmazódik meg a verseiben, ezután a tárgyi világ leírásának hiánya árulkodik erről. Schmitt számára az alsó szféra az a szemlélet, melyben önmagunk mint véges létező jelenik meg. Ez a pozitivizmus és a keresztény (nem a krisztusi!) erkölcs veszélye. Az érzéki-anyagi része a mindenségszemléletnek, de nem szabad megragadni ebben a dimenzióban.

A legnagyobb eltérés a két metafizika között azonban azokban a lírai-poétikai problémákban érhetők tetten, amelyekre a dolgozatban nem tértünk ki,[[143]](#footnote-143) viszont már e líra intenciói kapcsán azonnal szembekerülünk velük. Ugyanis Schmitt és Komjáthy prófétai szerepvállalásának kivitelezése élesen szembenállnak egymással. Schmitt számára csak a religio lehet a gnoszisz felé vezető biztos út, ami magába olvasztja a vallást, a művészetet és a tudományt is. A művészet és az esztétikai szemlélet dimenziója (negyedik) jelentős Schmittnél, hiszen itt az érzéki-képies hátterében a végtelen képies jelenik meg,[[144]](#footnote-144) mégis, önmagában csak sejtetni képes az igazságot, de elérni már képtelen (egy dimenziónál sem szabad leragadni). Ezt a művészi jelleget dícsérte és kritizálta egyben Nietzsche életművében. A relígió így Krisztus küldetésének folytatása, hiszen ő mondta, hogy „Én csak képekben és hasonlatokban beszélek hozzátok, de az igazságnak szelleme mindent ki fog nyilatkoztatni számotokra”.[[145]](#footnote-145) A művészet – ami csak képekben képes szólni – így másodrangú marad. Komjáthy azonban – a romantikus hagyománynak megfelelően – a költészetben látta az ideál világának valódi megismerését, már a kezdetektől fogva: „A költészet hatalmat ad”.[[146]](#footnote-146) Így a gnosztikus időszakában – amikor a tárgyi világnak már kevés jelentősége volt – „egyre inkább eluralkodik… az a gondolat, hogy nem a dolgok, hanem a szavak állnak egymással titokzatos kapcsolatban…”[[147]](#footnote-147) Komjáthy 1893-tól egy nagyszabású misztikus lírai antropológián dolgozott Schmitt 12-es dimenzió-elmélete alapján,[[148]](#footnote-148) amely végül csak töredék maradt. Ez talán lírai programjának belső ellentmondásából is adódott. A művészet evilági létének problémáját Schmitt azzal oldotta fel, hogy a véges mögött mozgó végtelenben látta az esztétikai élményt, Komjáthy azonban a végtelent kívánta úgy megragadni, hogy közben elveti a tárgyi világot. Az introspekció bizonyossága azonban vagy „fehér vershez”, vagy egy olyan költői nyelvhez vezet, amelyet végül csak a költő maga érthet meg. E lírai nehézségek vizsgálatánál azonban nem tekinthetjük az életművet homogénnek, meg kell értenünk metafizikájának belső vívódásait és változásait. Csak így tudunk Komjáthy „metafizikus lírájának”[[149]](#footnote-149) művészi vállalkozása számára megfelelő helyet kijelölni a magyar művelődés- és irodalomtörténetben.

Irodalomjegyzék

**Komjáthy Jenő versei:**

*Komjáthy Jenő* össszes *költeményei.* 1995. Unikornis Kiadó, Budapest.

**Komjáthy Jenőre vonatkozó művek:**

Eisemann György 1991. A létformák ritmusa (Misztika és gnózis Komjáthy Jenő lírájában) In Eisemann György 1991. *Végidő és katarzis*. Orpheusz Kiadó, Budapest. 45-62.

Eisemann György 1995. Szophia mítosza Komjáthy Jenő lírájában In Eisemann György 1995. *Ősformák jelenidőben.* 106-127.

Eisemann György 1997. *Szimbólum és metafizikum Komjáthy Jenő költészetében*. Széphalom Könyvműhely, Budapest.

Eisemann György 1999. A romantikától a modernség felé (Vonások a XIX. Századi magyar líra korszakváltásához). In Eisemann György 1999. *A folytatódó romantika*. 92-115.

Nagy Attila Kristóf 1992*. Szellemi bonctan*. Széphalom Könyvműhely, Budapest.

Németh G. Béla 1987. A személyiség mint értékcél a századvég magyar lírájában. In Németh

G. Béla 1987. *Hosszmetszetek és keresztmetszetek.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest. 143-155.

Varga Pál 1989. Komjáthy Jenő költői világképének alakulása. In *Irodalomtörténet*. 1989/4. 610 – 640.

**Schmitt Jenő Henrik művei:**

Schmitt Jenő Henrik 1911. *Három előadása: Tolsztoj, Nietzsche, Ibsen*. Nagel Ottó, Budapest.

Schmitt Jenő Henrik 1917. *Művészet, etikai élet, szerelem.* Táltos, Budapest.

Schmitt Jenő Henrik 1920. *A szellem fejlődéstörvénye.* Egyesült Könyvnyomda, Budapest.

Schmitt Jenő Henrik 1993. *Krisztus istensége a modern ember szellemében.* Hatágú Síp Alapítvány, Budapest.

Schmitt Jenő Henrik 1996. Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében). Vásárhelyi Szabó László (ford.) In Kőszegi Lajos (szerk.) 1996. *Nietzsche-tár. Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig.* Pannon Panteon, Veszprém, 29-96.

**Schmitt Jenő Henrikre vonatkozó írások:**

Bozóki András – Sükösd Miklós 1994. Az *anarchizmus elmélete és magyarországi története.* Cserépfalvi, Budapest. 74-92.

Kunszt György 1996. Nietzsche korábbi magyar fogadtatásának értéke In Kőszegi Lajos (szerk.) 1996. *Nietzsche-tár. Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig.* Pannon Panteon, Veszprém, 9-27.

Migray József 1911. Schmitt Jenő Henrik. In Schmitt Jenő Henrik 1911, *Három előadása: Tolsztoj, Nietzsche, Ibsen*. Nagel Ottó, Budapest. IX-XXXX.

Soltész Péter 2010. Az elfelejtett magyar próféta – Schmitt Jenő Henrik. In *Debreceni Disputa.* 2010/05. 57-62.

**A gnoszticizmusra vonatkozó művek:**

Filoramo, Giacomo 2000. *A gnoszticizmus története.* Kairosz, Budapest.

Kákosy László 1984. *Fény és Káosz.* Gondolat, Budapest.

**Egyéb művek:**

Benedek Szabolcs 2006. *A szabadkőművesség eredete*. Pont, Budapest.

Hegel, Georg Wilheilm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája.* Akadémiai Kiadó, Budapest.

Nietzsche, Friedrich 2005. *Az Antikrisztus*. Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő.

Schopenhauer, Arthur 1989. *Szerelem, élet, halál.* *Életbölcsesség*. Göncöl, Budapest.

*Témaleírás*:

Komjáthy Jenő költészetét a szakirodalom általában homogén életműként kezeli. Tanulmányomban, megcáfolva e bevett értelmezést, Komjáthy költészetének fejlődésmenetét kívánom megvizsgálni, kijelölve bizonyos filozófiai hatások – Schopenhauer, Nietzsche, Schmitt Jenő Henrik, gnoszticizmus – határvonalait.

*Kulcsszavak*:

Nietzsche, Schopenhauer, Komjáthy Jenő, Schmitt Jenő Henrik

magyar filozófiatörténet, irodalomtörténet, recepció, költészet, líra, gnoszticizmus, gnózis, századforduló

1. Komjáthy Jenő: *Újjászületés* [↑](#footnote-ref-1)
2. Komjáthy Jenő: *Újjászületés* [↑](#footnote-ref-2)
3. Komjáthy Jenő: *A homályból* [↑](#footnote-ref-3)
4. Komjáthy Jenő: *Isten* [↑](#footnote-ref-4)
5. Eisemann 1997. 28. [↑](#footnote-ref-5)
6. „Gnoszticizmuson” értem a 2. századi gnosztikus mozgalmak összefoglaló nevét (e mozgalmakat persze nem lehet definitív módon összefoglalni, mint ahogy „gnosztikus” kifejezést sem). „Gnózison” értem a gnosztikus tanokat, beleértve a későbbi modern interpretációkat is. Vö. Filoramo, 2000*.* 303-312. [↑](#footnote-ref-6)
7. Kákosy 1984. 22. [↑](#footnote-ref-7)
8. Filoramo 2000. 303-321. [↑](#footnote-ref-8)
9. Vö. Kákosy 1984. 67-80. [↑](#footnote-ref-9)
10. Eisemann 1997. [↑](#footnote-ref-10)
11. Eisemann 1997. 30. [↑](#footnote-ref-11)
12. Schmitt Jenő Henrik filozófiájának jelentőségéről bővebben: Soltész 2010. [↑](#footnote-ref-12)
13. E bekezdéssel kapcsolatban vö. Nagy A. 1992. 193-197.; Eisemann 1997. 30-51. [↑](#footnote-ref-13)
14. Eisemann 1997. 186. [↑](#footnote-ref-14)
15. Filoramo 2000. 307.-308. [↑](#footnote-ref-15)
16. Vö. Eisemann 1997. 51.-86. [↑](#footnote-ref-16)
17. Németh G. 1987. 153. [↑](#footnote-ref-17)
18. Vö. Varga 1989. [↑](#footnote-ref-18)
19. Vö. Varga 1989. 610-618. [↑](#footnote-ref-19)
20. Schmitt 1993. 5. [↑](#footnote-ref-20)
21. „mi gnosztikusok” olvasható például előadásában: Schmitt 1917. 50. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vö. Schmitt 1917.43-54. [↑](#footnote-ref-22)
23. Kákosy 1984. 22. [↑](#footnote-ref-23)
24. Filoramo 2000. 105. [↑](#footnote-ref-24)
25. Vö. Varga 1989. 612-613. [↑](#footnote-ref-25)
26. Varga 1989. 617. [↑](#footnote-ref-26)
27. Varga 1989. 630. [↑](#footnote-ref-27)
28. Schmitt 1993. 29. [↑](#footnote-ref-28)
29. Schmitt 1993. 9. [↑](#footnote-ref-29)
30. Uo. [↑](#footnote-ref-30)
31. Uo. [↑](#footnote-ref-31)
32. Vö. Varga 1989. 624-625. [↑](#footnote-ref-32)
33. Schmitt 1917. 62-63. [↑](#footnote-ref-33)
34. Kákosy 1984. 141. [↑](#footnote-ref-34)
35. Kákosy 1984. 22. [↑](#footnote-ref-35)
36. Kákosy 1984. 58. [↑](#footnote-ref-36)
37. Schmitt 1917. 53. [↑](#footnote-ref-37)
38. Uo. [↑](#footnote-ref-38)
39. Uo. [↑](#footnote-ref-39)
40. Uo. [↑](#footnote-ref-40)
41. Schmitt 1917. 50. Itt ezt írja Schmitt: „Így készítjük elő mi gnosztikusok a jövő tudományos vallását, amikor majdan mindenki meg fogja érteni, hogy miért a szentség jelvénye a körző, a szögmérő és a kocka.” Ezek egyértelműen szabadkőműves jelvények. Ebből talán következtethetünk arra, hogy Schmitt elméleteiben szabadkőműves elemek is lehetnek. Mindenesetre a szabadkőművesektől idegen ez az általános megváltástan, mivel szigorúan zárt, titkos, ezoterikus társaságról van szó, ahol nem létezik „önbeavatás”, a tudás csak a szervezetbe beavatással nyerhető el. Amiért Schmitt rokonnak érezheti a szabadkőműves tudást a sajátjáéval, az a történelmi hermetikus tudás öröklődésének fontos szerepe, és hogy sok közös (antik) hagyományokból táplálkozott a két mozgalom. (Vö. Benedek 2006. 5-17.) Az építészet metaforája is összhangban áll Schmitt elméletével: a szabadkőművességet a számok szerepe kapcsán említi meg: „A régi Egyiptom hitrejtelmeinek, a szám szentélyének a tudomány fényében kell tehát ragyognia.” Ez a „belső végtelenség” „az emberi lénynek ma még elrejtett nagy kincse, isteni funkcióköre”. Ha Komjáthynál a szabadkőművességgel rokon motivációkat keresnénk, talán itt érhetjük tetten: számmisztikájában (a szabadkőművességben is fontos a számok szimbolikus szerepe) és kötettervezésében, amelyet úgy tervezett meg eredetileg, „hogy maga legyen a teljesség hasonmása” (vö. Varga 1989. 629-636.) (Ehhez hasonlóan a szabadkőművesek is a földön kívánják – jelképes értelemben – fölépíteni a Világegyetem Nagy Építőmesterének méltó templomát). [↑](#footnote-ref-41)
42. Eisemann 1997. 40. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Az arkhónok létformája*. Idézi: Kákosy 1984. 88. [↑](#footnote-ref-43)
44. Uo. [↑](#footnote-ref-44)
45. Schmitt 1996. 82. [↑](#footnote-ref-45)
46. *János apokrüphonja.* Idézi: Kákosy 1984. 91. [↑](#footnote-ref-46)
47. Filoramo 2000. 140. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Magamról* [↑](#footnote-ref-48)
49. *Dacból* [↑](#footnote-ref-49)
50. *Laura* [↑](#footnote-ref-50)
51. *A nagyszívűek* [↑](#footnote-ref-51)
52. *Jelenések* [↑](#footnote-ref-52)
53. *Nem egy az Isten* [↑](#footnote-ref-53)
54. Eisemann 1997. 36. [↑](#footnote-ref-54)
55. Nietzsche 2005. 32§ [↑](#footnote-ref-55)
56. Nietzsche 2005. 51§ [↑](#footnote-ref-56)
57. Nietzsche. 2005. 36§ [↑](#footnote-ref-57)
58. Schmitt 1993. 58. [↑](#footnote-ref-58)
59. Schmitt 1993. 24. [↑](#footnote-ref-59)
60. Schmitt 1996. 36. [↑](#footnote-ref-60)
61. Varga 1989. 623. [↑](#footnote-ref-61)
62. Schmitt 1917. 44 – 45. [↑](#footnote-ref-62)
63. Uo. [↑](#footnote-ref-63)
64. Vö. Kákosy 1984. 98. [↑](#footnote-ref-64)
65. Vö. Filoramo 2000. 106. [↑](#footnote-ref-65)
66. Schmitt 1917. 59. [↑](#footnote-ref-66)
67. Schopenhauer 1989. 62. [↑](#footnote-ref-67)
68. Schmitt 1917. 59. [↑](#footnote-ref-68)
69. Kákosy 1984. 97-98. [↑](#footnote-ref-69)
70. Vö. Kákosy 1984. 329. [↑](#footnote-ref-70)
71. Filoramo 2000. 327. [↑](#footnote-ref-71)
72. Varga 1989. 619. [↑](#footnote-ref-72)
73. Filoramo 2000. 327. [↑](#footnote-ref-73)
74. Eisemann 1997. 88. [↑](#footnote-ref-74)
75. Vö. Filoramo 2000. 107. [↑](#footnote-ref-75)
76. Vö. Nagy A. 1992. 89-92. [↑](#footnote-ref-76)
77. Eisemann 1997. 90. [↑](#footnote-ref-77)
78. Kákosy 1984. 107. [↑](#footnote-ref-78)
79. Kákosy 1984. 108. [↑](#footnote-ref-79)
80. Schmitt 1996. 92-93. [↑](#footnote-ref-80)
81. Kákosly 1984. 83. [↑](#footnote-ref-81)
82. János apokrüphonja, idézi: Kákosy 1984. Uo. [↑](#footnote-ref-82)
83. Vö. Kákosy 1984. 83-87. [↑](#footnote-ref-83)
84. Kákosy 1984. 112. [↑](#footnote-ref-84)
85. Schmitt 1920. 103-119. [↑](#footnote-ref-85)
86. Schmitt 1920. 106. [↑](#footnote-ref-86)
87. Schmitt 1920. 109. [↑](#footnote-ref-87)
88. Schmitt 1920. 119. [↑](#footnote-ref-88)
89. Uo. [↑](#footnote-ref-89)
90. Schmitt 1920. 118. [↑](#footnote-ref-90)
91. Vö. Schmitt 1920. 108. [↑](#footnote-ref-91)
92. Filoramo. 2000. 302. [↑](#footnote-ref-92)
93. Idézi: Filoramo 2000. 228. [↑](#footnote-ref-93)
94. Schmitt 1911. [↑](#footnote-ref-94)
95. A hegeli fejlődésfogalom valóban gnosztikus jegyeket hordoz: a szellem útja a művészeten és a valláson keresztül az abszolút szellemig vezet (filozófia), ahol otthagyva az érzékit, önmagába fordul. „A szellemnek ez az utolsó alakja, az a szellem, amely teljes és igaz tartalmának egyúttal a személyes én formáját adja s ezáltal egyrészt realizálja fogalmát, másrészt e realizálásban megmarad fogalmában, az abszolút tudás; ez magát a szellem alakjában megismerő szellem, vagyis a fogalomban felfogó tudás. Az igazság nemcsak magánvalósága szerint tökéletesen azonos a bizonyossággal, hanem az önmagáról való bizonyosság alakjával is bír; vagyis létezésében, azaz a tudó szellem számára az önmagáról való tudás formájában van.” (Hegel 1979. 408.) [↑](#footnote-ref-95)
96. Schmitt 1917. 43-54. [↑](#footnote-ref-96)
97. Schmitt 1917. 43. [↑](#footnote-ref-97)
98. Schmitt 1917. 49. [↑](#footnote-ref-98)
99. Schmitt 1917. 53. [↑](#footnote-ref-99)
100. Schmitt 1996. 31. [↑](#footnote-ref-100)
101. Schmitt 1996. 71. [↑](#footnote-ref-101)
102. Schmitt 1996. 75. [↑](#footnote-ref-102)
103. Schmitt 1996. 75. [↑](#footnote-ref-103)
104. Schmitt 1993. 9. [↑](#footnote-ref-104)
105. Schmitt 1993. 24. [↑](#footnote-ref-105)
106. Eisemann 1997. 119-137. [↑](#footnote-ref-106)
107. Eisemann. 1997. 122. [↑](#footnote-ref-107)
108. Uo. [↑](#footnote-ref-108)
109. Uo. [↑](#footnote-ref-109)
110. Filoramo 2000. 234. [↑](#footnote-ref-110)
111. Filoramo 2000. 237. [↑](#footnote-ref-111)
112. Schmitt 1917. 77-90. [↑](#footnote-ref-112)
113. Schmitt 1917. 83. [↑](#footnote-ref-113)
114. Schmitt 1917. 85. [↑](#footnote-ref-114)
115. Schmitt 1917. 88. [↑](#footnote-ref-115)
116. Filoramo 2000. 236. [↑](#footnote-ref-116)
117. Schmitt 1917. 88. [↑](#footnote-ref-117)
118. Eisemann 1995*.* 106-127. [↑](#footnote-ref-118)
119. Eisemann 1997. 130. [↑](#footnote-ref-119)
120. Eisemann 1997. 127. [↑](#footnote-ref-120)
121. Eisemann 1997. 129. [↑](#footnote-ref-121)
122. Nagy A. 1992. 137. [↑](#footnote-ref-122)
123. Nagy A. 1992. 196. [↑](#footnote-ref-123)
124. Nagy A. 1992. 133-135. [↑](#footnote-ref-124)
125. Eisemann 1997. 35. [↑](#footnote-ref-125)
126. Nagy A. 1992. 138. [↑](#footnote-ref-126)
127. Filoramo 2000. 262. [↑](#footnote-ref-127)
128. Vö. Varga 1989. 610-614. [↑](#footnote-ref-128)
129. Eisemann 1991. 45-62. [↑](#footnote-ref-129)
130. Eisemann 1991. 46. [↑](#footnote-ref-130)
131. Filoramo 2000. 143-144. [↑](#footnote-ref-131)
132. Filoramo 2000. 302. Idézet: *Authentikosz Logosz* [↑](#footnote-ref-132)
133. Filoramo 2000. 142. [↑](#footnote-ref-133)
134. **: a *Körfolyam* című vers mottója [↑](#footnote-ref-134)
135. Eisemann 1891-re teszi a vers keletkezését: Eisemann 1997. 146. [↑](#footnote-ref-135)
136. Nagy A. 1992. 61. [↑](#footnote-ref-136)
137. A végleges verzió ekkor készült el. Nagy A. 1992. 146. [↑](#footnote-ref-137)
138. Vö. Schmitt 1920. 118. [↑](#footnote-ref-138)
139. Schmitt 1920. 119. [↑](#footnote-ref-139)
140. Schmitt 1917. 87. [↑](#footnote-ref-140)
141. Vö. Németh G. 1987. 143-155. [↑](#footnote-ref-141)
142. Nagy A. 1992. 146. [↑](#footnote-ref-142)
143. A gnózis felőli poétiai elemzések kapcsán lásd: Varga 1989.; Eisemann 1997. 87-163. [↑](#footnote-ref-143)
144. Schmitt 1920. 111. [↑](#footnote-ref-144)
145. Schmitt 1993. 57. [↑](#footnote-ref-145)
146. Komjáthy Jenő: *Himnusz* (1888) [↑](#footnote-ref-146)
147. Varga Pál 1989. 627. [↑](#footnote-ref-147)
148. Varga Pál 1989. 629. [↑](#footnote-ref-148)
149. Eisemann 1997. 5. [↑](#footnote-ref-149)